

Homenaje a Edgar Guzmán Jorquera (1935-2000)

Pablo Quintanilla Pérez-Wicht
Pontificia Universidad Católica del Perú

Uno de los filósofos más brillantes que ha dado el Perú del siglo XX es, sin duda, Edgar Guzmán Jorquera, quien no sólo se distinguió por el valor de su producción filosófica sino también por su peculiar forma de desarrollarla, dando mínima importancia a su divulgación y máxima a su calidad intelectual. En efecto, ya que era un obsesivo de la revisión y la pulcritud, Guzmán daba un texto a la imprenta sólo cuando su imaginación dejaba de concebir posibles objeciones o mejoras. Como, dadas las características de Guzmán, esto no siempre ocurría, dejó muchos textos sin publicar pensando que todavía podían ser mejorados. Esto explica que sus escritos no sean suficientemente conocidos en el ambiente filosófico latinoamericano, a pesar de su innegable valor filosófico. Afortunadamente, sin embargo, su familia y la Universidad Nacional San Agustín de Arequipa decidieron publicar en el año 2002 su obra filosófica completa, titulándola *Existencia y realidad*. El libro aparece en dos volúmenes; el primero tiene como subtítulo *Lógica, análisis y humanismo*, y el segundo, *Ontología, epistemología, ética y estética*¹. Se trata de una hermosa edición al cuidado de Teresa Arrieta de Guzmán, Óscar Barreda Tamayo y Walter Garaycochea Villar.

Edgar Guzmán nació en la provincia de Islay del departamento de Arequipa en 1935. Estudió, se doctoró y enseñó en la Universidad Nacio-

¹ Guzmán, Edgar, *Existencia y realidad*, Arequipa: Editorial UNSA, 2002.

nal de San Agustín desde 1963 hasta 1987. Estuvo investigando en filosofía desde 1987 hasta 1989 en la Universidad de Amherst, Massachusetts, y retornó al Perú para enseñar en la Universidad Católica de Santa María y en la Escuela de Postgrado de la Universidad Nacional de San Agustín. El 2 de noviembre del 2000 falleció súbitamente de un infarto cardíaco.

Aunque no todos los problemas de la vida son en sentido estricto filosóficos, el filósofo no puede evitar verlos todos desde una perspectiva filosófica. Esa es probablemente la característica más notable del filósofo y su sello de distinción, y esa era una característica conspicua en Edgar Guzmán. No sólo manejaba un volumen de información impresionante sino que tenía una rapidez intelectual que hacía que esta información se organizara y estructurara de manera inteligente e imaginativa. No se dedicaba a retransmitir información que poseyese, sino más bien la elaboraba y enseñaba después de haberla procesado creativamente. Describo estas cualidades de la persona, porque pienso que son las mismas cualidades que están en el libro que ahora reseñamos: no se trata de un libro más sobre cuestiones filosóficas, sino de un libro de un intelectual que procesa problemas auténticamente filosóficos de una manera personal, original y creativa.

El libro refleja la diversidad de temas sobre los que ha escrito Edgar Guzmán: desde la lógica y la ontología, la epistemología y el análisis conceptual, hasta la ética y la estética. En líneas generales, es posible decir que el pensamiento de Guzmán se inspira en el desarrollo de la filosofía anglosajona de corte analítico. Tanto los temas que le ocupan como su manera de abordarlos tienen ese matiz. Sin embargo, ciertamente Guzmán no es un autor expositivo, no se limita a describir el estado de la cuestión o a exponer las respuestas de ciertos autores a ciertas preguntas. Hay en Guzmán propuestas personales y originales que, aunque pueden rastrearse en el marco de los autores a quienes discute, en muchos casos son tesis novedosas. En ocasiones, el espíritu de sus posiciones sigue siendo clásico, pero su enfoque es siempre informado y original.

El libro contiene muchos temas importantes y sería imposible comentarlos todos, pero como ejemplo de lo que estoy afirmando elegiré algunos de los tópicos abordados. En el artículo de 1983, "La definición semántica de la verdad en el lenguaje no formalizado", Guzmán discute la teoría semántica de la verdad de Tarski, aquella también llamada

“descomillada” (*disquotational theory of truth*), según la cual la proposición “p” es verdadera si y sólo si p. Guzmán intenta conciliar la concepción de Tarski con alguna versión de la teoría correspondentista, al definir la verdad como la propiedad de ser miembro de la relación entre un enunciado y el hecho referido por él. Aquí la verdad se presenta como la propiedad que puede tener un enunciado de ser miembro de una relación de referencia, es decir, se presenta la verdad como una suerte de propiedad relacional. Su defensa de esta forma de correspondencia se desarrolla más aún en “Verdad y confrontación” de 1990 (texto anteriormente inédito), donde rechaza las tradicionales objeciones al correspondentismo. Guzmán no se detiene a presentar estas objeciones, pero para que se comprenda mejor su posición las expondré. Estas objeciones son fundamentalmente de dos tipos. *En primer lugar*, se suele sostener que para comparar un enunciado con un hecho se requiere de otros enunciados, lo cual conduce o bien a un regreso al infinito, o a que lo que en definitiva se compare sean simplemente dos enunciados, y no un enunciado y un hecho. Esta objeción ha sido formulada de diversas maneras por muchos autores, entre otros por Bradley, Frege y Davidson. En particular, Frege sostenía que la teoría correspondentista de la verdad conduce a un regreso al infinito, porque si uno afirma que “la verdad es la correspondencia entre un enunciado y un hecho”, entonces uno debe pretender que es verdadera esa oración que acaba de proferir y, por tanto, que se corresponde con algún hecho, con lo cual nos estaríamos comprometiendo con un número infinito de niveles de verdad.

En segundo lugar, se suele objetar a la teoría correspondentista que es imposible comparar enunciados con hechos, porque la realidad no consta de estados de cosas ya articulados de manera previa a nuestra descripción de ella, sino es más bien nuestra descripción lo que los articula. Otra manera de poner esta objeción es afirmando que no resulta claro qué se confronta con qué, dado que los elementos de la realidad deben ser interpretados previamente para poder ser confrontados con la experiencia. En esta dirección iría Kant, el segundo Wittgenstein y el Davidson de “True to the facts”. Así entonces, lo que se confrontaría no sería un enunciado y un hecho, sino dos tipos de enunciados: el portador de verdad y el que interpreta a la realidad que pretende ser descrita por el enunciado. Los objetores no sostienen, por tanto, que no haya hechos o que no haya una realidad extralingüística, sino que la realidad es sólo

conocida bajo una descripción u otra, la cual ya es una formulación lingüística.

La posición de Guzmán es interesante y original. Él podría llegar a admitir que lo que se compara son dos proposiciones, pero sostiene que una de ellas es verificada mediante el *sensum*, que es definido como “una parte de la realidad” o “algo dado a la experiencia” (vol. I, p. 92). “Aun concediendo que lo que se compara sean sólo dos proposiciones como p1 y p2, habrá tenido que darse una consulta de la realidad (específicamente de un estado de cosas)... pues de lo contrario p2 no se habría producido.” (vol. I, p. 91).

Una posible objeción a la tesis de Guzmán sostendría que si bien p2 ha sido causada por la realidad, es ya una cierta perspectiva de la realidad: se trata de objetos vistos en tanto son contextualizados por nosotros de una manera o de otra. Es claro que la realidad puede ser causa de una diversidad de proposiciones, incluso excluyentes entre sí, que la pretendan describir. Así, si lo que se compara es p1 y p2, se estarían comparando dos interpretaciones de la realidad entre sí, y no una proposición con un estado de cosas, que es lo que el concepto de confrontación requeriría para ser parte de una adecuada teoría de la verdad.

Pero la posición de Guzmán también podría admitir esto, pues él dice que “en la comparación de p1 y p2 lo que importa es la interpretación de p2” (*loc. cit.*). El punto es que él entiende esta interpretación como “...la asignación a ella de un estado de cosas como significativo, no la mera intelección del abstracto contenido en ella... porque de lo contrario la comparación entre p1 y p2 estaría vacía de la experiencia de la realidad...” (*loc. cit.*).

Aquí Guzmán parece suponer, con el Wittgenstein del *Tractatus*, que el significado de una proposición es el estado de cosas por ella representado. Este supuesto le permite mantener el concepto de confrontación. Esta es, entonces, la pieza clave en su artículo. Si se abandona esa concepción del significado y se la sustituye por una teoría del significado como uso regular, a la manera del segundo Wittgenstein, la confrontación se hace imposible. El deseo de Guzmán de mantenerse en lo esencial dentro de los marcos conceptuales de la primera época de Wittgenstein se evidencia en su artículo “Análisis y argumentación”, que es una crítica a los fundamentos mismos del concepto de análisis de las *Investigaciones filosóficas*.

Pero, volviendo al problema de la confrontación, Guzmán sostiene que el contenido de una proposición sería el resultado de una discriminación efectuada en un *sensum* (vol. I, p. 92), donde por *sensum* se entiende “algo dado a la experiencia”, y concluye que “la comparación que la verificación implica es la del contenido de una proposición con lo discriminado en el *sensum*” (vol. I, p. 94). Uno estaría tentado de objetar que se está presuponiendo una versión de lo que Wilfrid Sellars llamaba “el mito de lo dado” y Davidson “el tercer dogma del empirismo”, es decir, la idea empirista y kantiana de que hay trozos o aspectos de la realidad que se nos dan sin interpretación alguna, como *sense data*, impresiones sensibles, etc., que luego nosotros nos ocupamos de interpretar. En este punto, la postura que se contrapone a la empirista es aquella según la cual la realidad siempre se nos da interpretada de una u otra forma. Aquí es relevante recordar la célebre distinción wittgensteiniana tardía entre ver que y ver como, donde todo ver es un ver algo *como* algo, es decir, verlo bajo ciertos aspectos y, por tanto, interpretarlo. Sería, sin embargo, necesario hacer una aclaración. El segundo Wittgenstein hubiera rechazado lo último que acabo de afirmar, pero porque, ya que él no era heredero de la tradición hermenéutica alemana, entendía algo distinto por “interpretar”. Para Wittgenstein, todo ver es un ver algo *como* algo; la ilustración de esta idea está en el célebre ejemplo del pato/conejo que aparece en *Investigaciones filosóficas* II, XI². Por “interpretación” él entiende propiamente los procedimientos de ‘traducción’ que solemos emplear cuando interrelacionamos juegos de lenguaje diferentes. Cuando percibimos el mundo lo hacemos inevitablemente desde por lo menos un juego de lenguaje, es decir, tenemos una percepción condicionada, pero Wittgenstein no llamaría a esto una interpretación, porque según él esto podría sugerir equivocadamente que hay una cosa en sí incondicionada que es *interpretada* según nuestro juego del lenguaje, de una forma o de otra. Él sugeriría, por el contrario, que cuando percibimos el mundo lo hacemos inevitablemente desde algún juego de lenguaje y, por tanto, vemos algo *como* algo, pero no lo interpretamos. Así, tendríamos un conocimiento al mismo tiempo *directo*, en el sentido del realismo directo de Charles Sanders Peirce, y *condicionado* de la realidad. La interpretación aparecerá sólo en el momento en que compare-

² Wittgenstein Ludwig, *Investigaciones filosóficas*, México: UNAM, 1988.

mos diversos juegos de lenguaje. Según Wittgenstein, una cosa es ver algo y otra interpretarlo: el ver es un estado mientras que el interpretar es un tipo de procedimiento³. Así, aunque con un vocabulario diferente, Wittgenstein está diciendo lo mismo que un filósofo hermenéutico cuando afirma que todo conocimiento de la realidad es una interpretación de ella. Además, tanto para el filósofo hermenéutico como para Wittgenstein, este conocimiento/interpretación de la realidad se da sobre el telón de fondo de ciertas prácticas sociales compartidas que, siendo condición de posibilidad del conocimiento, no siempre son objeto de conocimiento.

A primera vista, toda esta discusión estaría siendo rechazada por Guzmán al sostener él que el contenido de una proposición es el resultado de una discriminación efectuada en un *sensum* (vol. I, p. 92). Pero cuando uno había imaginado que la posición de Guzmán es una forma clásica de empirismo asociada al mito de lo dado, y entonces uno estaba a punto de ceder a la tentación de objetarlo de esa manera, en la segunda parte del artículo Guzmán se encarga de sacarnos de nuestro error al sostener que su interés no está en la línea de suponer que hay una cosa en sí cuyo conocimiento nos resulta mediado por las impresiones sensibles, como parecía inferirse de la primera parte del artículo. Su idea es que la confrontación se da entre el enunciado y la realidad, entendiendo esta última como el mundo empírico dado, sin mediación alguna.

Así pues, hay en Guzmán una ontología realista, que no debe ser identificada con el realismo ingenuo o con el realismo metafísico sino, en todo caso, sería una postura más cercana al realismo directo de Peirce, en tanto rechaza que haya una intermediación entre el sujeto y el objeto, y también rechaza la distinción entre una cosa en sí y la manera como ésta se nos presenta. Pero el uso de la noción de *sensum* puede confundir al lector, haciéndole creer que en el artículo de Guzmán hay únicamente una nueva defensa del empirismo clásico, asociado a una teoría correspondentista de la verdad, cuando ciertamente hay mucho más que eso.

En “De la predicación existencial” (1986), que contiene de manera reelaborada algunos de los argumentos contenidos en “Existencia y realidad” (su tesis de doctorado de 1971), Guzmán se propone defender que

³ Wittgenstein, Ludwig, *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1984, I, 1.

la existencia es un predicado, objetando de esta manera a una larga e ilustre lista de filósofos que sostienen lo contrario, y que incluye a Aristóteles, Kant, Heidegger y Strawson. Los argumentos de Guzmán se concentran fundamentalmente en la posición de Strawson, y sostienen que un predicado es algo que se dice de un sujeto y acerca de aquella cosa a la que se le adjudica una propiedad. Así, cuando se afirma que algo existe, por ejemplo que Zeus existe, se afirma que el sujeto representa un objeto independiente de él, es decir que la palabra “Zeus” representa a Zeus. Como es posible hacer ese tipo de enunciación, Guzmán considera que ‘existe’ es un metapredicado que, mediante un metasujeto, afirma del sujeto que éste refiere a una cosa del mundo.

Para entender mejor la posición de Guzmán, pongámosla en contexto y veamos las razones que tienen algunos filósofos para sostener que la existencia no es un predicado; luego analizaremos la posición de Guzmán en este debate. Los filósofos que afirman que la existencia no es un predicado, suelen implicar que tampoco es un atributo ni un concepto y que, por tanto, no es definible. Es decir, sostienen que no hay un rasgo común que tengan todos los objetos existentes (como sí por ejemplo hay un rasgo común que tienen los objetos blancos o los objetos de madera). Si hubiera un rasgo común compartido por los objetos existentes (la propiedad de la existencia o del ser), eso implicaría que tal rasgo no está presente en los objetos no existentes, lo cual conduciría a la paradoja de que los objetos inexistentes no tienen la propiedad de existir. Análogamente, la existencia no puede ser un concepto porque, si lo fuera, la inexistencia sería también un concepto. Para que haya un concepto, éste requiere que exista su complemento, pues todo concepto discrimina en el mundo entre objetos que tienen cierta propiedad y objetos que no la tienen. Así, por ejemplo, existe el concepto de blancura porque existe el concepto de no-blancura, es decir, porque hay objetos que son blancos y objetos que no lo son. Si la existencia fuese un concepto, la inexistencia también lo sería, y eso implicaría que así como hay objetos que existen, podría haber objetos que no existen, lo cual es obviamente paradójico. Ahora, si la existencia no es ni una propiedad ni un concepto, tampoco es un predicado, en tanto un predicado enuncia a nivel lógico que un sujeto tiene a nivel ontológico una propiedad.

Por otra parte, si la existencia no es un predicado, ni una propiedad, ni un concepto, entonces la existencia es indefinible, porque defi-

nir algo es trazar sus confines, delimitarlo. Asimismo, definir la existencia sería trazar sus fronteras con la inexistencia, pero esto es nuevamente paradójico. Así es como se desarrolla la doctrina de la indefinibilidad del ser.

Aristóteles sostiene que el ser no es un atributo ni un predicado y, por eso, no se puede dar en ninguna de las categorías, aunque todos los predicados y atributos se dicen en última instancia de la sustancia. Kant también sostiene que la existencia no es un atributo, objetando así el argumento ontológico de San Anselmo al sostener que la existencia no es un atributo que los objetos puedan tener. De acuerdo con Kant, esto se probaría mostrando que no hay diferencia entre concebir cien táleros reales y cien táleros imaginarios, como sí hay diferencia entre concebir a Zeus con barba o sin ella. Heidegger, al comienzo de *Ser y tiempo*, está en la misma dirección que Aristóteles y Kant, pero su proyecto es mostrar que la equivocidad del ser no remite a la sustancia, como en Aristóteles, sino al *Dasein*.

Ahora bien, queda claro que la razón principal para negar que la existencia sea un predicado es poder negar que es un atributo, que es un concepto y que es definible. Guzmán está fundamentalmente preocupado con la predicación y la atribución. Por ello, sostiene que la existencia es un metapredicado que afirma que un sujeto tiene un referente, pero esto no conduce a sostener que la existencia sea una propiedad sino una metapropiedad. Así pues, da la impresión que hubiera dos discusiones diferentes. El interés principal de Guzmán es mostrar el funcionamiento gramatical y metalógico de “existe” y, en esos casos, efectivamente opera como si fuera un predicado. Pero esto no tiene las consecuencias ontológicas que son relevantes para la tradición de filósofos que sostienen lo contrario. Para Guzmán, “El que una cosa exista es sólo una precondition de ser verdadera la aserción existencial afirmativa (o falsa la negativa); es, bien visto, su hecho verificador. Para que una aserción existencial afirmativa sea falsa, debe no haber tal verificador (debe no haber tampoco, con mayor motivo, presuposición de aserción existencial alguna).” (vol. I, p. 108)

El mismo Guzmán admite que, en cierto sentido, estamos frente a dos discusiones diferentes, cuando afirma que: “‘Existe’ no es, por tanto, un predicado real en el sentido kantiano (respecto de la cosa), sino uno relativo al sujeto (aunque cabe, ampliando el término para quienes con-

traen compromisos ontológicos, considerarlo real respecto del sujeto en cuanto tal.” (vol. I, p. 126)

Más adelante, Guzmán afirma algo que aclara su proyecto, pero que eventualmente podría conducir a malas interpretaciones: “Tal propiedad es la existencia en sentido tradicional. Pero no es una propiedad que inhiera en el objeto como las otras que son discriminables, pues ella es la precondition de toda inherencia de propiedades en el objeto.” (vol. I, p. 127)

La idea es, entonces, que hay propiedades discriminables en los objetos, como la propiedad de ser blanco o la de ser de madera. La existencia no es una propiedad de este tipo, sino más bien una suerte de metapropiedad: la propiedad de ser capaz de tener propiedades discriminables en el sentido tradicional. De igual manera, el predicado de existencia sería un metapredicado. “Decir que algo existe o no, recogiendo lo que queda de la terminología kantiana, es afirmar o negar que se da la precondition de todo inherir, que sólo es configurable en el enunciador, dentro del contexto de su información, y consiste aparentemente en decir que se da el correlato del sujeto.” (vol. I, p. 128).

Es indudable que la posición de Guzmán es inteligente y original. La pregunta que uno podría hacerse, sin embargo, es si llega a ser una objeción a la tradición de filósofos que sostienen que la existencia no es un predicado, o si es más bien una extensión de esta tradición. Lo que Guzmán en todo caso prueba es que la existencia es un metapredicado y una metapropiedad, no que la existencia sea un predicado en el sentido que Aristóteles y Kant objetan. Pero, como él mismo aclara, para quienes contraen cierto tipo de compromisos ontológicos, puede llegar a ser un predicado real del sujeto en cuanto tal (vol. I, p. 126). Finalmente, si convenimos en que Guzmán está en lo esencial de acuerdo con Aristóteles y Kant en rechazar que la existencia sea un predicado, no queda claro cuál sería la relevancia filosófica de afirmar que es un metapredicado, ni cuáles serían sus consecuencias ontológicas.

En “Facticidad y prescriptividad”, de 1995, Guzmán analiza la tradicional brecha que, desde Hume, se atribuye a la distinción entre enunciados descriptivos y enunciados prescriptivos o valorativos. Como se recordará, Hume sostenía que a partir de los primeros nunca se puede deducir válidamente los segundos. Guzmán comenta el famoso intento de Searle por salvar la brecha y luego expone su propia posición. Su idea

es que sí es posible deducir enunciados prescriptivos a partir de descriptivos, siempre que se añadan a estos últimos reglas constitutivas vinculadas a la asunción de obligaciones.

El proyecto de Guzmán es ciertamente interesante y uno simpatiza con el objetivo último de salvar la mencionada brecha. Para alcanzar ese objetivo hay varios caminos que se podrían tomar y la discusión reciente es particularmente rica en este tema. Por ejemplo, se podría transitar por la vía de mostrar que toda descripción tiene ya elementos valorativos, así como toda valoración tiene elementos descriptivos. De ser así, el problema de ver cómo deducir un tipo de enunciados a partir de otros es más bien técnico y de plausible resolución en la línea de Searle y Guzmán.

El libro de Edgar Guzmán también incluye tres artículos de divulgación que constituyen un excelente ejemplo de cómo un filósofo, formado en las exquisiteces de su especialidad, puede opinar sobre problemas menos especializados y de mayor interés para el público, iluminándolos y esclareciéndolos con la profundidad que uno extraña en los artículos meramente periodísticos.

En particular, en el artículo “El postmodernismo”, de 1995, Guzmán expone con inteligencia y visión de conjunto las que, a su juicio, son las características más saltantes de ese fenómeno cultural. Guzmán se ocupa principalmente del postmodernismo en las artes plásticas y la literatura, y aquí describe con claridad y concisión las características de este fenómeno cultural, por oposición al modernismo y al premodernismo. Sostiene Guzmán que lo que hay en el postmodernismo es una deliberada yuxtaposición de elementos desconectados entre sí, que imprime la sensación de agotamiento y vacío. “Los postmodernos, como si lo hubieran visto ya todo, se muestran hastiados, absortos en sí mismos, marcados por una autorreferencia al artista, por una vuelta intencional a su propio quehacer artístico, anclado en un sentido de agotamiento en lo relativo a la plasmación innovadora de contenido intrínseco de la obra.” (vol. II, p. 349)

En efecto, algunos productos culturales que pasan bajo la etiqueta de postmodernos no son sino síntomas frívolos, poco imaginativos y en el fondo conservadores, de una época hastiada de información, de datos sueltos, de opiniones pasajeras, pero muchas veces huérfana de ideas que tengan alguna pretensión de permanencia como para que puedan

pasar la prueba del tiempo. Lo postmoderno es un síntoma de una época marcada por lo efímero y transitorio, por objetos, relaciones e ideas circunstanciales. Una época acostumbrada a la información rápida y superficial, que es precisamente el reino de lo fugaz, y que goza de la curiosa paradoja de ser al mismo tiempo de un gran alcance pero de un mínimo recuerdo. Sin embargo, y como era de esperarse, el postmodernismo, esta moda que ensalza lo pasajero, está ya pasando y probablemente nos deje poco que valga la pena de ser recordado.

“Sobre la estética del cine” es una conferencia pronunciada en 1995. En ella, Guzmán describe las características más importantes, desde el punto de vista formal y técnico, de esta forma de arte. Hacia el final de la conferencia dedica algunas páginas a la elaboración de la pregunta por el valor de una obra cinematográfica. Sostiene que la calidad de un film no depende directamente del dominio de la técnica formal, que es condición necesaria pero no suficiente, sino de su capacidad para encarnar “una visión del mundo, de la vida, del hombre, de la situación humana y sus diversos aspectos, relaciones y problemas” (vol. II, p. 333). Sostiene que lo que verdaderamente confiere valor artístico a un film es su significado, y éste se entiende de varias maneras, que incluyen el tema mismo, las situaciones vitales y culturales descritas o subyacentes al tema (vol. II, p. 334). Pero, además, lo que Guzmán llama la tesis o “proposición explícita o implícita del film” (*loc. cit.*), que sería una cierta interpretación o comentario de los conflictos paradigmáticos abordados, lo cual puede conducir a producir ciertos efectos en el espectador: el desarrollo de ciertas actitudes, la producción de ciertos estados mentales o psicológicos, como emociones, sentimientos, creencias, etc.

En el artículo “Universidad y humanismo”, Guzmán esclarece los diversos sentidos del término “humanismo”, para luego hacer una defensa de uno de ellos, como una manera de pensar autónoma, enfocada en los medios humanos, que se interesa por la excelencia moral respetando el derecho a la privacidad de los adultos, así como la democracia, una filosofía de la razón en conformidad con la ciencia y que aboga por una sociedad abierta y pluralista, comprometida con el arte y con una ética de la compasión. “Es... una filosofía de los que aman a la vida; de los que se responsabilizan por su propia existencia y disfrutan la aventura de participar en nuevos descubrimientos, de buscar nuevos conocimientos, de explorar nuevas opciones; de los que en lugar de solazarse en

respuestas prefabricadas a los grandes interrogantes de la vida, gozan con la apertura de la búsqueda y el descubrimiento que entraña.” (vol. I, p. 290)

Sería imposible comentar todos los artículos del libro, por la complejidad de sus temas y de sus argumentos, de manera que he elegido algunos de ellos como ejemplo de la seriedad intelectual de su autor. La filosofía de Guzmán aborda temas que nos conciernen a todos en tanto seres humanos. Se ha librado por completo de la idea provinciana de que la filosofía tiene que abordar los temas regionales o los más urgentes, o de que hay una forma de hacer filosofía latinoamericana que debe ser necesariamente diferente de la filosofía que se hace en otras latitudes. La filosofía no es el reino de lo coyuntural y pasajero, por largo que dure su pasaje. Hay preguntas que quizá no sean urgentes o de interés inmediato, pero son imprescindibles. Quizá en este punto debiéramos hacer una aclaración. Hay quienes tienen un sospechoso sentido del nacionalismo, que les hace suponer que la filosofía que se hace en una cierta región del mundo, Latinoamérica por ejemplo, debe girar en torno de esa región, pues de otra manera corre el riesgo de ser alienada o anatópica. Pienso que eso es un error. La filosofía, que se haga aquí o en cualquier otra parte del mundo, debe girar en torno de los problemas más generales del ser humano. Es cierto que por ser latinoamericanos podríamos tener otra perspectiva de las cosas, pero esa perspectiva particular sólo será filosóficamente relevante si tiene algo que decir a un lector de otra parte del mundo o de otra época. Si no es así, será de interés transitorio y localizado, y será pronto olvidada, incluso por nosotros, en tanto se modifiquen las circunstancias que la suscitó. Así pues, nuestro interés no debe ser hacer filosofía para aclarar los problemas de la región, sino para aclarar los problemas de los seres humanos. En tanto estemos en condiciones de hacer eso, estaremos más cerca de resolver los problemas de la región. Si, además, nuestras reflexiones generan una tradición de discusión cuyo conocimiento pueda ser de interés para miembros de otras tradiciones no comprometidas con nuestros problemas culturales específicos, tendremos la satisfacción de decir que estamos creando una filosofía de Latinoamérica. Así pues, mi impresión es que el libro de Edgar Guzmán es un genuino aporte a la discusión filosófica latinoamericana con estándares de calidad internacionales.