

**LA RESPONSABILIDAD DEL FILÓSOFO
EN TIEMPOS DE CRISIS:
REFLEXIONES SOBRE UNA CARCAJADA¹**

EDUARDO PIACENZA²

A la memoria de Javier Sasso³

La carcajada a la que alude el subtítulo fue una resonante carcajada, una carcajada atronadora con la que un colega y amigo recibió el anuncio de que el tema principal de este congreso sería, justamente, *la responsabilidad del filósofo en tiempos de crisis*. Sin duda, ante ese mismo anuncio también encontré otras reacciones menos estruendosas. Algunos dijeron –o al menos pusieron cara– de que el asunto era muy serio e importante; otros dejaron traslucir, en su mirada, en su sonrisa o en su voz, un cierto tono escéptico, no por más mesurado menos perturbador que aquella carcajada.

1 Texto leído originalmente en la Sesión Inaugural del *IV Congreso Nacional de Filosofía*, Mérida, 1994

2 Eduardo Piacenza fue uno de los tantos filósofos uruguayos que se vieron obligados a emigrar por razones políticas en ocasión de la dictadura militar que se impuso en nuestro país entre 1973 – 1985. Por dicha razón su obra no fue demasiado conocida por las nuevas generaciones de nuestro medio. ἔλεγχος se propone comenzar a subsanar dicha injusticia publicando algunos de los artículos de estos filósofos en nuestros números. En esta ocasión elegimos a Eduardo Piacenza, una semblanza del cual puede encontrarse al final de este artículo. Quedamos en deuda con la filósofa Corina Yoris quien se encargó de redactar la misma.

3 Y de sus carcajadas. El Prof. Sasso falleció el 27 de agosto de 1997

Pienso que todas estas reacciones están en parte justificadas. Y mi contribución al tema será sugerir algunas de las razones en las que me apoyo al hacer este juicio. Más precisamente, la idea que quiero exponer es ésta. Aunque no todos estemos dispuestos o tengamos aptitudes para utilizar medios tan histriónicos como mi amigo, la carcajada, sobre todo si va seguida de una consideración de sus motivos, tal vez sea un aporte no desdeñable a la discusión de nuestro tema. Sólo que hay que empezar por desentrañar su sentido; y luego, después de la carcajada y sus razones, advertir que todavía quedan problemas que quizá valga la pena discutir; pero eso sí, desde la tesitura modesta y sin solemnidad que la carcajada contribuye a promover.

Para que mis palabras no se entiendan con un alcance distinto del que quiero darles, me apresuro a dejar constancia de que en ellas no hay una crítica al Comité Organizador del Congreso por haber escogido nuestro tema. Sigo apoyando plenamente esa escogencia, aunque, por otra parte, me sienta inclinado a pensar que una lectura demasiado literal e ingenua de su formulación pudiera ser un obstáculo para iniciar una labor filosóficamente interesante. Pero no pienso que sólo sean temas aptos para un congreso de filosofía aquellos que conducen directamente, sin mediaciones, sin ningún trabajo o elaboración previos, a problemas filosóficos bien planteados. Es más, tal vez un obstáculo inicial en ese camino pueda servir de estímulo para el esfuerzo reflexivo.

1. Análisis de una carcajada

Pero empecemos por la carcajada. Debo reconocer que la carcajada del colega no fue una risa enteramente espontánea, sino una risa sobreactuada, algo así como la representación teatral de una risa, sólo que intercalada en una conversación corriente. De ahí su exageración: era la manera de indicarnos que no había voluntad de engaño, el anuncio de que –sin duda por motivos expresivos– se iba a insertar una pequeña escena de teatro en la vida cotidiana.

Ahora bien, la risa espontánea es la reacción apropiada ante lo cómico. Quizá sería mejor decir: es en la risa, y sólo en ella, que lo

cómico se nos ofrece directamente, de modo inmediato, como tal. Lo cómico vendría a ser –para apelar a una terminología que nunca imaginé que pudiera encontrar cómoda– el correlato noemático de la risa. Cuando nos reímos espontáneamente de algo, su comicidad es para nosotros una cualidad tan objetiva como el color de una manzana.

Me parece que esto aclara bastante la intención expresiva de la escena representada por el colega: hacer sentir que aquello ante lo cual estalló su carcajada podría llegar a ser vivido por alguien como algo en sí mismo cómico. Y claro, como no se trataba de un chiste, sino de algo convencionalmente tan serio como el tema de un congreso de filosofía, su carcajada bien podía ser una manera de advertirnos de un inminente peligro –que ese tema se prolongara en un ejercicio puramente convencional del pensamiento– una incitación a preguntarnos si algo en apariencia tan grave no corre el riesgo de convertirse, por nuestra falta de crítica, en algo que se acerca a lo cómico.

¿Pero dónde puede estar la comicidad del asunto? Aquí me parece oportuno apelar a un librito deliciosamente escrito, pero del que hace mucho tiempo que no oigo hablar a nadie: *Le rire*, de Bergson⁽⁴⁾. No es necesario aceptar toda la teoría de Bergson sobre la risa. Lo que me interesa es contar con un hilo conductor que me lleve desde la carcajada a sus posibles razones. Y para ello me basta lo siguiente. Para Bergson, hay comicidad cuando el comportamiento se hace rígido, mecánico, automático; cuando por hábito, pereza, distracción, por falta de atención a la vida, deja de adaptarse con flexibilidad a sus circunstancias. Cómico es, por ejemplo, Chaplin en *Los Tiempos Modernos*, cuando fuera de la cadena de montaje, continúa apretando tuercas en el aire, y cuando toma como tuercas que debe apretar los botones del vestido de una elegante transeúnte.

Pero ¿qué es lo que en nuestro caso evoca esa impresión de rigidez, de desatención a las circunstancias, que nuestro amigo quiso manifestar con su carcajada? Tal vez no la expresión verbal misma del tema, sino los discursos que esa formulación permite anticipar, si se supone que va a ser interpretada aceptando sin crítica, distraídamente, los presupuestos que ella comporta. Porque un tema es

4 BERGSON, H. *Le rire. Essai sur la signification du comique* (Paris: Presses Universitaires de France, 1975). Este ensayo apareció por primera vez bajo la forma de tres artículos, en sucesivos números de la *Revue de Paris* de 1899.

una invitación a hablar, y a hablar de cierta manera y desde cierta perspectiva. Un tema tiene presupuestos que quien consiente en desarrollarlo normalmente da por admitidos. Normalmente, pero no siempre, porque en el caso de los temas filosóficos es también una jugada totalmente legítima comenzar por poner en entredicho esos presupuestos, o darle al tema una interpretación comprensiva, que obvie lo que éstos puedan tener de más discutibles.

Pero si prescindimos de estas posibilidades –la segunda tan bien explotada por quien me precedió–, nuestro tema invita a proferir un discurso de la siguiente forma general:

“La responsabilidad del filósofo en tiempos de crisis consiste fundamentalmente en ... [y aquí una descripción de esa responsabilidad], por las siguientes razones [y aquí una exposición de tales razones].”

Me parece que la carcajada se dirige sobre todo contra esta forma general. Aparte de que esto es lo único que se podía anticipar con la sola enunciación del tema, lo inapropiado de esa forma queda allí más en evidencia al no estar compensado por las posibles virtudes de los contenidos en ella vertidos, por el interés, la profundidad o la maestría del pensamiento que, a pesar de todo, pudiera expresarse en su marco.

Pero ¿dónde está precisamente la rigidez, la inadaptación, de un discurso que siga ese cauce general?

En realidad pareciera que se produce una verdadera condensación de rigideces, con la consiguiente potenciación recíproca del efecto “cómico”. No pretendo aquí agotar su análisis, sino indicar someramente algunas de ellas. Es más, me limitaré a considerar algunas de las que se descubren cuando se fija atención en el sintagma “la responsabilidad del filósofo”.

Que ante un auditorio de filósofos un filósofo se ponga a hablar sin mayores precauciones de *la responsabilidad del filósofo*, puede ser signo de una distracción grave, con el eventual efecto cuasi-cómico. Veamos por qué.

A pesar de su modo indicativo, usada en un contexto de ese tipo, una oración de la forma “La responsabilidad de los C es p” dicha, además por un C, no tiene una fuerza ilocutoria meramente aserti-

va. Porque pareciera ser a la vez una manera de decirle a los demás C que hagan p, una manera de censurar a aquellos C que no están haciendo p, y una manera de comprometerse a hacer p. En otras palabras, mediante tal oración en el referido contexto, pareciera que se pueda llevar a cabo un acto ilocucionario de fuerza directiva, uno de fuerza declarativa y uno de fuerza comisiva (5).

Sólo basta recordar algunos rudimentos de la teoría de los actos ilocutorios para advertir la situación que aquí se crea (6). Quien intenta un acto ilocutorio presupone que se satisfacen sus llamadas *condiciones preparatorias* (7). Pero, por un lado, entre las condiciones preparatorias de un acto directivo y de uno declarativo como los que aquí consideramos está que quien los realiza se halle investido de la autoridad correspondiente. Por otro lado, entre las condiciones preparatorias de un acto comisivo está que la acción a la cual éste compromete se encuentre dentro de las posibilidades de quien lo ejecuta. De aquí que muchas veces se mande o se censure simplemente para dar a entender que se tiene la autoridad requerida para ello, o se hagan promesas para sugerir que estamos en condiciones de cumplirlas. (“No te preocupes, llamo por teléfono al ministro y te arregla el problema”). Podría pensarse: tres maneras distintas, pero no infrecuentes, de darse importancia.

Pero de ahí también los efectos cómicos que pueden producirse cuando un sujeto, por distracción, por una suerte de automatismo,

5 Me estoy apoyando en la taxonomía de fuerzas ilocutorias propuesta por Searle. Cf. SEARLE, John R. “A Taxonomy of Illocutionary Acts” en *Expression and Meaning. Studies in the Theory of Speech Acts*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), pp. 1-29.

6 Cf. SEARLE, John R. *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969), especialmente cap. 3. Cf. también *Expression and Meaning* ya citado; VANDERVEKEN, Daniel, “Illocutionary Logic and Self-defeating Speech Acts” en SEARLE, J. R., F. KIEFER & M. BIERWISCH (eds) *Speech Act Theory and Pragmatics* (Dordrecht: Reidel, 1980): 247-272; VANDERVEKEN, Daniel, “A Model-Theoretical Semantics for Illocutionary Forces” *Logique et Analyse* 26 (1983): 359-394; SEARLE, John R. & Daniel VANDERVEKEN, *Foundations of Illocutionary Logic* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985); VANDERVEKEN, Daniel, *Meaning and Speech Acts, I: Principles of Language Use* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990); y GOMEZ, Adolfo León, *Filosofía analítica y lenguaje cotidiano* (Bogotá: Biblioteca Colombiana de Filosofía, 1988).

7 “[...] in the performance of any illocutionary act, the speaker implies that the preparatory conditions of the act are satisfied”, dice Searle en *Speech Acts* (p. 65).

es llevado a realizar actos de habla cuyas condiciones no se satisfacen; y esto es evidente para todos, salvo para él. Imaginemos un sargento que les da órdenes a sus soldados y que no nota que en cierto momento está pretendiendo mandar, no a un soldado, sino a un general. O recordemos aquél personaje de un cuento de Paco Espínola, que le dice a su amigo:

“Usté, cuando la precise, va no más a mi casa, y saca la yegua... Y si yo no estoy, la saca lo mismo.”

Y luego, dejándose arrastrar por un incontenible impulso de generosidad, agrega:

“Y si la yegua no está...¡usté la saca lo mismo!”⁽⁸⁾.

Un filósofo que se ponga ingenuamente a enumerar responsabilidades con la intención de exigir su cumplimiento o de censurar su incumplimiento, como si fuera de suyo que tiene autoridad *erga omnes* para hacerlo, queda en una situación casi tan falsa como la del sargento ante el general. Porque, justamente, un filósofo que pretenda esa autoridad como presupuesto de sus actos de habla está con ello abandonando el juego de la filosofía, y reingresando, por ejemplo, en el de la vida cotidiana. Abandono que vuelve más obvio, sin duda, su falta de autoridad como condición preparatoria para el acto que está intentando realizar. No es que en esa colección de juegos más o menos diversos pero conexos que constituyen hoy la filosofía nunca nadie tenga autoridad para reclamar, por ejemplo, el cumplimiento de una obligación, pero se trata de obligaciones y autoridades que se van generando en el desarrollo mismo del juego, en una complicada trama de compromisos -generalmente revocables- y argumentaciones⁽⁹⁾. Y su discreto manejo resulta por ello delicado y difícil, y exige una atención que no admite distracciones.

8 ESPÍNOLA, Francisco. “Qué lástima” en VISCA, Arturo S. (ed.) *Nueva antología del cuento uruguayo*. (Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental, 1976), p. 156.

9 Por eso, gracias al contenido que se vierta en la segunda parte de la fórmula general referida más arriba -“por las siguientes razones...”-, quien desarrolla un discurso sobre la responsabilidad del filósofo puede no estar en la situación de invocar implícitamente una autoridad que no tiene. Pero para ello se requiere: a) que no pretenda otra autoridad que la eventualmente resultante de la aceptación por el interlocutor de los argumentos que expresamente le ofrece; b) que tales argumentos se ajusten a este interlocutor, en el sentido de no apoyarse -ni explícita ni implícitamente- en supuestos que éste obviamente no concede.

Por otra parte, la sospecha de que la autoasignación de responsabilidades exageradas es un expediente para darse importancia, hace ver al filósofo que se ponga a disertar imprudentemente sobre *su responsabilidad* como alguien muy próximo de aquellas situaciones cómicas cuya raíz encuentra Bergson en la vanidad profesional. Tal vez no sea inoportuno recordar algunas líneas de *Le rire*

“Cada uno de los maestros de M. Jourdain –nos dice Bergson– pone su arte por encima de todos los otros. Hay un personaje de Labiche que no entiende que alguien pueda ser otra cosa que vendedor de leña. Naturalmente, él es un vendedor de leña. La vanidad tenderá a convertirse en solemnidad a medida en que la profesión ejercida encierre una dosis más alta de charlatanismo. Pues constituye un hecho notable que cuanto más discutible es un arte tanto más los que a él se dedican tienden a creerse investidos de un sacerdocio y a exigir que nos inclinemos ante sus misterios. Las profesiones útiles están manifiestamente hechas para el público; pero aquellas de utilidad más dudosa sólo pueden justificar su existencia, si suponen que el público está hecho para ellas; ahora bien, es esta ilusión la que está en el fondo de la solemnidad. Lo cómico de los médicos de Molière viene en gran parte de allí. Tratan al enfermo como si hubiera sido creado para el médico, y a la naturaleza misma como una dependencia de la medicina.”⁽¹⁰⁾

Pero además de esas distracciones asociadas con la proclama de responsabilidades, hay otra que salta a la vista cuando reparamos que se habla *del* filósofo. Así, en singular, como si se tratara de una idea platónica, o de una profesión definida por un marco jurídico preciso o por una inveterada costumbre. No sé si ésta es la distracción más seria o más cómica, pero seguramente es la más escandalosa. El uso del artículo singular definido conlleva una fuerte presuposición de unicidad. Pero si hay algo indiscutible a propósito de la filosofía contemporánea es el radical pluralismo que la fragmenta. Es verdad que casi todos tratamos de construirnos una identidad como filósofos que nos permita acoger lo diferente pero reputado valioso por algún motivo, como algo que, después de todo, pertenece también a la empresa en la que nos sentimos embarcados o tiene aspectos que pueden integrarse en ella. Pero son siempre identidades construidas, nunca dadas. Ponerse a hablar hoy en día sin

10 BERGSON, H. *Le rire. Essai sur la signification du comique* (Paris: Presses Universitaires de France, 1975), p.136.

más del filósofo ante un auditorio de filósofos es, en la medida en que haya alguna intención argumentativa, incurrir en una falacia de ignorancia de la cuestión. Sólo que tan exagerada y notoria que ya deja de ser propiamente *falacia*, por la desaparición de la *causa apparentiae* –como decían los medievales⁽¹¹⁾–es decir, de aquello que nos puede obnubilar y hacernos tomar el argumento como bueno, y se aproxima entonces a una situación cómica. El filósofo que ignora el *status* de la discusión, al menos virtual, en la que sus palabras lo involucran sigue, como Charlot, apretando tuercas en el aire.

Ahora bien, aunque la risa de nuestro colega apuntara ante todo a la anticipación de la forma general de cualquier contestación ingenua a la pregunta por la responsabilidad del filósofo, no hay que descartar que también encontrara sus motivos en algunas respuestas particulares a preguntas análogas, más o menos presentes en el recuerdo colectivo.

No hace mucho tiempo el responsable de la risa y los testigos de su escena tuvimos oportunidad de leer y comentar textos donde un equipo de filósofos presentaba su programa para hacer filosofía desde América Latina. Recordarlos puede servir como ilustración concreta de distracciones y rigideces semejantes a las que consideramos más arriba. Entre otras cosas, en esos textos pudimos leer:

“La filosofía debe contribuir a relanzar filosóficamente la praxis contraria a la deshumanización, la que busca el bienestar integral de las personas y de los pueblos” () [...] proyectará así una antropología y una teoría de la realidad (metafísica o metahistórica, teoría del mundo, etc.) que expliquen y critiquen, acompañen y orienten, provoquen y animen una práctica humanizadora [...].”

[...] “Asumiré así la forma de un proyecto histórico organizado de liberación donde la dimensión ético-política juega un papel principal.”

“Un componente de la dimensión ética de la filosofía es juzgar el presente como un todo y la dirección dominante de la praxis social. Este juicio no puede evadirse. Debe realizarse expresamente y mantenerse razonablemente”

“Esta primera función crítica de la filosofía latinoamericana no alcanza su objetivo de discernir y denunciar por qué prima

11 Cf., por ejemplo, S. THOMAE AQUINATIS, “De fallacis ad nobiles artistas” en *Opuscula Philosophica* (Torino: Marietti, 1954), p. 227.

la muerte y la deshumanización en nuestra historia y en nuestro mundo si mantiene su crítica a nivel de contenidos aún latentes, sin señalar a sus portadores sociales y sus intereses.”

Para un programa filosófico tan ambicioso y para un optimismo tan marcado sobre las posibilidades de un edificio de palabras erigido por un grupo de intelectuales, me parece difícil encontrar otro término de comparación que el famoso *Diamat*, el materialismo dialéctico, en sus momentos de mayor euforia e impermeabilidad mental. Por más aprecio y respeto que sienta por algunos de los integrantes del equipo redactor –motivo por el cual me interesa no identificarlo– cuando se lee ese tipo de cosas cuesta alejar la imagen de Charlot apretando tuercas en el vacío, para no decir nada de las páginas de Bergson sobre los recursos cómicos que explotan la vanidad profesional.

2. Después de la carcajada

Pero la carcajada y sus razones no suprimen todos los problemas a los que nuestro tema, a pesar de todo, logra abrirles un espacio. Sólo que como un chaparrón que limpia la atmósfera, vanas pretensiones y aires de importancia son barridos por su descarga. Y así, gracias a esa nueva transparencia, empiezan a hacerse visibles problemas de contornos menos solemnes, pero no por ello menos significativos e interesantes. Me parece que, en definitiva, ésta es la razón para sostener que la carcajada de mi amigo constituye una verdadera contribución al tema del congreso. Tiene seguramente un carácter inhibitorio, pero se trata de una inhibición selectiva.

Una de las posibilidades más increíbles que nos ofrecen los lenguajes naturales es — podría decirse— la de permitirnos acertar a pesar de equivocarnos; por ejemplo, la de lograr referirnos a la persona correcta, a pesar de hacerlo mediante una descripción equivocada. Y al mismo género pertenecen, sin duda, las llamadas interpretaciones comprensivas, tolerantes o caritativas. En ellas se despliega en todo su poder esta capacidad para no dejarse detener por los errores que pudieran afectar el sentido más obvio de lo que se dice, o de lo que al decirlo se está presuponiendo.

Ahora bien, cuando luego de la cura de modestia que significa la carcajada aplicamos esta capacidad a la interpretación de nuestro tema, empiezan a perfilarse asuntos no enteramente desprovistos de interés.

Por ejemplo, — para tomar una de esas posibles interpretaciones comprensivas — aunque renunciemos a proclamar responsabilidades, y a enaltecer con ellas a bajo costo nuestra imagen, es difícil admitir que los filósofos puedan desentenderse sin más de lo que concierne a las relaciones entre su trabajo y los demás quehaceres humanos contemporáneos. Instalarse despreocupada o desdeñosamente en la convicción contraria sería proceder un poco como los médicos de Molière, recordados por Bergson en el pasaje citado hace un momento, y volverse tal vez merecedor de parecidas carcajadas.

Pero si se tiene en cuenta lo dicho más arriba sobre el carácter no dado sino construido de la identidad de los filósofos, el mostrarse sensible a ese problema tiene dos consecuencias importantes. Por un lado, que sólo es posible discutirlo con sentido en el marco razonablemente explícito de una de esas identidades construidas. Pero por otro, que la manera en que cada una de esas construcciones permita resolver este problema bien puede ser uno de los elementos de juicio relevantes en el momento de compararlas.

Para darle un contenido más concreto a lo que acabo de decir — y con ello terminar mi exposición —, voy a presentar esquemáticamente una de esas construcciones. Es una de las tantas posibles, y de ninguna manera se pretende la única justificada. Aunque históricamente no sea verdad, quizá resulte más fácil comprender la intención que la anima, si se la encara como la prolongación del temple de ánimo que aflora cuando se aprecia la seriedad de las razones que puede haber detrás de la carcajada de nuestro amigo. Un temple de ánimo cuyo tonalidad dominante es la humildad, la modestia, y por eso la apertura, la voluntad, por una parte, de aprender de la historia y de lo que no lleva el rótulo de filosofía; y por otra, el deseo de no dejarse absorber demasiado por las preocupaciones exclusivamente técnicas de los filósofos, es decir, por aquello que sólo interesa a quien podría calificarse como *filósofo profesional*.

Es una concepción que subraya lo que puede haber en la filosofía de servicio intelectual. Si no se le tiene mucho miedo a las palabras, se podría llegar a decir que es sobre todo una concepción *ancilar* de

la filosofía. De todos modos, aunque esta manera de hablar despierte fantasmas y reavive prejuicios, lejos de eludir esas asociaciones que alguien podría sentir como indeseables, quizá lo mejor sea plantearlas expresamente. Como se sabe, en la Edad Media se caracterizó a la filosofía, como *ancilla theologiae*, como “sierva de la teología”. Naturalmente, se pueden dar varias interpretaciones de lo que constituía lo fundamental de ese servicio. Pero hay una, que, no sólo cuenta con un razonable apoyo documental, sino que nos permite, a pesar de la distancia histórica, reconocernos en mucho de lo que hacían los filósofos medievales.

Por esa época la teología ⁽¹²⁾, como la mayor parte de las ramas del saber, era una actividad esencialmente polémica: la disputa, la discusión, eran su alma. Y lo que aportaba la filosofía era la aptitud para evaluar los argumentos usados en esas disputas y para aclarar y refinar los conceptos sobre los que se articulaban tales argumentos. Por eso la médula de la filosofía estaba en las destrezas que se adquirían en la Facultad de Artes, en gran medida mediante el estudio de las *artes sermocinales*, es decir, de las disciplinas que se ocupaban del discurso, y cuya parte más desarrollada era la dialéctica.

Esta concepción medieval de la filosofía como servicio intelectual me parece perfectamente defendible en nuestros días, si se la somete a algunos ajustes que los cambios históricos han vuelto inevitables. Por ejemplo, hoy no debe ser ya únicamente sierva de la teología, sino sierva de cualquier actividad humana donde las discusiones ocupen un papel importante. De *ancilla theologiae* la filosofía ha pasado a ser, pues, *ancilla omnium*.

Según esta manera de entenderla, la filosofía se nutre fundamentalmente de tres fuentes. La primera es la experiencia histórica de las discusiones de los grandes problemas que han preocupado a los hombres y las reflexiones recogidas sobre los medios usados al discutir esos asuntos. Esto es lo que corresponde, muy en grueso, a la historia del pensamiento. Esta historia importa, por una parte, porque amplía nuestro horizonte de cuestiones disputadas, y por otra, porque recoge observaciones, análisis y elaboraciones teóricas sobre el modo de discutir esos problemas y sobre los conceptos que pueden usarse al plantearlos. La segunda fuente son las disciplinas

12 Nos estamos refiriendo en particular a la teología desarrollada en el contexto universitario en los siglos XIII y XIV.

que actualmente pueden aportar instrumentos para el estudio de las discusiones o alguno de sus aspectos, como la lógica matemática, por ejemplo, algunos desarrollos de la filosofía del lenguaje o ciertas ramas de la lingüística. Y la tercera fuente está representada por todo el saber y el actuar humano contemporáneo en la medida en que es materia de discusión.

A partir de este marco puede apreciarse entonces, sin muchas dificultades, en qué dirección buscar una respuesta para el problema de las relaciones entre el trabajo filosófico y los demás quehaceres humanos. En la medida en que los hombres discutan, sus asuntos no-filosóficos serán de innegable interés para los filósofos; y en la medida en que éstos logren inventar medios para iluminar las discusiones, sus trabajos despertarán también el interés de los demás hombres.

No sé si será o no responsabilidad del filósofo en tiempos de crisis hacer este tipo de cosas -no tengo cómo saberlo-; pero creo que vale la pena que algunos intentemos hacerlas.

Semblanza de Eduardo Piacenza

Eduardo Daniel Piacenza Otaegui nació en Montevideo el 12 de enero de 1941, hijo de César Piacenza Pena y Amelia Cristina Otaegui de Piacenza, fue el tercero de cuatro hermanos. Desde muy pequeño se manifestó como un excelente estudiante. Cursó estudios en la Sección Filosofía del Instituto de Profesores "Artigas", hasta egresar del mismo como Profesor de Filosofía. Más tarde, irá a Bélgica donde aprueba con distinción la Première épreuve de la Licence en Philosophie de l' Institut Supérieur de Philosophie de la Universidad Católica de Lovaina; "avec grande distinction", y también aprueba la Première épreuve du Doctorat en Philosophie, en la misma universidad.

De regreso a Uruguay, permanece en el país durante unos años, pero obligado por las circunstancias políticas vividas durante los años 70, emigra junto con su familia a Venezuela. Gana el concurso de oposición como profesor de Lógica en el prestigioso Colegio Universitario Francisco de Miranda, donde impartió clases de Lógica hasta su jubilación en el año 1999.

Estudioso como fue durante toda su vida, también cursó la Maestría en Filosofía, mención Lógica y Metodología, en la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad Central de Venezuela, donde presentó un enjundioso trabajo sobre Gotglob Frege.

Fue profesor de la Universidad Central de Venezuela, de la Universidad Simón Bolívar, y de la Universidad Católica Andrés Bello. En esta universidad fue creador del Centro de Estudios Filosóficos, de la revista Cuadernos Venezolanos de Filosofía y cofundador de la Maestría en Filosofía. Se especializó en Teoría de la Argumentación e impartió clases de Argumentación Jurídica en la Facultad de Derecho de la UCAB hasta su fallecimiento. Gozó de alta estima entre su alumnado, dejando un grato recuerdo entre ellos.

Participó activamente en todas aquellas jornadas, coloquios, seminarios congresos de filosofía que fueron organizados en el país. Fue Secretario General de la Sociedad Venezolana de Filosofía. Publicó numerosos artículos sobre Lógica, Argumentación, Argumentación Jurídica y ensayos filosóficos que dan fe de su aguda inteligencia. Su obra abarca varias ramas de la filosofía con un énfasis en teoría de la argumentación aplicada al contexto jurídico venezolano.

Si bien su labor académica se desarrolló en esos ámbitos formales, es importante destacar que la influencia más duradera que nos deja Eduardo Piacenza es la formación de filósofos comprometidos con la verdad, la honestidad y la claridad. Su carácter afable y bonhomía le granjearon el aprecio de no pocos estudiantes que hoy lo recuerdan.

Cuando en el *Protágoras* de Platón Sócrates le pregunta a Protágoras qué es lo que ofrece a los jóvenes que acceden formarse con él, este responde: "Joven, esto tendrás, si me sigues: En cuanto convivas un día conmigo, volverás a casa siendo mejor, y al día siguiente, lo mismo, y todos los días progresarás a más" (318^a). Esta es tal vez la mejor manera de caracterizar la labor pedagógica de Eduardo: hacer mejor a cada uno de sus alumnos tanto en lo académico como en lo personal.

Del artículo que ahora se publica, *La responsabilidad del filósofo en tiempos de crisis: Reflexiones sobre una carcajada*, dice el Dr. José Luis Da Silva, profesor de Filosofía, Director del Centro de Investigación Humanística de la UCAB, actual Secretario de la Secretaría de Investigación de nuestra universidad, ex alumno de Piacenza, que es un goce disfrutar de la lectura de este ensayo, cuya primera versión fue preparada para la Inauguración del Congreso Nacional de Filosofía en Mérida de hace ya unos cuantos años. Nos dice Da Silva "Desde entonces, su lectura nos lleva a conocer de cerca el modo, a través del cual su autor, ilustra cómo corresponde hoy día filosofar".

Eduardo Piacenza falleció en Caracas, 7 de mayo de 2011, víctima de un arrollamiento vehicular.

Caracas, 2017

Corina Yoris-Villasana

Viuda de Eduardo Piacenza