

CELINA A. LÉRTORA MENDOZA
(Coordinadora)

SETENTA AÑOS DE FILOSOFÍA: 1949-2019
XIX Jornadas de Pensamiento filosófico
ACTAS

Setenta años de filosofía : 1949-2019 : XIX Jornadas de pensamiento filosófico : actas / José Luis Damis ... [et al.] ; coordinación general de Celina A. Lértora Mendoza. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : FEPAI, 2019.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-4483-09-6

1. Filosofía Contemporánea. 2. Argentina. I. Damis, José Luis II. Lértora Mendoza, Celina A., coord.

CDD 190

**Los trabajos han sido sometidos a evaluación
Se agradece a los lectores sus aportes críticos**

(c) 2019 Queda hecho el depósito que marca la ley 11.923

F.E.P.A.I.

Fundación para el Estudio del Pensamiento Argentino e Iberoamericano

Marcelo T. de Alvear 1640, 1º E - Buenos Aires

E. Mail: fundacionfepai@yahoo.com.ar

CELINA A. LÉRTORA MENDOZA
(Coordinadora)

SETENTA AÑOS DE FILOSOFÍA: 1949-2019

XIX Jornadas de Pensamiento filosófico
ACTAS



Buenos Aires

Ediciones F.E.P.A.I.

COMITÉ ACADÉMICO

Alejandro Herrero

Mauricio Langón

Dulce María Santiago

Ricardo Viscardi

Presentación

Celina A. Lértora Mendoza

Las XIX Jornadas de Pensamiento Filosófico de FEPAI han tenido como tema los últimos setenta años de nuestra filosofía, es decir, a partir del Primer Congreso Nacional de Filosofía, en 1949. Coincidimos con todos los estudiosos del tema, que este Congreso fue un hito en el desarrollo de nuestro colectivo filosófico, además de haber constituido en ese momento un lugar de encuentro y un foro abierto para el reinicio de la vida filosófica luego de la Segunda Guerra Mundial. La cantidad y la importancia de los participantes lo constituyen en algo más que un Congreso Nacional, pues fue verdaderamente Internacional y en su seno se presentaron y debatieron prácticamente todas las corrientes vigentes y relevantes de la filosofía en la primera mitad del siglo. Ello justifica sobradamente la elección temática.

Tomando como eje este acontecimiento, las Jornadas organizaron su propuesta en tres Simposio. El primero, referido al propio Congreso, lo tomó como centro tanto en sí mismo como en algunos de sus ecos. Las seis ponencias se refieren a ambos aspectos. José Luis Damis presentó el panorama de la filosofía alemana a partir de las catorce ponencias de sendos filósofos germanos asistentes, quienes dispusieron de un foro para debatir sus divergencias. Silvio Maresca se refirió al famoso discurso de cierre del Presidente Gral. Juan D. Perón, conocido luego como el ensayo “La comunidad organizada”, que suele mencionarse como documento fundacional del Justicialismo. Alberto Buela aludió al colectivo filosófico argentino de ese momento y su deriva hasta la actualidad, con una fuerte crítica a lo que considera nuestra decadencia filosófica. Enrique Daniel Silva ubicó uno de los ecos del proyecto de “La comunidad organizada” en la propuesta y el inicio de implementación de la gratuidad de la enseñanza, mostrando el propósito de favorecer los talentos naturales de quienes carecían de medios económicos, aunque reconoce que si bien la propuesta dio frutos, no fueron tantos ni tales como se esperaban. Luisa Ripa propuso la relectura de tres obras del P. Dr. Héctor Mandrioni, de los años setenta, que considera una réplica y una alternativa a los discursos sobre el poder que en ese momento, 25 años después del Congreso, se elaboraban a partir de la propuesta de Perón. Finalmente Carlos Enrique Berbeglia reflexiona sobre la temporalidad de todo discurso filosófico y sobre su posibilidad (que niega) de actualizarlos. Los debates que siguieron a las exposiciones merecían

una breve recensión y comentario, por lo cual he añadido un informe, en mi calidad de organizadora del Simposio.

Otros dos Simposios se dedican a sendos aspectos relevantes de la filosofía argentina del siglo XX, anterior y posterior al eje del Congreso. El primero de ellos, trata el tema del patriotismo, el nacionalismo y la doctrina de la defensa nacional en la filosofía argentina de la primera mitad del siglo, siendo sus coordinadores Laura Guic y Alejandro Herrero. Sin ser el único pensamiento filosófico-político de la época, fue sin duda el más relevante, no sólo por sus implicancias en la vida socio-política, sino por las ideas que desarrolló y que han seguido vigentes en diversas líneas, hasta la actualidad. El tema del patriotismo y el amor a la nación es tomado en sus primeras manifestaciones teóricas a fines del siglo XIX, en las ponencias de Alejandro Herrero, que se refiere a José Jacinto Berrutti y sus ideas sobre nacionalismo y educación del pueblo en una línea liberal, y de Laura Guic, quien se ocupa de la apelación patriótica en los escritos históricos de Ramos Mejía. Ambos casos se muestran en su contexto epocal, pero también como antecedentes del gran pensamiento nacionalista de Leopoldo Lugones, al que dedica un extenso trabajo Héctor Muzzopappa. En él, y con abundante uso de fuentes, muestra el desarrollo del pensamiento de Lugones, sobre todo en su concepto de “nación en armas”, que será retomado por otros teóricos, e incluso por los militares, hasta su elaboración en el pensamiento estratégico de Perón. Facundo Di Vincenzo, por su parte, presenta los estudios sociológicos de José Ingenieros sobre la lucha de clases, en el marco de la tensión nacionalismo vs. imperialismo. Finalmente Mauro Scivoli analiza el pensamiento de Rodolfo Kusch sobre América, desde su concepto de pueblo y su visión política peronista.

El tercer simposio propuso la presentación de un conjunto de colectivos filosóficos, formales e informales, en el seno de instituciones universitarias o fuera de ellas, mostrando cuales fueron sus preocupaciones teóricas y sus programas filosóficos, en la segunda mitad del siglo pasado y hasta la actualidad. Raúl Domínguez analiza las materias filosóficas que el colectivo universitario de la Universidad Nacional del Sur propuso en el lapso de 1956 a 1968; María Victoria Santorsola analiza los estatutos y planes de estudios de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA luego de 1955, en el contexto de las reformas legales de la Universidad y la creación del CONICET. Continuando con esa relación, Dulce María Santiago traza una breve historia del primer convenio firmado con la Universidad Católica Argentina, el Centro de Investigaciones Filosófico Naturales (CIFINA) que, pese a su corta duración, se considera un momento importante como

inicio de colaboración entre el sector de las universidades privadas y el sector público científico. En la misma línea de análisis de los colectivos institucionalizados, Alicia Bugallo se ocupa del grupo interesado en la Filosofía Ambiental o Ecofilosofía en la Universidad del Salvador, Área de San Miguel, en cuya Facultad de Filosofía se realizaron las primeras tesis sobre el tema, a las que analiza. Los restantes trabajos del Simposio versan sobre colectivos filosóficos no universitarios. Celina Lértora Mendoza presenta un panorama general e inicial de la Sociedad Argentina de Filosofía, mostrando las líneas teóricas de preferencia través de tres autores. Sandra Uicich se ocupa del grupo semi-institucionalizado de la Escuela de filosofía de Buenos Aires, fundada y dirigida por Luis Jorge Jalfen, presentando un perfil de su figura y el sello que imprimió al grupo. Por último, Esteban Sánchez y Marina Verdini focalizan un grupo informal, “modernidad/colonialidad”, mostrando sus pasos constitutivos, en los que se aunaron pensadores orientados a la filosofía de la liberación junto con otros dedicados a los estudios poscoloniales.

Además de estos Simposios, las Jornadas acogieron trabajos de diferentes temas vinculados al cultivo actual de la filosofía en Argentina, que se publican bajo el rubro “Miscelánea”. El conjunto de once trabajos muestra varias líneas de investigación y reflexión que, no siendo las únicas, son relevantes por la visibilidad que como tales ostentan en el panorama actual. Tres de estos aportes se refieren a temas actuales en su lectura cruzada con grandes pensadores como Hegel, Heidegger y Hanna Arendt: son los de Pablo Esperón, Williams Ibarra y Ricardo Viscardi.

Otro grupo de aportes visualiza las relaciones sociales actuales en perspectiva. Una primera perspectiva es el pensamiento antiguo sobre el trabajo (Cecilia Colombani); otra es la de las pulsiones psico-culturales, como la ambición y el deseo que, mal o insuficientemente controladas, conducen a situaciones de conflicto tanto a nivel personal como grupal (Williams Darós). Una tercera perspectiva es la de Enrique Puchet: apelación a la importancia del pensamiento universal para evitar la fragmentación cognitiva.

Otra línea podría denominarse ambiental e incluye los trabajos de María Noel Lapoujade sobre el *Diario* de Darwin, a partir de cuyo análisis puede apreciarse que el sabio tenía intuiciones certeras sobre la relación naturaleza-cultura. El otro aporte, de Josefina Regnasco, visualiza la causa económica de los problemas ambientales proponiendo algunas estrategias de control.

Finaliza el dossier con tres trabajos que, con temáticas propias, están situados en nuestro país y en Latinoamérica. Son los de Gregor Sauerwald sobre la teoría del reconocimiento y su lectura en América Latina, de Miguel Andrés Brenner sobre nuevas direcciones del neoliberalismo educativo, la educación emocional, en algunos programas de Argentina, pero que en conjunto tiene un alcance mucho más amplio. Por último Nicolaás Zavadiyker hace la historia de la docencia tucumana de García Morente, como un caso claro de transferencia y creación de tradiciones filosóficas en Argentina.

Además de las ponencias, y como es habitual en nuestros encuentros, hubo dos mesas de discusión precedidas por las breves exposiciones de disparadores. La primera, sobre la investigación en filosofía, contó con las propuestas de discusión presentadas por Alejandro Herrero sobre el arduo camino que va del alumno al investigador y de Sandra Uicich sobre las dificultades de compatibilizar el trabajo filosófico con estándares científicos de otro tipo que actualmente exige el sistema. La mesa de discusión sobre enseñanza de la filosofía trató dos casos especiales. Uno de ellos, presentado por Miguel Andrés Brenner a partir de su propia experiencia, visualizó la docencia filosófica en el nivel secundario y los problemas específicos que plantea, especialmente el modo y la finalidad de dicha enseñanza. María Josefina Regnasco, también a través de una reflexión sobre su experiencia y centrada en el pensamiento complejo, planteó el aporte que la filosofía puede proporcionar a otras disciplinas y carreras profesionales.

Por último, en la mesa de presentación de libros, Raúl Domínguez se refirió a la obra colectiva recién te del grupo Fusión Sabatina, Alicia Bugallo a la reciente edición de Arne Naess, María Noel Lapoujade ilustró con una síntesis de su pensamiento el libro de homenaje publicado por la UNAM en México cuyos trabajos se refieren a su obra y Gabriel Zanotti explicó su proyecto y el sentido de su libro de reciente aparición sobre la hermenéutica como el modo propio de pensar en filosofía.

Esperamos que esta nueva edición de la tradición de las Jornadas de Pensamiento Filosófico reafirme el interés en el cultivo de esta disciplina en nuestro medio.

SIMPOSIO

**A SETENTA AÑOS DEL PRIMER CONGRESO
NACIONAL DE FILOSOFÍA**

Los filósofos alemanes juegan su interna en el Primer Congreso Nacional de Filosofía

José Luis Damis

Entre el 30 de marzo y el 9 de abril de 1949, Mendoza fue el escenario del Primer Congreso Nacional de Filosofía. Es paradójico que este evento haya tenido lugar en una provincia de un país de América que, según Hegel, pertenecía al reino de la Naturaleza donde todavía no había advenido el Espíritu, en consecuencia ni la historia ni la filosofía eran posibles. Estuvieron presentes en el mismo catorce filósofos alemanes que jugaron la interna de la filosofía alemana casi a cuatro años de terminada la guerra. Martin Heidegger fue el gran ausente, las negociaciones del gobierno argentino con los aliados, que todavía ocupaban Alemania, para lograr su presencia fueron infructuosas. El filósofo envía una adhesión al Congreso en respuesta a la invitación del rector de la Universidad de Cuyo, Irineo Fernando Cruz¹.

Hans Georg Gadamer (T. 1 pp. 85-87 y T. 2 pp. 1025-1030) en la sección inaugural anuncia hablar en representación de los filósofos europeos. Sin embargo lo va a hacer de sus propias vivencias después de haber atravesado un tiempo de calamidades. Confiesa el filósofo que llegan a este Congreso como aprendices desde una patria desgarrada por el terror. Padecen una doble derrota, la de Europa y de la filosofía. Hay una pregunta: ¿qué hizo la filosofía en la catástrofe que asolaba al hombre? Solo mostrar su impotencia.

Gadamer no se resigna y apuesta a que el evento que los reúne tenga como propósito expresar la potencia del pensamiento filosófico. Sostiene que la filosofía no pertenece a ninguna nación determinada sino a la humanidad. Sin embargo, unos años antes, este discípulo de Heidegger, en el Instituto Alemán de París, en una Francia ocupada, da una conferencia sobre las ideas de Johann Gottfried Herder. Coincide con este pensador del siglo XVIII que el pueblo alemán se destaca sobre

¹ Adhesión del profesor Martin Heidegger. *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía* (3 tomos) Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, Argentina, 1949, T. 1, p. 115. En este texto a continuación del nombre de los expositores, están indicados el tomo y páginas de las *Actas* donde figuran sus ponencias,

los otros por la amplitud y profundidad de su autoconsciencia sirviendo este de estímulo para un nuevo proyecto político. La guerra deja su enseñanza. El filósofo da un giro a su pensamiento, ahora cree que tal vez la propensión hacia un pensar y actuar extremos y radicales que constituye la característica peligrosa del alemán, tenga una fuerza pujante, pero precisamente por esto necesita recordar un soporte y vinculación con la realidad. Hay que volver la mirada hacia la tradición del occidente cristiano que los envuelve a todos, tratando de complementar y ordenar, filosofando, “nuestra existencia amenazada”.

Gadamer expresa poéticamente la tragedia. “Y nos esforzamos por leer y renovar los signos de la desfigurada inscripción de nuestra vida”.

El discurso de Gadamer tiene una fuerte impronta de catarsis personal, mientras sus colegas van a preferir hablar más de la filosofía que de sí mismos. Entre estos nos encontramos con el húngaro nacionalizado alemán, Wilhelm Szilasi (T. 1 pp. 493-502 y T. 2 pp. 847-853). A poco de terminar la Primera Guerra emigra a Alemania donde se une en Frankfurt a la escuela de fenomenología dirigida por Husserl, aportando a la misma sus conocimientos en ciencias naturales. En esa universidad conoce y comparte la enseñanza con Heidegger. En 1933 con la llegada del nacionalsocialismo emigra a Suiza, regresando a Alemania al fin de la Segunda Guerra.

En el Congreso presenta dos trabajos. En “Ontología y Experiencia” observa la falta de distinción entre la experiencia natural y los muchos dominios que comprende la experiencia no natural. Para Szilasi, Husserl tuvo esta distinción en cuenta pero no la llevó a su máximo potencial porque no pudo liberarse de los límites del kantismo. Un texto recomendable para los investigadores del campo fenomenológico.

En “La filosofía alemana actual” Szilasi se ocupa de las tendencias motivadas por las diversas intenciones de la filosofía de Heidegger. Así aborda los lineamientos de la historia del ser en la historia de la metafísica y otras cuestiones del temario heideggeriano. Para este filósofo, Heidegger ha creado un instrumento y depende de si se lo usa o no de un modo adecuado. Algunos han hecho un uso deplorable del análisis existencial, perdiendo de este modo el problema esencial del pensamiento de Heidegger: el ontológico. Las visiones antropológicas ignoran esta dimensión.

Por otro lado, considera que las investigaciones filosóficas alemanas son influenciadas por los tres filósofos más importantes: Martin Heidegger, Karl Jaspers y Nicolai Hartmann, los dos últimos asistentes al Congreso, Heidegger no está presente pero sí los heideggerianos. Entre estos, Otto Friedrich Bollnow (T. 2 pp. 974-987).

Este filósofo alemán participa en 1931 de la Liga Militante para la Cultura Alemana, fundada por Alfred Rosenberg y en 1933 firma el juramento de lealtad de los profesores alemanes al Estado nacionalsocialista. Con menos visibilidad que Heidegger, no tuvo dificultad de estar presente en el Congreso.

“Existencialismo y Ética” es el tema de Bollnow. En este reivindicará a otro gran ausente, Jean Paul Sartre. El 30 de octubre de 1948, un decreto especial del Santo Oficio, bajo el papado de Pio XII coloca entre los libros prohibidos (*Index Librorum Prohibitorum*) toda la obra (*opera omnia*) del filósofo francés. La lectura de cualquiera de estos textos significa la excomunión del lector; esto explica que Sartre no haya sido invitado. Sigamos con Bollnow que ejercerá la defensa del existencialismo sartreano acusado de ser expresión de la disolución de la ética. Pone el acento en el compromiso sostenido con la pasión.

Dice Bollnow que el compromiso de Sartre corresponde al concepto heideggeriano de decisión. Es la incondicionalidad de la entrega, un absoluto que atravesando la relatividad de la existencia genera su propio sentido. Es el fundamento de la moral heroica. Esto es así porque para Sartre el hombre puede entregarse incondicionalmente a algo solo cuando está convencido que la meta de su acción no es un asunto privado y así puede tener la pretensión de una validez universal porque cuando el hombre se elija a sí mismo elija a todos los hombres. El imperativo categórico kantiano está presente. Bollnow dice que aquí se oculta, sin que quizás Sartre lo haya advertido, un descubrimiento de importancia decisiva, la razón como base de toda la actividad moral.

El filósofo alemán entra en otro gran tema de Sartre, el de la libertad. Cita *Las moscas*: “Secreto doloroso de dioses y reyes, es que los hombres son libres pero no lo saben”, Obliga la libertad, dice Bollnow, a que el hombre tome sobre sí la responsabilidad de todo su *Dasein*. También Bollnow pone en el discurso en escena a Simone de Beauvoir. La escritora afirma que es condenable toda acción que viole la libertad de otro hombre. Al reconocer la libertad también en el otro, en el prójimo, se ha roto la soledad con que amenazaba la ética existencialista.

Es posible advertir que esos años que condenaron a los hombres a la destrucción de otros hombres, “ante el monstruo del fanatismo”, según sus palabras, lo haya llevado a Bollnow a reflexionar que el reconocimiento del prójimo no debe quedar en una pura teoría sino en concreta colaboración, la posibilidad de conversar de una manera racional. Es así que la razón es el supuesto oculto pero imprescindible de toda formulación moral. Esta visión, tal vez, es la que le permite dialogar con un “enemigo” francés y rescatar un pensamiento moral.

Ludwig Landgrebe (T. 2 pp. 1050-1055) fenomenólogo austríaco, asistente de Edmund Husserl, junto a Eugen Fink, a pedido del filósofo franciscano Herman Leo Van Breda, fueron los encargados de ordenar los textos que constituirán el Archivo Husserl en la Universidad de Lovaina, hablará del existencialismo de Sartre y su genealogía histórica. Centrará su exposición en el tema de la libertad.

Dice Landgrebe que Sartre sostiene que desde la reducción cartesiana al ego cogito, se desplegó cada vez más la idea de la autoconciencia de la libertad en la búsqueda de la certeza y sentido de la existencia. Sartre pensará la libertad hasta sus últimas consecuencias. Para el filósofo francés la libertad es un hecho y es así que todo cuanto precede al instante de tomar decisiones es Nada. El hombre no está determinado por condicionamientos familiares, sociales, históricos, etc., sino que en cuanto existente no tiene esencia alguna y se hace libre desde la Nada. Esta libertad es un último *factum* y no es susceptible de ulterior fundamento. El hombre está condenado a ser libre.

La pregunta que se formula Landgrebe es si esta libertad implica la posibilidad de la absoluta autoconciencia o si el avance de los tiempos modernos hacia esa meta no fue un camino errado ¿Qué quiere decir con esta suposición? La proyección de la libertad de la humanidad en un futuro lejano, termina en un pensar totalitario y colectivista que hace del hombre un simple medio. Esto no es una desviación incomprensible del pensamiento de la emancipación humana sino una postrera consecuencia implícita en ésta.

Landgrebe concluye que la esencia de la libertad no es la trascendencia ciega hacia la Nada sino la trascendencia hacia el Ser. Solo cuando el Ser se manifiesta en la existencia del hombre éste encuentra aquel vínculo con su libertad que se halla más allá de la alternativa entre auto señorío y subordinación.

Otro filósofo alemán que aborda a Sartre en “Trasfondo y problema del existencialismo” es Karl Löwith (T. 1 pp. 390-399 y T. 3 pp. 1700-1705), uno de los primeros discípulos de Heidegger. En 1936, a causa de su origen judío, abandona Alemania. Cuanta Gadamer que Heidegger trató de ayudarlo pero el destino estaba sellado desde el principio. En ese año, Heidegger viaja a Roma a dar una conferencia y al día siguiente fue a buscar a Löwith y no tuvo la delicadeza de quitarse el distintivo del Partido. La ruptura fue inevitable y definitiva. Löwith se instala en Estado Unidos y en el momento del Congreso está contratado como profesor en el Seminario Teológico de Hartford.

Löwith dice que Sartre adopta el concepto de existencia de Heidegger en *Ser y tiempo*. De este modo busca desmentir a Szilasi que afirma que las visiones antropológicas, aquí se refiere concretamente a Sartre, han hecho un uso deplorable del análisis existencial porque han perdido la dimensión ontológica, esencial del pensamiento heideggeriano. Pero Löwith va más allá y afirma que el existencialismo no debe ser comparado con ninguna filosofía académica contemporánea sino con la teoría griega y la fe cristiana. Así, enfrenta la visión aristotélica de un cosmos increado e indestructible que no tiene principio ni fin, se basta a sí mismo y está completo con el pensamiento bíblico. La historia de la creación implica lo que el existencialismo toma como punto de partida, la contingencia de toda existencia respecto al Creador, la única existencia esencial. Así el mundo cristiano no es el cosmos griego porque hay una diferencia absoluta entre el creador y lo creado.

De este modo para Löwith la pregunta del hombre hacia la existencia ¿por qué hay algo y no nada?, tiene tres posibilidades de respuesta: el moderno existencialismo, la cosmología clásica y la doctrina cristiana de la Creación. El porqué de la existencia es una pregunta que plantea una interrogación radical implícita en la Biblia y explícita en el existencialismo aunque éste sea incapaz de responderla. Sin embargo Löwith abre la posibilidad de un modo diferente de respuesta diciendo “a menos que el suspenso y el silencio frente al inquietante hecho de la existencia sean una respuesta a la incontestable interrogación”.

El filósofo sale de la conceptualización de la filosofía y entra en un horizonte que podríamos decir místico rescatando de un modo impensado el denostado existencialismo sartreano.

Mencionamos a Eugen Fink (T. 2 pp. 733-741) compartiendo con Ludwig Landgrebe la tarea de ordenar los archivos de Husserl en la Universidad de Lovaina.

Asistente de Husserl y sucesor de Heidegger en Friburgo, la preocupación por la que gira su pensamiento es el destino de la historia espiritual de Occidente. Fink entiende que la historicidad que la filosofía piensa tiene un ritmo, un tiempo más lento que el cambio de las concepciones del mundo.

Ante la pregunta ¿qué es la filosofía? La respuesta es breve. Un pensar que solo es posible en la cercanía del Ser. Es el pensar como destino en que el Ser mismo se manifiesta al hombre, y éste solo puede darse en una experiencia ontológica, tema de su disertación.

El filósofo ubica a Hegel como el último pensamiento ontológico conceptual en Occidente. Llegarán Kierkegaard y Nietzsche con una nueva experiencia ontológica, son descubridores de una nueva interioridad pero impotentes para anunciar sus conceptos, sus presagios acerca del Ser. Este déficit de lenguaje acucia a la filosofía alemana de ese momento, le falta el lenguaje del pensamiento.

Observa Fink que en la vida irreflexiva de todos los días tenemos conceptos ontológicos pero inmóviles, de una filosofía anterior que necesariamente desemboca en una trivialidad. Así está presente la filosofía griega aunque en una forma vacía. La decadencia que vivimos es consecuencia de la inmovilidad de la filosofía.

Entonces es necesario asumir que el pensar en la forma de movilidad propia del proyecto es la manera originaria como se abre el hombre al Ser.

El proyecto ontológico es el único camino hacia la experiencia ontológica. En el pensar del hombre se manifiesta el ser mismo pero para que esto sea posible la filosofía alemana deberá tener como tarea producir el lenguaje del pensamiento.

El final de la exposición del Fink es por lo menos enigmático: “Si en tales revelaciones el Ser puede agotarse o si de modo inagotable la historia puede poner en juego nuevas manifestaciones del Ser, nadie lo sabe”.

Walter Bröcker (T. 2 pp. 998-1004), doctorado en 1928 con la tesis “Crítica del juicio estético de Kant”, logrando su habilitación en la Universidad de Friburgo en 1934 con un trabajo sobre Aristóteles. En ambos casos estuvo bajo la dirección de Heidegger, del que fue asistente entre 1933 y 1935. La influencia de su maestro es visible en su disertación “La necesidad histórica de la filosofía de Heidegger”.

Bröcker aclara que decir que la filosofía de Heidegger es históricamente necesaria no significa en su continuidad de la filosofía anterior, sino que es consecuencia de la necesidad de salir del infortunio donde no solo está extraviada la filosofía sino el hombre mismo desde hace mucho tiempo. Este infortunio tiene su origen en haber olvidado el Ser y en no conocer nada fuera del ente, ya que más allá de éste no existe nada. Entonces el tema principal de Heidegger es el *Dasein* abierto al Ser que es lo olvidado desde el comienzo de la metafísica en Grecia. La filosofía moderna busca el fundamento en el sujeto convertido en el soberano del ente que al dominarlo, representarlo y producirlo no rompe con el olvido del Ser sino que lo acrecienta. Esto llega a su apogeo en Nietzsche con su voluntad de poder.

Heidegger al pensar en Ser en su verdad, se va a oponer a la metafísica y a la lógica, pero este pensar, dice Bröcker no ha llegado a término porque todavía habitamos el concepto que pertenece a aquel pensar que se mueve en el olvido y el abandono del Ser. Sin embargo puede existir otro pensar más riguroso que el conceptual pero no podemos saber cuándo esto acontecerá porque no está en nuestro poder forzar este acontecimiento.

Bröcker se pregunta si podemos confiar que a los hombres de hoy nos sea revelado aquello que por tanto tiempo permaneció oculto, que el Ser mismo se nos aproxime. Aunque lo podemos pensar como aún lejano, el hombre como existente, a pesar de esta distancia, sigue siendo el favorecido por el Ser, y está bien todo cuando nos diga porque es lo que nuestro destino necesita. Si meditamos bien en esto, se habrá apartado todo apremio, cualquiera fuese nuestro destino histórico.

Gadamer busca evadirse en una catarsis, como queriendo purificarse de la oscuridad de esa historia que lo ha contaminado. Szilasi analizará a Heidegger tratando de encontrar en sus pensamientos códigos no revelados. Bollnow reflexionará una ética con fundamentos en la razón, como un retorno a Kant, Landgrebe teme a la proyección de la libertad incondicionada de Sartre, a un futuro lejano que en su lejanía y en su ceguera solo puede trascender hacia la Nada, y no realizará la plenitud de la libertad sino su absoluta esclavitud. Löwith, por su parte, imbuido de un espíritu místico, prefiere esperar en el silencio una respuesta al inquietante hecho de existir. Fink presenta una duda hamletiana, si el Ser puede agotarse o de un modo inagotable poner en juego nuevas manifestaciones. Ahora Bröcker propone aceptar la destinación del Ser como nuestra única esperanza.

Wilhelm Szilasi anunciaba a Karl Jaspers, junto a Martin Heidegger y Nicolai Hartmann, como los tres filósofos alemanes más importantes de la época. Karl Jaspers (T. 2 pp. 922-927) vivió angustiosamente las convulsiones de su tiempo. Influenciado por Heidegger decidió un destino de filósofo dejando atrás su profesión de psiquiatra.

A Heidegger lo conoció en Friburgo el 8 de abril de 1920 en ocasión del cumpleaños 61 de Husserl. Compartieron una amistad de gran afinidad intelectual hasta que la adhesión de Heidegger en 1933 al nacionalsocialismo provocó la ruptura. Nunca más volvieron a verse aunque después de la guerra se intercambiaron algunas cartas.

Jaspers llega al Congreso desde la universidad de Basilea. Presenta la situación actual de la filosofía. Cabe señalar que no dice la filosofía alemana, pues considera que la filosofía debe tener la aptitud para hacernos ciudadanos del mundo. Esto es necesario, afirma Jaspers, “porque estamos en la más honda crisis de la historia” ¿En qué consiste esa crisis? En que carecemos de una imagen del mundo y de una verdadera ontología.

Esta crisis está revelada por la pérdida de un saber filosófico sustancial y objetivo vinculado con el logro de la ciencia, y así se cayó en el camino del relativismo y el nihilismo. Esta situación del abandono del hombre de nuestra época, debe llevar a una filosofía que muestra la verdad añeja en una nueva forma.

Asume Jaspers que estamos en un mar sin fondo, el saber se ha resquebrajado en su totalidad. Plantea la necesidad de desligarnos del conocimiento atado al dominio de una ciencia que no puede sustituir a la filosofía ¿Cuál es la tarea de ésta? Sin la ciencia que obstruya la filosofía actual tendrá el campo libre para apropiarse de la verdad de las filosofías tradicionales donde está escondido lo eternamente verdadero bajo las circunstancias históricas de la época.

El pensar piensa necesariamente lo universal pero la verdad de lo universal se da únicamente en contacto con la historicidad de la existencia. Jaspers reconoce que no caminamos por un terreno firme, por eso debemos ver la vida humana como un peregrinaje, el filósofo es el peregrino que busca en el reino de lo pensado, y este es el de los pensamientos filosóficos primordiales.

Jaspers dispara munición gruesa contra la filosofía nacida de la inquietud originada por las seducciones de la Nada y ante esta “debemos tener la existencia de ser señores de nuestros pensamientos”. Estas filosofías que nos brindan sistemas del Ser no pasan de ser fábulas y fantasmagorías. Los heideggerianos le responden que es un psiquiatra opinando del Ser. Un advenedizo a la filosofía.

¿Puede el pensamiento tradicional de la filosofía ser un camino a la Verdad del Ser como afirman Jaspers y niega Heidegger? ¿Debemos esperar la revelación del Ser o avanzamos con nuestros pensamientos a su conquista? Esta es la irreconciliable grieta que separa a los filósofos alemanes.

Un decidido conquistador del Ser es Nicolai Hartmann (T. 2 pp. 782-787), el tercero en discordia de la interna de la filosofía alemana, según Wilhelm Szilasi. Nacido en Riga, Estonia, formado en filosofía clásica, medicina y astronomía en las Universidades de Tartu y San Petersburgo, emigra a Marburgo en 1905, a los 23 años. A los 67 llega al Congreso y presenta las ideas generales de su pensamiento, fundamentado en los cinco tomos de su ontología.

Hartmann busca desmentir tanto a Fink que ve en Hegel el último ontólogo conceptual como a Jaspers que anuncia a un peregrino sumergido en un mar sin fondo y padeciendo un saber resquebrajado, ir en búsqueda la verdad. La verdad del mundo, su presencia absoluta y radical para Hartmann, no existe como en Heidegger, ninguna apertura al Ser ni tampoco una puesta entre paréntesis, supuesto de la fenomenología de Husserl. Para ver el mundo solo hay que agudizar la mirada, por lo tanto, no hay que preocuparse por el sentido del Ser sino por el ente en cuanto tal como lo presenta Aristóteles.

En esta interna no se usan eufemismos para descalificar a los rivales. De Heidegger y los heideggerianos dice despreciarlos como “hombres del yo” que tanta trascendencia se dan a sí mismos y pretenden imponer con sus filosofías una angustia ante la muerte, sin duda históricamente exagerada. Los atacados le responden con la descalificación de realista ingenuo.

Para Hartmann la nueva ontología no va a tratar de forma y materia, ni de potencia y acto, porque no se da la separación entre objetos y procesos pues en el mundo temporal todo aparece y desaparece. A este nuevo mundo se enfrenta el hombre donde el conocimiento es solo una de las referencias. También se encuentra

con el amar, el odiar, el actuar, está dependiente de múltiples condicionamientos, constituyendo las relaciones de existencias la totalidad del mundo.

Entonces afirma Hartmann que la estructuración del mundo real comprende un orden completo de entes a través de cuatro estratos: físico-material, viviente-orgánico, anímico y espiritual- histórico. Cada estrato tiene sus propias leyes y principios, estando el estrato superior soportado por el inferior pero solo parcialmente determinado por éste. La estructura de los fenómenos no desemboca en una unidad puntual ni tiene un objetivo supremo. Hartmann establece la doctrina de las categorías fundamentales y principios especiales de los estratos del Ser. El estrato superior, el de la vida espiritual histórica, no se agota en la conciencia del individuo, es el lugar donde se despliega el lenguaje, el derecho, los contenidos de la moral. La formación de comunidades como la religión, el arte y la técnica constituyen el espíritu objetivo, impersonal, transmitido por la tradición.

La libertad es el fundamento último de la concepción de Hartmann, y la concibe no como la superación de una determinación existente, sino la inserción en una determinación superior. Esta es la razón por la que la libertad moral no resulta concebible sino en función de la ley ontológica fundamental que rige el estrato.

Hans Georg Gadamer aborda un tema inevitable en las circunstancias que vive el mundo, “Los límites de la razón histórica” ¿Tiene la historia un sentido? Solo puede tenerlo si pensamos la historia con un *telos*, un fin, esto es, una consumación. Esta meta puede ser puesta por la Providencia Divina o alcanzable por los hombres concibiendo la perfección humana. La razón es la que puede descubrir la verdad de la historia. Gadamer cita a Nietzsche quien desde la voluntad de poder afirma la autoenajenación de la razón, entonces fue inevitable la llegada del nihilismo europeo, se caen sus ilusiones, se asiste a su derrumbe ¿Qué es lo que se derrumbó? Nada menos que el ideal de la ilustración, esto es, la razón histórica hecha autoconciencia y transformadora del propio ser. Hegel es el que ha mostrado en *La Fenomenología del Espíritu* este movimiento de la conciencia hacia sí misma.

Gadamer después se ubica en su tiempo y como alemán, filosóficamente este tiempo es el de Heidegger. Entonces parte que el ser del *Dasein* humano es histórico, esto no significa que su conciencia puede comprender la historia por eso es histórica, antes bien, y aquí viene Heidegger, posee esa conciencia porque es histórica y a partir de la cual se temporaliza en sus posibilidades, en un proyecto que

no es libre sino arrojado, esto es, lo que puede ser es lo que ha llegado a ser, y es así por ser un *Dasein* obediente a sus propias tradiciones que hacen a la historia.

Gadamer ahora va a establecer los límites de esa razón histórica. La conciencia es histórica porque está situada en el curso de la historia pero también puede elevarse reflexivamente sobre la corriente del suceder. Este ante la reflexión, aunque se presente en una imagen permanente, termina siendo disuelto. Toda la historia es devenir y perecer. Las imágenes o los cuadros de la historia aparecen y desaparecen ¿Qué razón se ha derrumbado? Indudablemente para Gadamer la razón dialéctica que expresan tanto Hegel como Marx, donde un momento de la historia desaparece para recuperarse en otra formación superior. Este filósofo más bien está cercano en su concepción de la historia a la visión de los griegos que va a mostrar Karl Löwith en “Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia”.

Löwith parte de la idea que la crisis de la conciencia europea ocurre cuando la fe en la Providencia fue reemplazada por la creencia en el progreso. Este tránsito es el del *Discurso sobre la Historia Universal de Bousset* (1681), la última teología de la historia sobre el modelo de San Agustín y el *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones* de Voltaire (1755) donde el principio conductor de la historia no es la Voluntad de la Divina Providencia sino la de la razón humana apuntando a la idea de progreso.

Löwith señala que en el horizonte del pensamiento hebreo y cristiano o secular puede interpretarse el suceder histórico unificado y dirigido a un último significado. Esta es la historia de la salvación, tarea de profetas, predicadores y maestros, por su parte los antiguos no pretendían encontrarle al mundo un sentido ni descubrir su último significado. Desde una visión racional y natural del universo observaban en el cambio temporal una regularidad periódica, entonces carecía de sentido plantear un significado universal a los acontecimientos históricos. Aristóteles despreciaba la historia y Platón pudo haber dicho que la historia, ámbito de los hombres del Estado, pertenecía al mundo de la contingencia y el cambio ¿Dónde ubica Löwith la preocupación moderna por el futuro? En la secularización de la fe hebrea y cristiana. Cita a Hermann Cohen que dice: “El concepto de historia es el producto del profetismo, desde Isaías a Marx, desde San Agustín a Hegel”.

Pregunta Löwith: ¿qué ocurre en la actualidad? ¿Seguimos preocupados por la unidad de la historia universal y por el progreso a una última meta o por lo menos hacia un mundo mejor? Tengamos en cuenta el contexto en que reflexiona Löwith:

1949, expansión de la Unión Soviética después de la guerra y pocos meses antes que Mao Tse-Tung proclame la República Popular China. Del otro lado, derrotado el nazi-fascismo, las potencias occidentales proclaman un mundo mejor.

Sin embargo el filósofo mira con cierto escepticismo el escenario histórico, si bien todavía somos judíos y cristianos no podemos negar nuestra herencia del pensamiento clásico. Navegamos entre estos dos principios, tal vez en una mezcla de ambos. Löwith se detiene en la incertidumbre y del mismo modo que cuando hablaba del destino del hombre, también ante la historia que observa y la por venir prefiere mantener el silencio.

De algún modo en los márgenes de esta interna que enfrenta a los filósofos nos encontramos con cuatro pensadores interesantes. Empezaremos por Helmut Kuhn (T. 1 pgs. 316-327) nacido en Lubin en el suroeste de Polonia, habilitado para la enseñanza en Berlín en 1930, enseña hasta 1937 donde fue privado de su licencia, poco después abandona Alemania perseguido por su origen judío y su oposición al nacionalsocialismo. Emigra a los Estados Unidos, donde se convierte al catolicismo. En 1949 trabaja en la Universidad de Emory en Georgia. El tema que aborda en el Congreso es el de la antropología filosófica que busca encontrar la unidad o centro organizador de la personalidad humana. El humanismo la afirma en el individuo, tanto en el nacionalsocialismo como en el comunismo en la comunidad y en el cristianismo en Dios. Kuhn es influenciado por el barón Friedrich von Hügel, uno de los pensadores católicos más influyentes de su tiempo. Desde la fenomenología pregunta si el espíritu encarnado y encerrado en el mundo encuentra afinidad con una realidad transmundana. La respuesta se encuentra en la afirmación que el hombre no existe para sí, ni tiene en sí su satisfacción. Hasta allí llega el filósofo, más allá empieza el orden de la teología.

Otro abordaje de la antropología lo presenta Ludwig Klages (T. 2 pp. 805-816) proveniente del Seminario de las ciencias de la expresión de Zúrich. Klages establece la primacía de los valores anímicos, esto es, sentimientos, mitos, expresiones religiosas y artísticas por encima de conceptos, ideas, teorías científicas y valores objetivos. Este enfoque lo tratará en “Verdad y Realidad”.

Thure von Uexküll (T. 3 pp. 1640-1648) establece las relaciones de la biología con la filosofía. La tarea del biólogo es descubrir los esquemas innatos y adquiridos como últimos fundamentos de las conductas de plantas y animales. La tarea de la

filosofía consiste en la búsqueda de los últimos elementos de la conducta humana en las exigencias espirituales que apremian al hombre.

Helmut Hungerland (T. 3 pp. 1480-1489) oriundo de Kassel, en 1938, a los 30 años, emigra a Estados Unidos, instalándose en Los Ángeles. Se especializa en filosofía del arte. Presenta en el Congreso “El problema de juicios de valor en conflicto”, analizando la crítica valorativa que surge dentro de una teoría relacional del valor. Considera que si bien no hay garantía de conciliar juicios de valor en todos los casos es posible que un acuerdo razonable pueda ser alcanzado a través del objeto estético mismo.

A esta altura creemos oportuno señalar la ausencia de los integrantes de la Escuela de Frankfurt, entonces figuras destacadas de la filosofía alemana residentes en Estados Unidos, Theodor Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse.

Dejamos para el cierre a Fritz Joachim von Rintelen (T. 1 pp. 575-585 y T. 2 pp. 1326-1340) que a diferencia de Jaspers y Hartmann se enfrenta a Heidegger desde el corazón mismo de su pensamiento. Proveniente de la Universidad Johannes Gutenberg de Maguncia presenta dos trabajos: “La imagen del hombre en Goethe” y “Valor y Existencia”.

Empezamos por el último, von Rintelen muestra a la filosofía existencial presentado a la angustia como fundamento y camino hacia una existencia auténtica. Pregunta el filósofo si la cualidad de la alegría no tiene el mismo orden auténtico que la angustia en cuanto hace a la vida digna de ser vivida. Heidegger al entender a la angustia como el temple fundamental deja obturado el camino hacia la alegría y lo valioso. Esta angustia ante la Nada no pertenece al terreno de lo psicológico, lo mismo ocurre con el temple de la alegría que parece estar inspirado en Friedrich von Schiller en la oda *A la Alegría (An die Freude)*: “Alegría, bella chispa de los dioses”.

En la imagen del hombre en Goethe, von Rintelen se interna en la poesía y el mito, buscando trasponer los límites de la razón filosófica. Goethe anuncia que el hombre se encuentra en el centro del universo cuyo origen es divino. La pregunta es inevitable: ¿significan algo estos problemas espirituales para nuestro tiempo? Después de las terribles catástrofes que hemos vivido, ¿por qué hablar hoy de Goethe? ¿No están más cerca Kierkegaard, Rilke, Heidegger, más vinculados con las angustias y la calamidad existencial de nuestros días? Precisamente por eso,

sumidos en las terribles catástrofes y viviendo las angustias y calamidades es que, para von Rintelen, Goethe sigue vigente.

¿Qué es lo que Goethe puede decirnos? Nos dice que el espíritu está en contacto con todas las fuerzas vitales del hombre, de ahí la conciliación entre el ímpetu vital y el orden espiritual. Todo está impregnado por el espíritu, una realidad inmanente, una ley interna ligada a la naturaleza y a la vida. Sin embargo a un ser luminoso se oponen las fuerzas sombrías y lúgubres del reverso de la naturaleza, el eterno torbellino, el éxtasis báquico, el frenesí excitante, la sensación dionisiaca del mundo, la pasión orgiástica que puede llegar hasta la locura. Son los peligrosos poderes primitivos que se exteriorizan en el pánico de un ímpetu que excede todos los límites, es el momento de las fuerzas tenebrosas de la tierra. En la esfera intelectual su representante el Mefistófeles: “Así todo aquello que denominas pecado, destrucción, en una palabra el Mal, es mi verdadero elemento”, es su presentación.

Entonces von Rintelen encuentra que estas fuerzas tenebrosas son las que devastaron Europa ¿Son los intereses personales y colectivos de los hombres, incluso su instinto de muerte, los que provocaron la masacre, o fueron estas fuerzas tenebrosas de las que los hombres desligados del espíritu son meros instrumentos y artífices del Mal tal como lo entiende Goethe? Este es el interrogante que todavía no formuló la filosofía.

Estas fuerzas tenebrosas expresan el caos y ocurre, dice von Rintelen, que el caso ha sido sacralizado como cuando Heidegger escribe sobre Hölderlin afirmando que el caos es lo sagrado. El filósofo reconoce en Goethe en esa vuelta al pensar clásico que aborrece el caos y venera el cosmos, liberando así el camino a través del cual el hombre pueda alcanzar el ascenso espiritual.

Esto exige el renacimiento del espíritu unido a la vida, que entonces será más que mero intelecto. Por eso la filosofía no puede aprehender la esencia del hombre, y von Rintelen decide acudir a la poesía y el mito para verlo en sus dimensiones tenebrosas y divinas.

Hans Georg Gadamer, con quien comenzamos este recorrido, en una entrevista en el año 2000 con motivo de su cumpleaños número cien, se lamenta que la filosofía analítica se haya afianzado en Alemania y el resto de Europa. Así la filosofía queda reducida a la lógica. Sin embargo es optimista en que vuelva a ocupar su sitio, aunque observa que los filósofos están cada vez más ausentes.

Setenta años después de la realización de este Congreso podemos decir que también están cada vez más ausentes las cuestiones que estos filósofos debatieron. Volver a pensarlas, en un mundo que languidece en el sinsentido, fue la intención de este recorrido por la interna de la filosofía alemana.

El peronismo fundacional.
Una lectura de *La comunidad organizada*

Silvio Juan Maresca

Quisiera detenerme en la visión que presidió las grandes realizaciones del peronismo es su etapa clásica, por así llamarla, que no creo se refleje –al menos de manera automática, obvia– en las cifras y estadísticas que testimonian el progreso material, la más equitativa distribución de la riqueza, la ampliación de la participación democrática del 45 al 55. Aspectos donde suelen centrarse -por otra parte- las críticas de los opositores al peronismo (descapitalización del país, falta de creación de la industria pesada, etcétera).

Yo no creo que Perón tuviera esa visión totalmente formada antes de emprender la aventura apasionante que lo llevó a regir durante diez años los destinos del país, al modo de quien se limita a aplicar una fórmula ya hecha. La **experiencia**, acompañada por la consiguiente reflexión sobre ella, desempeñó un papel importantísimo en la construcción de su punto de vista. Nada distinto a lo que ocurrió en el caso de nuestros otros grandes líderes populares (Rosas, Yrigoyen, para no ir más lejos). Y esto es así porque las fórmulas políticas convencionales no fueron elaboradas con vistas a la peculiar realidad argentina y funcionan tradicionalmente como anteojeras que estorban la percepción adecuada de nuestras auténticas necesidades, deseos, anhelos, llevándonos por caminos errados. Soluciones argentinas para problemas argentinos, reclamaba Arturo Jauretche, para lo cual es preciso aprender a contemplar la realidad con ojos limpios, practicar un sano empirismo; todo un lujo entre nosotros si se tiene en cuenta la subordinación habitual de las mentes argentinas a una artificiosa y distorsionada superestructura cultural, producto de la colonización pedagógica. En el límite –justo es reconocerlo– todos los grandes conductores de pueblos, desde Alejandro y César hasta Napoleón, Lenin, Mao Tse Tung, De Gaulle, han procedido de manera parecida: fieles a su propia experiencia, seguros de su criterio, desconfiados de esquemas preestablecidos, han elevado su parecer a ley suprema, equiparando trasgresión y creación.

Desde ya, en lo concerniente a Perón, la experiencia referida no fue un tanteo a ciegas, sino que estuvo orientada por algunos principios e ideales y, sobre todo, por un diagnóstico preciso sobre la modernidad europea.

En 1949 el experimento peronista cierra una primera etapa, plasmando sus conclusiones en la constitución reformada y en el discurso pronunciado por Perón con motivo del *Primer Congreso Nacional de Filosofía*, en cuya realización puso Perón especial interés y empeño. No es necesario insistir aquí en la importancia de ese congreso, el más significativo de cuántos se han llevado a cabo hasta hoy en el país en la especialidad. Participaron de él buen número de los filósofos extranjeros más influyentes del momento, como asimismo las figuras más destacadas del país. Baste nombrar, del exterior, a Abbagnano, Bollnow, Bröcker, Fabro, Fink, Gadamer, Landgrebe, Löwith, Spirito, Szsilasi, von Uexküll, Vasconcelos. Hicieron llegar sus ponencias, entre otros, Blondel, Calogero, Croce, Della Volpe, Hartmann, Hyppolite, Jaspers, Lavelle, Marcel, Marías, Russell y Sciacca. De los argentinos se hicieron presentes Agoglia, Alberini, de Anquín, Astrada, Benítez, Casas, Cossio, Estrada, Farré, Guerrero, Mondolfo, Pró, Pucciarelli, Quiles, Vasallo, Vásquez, los dos Virasoro, Zucchi.

Perón creyó –a no dudarlo– que el ámbito filosófico era el propicio para enunciar sus convicciones políticas fundamentales. Así lo hizo saber él mismo en las palabras que pronunció antes de comenzar la lectura del célebre mensaje del 9 de abril de 1949: “Alejandro, el más grande general, tuvo por maestro a Aristóteles. Siempre he pensado entonces que mi oficio tenía algo que ver con la filosofía. El destino me ha convertido en un hombre público. En este nuevo oficio, agradezco cuanto nos ha sido posible incursionar en el campo de la filosofía. Nuestra acción de gobierno no representa un partido político sino un gran movimiento nacional, con una doctrina propia, nueva en el campo político mundial”. Perón no eligió un congreso de ciencias sociales o políticas, discursos cuya cientificidad sigue estando hoy en discusión, al menos por mí, quiero decir. Menos aún un congreso de economía. Pasamos por alto aquí el sempiterno debate acerca de quién o quiénes redactaron la base del texto que Perón leyó. Lo único cierto y lo único que importa es que, al leerlo, Perón lo hizo suyo. Lo demás queda para la anécdota histórica, que no siempre carece de todo interés.

La conferencia que dio en llamarse “La Comunidad Organizada” finaliza con el enunciado del ideal de sociedad al que aspiraba Perón, cuya realización acabada pudiera dar sentido “a la noble convicción de Spinoza: ‘sentimos, experimentamos,

que somos eternos””. Son las últimas palabras del discurso. Como explicara muchos años después el filósofo francés Gilles Deleuze en sus lecciones sobre Spinoza (1980), tal sentimiento, semejante experiencia, nada tienen que ver con la inmortalidad del alma, que siempre remite a un antes o a un después de la vida, sino con la creación de las condiciones que permitan sentir y experimentar aquí y ahora, en el instante, aquella plenitud de ser y de vida que atesora la palabra “eternidad”.

En el fondo, muy en el fondo, el ideal aristotélico de la *pólis*, paradigma político no superado todavía. Pues, ¿para qué la *pólis*? ¿Por qué la *pólis* es la finalidad inconsciente hacia la que tiende toda agrupación humana? ¿Para satisfacer necesidades biológicas y materiales, imperativos de subsistencia y reproducción? Rotundamente no; en terminología aristotélica para ello alcanza la “aldea”. Y entonces, de nuevo, ¿para qué la *pólis*? Justamente para hacer posible la realización humana más plena, el despliegue de las más altas disposiciones humanas, en una palabra, la felicidad (la beatitud, dirá Spinoza), que en su configuración más acabada, la contemplación, identificará al hombre con la vida de la divinidad.

Afectado como cualquier otro por los horrores de la siniestra conflagración que acababa de finalizar y convencido de la inminencia de un nuevo episodio semejante, Perón advierte la existencia de lo que hoy llamaríamos un profundo malestar en la cultura (europeo-occidental), consecuencia de una forma enajenada de construcción de la modernidad. “Hay demasiados deseos insatisfechos”, dice.

A partir del Renacimiento, cuyo acaecer Perón sin embargo celebra, el hombre europeo se ha lanzado a un vertiginoso derrotero de progreso material que no ha ido acompañado del consiguiente progreso ético y espiritual. Más aún: aquella dimensión vertical –no exenta de limitaciones– ganada con tremendo esfuerzo en la antigüedad clásica y en la Edad Media cristiana se ha derrumbado. “La crisis de nuestro tiempo es materialista”, estima. Perón no utiliza el término “nihilismo”, quizá en su sentido nietzscheano el más apropiado para definir esta situación.

Demás está decir que Perón no se opone al progreso material, económico y tecnológico, como en general jamás se opuso a los procesos históricos globales que consideraba inexorables. Como todo hombre de visión superior, conocía la potencia suprema del Destino. Pero la idea es reorientar ese progreso visto que, tal como se ha producido en Europa, ha acarreado serias distorsiones que se expresan en el materialismo, el egoísmo, la lucha fratricida (entre individuos o clases), la anarquía, el desorden, la “insectificación” del hombre, el resentimiento, el descontento social e

individual (la “náusea”), la divinización del Estado, en una suerte de dialéctica entrópica que aniquila tanto al individuo como a la comunidad.

“Proporción”, “armonía”, “equilibrio” –dones apolíneos– son las palabras que resumen la propuesta de Perón, tendiente a mostrar que los términos que la modernidad europea ha convertido en antinómicos e inconciliables merced a su distorsión, son compatibles y complementarios. Pues esto es la política para Perón: negociación, conciliación, integración; todo lo contrario de la célebre contraposición schmittiana “amigo-enemigo”, a la cual más de una vez –por no decir casi siempre– las circunstancias le obligaron a recurrir. “León herbívoro”, recordarán gustaba definirse Perón. No es para nada casual o anecdótico que, entre los variados tropos, Perón prefiera el oxímoron: revolución en paz, orden revolucionario, socialismo nacional, pongamos por caso.

Así es que libertad y orden, individuo y comunidad, progreso material y espiritual, progreso y justicia, bien entendidos, no se excluyen mutuamente, lo cual no significa que se diluyan en una síntesis indiferenciada o puramente conceptual, especulativa. Pero tensión, incluso en ocasiones oposición relativa, no implica necesariamente eliminación de uno de los términos en juego.

“Proporción”, “armonía”, “equilibrio” son la obra incesantemente reanudada del arte de la conducción, arte –como sabemos– “todo de ejecución”. Pero para que el artista realice su obra, es decir, para que libertad y orden, individuo y comunidad, progreso material y espiritual, progreso y justicia convivan efectivamente, es preciso reconstruir la dimensión espiritual del individuo. Es aquí donde la **ética** alcanza una importancia extraordinaria, a ojos de Perón.

A diferencia de lo que suele suponerse, Perón da gran relevancia al **individuo**. He aquí algunos párrafos elocuentes: “La conquista de derechos colectivos ha producido un resultado ciertamente inesperado: no ha mejorado en el hombre la persuasión de su propio valer” (y sin ello estamos perdidos). “Lo que caracteriza a las comunidades sanas y vigorosas es el grado de sus individualidades y el sentido con que se disponen a engendrar en lo colectivo”. “Si hay algo que ilumine nuestro pensamientos, que haga perseverar en nuestra alma la alegría de vivir y de actuar, es nuestra fe en los valores individuales como base de redención y, al mismo tiempo, nuestra confianza de que no está lejano el día en que sea una persuasión vital el principio filosófico de que la plena realización del “yo”, el cumplimiento de sus fines más sustantivos, se halla en el bien general”.

Por lo demás, Perón se pronuncia abiertamente por la democracia, conviene subrayarlo. Una democracia que, por cierto, también necesita urgentes rectificaciones.

En consonancia con esta visión, la propuesta de Perón fue pues, para la Argentina y de ser posible para el mundo, **la construcción de una modernidad alternativa, diferente, original**, que evitase cometer los errores que llevaron en definitiva a Europa a devorarse a sí misma para después sumirse en el Nirvana del consumo, sueño idiota del cual no desea despertar. Una modernidad que en aras del progreso material, tecnológico y social no perdiera de vista los más altos valores humanos, tal como cada pueblo o cultura los hubiese establecido, procurando además su enriquecimiento y potenciación en una evolución espiritual rectora de toda otra evolución, cuyo tope nadie conoce. El hombre es el animal aún no definido, decía Nietzsche. Nadie sabe lo que puede un cuerpo (individual, social), sentenciaba Spinoza. Este es el sentido de la Tercera Posición, la posición de los pueblos, más allá de la existencia o no de dos imperialismos, cuyo problema radica en la expansión planetaria de una modernidad tan deformada como deformante.

El atractivo del peronismo consistió en este punto: el desafío de la construcción de una modernidad alternativa, absolutamente inédita, que dentro de ciertos límites pudo plasmarse en la práctica entre 1945 y 1955. No hasta el extremo, claro está, y en esto tienen una gran responsabilidad los abortistas del 55, en que fuera lícito decir con Spinoza: “sentimos, experimentamos, que somos eternos”. Modernidad alternativa que rechaza el pensamiento binario y dicotómico que sigue reinando en Occidente y por eso fue y sigue siendo profundamente incomprendida por la abrumadora mayoría de nuestra sociedad, incluidos –como es obvio– los políticos del justicialismo, salvo contadas excepciones entre las cuales hay que mencionar en primer lugar a Antonio Cafiero.

A 70 años, algunos momentos de la filosofía en Argentina

Alberto Buela (*)

Terminado el primer congreso nacional de filosofía, que como sostuvo el filósofo peruano Alberto Wagner de Reyna, miembro informante de las delegaciones extranjeras, fue más bien el primer congreso internacional de filosofía después de la Segunda Guerra, pues los congresos internacionales de Nueva York del 47 y de Amsterdam de 48 fueron un fracaso.

Sin embargo, pocos años después del Congreso de filosofía en Cuyo, la filosofía padeció las consecuencias de cambiantes situaciones políticas.

Hasta el golpe de Estado de 1955 que derrocó al General Perón la filosofía siguió su curso con investigaciones señeras llevadas por el ideario fijado por Coriolano Alberini en el primer congreso: “este Primer Congreso nacional dará singular prestigio a la Argentina espiritual... y esperemos que en un futuro florecerán genios filosóficos ajenos a la enseñanza oficial”. Así, en el 50 Vasallo publica *Elogio de la vigilia*; en el 51 Sampay *Introducción a la teoría del Estado*; en el 52 Sepich publica *Introducción a la ética*; Alfredo Fraguero: *La analogía del derecho*; Astrada: *La revolución existencialista*; en el 53 de Anquín publica *El ser visto desde América*; Alberini su *Génesis y evolución del pensamiento argentino*; Furlong su extraordinaria investigación *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata*, en el 54 Sepich publica el voluminoso texto *La filosofía de Ser y Tiempo de Heidegger*; Manuel Gonzalo Casas: *Introducción a la filosofía*; Murena: *El pecado original de América*; Guerrero: *Qué es la belleza*; Aybar: *El realismo intuitivo* y así podemos seguir con una veintena de filósofos más, que pensaron con cabeza propia.

Mientras tanto, maestros de filosofía europeos enseñaban en Argentina: Ángel González Álvarez en el 50 en Mendoza, luego vino Antonio Millán Puelles también a Mendoza en el 54, Roger Labrousse en Tucumán hasta el 53.

Pero esta libertad espiritual, este vigor del alma en su aplicación a los problemas filosóficos y políticos que despertó aquel famoso congreso, en la medida en que desaparecieron sus actores y cambiaron las circunstancias políticas se fue perdiendo para terminar en la nada filosófica de la Argentina de hoy en día.

El primer hecho que afecta el desarrollo de la actividad filosófica en nuestro país fue la intervención de la Universidad de Buenos Aires en el 55 por José Luis Romero, el hermano del capitán filósofo, según lo llamara Alejandro Korn a Francisco Romero, quien persiguió y expulsó de todas las universidades en donde pudo intervenir a los filósofos “flor de ceibo”, y así pasaron a ser desocupados, Carlos Cossio, Diego Pró, Miguel Ángel Virasoro, Nimio de Anquín, Leonardo Castellani, Gonzalo Casas *et alii*. Hasta Eugenio Puciarelli, Carlos Astrada y Luis Juan Guerrero fueron raleados, aunque por poco tiempo.

Esta intervención introdujo por la fuerza la teoría del capitán Romero de “la normalidad filosófica”, según la cual un filósofo moderno para ser tal debe cumplir con ciertos requisitos como: estar al día en cuanto a novedades, cumplir con el *cursus honorum* universitario pasando por todos los cargos de ayudante *ad honorem* a profesor titular, de ser posible a decano como él mismo o rector como su hermano. Realizar algún viaje al exterior, preferente Europa o Estados Unidos para contactarse con otros profesores afines.

Yo he tenido la ocasión hace unos pocos meses de leer las cartas de Romero a Ferrater Mora que son una muestra de supino cinismo. Por ejemplo, en carta del 10/7/56 afirma:

“El vicepresidente, contralmirante Rojas se ha revelado un varón ejemplar. Contribuyó mucho en decidir la revolución contra Perón...reconforta el ánimo escuchar o leer las proclamas y discursos de Aramburu, su estilo severo y veraz me recuerda la oratoria de Churchill durante la guerra”¹.

Me pregunto y les pregunto ¿Puede ser un filósofo aquel que equipara a Aramburu con Churchill? ¿Dónde se manifiesta su enjundia filosófica?

La politización que ejerció Romero sobre toda la actividad filosófica la pone de manifiesto el austero profesor santafesino Miguel Ángel Virasoro cuanto se le

¹ Como será esta falsificación que hace poco estuve en Tucumán y visité a la profesora Lucía Piossek, hoy la última sobreviviente del aquel Congreso del 49, quien me mostró un voluminoso ladrillo-libro sobre las cartas de Romero publicado por viejas investigadoras del Conicet. de la Universidad. de Cuyo, y en donde faltan las cartas del período 55/57, que yo leí en el archivo de la universidad de Gerona. Y que cualquiera de ustedes puede consultar en la página “filosofía en español” de Gustavo Bueno, de la Escuela de Filosofía de Oviedo.

otorgó a aquél el primer premio de filosofía en 1956. Virasoro quien era el único filósofo del jurado renunció al mismo porque de antemano y sin tener en cuenta los méritos de otros posibles candidatos, así lo decidieron. Publica entonces una carta en el periódico *Propósitos* el 12/3/57:

“demostré acabadamente que el capitán Romero no era un filósofo creador, sino un mero repetidor y divulgador de ideas ajenas, sin la profundidad y pleno dominio de la problemática filosófica contemporánea de Carlos Astrada ni la brillantez y genialidad de Fatone”².

La imposición del paradigma de la “normalidad filosófica” hizo un daño terrible en la mentalidad de los futuros filósofos pues castró sus impulsos más creativos y personales.

El segundo hecho fue la creación del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnica por Decreto Ley N. 1291 del 5 de febrero de 1958. Su primer presidente fue Bernardo Houssay, Premio Nobel de Medicina en 1947, un furibundo antiperonista. Su objetivo era formar investigadores en ciencias duras pero con la entrada del platense Emilio Estiú se le abre el campo a nuestra disciplina.

El futuro filósofo barrunta que además de la cátedra puede lograr una salida laboral en la investigación científica y así se comienzan a producir especialistas de lo mínimo como son los cientos de trabajos eruditos que llenan los armarios del Conicet. Sabido es que el erudito, en el raro caso de no ser estéril, trabaja un tema durante años, acaso durante toda su vida, y sus aportes son mínimos. En el fondo no puede saltar sobre la figura del empleado público³.

Esto da al traste con el ideal del filósofo como aquel que ve el todo, que tiene una mirada holística, una visión y versión de la totalidad. No al ñudo Platón afirma en la *República* (537, c 10-15) “La mejor prueba de que una naturaleza sea dialéctica

² El mesurado Luis Farré cuenta el episodio en su *Cincuenta años de filosofía en Argentina*, p. 171.

³ Recuerdo con cariño y algo de tristeza cuando en mis estadas parisinas visitaba a Néstor Cordero, buen investigador y amable amigo, que se pasó la vida con el Poema de Parménides: “es lo que me da de comer”. O peor aún a Ernesto La Croce, erudito también, quien en su *leto mortis* me dijo: “y tantas cosas que tengo y nos las pude escribir por los benditos informes al Conicet”.

o no, es porque el filósofo tiene una visión de conjunto, y el que no la tiene no lo es”.

El tercer momento es el diálogo entre católicos y marxistas que se dio allá por el 62 al 65.

Ese diálogo nace como consecuencia de la encíclica *Pacem in terris* de Juan XXIII y es una continuación del diálogo en Francia entre Roger Garaudy y la revista *Esprit* fundada por Emanuel Mounier. Es por iniciativa de nuestro profesor de filosofía antigua Conrado Eggers Lan quien publicó en 1962 en la revista *Correo* del Centro de estudios de filosofía y letras de la UBA un reportaje sobre cristianismo y marxismo en donde sostiene que son compatibles. A él le respondió el marxista León Rozitchner en la revista *Pasado y Presente*, acusándolo de generar un “confusionismo moralizante” despojando al marxismo de su significación totalizante: el descubrimiento de los lazos que unen a los hombres entre sí en lo histórico económico.

A la polémica se sumó Oscar Masotta, que dejó luego la filosofía para ser el introductor de Lacan en Argentina, diciendo que son dos concepciones del mundo incompatibles aunque tengan temas en común⁴.

En mi opinión este diálogo entre católicos y marxistas fue un encuentro de ayuda mutua entre dos enfermos. El catolicismo perdiendo su poder a manos de la avalancha evangelista y el marxismo con un saldo de 100 millones de muertos⁵.

La *intelligensia* universitaria, esto es la izquierda progresista, ya marxista ya socialdemócrata, reivindicó como el máximo sufrimiento de la universidad argentina la noche de los bastones largos⁶ de Onganía(1966), que no fue otra cosa que la expulsión los profesores comunistas como Silvio Frondizi, Manuel Sadovsky, (luego ministro de Alfonsín), Risieri Frondizi (rector de la UBA luego del golpe del 55),

⁴ Las consecuencias lejanas de este diálogo las vemos en los destinos de los hijos de Eggers y de Rozitchner, los del católico, fueron asesinados por la dictadura militar 76-83, y el del marxista terminó siendo asesor filosófico de Macri. Moraleja, la candidez de la paloma es vencida por la astucia de la serpiente.

⁵ Cf. el libro de Stéphane Courtois, *El libro negro del comunismo* (1997).

⁶ Sobre los bastones largos existe una crítica profunda y bien fundada en “La fábula de los bastones largos” del investigador Jorge Bojievich del Instituto Zinny.

Sergio Bagú, Gregorio Klimosky, David Viñas, que comparada con la purga y los sufrimientos que ocasionó el 55 por los hermanos Romero, fue nene de pecho.

Pero claro, sobre la intervención de Onganía se han escrito cientos de libros y hasta Tristán Bauer durante el kirchnerismo realizó una película. Cuando el quiebre de la tradición universitaria argentina se dio con el golpe de Estado contra Perón. Observe el lector atento la circulación de los nombres en esta breve acotación. Y la marcada diferencia en los padecimientos, así mientras que los del 66 casi todos se fueron a los Estados Unidos con sus petates y dineros y luego regresaron para seguir ocupando los rentados cargos del Estado. Los expulsados en el 55 como Diego Pró en un carro con un caballo de tiro se tuvo que trasladar con toda su familia y muebles de Tucumán a Catamarca, o de Anquín todas las semanas viajar por tierra desde Córdoba a la católica de Santa Fe o, peor aun Miguel Ángel Virasoro tener que viajar cada 15 días de Bahía Blanca hasta Rosario y Mendoza para poder parar la olla. Manuel Gonzalo Casas se tuvo que ir a enseñar filosofía a Bolivia.

Claro está, estos viejos filósofos criollos no tenían parientes en Estados Unidos como los del 66 sino que se transformaron en exiliados internos en su propia patria.

La polémica entre católicos y marxistas movió las calmas aguas del avispero filosófico argentino hasta que, después del Concilio Vaticano II (63-65), se va gestando lo que terminó en llamarse la Teología de la liberación y sus consecuencias posteriores en Medellín 68.

En el orden estrictamente filosófico, y a instancias e influencia de teólogos cristianos, el principal fue Lucio Gera (1924-2012),⁷ se fue incubando lo que en el segundo Congreso de filosofía –Córdoba del 71– se conoció como filosofía de la liberación.

⁷ Lo conocí de muy joven en su primer destino como teniente cura de San Bartolomé en Parque Patricios. Y fue a instancias de un discípulo suyo, Juan Romano, que leí a los 15 años mi primer libro de filosofía: *El criterio* de Jaime Balmes. Lo de Gera fue más oral que escrito, sin embargo se han publicado dos tomos con la reunión de sus escritos por editorial Ágape, Bs.As. 2006/7. Dos son sus tesis principales: la crítica al clericalismo: “la Iglesia y sus problemas no son una cuestión de curas sino de todo el pueblo de Dios” y la recuperación de la “religiosidad popular.”

En ésta se destacan dos corrientes: una, la filosofía de corte marxista de la liberación donde se destacan Enrique Dussel, Cerutti Guldberg y Arturo Roig para quienes la contradicción es entre proletarios vs. burgueses, y otra: la filosofía popular de la liberación con Rodolfo Kusch, Mario Casalla y Juan Carlos Scannone para quienes la oposición fundamental se da entre pueblo vs. oligarquía.

Cualquiera que estudie estos seis autores, ni hablar de la serie infinita de epígonos, comprobará que el certero juicio de ese gran filósofo mejicano don Luis Villordo (1922-2014): “fue más un programa de filosofía que un desarrollo filosófico”, es lo más apropiado que puede afirmarse de ella.

No obstante tiene que destacarse el aporte de Kusch en su opúsculo *La negación en el pensamiento popular*, de una originalidad poco común.

La crítica filosófica que hago es al “universal situado” que postulan, pues parten de un universal mas, cuando en realidad el filósofo americano debe partir para hacer filosofía desde su propia singularidad y desde allí intentar “la pretensión de universalidad”. Esto es, que se válido para toda latitud. Es el presocratismo americano del que habla de Anquín.

La crítica que hace ese buen filósofo argentino, Silvio Maresca, es que la idea de liberación parte “del otro”, con lo que se trastoca lugar desde dónde pensamos. Esto es desde pensamiento sobre “el nosotros” y nuestra singularidad. Una filosofía a partir del existente singular que somos cada uno de nosotros y situada desde nuestro *genius loci=clima, suelo y paisaje*. De modo que la pregunta original es sobre nosotros partiendo de la preferencia de nosotros mismos. Recién después viene “el otro”, como opresor, como imperialista, como explotador del que nos tenemos que liberar.

El secreto más guardado de la filosofía argentina

La historia de la filosofía en Argentina, que no es lo mismo que filosofía argentina, pasó por distintas etapas ya estudiadas por maestros de filosofía como Coriolano Alberini, Diego Pró y Alberto Caturelli.

El aporte propio de esta ponencia es que, tan destacados autores por una cuestión de tiempo de vida no pudieron tener en cuenta, todo el pensamiento sobre la liberación, tanto en filosofía como teología. Pensamiento que nace del

enfrentamiento existencial de dos posturas: la de Astrada y la de De Anquín. La que primó hasta ahora es la políticamente correcta de Astrada, entendida como marxismo universitario aceptado por toda la academia y es por eso que se hacen tesis y tesinas sobre el primero y nada sobre el segundo. Es que los mismos profesores no saben ofrecer alternativas porque ellos mismos no conocen. Una vez más vemos que la culpa no la tiene el chancho sino quien le da de comer.

Pero si hurgamos un poco, aparece el pensamiento de Nimio De Anquín, toda su vida un contracorriente, sobre la singularidad americana.

Esta singularidad americana es preciso decirlo una vez más no está vinculada a la inventiva personal y caprichosa de tal o cual autor, sino al hecho liminar del presocratismo americano que nos coloca ante el ser como “elementales”.

Juan Sepich, un maestro de filosofía dijo:

“El país nunca tuvo aristocracia. España puso su interés y su atención en Lima, México y Centro América. Nos tuvo abandonados. No nos vio ni nos consideró. El país se ha ido haciendo solo, haciéndose con su gente y su tierra!”

De modo que el ser, para nosotros argentinos americanos, es lo que es, más lo que puede ser. Y en ese sentido nos constituimos en un pensamiento disidente y alternativo a lo dado y aceptado, sea pensamiento único o políticamente correcto.

El disenso sería, siguiendo a Platón, ruptura con la opinión y entonces será, el método de dicha postura. Como consecuencia, la política debe ser entendida a partir de la metapolítica y no como coyuntura, lo cual crea pensamiento alternativo y no conformista.

Cuando Gustavo Bueno, el más significativo, por lo inconformista, filósofo español hasta hace poco vivo me preguntó acerca de la filosofía en Argentina para agregar en su página de “filosofía en español”, le recomendé el mamotreto de 1500 páginas del querido y eximio profesor y tocayo Caturelli: *Historia de la filosofía en la Argentina 1600-2000* que cuenta además con 550 páginas de bibliografía filosófica argentina que supone un trabajo de enanos el haberla realizado por un solo hombre. El libro comenta 1400 autores y se detiene en unos 200 (ojo que me puso dentro de estos). De estos doscientos en mi criterio se destacan por su originalidad y

penetración el 10%: Virasoro, Miguel Ángel; Vasallo, Ángel; Terán, Sixto; Tabora, Saúl; Sepich, Juan; Rougés, Alberto; Moreno, Alberto; Pró, Diego; Murena, Héctor; Meinvielle, Julio, Massuh, Víctor; Kusch, Rodolfo; Guerrero, Luis; Casas, Manuel; Castellani, Leonardo, Aybar, Benjamín; Anquín, Nimio de; Astrada, Carlos y Alberini, Coriolano. Y que si me veo obligado a reducir a dos, ellos serían Astrada y de Anquín.

El secreto mejor guardado de la filosofía argentina es el que han realizado los pseudos filósofos de la autodenominada filosofía de la liberación cuando se autotitulan discípulos de Carlos Astrada (marxista-maoista) y borran la influencia de Nimio de Anquín, por considerarlo nipo-nazi-facho-falanjo- peronista.

El origen de esta disyuntiva creemos encontrarla en el Congreso de filosofía de 1949, que visto a una distancia de más de medio siglo podemos afirmar sin miedo a equivocarnos que fue **el hecho cultural de mayor significación internacional que produjo la Argentina en toda su breve historia**. No existió ni antes ni después ningún hecho cultural producido por Argentina en su conjunto que tuviera la resonancia en el momento en que se hizo ni su prosecución en el tiempo (han pasado 70 años) y aún sigue siendo mencionado como un hito dentro del desarrollo filosófico mundial. Produjo una conmoción no solo por la enorme concurrencia de filósofos extranjeros (más de 70) y locales **sino porque se jugó el destino del pensamiento y la inteligencia argentinas**.

La vida de estos dos filósofos corre paralela: nacen en Córdoba en 1894 y 1896, estudian en la misma universidad con los mismos profesores. Parten en 1926 con una beca para Alemania donde uno va a estudiar con Heidegger y otro con Cassirer. Los dos participan activamente en el I Congreso de filosofía de 1949. De Anquín con una sólida formación clásica en Aristóteles y Santo Tomás termina volcándose a Hegel y Astrada con una débil formación clásica pero una basta información contemporánea, también termina arropándose en el filósofo de Berlín.

Durante el primer peronismo Astrada dirige desde la Universidad de Buenos Aires los *Cuadernos de filosofía* mientras que de Anquín desde la Universidad de Córdoba edita por su cuenta y riesgo *Arkhe (revista americana de filosofía sistemática y de historia de la filosofía)*.

La adopción por parte de ambos de Hegel y su *Volkgeist (espíritu del pueblo)* hace que Astrada por su pertenencia maoísta-marxista lo vea encarnado en “el

proletariado” y de Anquín por su pertenencia al peronismo en los trabajadores y en “la tradición nacional” expresada por Lugones como “poeta óntico”. Los dos son antiimperialistas pero mientras que Astrada lo es al estilo marxista, de Anquín nos habla de un “imperialismo situado” tal y como se manifiesta aquí y ahora, al estilo de ese gran denunciante que fue José Luis Torres, el fiscal de la Década Infame.

En definitiva, de Anquín tuvo como eje de su pensamiento la realidad singular fantasmagórica que nos rodea y Astrada, filosofó sobre los textos como pretextos para otros textos. Éste mostraba con orgullo una foto con Mao y aquél su doctorado *honoris causa* de la universidad de Maguncia en 1950.

Enrique Dussel en su publicitada obra *Filosofía de la liberación* (ver pp.50 a 56)⁸ ve el problema pero escamotea la verdad. Y así afirma que la filosofía de la liberación le debe su paternidad de Carlos Astrada y su *Mito gaucho* (1948) ignorando adrede, silenciando a propósito (lo mismo ha hecho Arturo Roig en su *Pensamiento latinoamericano*) la extra-ordinaria meditación de Nimio de Anquín *El ser visto desde América* (1953), que es la que realmente funda un genuino pensamiento americano de las identidades y de la disidencia al pensamiento único y políticamente correcto.

Así Dussel en sus infinitas “agachadas” al régimen de poder constituido y al *statu quo* reinante de los diferentes países donde ha vivido como “turista filosófico”, cuando habla de los crímenes sobre la filosofía corre rápido al ejemplo de Husserl y su expulsión por los nazis pero nada dice del asesinato de Jan Patocka por parte del gobierno comunista checo.

Tendría que aprender de la valentía del filósofo argentino Oscar del Barco quien reclamó igual juicio que a los milicos de la dictadura, a sus antiguos compañeros los montoneros, y lo ralearon de todos lados.

Hace ya muchos años otro buen filósofo argentino, Máximo Chaparro, me comentaba que había que desarmar la gran mentira en torno a don Nimio, porque fue él, el auténtico y genuino fundador de la filosofía popular de la liberación con el rescate

⁸ Hay muchas ediciones pero la mejor es la de Editorial Docencia de Buenos Aires dirigida por Eugenio Gómez, que es también el editor de mis obras selectas.

“del Ser singular (que es el ser visto desde América) en su discontinuidad fantasmagórica. El americano es un elemental, y sus pensadores representativos se asemejan a los físicos presocráticos..., para quien filosofe genuinamente como americano, no tiene otra salida que el pensamiento elemental dirigido al Ser objetivo-existencial...y este pre socratismo americano será, al cabo, una contribución efectiva a la recuperación del sentido greco-medieval del ser”.

Y sobre esto me observa el mismo Chaparro que:

“Esta recuperación tiene un hondo significado. Por un lado, la ubicación del filosofar americano dentro de la tradición europea, rescatando su y nuestra originalidad, y por otro, en el desarrollo de la autoconciencia, el encuentro con las cosas en su individuación y potencial universalidad. A menudo algunos repetidores se refieren a de Anquín como prototipo de un filosofar regresivo y ahistórico, no comprendiendo ni la ontología del filósofo y menos aún su imponente hermenéutica de la tradición europea”⁹.

Y así como Hernández pintó en Martín Fierro al pueblo argentino, análogamente de Anquín, hablando desde Lugones como poeta óptico, ve que ese Ser singular está encarnado también en el pueblo argentino.¹⁰ Es por ello que todo el pensamiento post anquiniano es un pensamiento sobre la identidad o sobre las identidades. Y así como la filosofía de la liberación de corte marxista y astradista “no ha sido más que un programa y no un desarrollo. El pensamiento sobre la “singularidad americana” que nace con de Anquín (se haya sido o no discípulo de él) ha producido pensamiento filosófico genuino a través de figuras como Arturo García Astrada, Gonzalo Casas(1911-1981), Máximo Chaparro, Silvio Maresca y nosotros mismos¹¹.

⁹ Caparro, Máximo: carta personal del 25/3/11

¹⁰ “la Guerra Gaucha es el anti Martín Fierro porque es la epopeya del hombre americano que defiende su tierra hasta la muerte; mientras que el Martín Fierro es el relato del individuo nómada que constantemente huye; la Guerra Gaucha crea patriotismo y coraje, el Martín Fierro resentimiento y astucia, la una es poesía de vida o muerte, el otro versificación de homicidio y de sobre vida” (Lugones, poeta óptico).

¹¹ Existió en su momento un Centro de Estudio Filosóficos Nimio de Anquín en la Universidad Católica de Santa Fe que fue dirigido el profesor Ignacio Lugli. Tuve el honor de inaugurarlo con una conferencia: “Antropología y metafísica en Nimio de Anquín” (2006).

Irrita y subleva que sus alumnos directos, como Dussel o Roig, quienes han escrito trabajos *ad hoc* sobre él, como el zorro en el monte hayan borrado con la cola las huellas.

Esta línea soterrada de pensamiento argentino viene a sostener que somos una cultura de síntesis, que somos una interculturalidad y no el multiculturalismo como han postulado muchos pensadores de la filosofía marxista de la liberación. Esa interculturalidad se manifiesta en la religiosidad popular que es católica hasta el tuétano, cargada con todas las manifestaciones heterodoxas que nuestro pueblo le ha adherido (Gauchito Gil, Difunta Correa, etc.).

Nosotros nos inscribimos en esta tradición de pensamiento como hombres del campo nacional-popular y como nacionalistas de Patria Grande. Y ante el *one word*, el mundo uno, no nos queda más salida que el ejercicio del disenso y el rescate de las identidades y las diferencias, en el marco de una tradición cultural tan específica como la de nuestra ecúmene hispanoamericana.

Con la restauración democrática del 83 aparece un nuevo momento en la filosofía argentina, el del totalitarismo democrático, llevado a cabo por profesores que integran la revista latinoamericana de filosofía y nucleados alrededor de las figuras de Carlos Nino, asesor de Alfonsín, de Gregorio Klimosvky, como divulgador científico, de Osvaldo Guariglia, como profesor de historia de la filosofía, de Eduardo Rabossi, como analista político y de Ezequiel de Olaso, un especialista en Leibniz.

La matriz ideológica de este grupo, liberal en lo político y de un laicismo izquierdizante en lo cultural, tuvo una vigencia de una década hasta que sucumbió ante la vaciedad de sus contenidos y cuando se acabaron los estipendios del Estado. No obstante siguieron realizando a nombre propio, por y para ellos mismos los “congresos nacionales de filosofía” del 86 al 2015.

A este grupo estuvieron y están vinculados aquellos que hicieron filosofía analítica y matemática en Argentina, aunque ninguno llegó a la altura de don Alberto Moreno, el ilustre lógico cordobés. Así, los Asenjo, C. Alchurrón, M. Bunge, Raggio, Rahman que publican en *peer review journals* de Oxford U. P., Cambridge U. P., Springer, Harvard U. P., J. Hopppkins y, U.P. y algunas otras, no son por mí considerados filósofos porque el juicio sobre la realidad de lo qué somos

de estos “hilvanadores de signos” viene prehecho por las exigencias ideológicas de esas mismas universidades.

Seguramente figurarán todos ellos en el *Standford dictionary of Philosophy* o en el de la *Routledge* y publicarán en el *Journal of the History Ideas*, pero eso tiene una magra significación para quien se interese en saber qué es y cómo se desarrolló la filosofía argentina. Por lo demás la colonización cultural y filosófica de estos “personajes” los hace impresentables a una clara conciencia argentina y americana. Y acá intentamos destacar a aquellos que, en algún momento, pensaron por sí y no por otros¹².

Estamos ahora en la última etapa del despliegue de la filosofía en Argentina, la de la filosofía mediática, “la del gran aburrimiento” o, mejor aún, con la letra del tango “yo sé que ahora vendrán caras extrañas”.

Y esto es así, pues hace una veintena de años con el surgimiento de la cultura mediática, avances tecnológicos de todo tipo: Internet, redes, medios masivos de comunicación han surgido una serie de pseudo filósofos: Feinmann, Forster, Rozitchner, Kovadloff, Abraham y últimamente Dario Z (así lo llaman sus editores porque su apellido es difícilísimo). Estos personajes y otros van arrastrando al quehacer filosófico a una especie de “filosofía de bolsillo” donde meto la mano y saco un tema de actualidad. Y sobre él se perora durante días hasta que aparece otro. Estas caras extrañas a la rica tradición filosófica argentina nos traen a la memoria la respuesta que Guerrero en 1936 a Max Horhkeimer, donde agradeció el interés de la Escuela de Frankfurt por la filosofía en la Argentina y su intención de establecerse acá, pero “nuestros intereses son diferentes a los suyos”.

¹² Sobre la policía del pensamiento que ejerció este grupo, Celina Lértora que junto con Paco García Bazán, son en mi opinión los que más saben de filosofía en Argentina, me comenta: “PD: te explico la frase final: fueron dañinos porque al confundir y ligar la política a la filosofía, no dijeron ‘vamos a echar del CONICET, de la UBA etc. a los que no sean radicales, que es la única posición política válida’, sino ‘vamos a echar, con fundados argumentos académicos, a los que no sean analíticos que es la única posición filosófica válida’. Y eso lo sufrimos todos, radicales o no, más allá de la política”.

Al respecto vaya una anécdota personal. En 1984 con mi reciente título de doctor por la Sorbona-Paris IV fui a ver al decano Rodríguez Bustamante para reclamarle que en todos los concursos que me presenté los dieron desiertos, a lo que el decano me contestó: “y qué quiere Buela, Ud. es peronista. Vaya al interior”. Y allí me tuve que ir a la Universidad Nacional de Mar del Plata.

A ello se suma la creación desde comienzos de este siglo de una veintena de universidades sedicentes nacionales, pero que en realidad tienen carácter de municipales, sobre todo en el cono urbano bonaerense, que reparten títulos de doctor en filosofía a diestra y siniestra sin ningún tipo de exigencia. Esto lleva necesariamente al bastardeo de la actividad filosófica, donde como dice Discepolín “cualquiera es un doctor, lo mismo un burro que un gran profesor.”

Qué lejos está aquella opinión de Amelia Podetti cuando me dijo un día: “Mire Buela, la única disciplina insobornable a los intereses del tiempo es la filosofía. Por eso hay que hacerla ‘sin más’”. No perdamos las esperanzas.

Nuestro interés hoy es levantar la puntería, y al final de la segunda década del siglo XXI, se tiene que intentar pensar desde lo que Virgilio llamó *genius loci* (clima, suelo y paisaje). Esto no quiere decir que propongamos un “telurismo siglo XXI”, sino simplemente “si pintas bien tu aldea pintarás el mundo”. Desconfiar como Proudhon, que “cada vez que escucho humanidad sé que quieren engañar”. Pensar a partir de la preferencia de nosotros mismos e ir construyendo lentamente un pensamiento disidente al propuesto por la cultura mediática que hoy se nos impone y que nos reduce a un homúnculo.

A un pensar castrado, sin aristas, que no corre el riesgo del pensamiento libre sino que está condicionado por mil prejuicios y preconceptos que esta cultura mediática y sus pseudo pensadores nos imponen todos los días por los *mass media*.

No puedo dejar de referirme a Heidegger y a aquello que leímos cientos de veces acerca de la existencia impropia en *Ser y Tiempo* (parágrafo 35): las habladurías, esto es, el hablar por hablar; la avidez de novedades y la ambigüedad. Tenemos que derrotar esa existencia impropia que nos quieren imponer y la mejor y única forma es pensando con cabeza propia y no con la de otro. Apoyándonos en nuestra tradición filosófica que es riquísima, con autores de primer nivel y de una enjundia poco común. También en investigadores, que los hay muy buenos, aunque son los menos.

No hay que escamotear la realidad aun cuando no nos convenga, pues la realidad, como enseñaba el viejo Aristóteles, es un conflicto de potencia y acto. Y por eso, no es solo lo que es, sino también lo que puede ser.

Y en este sentido no podemos caer en el optimismo ingenuo que todo se nos va a dar, pues “somos un país condenado al éxito” como dijo un ex presidente, ni en el pesimismo del contrera que ve todo negro. El temple anímico del verdadero filósofo es el de un realista esperanzado. Y este es el mensaje que quiero dejar en esta comunicación. Nada más.

Addenda

Enviado que fue este trabajo a varios amigos profesores, investigadores y algún filósofo, los inteligentes comentarios que recibí me obligan a ampliar una constante del pensamiento filosófico en Argentina no tenida en cuenta por los investigadores sobre el tema.

Ésta es, la relación que le otorgan a la historia de la filosofía en nuestro país en orden a sus ideas, y acá tenemos solo dos autores: Coriolano Aberini y Nimio de Anquín, el primero estudiado hasta el cansancio y el segundo ignorado totalmente.

Es decir se estudia, más o menos o mal, la historia de las ideas en Argentina pero no se tiene en cuenta la tensión entre estas ideas. Que es el problema que tienen los que no saben o los eruditos, los especialistas de lo mínimo, quienes nos cuentan cuantos viajes hizo tal o cual profesor a Alemania, a quienes visitó, pero nada nos dicen sobre qué pensó y porqué lo pensó. Eso, por ejemplo, sucede a menudo con Astrada, el otro tape cordobés.

No es necesario remarcar que estos dos autores se oponen a la teoría de la “normalidad filosófica” sostenida por Francisco Romero y que estuvo y está vigente durante estos últimos 70 años, para mal de la filosofía en y de Argentina.

Alberini va a sostener que el pensamiento filosófico argentino comienza formalmente a desarrollarse como reacción antipositivista, él toma para ello la polémica entre Alejandro Korn y el papoliano Ingenieros y dice:

“No había hasta entonces otra seria filosofía que la expresada en estos diálogos... de semejante modo humilde comenzó el sentido filosófico elevado”¹³.

¹³ Coriolano Alberini, *Problemas de la historia de la filosofía en Argentina*, La Plata, Ed. Univ.Nac. de La Plata, 1968, p. 122.

Don Coriolano, reconocido antipositivista, vino así a justificar su tarea.

De Anquín, por el contrario, recupera la función del positivismo como ontismo americano:

“El positivismo no es el pecado original nuestro, sino que no como positivismo sino como ontismo es su connotación original, lo cual es distinto... La conciencia americana es, por ahora futuro puro, proyecto puro... y la connotación positivista de nuestro ser naci-ente no es más que eso, o sea nuestra única manera posible de existir en el horizonte de la emersión vital”.

Y agrega como para que no queden dudas de su posición:

“Por lo pronto yo no execro al positivismo, lugar común de todos los que escriben la historia de la filosofía de nuestro país. Esto de maldecir al positivismo o considerarlo como una calamidad filosófica, es una monserga que creo que comienza con Korn, sigue con Alberini y se continúa en todos los cronistas que se ocupan del tema en la literatura en nuestro país y aún en el extranjero”.

Todo esto es dicho por de Anquín en un trabajo *La filosofía en Argentina: lo que fue, lo que es y lo que puede llegar a ser*¹⁴, desconocido o ignorado a designio por

¹⁴ Este trabajo fue producto de un curso dictado en 1972 en la Universidad Nacional de Córdoba y permaneció inédito hasta que nosotros lo hicimos publicar en la revista *Itam* en México. También como apéndice de nuestro libro *Sobre el ser y el obrar*, Bs. As., Ed. Docencia, 2014 y en la revista *Utopía y praxis latinoamericana*, de la Universidad de Zulia en Venezuela, N. 60, enero marzo 2013 en donde se afirma: “Señala Alberto Buela que hace ya muchos años que viene insistiendo con la tesis que fue Nimio de Aquín el primer filósofo indiano que con rigor metafísico planteó el tema de una filosofía desde América. El texto que ofrecemos llegó a sus manos por Máximo Chaparro, el prologuista santafecino de sus *Escritos Políticos* y director del CENA (Centro de estudios Nimio de Anquín). Buela ha agregado algunas notas y corregido errores de tipeo. El texto ofrece, además, una síntesis inmejorable del pensamiento aquiniano. Se pueden consultar los trabajos de Buela en Internet o en: “Ficha bibliográfica de Nimio de Anquín”, *Escritos filosóficos*, Córdoba, Ed. El Copista, 2006; N. de A : “Entre el ser y la patria”, en *Pensamiento de ruptura*, Bs. As., Ed. Theoria, 2008; “Dios en la filosofía Americana”, en *El pensamiento hispano del siglo XX*, Madrid, Ed. Sígueme, 2002; “El eón en de Anquín y Schmitt”, *Altar Mayor*, Madrid, 2007; “Antropología

todo ese cúmulo de cronistas filosóficos que son esos profesores de filosofía que pueblan a montones los institutos de filosofía de nuestras hoy, cientos de universidades argentinas.

El mencionado texto, que ni Roig ni Dussell ignoraron pero que ocultaron, se puede consultar entero en Internet <https://www.redalyc.org/html/279/27926711006/>. Estos dos maestros de filosofía, y solo estos dos, escriben sobre la filosofía en Argentina para venir a justificar lo que ellos mismos piensan. Y esto es normal porque así lo han hecho todos aquellos filósofos que en el mundo han sido, desde Aristóteles a Hegel y desde Heidegger a nosotros. Porque todo el que hace filosofía en forma genuina tiene pretensión de universalidad, que se encuentra justificada en la medida en que puede insertar sus ideas en la historia de la filosofía, que es su garante, en el sentido que no está sosteniendo una arbitrariedad.

(*) *arkegueta*, aprendiz constante

y metafísica en de Anquín”, *Altar Mayor*, Madrid, 2010; “El secreto mejor guardado de la filosofía argentina”, en: *Esquema del desarrollo filosófico argentino*, 2011”.

Un eco de “La comunidad organizada”: la gratuidad de la enseñanza

Enrique Daniel Silva
UNLaM y UTN, Buenos Aires

Introducción

Nuestro foco de atención se centralizara en el surgimiento del Decreto N. 29.337 dado el 22 de noviembre de 1949, el cual dio lugar a la supresión de los aranceles universitarios. De esta manera se comienza a materializar una Universidad sin restricciones monetarias, para quienes deseaban procurarse una formación universitaria. Alternativa no menor, ya que la titulación académica aun hoy en día conlleva a mejorar las condiciones sociolaborales futuras. Dando cuenta que, la implementación del citado Decreto, supo prevalecer en el tiempo en el ámbito universitario, pese a las alternancias experimentadas en nuestro territorio, de orden político-social y económico, que con maliciosas intencionalidades pretendían dejarlo de lado. Habrá que esperar que recién en el 2007, se pronunciará al 22 de noviembre, como el “Día Nacional de la Gratuidad Universitaria”. Y finalmente en el 2015, se modifican algunos Artículos de la vigente Ley rotulada de Educación Superior, N. 24.521/95, puntualmente se sustituye el Art. 2, estableciendo que: “El Estado Nacional es el responsable de proveer el financiamiento, la supervisión y fiscalización de las Universidades Nacionales...”. Es decir, observamos como la iniciativa promovida en 1949, necesito bastante tiempo en resultar ser incorporada a una norma legal. Por tanto, en base a contextualizar la gratuidad universitaria otorgada y analizar su prospectiva, nos abocaremos en el siguiente trabajo.

Desarrollo

A modo de marco histórico, nos encontramos que el Decreto N. 29.337/49, se planteaba en sintonía con el espíritu que se le imprimió desde el peronismo (comprendiendo al período dado entre 1946 a 1955) a la política universitaria. Como aproximaciones y/o antecedentes en éste sentido, podemos mencionar inicialmente la sanción de la Ley N. 13.031, en 1947, dando lugar a la aparición de otras leyes, además del espíritu impulsado en el Primer Plan Quinquenal, como de otras acciones realizadas.

En cuanto a la Ley N. 13.031/47, Marcela Pronko¹, señalaba entre otras consideraciones, a las siguientes:

“se creaban becas para la enseñanza gratuita, que serían distribuidas por el Poder Ejecutivo. Era causal de pérdida de beca, entre otras condiciones, la realización de actividades políticas en el ámbito de la Universidad. (Art. 85 a 89). Se preveía también la posibilidad del cobro de derechos arancelarios (Art. 100 a 105). El financiamiento del sistema universitario se hará a través de los fondos específicos asignados por el Estado Nacional y lo recaudado por impuestos especiales destinados a tal efecto (Art. 105)”.

Es decir, se llevaban a cabo basamentos legales en pos de promover una Universidad abierta a la sociedad.

También podemos recurrir a Emilio F. Mignone², cuando expresaba al respecto:

“La ley [N. 13.031] no establece expresamente la gratuidad de los estudios, aunque tampoco impone obligatoriamente aranceles. Sobre la base de ese criterio y la abundancia de recursos fiscales, durante la vigencia de la ley no se cobraron...”.

Por tanto, se pergeñaba la alternativa un tanto difusa, que apuntalara entonces a la inclusión, dejando de lado que la Universidad fuera un coto exclusivo de los hijos de la elite, adelantándose temporalmente entonces al Decreto de 1949. En este sentido, el historiador Tulio Halperin Donghi³, en relación a la implementación de la Ley N, 13.031, mencionaba:

“Algún tiempo después suprimió la mayor parte de los aranceles universitarios y dio por concluida exitosamente la tarea de abrir la Universidad al pueblo”.

¹ Marcela Pronko, *El Peronismo en la Universidad*, Bs.As., Centro Cultural Ricardo Rojas. UBA, 2000, p. 19.

² Emilio F. Mignone, *Política y Universidad*. Bs. As., 1998, p. 28.

³ Tulio Donghi Halperin, *Historia de la Universidad de Buenos Aires*, Bs. As. Eudeba. 2º ed., 2002, p. 149.

Como también vale mencionar a Alejandro Molinari y Roberto Martínez⁴, cuando reseñaban:

“La Constitución Nacional sancionada en 1949 (por la Convención Nacional Constituyente el 11 de marzo, y fuera derogada el 27 de abril de 1956, por la Revolución Libertadora), en el (Capítulo III, dedicado a los Derechos del Trabajador, de la Familia, de la Ancianidad, y de la Educación y Cultura) Artículo 37, recogía los elementos de la propuesta educativa del peronismo”.

Así en cuanto a la Educación Superior, establecía:

“El Estado encomienda a las Universidades la enseñanza en el grado superior, que prepare a la juventud en el cultivo de las ciencias al servicio de los fines espirituales y del engrandecimiento de la nación y para el ejercicio de las profesiones y de las artes técnicas en función del bien de la colectividad...” (ibíd.).

En función al mencionado Primer Plan Quinquenal (previsto para el período 1947-1951), Adriana Puiggrós⁵ expresaba:

“Respecto de la Educación Superior Universitaria, el Plan Quinquenal establecía que sería gratuita y exigía calificaciones suficientes en el secundario para acceder a ella” (p. 137).

Se señalaba más adelante:

“En el Plan de Gobierno, se establece como lema: Popularizar la Universidad y difundir la cultura universitaria...” (pp. 138 - 139).

Evidenciando así la clara intencionalidad de establecer la gratuidad universitaria, que se manifestaba concretamente con la sanción del Decreto N. 29.337/49. En concordancia con este espíritu, también se debe tener en cuenta la creación de la Universidad Obrera Nacional (UON), por medio de la Ley N. 13.229, de 1948.

⁴ Alejandro Molinari y Roberto Martínez, *La Educación Pública*, Bs. As., Cultura Urbana. 2011, p. 120.

⁵ Adriana Puiggrós, *Qué pasó en la educación argentina*, Bs. As., Galerna. 2012.

Creación que vino a coronar la preocupación del gobierno peronista que, Delia T. Álvarez de Tomassone⁶, puntualizaba al decir:

“El Decreto N. 14538/44 fue modificado por otros dos, en 1945 y 1946 y, finalmente convertidos en Ley N. 12.921, del 21 de diciembre de 1946. Las modificaciones operadas introdujeron la creación de la Comisión Nacional de Aprendizaje y Orientación Profesional (CNAOP), ente autárquico que suplía a los organismos anteriores y centralizaba la acción del Estado, en materia de aprendizaje y perfeccionamiento obrero”.

En cuanto a la aparición de una Universidad con particularidades tan específicas, Enrique Daniel Silva⁷, mencionaba:

“En este sentido la creación de la UON, fue sumamente promisoría para aquellos que no contaban con el acceso a la Universidad, estableciendo entonces una propuesta académica adecuada para quienes trabajaban y tenían experiencia laboral adquirida”.

La aparición de la Universidad Obrera Nacional, desde su denominación se denota para quienes se focalizaba, ya que el término “obrero”, refería a una persona de origen humilde, y justamente por esa razón debía trabajar. Conceptos que resuenan en un marco de beneficio social, que se antepone a otras opiniones contestatarias. Basta citar en esta línea la del Diputado Gabriel Del Mazo⁸, que ante las discusiones dadas por la creación de la UON, expresaba:

“La palabra Universidad está cargada con un derecho de muchos siglos y entre sus letras está incluido un esfuerzo intelectual y humano que ha traspasado las edades. No es lícito que se la emplee sin relación a su contenido”.

⁶ Delia Álvarez de Tomassone, *Universidad Obrera Nacional – Universidad Tecnológica Nacional*. Bs. As., UTN, 2006, p. 11.

⁷ Daniel Silva, *Reflexiones en torno a la Ingeniería y los desafíos actuales*, Bs. As., Tercer Milenio, 2011, p. 232.

⁸ Gabriel Del Mazo, *Universidad Obrera – Discurso Pronunciado en la Cámara de Diputados de la Nación*, Bs. As., Talleres Gráficos, 1948, p. 19.

En clara alusión, como un determinado sector social se oponía al surgimiento de una Casa de Altos Estudios, que resultara próxima a las ansias de progreso social. Aunque, pese a estas contrarias consideraciones, la UON al año siguiente fue creada, en base a la premisa: “trabajar y estudiar”, favoreciendo por tanto a un sector social que había resultado excluido de la formación universitaria. Materializando concretamente lo proclamado desde el Plan Quinquenal planteado anteriormente. Líneas de acción que el propio Presidente Gral. Juan D. Perón, exclamaba al inaugurar el primer ciclo lectivo, el 17 de marzo de 1953, en la Universidad Obrera Nacional, entre otros conceptos:

“Fue allí (en relación a la creación de la UON) cuando dijimos: no es posible que un operario estudie para ser o morir operario. Es necesario impulsarlo y encaminarlo con el esfuerzo del Estado, como se impulsan todas las demás profesiones, que se ejercen lícitamente en la sociedad argentina”⁹.

Espíritu que reseñaba Aritz Recalde¹⁰, cuando planteaba:

“El peronismo inició una nueva tradición universitaria, distante tanto del liberalismo como del reformismo. A diferencia del proyecto del liberalismo, la Universidad tenía que ser una institución capaz de garantizar el ascenso y la igualdad social de los trabajadores”.

Acciones que debemos ponderar, a efectos de dimensionar lo ejecutado, ya que desde la fundación de la señera Universidad Nacional de Córdoba, en 1613, hasta la aparición del Decreto N, 29. 337/49, la formación universitaria requería del estudiante, o mejor dicho de su familia, de una erogación monetaria. Al respecto podemos reseñar, cuando el historiador Jorge María Ramallo¹¹ expresaba:

“En su mensaje a la Legislatura de ese año (1838), Rosas dio cuenta de la grave situación planteada, en los siguientes términos: El déficit de nuestras rentas obligo al Gobierno a suprimir la dotación de los empleados de la

⁹ Extraído de Carlos Ríos y Enrique Daniel Silva, *Cuestiones conceptuales e históricas en base a la Ingeniería*, Bs. As., Tercer Milenio, 2013, p. 9.

¹⁰ Aritz Recalde, *Intelectuales, Peronismo y Universidad*, Bs. As., Punto de Encuentro. 2016, pp. 323-324.

¹¹ Jorge María Ramallo, *El Colegio y la Universidad de Buenos Aires en la época de Rosas*, Bs. As., Braga. 1992, p. 84.

Universidad [de Bs. As], ordenando la cesación de las cátedras que no fuesen sostenidas por los alumnos”.

Resulta importante extraer de una Libreta Universitaria de 1938, los costos que demandaba la formación universitaria. Así, podemos reflejar algunas cuestiones que se puntualizan como reglamentaciones, que debía atenerse un estudiante universitario, transcribimos parte de ellos:

“Para inscribirse como alumno regular o libre en cada una de las Escuelas de las Facultades, se requería proveerse de la Libreta Universitaria, a que se refiere la Ordenanza del 14 de noviembre de 1923, que servirá como documento de identidad”.

A partir de la cual podemos constatar la contracara que denotaba la aplicación del arancel universitario, teniendo en cuenta los sueldos de la época de un obrero y de un maestro, en base a lo expuesto en la Libreta Universitaria de 1938, observamos el siguiente escenario monetario, que se debía afrontar para estudiar en la Universidad de Buenos Aires. Para nuestro caso, referenciado a un estudiante de Filosofía y Letras. Así, recorreremos el siguiente periplo que debía llevar a cabo un joven al finalizar sus estudios secundarios, ya que tenía que legalizar su título en la Universidad, el costo era de 20 pesos. Luego debía matricularse, desembolsando 20 pesos (si provenía de otra Universidad dicho trámite ascendía a 70 pesos). Asimismo debía adquirir su Libreta Universitaria, cuyo precio era de 30 pesos (si la perdía, su reposición era de 10 pesos). Para posteriormente asumir el pago de 6 cuotas, denominado Derecho de Enseñanza, las cuales diferían de acuerdo a las carreras en estudio (los montos oscilaban entre 5 a 32 pesos). Se aclaraba que en caso de atraso de las cuotas, se efectuara un recargo adicional de 12 pesos. Así entonces, si consideramos los valores monetarios especificados, por ejemplo para un estudiante de Ingeniería, el resultado obtenido sería de aproximadamente 300 pesos anuales, para poder formarse profesionalmente en la Universidad de Buenos Aires. Que además debía asumir entonces pagar las 6 cuotas de Derecho de Enseñanza, que rondaba entre 5 a 32 pesos, mientras duraba la carrera. Que podemos redondear para una carrera de 6 años, a un costo aproximado de 30 pesos, oscilaría entonces 1.080 pesos.

Erogación monetaria, que comparada con los salarios de la época, evidentemente conllevaba a discriminar entre quienes podían acceder al estudio universitario, y por tanto cobra significación la sanción del Decreto N. 25.337, que derogaba todo tipo

de arancel universitario. Para dimensionar los valores monetarios mostrados, que exigía el estudio universitario, en 1938, podemos referenciarlos al sueldo de un Maestro de Escuelas Comunes de la Capital Federal de 1er categoría, que percibía 312 pesos mensuales, es decir anualmente resultarían 3.744 pesos; mientras que para un obrero de la construcción, su salario mensual era de 45,8 pesos, es decir anualmente resultarían 549,6 pesos. Por tanto, observamos el gran obstáculo que implicaban los costos monetarios del estudio universitario, ya que para el obrero prácticamente representaba la mitad de su sueldo anual¹².

Complementando este panorama podemos reproducir de la misma fuente bibliográfica anterior, parte de una nota que en 1926, el entonces Rector de la Universidad de Buenos Aires, Dr. Ricardo Rojas, elevaba al Parlamento, gestionando un aumento del subsidio otorgado, así expresaba: “Los aranceles estudiantiles que son la otra fuente de nuestros ingresos, fueron hace tres años aumentados...”¹³. Alternativas que reflejan la importancia de la erogación monetaria que debían asumir los estudiantes universitario, para llevar a cabo sus estudios, como también el pedido del Rector de la UBA, a efectos de aumentar la entrega monetaria por parte del Estado Nacional, ya que el arancel estudiantil había sido incrementado recientemente. Asimismo, no podemos perder de vista, que esta situación ya venía de larga data, como lo observamos en los dichos de J. M. de Rosas, de 1938 expuestos.

Otra situación, que resignifica la gratuidad universitaria, lo mencionaban Georgina Hernández y Laura Garbarini¹⁴ al plantear:

“Durante los años del gobierno peronista se evidencio un crecimiento sostenido de la matrícula universitaria: en 1947 había 51.447 estudiantes, pero en 1955 ascendían a casi 140.000, es decir 8 estudiantes cada mil habitantes”.

Que también señalaba Norberto Fernández Lamarra¹⁵ cuando daba cuenta que:

¹² Datos del Salario del Ministerio de Industria y Trabajo, de 1940, fueron extraídos de Mariana González. *Documentos de Trabajo* N. 1 CEPED Bs. As., CLACSO. 2004, p. 18.

¹³ Cf. Víctor García Costa, *La Universidad*, Bs. As., Centro Editor de América Latina, 1972, p. 105.

¹⁴ En Daniel Toribio (Comp.), *La Universidad en la Argentina*, Bs. As., UNLa, 2010, p. 139.

“Entre 1946 y 1955 se advierte un período de fuerte expansión de la Universidad. Bajo la Presidencia de Juan Domingo Perón, la matrícula universitaria paso de 47.400 estudiantes en 1945 a 136.362 en 1955, registrando un incremento en 10 años del 187 %”.

Que aunque difieren levemente algunas cantidades, el incremento presentado resulta de notable crecimiento. Así entonces, podemos afirmar que la implementación del Decreto N. 29.337/49, ayudo ostensiblemente a promover que aproximadamente se triplicara la cantidad de estudiantes universitarios, en las Universidades Nacionales de la época. Sin embargo Laura Rovelli¹⁶ planteaba dando cuenta que:

“Hasta comienzos de la década de 1950, la Argentina sólo contaba con seis Universidades Nacionales: Córdoba, Buenos Aires, La Plata, del Litoral, Tucumán y de Cuyo”.

Aunque, pese al importante número de estudiantes universitarios, no se evidenció dicho aumento en relación a la cantidad de graduados, es decir se plasmó entonces en altas tasas de deserción estudiantil. Problemática que nos acompañara hasta el día de hoy en el ámbito universitario nacional, reflejando otras cuestiones en torno al estudio universitario, el cual pese a ser gratuito no repercute favorablemente en la cantidad de egresados. Que también corroboraba Pablo Buchbinder¹⁷ al respecto, cuando escribía:

“Pero este proceso de democratización (impulsado por el peronismo) encontró también distinto tipo de limitaciones. En principio el incremento en el número de estudiantes no fue acompañado por un aumento correlativo en el de los graduados. El ingreso masivo a la universidad se correspondía así con tasas de deserción estudiantil extremadamente altas. De ochenta jóvenes que ingresaban a principios de los años cincuenta, solamente cinco llegaban a graduarse. El alto costo de textos y materiales de estudio, las dificultades para

¹⁵ Norberto Fernández Lamarra, *Educación Superior y Calidad en América Latina y Argentina*, Bs. As., UNTREF, 2017, p. 162,

¹⁶ Adriana Chiroleu, Claudio Suasnabar y Laura Rovelli, *Política Universitaria en la Argentina*. Bas. As., UNGS, 2012, p. 52.

¹⁷ Pablo Buchbinder, *Historia de las Universidades Argentinas*. Bs. As., Sudamericana, 2005, p. 160.

aprobar en cursos masivos cierto tipo de asignaturas y los problemas de horario conspiraban contra la permanencia de los estudiantes en la Universidad. Las becas para estudiantes de familias obreras tuvieron un impacto limitado y hacia principios de los cincuenta el sistema comenzó a ser desactivado”.

Temática que Alieto Guadagni y Francisco Boero¹⁸, señalaban, en forma más cercana a nuestros días al decir:

“Nuestra graduación es de apenas 12 de cada 100 jóvenes, es evidente que esta magnitud muy escasa que no contribuye a nuestro progreso como nación”.

Abriendo así, un interrogante en cuanto a la cuestión de la gratuidad universitaria, ya que al menos en nuestro país, no resulta promotora indisoluble de la equidad social, aspecto que originalmente se trató de impulsar. Al respecto vale tener en cuenta el siguiente cuadro, que ilustra las cantidad de graduados del 2012, cada 100 ingresantes del 2006, registrando los porcentuales de las Universidades Nacionales que obtuvieron la mayor tasa de egresados. Así, podemos observar:

Porcentual de Graduación 2006 – 2012

Universidad Nacional de La Matanza	59,8 %
Universidad Nacional de Rosario	44,2 %
Universidad Nacional de Lomas de Zamora	39,5%
Universidad Tecnológica Nacional	39,4%
Universidad Nacional de Cuyo	38,6%

Fuente: Centro de Estudios de la Educación Argentina (CEA -UB)

Del cuadro anterior se debe aclarar que el lapso de tiempo considerado, dado entre los ingresantes del 2006 y los egresados en el 2012, contemplaría un recorrido académico de 6 años, para la obtención de la titulación correspondiente. Ya que, los 6 años resultarían el promedio planteado por los diseños curriculares previstos para la finalización de las carreras universitarias. También se debe señalar que la

¹⁸ Alieto Guadagni y Francisco Boero, *La educación argentina en el siglo XXI*, Bs. As., El Ateneo, 2015, p. 166.

Universidad Tecnológica Nacional, que se encuentra dentro del grupo que lograron mayor tasa de egresados, es la heredera de la ya mencionada Universidad Obrera Nacional, que en 1959 se la designa como UTN. Asimismo la Casa de Altos Estudios que logro mayor porcentual en relación a la tasa de egresados, que ronda casi el 60%, fue la Universidad Nacional de La Matanza, la cual de las mencionadas resulta de las Universidades creadas en la década del 90, puntualmente en 1989, mediante la Ley N. 23.748.

En relación a la problemática de la inclusión, Marcela Mollis¹⁹ incorporaba otra cuestión a tener en cuenta, cuando expresaba:

“La Universidad Argentina se autorecluta, es decir acceden mayoritariamente los hijos de los profesionales que, a su vez, tienen mayores probabilidades de graduarse. Cambiar el sistema de financiamiento alternativo al estatal, no resuelve el problema de los beneficiarios de la Universidades, la mayor responsabilidad en la selección social al interior del sistema educativo le corresponde al Plan económico que deja afuera del circuito formal a los argentinos más pobres”.

Aspecto que Ana María Ezcurra²⁰, señalaba que se produce, lo que rotula como: “una inclusión excluyente”, dando cuenta de la dicotomía que se presenta en relación al acceso de la Educación Superior, ya que por un lado se intenta recibir la mayor cantidad de estudiantes, pero simultáneamente logran su graduación aquellos que provienen de familias económicamente acomodadas y con un capital cultural fortalecido. Circunstancias que muestran otra arista a la cuestión de la gratuidad, ya que no permite alcanzar al estudio universitario a todos los que pretenden proseguir estudiando, dado que aquellos de menores recursos resultan excluidos, tanto por el costo económico que rodea la actividad inherente a la formación académica, como también por la deficiente preparación escolar recibida anteriormente. Alternativas que se suelen amalgamar y por tanto se potencian con nefastos resultados. Condicionamientos que revelan la necesidad de evaluar nuestro sistema educativo en

¹⁹ http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-40772008000200012, 2008, p. 3.

²⁰ Ana María Ezcurra, *Igualdad en Educación Superior*. UNGS, 2013, p. 17.

forma global. Al respecto vale tener en cuenta al investigador Juan I. Doberti²¹, cuando planteaba:

“Las corrientes del pensamiento que abogan por la gratuidad de los estudios, arguyen que las transferencias de ingresos de ricos a pobres deben buscarse a través de las políticas tributarias y fiscales, pero no entre los alumnos universitarios. Además se advierte sobre el riesgo de que ante una fuente nueva de ingreso de las Universidades, el Estado disminuya su aporte, a sabiendas de que existe una vía alternativa de financiamiento”.

Instancia esta última que estuvo rondando la gestión de las Universidades Nacionales, pero con la ratificación en la modificación de la Ley de Educación Superior –ya citada– actualmente no caben dudas que el Estado Nacional, es el responsable de mantener la gratuidad universitaria. En esta línea Daniel E. Martínez²² planteaba:

“Becerra, Cetrángolo, Curcio y Jiménez (2003), en un trabajo sobre el gasto público universitario en la Argentina, analizan algunos indicadores con la cantidad de egresados, la relación entre esa cantidad y la de ingresantes, y el gasto medio por alumno. Ambos grupos de autores arriban a la conclusión de que el sistema universitario de gestión estatal es ineficiente, lo cual se manifiesta en los elevados índices de abandono, el alargamiento de la duración media de las carreras y las bajas tasas de graduación, en comparación con otros países de la región”.

Cuestiones que corroboran problemáticas que acechan a la gratuidad universitaria, la cual no llega a consolidarse como un real y concreto beneficio. Debiendo sumar al investigador Claudio Rama²³, que muestra otra cuestión en cuanto a las dificultades que se presentan en el ámbito universitario, cuando expresaba:

²¹ <http://www.economicas.uba.ar/wp-content/uploads/2016/01/Gratuidad-y-equidad-en-los-debates-de-esta-d%C3%A9cada.pdf>, 1999, p. 4

²² Daniel Eduardo Martínez, *Gestión en la Universidad Pública*, Bs. As., UNLaM, 2013, p. 115.

²³ Claudio Rama, *Nuevas Dinámicas de Regionalización de la Educación Universitaria en América Latina*, Bs. As., Universidad de Palermo, 2015, p. 51.

“La dimensión de la desigualdad regional, es una expresión de las desigualdades educativas y que refiere a las diferencias en la educación ofrecida y demandada entre las diversas áreas geográficas, entre el medio rural y el medio urbano, entre las capitales departamentales y las ciudades menores en términos de indicadores de calidad, de cantidad, de diversidad y de pertinencia”.

Incorporando así, otra relevante situación dada en base a la imperiosa necesidad de intentar llegar a todas las poblaciones, sin mediar problemas de traslados, promotores de desarraigos del contexto local. Alternativa que nos abre otro horizonte problemático, que tampoco se soluciona creando nuevas Universidades Nacionales, ya que por un lado demandaría una mayor erogación presupuestaria por parte del Estado Nacional, y por otro, nuestro ámbito universitario cuenta con un limitado número de docentes categorizados y con titulaciones acordes, es decir, promover la apertura de nuevas Universidades Nacionales reflejaría que no contamos con la cantidad suficiente de docentes-investigadores, y por tanto la finalidad de la Universidad, en base a atender: la Investigación, la Docencia y la Extensión, resultarían disminuidas. Habrá que pensar entonces, otras formas de difundir la formación universitaria, donde la tecnología puede ser de gran ayuda, que al respecto profundizaba Claudio Rama, en la obra citada.

Conclusiones

La implementación del no arancelamiento universitario, como fue detallado significo una importante apertura a la sociedad de la época. Además dicha instancia se supo mantener en el tiempo, resultando hace pocos años constituida formalmente en un marco legal. Sin embargo, este no arancelamiento, no es gratis, ya que el mantenimiento, y sostenimiento de las Casas de Altos Estudio Nacionales, necesitan de un aporte monetario por parte del Estado Nacional, que para nuestro caso, proviene de parte de los impuestos que abona la ciudadanía en su conjunto. En este sentido, podemos ponderar la cuestión dada en la gratuidad universitaria que ofrecen nuestras Casas de Altos Estudios Nacionales, ante el volumen creciente de extranjeros, de países vecinos, que trata de acceder a esta posibilidad de formarse profesionalmente, ya que en su lugar de origen los costos resultan muy elevados. Cuestión que en estos tiempos, desato distintas y controvertidas opiniones, en función al siguiente interrogante: ¿la gratuidad universitaria solventada por nuestro Estado Nacional, debe extender este beneficio a los jóvenes del continente? Colocando nuevamente en el tapete, la situación de la gratuidad universitaria, que

nosotros la tenemos instalada hace ya 70 años en nuestro territorio, pero que entra en tensión al observar la entrada de extranjero. Al respecto y con estos antecedentes, vale la pena, revisar la cuestión de la gratuidad en el mundo. Así, la investigadora Flor Gusmán²⁴, señalaba:

“Tres de los 34 países de la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico (OCDE) cuentan con gratuidad universal en su sistema de Educación Superior, mientras que en 12 de las instituciones estatales son gratuitas, y 19 tienen un sistema absolutamente pago”.

En otra Documentación de la OCDE, rotulado “Sistemas de Financiamiento de la Educación Superior”, de Acción Educar de 2014, brindaba tres categorizaciones en cuanto a la gratuidad universitaria. Así se desglosaba en los siguientes: a) Gratuidad Universal, ellos son desarrollados en Dinamarca, Suecia y Finlandia. b) Gratuidad en Universidades Públicas, desarrollados en Alemania, Eslovenia, Grecia, Luxemburgo, Noruega, Polonia, República Checa, República de Eslovaquia, Austria, Estonia, Islandia y México. c) Gratuidad acotada o nula, en: Australia, España, Francia, Holanda, Hungría, Irlanda, Italia, Nueva Zelanda, Suiza, Turquía, Bélgica, Canadá, Chile, Corea, Estados Unidos, Israel, Japón, Portugal y Reino Unido²⁵.

Revisado el panorama en los países de la OCDE, podríamos ubicar en la categoría que se ofrece gratuidad en las Universidades Públicas en nuestro país, el cual representa un importante beneficio para los jóvenes que pretenden obtener su graduación universitaria. Sin embargo, como hemos detallado el nivel de egreso resulta sumamente exiguo, ya que como habíamos señalado los conceptos emitidos por Alieto Guadagni y Francisco Boero, cuando contabilizaban que cada 100 ingresantes se titulan sólo 12. Que también corroboraba Augusto Pérez Lindo²⁶, al reseñar:

“En todo caso, podemos estimar que en las Universidades Nacionales la deserción académica oscila entre el 70 y el 80%, mientras que en las

²⁴ <https://www.publimetro.cl/cl/educacion/2014/12/19/cuantos-paises-educacion-superior-completamente-gratis.html>, 2014.

²⁵ <https://www.publimetro.cl/cl/educacion/2014/12/19/cuantos-paises-educacion-superior-completamente-gratis.html>.

²⁶ Augusto Pérez Lindo, *La Educación Superior*, Bs. As., Eudeba, 2017, p. 30

Universidades Privadas oscila entre el 60 y 70%. Con estos ordenes de magnitud podemos considerar que el Sistema Universitario Argentino sufre de una grave crisis pedagógica”.

Circunstancia que no resulta promisorio, pese a la gratuidad establecida. Así, nos animamos a plantear algunas cuestiones al respecto, ya que la gratuidad universitaria dada en nuestras Universidades Nacionales, si bien representa un relevante aporte que lleva a cabo el Estado Nacional, no se refleja en la cantidad de titulados. Cabe entonces presentar como interrogantes, al respecto:

* ¿qué sucede a lo largo de la formación académica, que tantos jóvenes abandonan sus estudios?;

* ¿qué tipo de problemas sobresalen en los jóvenes universitarios, los académicos, sociales, y/o económicos?;

* ¿se pronuncian subsidios y/o becas para atemperar los inconvenientes monetarios de los estudiantes?;

* ¿se señalan cuáles carreras resultaran demandadas en un futuro mediato, planteado para el próximo desarrollo económico – industrial que presentara el país?.

Cuestiones que venimos escuchando hace bastante tiempo, desde el área universitaria, y también debemos reconocer que en relación a atender dichos planteos, se han llevado a cabo distintas acciones, con tenues y locales resultados favorables. En este sentido, volvemos a mencionar a Daniel E. Martínez²⁷, cuando expresaba:

“Las comparaciones realizadas han permitido verificar que la UNLaM tiene un grado de eficiencia que la distingue del resto de las universidades del sistema nacional (como se pudo observar en el cuadro anteriormente recreado). Los indicadores analizados han mostrado ventajas significativas en cuanto a la eficiencia, y la Evaluación Institucional realizada por la CONEAU y las acreditaciones de carreras de grado y posgrado, demuestran que esa eficiencia se ha logrado dentro de un nivel de excelencia en el cumplimiento de los objetivos de la Institución”.

²⁷ Ob. cit., p. 161.

En cuanto al concepto de eficiencia en relación a la gestión universitaria, vale llevar a cabo algunas aclaraciones al respecto, que Javier A. Nicoletti²⁸ realizaba en base al término en cuestión:

“Fernández Lamarra (2010) explica que el concepto de calidad debe ser considerado desde su estructura multidimensional y desde su relatividad en tanto depende de las misión, de los objetivos y de los actores de cada sistema universitario por lo cual, el panorama conceptual sobre calidad es muy amplio y heterogéneo” (p. 142).

En cuanto al concepto de eficacia, Nicoletti, extraía:

“La OREAL/UNESCO (2007) señalaba que: La eficacia se pregunta por la medida y proporción en que se logran alcanzar los objetivos de la educación establecidos y garantizados en un enfoque de derechos, es decir en qué medida se es eficaz en el logro de aspectos que se traducen en términos concretos el derecho a una educación de calidad para toda la población, en cuanto a la equidad en la distribución de los aprendizajes, su relevancia y su pertinencia” (p.106).

Conceptualizaciones que nos permiten observar la complejidad que encierra la gestión universitaria a nivel nacional. Asimismo, vale señalar que gran parte de las cuestiones puntualizadas resultaron pautadas en el Art. 7 modificado de la Ley de Educación Superior, donde en los incisos a), c), d) y e); se plantean conceptos de: “igualdad de oportunidades”, “de proveer equitativamente”, “de promover políticas de inclusión”, “de constituir mecanismos y procesos concretos de articulación”. Los cuales, todavía no encuentran efectivas formas de concreción. Alternativas que nos impulsarían a reafirmar, que la gratuidad universitaria constituye un notable beneficio, pero que por sí sólo pierde su relevancia, sino es acompañado por otro tipo de sostenimientos, y así aunar a la gratuidad con la equidad social, que insoslayablemente debe comprometer y amalgamar. Como se intentó promover desde su origen en 1949. Que para estos 70 años transcurridos, nos queda regocijarnos en que, la gratuidad planteada se mantuvo y continúa en plena vigencia; como también podemos dar cuenta que la UON, luego convertida en UTN llega hasta nuestros días manteniendo sus principios fundacionales y en constante

²⁸ Javier A. Nicoletti, *Derecho Humano a la Educación de Calidad*, Bs. As., UNLaM, 2014.

crecimiento, queda pues continuar analizando cuestiones referidas a la implementación y/o gestión universitaria.

Rescatando un “diálogo” que puede darnos que (y qué) pensar

Luisa Ripa

Las *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*¹, del que este encuentro quiere hacer memoria, resultan impresionantes por el número y la calidad de lxs participantes y de sus trabajos. Muchxs reconocemos a lxs autorxs de libros de texto de nuestra carrera. En la clausura Juan Domingo Perón, presidente de la Nación presentó un largo trabajo donde incluye su propuesta política de la “comunidad organizada”².

En esta ocasión quiero acercar dos trabajos que se escribieron 25 años después y que se presentaron como un aporte filosófico a la propuesta de construir un proyecto de Nación que hiciera el presidente Perón en su tercer mandato³. En efecto: Mandrioni escribe un pequeño texto en el que reflexiona acerca de los distintos “ideales de sociedad”, que son el telón de fondo de todo proyecto de nación que se quiera. Su “Filosofía y Política”⁴, sin embargo, cuenta también con la elaboración previa acerca de dos categorías fundamentales para aquellos ideales y proyectos (“Sobre el amor y el poder”⁵).

¹ <http://www.filosofia.org/mfb/1949arg.htm>

² Id., p. 131.

³ Se trata del discurso con el que inaugurara el 1^o de mayo de 1974 las sesiones ordinarias del Congreso de la Nación. Confieso una afección importante al recorrer ese programa cuidadoso y denso, lleno de propuestas positivas (incluso para la práctica del disenso) cuando sabemos que Perón falleció dos meses después y el país fue arrasado en sus instituciones y en un genocidio que no ha tenido igual entre nosotros, apenas dos años después de esa propuesta entusiasta.

Se pueden consultar en <https://bcn.gob.ar/la-biblioteca/publicaciones/juan-domingo-peron/peron.-modelo-argentino-para-el-proyecto-nacional> (en una versión prologada) o en <http://jdperon.gov.ar/institucional/cuadernos/Cuadernillo8.pdf>, el texto que se reconoce como el original de Perón.

⁴ H. Mandrioni, *Filosofía y Política*, Bs. As., Guadalupe, 1975.

⁵ H. Mandrioni, *Sobre el amor y el Poder*, Bs. As., Columba, 1973 (pie de imprenta de 1974)

Me anima la convicción de que se tratan de dos obras poco recordadas y de un gran peso filosófico y que resultan por demás interesantes en este momento que vivimos, en el marco de los setenta años de reuniones filosóficas argentinas.

1. *Sobre el Amor y el Poder*

La obra escrita en 1973 explora esas categorías y sus vínculos, en tres partes: se inicia estableciendo el método a seguir y describiendo fenomenológicamente el acto del poder y el acto del amor. La segunda parte expone cuatro filosofías que entienden de manera diversa la relación entre amor y poder. Y concluye presentando su propia oferta conceptual y ética acerca de la relación que debería establecerse entre ambos actos humanos.

1.1.

Recojo tres citas del prólogo: las que se refieren a la situación social presente entonces y la que adelanta la tesis de toda la obra.

“En este libro proponemos [...] una idea acerca de las relaciones que deben mediar entre el amor y el poder.

El poder ha alcanzado ya la diensión de lo gigantesco; [su] ley interna [...] permite anticipar que el poder se acrecentará aún más [...] éste es el hecho que el destino nos entrega.

El problema se cifra en esta pregunta: ¿qué hará el hombre con el poder? [...] ¿qué hará de nosotros el poder?” (11).

A esta situación epocal agrega la condición humana de quienes sufren esta situación, pero a quienes, también, reconoce responsables de la misma. Lo cifra en una categoría cara a la filosofía heideggeriana pero usada en otro sentido: el **olvido** que le permite confundir a la parte como el todo, le impide perdonar y perdonarse, y lo impulsa a entregarse a la “feria de la vida” como si nunca fuera a morir.

“Sólo queremos nombrar aquí un triple olvido: el olvido del misterio, el de la culpa y el de la muerte [...] Olvidado, irreconciliado e irredento, pasea su grotesca seriedad en los negocios, expresa su interioridad frívola y gregaria [...] y rumia su tedio cuando se atreve a encontrarse consigo mismo” (12-13).

Mandroni reconoce las corrientes sociales, políticas y filosóficas que se enfrentan a este estado de cosas y que intentan una salida del mismo en el cuarto tramo del fin del siglo XX. Pero cierra definiendo:

“La tesis de este libro consiste en afirmar que ante la ‘desmesura’ del poder ya no bastan las ‘medidas’ [...] sólo cabe la actitud humana interior que se nutre de la ‘desmesura’ del amor” (14).

Por su parte propone cuatro ejemplos de vínculos entre ambas fuerzas que nos pueden permitir encontrar una salida de real humanización. El camino que ofrece, el método a seguir, es el de atender a una **verdad**. Que libere. Y que tenga la fuerza de lograr su “triple incorporación”: a un sistema coherente conceptual que la haga comprensible; a una existencia personal, que no sólo entienda sino que viva esas verdades; y a un estado de cosas, en la urdimbre del mundo y de sus contenidos, que las haga reales para todos.

Concluye esta primera parte con una cuidadosa descripción del acto del poder y el acto del amor con lo que quiere sentar las bases de la rotunda primacía del segundo y la necesidad del vínculo amoroso que “nos entrega la mejor noticia de nosotros mismos” (37-116).

1.2.

En la segunda parte realiza un análisis notable del vínculo entre amor y poder en cuatro perspectivas filosóficas. El amor **subordinado** al poder, en Federico Nietzsche; el amor **contra** el poder en el pensamiento ruso de Berdiaef, y, especialmente, de F. Dostoieski (incluye dos textos maravillosos de los hermanos Kamárasof: la leyenda del gran Inquisidor y el éxtasis de Aliosha); el poder **contra** el amor en la filosofía del “*homo technicus*” y el amor **separado** del poder, en la obra de Max Scheler (117-298).

1.3.

La propuesta final es la de una nueva relación entre esos dos actos humanos y lo hace con el auxilio del cuadro causal de Aristóteles: la **sobredeterminación** del poder por el amor (superando su determinación por la justicia); la **apropiación** del poder por el amor (como un poder el poder) y, finalmente, **trasfinalizando** al poder

por el amor: clave de toda la obra, propuesta de un proceso que, sin negar al poder, lo conduzca hacia al amor (299-333).

2. Filosofía y Política

Nos detendremos en esta obra, corta y terminante, porque es la que Mandrioni presentara como una respuesta (¿aporte? ¿señalamiento crítico?) al discurso del presidente Perón, una vez que asumiera su tercer mandato. En el que proponía a la ciudadanía la necesidad de elaborar un “proyecto de nación”, que, como se sabe, no es sino la de construir una “sociedad organizada”, tal como la viene pensando desde 1949. Se trata de un texto corto (90 páginas) pero realmente interesante para la convocatoria de este congreso.

2.1.

Inicialmente describe la situación epocal como la de una “hora de cambio”. Insiste en las señales que muestran no sólo la facticidad sino la necesidad de que se de un cambio. Usando una categoría hegeliana expresa que es el momento en que “el espíritu subjetivo no se siente cómodo en el espíritu objetivo” tal y como se da en este momento de la historia. Por tanto es necesario operar un cambio pero esto abre una ambigüedad de sentido entre la promesa y el peligro (9-16). Sin embargo este cambio puede y debe realizarse en dos estilos: el modelo y el proyecto que pivotean, ambos, en lo que entiende como “imagen”:

“El Modelo en la Imagen⁶ es aquél momento o dimensión que remite a valores [...] el Modelo tematiza valores en la Imagen [...] encierra el “exemplar” o “ideal” de sociedad. De este modo, el Modelo dice relación a la inteligencia que concibe y juzga con referencia a fines y bienes” (16).

Llega a decir que este modelo, “visto desde la realidad concreta, desde la “praxis” del que proyecta [...] es como una especie de sueño de sociedad, cuando no lindante con lo utópico” (16)

A su vez el Proyecto, visto desde el Modelo, puede resultar “propenso a ‘ideologizar’, vale decir, dispuesto a revestirse de cualquier modelo axiológico en la

⁶ Es curioso en este texto el abuso de mayúsculas iniciales, un modo alemán de entender lo sustantivo.

medida que favorece la acción concreta, interesada y adaptativa” (17). La mediación de ambos concreta la Imagen de sociedad, que es histórica: “no pueden ser transferidos indiscriminadamente de una época a otra” (17). Esto funda la necesidad de ambos gestos, aún con los peligros que entraña

“...la Figura o Imagen de sociedad, en cuanto alberga en su seno la tensión “Modelo-Proyecto”, está expuesta a una doble mortalidad: morir de excesiva idealidad o morir de excesiva realidad” (17).

La condición de históricos es lo que exige que el contenido valoral del Modelo se encarne realmente en el sentir y el pensar humano

“...pueden existir modelos distintos, intrínsecamente valiosos, desde el momento que los grandes valores deben ser descubiertos en la historicidad de la vida y, una vez descubiertos, pueden ser diferentemente participados por los pueblos. Una cosa es la validez en sí de un valor y otra el paulatino, doloroso y, a veces, trágico ascenso de un nuevo valor en la conciencia de la humanidad [por eso] El pensamiento requiere hoy una mirada limpia y un corazón atento a lo que palpita en el alma del hombre contemporáneo como aspiración a valores” (18).

2.2. La diferencia entre el “acto” del filósofo y el acto del político

“Cuando sopla un nuevo viento de ‘ser’, un nuevo mundo reclama su lugar en la historia” comienza sentando Mandrioni en lo que es su capítulo medular: la diferencia y relación entre el acto filosófico y el acto político, que “se hallan esencialmente vinculados a este proceso de originación”. Y están amenazados por un “enemigo común, desde el momento en que el ‘pensar calculador’ tiende a absorber todo otro pensar y la ‘máquina de gobernar’, a medida que se perfecciona, busca eliminar toda decisión auténticamente política”

Mandrioni detalla las características de cada acto, sus dialécticas y la novedad de mundo que posibilitan... y con eso abre auténticos interrogantes para nuestro presente (19-45).

2.3.

Las distintas propuestas presentes al momento de la redacción se muestran como esquemáticas y cruzadas por distintas mezclas y novedades en la realidad de los que desean ese tipo de sociedad. En cada una distingue un valor reconocido como supremo y un tipo de hombre que estaría “realizado” plenamente para ese modelo.

La Sociedad Opulenta reconoce el valor de lo agradable y del gozo y su meta es la del “Hombre Saciado, con su ‘libido’ pacificada en el juego deleitoso de sus facultades” (46-47).

La Sociedad Dominadora tiene como valor supremo el “poder como dominio”, donde se confunde el jardín con la tapia que lo cuida (en la hermosa imagen de Hölderlin) y pretende un hombre obediente al poder total (47-53).

La Sociedad Científico-Técnica es la que gracias a “la evidencia y la exactitud de la verdad científica” pueda generar los instrumentos técnicos que finalmente logren la satisfacción de todos los deseos. El “Hommo Thecnicus” se reproducirá maquinal y satisfactoriamente. No habrá novedades ni historia (53-58).

La Sociedad Descondicionada tiene como valor supremo a la libertad y el hombre realizado será el que supere la alienación de “la inteligencia enajenante, una absurda represión de los instintos y una injusta distribución de bienes” y logre el “goce estético de su espontáneo autocrearse” (58-63).

La Sociedad Informada reconoce un valor vinculado a la verdad, pero la verdad “de la noticia que se trasmite”. Su meta es “lograr que todo lo que acontece en el mundo esté presente ante la conciencia de cada persona”. Así “el mundo se convierte en espectáculo” y el hombre en su consumidor total (63-72).

2.4.

El habitar creador será el modelo que Mandrioni propone, en el que se recuperen lo que de auténtico valor tenían los otros modelos (bienestar, poder, razón técnica, libertad y verdad), pero que se arraiguen en un auténtico “habitar” y se cumplan en el desarrollo de la creatividad. La nota decisiva (que ya se advertía en las críticas a los modelos anteriores) es la del encuentro interpersonal y la formación de auténticas comunidades.

Recupera el sentido de la “casa” que “nos vincula al suelo nutricio” y es el “lugar de la intimidad y la comunicación cordial”. Para concentrarlo cita a Saint-Exupery: “Descubrí una gran verdad, a saber, que los hombres habitan y que el sentido de las cosas cambia para ellos según el sentido de la casa”⁷. Supone una profunda reconciliación que incluye la necesidad del reconocimiento de un Tú superior.

“Habitar significa la reconciliación de hombre con la naturaleza y con todo aquello capaz de proporcionarle las bases vitales de la existencia.

Habitar significa la reconciliación del hombre con el Estado por la mediación de los pequeños agrupamientos humanos en forma de sociedades intermedias, pero manteniendo al Estado en la periferia de la morada.

Habitar significa la reconciliación con el “tú” de los otros moradores y con el “Tú” que mora en el misterio de arriba” (80).

“Pero todas estas reconciliaciones mediante las cuales se curan otras tantas escisiones, sólo se logran mediante la creatividad”. Lo entiende como una ampliación ontológica del mundo y lo fija en algunas señales: reconocer la diferencia del “cargo” respecto de la “función” en el mundo del poder. Descubrir un horizonte englobante y trascendente: que reconoce como el “tema más arduo” pero que le parece imprescindible. Lograr el “retorno a lo simple”, simplicidad “orgánica”, gracias a la técnica, pero que nos separe de “lo gigantesco y lo colosal”. Por fin, la necesidad del surgimiento de un nuevo tipo humano: el “hombre de cultura” gracias a lo cual la política del poder pueda sustituirse por la política de la cultura.

Concluye sosteniendo que el alma de la cultura debe ser una sustancia de amor

“Actuar la esencia individual implica sacar a luz la riqueza potencial de cada cosa, trayéndola a la presencia en la “figura” de la obra concreta. Es algo así como si lo que yacía en la indeterminación ahora toma rostro en la determinación de la obra [...] en su concreción más profunda [...] descubrir el más hondo y mejor posible en el ser amado y contribuir eficazmente a su cumplimiento [...] no llega a cada cosa para arrebatar y dominar sino que acceden a cada cosa para ayudar y servir [...].

⁷ A. De Saint-Exupery, *Citadelle*, Paris, Gallimard, 1948, p. 28. Citado por H. Mandrioni, *Filosofía y Política*, Bs. As., Guadalupe, p. 77.

Éste es el ‘habitar creador’ en el mundo. Habita el que cuida y sirve; habita el que es autor y aumenta el ser de las cosas incrementando la riqueza ontológica del mundo” (890-91).

3. Qué nos permite pensar

La frase heideggeriana que incluimos en el título da cuenta de la preocupación pensante y de la temática ofrecida al pensar. ¿Qué podemos decir hoy, 45 años después de que Mandrioni hiciera esta propuesta ético-política? Ofrezco algunos enunciados sin pretensión de desarrollo ni prueba, como simples propuestas de posible exploración.

3.1.

“La organización vence al tiempo”, es un lema peronista. Setenta años después del discurso de Perón ¿dónde está la organización? Y cuarenta y cinco años después de la propuesta de Mandrioni ¿qué tenemos hoy?

Por un lado, parece que vivimos en el reinado de la banalidad. En la naturalización de la posverdad que maneja emociones sin pudor. Atravesados por un cansancio y un nueva esclavitud, que cada uno se impone a sí mismo, según el pensamiento de Han⁸. Y, a la vez, aislados en la hipercomunicación, vacíos en la *big data* y depresivos y suicidas como salidas a la mano.

Por otro lado, estas descripciones parecen olvidar las multitudes que carecen de lugar, que no pueden trabajar y que mueren de hambre o de intentos de salvación: que son “demasiado pobres como para poder deprimirse”.

3.2.

Mirado desde las categorías de Mandrioni parece que estamos ante una masiva ausencia de un auténtico ideal, porque a lo sumo se da como supuesto aquello que debiera ser la sociedad en nuestro siglo XXI. Pero también ausencia de un auténtico proyecto de Nación: toda vez que nuestra generación es la de los fracasos de la derecha y de la izquierda y que brilla por la ausencia, también, de auténticas decisiones

⁸ Ver, por ejemplo, Byung-Chul Han *La sociedad del cansancio*, Barcelona, Herder, 2012 y *Psicopolítica*, Barcelona, Herder, 2014.

políticas. Lo más que tenemos son administradores vs reales estadistas: como si el fin de la vida fuera tener pasos bajo nivel, nuevas rutas y posibilidades crecientes de compras. Como si fuéramos a morir de falta de idealidad y de falta de realidad.

Estamos quizá, también, ante una filosofía que no se repone de la acusación de falta de cientificidad que le hiciera el positivismo y que mientras se enrosca en meros referatos deja el “pensar lo que pasa y lo que nos pasa”⁹ a las ciencias sociales. Si queremos categorías y argumentos, no recurramos a los filósofos mediáticos, autorreferenciales y livianos ni a los eruditos encerrados en una academia tal vez demasiado endogámica y escuchemos, quizá, mejor, a antropólogos y sociólogos que sí elaboran teorías y ofrecen estructuras teóricas novedosas.

3.3.

Sin embargo, en este desierto que parece haber avanzado¹⁰, sinceramente creo que estamos viviendo una hora densa y llena de sentido: quizá la fragua secreta de una auténtica revolución. Pondría algunos pocos, pequeños, signos.

Por ejemplo, las movilizaciones. Con todas sus ambigüedades, son concreciones masivas que parecen superar la oferta de mantenerse como tranquilos espectadores en la tanda de noticias y son una práctica a la mano en muchos y diversos países.

Por ejemplo, las novedosas subjetividades determinadas por los DH en lo que puede llamarse “primera persona”¹¹. Que puede comprobarse como “*factum dignitatis*”, según me parece, al estilo del *factum rationis* kantiano.

Por ejemplo, las impresionantes modificaciones acerca de la manera de ver y de sentir respecto de cuestiones de género. Incluye una notable recuperación del rotundo ser de la **persona**. Después del despligue de posibles denominaciones sobre

⁹ Otro encuentro de FEPAI me permitió defender que ése es el oficio del filosofar. Ver Luisa Ripa “Pensar lo que pasa y lo que nos pasa. O el caso de la filosofía allende la filosofía” en *XIII Jornadas de Pensamiento Filosófico. “Evolución de las ideas filosóficas 1980-2005”*. Fundación para el Estudio del Pensamiento Argentino e Iberoamericano (FEPAI), Bs. As., Ed. FEPAI, 2007: 141-151.

¹⁰ A Mandrioni le gustó recordar que “el desierto avanza”, como dijera Nietzsche.

¹¹ Ver L. Ripa “Algunas sugerencias de la conflictiva hermenéutica y sus posibles aportes éticos”. Actas del XVIII Congreso Nacional de Filosofía (en prensa)

vínculos amorosos e identidades de género (gay, trans, bi, lesb, poliamor...), crecientemente sus protagonistas vuelven al punto decisivo de ser “personas [sólo eso, y nada menos que eso] que se enamoran de personas”.

La recuperación de la verdad, que deja de ser mala palabra y pasa a ser consigna. Pero apelando a una verdad escrita en los cuerpos y sujeta a la vida y a la muerte. Superando muchas veleidades académicas acerca de relativismos programáticos. Rostros que pasan a ser noticias, aunque sea por un rato; restos o vínculos que aparecen o están presentes como desaparecidos. Ante estas rotundas presencias no caben disquisiciones acerca de si existe verdad o todo es mera interpretación subjetiva.

Ejemplos. Algunos. Ambiguos. Pero que dan que pensar. Pensemos.

3.4. ¿Debate abierto?

Tenemos necesidad de pensar con audacia imaginativa para soñar figuras de ser y vivir en sociedad. Tenemos necesidad de nuevos estadistas porque un proyecto de nación no es mera ingeniería de satisfacciones básicas. Tenemos necesidad de reconocer los valores y temas que no se resuelven por ningún tipo de estadística, como son los derechos humanos.

Quizá para reconocer también que, en el fondo, late un real deseo de felicidad, de solidaridad y de justicia¹², como enseñara Ricoeur. Y que en medio de las divergencias y desconciertos, contamos con un ejemplo de **modelo** que supera épocas y cubre territorios: la traducción¹³. En todos los tiempos y en todas las culturas se traduce. Fenómeno invisible e impulso constante: Ricoeur lo describe con categorías de la hospitalidad: ingresar en el universo lingüístico del otro y permitirle que entre en el mío.

Un modelo para practicar las intenciones éticas que nos importan y nos afligen.

¹² **Deseo** profundo y raigal, pero muy oculto tras las **ganancias** de tener, poder y gozar.

¹³ Una síntesis de su propuesta puede verse en Paul Ricoeur “Lo universal y lo histórico”. Conferencia dada por Paul Ricoeur en el colegio Universitario Francés de Moscú el 1º de abril de 1996. Publicación fragmentaria de la conferencia en Magazine littéraire, nº 390, París, septiembre de 2000.

Setenta aniversario del Congreso de Filosofía

Carlos Enrique Berbeglia
Unimoron, Bs. As.

Preámbulo¹

Las celebraciones son las encargadas de romper la monotonía y regularidad de los años, las hay de varios tipos, primeras en el orden jerárquico, resaltan las religiosas que afectan a civilizaciones enteras, al estilo de las festividades judeo-cristianas, musulmanas, búdicas u otras, muchas de sus epifanías se encuentran vinculadas con las modificaciones climáticas provocadas por los tránsitos equinocciales a los solsticios o viceversa, hecho que las universaliza a partir de la incidencia de la naturaleza en la vida colectiva, vertebran el transcurso temporal y tienden a ser reiterativas. Inmediatas, aunque de universalidad y difusión menor, las debidas a eventos históricos como las revoluciones que modifican el desenvolvimiento socio-cultural, y hasta institucional, de los estados. Un tercer orden, más humilde, se encuentra motivado por las efemérides propias de las regiones, naciones o provincias, y no se extiende más allá de los límites fronterizos que las comprenden solamente a ellas.

Romper la monotonía y vertebrar el tránsito temporal en los sucesivos presentes celebratorios que proceden a rememorarlos, cada uno de estos presentes sucesivos desde la carga, emotiva, epistemológica, religiosa, ideológica, económica, o de cualquier otra índole, constitutiva, fundantes de la eventualidad cuya función esencial reside en adaptar el recuerdo del acontecimiento al período que esa temporalidad presente habita y desde la cual emprende la reseña de lo acontecido.

Denomino, inicialmente, **presente absoluto** a este modo particular del tiempo de transcurrir sin pausa, desde una anterioridad, constantemente ahondada e irrecuperable, equivalente al de un paralelo alcance del inmediato o remoto futuro

¹ Las ideas expuestas sobre el acontecer del tiempo reemiten, parcialmente, a dos obras del autor: *Espacio, tiempo, huida. El papel decisivo de las teorías*, Buenos Aires, 1991, por la editorial Biblos, así como a *Decisiones y riesgos, alternativas para un pensar sin trabas*, publicada también en Buenos Aires, esta vez por la editorial Prometeo, en 2016.

siempre apoyado en el pivote de su propia presencia, y cuya propiedad ontológica exclusiva radica en discriminar la manera bajo cuyo alero se va a enfocar la rememoración del suceso rescatado², su exaltación o crítica, fundadas ambas en la suma de presupuestos vigentes acerca del suceso, remoción de saberes almacenados en los distintos reservorios mnemónicos poseídos, y/o voluntad de sobresaltarlos, o no, requerido por el momento histórico atravesado por la rememoración.

“Inicialmente” porque se refiere a un presente cuya otra esencialidad radica en el lapso instantáneo donde ocurre, somero instante que convierte en provisorio (absolutamente provisorio) el lapso que lo acoge, fenómeno que autoriza una obligada modificación de la denominación precedente, al verificarse la exposición de un presente que transcurre en la linealidad de una serie infinita de instantes (por supuesto que ligados entre sí, lo cual permite la continuidad de cuanto sea existente, desde la vida de una abeja, posada en varias flores para libar el polen previo a su retorno al panal, hasta el discurso entrecortado de quienquiera haya padecido una fuerte emoción y proceda a contarla). Valga entonces esta nueva aproximación definicional, **presente provisorio absoluto**, a esta característica esencial del tiempo, sin duda paradójica, pero que refleja, con una precisión mayor su desenvolvimiento, nunca abstracto, sino diseminado por las distintas entidades manifiestas “en cuanto sea existente”.

Nueva paradoja, enfrentamos una **continuidad fluyente**, el tiempo fluye de una manera continua-discontinua donde cada corte infinitesimal en la sucesión infinita por donde pivotea, lo manifiesta como un presente absoluto en la provisoriedad de su instantaneísmo, presente que le pertenece y desde el cual le cabe discriminar, como le resulte conveniente, cuanto le hubiera antecedido, y prever, en la medida de sus posibilidades, el trato que habrá de recibir en el después variable del mañana.

Transcurso en una linealidad sucesiva que, inexorablemente, va conformando el pasado, un pasado que rememora su plenipotencia anterior de cuando fuera **presente provisorio** y de cuanto lograra efectuar desde esa plataforma **absoluta**, en lo fundamental juzgarse a sí mismo en aquella etapa sucedida y proceder, por lo tanto, a retornarlo, o no, a su propia presencialidad **actuales** acorde a sus intereses o posibilidades **de ahora**. Un pasado que ya no es aunque retornante a un futuro, de

² “Rescatado” no equivale a “acontecido”, la vida remite a un continuo de acontecimientos de diversa importancia para quienes los generan o soportan, la memoria rescatará sólo aquellos escogidos por los distintos factores que los consideren meritorios.

este hoy presente provisorio absoluto que procede a recordarse cuando también aconteciera como presente provisorio absoluto.

A su provisoriedad ontológica el **tiempo absoluto** añade una nueva, la gnoseológica, porque bien sabe que la tergiversación que efectúe (de sí mismo) en algún hecho del pasado, cuando, a su vez, arribe a cualquier instancia futura ella también puede tergiversar cualquier hecho acontecido en él, de allí su interés en manifestarse con la suficiente fortaleza capaz de estampar una impronta que lo impida.

Porque fuera de toda duda, la máxima ambición de cuanto suceda en el **tiempo provisorio absoluto** es la de permanecer indemne a los embates posibles de cualquier futuro, próximo o remoto, habida cuenta, desde ya, la de haber superado la mayor labor destructiva que formaliza el tiempo en cualesquiera de sus tres momentos, la del olvido.

A lo largo de todo el siglo veinte la ciencia ficción jugó con la posibilidad de los viajes temporales, hacia el pasado, con el afán de modificar **en acto ilusorio**, algún hecho apreciado como nefasto en sus consecuencias habidas en el presente, o de remontarse al futuro, para así adelantar, también en acto ilusorio, algunos beneficios posibles. Pero el tiempo real se resistió continuando aferrado intransigente, ante los saltos prometidos a su linealidad, en tanto también confirmara los poderes inmutables del **presente provisorio absoluto**, para modificar o reformar, **en acto serio** algunos vestigios materiales, (y espirituales, como denotaremos en los párrafos subsiguientes) del pasado, cuando también fuera presente, demostrando así su provisoriedad. Dos ejemplos internacionales recientes ejemplifican este aserto, el uno, cuando los fundamentalistas musulmanes dinamitaran los monumentos romanos en Palmira, Siria, con la finalidad de anular las huellas ajenas a la doctrina islámica, el otro, dado por el incendio de la catedral de Notre Dame, en París, y la voluntad expresa de restaurarla en los próximos años con la finalidad opuesta de recupera su antiguo brillo arquitectónico y misión sacramental.

Presentes absolutos versus pasados con dos desafíos por delante, el primero, estamparse, gracias a acciones lo suficientemente fuertes capaces de hacerlo perdurar en los diversos futuros que lo sucedan y acechan; el segundo, superado este obstáculo, soportar que, la paralela tendencia al olvido carnalizada en el tiempo, no incluya demasiadas mutaciones, al menos no tantas capaces de llegar a desfigurarlo. De allí que, en conocimiento de esas posibles facturas en su integridad

circunstancial, la máxima ambición del tiempo provisorio absoluto sea la de su permanencia, cuanto le fuera posible, indemne ante los embates de un similar futuro, que, cuando acontezca su arribo, formalice la misma operación en él³.

Un escollo al paso de los tiempos presentes cuando enfocan su curiosidad en el conocimiento del pasado es la resistencia de éste en ser **precisamente conocido tal como ocurriera entonces**. La historia luce enorme cantidad de eventos, que incluso, llegan a vertebrarla, donde el registro de los hechos roza la ignorancia, falta de saberes sobre lo ocurrido sucesivamente pintados y descascarados luego para recibir, posteriormente, nuevas manos de aguadas, o de capas supuestamente más sólidas, de otras pinceladas mas *seguras* que nos aproximarían, con mayor certeza, a lo efectivamente sucedido por aquellas lejanías.

Por tal motivo las modificaciones del pasado incluso llegan a ser inconscientes, no bastan las buenas voluntades empeñadas en conocer los acontecimientos, al igual que lo sufrido por los materiales de desecho les cabe la instancia de ser reciclados en provecho de la conveniencia cultural o espiritual del **presente que requiera su presencia**, las tensiones habidas entre las múltiples acciones de los hombres a lo largo de los tiempos que los acogen, (o que ellos, si damos vuelta la página epistemológica, conforman), reconstruye, sin pausas, los rostros que, esos mismos seres delinear . La resistencia del pasado como escollo pasa a sortearse, por lo tanto, con las diversas inventivas ideológicas puestas al servicio de la conveniencia témporo-espiritual que las reflota, sacándolas de las profundidades con esa condición indispensable para un sobrevivir pautado bajo esta formalidad imperiosa: acepto tu resistencia, admiro tu voluntad de ocultamiento, sé que, de una u otra manera, algunos de los argumentos urdidos por vos cuando fueras presente, laten aún en mí, empero yo, en mi carácter de presente provisorio absoluto, arremeto contra esas tradición y la retoco, la única defensa que coloco a tu alcance depende de lo siguiente, que, en mi propia actualidad, algún coetáneo alumbre tu pasado provisto de otras intenciones y proceda a exhumarte a partir de unas convicciones

³ Sin pecar de escepticismo extremo no cabe **duda** alguna que la certeza mayor en el conocimiento del pasado viene dada por las fechas de los aconteceres, cuanto ocurra en ellos, se trate de un proceso revolucionario, la formalización de un estado, un accidente o lo que fuere, se halla expuesto a ser re-considerado en cada época acorde a sus intereses o mezquindades políticas.

distintas de las mías, tu misterio se diluye entre nuestras disidencias, ése es tu destino⁴.

El presente provisorio absoluto que habitamos tiene razones más que fundadas para engatusar (somos conscientes del vulgarismo utilizado), a los diversos futuros posibles sobre el quehacer que determinará esos mañanas que, cuando resulten a su vez presentes, procedan a determinar si bueno o malo, provechoso o inútil, digno de mención o digerible por el estómago sin fondo del olvido; acaso, al par de soportar el empobrecimiento de la biodiversidad del planeta causado por la sobredimensión de la tecnología y el crecimiento exponencial de la especie, lo acusen de haberse preocupado demasiado por sí mismo enmarcando, con demasiada avidez, cuanto le resultara, de sus antecesores únicamente satisfactorio para sus intereses.

Escolio

La celebración de un Congreso Internacional de Filosofía en nuestro país puede asimilarse a los encuentros organizados por las sociedades de beneficencia, con sus damas bien vestidas apeándose de limusinas, de los centros alejados donde laten, realmente, la desprotección y la miseria, en el sentido siguiente: la filosofía requiere de pensadores que la mantengan viva, a finales de la Segunda Guerra Mundial ella no carecía de un séquito que la enriqueciera, de esta manera engalanada arribó a las orillas del Plata, y aquí se lució, pero entre un público a lo sumo con **comentadores**, desde el momento que las figuras, fundamentalmente europeas que la representan, adquieren una dimensión (tan gigantesca aún), en nuestros medios intelectuales, que les coerciona la posibilidad de igualarse a ellos y lanzarse al ejercicio del decir filosófico auténtico, esto es, el del atrevimiento a la enunciación de una teoría efectivamente propia, algo que no fuera heredado del Congreso de marras, por más que nuestro **presente provisorio absoluto** se empeñe en sostener algo contrario.

⁴ Valga este trato antropomórfico del tiempo a partir de la constatación de cómo se desenvuelve, o, apreciado de otra forma, subiste en las distintas entidades del Universo tal como las experimentamos: el tiempo **existe** en las cosas, cada una de ellas posee su propia temporalidad, y, puesto que toda cosa co-existe a la par de otras que la acogen, este seriado conjunto de multiplicidades vinculadas entre sí hasta el infinito (árbol, bosque, continente, planeta, sistema solar, galaxia ... ser humano, familia, comunidad, país ... pez, río, mar, océano ... etcétera), ofrecen, estas conexiones, de allí el parecer, depende del sistema físico empleado para enunciarlas, la ilusión, (o realidad) de que tiempo y espacio se implican e imbrican mutuamente.

Informe del Simposio 70 años

Celina A. Lértora Mendoza

Como coordinadora del Simposio A 70 años del Primer Congreso Nacional de Filosofía, considero no sólo conveniente sino necesario exponer a los lectores de las Actas de las XIX Jornadas de Filosofía de FEPAI, tanto el objetivo del Simposio como algunos de sus resultados dialogales que, obviamente, no están contenidos en los textos que se editan, pero que les otorgan todo su sentido, o más bien un *plus* de sentido.

En primer lugar, debo aclarar que tanto el tema motivador de las Jornadas como de este Simposio, es decir, la referencia al Primer Congreso Nacional de Filosofía de 1949, no tienen la intención celebratoria y laudatoria de un homenaje puntual a aquel suceso. Se trata, en cambio, de asumir que dicho congreso ha sido considerado por los estudiosos de la filosofía argentina (entre los que me cuento) como un hito, en cierto modo simbólico del inicio de una etapa de nuestra filosofía que podría denominarse de “normalidad filosófica” argentina –para usar los términos de Romero– o de “mayoría de edad” suya, dicho en términos kantianos. Por lo tanto, los trabajos de las Jornadas, fuera de este Simposio, se refieren a desarrollos de la filosofía argentina en el marco de ese proceso de constitución de una especie de normalidad iniciada, por supuesto, varias décadas antes.

La segunda aclaración es que los participantes del Simposio fueron invitados a integrarlo, y en esas invitaciones –que incluyen, por cierto, los temas que cada uno podía proponer y desarrollar con solvencia– se buscó una razonable representatividad problemática, tanto en lo relativo al congreso mismo como a su entorno filosófico y sus ecos posteriores.

Por lo tanto, tampoco se trató de colocar como tema central el discurso de cierre pronunciado por el Presidente Juan Domingo Perón y conocido luego como el ensayo “La comunidad organizada”, que se suele mencionar como un documento fundacional de la doctrina justicialista. No fue pensado este Simposio como una explicación, ni justificación ni celebración del nacimiento de dicha doctrina, sino que (incluso si lo fue o no) este tema es un aspecto más de los que se querían introducir en el mismo.

Los seis trabajos presentados y sus temáticas produjeron, como se esperaba y se quería, un amplio debate que aportó nuevas perspectivas hermenéuticas y también algunos datos y consideraciones nuevas o poco transitadas en el ámbito filosófico argentino.

La ponencia que abrió el Simposio, de José Luis Damis, mostró un primer resultado que reorienta algunas interpretaciones tradicionales sobre aspectos estrictamente filosóficos del Congreso. Con todo cuidado, Damis analiza el contenido de las catorce ponencias de autores alemanes (sobre 70 extranjeros y teniendo en cuenta la situación alemana, es un número significativo) mostrando que esos congresistas al presentar sus trabajos tenían el objetivo de “dirimir una interna” filosófica alemana, más que interactuar con otros congresistas, argentinos o extranjeros. Esta “interna” de la filosofía alemana se relaciona con lo que Damis califica como “grieta” en la producción novedosa de la filosofía alemana de la primera mitad del siglo XX, es decir, la fenomenología existencialista en las dos vertientes antagónicas que se disputaban cierta primacía filosófica y cuyos adalides señalados eran Heidegger y Jaspers.

Pero, y aquí está lo interesante, **no** fue así como los filósofos argentinos presentes en el congreso interpretaron estas ponencias, sino que la mayoría de ellos las englobaron en conjunto como “existencialismo” y se dedicaron a cuestionar sus tesis centrales, alejándose de las diferencias (no poco significativas) que ostentan entre sí, tal vez por desconocimiento anterior de esta problemática interna al existencialismo, o quizá por interés de defender la propia posición en términos generales “anti-existencialista”. Así es como lo ha visto la historia de la filosofía **porque** así lo vieron sus propios actores de esa época y éste es el juicio que se reproduce en nuestros trabajos historiográficos. Más aún, los oponentes, en su mayoría pertenecientes a la filosofía tradicional católica en su versión tomista, consideraron que el congreso fue una especie de “batalla” entre existencialistas y tomistas y que ellos (los tomistas) la habían “ganado”. Estas expresiones y otras similares, las escuché varias veces, siendo alumna en la Facultad de Filosofía y Letras de la UCA, en la segunda mitad de los ‘60, de boca de nuestro profesor, y Rector Mons. Octavio Nicolás Derisi, uno de los más activos discutidores, según han narrado los asistentes.

En otras palabras, pareciera que el grueso de la filosofía argentina entonces existente o al menos una parte considerable, que se radicaba en la academia porteña (la UBA) tuvo una percepción equivocada de lo que los filósofos alemanes querían

decir, quizá porque los mismos alemanes querían más bien hablar para ellos mismos sin tomar demasiado en cuenta la “oposición” de los tomistas, como que este tema estaba ya fuera del contexto de interés de un buen grupo de filósofos europeos.

En Argentina, o al menos en Buenos Aires, cuya Facultad de Filosofía y Letras era de algún modo modelo y rectora de las otras pocas que existían por entonces, el tomismo, o en general la filosofía cristiana, era una línea, si no dominante, al menos intocable. En otra ponencia de las Jornadas, Dulce María Santiago, refiriéndose al giro ideológico de la UBA a partir de los cincuenta, recordaba que el mismo Mons. Derisi, un sacerdote católico, tradicionalista y con ideas fuertes sobre el papel de la filosofía en la sociedad, había defendido una tesis con el tema “Los fundamentos metafísicos del orden moral”, siendo estos fundamentos inexcusables, según él, los del tomismo histórico. Esta tesis, continuaba la Dra. Santiago, fue defendida en la Facultad de Filosofía y Letras de UBA obteniendo la calificación *summa cum laude* (sobresaliente felicitado) y terminaba con esta sugerencia: “parece difícil pensar que hoy simplemente este título pudiera ser aceptado como tema de una tesis en esa facultad”. En efecto, a partir de los cincuenta el panorama cambió radicalmente. En su ponencia del Simposio, Alberto Buela estima que eso sucedió con la intervención de 1955, y tal vez no le falte razón; en todo caso, es algo para tener en cuenta. En otras palabras, que la corriente existencialista que comenzó su andadura académica luego de este congreso, lo logró a expensas de la salida (más o menos violenta y/o arbitraria, por cesantías, poco o nada justificadas) de quienes venían de otra tradición. Si esta tradición expulsada era políticamente la justicialista, es algo que probablemente hay que analizar en cada caso. De todas maneras, también es verdad que algunos buenos profesores se fueron de la UBA en 1946, y habría que ver si cuando retornaron (si retornaron) o quienes ocuparon sus lugares y los de los cesantes del 55, tenían o no un nivel equiparable. Éste es un asunto de discusión que la ponencia de Alberto Buela puso en primer plano. Y que tiene que ver con la manera de concebir el quehacer filosófico y con las propias opciones.

El famoso discurso de cierre tuvo un único expositor en Silvio Maresca, quien en primer lugar sentó su tesis de que carece de toda importancia averiguar quién(nes) escribió(eron) el discurso ni cuáles fueron sus fuentes, con lo cual desestimó de un plumazo los muchos y laboriosos trabajos que se han realizado para intentar aclarar –sin resultados del todo positivos– este punto. El argumento de Maresca para este descarte debe ser considerado cuidadosamente por los interesados en el justicialismo: lo que importa es que Perón asumió como propias esas ideas, y si lo que se intenta es presentar ese discurso como el “documento fundacional” del

justicialismo, el único intérprete autorizado sin vueltas es Perón mismo y la única hermenéutica válida del documento es su correlación con sus desarrollos posteriores. En esta línea cuestionadora, Héctor Muzzopappa, desde el foro, consideró que este documento “carece de toda importancia” dentro de la doctrina justicialista, que se ha sobrestimado su lugar sistemático en ese entramado teórico, del cual hay otros escritos de Perón mucho más importantes anteriores y posteriores.

Esta opinión de dos expertos en el tema de la doctrina justicialista, sus orígenes y sus desarrollos, viene a corroborar una impresión que el historiador de la filosofía no puede pasar por alto: que dicho discurso, en el momento de ser dicho, no tuvo, para sus oyentes, el alcance fundacional que se le dio después, y ni siquiera se le llegó a atribuir un carácter marcadamente político-programático. En efecto, ese discurso, si bien está editado, como es lógico, en las *Actas*, no ha sido vinculado a ellas (es decir a su contenido filosófico) ni en su uso político posterior (los estudiosos del justicialismo) ni por los estudiosos de la filosofía. Más aún, los propios congresistas no lo consideraron sino como un discurso de cierre pronunciado por una importante autoridad argentina, como era de estilo en otros lugares en aquellos tiempos. Algunos, como recuerda la Dra. Lucía Piossek, ni siquiera asistieron al acto de cierre y prefirieron hacer algún paseo por las sierras. En suma, tanto quienes asistieron como quienes no, no consideraron estar asistiendo (o faltando) a un acto de enorme trascendencia política, el nacimiento del justicialismo que todavía pervive y que ha gobernado al país la mayoría del tiempo democrático posterior.

La ponencia de Alberto Buela fue un ejemplo académico ceñero de lo “políticamente incorrecto”, tanto por su estilo desenfadado como por sus apreciaciones lapidarias, por ejemplo, que hoy la filosofía argentina es “nada”. Para Buela, la decadencia de la filosofía argentina, como pensamiento creativo, original y/o situado, comienza con la intervención del 55, que coloca en puestos claves de la academia filosófica a “profesores” (no filósofos) cuyos criterios sobre cómo debe ser la producción filosófica son impedimentos reales a la creatividad. Este palo en la rueda se aumenta y fortalece con la creación del CONICET que, si bien no tenía previsto al comienzo integrar a las Humanidades, lo hace por la mediación de Emilio Estiú, pero al precio de degradar y tergiversar el estilo de producción de la auténtica filosofía para reducirla a la confección de *papers* “más de lo mismo”. Los asistentes acordaron rápidamente con esto. Para todos resulta claro considerar que los criterios valorativos acreditan más a un artículo breve –si es en una revista con amplia indexación– que un libro. Cualquiera puede preguntarse qué hubiera sido de *Ser* y

tiempo sometido a las exigencias de reducirlo a un artículo de 20 páginas con amplia bibliografía secundaria para publicarlo en *Kant Studien*. Y ni digamos qué hubiera sido de *La crítica de la Razón pura* si el propio autor hubiera querido publicar su síntesis en *Kant Studien*, y para colmo, como en el original, sin referencias bibliográficas. No es necesario ironizar que con nuestros criterios actuales ni Platón, ni Aristóteles hubieran pasado el examen para ser ayudantes de segunda clase en la Facultad de Filosofía de la Universidad Autónoma de la Tercera Circunscripción de Calamuchita. Sin ir tan lejos, Gadamer y hasta Foucault se hubieran visto en apuros, si hace cuarenta años, cuando publicaron trabajos que hoy son sagrados, se hubieran visto sometidos a las exigencias de un autor en el 2019.

Buela acomete también contra los analíticos radicales o radicales analíticos (que para él viene a ser lo mismo) tanto como contra los neomarxistas a la violeta y ni digamos los postmodernos que ni siquiera van a la violeta. Un trabajo que, como él mismo lo dijo en varias oportunidades, seguramente no le gustará a casi nadie. Carlos Enrique Berbeglia, cuando comenzó su exposición, dijo lo mismo.

En suma, la primera parte del Simposio, vinculada a las cuestiones filosóficas relativas al congreso y su entorno, parecen haber arribado a que su importancia no fue tal ni tanta, o que fue otra, o tal vez que no fue ninguna de las que pensamos, ni ninguna de las que no pesamos. La última ponencia, de Berbeglia, comienza con una larga consideración acerca del presente absoluto. En esa hipótesis, por cierto todo discurso sobre el 1949 quedaría descalificado *ab initio*.

La segunda parte del Simposio, dedicado a los ecos o a las derivas del congreso, se abrió con un trabajo de Enrique Daniel Silva, quien busca ecos o resonadores de algunas de las ideas de “La comunidad organizada” y para centrarse en un tema específicamente académico, se refiere a la cuestión de la gratuidad de la enseñanza universitaria, tema tan controvertido como cualquier otro referido a las prácticas académicas. Con una amplia documentación, muestra que si bien la gratuidad tenía por objeto ser uno de los modos de proporcionar o facilitar la justicia social académica, sus resultados no fueron los esperados, por diversos motivos que se leen en su ponencia. La discusión derivó, como era lógico, hacia una serie de consideraciones sobre las falencias de todo nuestro sistema universitario, flanqueado por dos graves problemas que debe asumir, pero que no le son propios: al comienzos del ciclo pedagógico universitario, por las falencias que vienen de los niveles primario y secundario y sobre las cuales todo lo intentado hasta ahora parece haber sido un paliativo de pocos y/o dudosos resultados. En el otro extremo, por la

deserción, pero también por la cantidad de titulaciones profesionales que tal vez sobren (por ejemplo, abogados) mientras que otras faltan (por ejemplo ingenieros). Luisa Ripa lo dijo con una expresiva frase: a los abogados que nos sobran los pagamos tres veces; una, cuando estudian, dos cuando se gradúan y obtienen un puesto y tres, por los juicios inútiles que hacen para vivir. Podría añadirse que desde el propio Estado, dada su ineficiencia, se potencia esta hipertrofia.

La misma Ripa Alsina tuvo una intervención que abrió otra brecha discursiva y disputativa, al referirse a dos trabajos de Héctor Mandrioni quien, en la sensible década de los ochenta, se atrevió a proponer, desde la filosofía y no desde la política (ni siquiera de la filosofía política) alternativas a las visiones acerca del poder que se venían dando. El análisis de Ripa a *Sobre el amor y el poder*, un pequeño pero denso libro, puso en discusión los modelos con los cuales pensamos la realidad política los argentinos, y más aún, lo que pareciera ser nuestra incapacidad para abrirnos a pensamientos alternativos. En ese orden de ideas, apareció la gran duda, expresada por los comentarios de los presentes, acerca del rol que podría esperarse de nuestros filósofos. Damis opinó que hoy no se reclama a la filosofía ese papel articulador que hace tiempo le permitía ser expresión de una cosmovisión compartida, tal vez porque no la hay. Otros opinaron que el problema es que la filosofía se encierra en su burbuja de producción estereotipada, piensa textos pero no problemas. Una discusión que podría haber durado todo el día y varios días, pero que dejó flotando una frase que yo recordé en ese momento, pronunciada en los ochenta por Julio César Colacilli de Muro, justamente cuando la filosofía analítica, que campeaba como rectora de la filosofía argentina en todos los ámbitos académicos, estaba absolutamente ausente en la vida real. Sugirió entonces: “a la gente no le interesa lo que decimos los filósofos, tal vez porque los filósofos no tenemos nada interesante que decir”.

La ponencia que cerró el Simposio, de Carlos Enrique Berbeglia, fue otro modelo no sólo de lo académicamente incorrecto, sino directamente de lo académicamente explosivo. Como ya dije, comenzó con una disquisición acerca del presente absoluto, rescatando la idea aristotélica del *nunc* (instante) en el que, paradójicamente, no se da nada asible, porque lo que se da ya ha sido. Entonces, concluyó, no podemos asir el *nunc* del congreso del 49 ni de ningún otro. No “dejó” nada en el sentido de un presente que se pudiera absolutizar, quedó algo, en todo caso, para el recuerdo o, como se estaba haciendo en el Simposio, para la historia. El resultado, entonces, es que no tiene sentido intentar el “rescate” de algunas de las ideas, teorías o simples pensamientos que se hubieran producido entonces o en

cualquier tiempo pasado, si en el presente absoluto no los estamos pensando nosotros como nuestros. Este cuestionamiento radical a la historia de la filosofía como pretensión de ser filosofía, contrariando expresamente la propuesta de la invitación, fue una paradoja más de los resultados a que puede llegar el pensamiento, individual o colectivo (como en el caso del grupo de asistentes) cuando no se cierra en el contenido expreso de los textos sino que se los deja operar como disparadores de las ideas de otros, con las cuales se puede o no estar de acuerdo, pero que muestran la conflictividad radical de la filosofía. Algo que en la academia no solemos tomar seriamente en cuenta.

SIMPOSIO

**DEFENSA NACIONAL, PATRIOTISMO
Y NACIONALISMO EN LA HISTORIA ARGENTINA**

Propuesta de simposio
Defensa nacional, patriotismo y nacionalismo en la historia Argentina.

Coordinadores

Laura Guic

Alejandro Herrero

Fundamentación

En el marco de las investigaciones desarrolladas en la Universidad Nacional de Lanús, el grupo de historia tiene como principal tema el estudio de la Defensa Nacional, el patriotismo y el nacionalismo en el ciclo liberal de 1880 a 1943. Se trata de la indagación de la problemática de la nacionalidad, la nación y la formación de patriotas, en ámbitos como el castrense y el educativo, y se exponen las hipótesis en torno a los actores que las promovieron y a los intereses suscitados en tal sentido.

Pero para esta mesa la extensión temporal se amplía con el objeto de comprender estas problemática en períodos posteriores, y la unidad de espacios también se amplía a espacios culturales y científicos.

Asimismo, es conveniente mostrar que el estudio de las ideas políticas en determinados contextos presenta una complejidad que se centra tanto en los marcos regulatorios de las políticas que se disputan desde el gobierno, como en las prácticas que se cristalizan en las políticas implementadas.

Siempre en medio de tensiones y luchas, las disputas por la construcción del patriotismo y la nacionalidad, son dimensiones que aún requieren ser interpeladas e indagadas, recurriendo a metodologías superadoras de las perspectivas biográficas e historiográficas tradicionales. Es por ello que el campo de la historia se nutre de las dimensiones que aporta la filosofía para el estudio de la Historia de las Ideas.

**José J. Berrutti, Educación del pueblo y Patriotismo liberal.
Una aproximación a mis fuentes**

Alejandro Herrero
UNLa-CONICET, Bs. As.

1.

Mi objeto de estudio es el campo normalista argentino, y más particularmente la Asociación Nacional de Educación, y su órgano de difusión *La Educación*. Se trata de jóvenes del magisterio que hacen su entrada a la escena pública en la segunda mitad de la década de 1880.

Aludo a educadores que acceden, a fines del siglo XIX, a cargos en áreas de instrucción pública en provincias y en Nación; muchos de ellos son inspectores generales de escuelas, otros forman parte de la Dirección General de Escuelas de algunas provincias o del Consejo Nacional de Educación (en adelante: CNE), sólo para dar algunos ejemplos; pero también desde 1890, un conjunto de estos docentes, son elegidos en cargos legislativos en el Congreso Nacional o en puestos ejecutivos, por ejemplo la gobernación de Catamarca.

Advierto, entonces, que se trata de normalistas que crean sociedades para hablar e impulsar los reclamos del magisterio desde la sociedad civil y, al mismo tiempo, también ocupan cargos de gobierno, no sólo del área de instrucción pública, donde toman decisiones e influyen en políticas de manera efectiva. En suma, estudio a normalistas que a fines del siglo XIX tienen cierto poder en la sociedad civil como en los gobiernos¹.

¹Alejandro Herrero y Héctor Muzzopappa, “La recepción alberdiana en la política educativa de los gobiernos de Julio Argentino Roca”, *Perspectivas Metodológicas* 9, N. 9, noviembre 2009: 29-45; Alejandro Herrero, “La República Posible y sus problemas en Argentina. Normalistas e industriales debaten el plan educativo alberdiano de las dos gestiones presidenciales de Julio Argentino Roca (1880-1886 y 1898 y 1901)”, *Secuencia. Revista de Historia y Ciencias Sociales*, México, D. F. Publicación cuatrimestral de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, N. 80, mayo-agosto 2011: 63-84; “Juan Bautista Alberdi pensador de la educación argentina: una invención del roquismo para defender el programa de la república

Posteriormente, abrí una nueva línea de trabajo: examinar la experiencia de estos educadores en las llamadas Escuela Populares y las Sociedades Populares de Educación.

Se trata de un tema poco conocido por los historiadores. Por lo tanto, la primera cuestión que debo indicar es qué significa Escuela Popular y Sociedad Popular de Educación.

En el siglo XIX existían distintos tipos de sedes escolares.

Las llamadas Escuelas Fiscales, es decir, creadas, sostenidas y administradas por las provincias (esto lo establece el artículo 5to de la Constitución Nacional, los Estados provinciales están obligados a crear, sostener y administrar la instrucción primaria).

Por otro lado se registran las denominadas Escuelas Particulares o Escuelas Privadas, creadas y sostenidas por comunidades de extranjeros, comunidades religiosas, o por argentinos, si bien están controladas por inspectores del área educativa, tienen o pueden tener fines de lucro.

Y, finalmente, se distinguen las Escuelas Populares, que nacen en la década de 1850, en Buenos Aires (hablo de Buenos Aires porque es mi unidad de lugar en mis estudios) de la mano del Director del Departamento de Escuelas, el conocido D. F. Sarmiento. A diferencia de las Escuelas Particulares, estas Escuelas Populares son creadas, sostenidas y administradas por vecinos, que destinan su tiempo de descanso, aportan bienes o recursos económicos a partir de suscripciones, y no tienen fines de lucro, todo lo que se recauda es para la sede escolar. Es decir, el Estado les pide a los vecinos algo más que abonar sus impuestos, por eso son reconocidos y nombrados públicamente en documentos oficiales con nombre y apellido, y reconocidos con los calificativos de patriotas, altruistas, filántropos, apóstoles de la educación, etc.

posible a fines del siglo XIX.” *Revista Quinto Sol*, La Pampa, Universidad Nacional de La Pampa, 18, N. 1, enero-junio 2014: 45-67; y “La escuela normalista y la voluntad científica de los nuevos educadores. Argentina, 1880-1900”, *Perspectivas Metodológicas*, Remedios de Escalada, Universidad Nacional de Lanús, 14, N 14, noviembre 2014: 25-47.

Se trata de un modelo educativo que los educadores ven en los Estados Unidos, su gran referente a seguir, que tiene fundamentos liberales, pero sin duda alude a un tipo particular de liberalismo, que valora y reconoce a los vecinos y ciudadanos que no sólo cumplen con producir riqueza y pagar los impuestos sino que también ofrecen tiempo de descanso, esfuerzo, y recursos económicos puesto al servicio del colectivo. ¿De qué manera? Primero fundan una Sociedad Popular de Educación conformada por vecinos, y esta sociedad crea, sostiene y administra la Escuela Popular, que en algunos casos es para las familias más pudientes y en otros para los sectores de menores recursos donde se contempla que sean gratuitas. Por lo general, son vecinos de la elite o con ciertos recursos económicos y que pagan una cuota mensual para formar parte como socio activo de estas sociedades que tiene como principal objetivo crear Escuelas Populares para sus hijos o para adultos de escasos recursos. Esos son los casos que he estudiado en Corrientes, las Escuelas Populares de Esquina y Mercedes, y en Lomas de Zamora, el Instituto Popular Modelo.

Ahora bien, estos normalistas, que forman parte de mi objeto de estudio, adhieren a esta política educacional de las Escuelas Populares, promueven su creación, y son grandes protagonistas de la historia de estas sedes escolares.

Cuando intervienen en la escena pública lo hacen una vez que pasaron varias décadas desde el nacimiento de este modelo educativo. Hay que recordar que en los años 50 y 60, Sarmiento, Director del Departamento de Escuela de la provincia de Buenos Aires, y sus inspectores de escuelas, sobre todo Marco Sastre, promueven esta política educacional. Si bien las escuelas creadas y sostenidas por la subscripción de vecinos en la ciudad y los distintos pueblos de la provincia tuvieron vida efímera, esta experiencia logró formar una opinión pública convenciendo a muchos legisladores, primero en suelo bonaerense y luego en la nación, quienes dictaron primero la ley de Educación Común de la provincia de Buenos Aires de 1875, y la ley nacional de Educación Común denominada 1420 en 1884. En ambas leyes se precisa en varios artículos que los funcionarios del área educativa deben promover en sede escolar que los padres de familia, los vecinos, se entusiasmen con este modelo educacional y formen sociedades amigas de la educación que tengan por objeto crear, sostener y administrar Escuelas Populares.

Invocando estas leyes, los normalistas que estudio, desde distintas funciones de gobierno, promueven la creación de Escuelas Populares. En mi caso he estudiado dos Escuelas Populares en Corrientes, de la mano de varios de los normalistas conocidos en mis anteriores escritos de investigación. Alfredo Ferreira, Benjamín

Zubiaur, Pedro Caracoche, Ángel Bassi, Pedro Scalabrini, entre otros, tienen cargos de gobierno, dirigen estas sedes escolares, y promueven con su ejemplo esta política educacional llamada educación popular, educación del pueblo². En estas sedes escolares, aludo específicamente a las Escuelas Populares de Esquina y de Mercedes, se implantan nuevas asignaturas en sus planes de estudio, por ejemplo, Sociología, Derecho, pero sobre todo asignaturas para formar para el trabajo: Agricultura, Ganadería, Trabajo Industrial, Contabilidad, entre otras. Estos mismos normalistas, son desplazados de sus cargos a fines del siglo XIX unos y a comienzos del siglo XX otros, y se incorporan a la Dirección de Escuelas de la Provincia de Buenos Aires y participan unos como directores y docentes y otros como benefactores del Instituto Popular Modelo de Lomas de Zamora y su SPE.

2.

Quiero subrayar algunos rasgos comunes que advierto en estas Escuela Populares correntinas y lomense.

Primero, que son los mismos normalistas los que dirigen estas sedes escolares; que imponen en sus planes de estudios nuevas asignaturas, por eso son experimentales, pero sobre todo quiero destacar las asignaturas orientadas a la formación para el trabajo, y aquí hay que señalar que estas sedes escolares están muy interesadas en la formación de individuos que se inserten el mercado de trabajo, en la formación de individuos capacitados para observar siempre desde un punto de vista científico, y en la formación de individuos patriotas, es decir, preparados para usar armas y tener conocimientos de la realidad nacional desde asignaturas como historia, geografía, sociología, que les permiten pensar, sentir y defender con su vidas la nación. Es decir, forman un individuo liberal (preparado para competir en el mercado) y patriota (para defender a la nación).

² “Las Sociedades Populares de Educación. Una aproximación a su historia, 1850-1930”, *Revista Épocas*, Buenos Aires, Escuela de Historia, Universidad del Salvador, segundo semestre, 2018; y “Los usos de Alberdi en el campo normalista. Sociedades de Educación y Escuelas Populares en Corrientes y Lomas de Zamora (1880-1920)”, *Revista Temas de Historia Argentina y americana*, Enero-junio de 2019, n. 27, Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales, Instituto de Historia Argentina y Americana, Pontificia Universidad Católica Argentina.

Segundo, tal como he dicho al comienzo, estas Escuelas Populares son creadas, sostenidas y administradas por los vecinos, sin embargo, al leer las memorias de estas sedes escolares he registrado que su participación es acotada, no siempre es permanente y siempre es el Estado Provincial o Nacional el que las asiste con recursos económicos. Advierto, en los casos correntinos y el lomense que la acción popular no puede cumplir con el objetivo de sostener estas escuelas sin pedir nada al Estado, por el contrario, la intervención de los Estados (provincial y nacional) es permanente y desde el mismo inicio de estas experiencias.

Hay varias conclusiones que puedo extraer en mis estudios, pero para esta comunicación es fundamental una de ellas: Si el objetivo de estas Escuelas Populares era ampliar la participación de la sociedad civil y disminuir la intervención del Estado, mis estudios registran que, en estas tres sedes escolares, sucede todo lo contrario al fin planteado.

Ahora bien, mientras esto registraba en mis fuentes cuando examinaba las Escuelas Populares en estas tres sedes, advertía que otro protagonista de esta historia, José J. Berrutti, Inspector General de Escuelas en Nación y en provincia de Buenos Aires, promotor e integrante de varias comisiones directivas de SPE (en Capital Federal y Provincia de Buenos Aires), afirmaba en sus intervenciones públicas, una y otra vez, que las Escuelas Populares eran creadas, sostenidas y administradas por los vecinos desde sus Sociedades Populares Educación. Esta situación de mi investigación me condujo a la necesidad de estudiar a este protagonista.

El objetivo de esta comunicación es analizar, por razones de espacio, sólo un momento de la trayectoria de Berrutti: su labor como Inspector en la Dirección General de Escuelas de la Provincia de Buenos Aires durante la gestión del Dr. Enrique Urien, desde julio del 1912 a marzo del 1914.

He afirmado que los discursos de Berrutti de esos años, afirman que las Escuelas Populares se sostienen sin pedirle nada al Estado, y de este modo contradicen lo que he observado en los casos correntinos y lomense. Mi intención es leer estas fuentes de Berrutti cruzadas con otros documentos, es decir, al ampliar mis fuentes de hecho amplió el campo de observación, al punto de vista que me ofrece Berrutti sumo otros puntos de vistas con el objeto de verificar si lo que dice Berrutti solo lo ve él, o si se trata de un sentido común para más observadores.

3.

Al ampliar mis fuentes de Berrutti, y leer la Revista *La Educación*, publicación oficial de la Dirección General de Escuelas, advierto varias cuestiones.

Primero: que en 1910 y en 1911, bajo la dirección de dos directores diferentes, no se visualiza como tema las Escuelas Populares ni de Buenos Aires ni de las otras provincias. Recién aparecen menciones en 1912, durante la gestión de Enrique Urien. Este director hace visible un tema, y esto es así porque llevará a cabo una política educacional que las tiene como eje fundamental.

Segundo: A partir de 1912 y hasta marzo de 1914, Urien, de modo expreso, plantea y fundamenta una política educativa asociada a la creación de Escuelas Populares. Y de hecho las Escuelas Populares y las Escuelas Normales Populares se fundan en su gestión, se nombran inspectores en los distintos partidos de la provincia para supervisarlas y se hacen informes sobre ellas³. Se trata de una política que efectivamente se lleva a cabo, y esta experiencia se difunde en la publicación oficial de la Dirección General de Escuelas.

Es decir que Berrutti, quién ha impulsado la creación de Sociedades Populares de Educación, y en varias de ellas ha integrado su Comisión Directiva, y ha protegido sus Escuelas Populares desde fines del siglo XIX, se incorpora, no casualmente, en una gestión que tiene como principal objetivo una política que impulse este modelo educacional.

³ “Instrucción común de la provincia. Acertada gestión del Doctor Urien”, en *Revista de Educación*. Publicación Oficial de la Dirección General de Escuelas de la Provincia de Buenos Aires. Octubre-noviembre, 1912: 849-860; “Provincia de Buenos Aires y las Escuelas para adultos”, en *Revista de Educación*, Publicación Oficial de la Dirección General de Escuelas de la Provincia de Buenos Aires, Octubre-noviembre, 1912: 867-874; “Crónica. Creación de Escuelas Populares”, “El nuevo año escolar”, *Revista de Educación*, Publicación Oficial de la Dirección General de Escuelas de la Provincia de Buenos Aires. Enero-Febrero, 1913: 108-110; “Inauguración de Escuelas Populares”, *Revista de Educación*, Publicación Oficial de la Dirección General de Escuelas de la Provincia de Buenos Aires. Marzo-abril de 1913: 385-429; J. F. Jaúregui, “Las Escuelas Normales Populares y las nocturnas de puertas abiertas” *Revista de Educación*, Publicación Oficial de la Dirección General de Escuelas de la Provincia de Buenos Aires. Mayo-junio de 1913: 587-595; y “Crónica. Escuelas populares”, *Revista de Educación*, Publicación Oficial de la Dirección General de Escuelas de la Provincia de Buenos Aires, Mayo-junio de 1913: 624-658.

Tercero: La creación de Escuelas Populares y de Escuelas Normales Populares son, para Urien, una respuesta a tres problemas relacionados: el alarmante número de analfabetos, la falta de maestros formados y de personas que están a cargo de las clases sin título, y la dificultad presupuestaria del Estado bonaerense que solo puede sostener el 50% de las escuelas de la provincia⁴. Impulsar que vecinos funden, sostengan y administren Escuelas Populares y Escuelas Normales Populares con el objetivo de formar maestros populares, implica solucionar los tres problemas: acabar con el analfabetismo, formar maestros para el sistema educativo, y no invertir recursos económicos para estas escuelas, puesto que el mismo Urien sostiene, una y otra vez en documentos oficiales, que son, efectivamente, costeadas por los vecinos. Volvamos nuevamente a Berrutti: Estos tres problemas y la respuesta que darían las Escuelas Normales Populares y las Escuelas Populares son un eje permanente en los sus discursos, y hay que señalar que de modo expreso asocia esta política oficial con el nombre de Urien.

¿Qué se observa cuando ampliamos las fuentes? Repasemos. Primero, que Berrutti se incorpora a una gestión que tiene como principal política el impulso de las Escuelas Populares. Segundo: se puede advertir que Berrutti dice exactamente lo mismo que sostiene Urien en su programa de gobierno⁵. Y tercero, que Urien confirmo, tal como afirma una y otra vez Berrutti, que estas Escuelas Populares bonaerense no reciben nada del Estado, vale decir, cumplen con el objetivo de ampliar la intervención de la sociedad civil y disminuir la intervención del Estado, algo distinto a lo que he apreciado en mis estudios de los casos correntino y lomense.

Se trata de un modelo educacional típicamente liberal, pero es un liberalismo que debe apelar a la patria, porque se le pide a los vecinos que se enriquezcan, que

⁴ Enrique Urien, “Reforma del plan de estudios”, *Revista de Educación*, Publicación Oficial de la Dirección General de Escuelas de la Provincia de Buenos Aires. Marzo, 1914: 137-145 y 190-193.

⁵ José J. Berrutti, “Educación del Pueblo”, *Revista de Educación*, Publicación Oficial de la Dirección General de Escuelas de la Provincia de Buenos Aires. Octubre-noviembre, 1912: 747-761; “El nuevo año escolar”, *Revista de Educación*. Publicación Oficial de la Dirección General de Escuelas de la Provincia de Buenos Aires. Enero-Febrero, 1913: 5-15; “La educación de los sentimientos”, *Revista de Educación*, Publicación Oficial de la Dirección General de Escuelas de la Provincia de Buenos Aires. Marzo-abril, 1913: 339-348; y “Educación Republicana”. en *Revista de Educación*, Publicación Oficial de la Dirección General de Escuelas de la Provincia de Buenos Aires. Mayo-Junio, 1913: 616-624.

paguen sus impuestos y además cedan su tiempo libre, cedan recursos al servicio del colectivo, es decir, son vecinos liberales patriotas, liberales apóstoles de la educación, liberales altruistas, etc. Y esa práctica patriota se le pide que sea permanente, no se les pide un acto aislado. Al ampliar las fuentes, el mismo Director de Escuelas, Urien, dice expresamente que el Estado no se puede hacer cargo de más del 50% de las escuelas, se necesita de estos liberales patriotas para terminar con los problemas educacionales.

Ahora me gustaría leer las fuentes de Berrutti desde otro lugar, y también ampliando el número de documentos más allá de los discursos de Berrutti, y al hacerlo puedo verificar que este educador cuando habla de las Escuelas Populares, por momentos, solo narra la mitad, y deja afuera parte central de la información que sus oyentes o sus lectores tendrían que saber.

Por ejemplo, cuando recuerda los grandes modelos de las Escuelas Populares, menciona particularmente, igual que lo hacían en las distintas revistas de aquellos años, la de Esquina y la de Mercedes en Corrientes, así como el Instituto Popular de SPE de Lomas de Zamora. Esta afirmación de Berrutti coinciden con lo que se dice en las distintas revistas oficiales y de la sociedad civil de aquellos años, se trata, efectivamente, de Escuelas Populares tomadas como los grandes modelos educativos. Pero Berrutti, cuando lo afirma (en discursos de 1912 a 1914, etapa que hemos seleccionado), es de dominio público en el campo educativo que la acción popular en estos casos correntinos y lomense no cumple con sus objetivos, puesto que la Escuela Popular de Mercedes pasa al control y dominio del CNE en 1909, y deja de ser popular, es decir, sostenida y administrada por los vecinos, por el pueblo; lo mismo sucede en la Escuela Popular de Esquina en 1910, y el Instituto Popular de Lomas de Zamora en 1912.

Berrutti habla de una política educativa que amplía la acción de la sociedad civil, donde vecinos se hacen cargo de crear, sostener y administrar escuelas, y menciona los casos siempre nombrados como modelos, las escuelas de Esquina, Mercedes y Lomas de Zamora, pero nunca les recuerda a sus oyentes y a sus lectores que las experiencias de estas Escuelas Populares hacen ver, contrariamente a lo que narra una y otra vez, que se produce una mayor intervención del Estado Nación, y una disminución y retroceso de la acción de la sociedad civil.

4.

Por razones de espacio, sólo indico estos dos usos de fuentes, es decir, que cuando las amplío con más documentos que los discursos de Berrutti se advierten otros puntos de vistas, que coinciden o cuestionan lo que dice este educador.

Lo que quiero subrayar para terminar, que estos dos ejemplos me permiten ver algo que no había detectado en mis estudios de las experiencias de las Escuelas correntinas y lomense: que efectivamente, según los documentos oficiales de la Dirección de Escuelas de la provincia de Buenos Aires, y los discursos de Berrutti, uno de sus inspectores, el caso de las escuelas fundadas en 1912 sí cumplirían con el objetivo de ser sostenidas por vecinos y no pedir nada al Estado. Uso la palabra en potencial, “cumplirían”, porque quisiera seguir sumando más documentos para ver si tanto Urien como Berrutti efectivamente hablan de lo que sucede o si están formando opinión entre sus lectores y también ante este historiador.

Ramos Mejía historiador y la apelación al patriotismo

Laura Guic
UNLa, Bs. As.

Introducción

Las investigaciones realizadas en relación a la élite dirigente y la cuestión del patriotismo y el nacionalismo, promueven nuevas indagaciones en relación a la construcción de las inscripciones del círculo gobernante para su legitimación, en una red de relaciones.

Explícitamente José María Ramos Mejía, disputa su espacio a través de la historia y en discusión con el relato de Mitre y López, se promueve como historiador de la multitud, constituyendo ese otro a gobernar.

Si bien ninguna de sus publicaciones posee nombre histórico, sus pretensiones de historiador probo aparecen en toda su obra, a través de una perspectiva patriótica, invocando su genealogía patricia e instaurando, en *Las multitudes argentinas*, una nueva historia que pone como actor principal de los hechos salientes del relato fundacional a la masa ingobernable.

Rómulo Carbia, va a incorporar a Ramos Mejía en el panteón de los historiadores nacionales y en esta operación, a su vez, promueve una intervención, ubicándose él mismo entre los historiadores más renombrados, a través de sus escritos.

Una lectura en profundidad de las fuentes exhibe las tensiones entre la verdad histórica y el relato mítico-político, transitando el eje de las prácticas eminentemente políticas de estos dirigentes de fines del siglo XIX y principios del SXX.

La historia como legitimación política

Para introducirnos con mayores precisiones en la investigación, es preciso delinear las categorías que el presente estudio procura desentrañar. Para exponer el contexto, esta comunicación se inserta en un recorrido de mayor alcance, cuyas

bases cimientan el esfuerzo del equipo de trabajo al que pertenezco donde se analizan las cuestiones de la nacionalidad y el patriotismo, y sus diferentes invocaciones según los posicionamientos del círculo dirigente del país.

En este entramado relacional, al interior de la dirigencia, se entrecruzan dos ciclos ya estudiados, el orden conservador, de Botana¹ y la política del Centenario de la Revolución de Mayo², que implican a su vez, el reconocimiento de las lesiones al liberalismo que definirá su crisis en plena década del '30.

Para el caso particular se exhibe como ejemplo, una operación política que revela la inscripción en el grupo gobernante, desarrollada específicamente por los historiadores, quienes apelan a la disputa por el relato de los ya instaurados, Mitre y López, y que definen como estrategia la apelación al patriotismo, en la empresa de reconstruir la historia de la incipiente nación argentina.

Tal legitimación en disputa por la identificación de los patriotas genuinos, puede advertirse en los escritos de Rómulo Carbia (1885-1944), quien a través de su producción escrita a modo de publicaciones para el Estado; forma parte de los publicistas que se sostienen a partir de la obra que para los docentes o para el alumnado edita el gobierno.

Las fuentes que fortalecen la hipótesis, son dos publicaciones de Carbia quien en dos momentos de diferentes muestra cómo y de qué manera se construyen los linajes historiográficos y se instalan los lugares en el campo de la historia, con derecho y valor de verdad.

En su obra, ubicará a Ramos Mejía como historiador, fundamentando además su propia inscripción al grupo de Ramos Mejía.

¹ Natalio Botana, *El Orden Conservador, La política argentina entre 1880 y 1916*, Bs. As., Sudamericana, 1977.

² Laura Guic, "Las políticas educativas en la Historia de la Educación Un aporte para el estudio de las políticas educativas, en el Centenario de la Revolución Argentina", *Perspectivas Metodológicas*, N. 20, vol. II. 2017: 25-32.

En *La Educación durante el periodo colonial*, publicado en mayo de 1910³, Carbia caracteriza la situación de la enseñanza del ciclo virreinal y su decadencia, partiendo de una interesante postulación de su propio trabajo:

“A mí no me trabaja el snobismo, cuando rompo la norma consagrada y marco sendas nuevas. La verdad –lo digo bien alto– es el mejor patriotismo, cuya intensidad, después de todo, no exige amenguamiento de justicia”⁴.

Basado en una frase que le atribuye a Carlos XII, donde este último afirma que la historia es un testigo y explica que existen dos posicionamientos en ese sentido, y por la vía negativa: “ella no debe ni ser panegírico ni ser una diatriba”. Así, determina la falla de la crítica histórica de la enseñanza colonial.

Por otra parte, y en el armado de un panteón de historiadores cabales, en su estudio crítico de historia, incluye a José María Ramos Mejía en el entramado genealógico de la historiografía argentina y le reconoce un lugar como historiador absoluto. Será parte de un selecto grupo denominado **ensayistas** tales como: Sarmiento, Alberdi, González, Rojas, etc.

A través de una conceptualización particular, donde el autor construye la propia genealogía que lo incorpora, Carbia define el ensayo afirmando que

“todo trabajo historiográfico donde el autor trata de organizar los elementos eruditos en el sentido de una demostración particularizada o en el de una exhibición integral de cualquier determinado suceso pretérito”⁵.

Desde esta perspectiva, Las multitudes ahora serán leídas en el corpus de la producción historiográfica argentina, como un ensayo histórico.

³ Rómulo D. Carbia, “La Educación durante el período colonial”, *El Monitor de la Educación Común* 29, N. 449, 1910: 341-351.

<http://repositorio.educacion.gov.ar:8080/dspace/handle/123456789/105338>.

⁴ *Ibíd.*, p. 341.

⁵ Rómulo D. Carbia, *Historia crítica de la historiografía argentina (desde sus orígenes en el siglo XVI)* Biblioteca de Humanidades, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de La Plata, 1937, p. 245.

En su recorrido afina más la categorización y formula una distinción entre los **sociólogos** en el que combina entre otros a Sarmiento, Alberdi; y a su hermano Francisco Ramos Mejía; los **cientificistas**⁶ donde se agrupan los ensayos psiquiátricos y psicológicos del pasado; donde además del médico se encuentran Lucas Ayarragaray (1861-1944) y Carlos O. Bunge (1875-1918).

Surgidos de la influencia de la psicología francesa y del empleo de las teorías psicológicas para la comprensión de los fenómenos colectivos; distingue a su vez, una nueva sección del grupo, incluyendo allí a quienes explican desde el criterio médico por un lado y quienes lo interpretan desde una perspectiva psicológica, por otro. En el primero de los términos incluye a Ramos Mejía; dice refiriendo a este: “El primero de los nombrados fue el que introdujo en nuestra historiografía el **ensayo científicista**”⁷. Nada más y menos que ubicarlo en el principio del encadenamiento como fundador de ese linaje.

En su categorización delimita dos corrientes vertebrales de la historiografía argentina, señala que existieron historiadores con tendencias filosóficas y ensayistas de la “filosofía de la historia”. Cuando presenta a los hermanos Ramos Mejía, en continuidad con Sarmiento cita al pie acerca de José María:

*“Las multitudes argentinas. Estudio de psicología colectiva. Trabajado bajo la influencia de Le Bon, este libro inicia, dentro de la corriente sociológica, el matiz psicológico que luego habría de producir tanto desbarrancamiento lamentable. Ramos Mejía tomó hechos aislados, filosofó sobre lo desconocido, entremezclando sucesos del Perú con los del Río de la Plata, como si todo fuera idéntico, y sentó conclusiones tan estupendas como desprovistas de base. Su libro como todos los de su escuela, nació de ese afán de entretener los ocios con asuntos históricos, que caracterizó a todos nuestros polígrafos y que, todavía, alcanza a alguno de los que han quedado rezagados”*⁸.

⁶ La clasificación de los ensayistas que formula Carbia se completa con los genéticos donde inscribe entre otros a Juan Agustín García y a Ernesto Quesada; y por último a los ensayistas menores.

⁷ Carbia, ob. cit., 1939, p. 264.

⁸ *Ibíd.*, p. 150.

Es interesante advertir que no es clara la tipología desarrollada por Carbia, ya que no es precisa la jerarquización de los ensayistas, a veces deriva a los científicistas de los sociólogos y en otros momentos los presenta como un subgrupo de aquellos.

Dice particularmente del ensayo, siguiendo a Ingenieros, que es la “introducción a la obra *Rosas y su tiempo*, que declara es la coronación del proceso intelectual de Ramos”⁹. Cita y opone su visión a la de Rojas en cuanto a la erudición del médico.

Ahora se suceden las lecturas de *Las multitudes* que recuperan en su mayoría aquella primigenia realizada por sus discípulos, especialmente la percepción de Ingenieros que la caracteriza como obra sociológica y científica.

Carbia, entonces promueve la inscripción del escrito de Ramos Mejía más divulgado y lo ubica como una producción histórica que le permite además ubicarse a él mismo en la red de relaciones de los historiadores consagrados.

Todos los proclamados historiadores son políticos que construyen el propio relato y un programa de gobierno en torno a los diagnósticos que formulan.

A modo de cierre de la ponencia, es interesante continuar profundizando en las operaciones de los publicistas de principios del siglo XX, quienes intentan introducir sus lecturas del pasado en pos de la legitimación de sus escritos, instaurando una verdad desde la dimensión patriótica de su relato.

Carbia no escapa a esta trama de vinculaciones para insertarse en este espacio de disputa en el funcionariado del gobierno, en sentido amplio. Cabe explicitar este sentido de amplitud del término para reconocer al interior del gobierno a quienes en el período vivían del Estado, es decir que sus escritos se constituían en materiales de lectura del ámbito educativo, más particularmente, aquellos que proveían de libros escolares, entendiendo la masividad de las escuelas primarias y el volumen de ventas que implicara. Por ello y sin agotar los análisis de esas producciones empleados en sede educativa, son una primera pista para comprender la relevancia de su estudio, para tomar una arista de la cuestión recorrer la cantidad de reediciones de los libros y la cantidad de volúmenes impresos que suelen verse al finalizar las ediciones.

⁹ Carbia, 1939, p. 267.

A continuación, y sin ánimos de cerrar esta problematización, simplemente esbozos de los avances propios y colectivos en relación a la cuestión del patriotismo y la nacionalidad.

Algunos aspectos a seguir profundizando

La extensión de la ponencia sesga la amplitud de la indagación a la que se hace referencia en el inicio, aunque de todos modos pueden condensarse a continuación algunos de los ejes que se siguen ahondando en la elucidación de las construcciones de patria y nación que se hacen visibles a lo largo de la historia.

Un aspecto nodal es desnaturalizar tales edificaciones como procesos inherentes y propios de la arquitectura de la nacionalidad, perdiendo de vista los intereses, las luchas, las ideologías que se tensionan y las respuestas a los problemas que encierran. La nación de inmigrantes será gobernada por quienes comprendan a ese sujeto político como la multitud y la historia del relato traerá una nueva disputa en torno a quienes pretenden la instauración de esa historia.

Articular la complejidad en las redes, a su vez escudriñando el tejido entramado por los vínculos al interior del círculo gobernante permite observar las tensiones los alineamientos y los enfrentamientos al interior de un todo que se analiza sin tener presente la inestabilidad en materia de pertenencia del grupo al que refiere y las destituciones resultantes de las peleas intestinas.

Una reflexión a modo de cierre provisorio y en sintonía con la necesidad de establecer los “derechos de pertenencia” de la dirigencia, se revela en las operaciones políticas que se suceden para el fortalecimiento de la inscripción como evidencia a la vez de la fragilidad del núcleo.

Para seguir avanzando en la disputa por los puestos en el Estado se exhibe además que los nuevos cuadros pujan generacionalmente y reclaman un espacio en ese Estado y en la falta de lugar para todos.

Así es comprensible el motivo de las alineaciones de algunos que ideológicamente parecían opuestos.

El nacionalismo de Lugones: entre la crisis del orden conservador y la génesis de una nueva etapa histórica

Héctor Muzzopappa
UNLa, Bs. As.

1. Introducción

En el mismo período en que en el Ejército se desarrolla la doctrina de la Nación en Armas, se va produciendo en la Argentina una transformación del plexo de ideas que fueron sustento y legitimación del Estado liberal de Derecho, ese ciclo que la literatura denomina “el consenso del 80” y que se expresó políticamente en el orden conservador. Pero si en el ejército ese cambio se registró en el marco de la producción de su doctrina interna, la otra transformación tendrá lugar en el ámbito del espacio público.

En este otro proceso se produce una mutación de sentido en las ideas de las clases dominantes; allí podemos observar que las certezas liberales que fueron hegemónicas en la segunda mitad del siglo XIX, entran en crisis para dar lugar a una corriente que reproduce las ideas que surgen en Europa como producto de la Gran Guerra. Ese hecho, que porta todos los caracteres de un acontecimiento fundacional, se constituye en un eje ordenador, dador de sentido. Y así como ocurrió en el seno del ejército, en donde la Gran Guerra dio sustento a la doctrina de **La Nación en Armas**¹, en el campo de las ideas políticas del consenso del 80 dará lugar a la crisis de las ideas liberales y a la irrupción de las doctrinas nacionalistas. En ellas puede advertirse, en clara contraposición con el optimismo del progreso racionalista de la era liberal decimonónica, una orientación pesimista, en donde las doctrinas del *deber ser* humanitarista y universalista ceden ante el realismo de la guerra y el particularismo.

La Argentina comienza a ingresar en la temporalidad del **estado de guerra**.

¹ Ver nuestra investigación al respecto “Los orígenes del paradigma peronista. I. La Nación en Armas”, Cuaderno de Trabajo, Universidad Nacional de Lanús, 2018, pp. 12-45.

Son los efectos del Estado total, que surge hacia fines del siglo XIX, como producto del enfrentamiento inter imperialista de las potencias europeas, que abandonan la filosofía del libre comercio –del intercambio de mercancías e intercambio de opiniones, base de la doctrina liberal– por la lógica de la guerra. Los Estados ingresan en un antagonismo al que concurren todas sus fuerzas interiores, las que componen la “sociedad civil”, que abandona la filosofía del intercambio universal para alinearse junto al Estado como una fuerza combatiente más.

Todas esas transformaciones pueden ordenarse según su origen; aquellas que provienen de acontecimientos internos y las que provienen de influencias externas. Desde la perspectiva de esta investigación y de los hechos recogidos, el punto nodal en torno del cual se organizan las transformaciones es la Primera Guerra Mundial. Este sería nuestro tiempo eje².

Los acontecimientos propios de la Argentina que habrían originado el ingreso de nuevas ideas serán sintetizados por los portadores de las nuevas ideas, los nacionalistas, según tres acontecimientos: la irrupción de la era de las masas, debido a la ley Sáenz Peña de 1912 que permitió el acceso de Yrigoyen en 1916 al gobierno, la Reforma Universitaria de 1918 (“que habría de contribuir a la formación de las ‘élites’ izquierdistas”) y las rebeliones de la Semana Trágica³.

El prólogo a estos hechos radica en una de las consecuencias no deseadas del modelo del 80, la inmigración, que con su volumen e incidencia social y cultural, alteró las bases de la vida argentina. Esa transformación ya puede verse enunciada desde fines del siglo XIX y principios del XX, en donde se registran las primeras manifestaciones del nacionalismo. También allí ya puede observarse la influencia de las ideas europeas, las francesas, en particular, dada la tradicional dependencia argentina al respecto.

El tradicionalismo francés, originado en la derrota de 1871, y el español, originado en la derrota de la guerra de Cuba de 1898, contribuirán a configurar el aparato conceptual de un nacionalismo ante el cual Ricardo Rojas tempranamente

² Utilizamos este concepto tomado de Karl Jaspers, *Origen y meta de la historia*, I, 1.

³ C. Beccar Varela, C.F. Ibarguren et alia, *El Nacionalismo: una incógnita en constante evolución*, Bs. As., Comisión de Estudios de la Sociedad Argentina de Defensa de la Tradición, Familia y Propiedad, 1970, p. 22.

señaló la paradoja de una posición política que pretendía la afirmación de la nacionalidad fundada en una ideología extranjera⁴.

Las primeras formulaciones de las ideas nacionalistas surgen alrededor del Centenario. Quienes se habrían de erigir como autores del movimiento que las expresó, reconocieron a Manuel Gálvez como promotor, lo que no carece de sustento conceptual⁵,

En la constitución de ese movimiento la producción de Leopoldo Lugones aparece como fundamental. Todos los desarrollos al respecto encuentran en él a un promotor y a su más claro expositor teórico, ya que no solo se presenta como expresión de esa ideología, sino también como testimonio de la crisis y transición del orden conservador hacia la nueva concepción. La importancia de Lugones radica en que en él, tal vez como en ningún otro, se expresa con claridad el proceso de descomposición de las certezas que sostuvieron el modelo del 80, y la transición hacia las nuevas, que habrán de expresarse en el ciclo del nacionalismo.

Lugones no es solo un promotor del movimiento; es también reconocido como figura originaria, instauradora y punto de referencia: “su actividad y evolución intelectual inciden vigorosamente en la vida argentina y explican el surgimiento del nacionalismo”⁶.

Así lo testimonia uno de sus miembros e historiador, proclamando

⁴ R. Rojas, *La Restauración nacionalista*, Bs. As., Peña Lillo, 1971, p. 47. Posteriormente, también Lugones ve en el nacionalismo “imitación de una mala cosa europea”, *La Vida Literaria*, N, 1, julio de 1928. Ver más abajo.

⁵ En *El diario de Gabriel Quiroga Gálvez* testimonia que el uso del término “nacionalismo” le fue sugerido por la lectura de la obra de Ricardo Rojas; que él había escrito inicialmente “tradicionalismo”. Con ese cambio, Gálvez introdujo una mutación de sentido en el término de Rojas. Hemos tratado la cuestión en “El nacionalismo argentino y sus diversas configuraciones”, *RIHumSo – Revista de Investigación del Departamento de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de La Matanza*, en prensa. Allí establecimos la diferencia esencial en cuanto al uso del término entre Manuel Gálvez y Ricardo Rojas, que la bibliografía al respecto ha identificado, según nuestra investigación, erróneamente. El de Ricardo Rojas nada tiene que ver con el nacionalismo que se desarrollará en los años 20.

⁶ E. Zuleta Álvarez, *El nacionalismo argentino*, Bs. As., La Bastilla, 1975, p. 103.

“...la enorme influencia que sobre nuestras mentes y voluntades [...] tuvo [...] Leopoldo Lugones. [...] Así, pues: de ‘fascistas’ teníamos muy poco [...] los jóvenes revolucionarios [...] de la generación del 30. Éramos, en cambio –eso sí– ‘lugonianos’ hasta la médula en aquellos lejanos tiempos de ‘La Nueva República’”⁷.

El pensamiento político de Leopoldo Lugones que se desarrolla con posterioridad a su etapa liberal está construido sobre la materia de un tiempo histórico inscripto en el **estado de guerra**. A lo largo de sus trabajos posteriores a la Gran Guerra expone la dramática conciencia que experimenta el derrumbe de su creencia liberal. Como suele acontecer con los conversos, lo hace afirmando reiteradamente, y con exagerada pasión, los principios de su nueva fe y la impugnación de los viejos. Nada hay en ese pensamiento que no esté configurado a partir del estado de guerra que se incubaba en Europa hacia fines del siglo XIX y que florece trágicamente en el período 1914-1918.

El espíritu que determina la etapa histórica vivida por Lugones es el que describe Hobbes en el estado de naturaleza.

Pues la guerra no consiste solo en batallas, o en el acto de lucha; sino en el espacio de tiempo donde la voluntad de disputar en batalla es suficientemente conocida. Y, por tanto, la noción de **tiempo** debe considerarse en la naturaleza de la guerra, así como está en la naturaleza del clima. Pues así como la naturaleza del mal tiempo no está en un chaparrón o dos, sino en la inclinación hacia la lluvia de muchos días en conjunto, así la naturaleza de la guerra no consiste en el hecho de la lucha, sino en la disposición conocida hacia ella, durante todo el tiempo en que no hay seguridad de lo contrario⁸.

En el proceso de cambio que se observa en la cultura y el régimen político argentino a partir de la Gran Guerra, Leopoldo Lugones no solo ocupa un lugar destacado, sino que la evolución de sus ideas constituye el epítome de todo un ciclo histórico; en él se registra tanto su comunión y apología del orden liberal decimonónico, como su crisis, impugnación y transfiguración final.

⁷ Federico Ibarguren, *Orígenes del nacionalismo argentino. 1927-1937*, Bs. As., Celcius, 1969, pp. 12, 14.

⁸ T. Hobbes, *Leviatán*, Madrid, E. Nacional, 1979, cap. XIII, pp. 224-225.

En 1922 aún permanece dentro del campo de las ideas liberales, que se expresa en la contraposición de mundo liberal y militarismo de la barbarie germánica; pero ya ahí se observaría un “período de fatiga ideológica” respecto de aquellas ideas.⁹ En los artículos de la *Organización de la paz* la contraposición comienza a desplazarse hacia un modelo en donde el comunismo ruso y aliados comienzan a ocupar el lugar de la barbarie germánica derrotada. Pero ese cambio no es solo el reemplazo de un enemigo por otro, sino también el deslizamiento hacia un nuevo espacio de referencia y de pertenencia.

2. La crisis y el giro

El período en que se produce la inflexión radicaría en su viaje a Francia entre abril y septiembre de 1921¹⁰.

Tres factores pueden ser señalados como determinantes de la nueva posición de Lugones:

1. la experiencia de la guerra –el “Estado total”, el sometimiento del poder civil al militar, y la institución del poder militar como astro dominante del sistema político y social, tanto en Inglaterra y Francia como en Alemania;
2. la revolución científica;
3. La prolongación del radicalismo en el gobierno¹¹.

La experiencia de la Gran Guerra aparece en sus escritos como la razón de su notable mutación; en ella se han derrumbado no solo todas las certezas liberales, sino el íntegro paradigma que las venía sosteniendo desde hacía más de un siglo. Se ha señalado que en la constitución de su giro no deberían acreditarse solamente los hechos de la Gran Guerra, sino también el radical cambio de las ideas científicas que sostenían las creencias. Su biógrafo Conil Paz sostiene que la mutación de sentido que provocaron en sus ideas los hechos de la guerra fue acompañada por el cambio

⁹ A. Conil Paz, *Leopoldo Lugones*, Bs. As., Huemul, 1985, p. 288.

¹⁰ Conil Paz, A. *Leopoldo Lugones*, Buenos Aires, Huemul, 1985, p. 285.

¹¹ Es necesario señalar que a pesar de que Lugones rechaza íntegramente al radicalismo, con Alvear se produce un cambio total en la actitud del gobierno hacia las fuerzas armadas. Esto se expresa en el gesto presidencial de concurrir, como primer acto de gobierno, a la cena del Círculo Militar, y en el nombramiento de Agustín P. Justo como Ministro de Guerra, quien abre el período de hegemonía política de las fuerzas armadas, proceso dentro de la cual se inserta de modo militante Leopoldo Lugones.

que introdujo la revolución de la física de Einstein, pues Lugones sostenía que el dominio de las ciencias otorgaba “el criterio racional y científico, si el que no es posible la libertad”. En consecuencia, “puede afirmarse que en el célebre giro copernicano de su ideología política...tuvieron decisivo ascendente la variaciones sufridas en el campo de la física y de la filosofía”¹².

Las conferencias del Coliseo

La expresión pública de su nueva concepción se producirá durante el invierno de 1923; entre el 6 y el 17 de julio pronunciará las famosas cuatro conferencias del Coliseo¹³. A partir de allí, Lugones ira desplegando sostenidamente su nueva concepción.

En la primera conferencia, titulada “Ante la doble amenaza”, Lugones anuncia el programa que llevará a cabo. En él intentará cumplir con su objetivo fundamental: introducir a la Argentina en **el tiempo histórico del estado de guerra**, que hemos señalado más arriba, y proponer un plan para enfrentarlo.

El tema se introduce denunciando que un “peligro [...] se cierne sobre la patria”; “y el primero y mayor es el de la paz armada a la cual hemos entrado ya.”¹⁴ La razón de ese hecho reside en la conducta expuesta por Brasil y Chile en la Quinta Conferencia Panamericana celebrada en 1923, en donde, actuando de consuno, acusaron a la Argentina de iniciar la paz armada. Y la Argentina, dada la situación de sus fuerzas armadas, exhibe un alto grado de vulnerabilidad. Esta es la primera amenaza.

La segunda amenaza está constituida por la invasión extranjera que padece el país, compuesta por inmigrantes socialistas y comunistas. Estos, paradójicamente, sostienen posiciones pacifistas y de desarme, mientras que en la Rusia soviética llevan a cabo una política militarista y agresiva. Las huelgas y actos de violencia ejercidos por ellos ponen de manifiesto “el programa del maximalismo ruso” “para engendrar la guerra civil que será el instrumento de la revolución social”¹⁵.

¹² A. Conil Paz, *Leopoldo Lugones*, Bs. As., Huemul, 1985, pp. 281, 351 y 356.

¹³ Leopoldo Lugones, *Acción. Las cuatro conferencias patrióticas del Coliseo*, Bs. As., A. De Martino, 1923.

¹⁴ P. 8

¹⁵ P. 14.

Por ello, en presencia del doble peligro, es necesario declarar que tenemos que exaltar el amor de la Patria hasta el misticismo, y su respeto hasta la veneración.

Ello es necesario ante la militancia agresiva de los extranjeros que quieren convertirla en una colonia experimental del soviét. Es necesario limpiar el país; la deportación de los extranjeros perniciosos a sus países de origen es un reclamo de la conciencia nacional¹⁶.

La segunda conferencia está dedicada a ampliar su exposición sobre la amenaza externa.

En la pasada [5ª] Conferencia Panamericana de Chile [de 1923], cuyo tema era el desarme propuesto por Chile, ha servido para enterarnos del armamento intenso de Chile y Brasil, países limítrofes, en una política de concordancia que no tiene explicaciones, ya que estos dos no tienen ni fronteras comunes ni intercambio económico directo. Ello tiene que preocuparnos, porque quedamos entre medio de dos países puestos en estado de paz armada, en el más absoluto aislamiento continental.

Habiendo Chile propuesto el tema del desarme, que es una operación diminutiva, adhiere a la propuesta brasileña de aumento del tonelaje de alto bordo, lo que transforma la propuesta de minuendo en una de [crescendo]¹⁷. Y no se proponen armas defensivas, sino ofensivas. Ante esta actitud, Argentina sostiene la existencia de una paz armada, cosa que es negada por ambos países¹⁸.

¹⁶ P. 17.

¹⁷ Segunda conferencia, p. 30 ss.

¹⁸ Los delegados chilenos presentaron una propuesta de reducción de armamentos que despertó gran interés público. Brasil presentó entonces una moción fijando el límite de tonelaje de barcos de guerra en 80.000 toneladas, lo cual fue aceptado por Chile. La Argentina replicó con una contrapropuesta de 55.000 toneladas, considerando que Chile se estaba colocando deslealmente del lado de Brasil. Según el ministro británico en Chile, la proposición argentina no sólo hacía imposible a Brasil adquirir un tercer barco, sino que también evitaba que Chile adquiriera un segundo. El delegado chileno, como secretario de la comisión abocada al tema propuso aceptar la propuesta brasileña y someterla a la consideración de otras delegaciones, pero esta vez Brasil se opuso. *Historia general de las Relaciones Exteriores de la República Argentina. La cuarta fase (1918-1930)*. <http://www.argentina-ree.com/8/8-041.htm>.

Tanto Brasil como Chile han aumentado notoriamente sus presupuestos de defensa.

El triunfo de la tesis brasileña con el apoyo de Chile, ha impuesto la paz armada, con la aquiescencia de los Estados Unidos. Todo esto no es más que consecuencia de la decisión brasileña de haber intervenido junto a las potencias de la Entente en la Primera Guerra Mundial¹⁹. He ahí el secreto de nuestra reciente derrota en la [5ª] Conferencia Panamericana, donde la más leve insinuación norteamericana hubiese cambiado las cosas²⁰. Los EE.UU. nos consideraban nación casi enemiga.

Es necesario recordar, además, que late aún en Chile el conflicto no resuelto por el Beagle y la quimera de la posesión patagónica.

La Argentina está totalmente aislada, en medio de la amenaza de la alianza entre Chile y Brasil²¹.

La tercera conferencia está dedicada a descalificar el régimen democrático, al que identifica con la demagogia, y a denigrar a la inmigración, a la que vincula con la degeneración y abyección de la sociedad. Su diagnóstico tiene ribetes xenofóbicos.

“Dada la situación de peligro que la paz armada nos plantea, ha llegado el momento de saber si nos decidimos por el colectivismo internacionalista [...] o si nos reintegramos vigorosamente a la Patria”²².

Para ello es necesario reforzar el patriotismo, acometiendo un programa de disciplina nacional, pues la República se encuentra “postrada por una plaga espantosa”, que es “el electoralismo o la demagogia legal”²³. Éste trata de poner a la masa votante a sueldo más o menos disimulado, invirtiendo en ese objeto los recursos del país.

¹⁹ Aquí Lugones trae a la memoria sus artículos en contra de la neutralidad en la guerra, sosteniendo que la consecuencia de esa posición fue el aislamiento de la Argentina.

²⁰ Segunda conf., p. 36.

²¹ Segunda conf., p. 41.

²² P. 46.

²³ P. 47.

Todas las calamidades que sufre el país son consecuencia de este régimen; una de las peores es la inmigración. La inmigración descontrolada, que incorpora al país anormales, criminales y viciosos, “compromete en forma gravísima la salud futura de la raza”²⁴. Y los revoltosos han sido en su propio país los derrotistas o los desertores. Y una guerra en nuestro país les daría la oportunidad de traicionarnos. Los preferidos para la traición somos nosotros, los afectados por el electoralismo demagógico, que desorganiza y corrompe²⁵.

La inmigración que recibimos está constituida en gran parte de la inmigración rechazada por los Estados Unidos, elementos antisociales, enfermos, anormales, viciosos, aventureros, que envían acá los interesados en hacer de nuestro país “una espuerta de basura humana y un hospicio internacional”²⁶. Se calcula en 50 mil la cantidad de malhechores, de los cuales la mayoría es extranjera. También son hijos de extranjeros los niños abandonados, almáximo de delincuencia. Extranjeros son la mayoría de los mendigos, los delincuentes encarcelados y la burocracia de algunas reparticiones. Los hospicios albergan un 50% de extranjeros. “El número de dementes extranjeros internados en los hospicios del país durante los últimos cinco años, es constantemente superior al de argentinos”²⁷.

La situación presente no es responsabilidad de ningún partido exclusivamente.

“Proviene del sistema, cuya apreciación racional debemos hacer, no por su teoría, sino por sus frutos. [...] Ni eso es tampoco democracia, sino igualitarismo vil: falsificación de la «noble igualdad» que proclama nuestro Canto glorioso. [...] ¡Es el caso de optar, señores, entre el sufragio y la Patria!”²⁸.

El tema de su cuarta y última conferencia será el programa con el que intentaría revertir la decadente situación.

Su programa contiene nueve secciones; cinco de ellas contienen medidas que podrían clasificarse como propuestas “positivas”: “Administración Pública”,

²⁴ P. 58.

²⁵ P. 59.

²⁶ P. 54.

²⁷ P. 57.

²⁸ P. 60.

“Economía nacional”, “Trabajo”, “Asistencia Social” e “Instrucción Pública”; cuatro, de contenido claramente represivo: “Orden Público”, “Extranjeros”, “Constitución” y “Patria, honra, valor”, en donde se articulan las medidas para concluir con el “régimen demagógico” y su consecuente anarquía.

Es necesario notar que ese programa carece de medidas económicas fundamentales, pues todas ellas se resumen en

- presupuesto basado en el impuesto sobre la renta, con sobrecargo especial para los inquilinatos y latifundios;
- impuesto sobre los depósitos bancarios;
- organización del crédito industrial;
- estímulo a la minería y a la metalurgia.

Lugones permanece dentro del modelo agroexportador, y a pesar de que algunas de sus críticas habrían insinuado sus límites, en modo alguno avizora la salida hacia una sociedad industrial. El “Estímulo a la minería y a la metalurgia” no es más que la asunción de las demandas que lleva adelante el ejército²⁹-

El otro indicio es su propuesta sobre la Instrucción Pública: su horizonte normalista tradicional queda claramente expuesto en su concepción de la Universidad, que no va más allá del de la Reforma Universitaria. Aunque opositor, permanece dentro de sus principios; sus propuestas son del mismo tono que los de la Reforma: cómo se distribuye el poder institucional. Pero el paradigma epistemológico que estructura el sistema universitario permanece incólume. No hay una sola palabra de cuestionamiento a la monopólica universidad de abogados y médicos. Tampoco recoge su paso por los principios transformadores de la administración de Osvaldo Magnasco.

Pero la cuestión más importante y notoria es que, a pesar de las medidas represivas y excluyentes ya señaladas, la orientación de gran parte de sus propuestas se inscribirá dentro de las que introducirá el Estado Social. En efecto, se extiende en una batería de medidas que no solo mejorarían las condiciones del trabajador, sino que, traspasando los marcos del Estado Liberal de derecho, contempla la constitución de organismos tripartitos de Estado, empresarios y trabajadores para la

²⁹ Llama la atención que, dentro de las medidas correspondientes al rubro “Trabajo”, se encuentre la supresión de las industrias del Estado, excepto el Correo, y el arrendamiento de ellas a sociedades obreras o capitalistas nacionales.

gestión económico-social. Así, se observa la fijación de la jornada máxima de trabajo; seguro, retiro y jubilación de todo trabajador asalariado, mediante el aporte proporcional del trabajador, el capitalista y el Estado; organización de juntas de patrones y de trabajadores que reglamenten lo anterior y administren las instituciones creadas al efecto. Creación del Consejo Nacional del Trabajo con delegados de las juntas, para resolver las apelaciones y cuestiones de higiene social. A todo ello debe agregarse sus propuestas de Asistencia Social, consistentes en Protección a la maternidad mediante el suministro de trabajo a los padres, asistencia anticoncepcional y prenatal. Protección a la infancia abandonada y delincuente. Instalación de juntas permanentes de control de precios de artículos primera necesidad. Maternidades y seguro hospitalario para el trabajador y su familia.

Finalmente, tratará las medidas represivas que demarcarán el continente nacional. Además de señalar las medidas de orden público, se extenderá claramente en su contienda con la inmigración, introduciendo medidas para su regulación y control. Propondrá una Guardia Nacional voluntaria, una institucionalización de la Liga Patriótica, que funcionará como la extensión social del Ejército y la Armada. Todo ello dentro de un código de ética signado por los principios de un nacionalismo xenófobo.

Pocos días después de sus conferencias del Coliseo, publicará en *La Nación* una extensión de sus nuevas ideas, titulada “El fracaso ideológico”.

Lugones es un hombre con un densa formación conceptual, tanto histórica como ideológica, y comienza remitiendo a la estructura de la historia universal (la europea occidental) el acontecimiento constituido por las consecuencias la Primera Guerra Mundial.

Educados en la paradoja cristiana de que el mal engendra el bien –afirmemos que la Gran Guerra engendraría la Paz, y con ella la afirmación de los valores de libertad, que según su prédica de preguerra, se fueron desarrollando durante el siglo XIX por obra de los países rectores de la civilización: Francia, Inglaterra y EE.UU. Sin embargo, los hechos no han verificado tal diagnóstico, sino todo lo contrario. No se han asentado los principios liberales, sino los democráticos. Para Lugones la democracia moderna es el gobierno de los peores, y el socialismo su degeneración progresiva, a diferencia de la democracia antigua, la pagana, que consistió en otra cosa: en haber puesto todas sus aptitudes al servicio del bien común.

En la transfiguración socialista de la democracia hemos visto empeorar por doquier el sistema bajo la forma de una burocracia monstruosa que transforma la Administración en comensalía del Estado, y el gobierno popular en autofagia, mientras llega la dictadura del proletariado, que según nos lo revela el experimento ruso, comporta lisa y llanamente el pillaje de la civilización.³⁰

La ideología socialista se funda en los criterios pseudo científicos de Lamarck y Darwin: la evolución es un plan escalonado hacia la perfección de los seres cuyo ejemplar último es el hombre. De allí nació un nuevo determinismo histórico y finalista, el progreso humano, del cual el socialismo es el último resultado actual. Ello es complementado por otras teorías, todas ellas conducentes hacia una nueva forma de auto idolatría humana.

Con todo, hasta el experimento decisivo de la guerra y sus consecuencias, el progresista había logrado mantenerse, organizando los prejuicios y lugares comunes de la historia elemental.

Pero la ciencia experimental ha venido demostrando que la evolución de las especies no se produce de acuerdo a una escala progresiva, que no existen ni la gravitación universal ni los espacios y tiempos absolutos, que el hombre participa de los fenómenos que estudia no como un espectador privilegiado, sino como un mero factor.

Y en cuanto a la historia, que el análisis más apropiado de los hechos no revelaba la integridad de la famosa “curva del progreso”, siquiera fuese ella en espiral o de “regresiones aparentes”, sino una sucesión de ciclos lógicamente incomprensibles, o sea de estados parciales de civilización alternados con otros de barbarie.

“Ha desaparecido, pues, el privilegio finalista que nuestra lógica nos atribuía en la evolución natural, y de ella resulta lo que realmente es: una organización de nuestras ideas. Una cosa puramente humana y nada más que esto. De aquí que es quimérico especular sobre el objeto de la vida”³¹.

Estos descubrimientos se proyectan sobre una concepción de la historia.

³⁰ “El fracaso ideológico”, *La Nación*, 08/08/1923. Subrayado nuestro.

³¹ *Ibíd*

En cambio, la historia y la observación han restablecido la vigencia de la llamada ley de periodicidad descrita por el vaivén del péndulo, y según la cual todos los fenómenos consisten esencialmente en una acción y una reacción proporcionales entre sí. Cuando falta la proporción, el fenómeno acaba o se transforma en otro que la restablece. [...] De tal suerte, la oscilación extrema hacia el liberalismo señala el comienzo de la reacción autoritaria³².

La fe y el escepticismo son las dos únicas posiciones posibles en la actualidad, por lo tanto, el objeto de la vida resulta racionalmente incomprensible. “Fracaso lógico, en la ocasión, es también fracaso ideológico”.

La democracia y el socialismo, construcciones lógicas a su vez, padecen el mismo descrédito del instrumento constructor. La facilidad con que van cayendo, al empuje de minorías audaces, prueba que estaban ya espiritualmente derogadas. Correspondían al estado ideológico característico del siglo XIX. La guerra ha sido el desenlace fatal de la civilización cristiana, como entidad moral, se entiende, y la democracia es un producto cristiano. Un absoluto más: el de la soberanía del pueblo, que se desvanece como los otros. Y en consecuencia, un relativismo más que se impone: el del individuo superior en un momento dado. Y que lo esencial es el individuo dotado de una superioridad eventual lo comprueba la eficacia de personajes mediocres, como Lenin y Primo de Rivera para encabezar movimientos enormes³³.

Y así, “el mundo vuelve al imperio de la fuerza armada”.

“El primer deber actual de toda Nación es ponerse tan fuerte como pueda. Fuerte en todos los órdenes, desde la fábrica al arsenal y desde la escuela al cuartel. Porque dado lo va ocurriendo, cada uno puede verse, ya o mañana, en **situación de bastarse o de combatir**. El bombardeo de Corfú ha enterrado a la Liga de las Naciones, última esperanza de los débiles³⁴. La Liga es también

³² *El Estado equitativo*, Bs. As., La Editora Argentina, 1932, pp. 8 y 9.

³³ “El fracaso ideológico”.

³⁴ La armada italiana bombardeó Corfú ante la negativa de Grecia de cumplir con las reparaciones exigidas por el gobierno de Mussolini por el asesinato de los cuatro miembros (todos italianos) de la Comisión mediadora de límites entre Albania y Grecia. Los nacionalistas griegos acusaban a la Comisión de parcialidad a favor de Albania. La Liga de las Naciones se mostró impotente para intervenir en el conflicto.

una creación cristiana, concebida por un idealismo cristiano apóstol de la democracia y el progresismo³⁵.

“Quien manda ahora es el Comité ejecutivo de las grandes potencias. En este proceso corresponde a la Rusia maximalista poner en funcionamiento el nuevo principio, sustituyendo al igualitarismo mayoritario por el concepto de potencia, lo mismo que ha hecho la reacción fascista.

En Rusia han vuelto todas las lacras que parecían haber desaparecido: el pillaje, el bandolerismo. En cambio en España, el pueblo ha visto mejorar su condición de vida en pocos días, por haber controlado a políticos y burócratas.

En los EE.UU. vota el nueve por ciento de la población, con lo que la mayoría se constituye con el cinco por ciento de la población.

Entre nosotros todo es mucho peor.

Nuestra democracia es una desvergüenza. La demagogia electoralista en que ha venido a dar su gobierno –oposiciones inclusive– despilfarra con tal vigor, que no bastando la renta del país, se lo endeuda con un déficit monstruoso.

[...]

El experimento de la guerra, fenómeno mucho mayor que la caída del Imperio Romano [...] comprueba la falacia del progresismo.

Ni nos encaminamos a la paz, ni la fuerza ha cedido ante la razón. [...] No hay escalas ni determinismos, ni tales estados universales o absolutos. El relativismo se interpone en todas las ramas del saber, con una rapidez tan grande como la del conflicto y sus consecuencias. Hemos regresado a las emanaciones en física, al creacionismo cíclico en biología, al empirismo en política y en historia. [...] Ebrios de lógica habíamos olvidado que la fuerza es vida en acción, y esta recobra su preponderancia triunfal [...]”³⁶.

En marzo de 1924 reitera y amplía su concepción sobre las consecuencias del cambio científico.

El mundo anterior al de la guerra estaba sustentado en la creencia del progreso, y el progreso en la teleología finalista. En la constitución de esa creencia fueron determinantes las nociones científicas de

³⁵ “El fracaso ideológico”.

³⁶ “El fracaso ideológico”.

“la gravitación universal, el espacio y el tiempo absolutos, la distinción total entre fuerza y materia, conceptos absolutos correspondientes al absolutismo político de la soberanía del pueblo y su instrumento, el sufragio universal”³⁷.

Todo ello pertenece a las creencias fundadas en la física de Newton. Pero el mundo newtoniano ha sido desplazado por las evidencias einsteinianas; en el universo no hay espacio, tiempo, peso ni cantidad.

La evidencia científica muestra lo contrario a aquello que el supuesto evolucionista declaraba. La selección natural no es natural sino artificial. Los caracteres adquiridos por los seres que el hombre modifica por las cruces, lejos de persistir, manifiestan una impaciente avidez de retorno. Especies vegetales o animales vuelven al estado salvaje en pocas generaciones. La regresión es la ley. La observación de las experiencias de los últimos años demuestra que las variaciones de las especies son bruscas, y según nuestra lógica, resultan arbitrarias. La vida no tiene definición finalista, fuera de su propia actividad.

Lo mismo ocurre con el espacio y el tiempo. No son sino determinaciones subjetivas. El objetivo y el plan del universo son incomprensibles.

El progreso, como ley de la historia, fue derogado por la guerra. No íbamos, como se creía, hacia la justicia, la paz y la igualdad. El antagonismo de los intereses humanos decidióse, una vez más, por la fuerza. El mismo progreso material, conseguido en la lucha contra el dolor y en la procura del bienestar humano, volvióse instrumento del mal, y contribuyó a la mayor eficacia destructora. La fuerza resultó más necesaria que nunca.

Y el progresismo continúa fracasando.

“[...] El finalismo progresista constituye el fracaso ideológico más completo de que haya memoria. [...] La doctrina del progresismo fracasa en la ciencia y en la historia. El empirismo se sobrepone al principismo. Los sistemas lógicos del siglo xix se desbaratan. El culto de la constitución ha concluido. Pacifismo, libertad, igualdad son palabras huecas, o como decía Lenin, “perjuicios burgueses”.

³⁷ “La quimera finalista”, *La Nación*, 14 de marzo de 1924.

La lógica finalista cede ante la realidad de la vida, que es exaltación individual de la pasión, el vigor, el gozo. Deja de imperar por fin el pesimismo de los débiles [...]; el amor enfermizo al incapaz y al contrahecho; el rencor envidioso de los peores. [...] triunfa lo que siempre triunfó: la Vida, que es salud, fecundidad, alegría, en la dionisíaca iniquidad de la hermosura y de la fuerza”³⁸.

El punto culminante de estas ideas se encuentra en su célebre Discurso de Ayacucho, pronunciado el 9 de diciembre de 1924. Allí, después de homenajear a los héroes de la batalla, reiterará su mensaje contra la democracia

“Señores: Dejádme procurar que esta hora de emoción no sea inútil. Yo quiero arriesgar también algo que cuesta decir en estos tiempos de paradoja libertaria y de fracasada, bien que audaz ideología. **Ha sonado otra vez, para bien del mundo, la hora de la espada.**

Así como esta hizo lo único enteramente logrado que tenemos hasta ahora, y es la independencia, hará el orden necesario, implantará la jerarquía indispensable que la democracia ha malogrado hasta hoy, fatalmente derivada, porque esa es su consecuencia natural, hacia la demagogia y el socialismo”³⁹.

Es dramático advertir cómo en el transcurso de unos pocos años se registra un cambio radical en la orientación de sus ideas manifiestas –pero no así en la persistencia de un aristocrático espíritu de afirmaciones siempre saturadas⁴⁰.

Estos caracteres permiten la suposición de una decisiva influencia sobre el movimiento cultural y político tradicionalista argentino, asumiendo el papel de profeta de los nuevos tiempos. Sus ideas describen las tendencias de la nueva era que se inaugura. Son pocas las ideas que portara el nuevo movimiento que no hayan sido anticipadas, como veremos, por Leopoldo Lugones: su enunciación sobre el

³⁸ “La quimera finalista”, cit.

³⁹ Publicado en *La Patria Fuerte*, cit. p. 17

⁴⁰ Hemos señalado en otros trabajos que los cambios de Lugones se registran en los aspectos fenoménicos de su espíritu; en lo sustancial, Lugones siempre estuvo situado –desde sus posturas anarco-comunistas hasta las pro fascistas– en el lugar de la *intelligentsia* regente. De allí que lo concibamos como un representante ejemplar del ciclo del orden conservador, desde su auge hasta su derrumbe.

cambio histórico y los caracteres de la nueva era, las definiciones sobre la democracia, la constitución, la ciudadanía, la función de la educación, la misión del ejército, el orden de las relaciones internacionales.

Si bien es cierto que esas ideas residían ya en la orientación de los humores de los notables del fin de siglo, su tarea fue la de elevarlas al orden de los conceptos y publicitarlas, orgánicamente y sonoramente, hacia un nuevo paradigma.

Lugones y los nacionalistas

A pesar de que gran parte de los nacionalistas reconocieron en él a un mentor y miembro del movimiento, ha sido notado que, curiosamente, Lugones no fue portador de algunos de los caracteres más notorios del movimiento: el nacionalismo se fundamentará sobre los principios del tradicionalismo: la filosofía tomista, la cosmovisión católica, el hispanismo, el recelo ante la ciencia moderna, el antisemitismo y los preceptos de los pensadores de la contrarrevolución.

Sin embargo, un estudio más preciso permitiría afirmar que si bien se sigue afirmando en algunos principios del siglo XIX, en la etapa final de su evolución fue adquiriendo o acercándose a los principios sostenidos por los nacionalistas.

Lugones sigue sosteniendo principios que fueron típicos del ciclo de la organización nacional y la generación del 80: la fe en la ciencia positiva del siglo XIX, su desprecio por España y su descalificación del cristianismo,⁴¹ asentando sus opiniones sobre evidencias de naturaleza científica.

En consecuencia es necesario señalar que si bien el antagonismo político hacia la democracia popular es común a Lugones y a los nacionalistas, el fundamento conceptual de ambos es completamente diferente. Podría afirmarse que él expresa la transición entre los postreros miembros de la generación del 80 y la nueva generación nacionalista. Su culto por Roca lo atestiguaría.

⁴¹ Lugones expuso a lo largo de su vida su teoría del dogma de obediencia, en el que el catolicismo, la España austríaca de Carlos V y Felipe II constituyen uno de sus componentes esenciales; y fue afecto al individualismo liberal, aun en su período militarista.

La diferencia de fundamentos conceptuales y la pertenencia a distintos ciclos históricos queda testimoniada por una nota que Lugones publica en 1928 con el título “El nacionalismo”⁴².

Allí comienza vinculando genéticamente al nacionalismo como “precipitada imitación de una mala cosa europea”, nacida “–entidad y nombre– durante el bárbaro renacimiento de la persecución antisemita”. Ya aquí se hace manifiesta su primera diferencia con el nacionalismo, la hostilidad hacia el judaísmo. Y a continuación lo caracteriza como una limitación del patriotismo: el “nacionalismo viene a ser el patriotismo transformado en secta política”. Lugones ensaya el establecimiento de dos dimensiones: aquella sobre la cual transcurre la vida del hombre, y otra, en la que se manifiestan las determinaciones accidentales y particulares que surgen en los avatares de la vida: de esta manera, la patria se distingue como “la realidad esencial que condiciona la vida entera de una agrupación humana”. Transformarla en nacionalismo, en secta política, “la empequeñece como entidad y la desvanece como objeto. Si la patria fuese una secta o partido, admitiría la negación de su existencia. Ser antipatriota, no resultaría malo sino para esos sectarios o partidarios. Más precisamente porque la patria no es esto, sino aquello, ha podido decirse con verdad que el antipatriotismo no constituye una opinión sino un crimen. Y el mayor de todos porque da contra todos”.

Lugones ejecuta una construcción conceptual cuya consecuencia es la descalificación del nacionalismo en boga. La patria es aquella entidad esencial sobre la que se sitúa la vida de los hombres; su negación comporta la negación de las condiciones sobre las cuales transcurre la vida integral de una sociedad determinada. El nacionalismo, en cambio, no es más que un partido, una agrupación de ciudadanos con fines determinados, cuya negación carece de consecuencias vitales para una sociedad; es inesencial. Puede ser o no ser, da lo mismo. La patria no puede no ser, pues sería la negación del ser del hombre. Lugones es consecuente con ideas que, como hemos señalado, remiten a un espacio distinto al que se está transitando en los años 20: es el del ciclo del 80 que se resiste a abandonar.

Si bien estas ideas vertebran el espectro de sus opiniones, debemos señalar al respecto el giro que se irá produciendo en la etapa tardía de su pensamiento.

⁴² *La Vida Literaria*, N. 1, julio de 1928. Reproducido en Allan Metz, *Leopoldo Lugones y los judíos. Las contradicciones del nacionalismo argentino*, Bs. As., Milá, 1992, pp. 123-124.

En efecto; en el proceso de exacerbación de sus ideas antiliberales fueron apareciendo rasgos que fueron anulando esta diferencia, aproximándolo progresivamente a los argumentos de la nueva generación de nacionalistas. En primer término debemos señalar su actitud ante los judíos. Si bien Lugones nunca ejerció el antisemitismo, considerándolo como “anticristiano” (“Los falsos problemas”, *Atlántida*, 5/9/1918) y producto de “una profunda ignorancia” (Respuesta a una encuesta de *Vida Nuestra*, enero 1919), tachando sus argumentos de “malignos e imbéciles” (“Sobre *Los Protocolos de los Sabios de Sion*”), sin embargo, encontramos en el *Estado Equitativo* esta declaración

Asistimos a la clausura de la era comercial iniciada con el descubrimiento de América y cuyos tipos principales: el banquero y el parlamentario, hallan como una simbólica encarnación en el israelita, comerciante nato; reacio a la vida rural y a la industria correlativa; carecido de patria y con esto, internacional de suyo; sistematizador y tenaz; astuto y escéptico; intelectualista y tergiversador; acomodaticio y absorbente. Así se explica que dominando los extremos de aquel panorama histórico en el momento de la máxima expansión, y con esto, de la iniciada decadencia, la banca internacional constituya una organización hebrea, y el socialismo internacional una verdadera secta judía⁴³.

A pesar de que a continuación del párrafo transcrito aclara “Inútil añadir que este concepto puramente objetivo, no entraña ninguna hostilidad antisemita”, pues se siente “ajeno a tan torpe rencor” se observa aquí una notoria aproximación a las argumentaciones de los jóvenes nacionalistas.

Respecto de la segunda diferencia, la de la cosmovisión cristiana, Alberto Caturelli ha seleccionado testimonios, los de su “itinerario de vuelta” a la fe cristiana, que demostrarían que “sus discípulos en muchas cosas, quizás en cuanto católicos, fueron maestros o guías inconscientes de Lugones”⁴⁴. En un artículo de *La Nación* del 13/02/1928, titulado “La formación del ciudadano” Lugones sentencia: “Por el cristianismo nacimos, al ser la propagación evangélica el objeto capital de la Conquista; en él nos formamos, libertamos y constituimos”⁴⁵. En esta confesión, no

⁴³ *El Estado Equitativo*, Bs. As., La Editora Argentina, 1932, p. 31.

⁴⁴ Alberto Caturelli, *El Itinerario espiritual de Leopoldo Lugones*, Bs. As., Ediciones Mikael, 1981, p. 72 ss.

⁴⁵ *Ibíd.*, p. 76.

solo acepta expresamente el cristianismo, sino que también reconoce implícitamente la misión histórica cumplida por su detestada España.

Todas estas palabras se inscriben dentro de la confesión mayor, según el testimonio de Julio Irazusta: después de “una larga conversación que mantuvo con Monseñor Lafitte, Arzobispo de Córdoba, habríale dicho: ‘como el florentino, bajé al infierno y volví.’”⁴⁶.

3. La crítica de la democracia, la resignificación del concepto y el nuevo modelo político

Hemos señalado que aquello que vincula a Lugones y a nacionalistas es su afección antidemocrática. La calificación de la democracia es también un significado sobre el que Lugones ejecuta un ejercicio de resignificación.

Su giro antidemocrático no fue una novedad, porque Lugones nunca fue democrático. Esto quiere decir, para él, gobierno legítimo es aquel que actúa la Constitución de 1853 según las prácticas desempeñadas por los hombres de la llamada “organización nacional”⁴⁷. En realidad, Lugones va a ir, progresivamente, determinando negativamente el concepto de democracia. Así, durante su campaña en favor de las potencias occidentales contra el Imperio Alemán, en un artículo de agosto de 1917 titulado “La nueva civilización”, la democracia aparece como la cualidad distintiva de la potencia que está llevando adelante la histórica misión de fundar una nueva civilización: los Estados Unidos están acometiendo la tarea de crear un valor nuevo, la Liga de las Naciones, fundada en el honor. Es de notar que aquí el término democracia tiene todavía un contenido positivo;⁴⁸ el gobierno radical recién ha comenzado su mandato. Pero en 1923, después de más de seis años de gobierno, afirma que se reconoce impopular por su “persistente actitud ante la democracia, desde cuando, **veinticinco años ha, era todavía cosa soportable**”⁴⁹, es

⁴⁶ *Ibíd.*, p. 72.

⁴⁷ Es precisamente es por esas prácticas que Yrigoyen acusará al “régimen” de “falaz y descreído”.

⁴⁸ “Encabezada por Estados Unidos, como era justo y natural, la democracia organiza, inevitable, el descalabro del germanismo”, *La Torre de Casandra*, Bs. As., Atlántida, 1919, p. 8.

⁴⁹ *La Nación*, agosto 18 de 1923 “Poesía obliga”, cit. por Conil Paz, p. 223. Subrayado nuestro.

decir, durante el gobierno de Roca. Lugones concibe como modelo político la república tal como la encarnaron los hombres de la organización nacional, de Mitre a Roca.

A partir de esa identificación, podría afirmarse que el uso positivo del término democracia aparece durante el ciclo de los gobiernos conservadores. Así, en *El Payador*, señala a Mitre y Sarmiento como fundadores de la Argentina civilizada, como miembros de “las oligarquías inteligentes” que establecieron “los fundamentos de la sociedad democrática: la instrucción pública, la inmigración europea, el fomento de la riqueza, la legislación liberal”⁵⁰.

Durante el período previo a su giro militarista, Lugones exhibirá constantemente el punto de vista propio del ciudadano notable correspondiente al período histórico del orden conservador; su beligerante posición contra la democracia recién adquirirá esos caracteres, de modo notorio y militante, con el pleno desarrollo del gobierno de Yrigoyen.

Como veremos, Lugones no abandona el concepto de democracia, sino que lo resignifica de acuerdo al nuevo orden de ideas que él va construyendo a partir de 1923.

Lugones llama al estado de guerra hobbesiano que impera en esa época en el mundo “estado de fuerza”, la nueva condición histórica que se ha impuesto derrumbando anteriores certezas. Tal estado “en que se halla el mundo” “no es solo exterior, sino interno”; esto se expresa en la guerra social impulsada por las fuerzas maximalistas, cuya causa primera reside en Moscú y su régimen proletario. Frente a estas amenazas, la actitud del pacifismo y de la democracia mayoritaria es suicida, dado que no es sino un prolegómeno del comunismo:

“el fetiche democrático encarnado en constituciones no menos fantásticas, por su estado permanente de derogación, continúa haciendo estragos a nuestro frondoso Continente. [...]La democracia mayoritaria ha fracasado en el mundo entero; [...] “derogada por los políticos la Constitución, que no es ya sino impúdica hoja de higuera, sólo nos queda la Patria que fuera perverso error confundir con el régimen mayoritario. La Patria es una realidad viviente

⁵⁰ L. Lugones, L. *El Payador*, Buenos Aires, Huemul, Bs. As., 3ª, 1972, p. 74.

formada por la tierra argentina y por los argentinos que la habitan, cualquiera o ninguna que sea su forma de gobierno”⁵¹.

Vemos aquí el mismo argumento que hemos visto y que ensayará años después frente a los nacionalistas: la patria es la dimensión esencial ante la cual se erigen, inesenciales, las formas partidarias o de gobierno. Sobre estas ideas, Lugones no renunciará a la democracia, sino que le atribuirá un significado distinto; la retirará del nivel de las formas de gobierno, para identificarla con la dimensión de la “república”, el régimen político sobre el que se fundó la Argentina:

“La democracia mayoritaria, [...] ha llegado a ser, en efecto, una calamidad pública. Pero al mismo tiempo, la democracia como sistema social y la república como organización política, son inseparables para nosotros del concepto de nacionalidad y de independencia. El nombre de nuestra patria es República Argentina y su aparición ante el mundo defínese por la entronización de la «noble igualdad». Trátase, pues, de cosas definitivas. Ni pensamos cambiarlas, ni tendríamos cómo, al faltarnos la aristocracia y resultarnos el rey un ente ridículo. Ahora bien, democracia y república tienen que ser argentinas y no anglosajonas; pues, por no ser aquello, resultan las actuales perturbadoras y nocivas. ‘Noble igualdad’ significa equivalencia de igualdad”⁵².

La “democracia como sistema social” de “la república como organización política”⁵³ tomará el lugar de la “democracia mayoritaria”, o sea la forma de gobierno hacia la que se ha “desviado” la Argentina. Lugones ensaya una redefinición de la democracia. La democracia no es un sistema de gobierno, sino “un estado social”⁵⁴:

“El objeto del gobierno es conservar el orden, o sea el principio de equidad en el logro del bienestar que cada ciudadano pueda proporcionarse. Cuando dicho principio es completo, vale decir, ajeno a todo privilegio de raza,

⁵¹ “Estado de fuerza”, en *La Nación*, 19 de noviembre de 1923.

⁵² *La Grande Argentina*, Bs. As., Babel, 1930, p. 9

⁵³ Como veremos más adelante, este es uno de los puntos de coincidencia entre el “nacionalismo republicano” y Lugones.

⁵⁴ Lugones usa el término “estado” en el sentido de *status*.

familia, religión o ley, existe la democracia. **Más que un sistema político, éste es, pues, un estado social**⁵⁵.

Podemos suponer aquí una distinción entre dimensión política, Estado, y dimensión social, sociedad civil. “República” expresa la dimensión política, formulada en la constitución, mientras que “democracia” es el orden de las fuerzas de la sociedad. Las invectivas de Lugones contra la democracia del radicalismo se originan, pues, en que este entiende la democracia como régimen político, cuya desviación hacia la demagogia a) ha abolido la constitución y b) ha instalado una perversa relación, cuyo objetivo es solo “la industria de la elección”, que “esta explota, principalmente, el fomento y la impunidad de las malas pasiones, para halagar los instintos de la turba, que es la mayoría”⁵⁶.

El sufragio universal vigente en la Argentina fue tomado del modelo de “los países anglosajones” en virtud del prestigio que le dio su “prosperidad”. Como ensayo fue “racional y justo”; [...] “pero en los países latinos sus consecuencias han sido malas”⁵⁷. Padecemos una “democracia de importación”⁵⁸.

Ello se debe a que “La condición indispensable para desempeñar el gobierno, que es la capacidad, no se cumple”. Lugones funda su opinión en Émile Faguet⁵⁹, quien, conforme a su “análisis definitivo” [habría demostrado que] “la designación de los magistrados mediante el sufragio universal resulta en verdadero ‘culto de la incompetencia’. Salvo alguna remota casualidad, el gobierno democrático es inepto”⁶⁰.

⁵⁵ *La Patria fuerte*, “Roma o Moscú”, *La Nación*, 11/9/1927, p. 82 Subrayado nuestro.

⁵⁶ “La nueva democracia”, *La Nación*, 30 de octubre de 1927.

⁵⁷ “La nueva democracia”, *La Nación*, 30 de octubre de 1927.

⁵⁸ “*La Grande Argentina*, Bs. As., Babel, 1930, p. 191. Lugones atribuye a la democracia un origen latino, que los bárbaros y luego el cristianismo habrían degenerado “No soy, pues, contrario a la democracia, sistema característico de la civilización latina, sino a lo que, cometiendo un barbarismo, esencial y formal a la vez, podríamos denominar ‘mayoritarismo bárbaro’: la degeneración democrática, que es el sufragio universal, abolido por griegos y romanos, después de agotar su práctica, y persistente en las tribus bárbaras que arruinaron dicha civilización”. *Ibíd.*, p. 199.

⁵⁹ *Le culte de l'incompétence*, Paris, Bernard Grasset, 1910.

⁶⁰ “La nueva democracia”, *cit.*; en adelante todas las citas corresponden a este texto.

El fundamento de la democracia considerada como estado social cuya expresión representativa es el gobierno de la Nación designado por ella misma consiste en que el pueblo aproveche para su propio bien a todos los individuos útiles con que pueda contar sin otra limitación valorativa que su propia aptitud. Los ciudadanos forman, así, una sola clase en la cual reside el principio de autoridad, cuyo ejercicio confían a determinadas personas con un triple objeto; la conservación del orden, la defensa de la Nación y el fomento del bienestar común. No existe, pues, otra jerarquía social que la resultante de las diversas aptitudes personales cuyo desempeño gubernativo constituye la jerarquía pública: de suerte que dicha capacidad es la condición única e indispensable para aspirar al gobierno y desempeñarlo con el indicado fin.

El modelo de gestión administrativa sobre el cual concibe a la democracia es el de la “carga pública”, cuya expresión consumada reside en el ejército, una entidad de “ciudadanos convocados por el deber, es decir, ajena a todo cuanto no sea el sacrificio por la patria”. Éste sería el componente que diferencia moralmente a esa institución.

Pero la elección del ejército como modelo moral no agota sus cualidades de modelo, sino que, además, se despliega en la realidad operativa merced a su superioridad técnica, científica y administrativa: “La pasada guerra y nuestra propia experiencia de paz, han comprobado que la administración militar es muy superior a la civil, no solo en el detalle, sino en el gobierno completo de la Nación”. “El progreso general de la técnica, el correlativo imperio del método científico y del criterio experimental, han modificado sustancialmente el concepto político, que tiende a ser cada vez menos una expresión ideológica”. Frente al gobierno, que “es mucho más atrasado que el país”, se yergue el ejército que, “debido a su formación científica y administrativa, su espíritu de sacrificio, su vida ordenada, su punto de honor y su disciplina, [...]”⁶¹. Están en condiciones de gobernar con la eficacia de la que carecen los políticos.

Ello ha llevado a invertir un criterio de la subordinación del poder militar al poder civil:

“Esta evolución de los ejércitos contemporáneos es lo que ha engendrado consecutivamente la revisión de ciertos principios, como el de la subordinación del poder militar al civil, tan aprovechado por los políticos

⁶¹ “La nueva democracia”, cit.; en adelante todas las citas corresponden a este texto.

para legitimar sus abusos. Pero dicha subordinación discrecional es inconcebible en un ejército ciudadano. Nuestra propia ley electoral determina por la asunción del deber militar la plenitud de la ciudadanía. Solo el mercenario es instrumento, porque para ello se lo contrata. En un pueblo libre, en una democracia como la que queremos, no puede haber ciudadanos obligados a convertirse en instrumentos⁶².

La consecuencia de todas estas premisas se expresará el esquema de modelo político que Lugones propone en reemplazo de la democracia liberal y en el cual se expresa su concepción de la democracia:

“El Poder Ejecutivo y administración general, corresponderían al ejército [...] que de suyo representa a la Nación con sus treinta mil ciudadanos elegidos: o sea, la flor de la juventud argentina⁶³”.

El Congreso estaría compuesto por una cámara corporativa:

“La otra mitad se formaría con los representantes que designaran las instituciones y asociaciones de utilidad reconocida por la ley, desde el gremio manual a la academia universitaria, dando así un preciso sentido preciso al concepto de ‘pueblo’ que hoy no lo tiene. Esta última constituiría el Congreso, para legislar a propuesta del Poder Ejecutivo o por consulta ante él, teniendo, a tales objetos, representación propia en el Ministerio, y participando como ahora en el Poder Judicial, que permanecería sustancialmente idéntico.

En las funciones atribuidas al ejército y las atribuidas a la cámara corporativa se harían manifiestos los fundamentos de la distinción entre Estado y sociedad civil: la cámara corporativa ya no tendría su origen en los partidos políticos (cuya orientación esencial es el Estado), sino en las fuerzas sociales, cuya función es la del trabajo y la producción⁶⁴”.

⁶² “La nueva democracia”, cit.

⁶³ *Ibíd.*

⁶⁴ *Ibíd.*

4. La Grande Argentina. El estado de potencia. El “bastarse”: economía y defensa nacional

El Estado total al que han derivado los Estados europeos centrales, producto de la competencia inter imperialista, ha significado el fin de la era del liberalismo⁶⁵. La guerra ha confirmado esta condición.

“El finalismo progresista del siglo XIX ha sido rectificado, sin acomodo posible, por el grande hecho de la guerra y sus consecuencias, que estamos palpando. Creíamos en la existencia de una lógica histórica conducente a la paz fundada en la igualdad de los pueblos ante el derecho y de los hombres ante la libertad, y hemos comprobado que tales cosas no existen”⁶⁶.

La experiencia de la Gran Guerra ha trocado la creencia en el progreso, la igualdad y el humanitarismo en un mundo regido por la lógica del estado de guerra, la lógica del más fuerte, que impone a cada nación el desafío de existir bajo las condiciones del “estado de potencia”, que recibe un fundamento biológico que ahora define la naturaleza humana.

“El género humano es una entidad zoológica, no una persona jurídica [...] feroz como todos los carnívoros. [...] La guerra constituye para él una función vital, resultante de su índole conquistadora y agresiva”⁶⁷.

Sin embargo, no es la guerra un fenómeno totalmente negativo, ya que también está vinculada al desarrollo de la civilización⁶⁸.

⁶⁵ Aldous Huxley lo expresó claramente. Discutiendo la situación económica internacional y las ideas del librecambismo ortodoxo, sostiene que la bondad y eficacia del intercambio de mercancías en el marco de la división internacional del trabajo “es una argumentación realmente sensata”; pero, considerando las condiciones del mundo de entreguerras, “tal vez fuese más exacto decir que lo ha sido”, porque la argumentación del liberalismo económico no tiene en cuenta “la exacerbación que han experimentado recientemente los sentimientos nacionalistas” y militaristas. “La mayor parte de los planeamientos en gran escala que hayan intentado los poderes democráticos, han sido dictados por el deseo de activar su eficiencia militar”. Huxley, A. *El fin y los medios*, Buenos Aires, Hermes, 1939, p. 44

⁶⁶ “Estado de fuerza”, en *La Nación*, 19 de noviembre de 1923.

⁶⁷ *La Patria fuerte*, “El tesoro y el dragón”, p. 23. *La Nación*, 27/10/1927.

⁶⁸ “Tan vinculada está la guerra al proceso de la civilización, que en muchas ramas principales de la ciencia y de la industria suscitó y aceleró grandes progresos. [...] Así como no hay vida

La potencia se erige sobre esas condiciones, porque ella es

“...un estado vital de predominio sobre otros cuya vitalidad absorbe en parte o incorpora del todo, y que aspirando al disfrute completo de esa vitalidad así captada, tornan imprescindible el uso de la fuerza para el organismo subordinante. Tal es [...] el concepto fundamental de la vida. Todas las funciones de la nutrición son actos de fuerza, [...] desde la aprehensión de los alimentos hasta su asimilación total. A partir del cumplimiento de estas funciones, se arriba al grado satisfactorio que constituye la vida dichosa”.

La organización de la sociedad tiene que corresponder a una idéntica biología, ya que su objeto es la prosperidad de la sociedad, fenómenos intelectuales y morales están comprendidos en la entidad biológica⁶⁹.

De estas condiciones biológicas surgen mandatos para la nación, tantos internos como externos: “La potencia reside, pues, en la efectividad del poder exterior de dominar, y del poder interior de bastarse”⁷⁰. El primero señala hacia la defensa nacional; el segundo, a la economía.

Lugones va a dedicar una serie de artículos sobre el tema de la potencia, publicados en el diario *La Nación*, y luego reunidos en *La Patria Fuerte*⁷¹, cuyos ejes centrales serán el bastarse económico y la defensa nacional; ambos, sistemáticamente vinculados en el concepto de potencia.

Como hemos señalado, la guerra y el fracaso de la Sociedad de las Naciones han demostrado que las relaciones internacionales transcurren sobre condiciones análogas al estado de naturaleza hobbesiano. El mundo se halla en un estado de guerra. Coinciden en ello tanto los países capitalistas como el comunismo

“...la hora de la espada ha sonado, pues, y no, ciertamente, porque yo sea el campanero”. [...] En concepto de unos y otros, la hora de la espada ha

sin enfermedad, no hay civilización sin guerra.” *La Patria fuerte*, “La paz bolchevique”, p. 90.

⁶⁹ *La Patria fuerte*, “El tesoro y el dragón”, p. 21. *La Nación*, 27/10/1927

⁷⁰ “El concepto de potencia”. *La Nación* 13/10/1927.

⁷¹ “El concepto de potencia, El principio de potencia, El estado de potencia”. No incluido en *La Patria Fuerte*, “La Acción de potencia”, 31/07/1927-

sonado, pues, para bien del mundo, y así es en realidad, puesto que ello define un propósito común. Los indefensos están destinados a sucumbir por conquista, sobre todo si son ricos, es decir, más apetecibles a la vez”⁷².

Una competencia feroz por cubrir sus necesidades vitales se ha desatado sobre el mundo. No hay nación que escape a estas condiciones. Alemania debió rendirse por el hambre. “Para ser completamente próspera, cada nación necesita un exceso de riqueza inaccesible a muchas; de allí la necesidad de la conquista.”[...] “Así, toda nación aspira a ser potencia, y toda potencia es imperialista de suyo.” “La guerra no es, pues, suprimible; pero es evitable por un tiempo”⁷³.

De esta condición de guerra surge la necesidad de convertirse en una entidad potente, cuya primera obligación es la de bastarse a sí misma:

“El experimento colosal que fue la Gran Guerra, reveló a los pueblos la necesidad de bastarse, por lo menos en lo concerniente a [carne, cereales] y alimentos”; “con lo cual hemos presenciado, según su significativa denominación, ‘batallas del trigo’ y ‘guerras ofensivas de las carnes, enderezadas más de una vez hacia o contra nuestros productos’”⁷⁴.

Lugones examina los diferentes modos del “bastarse”; de allí concluye la situación de vulnerabilidad de nuestro país

La condición de potencia supone la de bastarse la nación a sí misma. Debe poseer alguna de estas cualidades: 1) producción íntegra, cuyo sobrante negocia enriqueciéndose; 2) medios de transporte hegemónicos en el tráfico internacional; 3) abundancia de artículos de primera necesidad.

La primera corresponde a los Estados Unidos, la segunda a Inglaterra, la tercera a la Argentina. La más sólida es la primera, y si cuenta con las fuerzas armadas correspondientes a su magnitud, constituye el estado de potencia más perfecto. La segunda no es del todo segura, como demostraron los submarinos alemanes. “La tercera no tiene más garantías que el derecho internacional y el consumo extranjero;

⁷² *La Patria fuerte*, “La hora de la espada”, p. 38

⁷³ *La Patria fuerte*, “El tesoro y el dragón”, p. 24. *La Nación*, 27/10/1927.

⁷⁴ *La Grande Argentina*, p. 16.

es decir **depende** de un consentimiento con frecuencia violado por los poderosos, y de una conveniencia ajena cuya variación equivaldría a la ruina”⁷⁵.

“Ante esta situación del mundo, un país militarmente débil y económicamente opulento como el nuestro, es una presa”⁷⁶; “no existiendo ya distancias para la maquinaria de guerra, cualquier conflicto europeo puede perjudicarnos directamente”, [en razón de ser un país de producción agropecuaria. Y siendo la posesión de esa producción] “una de las causas esenciales de toda guerra,”⁷⁷ debido a “la falta de elementos indispensables a la subsistencia en las naciones poderosas”, ello los lleva prácticas imperialistas para apropiarse de lo que carecen y necesitan.⁷⁸ De allí se desprende la necesidad de articular una sólida defensa nacional. La producción necesaria para bastarse cada país y la fuerza indispensable para defenderse en esta posesión efectiva de la soberanía nacional, son dos consecuencia experimentales de la guerra”.⁷⁹ [...] La tendencia de cada país a bastarse, vinculase de tal modo al problema de la defensa nacional, que en la Europa consumidora de nuestra producción agropecuaria, no se oye hablar sino de «campañas» y «batallas el trigo» y de la carne” o recurren a los aranceles para imponernos “la capitulación a vil precio”⁸⁰

La economía

La Patria Fuerte se abre con una definición de la condición económica de la Argentina, que ya se sobreentiende en el título: “El Estado Geórgico”. Lugones ve en esa condición la naturaleza de la Argentina, es decir, no solo lo que es, sino, implícitamente, también, su naturaleza, entendida esta en el sentido de “lo que debe ser”. Allí describe la producción agrícola y ganadera, vaticinando que “una apropiada política económica que la fuerza de las cosas acabará por imponer, pondrían en treinta años a la cabeza de los países exportadores de alimentos y

⁷⁵ *La Patria fuerte*, “El principio de potencia”, p. 49. *La Nación* 13/3/1927. Subrayado de Lugones

⁷⁶ *La Patria fuerte*, “La hora de la espada”, p. 40. Otra vez: *Ibíd.*, p. 41: “los países exportadores en grande escala de productos agropecuarios, que constituyen para el mundo entero los artículos de primera necesidad, son los que precisan organizar mejor su defensa; [...] la opulencia inerte transforma al país productor literalmente en una presa”.

⁷⁷ *La Patria fuerte*, “El desarme naval”, p. 27.

⁷⁸ *La Patria fuerte*, “El concepto de potencia”, p. 44.

⁷⁹ *La Patria fuerte*, “La encrucijada”, p. 93.

⁸⁰ *La Patria fuerte*, “La encrucijada”. pp. 95-96.

artículos de primera necesidad”⁸¹. Lugones no duda que ese es el papel que debe cumplir la Argentina en el camino a instituirse como potencia.

Lugones se pregunta si con el excedente de nuestras exportaciones bastaría para enriquecernos y proveer nuestras importaciones, renunciando “al progreso industrial para limitarnos a ser los granjeros del mundo”. Pero objeta: “este programa empieza a ser insostenible ante la firme depreciación de nuestros productos agrícolas”. Parecería que con estos razonamientos Lugones va a poner en cuestión el régimen agroexportador; pero no. Se dirige a la defensa nacional: “conviene recordar que no hay granja sin perros,” y que los países productores de productos agropecuarios en gran escala son los que precisan organizar mejor su defensa. Pero la defensa significa armamento, industria de pertrechos y maquinaria que es muy difícil introducir en tiempos de guerra. Además, la depreciación de nuestros productos en el mercado exterior nos obliga a “mejorar su calidad y abaratar el costo de producción”. A pesar de nuestras riquezas no nos bastamos; no somos potencia. “Nuestra independencia económica es condicional, y nuestra defensa nacional insuficiente hasta lo angustioso”⁸².

Siguiendo la tónica de su perspectiva, todo su diagnóstico económico está sesgado por la guerra. Lugones ve a la Argentina agroexportadora como un factor del conflicto.

En 1927 Lugones vislumbra que está caminando sobre la crisis del modelo agroexportador, pero lo hace sin poder cruzar sus límites; declara que la defensa nacional supone “industria de pertrechos”, sin poder llevar su argumento hasta sus últimas consecuencias.

En 1932, ya producida la crisis del modelo agroexportador, sigue suponiendo a la Argentina como un país agrícola y ganadero: se consumará

“...la evolución fundamental del país, que es la agraria, bajo su triple aspecto ganadero, agrícola y forestal, y su tipo superior, que es la granja”⁸³.

⁸¹ *La Grande Argentina*, p. 16.

⁸² *La Patria fuerte*, “El principio de potencia”, *La Nación*, 13/3/1927 p. 52.

⁸³ *El Estado equitativo*, Bs. As., La Editora Argentina, 1932, p. 101.

Así, pues, si habla de industrialismo, lo hace reproduciendo aquellas propuestas del ejército que la entienden como la extensión del sistema productivo por la elaboración de nuestros minerales y combustibles, petróleo y siderurgia. En consecuencia, su propuesta industrialista es abordada con las políticas del modelo alberdiano del 80.

La transformación industrial de las riquezas naturales, conducente a la producción integral con que alcanzará el país mayor prosperidad, seguridad y poderío, requiere una inmigración trabajadora y de arraigo en gran escala; una considerable inversión de capital que nos falta y que, en consecuencia, debe llegarnos de afuera⁸⁴.

A pesar de sus incursiones en la dimensión económica de un mundo que él entiende que ha cambiado radicalmente, su abordaje es el tradicional, aquel que pertenece a un ciclo histórico que reiteradamente señala como perimido.

5. Conclusiones.

El “nacionalismo” de Lugones: nacionalismo económico pre industrial, militarismo político y el horizonte de una nueva época

Los conceptos que hemos desarrollado ponen de manifiesto la estructura esencial de las ideas de Lugones, que podríamos sintetizar en los siguientes puntos

1. Crítica de los fundamentos del liberalismo decimonónico;
2. Asunción de las ideas antiliberales del período de entreguerras;
3. Propuesta de un nuevo orden:
 - a. una nueva elite.
 - b. nacionalismo económico pre industrial,
 - c. reformas políticas y sociales.

Ante todo es necesario señalar su pertenencia a una era de crisis y transición histórica. Crisis del modelo liberal-conservador del 80, transición hacia las nuevas nociones políticas que se materializarán con el Estado social. Es notorio cómo Lugones se debate en medio del derrumbe de un modelo político sin atreverse a franquear sus límites. Esto es, lo que se derrumba es el modelo que se construyó

⁸⁴ *La Patria fuerte*, “El principio de potencia”, *La Nación*, 13/3/1927 p. 52.

entre 1862 y 1880; las jefaturas y las ideas de Mitre y Roca delinearón un espacio dentro del cual se fundó uno de los modelos regentes de la Argentina.

Lugones cuestiona teóricamente en reiteradas oportunidades los fundamentos de ese modelo, pero a la hora de sacar las consecuencias, retrocede, concluyendo en juicios justificatorios o evasivos. Hay dos ejemplos notorios: uno, el de la naturaleza extranjera e incongruente de la Constitución, producto de una generación portadora de un liberalismo del que es necesario retornar.

Nuestra constitución no fue sino una “reacción contra el gauchismo de la Federación semibárbara” Así, pues, “el liberalismo constitucional exageró la moda extranjera. Bajo este concepto [...] el país se puso a descaracterizarse”⁸⁵. “Bajo la doble influencia del liberalismo constitucional de los Estados Unidos y del liberalismo económico inglés [...] nuestros constituyentes de 1853 adoptaron con decisión la doctrina liberal de gobierno. [...] Así extremaron el espíritu ecuménico de la Carta, que resultó en realidad un poema ideológico de extranjerismo”⁸⁶.

El otro es el referido a lo que fue una de las banderas de los constituyentes del 53, la libre navegación de los ríos. En su discusión sobre la cuestión de la soberanía nacional afirma que con esa política “dio el liberalismo al imperio francés y a la corona británica la victoria que no habían podido imponernos a cañonazos; y así compensó en parte al imperio del Brasil la ayuda que le prestó contra Rosas”⁸⁷. Esta crítica no se dirige a un hecho secundario, sino que golpea sobre las bases mismas de los fundamentos del régimen y de los principios de sus jefes políticos. Pero esta afirmación no se extiende en las críticas que formulará más tarde el nacionalismo popular; a renglón seguido Lugones escribe: “No pretendo entablar ni reabrir debates históricos, ni esto significa la absolución de aquel déspota.” Su dualidad es notoria: cuestiona radicalmente los fundamentos del régimen, pero permanece fiel a quienes lo representan y lo reproducen. Golpea a sus “consecuencias” en los radicales e Yrigoyen, sin querer advertir que ellos no son sino extensiones del régimen del 80, y no los responsables de las perturbaciones que él denuncia. Lugones no se atreve a cuestionar a Mitre ni a Roca.

⁸⁵ *La Grande Argentina*, p. 11

⁸⁶ *El Estado equitativo*, cit. p. 40

⁸⁷ *Ibíd.*, p. 57

Lugones se constituyó principalmente en el vocero del ejército y de sus políticas. Esto se verifica en que, profundamente, extiende con argumentos intelectuales el principio fundamental que el ejército está desarrollando internamente en la década del 20, el de la “nación en armas”. Si bien no dedica ningún artículo a exponerlo particularmente, en dos oportunidades utiliza la expresión.

“... y aquella superior eficacia que exige a la moderna oficialidad la organización de las naciones en armas, había llamado a los militares *los mejores* por antonomasia para imponer y asegurar el orden de la República”⁸⁸.

“El experimento más fecundo de la guerra consistió en la imposición de la técnica militar al desempeño gubernativo; exigencia impuesta a su vez por el empleo coordinado de todos los medios que ‘las naciones en armas’ debieron aplicar a su defensa”⁸⁹.

La otra política que el ejército promueve, la de la explotación de nuestros recursos naturales, principalmente los combustibles y la siderurgia, está claramente presente en su prédica; pero no así la del ingreso en la civilización industrial. Lugones, tal como hemos señalado, permanece fiel a los principios del modelo agroexportador, a pesar que en el ejército ya hay voces sobre su caducidad por su incongruencia con la defensa nacional⁹⁰. Esto se extiende sobre el paradigma educacional; aquí también Lugones permanece dentro del modelo del 80. Tal como señalamos más arriba, su concepción de la universidad es la de los abogados y médicos. No hay sola palabra importante sobre la educación técnica. Cuando la nombra lo hace dentro del inventario de las “ramas” de la educación.

Su adhesión a la nación en armas no se efectúa, como lo hará Perón, desde el paradigma de una sociedad industrial, lo que implica una concepción de la economía distinta a la que tiene Lugones. Su concepción de la nación en armas atisba la noción

⁸⁸ *Política Revolucionaria*, Bs. As., Anaconda, 1931 p. 7.

⁸⁹ *Política Revolucionaria*, cit., p. 65.

⁹⁰ Ver nuestra investigación al respecto “Los orígenes del paradigma peronista. I. La Nación en Armas”. Forte, R. “Militares, cultura política y proyecto económico en la Argentina de la primera mitad del siglo XX”, *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, Universidad Industrial de Santander, Bucaramanga (Colombia), 8, 2003: 335-368.

de **movilización** de esa doctrina, pero esa movilización se efectúa dentro de los límites de la sociedad agraria. Lo que sí percibe claramente es el valor del mercado interno, y de la economía como función fundamental al lado de la defensa nacional. En suma: en él el nacionalismo ya adquiere un aspecto económico; pero de una economía pre industrial. A pesar de su adhesión al ejército, no logró vislumbrar la oculta teleología presente en la doctrina de la nación en armas, una carencia que compartió con los jefes de la Revolución del 30 y que, trágicamente, se extenderá durante la “década infame”. Y eso será lo que les reprocharán los jóvenes oficiales que se formaron en esa doctrina y que la asumirán como principio fundamental a partir de 1943.

**Nacionalismo e imperialismo pacifista argentino
como solución frente al problema de la lucha de clases
y al imperialismo militarista de los países centrales
en el libro *Sociología Argentina* (1913) de José Ingenieros**

Facundo Di Vincenzo
UBA-USal-UNLa, Bs. As.

Introducción

En 1913 se publica el libro *Sociología Argentina* de José Ingenieros en Madrid. Su autor se encarga, en la tercera página y bajo el título de “advertencia de la segunda edición”, de indicarle a los posibles lectores y lectoras, que el libro corresponde a una segunda edición. Se preocupa por informar sobre las diferencias respecto a la anterior, dice José Ingenieros: “Duplicado el contenido de la primera, figuran en la presente edición varios ensayos de críticas sociológica no incluidos en aquella”¹. Por primera edición, el autor alude al libro *La evolución sociológica Argentina. De la barbarie al imperialismo*² publicado en Buenos Aires tres años antes³.

En el presente trabajo me interesa señalar que no sólo encuentro diferencias cualitativas respecto a la edición anterior, en el sentido de sumar una mayor cantidad de páginas y nuevas críticas a libros sociológicos de autores argentinos, sino que en *Sociología Argentina* de 1913, observo que José Ingenieros profundiza el estudio del nacionalismo y el imperialismo argentino y lo propone como una instancia de superación frente a la lucha de clases como al imperialismo militarista de los países centrales.

¹ José Ingenieros, *Sociología Argentina*, Madrid, Daniel Jorro, 1913, p. 3.

² El libro corresponde a la tercera edición de *Sociología Argentina*, en realidad, la primera en formato de libro. En la advertencia de José Ingenieros a la séptima edición de febrero de 1918, que es la definitiva, señala que hay siete ediciones publicadas aunque no descarta que existan otras ediciones no autorizadas, clandestinas, en circulación hacía 1918. Observo que mientras que cuatro fueron publicadas como folletos, artículos en revistas de divulgación científica o conferencias, en formato de libro existen sólo tres: 1910, 1913 y 1918.

³ José Ingenieros, *La evolución sociológica Argentina. De la barbarie al imperialismo*, Bs. As., Librería Menéndez, 1910.

Dice José Ingenieros en relación a la lucha de clases:

“La teoría de la lucha de clases, en su forma absoluta y sencilla, es accesible á los propagandistas, ignorantes y simpática á las masas; ya se ha señalado que parte de las premisas falsas. No hay una burguesía y un proletariado, ni existen dos intereses, ni éstos son siempre y necesariamente antagonistas. [...] El antagonismo ó la concordia de intereses no son simples; hay intereses colectivos que son comunes á toda la humanidad, á toda una raza, á una nación, á una clase, sexo, gremio, grupo o familia”⁴.

Y sobre el imperialismo pacifista argentino dice:

“El naciente nacionalismo argentino repercutirá en el continente como un `imperialismo pacifista': ideal de cooperación en un esfuerzo para la grandeza común y de salvaguardia contra la posible penetración de otras razas que acechan su debilidad”⁵.

En síntesis, José Ingenieros interviene frente a dos problemas concretos y cruciales de su tiempo como son por un lado, las manifestaciones, huelgas y movilizaciones del emergente movimiento obrero argentino y por otro, el imperialismo de las potencias centrales, que en esta región del planeta, se profundizaba con el avance norteamericano sobre México, América Central y el Caribe. Además, plantea como respuesta y posible solución, un nacionalismo argentino que por sus características específicas, dice Ingenieros: “repercutirá en el continente como un imperialismo pacífico”.

En este punto, me planteo dos interrogantes en relación a estas ideas.

El primero es sobre si hay otros autores que han asociado al nacionalismo con el imperialismo hacia la época en la que publica José Ingenieros, y en ese caso ¿de qué forma lo han planteado? El segundo, ya vinculado específicamente con el estudio del libro *Sociología Argentina* de 1913, sobre sí los estudiosos de la vida y trayectoria de José Ingenieros han examinado las características del nacionalismo y el imperialismo expresado en este libro.

⁴ Ingenieros, *Sociología Argentina*, cit., pp. 102-103.

⁵ Ídem, p. 100.

El historiador Enrique Zuleta Álvarez, afirma que el nacionalismo como corriente ideológica-política, en definitiva, como corriente de pensamiento en Argentina, tiene dos etapas, dice:

“Las dos primeras etapas de la actividad Nacionalista, que cubren los períodos 1925-1930 y 1930-1943, son las más interesantes para este estudio, pues corresponden a momentos de agitación ideológica intensa, con la participación de numerosas figuras a través de revistas, diarios, libros, etc. Son los años en los cuales se fijan con mayor fuerza y claridad los rasgos distintivos del Nacionalismo”⁶.

Otros estudiosos del nacionalismo argentino, como Fernando Devoto y María Inés Barbero en su libro: *Los nacionalistas*, se diferencian de Zuleta Álvarez, al afirmar que los precursores del nacionalismo como ideología y pensamiento en la Argentina surgen antes, más precisamente hacia el momento del centenario, particularmente hablan de dos autores, Ricardo Rojas y Manuel Gálvez, dicen:

“Ambos van a enjuiciar a la Argentina del centenario iniciando una prédica de contenido nacionalista con la publicación de dos obras casi contemporáneas: *La restauración nacionalista*⁷ (1909) y *El diario de Gabriel Quiroga*⁸ (1910)”⁹.

Siguiendo la afirmación de estos historiadores, advierto además que en los científicos, ensayistas e intelectuales de esos años, el término “nacionalismo” no designaba la misma cosa. Por ejemplo, Ricardo Rojas en *La Restauración Nacionalista* de 1909 escribe:

“Esta manera de nacionalismo quiere por el contrario [...] Que el hijo de inmigrante sea profusamente argentino, por el discernimiento cívico que le dé nuestra educación [...] Quiere que el patriotismo y el sentimiento nacional dejen de consistir en el culto a los héroes militares y de la bandera, para

⁶ Enrique Zuleta Álvarez, *El nacionalismo argentino*, tomo I [2 tomos], Bs. As., Ediciones La Bastilla, 1975, p. 3.

⁷ Ricardo Rojas, *La restauración nacionalista*, Bs. As., Ministerio de Justicia e Instrucción Pública, 1909.

⁸ Manuel Gálvez, *El diario de Gabriel Quiroga* [1910], Bs. As., Taurus, 2001.

⁹ María Inés Barbero y Fernando Devoto, *Los nacionalistas*, Bs. As., C.E.A.L., 1983, p. 18.

consistir en todo esfuerzo generoso y conscientemente realizado en favor del territorio, del idioma, de la tradición o de la hegemonía futura del país”¹⁰.

En este caso, observo que para Ricardo Rojas el nacionalismo argentino puede ser infundido a los otros no argentinos (inmigrantes europeos) mediante lo que él llama “nuestra educación”, vale decir, el nacionalismo puede ser impartido por el Estado Nacional Argentino y sus instituciones educativas. En cambio, el escritor Manuel Gálvez (Paraná, 1882-1962), en *El diario de Gabriel Quiroga*, publicado un año después del libro de Ricardo Rojas, afirma:

“El nacionalismo significa ante todo un amor serio hacia la raza y hacia la patria. [...] El nacionalismo combate todas las causas de desnacionalización, todas las ideas, todas las instituciones y todos los hábitos que puedan, de algún modo, contribuir a la supresión de un átomo de nuestro carácter argentino”¹¹.

Observo que mientras que en Ricardo Rojas, el patriotismo y el nacionalismo no se vincula con la guerra y el imperialismo, como cuando dice:

“Pero el nuestro es un patriotismo que se ejerce en la paz, no sólo por ser la guerra menos frecuente en nuestra época, sino por ser en la paz cuando elaboramos los nuevos valores estéticos, intelectuales y económicos, que hacen más grande a la nación”¹².

En cambio Manuel Gálvez promueve un nacionalismo imperialista, incluso habla de las ventajas que tendría una posible guerra con Brasil a la hora de fomentar el nacionalismo argentino, dice: “La salvación de la República Argentina está en la guerra con el Brasil. La guerra haría que los pueblos se conociesen, reuniría a los argentinos en un ideal común, y despertaría en el país entero el sentimiento de la nacionalidad”.

¹⁰ María Inés Barbero y Fernando Devoto, *Los nacionalistas*, Bs. As., C.E.A.L., 1983, p. 18.

¹¹ *Ibíd.*, p. 20.

¹² *Ibíd.*, p. 21.

En síntesis, hacía la época del centenario, como señala Héctor Muzzopappa: “El nacionalismo se dice de muchas maneras”¹³.

Nacionalismo e imperialismo argentino como solución frente a la lucha de clases

José Ingenieros en *La evolución sociológica Argentina. De la barbarie al imperialismo* de 1910 había hablado de los problemas sociales de su tiempo. También sostenía que la sociología era la ciencia que planteaba un estudio científico de estos problemas y, en este sentido, era la ciencia destinada a resolverlos en un futuro. En *Sociología Argentina* de 1913, se profundizan el estudio de los problemas sociales, incluso se agrega un capítulo final con 120 páginas titulado: “Socialismo y legislación del trabajo”.

En este punto me interesa señalar que estos temas ya habían sido estudiados por José Ingenieros, en textos como *De la barbarie au Capitalismo*, *Los sistemas de producción en la evolución de las sociedades humanas* o en *La evolución del socialismo en Italia*. En todos ellos observo una ligazón entre el evolucionismo el Estado y la idea del progreso económico, social y político. Progreso y formación de un Estado Nación, para Ingenieros eran parte de una misma evolución histórica de la humanidad.

Como señala John Bury en su libro *La idea del progreso*, se puede creer o no en el progreso, lo cierto es que fue una idea que se convirtió entre mediados del XIX y buena parte del siglo XX en una verdadera doctrina, y que ha servido para dirigir e impulsar a toda la civilización occidental moderna y europea.

Incluso, en el caso de Ingenieros, la idea de progreso se vincula directamente con la idea de la formación del Estado Nación. ¿Cómo es esto?

La frase civilización y progreso se estableció luego de 1862 como un indicador de juicio sobre lo bueno y lo malo de una sociedad. Se inmiscuyó con otras ideas, con otras raíces, como por el ejemplo, la idea de libertad o democracia. Para precisar, los ideales de libertad y democracia, que poseen su propia histórica e

¹³ Héctor Muzzopappa, “El nacionalismo argentino y sus diversas configuraciones”, en Lértora Mendoza, Celina (Coord.) *Política, Educación y Sociedad en la Filosofía Argentina del siglo XIX*, Bs. As., Ed. FEPAL, 2018: 71-91.

independiente validez, toman un nuevo valor cuando se relacionan con el ideal de progreso.

Observo que en Ingenieros la idea de progreso es tomada como una idea-fuerza inevitable, que se manifiesta “históricamente” a través del avance de las sociedades humanas en su marcha irremediable de la barbarie al capitalismo. En este sentido, el evolucionismo de Ingenieros se relaciona con el proceso de formación Estatal al comprender la evolución del Estado en Estado Nación, como la expresión superior de la organización social humana. Sin embargo, en el caso argentino, nuestro autor considera que no se ha llegado aún a formar un Estado moderno capacitado para responder a los problemas sociales de su tiempo.

En el libro *La législation du travail dans la République Argentine. Essai critique sur le projet du Ministre Gonzalez* publicado en 1906, habla de los problemas sociales, principalmente se ocupa de una cuestión: intentar explicar las razones que hicieron que estos problemas perduren a través del tiempo. Dice Ingenieros:

“Evadir el problema social contemporáneo no es suprimirlo; acercar los ojos ante sus postulados no es suficiente para resolverlo. hay que preguntarse exactamente los términos de la ecuación, calcular cuidadosamente para echar un vistazo a las soluciones eficientes, que lógicamente no será directamente certera, pero sí será cada vez menos inexacta. El carro en el que viaja la sociedad amenaza con ir hacía la ruina eterna, por ello necesitamos hombres que sean líderes decididos a tomar la brújula de la previsión; la política moderna para adaptarse a su potente acción inteligente necesita una fuerte brazo dirigido por el espíritu ilustrado e imparcial, capaz de conciliar la estabilidad del bien existente y la inevitabilidad de los cambios ya presente” [La traducción del francés al español fue realizada para el trabajo]¹⁴.

¹⁴ “Éluder le problème social contemporain ce n’est pas le supprimer; fermer les yeux à ses postulats, cela ne suffit pas pour le résoudre. il faut poser exactement les termes de son équation, les peser avec soin pour entrevoir des solutions efficient, qui ne seront peut être pas certaines, mais qui ne seront chaque fois moins inexactes. Si quelque parti du char social, éternellement en marche, menace ruine, il faut que les hommes dirigeants se decident a en être la boussole de prevision; la politique modern, pour rentre puissante son action, a besoin de bras adroits it vigoureux diriges par des esprit eclaires et impartiaux, capables de concilier la stabilite du bon existant et les ineluctables du bon a venir”.

Ingenieros llama a modificar a las instituciones del Estado, a reformularlas, en algunos casos directamente a suprimirlas, en otros a crear nuevas. Las transformaciones tienen la finalidad de responder a los nuevos tiempos. Considera que la política ha quedado obsoleta frente a las transformaciones sociales producidas entre fines del siglo XIX e inicios del XX. En definitiva, Ingenieros observa que existen problemas sociales evidentes que han sobrepasado la capacidad de respuesta del Estado Argentino, en síntesis, de los hombres de Estado: sus dirigentes.

En este punto observo que, los estudiosos de la vida y trayectoria de José Ingenieros, como Oscar Terán, Ricaurte Soler y Ricardo Falcón, aunque reconocen y señalan las características particulares del positivismo-evolucionismo de Ingenieros, no se detienen en relacionar las diferentes cuestiones que envuelven sus ideas en materia de sus estudios sociales. Estos estudiosos de Ingenieros no dan cuenta que para Ingenieros la relación entre la evolución de las sociedades con las modificaciones que están transformaciones generan en las razas solo pueden comprenderse y desenvolverse positivamente desde una acción desde las instituciones del Estado, tampoco se detienen en estudiar el vínculo que el autor establece con el nacionalismo y el imperialismo argentinos. Estos estudiosos no consideran la posibilidad de que Ingenieros se piense como parte del Estado y no como crítico o pensador del Estado.

En *Sociología Argentina* de 1913, Ingenieros se presenta como un sociólogo que estudia los problemas de su presente, y actúa, o trata de actuar mientras pueda acceder a espacios de decisión, con programas para dar soluciones a lo que considera los problemas de la sociedad argentina. Dice Ingenieros:

“La transformación del socialismo y de los socialistas es, como decíamos, su mejor garantía de vitalidad: los seres vivos se transforman continuamente, asimilan, desasimilan, crecen, enferman, viven, en una palabra. La materia inorgánica es la única inerte; dejar de transformarse es negar la vida, es morir. La crítica del marxismo ha servido para depurarlo; si sólo quedara de él una nueva orientación para el estudio genético de la Historia, ello compensaría de los muchos errores que en su nombre se han difundido entre las masas ignorantes. La política socialista puede agradecer á Sorel, á Labriola, á Loria, á Croce, á Bernstein y á cien más la crítica desmenuzadora operada en las teorías de su barbudo apóstol. Libre de sus primitivas inflexibilidades y de sus aforismos apodícticos, el socialismo se impone ahora como interpretación positiva del movimiento social contemporáneo.

Para la sociología determinista no es bueno ni malo: es una tendencia inevitable de la evolución. El movimiento obrero y los partidos socialistas no son las causas de esa evolución, sino una de sus manifestaciones, pues se traduce en actividades más complejas que la simple fase económica, aunque todas orientadas convergentemente.

Así comprendido, el socialismo no puede identificarse con ninguna acción política estrecha y sectaria, ni puede monopolizarlo ningún partido. No es un invento filantrópico de los ricos en favor de los pobres, ni es un invento de los pobres que anhelan vivir mejor: es un hecho, una realidad de la evolución social, que los ricos combaten sin comprenderla y los pobres defienden comprendiéndola menos. Y así debe ser. Si es una verdad sociológica, una demostración científica, claro está que no puede saberla el ingenuo rentista ahogado en millones ni el escuálido proletario analfabeto. Sería fácil, sin embargo, demostrar la lógica de esa evolución socialista á los hombres estudiosos, á los que gustan de escudriñarlos problemas sociológicos. Las conclusiones mejor sentadas de la filosofía científica concuerdan con el núcleo de realidad posible contenido en la tercera fase del socialismo, que podría clasificarse de ‘reformista, posibilista y legalitaria’.”¹⁵.

La tendencia a considerar como “una acción positiva” el ejercicio de participar en proyectos que presentes beneficios para la sociedad o asistan a la misma Ingenieros la mantendrá hasta en sus últimos escritos publicados, como el caso de las Fuerzas Morales (obra póstuma, aunque revisada por el autor para su publicación en 1923), allí re afirma Ingenieros:

“Solo es patriota el que ama a sus conciudadanos, los educa, los alienta, los dignifica, los honra: el que lucha por el bienestar de su pueblo, sacrificándose por emanciparlo de todos los yugos: el que cree que la patria no es la celda del esclavo, sino el solar del hombre libre. Nadie tiene derecho de invocar la patria mientras no pruebe que ha contribuido con obras a honrada y engrandecerla. Convertirla en instrumento de facción, de clase o de partido, es empequeñecerla”¹⁶.

¹⁵ Ingenieros, *Sociología Argentina* cit., pp. 355-356.

¹⁶ *Ibíd.*, pp. 355-356.

Esbozo sobre el pensamiento de Rodolfo Kusch: América, pueblo y peronismo

Mauro Scivoli
UNLa, Buenos Aires

América y su filosofía

El filósofo argentino Rodolfo Kusch (1922- 1979) parte de un diagnóstico: América carece de una filosofía propia¹. Una filosofía no es otra cosa que la expresión de un sujeto cultural regido por el espacio y tiempo. Impartida desde los ámbitos institucionales, en nuestro continente se replica una filosofía ajena. Esta filosofía tiene su raíz en Europa por lo que carece de utilidad aplicarla a otro grupo humano. No se plantea un plano de ruptura total sino un intento de consagrar un pensamiento propio. Sobre esto se cierne la producción de Kusch; en sus palabras, esa es su meta a alcanzar y por ello habla de “[...] nuestra misión americana”².

Este el drama que atraviesa América; su pensamiento no ha nacido de sus entrañas sino que ha sido enquistado, fundamentalmente, desde el campo educativo; en otras palabras “el país o la nación fue siempre una empresa de construcción exterior antes que una labor interior”³. Digamos, sobre esto último, que para Kusch los vocablos americano, latinoamericano o argentino, son términos intercambiables y semejantes. La revalorización de América no tiene que ver con fronteras políticas sino con el sujeto humano. Y esto nos lleva a un nuevo punto. El sujeto que es la base de la estructura es el indígena. Este es entendido, no como indio, sino como una forma autóctona de América, como aquello que ha quedado ajeno a la colonización occidental. El indígena, a partir de esto, es pensador como el elemento originario de América.

¹ Esto ha sido señalado con anterioridad. Alberdi ya advertía esta carencia y la necesidad de una filosofía: “Es preciso, pues conquistar una filosofía para llegar a una nacionalidad”. Juan Bautista Alberdi, *Fragmento preliminar al estudio del derecho* en *Obras Completas*, Bs. As., Imprenta la tribuna nacional, 1886, p.136.

² Rodolfo Kusch, *Geocultura del hombre americano*, Bs. As., Editorial García Cambeiro, 1976, p. 19.

³ Rodolfo Kusch, *América profunda*, Bs. As., Bonum, 1975, p.162.

Esto no quiere decir que Kusch sea indigenista sino que piensa que a partir de las estructuras de lo indígena se puede llegar a una totalización de un pensamiento americano. Dicho en otras palabras, la incorporación del elemento indígena supone dejar atrás las concepciones parcializantes donde, por ejemplo, se aduce e interpreta nuestra historia a partir de la llegada del hombre blanco europeo.

En Kusch aparece esta idea. La América profunda es el cúmulo de identidades subsumidas por un falso maquillaje occidental que nos impone una verdad que no es la nuestra. Esa América, Kusch la prefija en el sujeto. Es el sujeto americano el que contiene esa multiplicidad de identidades. Por ejemplo, en el municipio boliviano de Eucaliptus, Kusch es testigo de un ritual que concierne postulados de la antigua fe de los indígenas con una fuerte presencia de la religión católica.

Este sujeto es el basamento de toda filosofía. Esta última no es otra cosa que la búsqueda de un sujeto cultural, es por ello que “nosotros, pensadores, no logramos hacer una filosofía original precisamente porque estamos al margen del sujeto cultural latinoamericano”⁴.

El objetivo, entonces, que persigue Kusch, su “misión” no es otra que escuchar lo que dice ese sujeto americano para plasmar un corpus de ideas genuino. Ese sujeto se identifica en el plano de lo popular, y es por ello que la pregunta por lo popular recorra gran parte de la obra de Kusch. Esto se aprecia con facilidad en los títulos de sus libros más voluminosos. El propio Kusch señala, en el prefacio de su último libro, *Esbozo de una antropología filosófica* (1978), que la noción de pueblo y como se expresa, serán el objeto de estudio:

“Las páginas que siguen corresponden al propósito de esbozar una antropología filosófica americana sobre la base de experiencias e informes brindados por gente del pueblo. Aquí caben dos preguntas: una, que significa pueblo, y otra que ocurre con el decir”⁵.

En otras palabras, la noción de pueblo no solo está presente en el encabezado de sus libros más importantes sino que también es el contenido de su última obra.

⁴ Enrique Mareque, *Líneas fundamentales del pensamiento de Rodolfo Kusch*, Bs. As., Centro de Estudios Latinoamericanos, 1982, p.7.

⁵ Rodolfo Kusch, *Esbozo de una antropología filosófica americana*, Santa Fe, Fundación Ross, 2012, p.67.

La noción de pueblo

¿Por qué Kusch recurre a esta noción? Podemos plantear la producción de este autor como una búsqueda de un pensamiento o filosofía propia, original y americano; en suma así lo afirma Kusch, “parto de la tesis de que la pregunta por el pensamiento popular encubre la posibilidad de un pensar propio”⁶.

Ahora bien, surge la cuestión, ¿Cómo hacer filosofía a partir de aquí? La respuesta de Kusch es la siguiente:

“[...] en realidad no se trata de un vacío, porque suponemos que en ese subsuelo se da el pueblo. Pero he aquí otra desgracia. Se nos enseña a no ser pueblo, y si esto falla siempre queda el recurso del psicoanalista para recuperar nuestra sofisticación nacional”⁷.

La arquitectura institucional se ha encargado de tejer, justamente, otros valores nacionales. Ante esto el filósofo, como pensador, no puede estar inserto en el saber académico puesto que para pensar una filosofía nacional se debe elegir el pensamiento popular.

“Me enseñaron a no ser pueblo, pero tengo que pensar como el pueblo, de ahí la importancia del discurso popular [...] claro está que cuando se sigue por esta senda la filosofía ya no es un quehacer de profesor, porque ya nada hay que enseñar, sino al revés, es un quehacer de la calle y de campo, donde se aprende”⁸.

En otras palabras, la formulación de una filosofía nacional no sería otra cosa que plasmar lo que dice el pueblo.

Este punto, el pueblo, nos permite conectar a Kusch, entre otras, con el peronismo. Lo que define al pensamiento peronista es la categoría de pueblo. José

⁶ Rodolfo Kusch, *Geocultura del hombre americano*, Bs. As., Editorial García Cambeiro, 1976, p.147.

⁷ *Ibíd.*, p.27.

⁸ *Ibíd.*, p.29.

Luis Di Lorenzo sostiene que el peronismo “es una filosofía pueblo céntrica que postula y concreta la Justicia Social”⁹.

Rodolfo Kusch y el peronismo

Rodolfo Kusch se asume como peronista; esto se aprecia en dos aspectos: el reconocimiento del propio autor como peronista y la identificación de numerosos trabajos que lo ubican dentro del peronismo. En otras palabras, Kusch *dice* que es peronista y *dicen* de él que es peronista.

Veamos un ejemplo del primer aspecto:

“Muchos creen que con la muerte del general [Perón] tendremos ahora piedra libre para infiltrar un cierto elitismo de sectores medios y hacer bajo el rótulo de peronistas lo que los marxistas pretendían: dirigir al pueblo. Pero esto es evidentemente traicionar a Perón”¹⁰.

Más evidente y buscando filiar el peronismo como una experiencia genuina americana, es la siguiente afirmación:

“Pensemos que la ventaja del peronismo, que lo convierte en una expresión profundamente americana, estriba en que [...] sigue siendo un partido sin doctrina, aglutinado en torno a una personalidad carismática, sostenido por motivaciones estrictamente emocionales, y cuya extraordinaria coherencia sólo se explica porque todo él está alentado por un requerimiento profundo de lo absoluto, cuya tónica no entra estrictamente en el pensamiento occidental de una clase media”¹¹

Una primera impresión que podemos anotar, entonces, es que Kusch se asume como peronista y que otros asumen que él es peronista. Se ve y es visto como peronista; habla desde y como peronista.

⁹ Jorge Bolívar; Rubén Ríos; y José Luis Di Lorenzo, *Qué es el peronismo. Una respuesta desde la filosofía*, Bs. As., Editorial Octubre, 2014, p. 371.

¹⁰ Rodolfo Kusch, *Geocultura del hombre americano*, Bs. As., Editorial García Cambeyro, 1976, p.11.

¹¹ Rodolfo Kusch, *El pensamiento indígena y popular en América*, en *Obras Completas*, Rosario, Editorial Fundación Ross, 2000, Tomo II, p. 543.

Ahora bien, cabe plantearse la pregunta, ¿Cómo piensa Kusch al peronismo?

“Vivimos en Argentina una crisis cultural y política, que no es de ahora, sino que recién se manifiesta. Las crisis siempre dan que pensar. Son en el fondo fecundas porque siempre vislumbran un nuevo modo de concebir lo que nos pasa. Irrumpe un nueva, o mejor, una muy antigua verdad [...] Es lo que demuestra el peronismo y éste, a su vez, es la consecuencia de una verdad que América viene arrastrando a través de toda su historia. Fue la verdad que alentaba detrás del Inca Atahualpa y es la que sigue palpitando, aún hoy, después de la muerte de Perón”¹².

Inicialmente, podemos decir que el peronismo adquiere una faceta epocal. Forma parte de un ciclo que se conecta con ciclos anteriores. Atahualpa, Rosas, Martín Fierro, Perón, son todas expresiones de una América subsumida por el occidente colonial; en otras palabras, en determinados momentos históricos irrumpe el pueblo para expresar un modelo antagónico al impuesto por las elites ilustradas vernáculas. Aparece, entonces, una cadena: verdad-pueblo. Y esa verdad se puede observar en los hombres que expresan al pueblo.

Una segunda impresión, entonces, que podemos anotar es que el peronismo es la expresión de un momento histórico el cual tiene como verdad, y sujeto, al pueblo. En determinados momentos el pueblo se manifiesta para cuestionar las fórmulas impostadas por nuestras elites; así, podemos inferir que la historia no sería otra cosa que la tensión entre América y Occidente; entre el pueblo y la clase media. El pueblo es la expresión de una verdad americana, y si queremos acceder a ella, debemos comenzar por indagar a los sujetos históricos que la expresan.

En otras palabras, y para concluir, la formulación de una filosofía nacional no sería otra cosa que plasmar lo que dice el pueblo. Esta tarea choca de plano con la filosofía tradicional que ha tomado fórmulas ajenas para aplicarlas al sujeto popular. Así, el filósofo tendría como labor expresar lo que el pueblo “es” y no lo que debería ser. Y expresar lo que es atiende a las necesidades del medio. Todo pueblo manifiesta un sentido de arraigo determinado por el suelo.

¹² Rodolfo Kusch, *La negación en el pensamiento popular* cit., Tomo II, p. 569.

Así, en esta aproximación, destacamos el pensamiento de Kusch como una búsqueda de una filosofía americana, partiendo del sujeto popular determinado por el suelo, y encontrando en el peronismo una expresión genuina de esa búsqueda.

SIMPOSIO
FILOSOFÍA ARGENTINA RECIENTE

Propuesta de Simposio

Colectivos filosóficos en la filosofía argentina reciente, algunos casos

Coordinadores

Celina A. Lértora Mendoza

Raúl H. Domínguez

En el marco del proyecto de Investigación “Filosofía argentina reciente. Colectivos filosóficos”, dirigido por Celina A. Lértora Mendoza y co-dirigido por Raúl H. Domínguez, presentamos a las Jornadas la propuesta de una mesa temática especial para exponer en forma ordenada, varios casos de resultados de investigación de colectivos filosóficos.

Se trata de exponer, en orden aproximadamente cronológico, los resultados del trabajo filosófico de colectivos que se crearon y/o se desarrollaron en la segunda mitad del siglo XX, que consideramos con la denominación “filosofía reciente”. Dichos colectivos presentan las siguientes diversidades

1. Cátedras universitarias de temas filosóficos novedosos fuera de la carrera de filosofía tradicional. Raúl Domínguez estudia algunos filósofos que enseñaron en la UNS en la décadas del 50 y 60, y sus temas.

2. Planes de estudio de la carrera de filosofía que se presentan como alternativas de otros existentes; María Victoria Santorsola estudia el caso del Plan de Estudios de 1967 de la Facultad de filosofía de UBA.

3. Centros de investigación de temas no habituales, en Facultades con planes de estudio estándar. Dulce María Santiago estudia el Centro de Investigaciones filosófico naturales (CIFINA) en la Facultad de Filosofía y Letras de la UCA, en la década del 70.

4. Incorporación académica (en seminarios de postgrado, doctorales o similares y su producidos textuales) de temas nuevos. Alicia Bugallo estudia los temas de Filosofía ambiental en la Facultad de Filosofía-Teología, Área San Miguel, USAL, en las dos últimas décadas

5. Investigación y/o reflexión y producción filosófica en asociaciones o grupos consolidados de tipo privado. Celina A. Lértora Mendoza presenta un análisis preliminar de los libros publicados por la Sociedad Argentina de Filosofía a partir de 1990; Sandra Uicich analiza algunas participaciones de Luis Jorge Jalfen en el grupo “Escuela de Filosofía”; Esteban Sánchez con Mariana Verdini estudian el origen del grupo “Modernidad/colonialidad”.

Estas presentaciones, que responden a un proyecto con metodología y hermenéuticas específicas, que se han trabajado y fundamentado en el proyecto anterior, se basan en documentos escritos habituales, en fuentes no habituales y en recursos de historia oral. En conjunto muestran similitudes que se consideran relevantes, en la producción filosófica dentro de grupos de pertenencia, más allá de que sean informales (si son consolidados), privados o públicos (con financiamiento del sistema de CyT). Se desea abrir una discusión más general sobre el aporte de los colectivos que resultan más que la suma de los aportes individuales, como impacto de temático y visibilidad grupal dentro del conjunto de la vida filosófica argentina.

Materias de filosofía y filósofos en el Departamento de Humanidades de la Universidad Nacional del Sur entre los años 1956 y 1968

Raúl H. Domínguez
UNS, Bahía Blanca

Este trabajo se enmarca en una nueva investigación que pretende determinar las formas y los modos de circulación del saber filosófico en la Universidad Nacional del Sur¹ entre los años 1956 y 1968. Para este fin se abordará qué filósofos dictaron clases en nuestra universidad (ya sea en materias de filosofía o no), qué materias de filosofías se dictaron (ya sea por filósofos o no) y qué espacios filosóficos se constituyeron en esos años (ya sean espacios formales o informales). Para ello se recurrirá, además de la bibliografía existente sobre el Departamento de Humanidades y la Universidad, a los distintos programas de las materias, resoluciones, actas, documentos importantes y entrevistas a exalumnos

La hipótesis de trabajo que orienta la investigación es que, a pesar de que no existiera una carrera “específica” de filosofía en la UNS hasta el año 1969, la presencia de la filosofía en esta universidad fue significativa desde su fundación hasta ese año. La intención es observar si estos modos de circulación del saber filosófico fueron suficientes para generar tradiciones filosóficas relevantes al interior de la misma universidad.

El propósito de este trabajo preliminar es determinar las materias de filosofía y filósofos que hubo en el Departamento de Humanidades entre los años 1956 y 1968 con el objetivo de realizar un primer análisis inicial de la filosofía en esos primeros ocho años.

Profesores y materias

Al crearse el Departamento de Humanidades² en 1956 se establecen cuatro carreras: Licenciatura y Profesorado en Letras y Licenciatura y Profesorado en

¹ En lo que sigue abreviaré como UNS

² Resolución 30/1956.

Historia³. Por lo tanto, cada uno de los profesores y de las materias de filosofía se enmarca dentro de esas carreras. Recién en el año 1969 se presenta un plan de profesorado en Humanidades con especialización en Filosofía y Pedagogía.

Para este trabajo revisé 170 programas presentados al Departamento de Humanidades entre 1956 y 1968.

Al momento de organizar esta presentación de las materias y los profesores que dictaron clase en la UNS, realicé un análisis preliminar de los programas. Para su conformación, por lo general, se exige, como requisitos mínimos, la presentación de los contenidos y la bibliografía. A partir de esto se observó que la mayoría de los programas se ajustan a estos requisitos pero cada uno varía según el profesor y la materia. Así es como se encontraron algunos programas que contienen como mínimo cuatro unidades (o bolillas) y otros, trece unidades como máximo. En la presentación de los contenidos algunos son más sintéticos, señalando sólo los títulos y otros, más analíticos, especificando y detallando los temas de cada unidad. Dentro de esta diversidad se registró que algunos programas contienen, además de los requisitos mínimos, otras especificaciones como por ejemplo: “Bibliografía especial”, al agregar material específico según cada materia; “Diccionarios de filosofía”; “Historias de la filosofía”; “Notas”, por lo general con alguna leyenda “la bibliografía especial será dada durante el desarrollo del curso” o “la bibliografía se ampliará en clase, según lo exija el desarrollo del curso” o especificando las exigencias para rendir el examen final; “Trabajos prácticos”, en donde se le exige al alumno el fichado de determinadas obras filosóficas (*Fedón*, *Apología de Sócrates*, *Discurso del método*, etc.) para preparar con él una monografía antes de rendir el examen final.

A continuación presento por año y cuatrimestre los profesores y las materias que se dictaron:

1956

1er. y 2do. cuatrimestre

Problemas de la filosofía- Profesor Hernán Zucchi- (común)

³ Resolución 46/1956.

1957

1º. Cuatrimestre

Problemas de la filosofía- Profesor Hernán Zucchi-(común)

2º. Cuatrimestre

Lógica- Profesor Jorge Osvaldo Ruda-(común)

Historia de la filosofía- Profesor Francisco Ernesto Maffei-(común)

Teoría y metodología de la historia- Prof. Hermes Puyau

1958

1º. Cuatrimestre

Teoría y metodología de la historia- Prof. Hermes Puyau

Problemas de la filosofía- Profesor Francisco Ernesto Maffei

Lógica- Profesor Jorge Osvaldo Ruda

2º. Cuatrimestre

Historia de la filosofía- Profesor Ricardo Resta

1959

1º. Cuatrimestre

Problemas de la filosofía- Profesor Francisco Ernesto Maffei

Psicología-Beatriz Hilda Grand Ruiz

Lógica- Profesor Rodolfo Mario Agoglia (Dto. De Humanidades)

Profesor Jorge Osvaldo Ruda (otros departamentos)

2º. Cuatrimestre

Historia de la filosofía- Profesor Ricardo Resta

Estética- Profesora Beatriz Hilda Grand Ruiz

1960

1º. Cuatrimestre

Problemas de la filosofía- Profesor Francisco Ernesto Maffei

(Dto. de Humanidades)

Profesor Miguel Ángel Virasoro (Otras carreras)

Lógica- Profesor Miguel Ángel Virasoro

Profesor Carlos Astrada

Estética- Profesor Manuel Bartolomé Trías

2º. Cuatrimestre

Historia de la filosofía- Profesor Francisco Ernesto Maffei (Lic. En Historia)

Profesor Ricardo Resta (Lic. En Letras)

Pedagogía general (Profesorado) -Profesor Manuel Bartolomé Trías

Didáctica general (Profesorado)- Profesor Manuel Bartolomé Trías

1961

Historia

1º. Cuatrimestre

Problemas de la filosofía- Profesor Francisco Ernesto Maffei
(Dto. de Humanidades)

Profesor Miguel Ángel Virasoro (otros Departamentos)

Lógica- Profesor Miguel Ángel Virasoro (Dto. De Humanidades)

Profesor Carlos Astrada (otros Departamentos)

Sociología- Carlos Astrada

Psicología- Prof. Manuel B. Trías

2º. Cuatrimestre

Historia de la filosofía- Profesor Francisco Ernesto Maffei

Pedagogía general (Profesorado) –Prof. Luis Adolfo Dozo

Didáctica general (Profesorado)- Prof. Luis Adolfo Dozo

Letras

1º. Cuatrimestre

Problemas de la filosofía- Profesor Francisco Ernesto Maffei
(Dto. de Humanidades)

Profesor Miguel Ángel Virasoro

(otros Departamentos)

Psicología- Prof. Manuel B. Trías

Lógica- Profesor Miguel Ángel Virasoro (Dto. De Humanidades)

Profesor Carlos Astrada (otros Departamentos)

Estética- Profesor Manuel Bartolomé Trías

2º. Cuatrimestre

Historia de la filosofía- Profesor Francisco Ernesto Maffei

Pedagogía general (no figura el profesor)

Didáctica general (no figura el profesor)

1962

Historia

1º. Cuatrimestre

Problemas de la filosofía- Profesor Francisco Ernesto Maffei
(Dto. de Humanidades)

Profesor Rodolfo Mario Agoglia (otros Departamentos)
Lógica- Profesor Rodolfo Mario Agoglia (Dto. De Humanidades)
Profesor Miguel Ángel Virasoro (otros Departamentos)
Psicología- Prof. Manuel B. Trías
Sociología- Miguel Ángel Virasoro
2º. Cuatrimestre
Historia de la filosofía- Profesor Francisco Ernesto Maffei
Pedagogía general –Prof. Luis Adolfo Dozo
Didáctica general - Prof. Luis Adolfo Dozo

Letras

1º. Cuatrimestre
Problemas de la filosofía- Profesor Francisco Ernesto Maffei
(Dto. de Humanidades)
Profesor Rodolfo Mario Agoglia (otros Departamentos)
Lógica- Profesor Rodolfo Mario Agoglia (Dto. De Humanidades)
Profesor Miguel Ángel Virasoro (otros Departamentos)
Psicología- Prof. Manuel B. Trías
Estética- Profesor Manuel Bartolomé Trías
2º. Cuatrimestre
Historia de la filosofía- Profesor Francisco Ernesto Maffei
Pedagogía general –Prof. Luis Adolfo Dozo
Didáctica general - Prof. Luis Adolfo Dozo

1963

Historia

1º. Cuatrimestre
Sociología- Prof. Miguel Ángel Virasoro
Psicología- Prof. Manuel B. Trías
Lógica- Profesor Rodolfo Mario Agoglia (Dto. De Humanidades, el mismo de 1962)
Profesor Miguel Ángel Virasoro (otros Departamentos, el mismo de 1962)
Problemas de la filosofía- Prof. Manuel B. Trías
Prof. Rodolfo M. Agoglia (el mismo de 1962)
2º. Cuatrimestre
Historia de la filosofía- Profesor Francisco Ernesto Maffei
Pedagogía general –Prof. Luis Adolfo Dozo

Didáctica general - Prof. Luis Adolfo Dozo

Letras

1º. Cuatrimestre

Psicología- Prof. Manuel B. Trías

Lógica- Profesor Rodolfo Mario Agoglia

Problemas de la filosofía- Prof. Manuel B. Trías

2º. Cuatrimestre

Estética- Profesor Manuel Bartolomé Trías

Historia de la filosofía- Profesor Francisco Ernesto Maffei

Pedagogía general –Prof. Luis Adolfo Dozo

Didáctica general - Prof. Luis Adolfo Dozo

1964

Historia

1º. Cuatrimestre

Sociología- Prof. Miguel Ángel Virasoro

Psicología- Prof. Manuel B. Trías

Problemas de la filosofía- Prof. Profesor Francisco Ernesto Maffei

Prof. Rodolfo M. Agoglia

Lógica- Profesor Miguel Ángel Virasoro

2º. Cuatrimestre

Historia de la filosofía- Ricardo Resta

Pedagogía general –Prof. Luis Adolfo Dozo

Didáctica general - Prof. Luis Adolfo Dozo

Letras

1º. Cuatrimestre

Psicología- Prof. Manuel B. Trías

Lógica- Profesor Rodolfo Mario Agoglia

Problemas de la filosofía- Prof. Profesor Francisco Ernesto Maffei

Prof. Rodolfo M. Agoglia

(Programa para Lic. en Historia)

2º. Cuatrimestre

Estética- Profesor Manuel Bartolomé Trías

Historia de la filosofía- Prof. Sara del Río de Bereilh (Adj. a/c.)

Pedagogía general –Prof. Luis Adolfo Dozo

Didáctica general - Prof. Luis Adolfo Dozo

1965

Historia

1º. Cuatrimestre

Problemas de la filosofía- Prof. Profesor Francisco Ernesto Maffei (ver carpeta Letras)

Prof. Sara del Río de Bereilh (ver carpeta Letras)

Psicología- Prof. Manuel B. Trías (ver carpeta Letras)

Lógica- (2 Cursos) Profesor Rodolfo Mario Agoglia (ver carpeta Letras)

Pedagogía general –Prof. Luis Adolfo Dozo

2º. Cuatrimestre

Sociología-Prof. Adjunta Gloria Videla de Losada

Historia de la filosofía- Prof. Sara del Río de Bereilh

Didáctica general - Prof. Luis Adolfo Dozo

Letras

1º. Cuatrimestre

Psicología- Prof. Manuel B. Trías

Lógica- (2 Cursos) Profesor Rodolfo Mario Agoglia

Problemas de la filosofía- (2 Cursos) Prof. Profesor Francisco Ernesto Maffei

Prof. Sara del Río de Bereilh

Pedagogía general –Prof. Luis Adolfo Dozo

2º. Cuatrimestre

Estética- Profesor Manuel Bartolomé Trías

Historia de la filosofía- Prof. Sara del Río de Bereilh

Didáctica general - Prof. Luis Adolfo Dozo

1966

Historia

1º. Cuatrimestre

Sociología-Prof. Vicente P. Quintero

Problemas de la filosofía- Prof. Francisco Ernesto Maffei

Prof. Adj. Sara del Río de Bereilh

Psicología- Prof. Manuel B. Trías

Profesorado: Pedagogía general –Prof. Luis Adolfo Dozo

Profesorado: Didáctica especial y práctica de la enseñanza-

Prof. Luis Adolfo Dozo

2º. Cuatrimestre

Historia de la filosofía - Prof. Francisco Ernesto Maffei
Prof. Adj. Sara del Río de Bereilh
Profesorado: Pedagogía general –Prof. Luis Adolfo Dozo (1º. Cuatr.)
Didáctica general - Prof. Luis Adolfo Dozo (2º. Cuatr.)
Didáctica especial y práctica de la enseñanza- Prof. Luis A. Dozo
(1º. Cuatr.)

Letras

1º. Cuatrimestre

Psicología- Prof. Manuel B. Trías
Problemas de la filosofía-Prof. Profesor Francisco Ernesto Maffei
Prof. Adj. Sara del Río de Bereilh

Lógica- Profesor Roberto L. Podestá
Profesorado: Pedagogía general –Prof. Luis Adolfo Dozo

2º. Cuatrimestre

Estética- Profesor Manuel Bartolomé Trías
Historia de la filosofía - Prof. Francisco Ernesto Maffei
Prof. Adj. Sara del Río de Bereilh
Profesorado: Didáctica general - Prof. Luis Adolfo Dozo
Extensión universitaria: La generación de 1837 – Prof. Félix Weimberg

1967

Historia

1º. Cuatrimestre

Problemas de la filosofía- Prof. Francisco Ernesto Maffei
Prof. Vicente P. Quintero (otros Departamentos)
Prof. Adj. Sara del Río de Bereilh

Psicología- Prof. Manuel B. Trías
Profesorado: Pedagogía general –Prof. Luis Adolfo Dozo
Profesorado: Didáctica especial y práctica de la enseñanza-
Prof. Luis Adolfo Dozo

2º. Cuatrimestre

Sociología-Prof. Vicente P. Quintero
Historia de la filosofía - Prof. Francisco Ernesto Maffei
Prof. Adj. Sara del Río de Bereilh
Profesorado: Pedagogía general - Prof. Luis Adolfo Dozo (1º. Cuatr.)
Didáctica general - Prof. Luis Adolfo Dozo (2º. Cuatr.)
Didáctica especial y práctica de la enseñanza- Prof. Luis A. Dozo

Letras

1º. Cuatrimestre

Lógica- Profesor Roberto L. Podestá

Problemas de la filosofía-Prof. Profesor Francisco Ernesto Maffei

Prof. Vicente P. Quintero

Prof. Adj. Sara del Río de Bereilh

Psicología- Prof. Manuel B. Trías

2º. Cuatrimestre

Estética- Profesor Manuel Bartolomé Trías

Historia de la filosofía - Prof. Francisco Ernesto Maffei

Prof. Adj. Sara del Río de Bereilh

Profesorado: Pedagogía general –Prof. Luis Adolfo Dozo (1er. Cuatr.)

Didáctica general - Prof. Luis Adolfo Dozo (2 do. Cuatr.)

Didáctica especial y práctica de la enseñanza- Prof. Luis A. Dozo

1968

Historia

1º. Cuatrimestre

Problemas de la filosofía- Prof. Francisco Ernesto Maffei

Prof. Adj. Sara del Río de Bereilh

Prof. Vicente P. Quintero (otros Departamentos)

Psicología- Prof. Manuel B. Trías

Pedagogía general –Prof. Luis Adolfo Dozo

2º. Cuatrimestre

Sociología-Prof. Vicente P. Quintero

Lógica- (Filosofía del Lenguaje) Orientación Humanidades

- Prof. Roberto L. Podestá

Didáctica general - Prof. Luis Adolfo Dozo

Letras

1º. Cuatrimestre

Lógica- Profesor Roberto L. Podestá

Problemas de la filosofía-Prof. Profesor Francisco Ernesto Maffei

Prof. Vicente P. Quintero

Prof. Adj. Sara del Río de Bereilh

Psicología- Prof. Manuel B. Trías

Pedagogía general - Prof. Luis Adolfo Dozo

2º. Cuatrimestre

Estética- Profesor Manuel Bartolomé Trías
Historia de la filosofía - Prof. Adj. Sara del Río de Bereilh
Lógica- (Filosofía del Lenguaje) Orientación Humanidades
- Prof. Roberto L. Podestá
Didáctica general - Prof. Luis Adolfo Dozo

Consideraciones finales

La intención de este trabajo era mostrar de qué forma la filosofía se hizo presente en la UNS. Para ello se determinaron las materias y los profesores que dictaron clase en esta Universidad.

Las materias seleccionadas fueron: Problemas de la filosofía, Lógica, Historia de la Filosofía, Estética, Psicología, Curso de extensión universitaria “la generación de 1837”, Lógica (filosofía del lenguaje) orientación humanidades, Teoría y metodología de la historia, Sociología, Pedagogía general y Didáctica general. Si bien la mayoría de las materias son de filosofía, hay algunas excepciones. Por un lado, algunas materias no son, en sentido estricto, de filosofía pero los profesores que las dictaron eran filósofos, por lo tanto están incluidas en el listado, por ejemplo: “Psicología”, “Pedagogía General” y “Didáctica”, dictadas por Manuel Bartolomé Trias o las últimas dos por Luis Adolfo Dozo; “Sociología”, por Carlos Astrada, Miguel Ángel Virasoro, Gloria Videla de Losada y Vicente P. Quintero; y “Teoría y metodología de la historia” a cargo de Hermes Puyau.

Con respecto a los profesores, ellos fueron: Rodolfo M. Agoglia, Ricardo Resta, Manuel Bartolomé Trias, Carlos Astrada, Hermes Puyau, Beatriz Hilda Gran Ruiz, Miguel Ángel Virasoro, Jorge Hernán Zucchi, Jorge Osvaldo Ruda, Luis Adolfo Dozo, Sara del Río de Bereilh y Francisco Ernesto Maffei, Gloria Videla de Losada, Vicente P. Quintero, Roberto L. Podestá y Félix Weimberg.

Sobre este colectivo de profesores de filosofía se realiza, en principio, tres puntualizaciones: 1) es un grupo heterogéneo desde el punto de vista etéreo; 2) la mayoría de ellos abordaron cuestiones de filosofía contemporánea, algunos incluso con una fuerte crítica a la filosofía tradicional; 3) todos ellos se formaron y trabajaron en las principales universidades públicas del país.

**Hermenéutica e historia de la filosofía desde la Academia
en Argentina en la segunda mitad del siglo XX.
El contexto de los estatutos y los planes de estudios
de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires
luego de 1955.**

María Victoria Santorsola
UNLaM, Buenos Aires

Introducción

El presente artículo guarda una clara línea de continuidad con el proyecto de Filosofía Argentina del siglo XX –primera y segunda mitad– presentados en el Departamento de Humanidades de la Universidad Nacional del Sur, dirigido por la Dra. Celina Lértora Mendoza.

Corresponde asimismo a los resultados del segundo proyecto de investigación presentado continuando la línea de investigación que se propone explorar sistemáticamente las posibilidades de algunas hermenéuticas para adaptarlas a investigaciones de historia de la filosofía.

De acuerdo a los resultados de la última investigación, la propuesta es trabajar los planteos hermenéuticos de Gadamer y Ricoeur, con el objetivo central de complementar el abordaje histórico documental e histórico crítico con un nivel hermenéutico que permita una mayor comprensión del objeto en estudio.

Dicha aplicación se realiza específicamente en la labor académica de la filosofía en el período comprendido entre 1955 y 1973.

La tarea realizada de investigación en relación al estudio situado de la historia de la filosofía, desde la propia filosofía y su desarrollo académico, tiene en cuenta tres presupuestos.

El primero corresponde a la descripción del desarrollo empírico desde materias diversas del proyecto en general y desde el propio, del desarrollo empírico de los documentos programáticos del ámbito académico de las carreras de Filosofía.

El segundo presupuesto corresponde a la interpretación de la documentación estudiada. En este sentido me baso en las propuestas hermenéuticas de Gadamer y Ricoeur (ambas expuestas en trabajos anteriores), las cuales, configuran el marco teórico de referencia. Se considera en consecuencia, que las mismas contienen elementos teóricos susceptibles de ser organizados en propuestas hermenéuticas de aplicación directa, en especial, a las investigaciones que el grupo realiza sobre historia de la filosofía.

Para ello fue necesario: 1) la identificación de documentación correspondiente a las carreras de Filosofía de la República Argentina; 2) la definición de la periodización respecto de la Filosofía académica en la República Argentina; 3) el análisis de elementos contextuales correspondientes al período bajo estudio; 4) El análisis descriptivo de los documentos programáticos; 5) el análisis y aplicación de las propuestas teóricas de la hermenéutica basado en tres postulados: a) toda lectura implica –explícita o implícitamente– una hermenéutica; los textos filosóficos son interpretados y reinterpretados a lo largo del tiempo y la discusión sobre su sentido es en sí misma un problema; (b) Los contextos de lingüisticidad gadamerianos y la configuración del tiempo en el relato histórico ricoeuriano se prevén como categorías posibles para la interpretación de los discursos programáticos académicos; y (c) las teorías hermenéuticas generales que los autores proponen, por su misma índole, explican la textualidad, pudiendo servir de base a otros desarrollos vinculados a una visión contextual, situada y circunstanciada de los mismos.

Cabe destacar que varios de los acápites citados fueron expuestos en trabajos y publicaciones anteriores.

Me ocuparé en este artículo del punto 3 referido a la contextualización de la enseñanza de la filosofía en Buenos Aires a partir de diversos elementos conformantes de la misma (política y academia) para preparar el análisis de los planes y programas correspondientes al año 1960 (punto 4) y el posterior análisis teórico hermenéutico (5,b).

Normativa universitaria

En el año 1956 comienza una nueva etapa en la Universidad de Buenos Aires como en el resto de las Universidades argentinas. Esto se debe a las modificaciones que se derivan del Decreto el 477/55 que deroga la ley 14297/54 y; el Decreto Ley 6403. Ambos documentos son refrendados por Atilio Dell 'Oro Maini y según Emilio Mignone el último corresponde a

“...un texto que establece, por una parte, la máxima autonomía para los establecimientos universitarios nacionales, donde eran mayoritarias las corrientes representativas de la tradición liberal [...] laica, cautelosamente marxista, cientificista y heredera de la reforma universitaria de 1918; y, por la otra se reconoce la posibilidad de autorizar universidades privadas, fundamentalmente de orientación confesional...”¹.

Naturalmente que posterior al '55, las modificaciones en todos los planes de la Universidad de Buenos Aires se debieron a un cambio de signo político. En este sentido afirma Buchbinder² que

“pocos días después del golpe de septiembre del 55, las universidades fueron ocupadas por agrupaciones estudiantiles que habían militado en la oposición al peronismo; [que] en la gran mayoría de los casos se impidió a las autoridades [...] acceder a las dependencias de las casas de estudios pero [que no obstante], los ocupantes no encontraron prácticamente ninguna resistencia [porque] durante los últimos días de septiembre y principios de octubre de 1955, las universidades fueron intervenidas y se designaron nuevas autoridades al frente de cada una de ellas”.

En esta línea y, debido al papel central que tuvieron los interlocutores estudiantiles en general y en particular en todas las facultades de esta Casa de Altos Estudios, el gobierno de facto, aceptó designar al interventor partir de una terna presentada por la FUBA (Federación de la Universidad de Buenos Aires). La terna

¹ E. Mignone, *Política y Universidad. El estado legislador*, Bus. As., Lugar Editorial 1998, pp. 36-37.

² P. Buchbinder, *Historia de las Universidades Argentinas*, Bs. As., Cúspide. Colección: Historia Argentina, 2010, p. 169.

“estaba integrada por José Babini, Vicente Fatone y José Luis Romero”³, siendo este último el elegido para el cargo⁴.

En 1958 se sanciona un nuevo estatuto que establece el acceso por concurso al cargo docente lo cual fue establecido en toda la Universidad. Se establece el sistema de becas en 1959 con el fin de formar futuros investigadores.

Investigación

En 1958, la investigación científica cumplía un importante rol para el modelo desarrollista que llevaba a cabo el gobierno nacional. Esta sería la estrategia para el nuevo modelo económico y por lo tanto debía incentivarse la investigación implicando ello una nueva orientación en el modelo universitario. En ese contexto se crea el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en 1958.

Academia⁵

En relación a la Facultad de Filosofía y Letras se crean nuevas carreras y se reformulan los planes de estudio de las ya creadas.

En agosto de 1956, la Junta Consultiva de la Facultad se abocó al estudio de los proyectos de creación y reforma de dichos planes. En noviembre de 1956 se creó una Comisión para la elaboración de una propuesta de reestructuración de la Carrera de Geografía; en mayo de 1957 se aprobó el plan de la de Ciencias de la Educación, que reemplazaba a la antigua carrera de Pedagogía. Aunque algunas de sus materias ya funcionaron durante ese último año, en noviembre de 1957 fueron

³ Buchbinder, ob. cit., p. 170.

⁴ Lo que ocurrió en el gobierno de la Universidad (como seguramente en el gobierno en general) fue un proceso de *spoils system* conocido en el mundo anglosajón como aquel sistema por el que los puestos de la administración se consideran o convierten como un botín para quien gana las elecciones.

⁵ Recordamos que en el año 1965 existían seis carreras de Filosofía, Universidad de Buenos Aires, Universidad Nacional de Córdoba, Universidad Nacional de Cuyo, Universidad Nacional de La Plata, Universidad Nacional de Tucumán y, Universidad Nacional del Litoral.

creadas las de Psicología y Sociología. Un mes antes había sido aprobado un nuevo plan para la de Filosofía.

Tabla 1: Comparación de los Planes de estudio de los años 1946 y 1956

	PLAN 1946	PLAN 1956
FILOSOFICAS	Introducción a la Filosofía	Introducción a la Filosofía
	Lógica	Lógica
	Gnoseología y Metafísica	Gnoseología y Metafísica
	Ética	Ética
	Estética	Estética
	Epistemología e Historia de la Ciencia	Filosofía de las Ciencias
		Filosofía de la Historia
	Antropología Filosófica	
	Ciencia y Filosofía de la Educación	
HISTORICAS	Historia de la Filosofía (1° curso)	Historia de la Filosofía Antigua
	Historia de la Filosofía (2° curso)	Historia de la Filosofía Medieval
		Historia de la Filosofía Moderna
	Historia de la Filosofía Contemporánea	
OTRAS	Biología	Psicología de la Niñez y de La Adolescencia
	Psicología Experimental y Fisiología	Psicología I
	Psicología	Psicología II
	Sociología	Sociología
		Sociología Argentina

Tal como puede observarse, se incorporaron mayor cantidad de materias filosóficas y, en el caso de las históricas, además de agregarse dos cursos, se modificó el título de las existentes.

Si bien no fue incorporado en esta tabla, otro de los aspectos modificados con la nueva organización fue el de la unidad de los estudios basada en la cultura clásica. El peso que tenían los estudios clásicos disminuyó notablemente en las carreras tradicionales, especialmente en Historia y Filosofía. En ambos casos, los cursos de lenguas quedaron reducidos a solo uno de los idiomas clásicos. En las nuevas carreras, no se incluyó el estudio de ninguna de las dos lenguas.

En relación a este tema pueden leerse, en el boletín de informaciones de 1962 de la Universidad de Buenos Aires, a propósito de las “Primeras Jornadas Universitarias para el Fomento de las Humanidades”, diversas recomendaciones de todos los Decanos de universidades nacionales. Entre ellas, se expresaba que

“...las humanidades no han asumido la responsabilidad de proyectarse sobre la totalidad de la enseñanza universitaria, con lo cual se ha abstenido de conferirle la unidad y el sentido de que sin ellas carece...”⁶.

Recomiendan asimismo la integración y el equilibrio entre las humanidades clásicas y modernas. Según el texto,

“...la integración de las humanidades clásicas y modernas, no solo es ideal, sino que, como se ha dicho, ocurre permanentemente a lo largo de la historia moderna. En cambio, su realización dentro del ámbito de la universidad depende de las posibilidades concretas que el medio ofrece en cada zona, en lo que respecta a especialistas y elementos de trabajo...”⁷.

En relación a los planes, recomiendan “...limitar las ambiciones [...] cuando el medio no proporciona un mínimo de elementos que permita una enseñanza eficaz...”⁸. Esta recomendación se debe a que se pretende que la universidad formen profesores e investigadores que promuevan el progreso del conocimiento.

⁶ Archivo Histórico de la Universidad de Buenos Aires. *Boletín de informaciones* N 32, 1962, pp 21-22

⁷ Loc. cit.

⁸ Loc. cit.

Con el fin de intensificar los estudios de las humanidades clásicas y modernas, se sugiere promover la formación de personal docente especializado y mejorar el nivel del ya existente a través del sistema de becas; intercambiar libros entre las diversas facultades para renovar el material que se utiliza para enseñar las lenguas clásicas y, traducir –con urgencia- los textos griegos y latinos para ponerlos al alcance de todos, tanto especialistas como el hombre común.

Respecto al interés de nuestro trabajo, conviene señalar que existió una recomendación en relación al sentido y alcance de las corrientes del pensamiento universal en el pensamiento argentino. Para ello expresaron:

“1) Que las Facultades de Humanidades estimulen la investigación del pensamiento argentino en su desarrollo histórico, 2) Que contribuyan a la publicación de colecciones de textos representativo, precedidos en lo posible, por estudios que lo sitúen dentro de las corrientes de ideas a que pertenecen, en conexión con la época en que fueron redactados, 3) Que la investigación de los autores argentinos se extienda a todas las ramas de las humanidades y que propenda a desarrollar por regiones tal tipo de investigación, 4) Que se fomente la utilización de textos en cursos de comentarios anexos a las cátedras de las humanidades, 5) contemplar la posibilidad de estas investigaciones y propender a que ellas se realicen de acuerdo con un plan orgánico y que, con ese fin, se celebren periódicamente reuniones de especialistas para colaborar en la tarea común y difundir el conocimiento de la tradición humanística en el país”⁹.

Departamentalización

Según Buchbinder, el proceso de reestructuración de los planes de estudio y carreras se efectivizó en el marco de una reforma administrativa cuya expresión visible fue la departamentalización. La organización por Departamentos fue parte de un proceso que involucró a toda la Universidad. En 1956 el Rectorado solicitó a las Facultades que procedieran a organizarse en base a departamentos. Pero en el ámbito de la de Filosofía y Letras, su creación tuvo lugar cuando se produjo la normalización y un nuevo Consejo Directivo sancionó la ordenanza correspondiente en 1958. El Departamento se creaba así con la aspiración de proceder a coordinar los programas de enseñanza de las diferentes materias, evitar

⁹ Loc. cit.

la superposición y la falta de articulación en programas de cátedras de una misma disciplina, y solidificar los vínculos entre docencia e investigación a partir de la inclusión de los Institutos en los Departamentos.

También era entendido como la instancia articuladora de los intercambios y relaciones entre profesores titulares, adjuntos, auxiliares y el personal técnico de los institutos de una misma disciplina. En la Facultad fueron creados entonces los Departamentos de Filosofía, Lenguas y Literaturas Modernas, Historia, Antropología, Geografía y Arqueología, Psicología, Ciencias de la Educación, Lingüística y Literaturas Clásicas.

Poco tiempo después se produjo una fuerte discusión en torno a las atribuciones del Departamento, sus márgenes de autonomía, la conformación de sus órganos directivos y el método de designación de sus directores.

Cuatrimestralización

Asimismo se aprobó otra resolución que sustituía el régimen anual por cursos cuatrimestrales. Según el autor esto era el modo de reforzar el carácter intensivo y monográfico de los cursos. Este rasgo fue complementado por el régimen de dedicación exclusiva del profesorado.

En la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires tres planes de estudio correspondientes a 1960, 1976 y 1985 se sucedieron en consecuencia. Ellos tienen variaciones importantes entre sí y naturalmente con los que se dictaron en la primera mitad del siglo XX sin embargo, en el período comprendido entre 1966 y 1995 las carreras de filosofía no cambiaron la denominación de los títulos que otorgan. Tal vez debido a que la constitución de los Planes se mantiene separada del debate teórico epistémico¹⁰.

Desde la perspectiva académica, cabe señalar que la Facultad de Filosofía y Letras tenía la finalidad fáctica de formar el profesorado del Colegio Nacional. Es decir que era una facultad orientada mayormente a la actividad docente. Esto

¹⁰ Cristina Genovese, Alicia Martín, Beatriz Mattar, Estela Medina, Mercedes Palacio, Eduardo Peñafort, Beatriz Podestá y Cristina Posleman. *Estudios sobre la Filosofía en la Universidad*, San Juan, Colección Proyectos, Instituto de Filosofía, Humanidades y Artes. Universidad Nacional de San Juan, 2000.

cambiaría progresivamente por varias causas pero las dos más influyentes han sido que el Profesorado Nacional se incorpora a la Universidad¹¹ y, a la incorporación de la figura del investigador de humanidades en el nuevo Consejo de Investigaciones (CONICET). Asimismo, la creación de universidades privadas confesionales aporta nuevas perspectivas a la formación en Filosofía. Finalmente, el posterior cambio de los estatutos de la Universidad de Buenos Aires en el año 1958, prepara el escenario para el cambio de plan de estudios de la Facultad de Filosofía y Letras de 1960.

La incorporación de la gestión privada

No podría eludirse en esta contextualización la iniciativa privada en relación a la Universidad Argentina. Sobre todo en el área de Filosofía toda vez que la misma ha conformado los planes de estudio desde los tiempos de la colonia, tanto en Córdoba como en Buenos Aires. El inicio de la labor académica de la Universidad privada se llevó adelante en medio del debate de la enseñanza libre.

La Universidad de Buenos Aires había continuado las enseñanzas filosóficas en el Departamento de Ciencias Sagradas, no obstante haber comenzado sus clases en el año 1824. Otras Universidades públicas creadas en la República Argentina incorporaron la carrera de la Licenciatura en Filosofía pero en Buenos Aires completa la oferta académica la universidad privada.

La Universidad Católica Argentina se inaugura el 6 de mayo de 1958. Desde 1922 existían los Cursos de Cultura Católica, que ofrecían una formación universitaria católica, complementaria de la Universidad oficial. Los Cursos de Cultura Católica llegaron a tener escuelas especializadas de Filosofía y, más tarde, de Economía.

“El Episcopado transformó esos cursos en la Universidad Católica Argentina. En 1958, la Universidad emprendió su actividad con alrededor de 600 alumnos. El 23 de septiembre de 1959, el Poder Ejecutivo de la Nación,

¹¹ En los estudios que realiza el investigador Enrique Daniel Silva sobre Pablo Pizzurno, explica que la convivencia entre el profesorado y la licenciatura generó varios inconvenientes. Tal vez el más significativo sea la calificación mayor a los egresados del profesorado para el otorgamiento de horas de clase. D. Silva y otros, *Aproximación a la Historia de la Educación Argentina*. Bs. As., UNLaM –Prometeo 2004.

por decreto N. 11.911, concedió personería jurídica a la Universidad y aprobó sus Estatutos. El 2 de noviembre de 1959, el ministro de Educación y Justicia, doctor Luis R. Mac Kay y el presidente de la Nación, doctor Arturo Frondizi, firmaron el decreto 14.397 de reconocimiento de la Universidad Católica Argentina. Por decreto de fecha 16 de julio de 1960, de la Sagrada Congregación de Seminarios y Universidades, se constituye, erige y declara erigida a perpetuidad la Universidad Católica Argentina llamada Santa María de los Buenos Aires, existente en la metrópoli bonaerense, honrada con el título de Pontificia”¹².

También en Buenos Aires se crea la Universidad del Salvador cuyos orígenes datan del año 1622, cuando misioneros jesuitas crearon en Córdoba la primera universidad del virreinato. Luego de 322 años los sacerdotes de su orden, lograron En 1944, se funda el Instituto Superior de Filosofía del Salvador

“...a pedido de muchos profesionales que veían incompleta su formación humana, y aun científica, por la falta de una visión trascendente en sus estudios. Al cabo de diez años, en 1954, y a fin de acentuar su carácter universitario, el Instituto tomó el nombre de Facultad de Filosofía del Salvador debido a la creación de las carreras de Psicología y Sociología, a los que se agregaron en 1956, como facultades, Historia y Letras y Derecho. Las bases estaban echadas. Eran profundas y sólidas, y el 2 de mayo de 1956 se firma en ese mismo colegio de la calle Callao el Acta de Fundación de lo que es hoy la Universidad del Salvador, a cuya cabeza estaba el inolvidable Padre Ismael Quiles”¹³.

Consideraciones finales

Tal como puede observarse, el contexto de los años 60 en la República Argentina, corresponde a un gobierno de facto que se continuaría entre el 63 y el 66 con un gobierno democrático –por demás efímero– para ccontinuar con el gobierno de facto de Onganía, en el año 1966. Desde el punto de vista de la política educativa universitaria, el período muy complejo debido a que se establecen los cambios de los estatutos para Buenos Aires, y otras. Asimismo, al desestimarse la

¹² Consejo de Rectores de Universidades Privadas, *Historia de las Universidades Privadas*, Bs. As., Editorial Dunken, 2003, p. 58.

¹³ Ob. cit., pp. 133-134.

restricción para la educación privada, comenzarían a crearse instituciones de este ámbito con la posterior complejidad de la emisión de títulos.

Respecto de los documentos programáticos los cambios responden a directivas generales de los cambios de estatutos. En esa línea, las humanidades estaban en una reforma respecto de la modernidad que tardíamente se plantea en Argentina. La formación filosófica no queda fuera de ese escenario.

Los primeros centros de investigación filosófica en la UCA: el CIFINA y la Filosofía de la Naturaleza

Dulce María Santiago
UCA, Buenos Aires

Introducción

El propósito de este trabajo es indagar sobre la existencia y significado de un Centro de Investigación alternativo en la Pontificia Universidad Católica Argentina en los años 70. Este Centro de Investigaciones Científico Naturales surgió de un convenio entre el CONICET y la mencionada universidad. Aunque su existencia fue muy breve, marcó un hito en el tema de la investigación en las primeras universidades privadas argentinas.

Para demostrar su relevancia se han consultado unos documentos conservados en la Pontificia Universidad Católica Argentina. Ellos pertenecen a la categoría llamada: “CONVENIO con CONICET (CIFINA)” Actas 440, 423, 493 del año 1976. Expte. 25 /76.

Las primeras universidades privadas y el CONICET

Uno de los temas más relevantes de la segunda mitad del siglo XX en materia educativa es el surgimiento de las Universidades privadas y su gravitación en la vida social y política argentina.

Las dos primeras universidades privadas argentinas fueron: la Pontificia Universidad Católica Argentina, inaugurada en 1958, y la Universidad del Salvador, también surgida el mismo año. La fundación de estas universidades fue el resultado del famoso debate “Laica o Libre”, considerado en un trabajo anterior¹.

Por su parte, el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) fue creado por Decreto Ley N. 1291 del 5 de febrero de 1958, respondiendo a la percepción socialmente generalizada de la necesidad de

¹ http://wadmin.uca.edu.ar/public/20180416/1523887911_2017-Universidad-Historia-de-la-Universidad-Catolica-Argentina.pdf.

estructurar un organismo académico que promoviera la investigación científica y tecnológica en el país.

Su primer presidente fue Bernardo A. Houssay, Premio Nobel de Medicina en 1947, quien le infundió a la institución una visión estratégica expresada en claros conceptos organizativos que mantuvo a lo largo de más de una década de conducción. Instituido como **organismo** autárquico bajo dependencia de la Presidencia de la Nación, se lo dotó entonces de una amplia gama de instrumentos que se juzgaban adecuados para elevar el nivel de la ciencia y de la tecnología en la Argentina al promediar el siglo y que aún hoy constituyen el eje de sus acciones: las Carreras del Investigador Científico y Tecnológico y del Personal de Apoyo a la Investigación, el otorgamiento de becas para estudios doctorales y postdoctorales, el financiamiento de proyectos y de Unidades Ejecutoras de investigación y el establecimiento de vínculos con organismos internacionales gubernamentales y no gubernamentales de similares características². Así, ambas instituciones nacieron en la misma época aunque con finalidades diferentes a pesar de que ambas confluyen en la Investigación Académica

La Facultad de Filosofía la UCA comenzó a funcionar a partir de 1960, considerada por su fundador Octavio Nicolás Derisi, el “corazón de la universidad”. El primer Decano fue el Pbro. Guillermo Blanco, discípulo de Monseñor Derisi, cuyas funciones desempeñó hasta 1980.

“El primer Consejo Directivo, elegido en 1961, estaba integrado por el Decano y los consejeros Dres. Benito Raffo Magnasco, Juan Bolzán, Alberto Moreno y Pbro. Dr. Héctor Mandrioni. La Facultad surgió con los Departamentos de Filosofía Teórica, Filosofía Práctica y Psicopedagogía, cuya dirección asumieron el Pbro. Blanco, el Dr. Guido Soaje Ramos y el Dr. Pedro D’Alfonso, respectivamente. En 1959 se creó un Departamento de Lógica y Filosofía de las Ciencias, cuya dirección fue encomendada al Dr. Moreno, marcando un importante antecedente en la enseñanza de la lógica en nuestro país”³.

² <https://www.conicet.gov.ar/historia/>.

³ http://wadmin.uca.edu.ar/public/20180416/1523887911_2017-Universidad-Historia-de-la-Universidad-Catolica-Argentina.pdf, p. 67.

“En marzo de 1966 se designó profesor con dedicación exclusiva al Dr. Juan Bolzán, doctor en Química e investigador del CONICET, encomendándosele la cátedra de Filosofía de la Naturaleza y el dictado de varios seminarios encaminados a la organización de un Centro de Investigaciones Filosófico-Naturales (CIFINA), formado en 1972 y que funcionó hasta 1979”⁴.

El Decano de la Facultad de Filosofía, Guillermo Blanco, solicitó al Rector Monseñor Derisi, mediante una carta fechada el 26 de febrero de 1976, la creación del Centro de Investigaciones Filosófico Naturales (CIFINA) “que se regirá según las normas que la Universidad reglamente para el funcionamiento de los Centros de Investigación”⁵. El mismo estaría patrocinado por el CONICET y dirigido por el Dr. Juan E Bolzán con sede en la Facultad, según conformidad del Consejo Directivo.

El contrato entre el CONICET y la UCA fue representado por el Dr. Vicente Héctor Cicardo y Mons. Dr. Octavio Nicolás Derisi, respectivamente e integrado por profesores y egresados de la Facultad. En el artículo 1º se establece la finalidad del Centro de Investigaciones

“encarar los estudios históricos y sistemáticos acerca del ser natural entendido en su más amplio sentido: desde las “partículas elementales” hasta el hombre, y desde los aspectos puramente filosóficos hasta aquellos que derivativamente surgen de la ciencia y de las técnicas actuales, conforme a la orientación fundamental de la UCA”⁶.

En el artículo 2º del mencionado contrato se consideran las funciones del Centro: Investigar, Realizar programas y planes para el estudio de los problemas específicos, colaborar con instituciones calificadas y mantener relaciones con instituciones del país y del extranjero dedicadas a estudios similares⁷.

Al mes siguiente, el 17 de marzo de 1976, el Rector de la UCA designa a G. Blanco “miembro del comité de representantes”, lo cual provoca la reacción del Director, Juan Bolzán⁸

⁴ http://wadmin.uca.edu.ar/public/20180416/1523887911_2017-Universidad-Historia-de-la-Universidad-Catolica-Argentina.pdf, p. 68.

⁵ CONVENIO con CONICET. (CIFINA) Actas 438-493 del año 1976. Expte N. 27/76 F. 1.

⁶ Expte. N. 27/76 F. 2.

⁷ Expte. N. 27/76 Fs. 2-3.

⁸ Expte. N. 27/76 Fs. 11-12-13.

Los primeros integrantes del Centro fueron, además del Dr. Juan Bolzán como Director, la Dra. Celina Lértora Mendoza, la Lic. Azucena Fraboschi, la Lic. Marta Daneri de Rébok, y la Prof. Clara Stramiello.

Los temas de Investigación del Instituto fueron los siguientes:

1. Filosofía de la naturaleza y Química en Aristóteles (Bolzán)
2. Hacia una filosofía contemporánea de la Naturaleza (Bolzán)
3. El tema del infinito en la escuela de Oxford, siglos XIII-XIV (Lértora Mendoza)
4. El hombre como ente límite (Marta Daneri)
5. Las *Orationes in Sententiarum* (Azucena Fraboschi)
6. Los Manuscritos correspondientes a cursos de filosofía de nuestra época colonial (Lértora Mendoza)
7. La definición de Metafísica según Me. 1064 a 28 (Clara Stramiello)

Como cursos especiales figuran:

- Curso especial (posgrado) de Filosofía de la Naturaleza (Bolzán)
- Seminario de Historia de la Filosofía en la Argentina (Lértora Mendoza): este curso aparece tachado y dice “corresponde que organice Facultad consentimiento CIFINA”
- Diversas conferencias relacionadas con los trabajos de investigación llevados a cabo en el Centro.

Frente a esta situación, se propone eliminar el tema, lo cual finalmente no se realiza, que hace referencia a los estudios acerca de los manuscritos de la época colonial. Otro tema se agrega: “El estatuto epistemológico de la antropología, a cargo de Marta Daneri”⁹.

También se postula un curso del Prof. Emilio Estiú, de la Universidad Nacional de La Plata, sobre “Historia de las Ciencias”. En este Expediente no figura la respuesta de la Universidad ni consta su realización (este opunto deberá ser investigado en otros documentos).

El siguiente documento es una carta, dirigida a Guillermo Blanco y fechada el 31 de agosto de 1978, por el desplazamiento físico de Centro. El motivo que se argumenta es la futura mudanza de la Facultad a una nueva sede y la falta de espacio... La reacción de Juan Bolzán en una carta que envía al Decano Guillermo

⁹ Expte. 27/76 F. 29-32.

Blanco y éste reenvía al Rector Monseñor Derisi, no se hace esperar. Lo que estima Juan Bolzán es que no habrá lugar para la Investigación en el nuevo edificio¹⁰.

A fin del año 1978 el Consejo Superior resolvió denunciar el convenio del CIFINA y propone que “pueda continuar luego desarrollándose sólo bajo los auspicios del CONICET”¹¹.

A comienzos de 1979, el 19 de febrero, Juan Bolzán vuelve a escribirle al Decano Guillermo Blanco para que considere la importancia que reviste el convenio entre ambas instituciones. La carta es reenviada al Rector y la respuesta del secretario académico es que “el Director, el personal de investigación y técnicos que forman parte del Centro, quedarán desvinculados como tales de la Universidad...”¹².

Y el 6 de abril el secretario académico ratifica lo establecido por la Universidad y aclara que “esta medida de ninguna forma importa un desconocimiento de los méritos y antecedentes (del profesor) esperando poder contar con su colaboración como profesor de la Casa”¹³.

El profesor Dr. Juan Bolzán dictó clases hasta finalizar el primer cuatrimestre del año 1979 y, finalmente, renunció a su cátedra.

Conclusión

La breve existencia del CIFINA en la UCA marcó un momento significativo de la investigación filosófica en las primeras universidades privadas. Fue un espacio alternativo para docentes y egresados que buscaban abrirse camino en el campo de la investigación. Pone también de manifiesto la relevancia que el CONICET daba a los estudios de Humanidades.

¹⁰ Expte. 27/76 Folio 38-45

¹¹ Expte. 25/76 Folio 48

¹² Expte. 25/76 Folio 54

¹³ Expte. 25/76 Folio 57

Aunque el Proyecto no prosperó dejó una semilla para el futuro de este camino, ya que actualmente la UCA está permanentemente realizando convenios para investigación con el CONICET, la mayoría de ellos en temas científicos.

Filosofía Ambiental en la Universidad del Salvador Área San Miguel; primeras tesis doctorales, sus diferentes planteos

Alicia Irene Bugallo
UCES, Buenos Aires

1. Introducción

Este trabajo se encuadra en los objetivos de nuestro sub-proyecto: *Desarrollos de la filosofía ambiental en la Argentina; modalidades de producción en diversos contextos académicos e institucionales*, dentro del proyecto marco “Filosofía argentina reciente. Colectivos filosóficos”.

La filosofía ambiental –o ecofilosofía– integra las llamadas hoy “humanidades ambientales”, junto a líneas como el ecofeminismo, la ecología social y política o el pensamiento ecológico de-/post-colonial. En los últimos cuarenta años, la filosofía ambiental exhibe distintas corrientes de ética ambiental o propuestas cívicas de base como el movimiento ecología profunda, con matices entre un biocentrismo amplio y un antropocentrismo débil necesario.

En nuestro país se registran, desde 1981 a la fecha, desarrollos de filósofos locales interesados en este nuevo campo de la reflexión crítica, en diversos ámbitos académicos como Universidad Nacional de Salta, de San Juan, de Buenos Aires, de Chilecito, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, Universidad del Salvador, de Morón, de Ciencias Empresariales y Sociales, Fundación Bariloche, entre otros.

El presente trabajo está centrado en destacar algunas de las primeras producciones sobre ecofilosofía realizadas en el contexto de investigación del Instituto de Posgrado de la Facultad de Filosofía y Teología, Universidad del Salvador Área San Miguel.

Dicho Instituto de Posgrado (bajo la dirección del Dr. Juan Carlos Scannone S. J y del Dr. Roberto Walton) ha constituido –y continúa siendo– un colectivo filosófico de cierto grado de consolidación, bajo la denominación de Grupo Nuevo Pensamiento. Del mismo han surgido ediciones de volúmenes colectivos, la

realización de jornadas temáticas, la promoción de investigaciones doctorales, entre otras actividades conjuntas. Precisamente allí se concretaron las primeras tesis doctorales del país sobre filosofía ambiental. Se trata de: ‘La filosofía ambiental en Arne Naess; sus propuestas del Movimiento Ecología Profunda y las influencias filosóficas de Baruch Spinoza y William James’ (Alicia Irene Bugallo, 2010) y ‘El problema de la naturaleza y la ecosofía en Martín Heidegger’ (Ricardo Pablo Pobierzym, 2011)¹.

Ambas tesis nos ubican en el contexto de emergencia de la problemática ambiental contemporánea y del ambientalismo científico, y en los inicios de la ecofilosofía, resaltando algunos conflictos con los ámbitos del saber científico, en las sendas de la sabiduría práctica y del giro político de la filosofía.

Se detallarán sintéticamente las particularidades de cada una de las tesis, aunque orientando el análisis al tratamiento de la figura del filósofo noruego Arne Naess (1912-2009) que se desarrolla en las mismas, habida cuenta de la relevancia de dicho filósofo en el campo de la filosofía ambiental y del ambientalismo.

Los treinta años de actividad académica y docente de Naess (1939-1969) no sólo en la Universidad de Oslo sino en California y distintos puntos de Oriente y del mundo, estuvieron matizados con su participación en la conformación de movimientos de base no-violentos. Finalizada la Segunda Guerra Mundial, se fueron consolidando diversos movimientos sociales, como el movimiento global por la paz mundial (una de cuyas manifestaciones fue la creación de las Naciones Unidas) y el movimiento mundial por la justicia social (con organizaciones por los derechos humanos o Amnesty Internacional como sus expresiones).

Junto a éstos, fue emergiendo también un movimiento más joven de carácter ambientalista, como respuesta a la disminución acelerada de la diversidad biológica y del progresivo deterioro socioambiental. En ese contexto, Naess decidió retirarse prematuramente en 1969 a fin de disponer tiempo y esfuerzos para desarrollar su activismo en la propuesta del Movimiento Ecología Profunda. El mismo habría sido

¹ Publicadas como: Alicia Irene Bugallo, *La filosofía ambiental en Arne Naess. Influencias de Spinoza y James*, Río Cuarto, Ediciones del ICALA, 2011; Alicia Irene Bugallo, *Filosofía ambiental y ecosofías. Arne Naess, Spinoza y James*, Bs. As., Prometeo, 2015; Ricardo Pablo Pobierzym, *Naturaleza y Ecosofía en Martín Heidegger*, Bs. As., Voria Stefanovsky, 2015.

diseñado –desde una manifiesta disposición hermenéutica– para incorporar simpatizantes de culturas tan diversas del mundo, con un modo de pensar, de sentir y de vivir su realidad bien distinto al de los seguidores en el llamado Primer Mundo.

2. Tesis de Bugallo: *La filosofía ambiental en Arne Naess; sus propuestas del Movimiento Ecología Profunda y las influencias filosóficas de Baruch Spinoza y William James, 2010.*

Si bien Naess no es un autor completamente desconocido en nuestros medios académicos (sus textos sobre ideología y sociología del conocimiento figuran aún en la bibliografía de seminarios sobre política o relaciones internacionales)², Bugallo nos acerca aspectos menos frecuentados del pensador noruego.

Como marco general, se destacan las distinciones que plantea Naess entre un ambientalismo meramente reformista centrado en las medidas correctivas sobre los efectos dañinos en el ambiente, especialmente en los países desarrollados –*Shallow Ecology*– y un ambientalismo crítico más profundo –*Deep Ecology*–, dispuesto a desentrañar la raíz ideológica y espiritual de la problemática ambiental local o global, teniendo en cuenta los países en desarrollo y la diversidad cultural.

Se rescata la raíz filosófica de los aportes de Naess a la ecofilosofía, la inspiración en la idea de Baruch de Spinoza del ‘ser como potencia’ y sus elaboraciones del concepto de ‘experiencia pura’ en William James.

La tesis trabaja sobre distintas versiones del movimiento, el sentido de la expresión **ecología profunda**, la dimensión política amplia del movimiento y las distinciones entre ciencia y sabiduría y la especial valoración del naturalista de campo.

Para Naess el movimiento ambientalista debe ser **ecosófico** más que ecológico. Una ecosofía, como sabiduría, es sabiduría política, prescripción, no sólo descripción científica y predicción.

La investigación busca poner de relieve las influencias de Spinoza, explicitando las aplicaciones que realiza Naess del pensamiento del filósofo judío, a partir de

² Más detalles en Alicia Irene Bugallo, “Prólogo” en A. Naess, *Ecología, comunidad y estilo de vida*, Bs. As., Prometeo, 2018: 13-35.

ideas como la potencia infinita del Ser, la estructura relacional de la Sustancia y la noción de individuo compuesto, la idea de *Deus sive Natura* o los diversos tipos de conocimiento³.

Luego se aborda la reelaboración de la segunda versión del Movimiento Ecología Profunda (1984) y las influencia sobre el mismo del pragmatismo clásico, especialmente del filósofo William James. Se destacan las ideas jamesianas de empirismo radical, voluntad de creer y pluralismo ontológico y tono pragmático de las propuestas del **Movimiento Ecología Profunda**; como el valor de las creencias (verdades) para la acción, el “significado pragmático” de las distintas aproximaciones a la realidad, el uso del método pragmático y el diseño de opciones genuinas para una práctica política ambientalmente preferible.

Complementando lo anterior, la tesis presenta una ampliación del pensamiento de Naess, explicitando las características de la ecosofía personal –la **ecosofía T**– desde la norma básica de autorrealización, la constitución del *Self ecológico* y la apertura a “lo otro-que-humano”⁴.

³ Las relaciones Spinoza-ambientalismo aparecen reflejadas en diversas obras de Naess, tales como: *Is Freedom consistent with Spinoza's Determinism?*, 1974; *Freedom, Emotion and Self-subsistence: the structure of a central part of Spinoza's Ethics*, 1975; *Spinoza and attitudes towards nature*, 1977; *Through Spinoza to Mahayana Buddhism or through Mahayana Buddhism to Spinoza?*, 1977; *Spinoza and Ecology*, 1978; *Spinoza's finite God*, 1981; *Spinoza and the Deep Ecology Movement*, 1991; *Is it Painful to Think*, 1993; *Life's philosophy. Reason and feeling in a deeper World*, 2002, entre otras.

⁴ Se pueden considerar como avances hacia esta investigación doctoral, los artículos anteriores de Bugallo:

- “Las ideas de naturaleza en la Ecología Profunda y sus implicancias prácticas”, *Ludus Vitalis, Revista de Filosofía de las Ciencias de la Vida* (México) 10, N. 17, 1º semestre 2002: 65-93.

- “Ecología profunda y biocentrismo, ante el advenimiento de la era pos-natural”. *Cuadernos del Sur/Filosofía* (Universidad Nacional del Sur, Departamento de Humanidades, Bahía Blanca) N. 34, 2005: 141-162.

- “Espacio interdisciplinar para las ciencias y la ecofilosofía”, *Ludus Vitalis, Revista de Filosofía de las Ciencias de la Vida* (México) 14, N. 26, 1º semestre 2006: 207-210.

- “Arne Naess; una filosofía ambiental práctica, entre la ciencia y la sabiduría”. *Ambiente y Desarrollo* (Centro de Investigaciones y Planificación del Medio Ambiente, CIPMA, Santiago de Chile) 23, N. 1, 2007: 108-111.

Podría decirse que la ecosofía naessiana tiene el carácter de una hermenéutica profunda, asentada en una ontología relacional –que el pensador llama gestáltica– superadora de algunas limitaciones de las dicotomías del pensamiento occidental.

3. Tesis de Pobierzym: *Derivaciones ecosóficas a partir de la interpretación de la naturaleza en el pensamiento de Martin Heidegger, 2011.*

Este trabajo está vinculado a la fenomenología heideggeriana, enriquecida con nuevos cuestionamientos tales como si Heidegger puede considerarse un teórico del ambientalismo, si su propuesta del habitar podría ser un desafío a la ecología superficial o, yendo más allá, cuál sería la misión de la ecosofía frente a la muerte de la naturaleza, etc.⁵.

Una parte importante del trabajo de Pobierzym quedó dedicada las interpretaciones del pensador estadounidense Michael Zimmerman en lo que hace a su afirmación de la proximidad entre el pensamiento de Heidegger y la Ecología Profunda de Naess⁶. Según Zimmerman, diversos ecofilósofos sostenedores de la Ecología Profunda –en parte influidos por sus trabajos– han llegado a considerar a Heidegger como uno de sus filósofos predecesores.

Así, Pobierzym repasa algunos puntos en común y también algunas de sus diferencias, ya que también muchos sostenedores de la Ecología Profunda consideran que difícilmente los planteos heideggerianos puedan sincronizarse con sus propuestas, ni pensar al hombre en sintonía con los procesos naturales.

- “Vínculos significativos entre filosofía ambiental y ciencias”, *Revista Gestión y Ambiente*, (Universidad Nacional de Colombia, Universidad de Antioquia) 10, N. 1, mayo de 2007: 31-41.

- “Relação do Movimento de Ecologia Profunda com diferentes campos da ciencia”, en Monjeau, Adrián (organizador), 2008, *Ecofilosofía*, Curitiba, Fundação O Boticário de Proteção à Natureza, 2008: 37-54.

⁵ Pueden considerarse como avances de su investigación doctoral los trabajos de Pobierzym:

- “Heidegger: ¿Un teórico de la ecología?”, *Revista Proyecto*, N. 43, 2003: 35-48.

- “Martin Heidegger: La propuesta del habitar como un desafío a la ecología”. *Revista Cuadernos del Sur, Filosofía* 33, 2004: 201-216.

- “La misión de la ecosofía frente a la muerte de la naturaleza”, en A. Monjeau (comp.), *Ecofilosofía*. Curitiba, Fundação O Boticario de Proteção à Naturaza, 2008: 71-87.

⁶ A partir del texto de Michael Zimmerman, 1994, *Contesting Earth's Future. Radical Ecology and Postmodernity*, Berkeley, University of California Press, 1994.

Similitudes:

- su cuestionamiento del antropocentrismo de la cultura occidental que abrió el camino hacia la mentalidad tecnocrática contemporánea asociada a la degradación ambiental actual La crítica al antropocentrismo;
- la propuesta de un pensar profundo diferente al ejercicio del mero pensar analítico;
- el llamado a un habitar cuidadoso, desde actitudes como la serenidad para “dejar ser a las cosas” afín a las experiencias de identificación con lo otro-que-humano que reconoce que todo viviente tiene un derecho a vivir y florecer, entre otros,
- similitudes entre el vivir auténtico del *Dasein* y el ideal de autorrealización.

Diferencias:

- falta de una concepción progresista de la historia; Heidegger no es afín a considerar al existente humano desde un marco naturalista sino desde la historia del ser, que para él tendría 2500 años. La filosofía ambiental considera al viviente humano en el marco de los procesos evolutivos planetarios y biosféricos, ensayando sus propios senderos coevolutivos junto a otras especies;
- para Heidegger tan sólo un cambio impredecible en el destino del ser podría revertir la decadencia occidental patentizada a través del nihilismo contemporáneo;
- para la Ecología Profunda, la norma de autorrealización es compatible con una visión progresista de la historia, en la que la humanidad estaría todavía en condiciones de promoverla, en interrelación con todos los seres vivos.

Pero más allá de estas comparaciones y relaciones, el hecho es que Zimmerman generó, involuntariamente, una gran controversia en el ámbito del ambientalismo y la filosofía ambiental. A medida que fueron saliendo a la luz los vínculos de Heidegger con el partido Nacional Socialista, se instaló el argumento de que si las ideas de Heidegger podían ser compatibles con el nazismo, entonces la Ecología Profunda –afín a las ideas de Heidegger según Zimmerman– podría conducir a posturas protofascistas.

Si bien esto no está desarrollado en la tesis, ya que tampoco era su objetivo, de hecho promovió una serie de textos posteriores aclaratorios del mismo Zimmerman, y algunas puntualizaciones por parte de Naess⁷.

⁷ Véase por ejemplo: Michael Zimmerman, “Rethinking the Heidegger-Deep Ecology Relationship”, *Environmental Ethics*, 15, 1993: 195-224; Arne Naess, “Heidegger, Post-modern Theory and Deep Ecology”, *The Trumpeter* 14. 4, 1997: 2-7

4. Reflexiones finales

Estos trabajos, nos aporta un panorama de las sendas de la filosofía ambiental como sabiduría práctica contemporánea o ecosofía.

En el período que estamos refiriendo, el grupo Nuevo Pensamiento del Instituto de Posgrado de la Facultad de Filosofía y Teología, USAL Área San Miguel publicó su primer libro colectivo: J. C. Scannone (comp.), *Un nuevo pensamiento para otro mundo posible*, Universidad Católica de Córdoba, 2010, incluyéndose también la aproximación ecofilosófica en dos de sus capítulos. Los mismos son: R. Pobierzym, “Heidegger y el otro comienzo; perspectivas para plantear un nuevo sentido de la tierra desde un proyecto ecosófico”, pp. 129-149; Bugallo A. I. “Filosofía ambiental: nuevo pensamiento sobre ecosofía práctica y diversidad biocultural”, pp. 151-174.

Consideramos estas tesis de posgrado (junto a las que han continuado la temática) como un aporte al enriquecimiento del debate sobre temas de filosofía ambiental en nuestros medios académicos –más allá del ambientalismo–, como también a su necesaria profundización y/o renovación. Entre otros aspectos, se trata de resaltar el rol que la filosofía ambiental puede desempeñar en el desarrollo de una conciencia ambiental crítica y no dogmática. La ecofilosofía debería quedar **diferenciada del mero ecologismo.**

Investigación y ediciones de la Sociedad Argentina de Filosofía

Celina A. Lértora Mendoza
FEPAl, Buenos Aires

Introducción

La Sociedad Argentina de Filosofía, creada en 1978 con sede en Córdoba, realiza desde entonces cada año un congreso nacional paralelo a la serie de AFRA a partir del cuarto. Además de las publicaciones de las Actas de sus congresos, desde la década del 90 y hasta la actualidad, ha editado una serie de obras vinculadas a su quehacer societario. Aun cuando se carece de documentación respaldatoria, es factible considerar que los autores publicados han sido invitados a colaborar con una publicación, habida cuenta de que en su mayoría se trata de personalidades muy reconocidas en el ámbito nacional e internacional hispánico. Puede suponerse también, aunque esto es objeto de otra parte de la investigación, que estas invitaciones (también a los congresos) tenían como una de sus finalidades apoyar a los alumnos y graduados jóvenes que la SAF convocaba para sus actividades societarias. Se avanza entonces como posible la hipótesis de una especie de *translatio* disciplinar (metodología de la investigación, temas, posiciones filosóficas) a partir de los invitados importantes, conectados personalmente con las autoridades de la SAF, para llegar al grupo en formación que la entidad pretendía constituir.

En esta primera presentación del elenco, conforme se ha podido ubicar, se hará una clasificación inicial, por una parte los géneros y por otra las temáticas. Dejando aparte las publicaciones periódicas, se presentará una primera caracterización de los ensayos de autor único. Además se ofrecerá una primera descripción del contenido de las Colecciones. También se indicarán las épocas (años y decenios) en relación con la marcha general de la temática filosófica argentina. Finalmente, se relacionarán los temas de las publicaciones, especialmente los ensayos de autor unitario (seis en total, de los cuales se analizan los tres más importantes de acuerdo a la trayectoria de la SAF), con las temáticas de los congresos que se realizaron más o menos en los mismos años.

1. La colección de publicaciones de SAF

La SAF ha producido tres tipos de publicaciones¹: las actas de sus congresos, una revista y libros de autor individual o colectivo. Tiene un sello editorial propio, Editorial Alejandro Korn, con sede en Córdoba. Sin embargo esta división no es la que sigue la entidad en sus criterios editoriales, sino que las publicaciones se organizan por colecciones temáticas. Estas colecciones son cuatro, tituladas “Nuevo Mundo”, “Reflexiones”, “Persona y comunidad” y “Perspectiva”. Daré una somera descripción de su contenido.

“Nuevo Mundo” está integrada por dos libros Alberto Wagner de Reyna: *El Privilegio de ser Latinoamericano* (2006) y Víctor Massuh: *Revista América*. Incluye también el material de la *Revista de la Sociedad Argentina de Filosofía* (Ns. 1 a 22).

La Colección “Reflexiones” contiene tres libros, dos de autor individual: Nils Öffemberger, *Primeras interpretaciones del mundo de la modernidad* (1997) y Hans Lenk, (2000). *Hacia una Humanidad concreta* (2000). La tercera entrega es un volumen colectivo: *Alberto Wagner de Reyna y sus amigos* (2001).

La Colección “Persona y Comunidad” incluye sólo dos libros de autor individual: Alfonso López Quintás, *Del éxtasis al vértigo. La filosofía y su fecundidad pedagógica* (2004) y Juan Gómez Solís, *El problema del mal y el silencio de Dios* (2006).

La Colección “Perspectivas” es la más nutrida. Se compone de una única Sección titulada “América”. Sus tomos son:
Sección América

- *América: Filosofía, Política y Poder*. Tomo V, 1999.
- *La filosofía desde América*. Tomo VI, 2000.
- *El puesto del hombre en el siglo XXI desde América*. Tomo VII, 2001.
- *Argentina hoy, desde nuestra América*. Tomo VIII, 2002.
- *América y la idea de la nueva Humanidad*. Tomo IX, 2003.
- *La misión de la Filosofía hoy desde nuestra América*. Tomo X, 2004.
- *El tiempo y la incertidumbre ante el Nuevo Milenio desde América*. Tomo XI, 2005.

¹ Información en su página web <https://sociedad-filosofia.com>.

- *El problema del mal, uno de los rostros de nuestro tiempo desde América*. Tomo XI, 2006.

2. Esta temática y la filosofía argentina

Una comparación general entre esta temática y la filosofía argentina daría como primer resultado la constatación de que de no representa, o representa muy poco, el panorama de lo que se trabajaba en esos decenios y actualmente en Argentina, no tanto por los ejes generales, algunos de los cuales son muy generales y reiterados (la actualidad latinoamericana, el humanismo, la política y el poder, etc.), sino y sobre todo por el enfoque expresamente (me atrevo a decirlo) se coloca fuera y hasta en contra de las direcciones teóricas habituales en los demás encuentros filosóficos nacionales.

Una característica de la labor de la SAF es la homogeneidad básica de su producción y sus tareas. A diferencia de otros colectivos, que son altamente inclusivos², la SAF se mantuvo la mayor parte de su historia como fiel reflejo de una línea filosóficos, que podríamos caracterizar, en términos generales, de tradicional y bastante hostil a las nuevas corrientes (neomarxismo, postmodernidad, análisis filosófico, epistemología estructuralista, feminismo, enfoque de género, etc.).

La historia de la SAF puede dar una explicación de esto. Creada en momentos muy especiales de la vida académica argentina (1978) con la mayoría de las universidades nacionales intervenidas o muy controladas por el poder político, que además exhibía una orientación ideológica absolutamente contraria a muchas de las manifestaciones filosóficas de la época, tal vez por la orientación política al menos neutral de su directiva, la SAF de hecho no fue obstaculizada, ni interferida por los estamentos de control (académicos o no). Esto determinó que muchas de las personas que perdieron o no tuvieron la posibilidad de alcanzar un lugar académico a nivel oficial ni tampoco un foro donde expresar sus ideas (incluso esbozadas en

² Algunos colectivos fueron inclusivistas desde el comienzo, por su pretensión de liderar como organizaciones académicas, la representatividad de la filosofía argentina, como es el caso patente de AFRA. Otros colectivos, que se iniciaron con una temática específica, como SADAF (Sociedad Argentina de Análisis Filosófico) fueron evolucionando y actualmente aceptan todo tipo de orientaciones de sus miembros; otro tanto puede decirse del CIF (Centro de Investigaciones Filosóficas). Aunque pareciera que en sus primeros años la SAF tuvo intención de ser inclusivista, de hecho no llegó a serlo.

versión débil) se orientaran a los encuentros de la SAF como el lugar que les permitía encuentros, al menos anuales, de diálogo filosófico. En palabras de Luis Jorge Jalfen (comunicación personal) las reuniones cordobesas de la SAF fueron el único lugar, por aquellos años, en que se podía asistir y presentar un trabajo en la línea de la filosofía crítica, sin temor a represalias posteriores.

Esta situación terminó con el advenimiento de los gobiernos democráticos que, por otro lado, determinaron la ruptura de la SAF y la creación de AFRA. En esa coyuntura, quienes permanecieron fieles a la línea fundacional de 1978 (antes de la apertura a que hacía referencia Jalfen) optaron por cerrar filas y erigirse como los continuadores de una línea filosófica argentina que había sido la más importante durante todo el siglo. En efecto, el pensamiento vinculado a la escolástica católica, fue orientador de los Cursos de Cultura Católica (de corte tomista) que dieron origen a la Universidad Católica Argentina (también de orientación tomista) o las Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel (de orientación jesuítica) que dieron origen a la Universidad del Salvador. Esta línea teórica tenía considerable representación en las Facultades de Filosofía existentes al tiempo del Primer Congreso Nacional de Filosofía, donde justamente fue la corriente que monopolizó la discusión con la otra línea que ya constituía “la” filosofía del siglo XX, el existencialismo³. Desde entonces no ha variado esta posición aun cuando hubo alguna movilidad de composición, aunque escasa. La SAF no recluta sus miembros directamente de las instituciones académicas, ni siquiera de las privadas de orientación religiosa católica, sino sobre todo de contactos personales (como lo ha expresado claramente en un informe personal el Dr. Jorge Roetti⁴) lo que refuerza este signo de identidad.

³ Como comentario al margen: es de lamentar que las autoridades de ocupación de Alemania no permitieran la venida de Heidegger. Hubiera sido una oportunidad histórica única de tener a un filósofo de esa enjundia discutiendo con lo más granado del tomismo nacional e internacional. Después de eso, es sabido que Heidegger fue remiso a asistir a congresos. Según Ricardo Maliendi que fue su alumno, y a quien preguntó por este punto, Heidegger llegó a considerar que las discusiones entre filósofos no tenían sentido (comunicación personal)

⁴ Reproducido parcialmente en La Sociedad Argentina de Filosofía (SAF) y la Asociación Filosófica de la República Argentina (AFRA) en sus primeras épocas. Entre la filosofía y la política”, Celina A. Lértora Mendoza (Coord.) *Política, Educación y Sociedad en la Filosofía Argentina del siglo XX*, Bs. As., Ed. FEPAI, 2018: 57-68 (*passim*).

Por esta razón, las temáticas específicas de los congresos son solidarias con las publicaciones en libros y revistas que se realizaban por los mismos años, ya que agentes, participantes y destinatarios constituían el mismo grupo claramente discernible, aunque institucionalmente tal vez muy disperso.. Veamos algunos de los temas de los congresos que convocó la SAF en estos años (1990⁵-2012)

- 1991: “Hombre, educación y cultura”
- 2002: “La Argentina hoy: situación y pensamiento”.
- 2004: “La misión de los pensadores y la filosofía hoy”
- 2007: “El problema de la culpa y la responsabilidad”.
- 2008. “Cómo afrontar el futuro”.
- 2009: “Creencias. Su sentido y vigencia en el Siglo XXI.
- 2010: Congreso Internacional Interdisciplinario: “Diversos rostros de la violencia en el mundo contemporáneo y pensadores que anuncian, desde la diversidad de perspectivas filosóficas, un nuevo amanecer”.
- 2011: Congreso Internacional Interdisciplinario: “La situación de la humanidad en el momento hodierno. Angustias, desconciertos, esperanzas”.
- 2012: Congreso Internacional Interdisciplinario: “Poder, Educación, Justicia”.

Como se verá en el próximo punto, estos congresos enfocan una problemática actual y real, pero ya la misma enunciación indica un posicionamiento claro en el sentido de buscar una línea de respuesta que oriente a la sociedad en su agencia. No parecen ser temas, así planteados, propicios a una discusión amplia y crítica desde una perspectiva filosófica diferente y/o cuestionante del pensamiento tradicional, sino que más bien se trata de aportar nuevos argumentos en su defensa. Si esto es así, resulta por lo menos extraña la ausencia de autores y trabajos de este tipo en otros encuentros que, dada su inclusividad, no pondrían objeciones a recibirlos. Parecería que el grupo de la SAF no tiene interés en participar, ni como grupo ni con trabajos de sus miembros, en reuniones filosóficas de alto voltaje disputativo.

Surge entonces una pregunta obvia: cómo hace la SAF para legitimarse, incluso ante sí misma, si se reduce a un grupo cerrado que por un conocido efecto implosivo o entrópico, irá perdiendo fuerza, como de hecho fue sucediendo. Mi hipótesis es que, conscientemente o no, el núcleo estable de la SAF se orientó a legitimarse con la presencia y el apoyo de autores de la misma línea que ostentaran un alto reconocimiento nacional e internacional, de cual los miembros de la propia

⁵ Desafortunadamente, de la década del noventa solo se ha conseguido datos de este congreso, por el momento.

SAF carecieron. Es lo que he llamado *translatio* disciplinar, una asimilación del pensamiento de estos autores, o de un aspecto de él, que la SAF pudiera exhibir como propio. Esto sucede especialmente con los tres que analizaré a continuación: Alberto Wagner de Reyna, Víctor Massuh y Alfonso López Quintás. Ninguno de ellos fue miembro activo de la SAF ni tampoco puede decirse que coincidieran en todo con las opciones societarias, pero ciertas líneas del pensamiento de ellos coinciden no sólo con la temática de los libros que la SAF les ha publicado, sino y sobre todo, en mi criterio, con el objetivo de estos pensamientos y que designaría como **apologético-programático**.

3. La SAF y los autores de sus libros

Parece claro que hay una convergencia entre las temáticas preferidas por la SAF y la dirección teórica que exhiben las publicaciones en forma de libro, como producto de investigaciones y especulaciones de autor unitario o de conjunto.

En especial, a continuación voy a señalar las relaciones con los tres autores unitarios que exhiben mayores vínculos teóricos e incluso personales con la SAF.

3.1. Alberto Federico Wagner de Reyna

Nació en Lima en 1915 y murió en París en 2006⁶. De vasta trayectoria, fue abogado, filósofo, diplomático, abogado, historiador y escritor. Se ocupó muy especialmente de la cultura y la política peruanas. Con muchos vínculos internacionales, su presencia en encuentros de pensamiento era asidua. En todos ellos se caracterizó una cerrada defensa del existencialismo cristiano, y por ello se lo considera uno de sus representantes más destacados en América Latina. Esta adhesión a la filosofía cristiana sin duda le venía de familia y de su temprana formación, primero escolar, en institutos religiosos muy reconocidos, y luego en la Universidad Católica de Lima, a la que ingresó en 1932 para estudiar Letras y Derecho. De esta etapa de sus estudios superiores data su afiliación al humanismo

⁶ Una semblanza personalizada en Luz González Umeres, “Alberto Wagner de Reyna, 1915-2006”, Biblioteca Virtual Universal, 2010, <http://www.cervazntesviortual.com>. La autora recuerda elogiosamente el homenaje que le hizo la SAF pocos meses antes de su muerte, en el marco del XXX [sic] Congreso Internacional de Filosofía, en Córdoba, al cual asistió en representación de la revista *El Mercurio Peruano*. Reconoce que el libro editado por la SAF era por entonces desconocido para los peruanos.

cristiano. Por su trabajo en el Ministerio de Relaciones Exteriores peruano, se trasladó a Alemania, y allí, en la Universidad de Berlín, fue alumno de Hartmann y Guardini, y en la de Friburgo fue discípulo de Heidegger, quien influyó mucho en su pensamiento. Precisamente sobre Heidegger versa su tesis doctoral, defendida en la Universidad Católica de Lima en 1938. Si bien desempeñó muchos cargos diplomáticos en diversos países (Brasil, Portugal, Chile, Colombia, Grecia, Yugoslavia, Francia, la UNESCO) nunca fue diplomático en Argentina. Su contacto con el país, y especialmente con la Sociedad Argentina de Filosofía fue casi exclusivamente académico, concurriendo en diversas oportunidades por invitación de sus numerosos amigos argentinos.

Fue un escritor prolífico, debiendo mencionarse especialmente, en filosofía (pues también escribió sobre política exterior peruana): *La Ontología Fundamental de Heidegger. Su motivo y significación*, que fue su tesis doctoral; considerada el primer trabajo en castellano sobre el filósofo alemán. Fue publicada también en Buenos Aires, por la Editorial Losada, Buenos Aires, en 1945 con Nota preliminar de Francisco Romero. En la misma década, y ya interesado por la filosofía de nuestros países, publicó en Lima, en 1949 *La Filosofía en Iberoamérica*, patrocinado por la Sociedad Peruana de Filosofía. En esta obra aparecen las ideas fundamentales que reiterará en los decenios siguientes. Como aporte final, y siempre dentro de la misma línea de humanismo cristiano, publicará en 2003 en Lima, por la Pontificia Universidad Católica del Perú, su trabajo *La poca fe*.

Además de estos aportes de reflexión filosófica, Wagner de Reyna trabajó en la difusión de la filosofía a través de traducciones y prólogos a obras clásicas del pensamiento occidental. En este sentido hay que mencionar su *Prólogo a: Walter Bröcker: Aristóteles*, Ediciones de la Universidad de Chile, Santiago, 1963 (Trad. de Francisco Soler Grima) y sus traducciones. De Heidegger tradujo su *Carta sobre el humanismo*, publicada en 1953 por el Instituto de Investigaciones Histórico-Culturales de la Universidad de Chile, dentro de un proyecto traductor más amplio del filósofo alemán que incluyó otras obras y traductores. Ésta de Wagner de Reyna se reeditó después en el libro *Sobre el humanismo*, Buenos Aires, Editorial Sur, en 1960, que incluye el texto de Jean-Paul Sartre *El existencialismo es un humanismo* (traducido por Victoria Prati de Fernández).

Wagner de Reyna fue un pensador preocupado ante todo por Latinoamérica en el contexto mundial, por su identidad mestiza, que le parece un privilegio. Informa González Umeres sobre un Manifiesto para Iberoamérica que trabaja hasta su

fallecimiento, en diálogo con amigos argentinos, queda patente su visión optimista del futuro de la América hispánica en relación con la cultura utilitarista y globalizada que ha puesto en vigencia un paneconomicismo que se extiende por el mundo de la mano de la filosofía políticamente correcta y del pensamiento único. Es decir, que el paneconomicismo, si bien ha anclado en Latinoamérica, es algo accidental a ella, puede y debe ser superado. El nuestro es un continente de la esperanza, aunque –como señala González Umerez– no deja de ver los defectos de su idiosincrasia y eleva su mirada al futuro. Muestra su inspiración de filósofo cristiano contemplando el carácter dinámico de la cultura occidental, y reconociendo que ha nacido del ímpetu evangelizador, el cual ha movido siempre su historia. Observa con coherencia lógica, pero también teológica, que si esta cultura no quiere traicionarse ha de seguir en ese mismo ímpetu. Y sostiene: «detrás de la evolución histórica se halla invisible a los ojos de quienes no quieren ver, un trazado, una dinámica trascendente de la cual sólo puede dar razón la Providencia. Y el Occidente ha sido fiel a este designio hasta que comenzó a distanciarse de su sustancia histórica y espiritual, hasta caer en la auto traición que lo ha colocado en la encrucijada actual.

Estas ideas se transforman, en varias de sus obras, en un pensamiento apoloético-pragmático al proponer metas y caminos específicos, expuestos en el *Manifiesto* de referencia (congreso de 2006) donde se refiere a la pobreza con una mirada casi escatológica, en el sentido de que ella es un punto de referencia autónomo y positivo sobre los límites del economicismo global, porque toma distancia frente a la fascinación de lo económico. Estas ideas están reafirmadas en varios de los encuentros posteriores de la SAF, especialmente los de 2008 y 2011.

Wagner sostiene la tesis de un humanismo de trascendencia analógica en el cual el hombre es apreciado en su totalidad, y lo material le sirve solo de infraestructura de lo espiritual teniendo los siguientes puntos de referencia:

1. El hombre requiere condiciones suficientes para satisfacer sus necesidades en el orden material, como respuesta a su naturaleza y base para la expansión de las virtualidades humanas;
2. La infraestructura orgánica no es un conjunto de condiciones para la vida, sino un tejido de realidades en que se desarrolla el hombre, habiendo entre ambas una relación vital;
3. Las preocupaciones por la subsistencia no deben desplazar cuestiones axiológicamente superiores;
4. Cumplido lo anterior el hombre puede entregarse a la actividad superior que le es

natural;

5. La ordenación de estas actividades responde a la trascendencia analógica dando un sentido ascensional a la vida del hombre porque tiene la conciencia de una perfección inalcanzable que desde lo exterior al ser humano le orienta confiriéndole su razón de ser y actuar.

Como Ouede apreciarse, se trata de un programa de acción cívica que conjuga lo intelectual con la militancia socio-cultural, en un sentido análogo a las propuestas de Massuh. Es natural que sean ideas retomadas en su conjunto por los organizadores de los encuentros de SAF.

3.2. Víctor Massuh

Sin duda fue el filósofo argentino más caracterizado de los asiduos o cercanos a la SAF. Nacido en 1924 en San Miguel de Tucumán, estudió en la Universidad Nacional de Tucumán donde obtuvo el título de Doctor en Filosofía. Fue criticado porque aceptó dirigir el Departamento de Filosofía bajo el gobierno del general Onganía, tras “la noche de los bastones largos”.

Fue profesor en las universidades de Buenos Aires y Nacional del Sur, y de la Escuela de Aviación Militar, Córdoba; decano de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba; y miembro de la Carrera de Investigador en el CONICET, desde 1975. El Comité de la UNESCO estuvo presidido hasta fines de 1978 por el noruego Gunnar Garbo, a quien el entonces embajador argentino ante la Unesco, Víctor Massuh, acusó de tener una actitud inquisitiva y fiscalista respecto del gobierno de la Junta presidida por Jorge Rafael Videla. Se ha acusado a Massuh de elaborar una lista de “delincuentes subversivos” vinculados a la Unesco y desarrollo una tarea de espionaje a intelectuales argentinos radicados en Francia, lo que nunca pudo comprobarse; de hecho Massuh no fue denunciado ante CONADEP. Sin embargo, su figura quedó de algún modo vinculada a un pensamiento altamente conservador y. si se quiere, autoritario e inquisitorial. Pese a estas sombras, Massuh ocupó la Presidencia del Consejo Ejecutivo de la UNESCO de 1978 a 1983 y en 1984 fue galardonado con el Premio Konex de Platino en la disciplina Ensayo Filosófico. Recibió numerosas distinciones y homenajes hasta su muerte acaecida en 2008. Diez años después, el periodista Santiago González lo recordaría en una nota titulada “Diez años sin Víctor Massu”,

repasando brevemente la actualidad de sus inquietudes por los extremos de la violencia, el nihilismo y la contradicción⁷.

Massuh tiene una vasta obra publicada, de la cual a continuación se mencionan los libros que tienen relación con la postura de la SAF y su propia participación en ella⁸:

- América como inteligencia y pasión*, Fondo de Cultura Económica, México, 1955.
- El diálogo de las culturas*, Universidad de Tucumán, 1956.
- Sentido y fin de la historia*, Eudeba, Buenos Aires, 1963.
- La libertad y la violencia*, Sudamericana, Buenos Aires, 1968.
- El llamado de la patria grande*, Sudamericana, Buenos Aires, 1983.
- Agonías de la razón*, Emecé, Buenos Aires, 1994.
- *Cara y contracara - ¿Una civilización a la deriva?*, Emecé, Buenos Aires, 1999.

En líneas generales, el pensamiento de Massuh puede considerarse fundamentalmente una reflexión sobre la vida humana en su historia y su cultura. Según Caturelli⁹ sus problemas fundamentales, desde sus obras más tempranas, son la historia, la religión, la libertad, la razón, el nihilismo, todo ello desde la perspectiva de su preocupación por nuestro tiempo y nuestro país. Puede afirmarse, entonces, que desde 1982, fecha de la publicación de *La Argentina como sentimiento*, su obra filosófica se orientó más especialmente a la consideración de nuestra sociedad. Pero estas inquietudes estaban presentes desde antes. Cuando, en 2004, las Academias Nacionales de Ciencias Morales y Políticas Ciencias de Buenos Aires organizaron un homenaje¹⁰, los expositores se encargaron de señalar –entre

⁷ <http://www.laprensa.com.ar/472107-Diez-anos-sin-Victor-Massuh.note.aspx>.

Sugestivamente, el texto lleva por subtítulo o resumen la siguiente frase: “Una relectura de los trabajos del filósofo tucumano -tan denostado por la inquisición progresista- podría ayudarnos hoy a comprender mejor las tribulaciones por las que atravesamos como sociedad.

⁸ Un listado casi exhaustivo de la obra de Massuh hasta el tiempo de su publicación, puede verse en Alberto Caturelli, *Historia de la filosofía en Argentina (1600-2000)*, Bs. As., Ciudad Argentina y USAL, 2001, pp. 1109-1112.

⁹ Ob. cit., p. 639.

¹⁰ *La trayectoria intelectual de Víctor Massuh. Diálogo sobre temas de su pensamiento*. Homenaje de las Academias Nacionales de Ciencias de Buenos Aires y de Ciencias Morales y Políticas. Acto organizado por el Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Pucciarelli, los días 27 y 28 de marzo de 2004, Bs. As. Academia nacional de Ciencias de Buenos Aires, 2004.

otros aspectos— los temas centrales a que hacía alusión Caturelli¹¹. En las respuestas y comentarios de Massuh a estas exposiciones, resaltan algunas afirmaciones que pueden servir para completar y quizá matizar algo de lo dicho sobre su pensamiento, a modo de *intentio auctoris*.

Con respecto al tema de la libertad, señala que si bien es real (como lo expuso Walton) la influencia de tres autores argentinos (Alberto Rougès, Alejandro Korn y Vicente Fatone), quien ejerció la mayor influencia en su adolescencias fue Rafael Barret, un anarquista español con impronta tolstoiana que, siendo un militante no violento, se aproximó a anarquistas violentos¹². Considero que Massuh quiere señalar especialmente la índole vivencial de su interés por la libertad, lo que condice con su trayectoria que aúna la teorización con la militancia cívica. Sobre la filosofía de la historia, coincide con Ancarola en que debió ocuparse más del pensamiento de Jacques Maritain con el cual sin duda tenía muchos puntos en común, especialmente la vinculación de la historia con lo eterno por una parte y por otra con la libertad¹³. Resulta interesante señalar que, al referirse al tema de lo religioso, Massuh reconoce que su tradición familiar protestante le permitió mayor amplitud en el tema, una vez superada una etapa juvenil agnóstico¹⁴. Finalmente, al referirse a los dos expositores que analizaron obras suyas referidas al presente (Silvio Maresca y Santiago Kovadloff), Massuh expresó su asentimiento a la interpretación de este último sobre el “hombre planetario”, y concluyó:

“...mi obra intenta poner el énfasis en la totalidad y no en la fragmentación. En la predicación y no en la violencia. En una rebeldía que, aun desesperanzada, no baja los brazos ni renuncia a su propio ejercicio. En una

¹¹ Más concretamente lo hicieron Roberto Walton en “La libertad, un tema de la filosofía argentina” (pp. 11-18); Gerardo Ancarola, “Victor Massuh y el sentido de la historia” (pp. 33-38), Lucía Piossek Perbisch “La dimensión religiosa” (pp. 49-52) y Santiago Kovadloff, “Victor Massuh, pensador del presente” (pp. 77-84).

¹² Ob. cit., p. 29. También insiste en que Barret “me enseñó que la libertad tiene distintos componentes, pero una raíz insoslayable: la voluntad individual” (p. 30). Por aquí se enlazan claramente su liberalismo político y su individualismo socio-cultural.

¹³ *Ibid.*, p. 46, donde además añade la vinculación a lo sagrado.

¹⁴ *Ibid.*, 61, añadiendo que eso a la vez le permitió “sentir la presencia del cristianismo católico de mi país”. En este punto quizá no coincidiría mucho con la perspectiva de la mayoría de los directivos de la SAF y organizadores de sus reuniones, pero Massuh siempre se mostró muy abierto a la tradición teórica católica aunque de hecho no la expuso expresamente (lo mismo que le sucedió con Maritain).

rebeldía que, incluso trabajada por el descreimiento, es capaz de persistir y no renunciar [...]”¹⁵.

Algunas de las ideas-ejes de la labor editorial y congresística de la SAF han sido un *leit motiv* de Massuh, reiteradas en conferencias, entrevistas, etc., y categorías centrales de su pensamiento, como reconoce al final de su trayectoria, según vimos. Quizá la más reiterada y visible sea la preocupación por la situación cultural argentina., entendiéndola en un sentido amplio, que incluye la cuestión educativa y la socio-identitaria, e inclusive la política en su prístino sentido de “preocupación por la cosa pública”. En una entrevista con el periodista Bernardo Neustadt, en Canal 11, 1975¹⁶, se produce el siguiente diálogo que vale la pena transcribir en sus partes principales, porque expresa las ideas que presiden la tarea de la SAF::

N: Hablemos de otra cosa. Dígame, Massuh, ¿la inteligencia en la Argentina tiene algún valor?

M: Desgraciadamente creo que no tiene ningún valor. En la Argentina nos hemos habituado al desprestigio de la inteligencia. La inteligencia es un organismo muy sensible, muy delicado, que cuando está operando en un medio rudo, o sea un medio caracterizado por la pasión, por la obediencia incondicional, por el predominio de la cantidad sobre la calidad, por la falta del espíritu de creatividad individual, en un medio así rudo la inteligencia se retrae, vegeta y, a veces, vuela hacia otras latitudes. Eso es lo que nos pasa a los argentinos. Ese hueco dejado por la inteligencia que, evidentemente, no cuenta con el prestigio comunitario, es llenado por una forma inferior de la inteligencia que es la viveza. La viveza argentina, que no es otra cosa que una mezcla de habilidad y de falta de escrúpulos, es una inteligencia inferior, una forma inferior de la inteligencia.

¹⁵ *Ibíd.*, p. 85.

¹⁶ La entrevista tuvo dos partes, la primera, el 6 de octubre de 1975, en el Programa Tiempo Nuevo teniendo como entrevistadores a Bernardo Neustadt y Mariano Grondona. La segunda, a pedido del público, por el interés despertado, fue el 20 de octubre. Disponible en http://www.bernardoneustadt.org/contenido_145.htm (consultado abril de 2019). Téngase en cuenta que se transitaban el fin del gobierno de María Estela Martínez de Perón, pues el golpe militar sucedería cinco meses después. La crispación de que habla Massuh era una realidad cotidiana en Argentina, pero la preocupación general que expresa venía de antes y fue luego reasumida en años siguientes.

[...] En nuestro país, cuando usted observa períodos de gran caos, de gran desorden, de aplastamiento, usted encuentra que allí la viveza y el dirigismo han ejercitado una alianza total. La inteligencia es un ejercicio de la coherencia, la viveza es el ejercicio del efecto momentáneo, no le importa que su enunciado sea incoherente. De pronto usted se encuentra con testimonios tales como los que yo observo cuando estoy viendo televisión: un dirigente que señala que es indispensable aumentar la productividad global, pero a renglón seguido es el campeón de las normas permisivas, o incluso señala que efectivamente no hay que trabajar tanto; o cuando usted advierte esto otro: un dirigente se adhiere totalmente a la verticalidad. Entonces cuando usted pone el oído para saber cómo define verticalidad resulta ser la pura horizontalidad. O cuando de pronto usted advierte que un protagonista determinado se manifiesta entregado a una adhesión incondicional, pero a renglón seguido pone una condición... Yo no quiero darle contenido político a esta reflexión; solamente dar testimonio de lo que es una incoherencia mental, el ejercicio de la incoherencia, que viene del hecho de haber desprestigiado durante largos años la inteligencia”.

Esta preocupación por la “inteligencia” se refiere, desde luego, a la preocupación por la capacidad de intelección colectiva de los graves problemas que afligen al país, entre los cuales, como se dice en esa misma entrevista y en casi todas sus obras, se cuentan: la falta de sentido histórico (“los argentinos no tenemos memoria”), un exceso de individualismo (en definitiva, egoísmo), el acostumbamiento a lo caótico, el desorden social (está hablando en 1975 pero la observación vale en general), la falta de una clase dirigente sólida y comprometida con el país. Y toca precisamente uno de los temas candentes entonces, luego y ahora: el populismo. La opinión de Massuh es, a pesar del transcurso del tiempo, compartida hoy por muchas personas (intelectuales o no) y expresa bastante adecuadamente la posición que la SAF ha tomado de hecho, al apartarse el colectivo filosófico “populista” argentino. He aquí la idea de Massuh al respecto:

N: ¿Por qué no nos explica qué es el populismo; su drama y su virtud; su ideología?

M: El populismo expresa una versión muchedumbrizada del pueblo. Es el pueblo convertido en muchedumbre; de ahí que para el populismo son muy importantes las grandes concentraciones masivas. Las notas que definen al populismo son tres: en primer lugar la presencia de un líder carismático, o sea un líder máximo, una figura que represente una gran personalidad. En

segundo lugar, la elaboración de una doctrina. La doctrina es aquello que se elabora sobre la base de los testimonios, de los fundamentos, de los dichos, de los discursos del conductor. Y un tercer elemento que no falta nunca en el populismo: el rito de concentración multitudinaria.

N: ¿Usted se siente neutral, altamente neutral?

M: No. Hasta donde mi condición de ser humano y de hombre con estructura ética me lo permite. Una neutralidad total no es posible. Se trata, sí, de una cierta objetividad en el plano del pensamiento, que acaso es una forma de estar comprometido éticamente”.

3.3. Alfonso López Quintás

Este pensador español tuvo una profunda y fluida comunicación, durante años, con la comunidad filosófica argentina orientada al humanismo cristiano. Sus frecuentes visitas, su participación en jornadas y congresos, sus conferencias y sus libros, sirvieron de guía intelectual por lo menso a dos generaciones.

Nació en La Coruña el 21 de abril de 1928. Captado desde muy joven por la organización católica de los mercedarios, inició en 1943 los estudios filosóficos y teológicos en el Monasterio de Poyo (Pontevedra), donde tuvo como profesor a Vicente Muñoz Delgado. A partir de 1951, una vez ordenado como presbítero en la Orden de las Merced, realizó estudios universitarios en Salamanca (filología hispánica y rusa, y filosofía), licenciándose en filosofía en 1956 en la Universidad de Madrid. Su orden religiosa facilitó que pudiese trasladarse a Munich (1957-1960), para ampliar estudios de filosofía junto con los profesores Alois Dempf, Romano Guardini y Ernesto Grassi. Se doctoró en 1962 por la Universidad de Madrid, con la tesis *El ente superobjetivo y la crítica del objetivismo*, dirigida por Ángel González Álvarez (el resumen, publicado en 1965, lleva el título *Descubrimiento de lo inobjetivo y crisis del objetivismo*)¹⁷.

En 1961 inició su carrera docente en la Universidad Complutense de Madrid, en la Universidad Pontificia Comillas; luego en Palma de Mallorca y en Barcelona (a partir de 1974) hasta regresar definitivamente a Madrid en 1984.

¹⁷ Un listado exhaustivo de sus trabajos, hasta el momento de su publicación, en Gonzalo Díaz Díaz, *Hombres y documentos de la filosofía española*, Tomo IV (H-LL), Madrid, CSIC 1991, pp. 810-816.

Su nombre alcanzó relevancia pública a partir de 1996, por la gran difusión de *El libro de los valores*, colección de textos que publicó junto con Gustavo Villapalos (ex rector de la Universidad Complutense de Madrid y entonces Consejero de Educación y Cultura, por el Partido Popular, del gobierno regional de Madrid). Parece que Gustavo Villapalos facilitó desde sus cargos la consolidación en Madrid de una universidad privada (ligada a los Legionarios de Cristo, la organización fundada por el presbítero mejicano Marcial Maciel), la Universidad Francisco de Vitoria (adscrita a la Universidad Complutense como Centro Universitario ya desde 1992). Alfonso López Quintás es asesor desde su fundación de la Universidad Francisco de Vitoria.

De su vastísima obra hay que mencionar especialmente la colección *La filosofía española en 1970 según el fraile mercedario Alfonso López Quintás*, que consta de cinco partes. Cada una de ellas y de acuerdo al título, estudia un conjunto de autores españoles. Un repaso de este libro da una visión clara de la idea que López Quintás tiene de la historia de la filosofía y de la filosofía misma como una especie de “maestra de la vida” y donde se incluyen pensadores de origen español pero que han realizado su tarea fuera de España, especialmente en Latinoamérica.

Primera parte - Conocimiento y realidad:

Jorge Santayana, Miguel de Unamuno, Ángel Amor Ruibal, Eugenio d'Ors, José Ortega y Gasset, Manuel García Morente, Joaquín Xirau, Manuel Granell, María Zambrano, Julián Marías, José Ferrater Mora, José Gaos, Juan Zaragüeta, Xavier Zubiri, Pedro Laín Entralgo, José Luis L. Aranguren, Miguel Cruz Hernández, Antonio Millán Puelles, Gonzalo Fernández de la Mora, Sergio Rábade: José Manzana M. de Marañón: Alfonso López Quintás.

Segunda parte - El acceso al ser:

Santiago Ramírez, Jaime Bofill, J. D. García Bacca. José Ignacio Alcorta, Ángel González Álvarez, Juan Roig Gironella, Jesús García López, Jesús Arellano, Ismael Quiles, José Gómez Caffarena, Eduardo Nicol, Jesús Muñoz Pérez-Vizcaíno, Leonardo Polo, Luis Cencillo, Bienvenido Lahoz Láine, Emilio Lledó, Fernando Montero Moliner, José María Rubert Candau, José M^a de Alejandro.

Tercera parte - El ser humano:

Ramiro de Maeztu, Adolfo Muñoz Alonso, Pedro Caba, Leopoldo Eulogio Palacios, José Todolí, Luis Recaséns Siches, Luis Legaz Lacambra, Francisco Ayala, Rafael Calvo Serer, Pedro Ridruejo.

Cuarta parte - La experiencia estética:

Francisco Mirabent, Alejandro Roldán, José María Sánchez de Muniáin, Eugenio Frutos Cortés, Luis Farré.

Quinta parte – Lógica y Filosofía de las ciencias:

Carlos París, Raimundo Panikkar.: Roberto Saumells. Wolfgang Strobl, Jorge Pérez Ballestar, Vicente Muñoz Delgado.

Esta visión de la filosofía española contemporánea no obtuvo suficiente consenso, tanto por el encasillamiento en muchos casos arbitrario de los autores¹⁸, como por la caracterización de su pensamiento en el título del capítulo y, en general, por el perfil panorámico que dicha sistemática transmite. Un comentario de Manuel Pizán sobre este libro desencadenó, en el diario *Madrid*, una polémica sobre la filosofía española contemporánea, que se diluyó tras la encendida defensa de Amor Ruibal asumida por Javier Sabada, que recién abandonaba su carrera como jesuita: Sin embargo, de hecho, la obra nunca tuvo resonancia en España y menos aún en América, salvo dentro de los grupos afines a su “Escuela”, como en seguida se dirá.

López Quintás fue en 1970 miembro fundador del Seminario Xavier Zubiri, intervino en 1982 en la constitución del Centro Español de Fenomenología, perteneció en 1983 al Comité Ejecutivo de la FISP (Federación Internacional de Sociedades de Filosofía) y fue elegido en 1984 miembro de número de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas de Madrid, ante la que leyó su discurso de ingreso en 1986.

El 24 de marzo de 2003 la Universidad Anáhuac, principal institución académica de los Legionarios de Cristo (fundada en 1964 en México por Marcial Maciel Degollado), inauguró la “Cátedra Alfonso López Quintás”, financiada inicialmente por el Grupo Bimbo.

La presencia de López Quintás en América, a través de esta “Escuela de creatividad” es muy relevante. Se crearon centros de este tipo en Chile y en México. En Argentina hay que mencionar la “Escuela de Pensamiento y Creatividad”, organizada por la Prof. Teresita Piscitello de Pavón, en Córdoba, que presentó allí el curso *Vida creatividad y pensamiento riguroso. El estilo de pensar*, Algunas de las

¹⁸ Por ejemplo, no puede sostenerse que lo esencial del pensamiento de Luis Farré fuera la estética, ni de Saumells la epistemología.

ideas de este libro son coincidentes con la publicación de la SAF y con uno de sus textos más mencionados: “La manipulación del hombre a través del lenguaje”¹⁹

Cito solo un párrafo al respecto:

“Los pensadores más lúcidos nos vienen instando desde el período de entreguerras a cambiar el **ideal**, realizar una verdadera *metanoia* y superar el afán de poder mediante una decidida voluntad de servicio. Este giro fue realizado en círculos escogidos, pero no en las personas y los grupos que deciden la marcha de la sociedad. En éstos siguió operante un afán incontrolado de dominio, dominio sobre cosas y sobre personas.

El dominio y control sobre los seres personales se lleva a cabo mediante las técnicas de **manipulación**. El ejercicio de la manipulación de las mentes encierra especial gravedad en este momento por tres razones básicas:

1) Sigue orientando la vida hacia el viejo ideal del dominio, que provocó dos hecatombes mundiales y no logra colmar hoy nuestro espíritu pues ya no podemos creer en él.

2) Impide dar un giro decidido hacia un nuevo ideal que sea capaz de llevar nuestra vida a plenitud.

3) Incrementa el desconcierto espiritual de una sociedad que perdió el ideal que persiguió durante siglos y no logra descubrir uno nuevo que sea más conforme a la naturaleza humana.

Si queremos colaborar eficazmente a configurar una sociedad mejor, más solidaria y más justa, debemos poner al descubierto los ardides de la manipulación y aprender a pensar con todo rigor. No es demasiado difícil. Un poco de atención y finura crítica nos permitirá delatar los trastrueques de conceptos que se están cometiendo y aprender a hacer justicia a la realidad. Esta fidelidad a lo real nos depara una inmensa **libertad interior**.

No basta vivir en un régimen democrático para ser libres de verdad. Hay que conquistar la libertad día a día frente a quienes intentan arteramente dominarnos con los recursos de esa forma de **ilusionismo mental** que es la manipulación”.

La idea de la manipulación del lenguaje es, hoy por hoy, uno de los temas de análisis desde todos los ángulos teóricos de la filosofía, con acusaciones cruzadas.

¹⁹ Disponible en: <http://www.hottopos.com/harvard3/alfonso.htmlquintas@filos.ucm.es>.

Pero lo interesante del planteo de López Quintás es lo que he llamado su carácter apologético-programático, es decir, intenta instalar el tema no sólo desde y en la academia, sino a partir de ella, llegar a otros estratos sociales, particularmente los formadores. De allí que la labor de seguidores de López Quintás se desarrolle en buena medida en las aulas no universitarias de instituciones generalmente privadas.

4. Algunas ideas para continuar

En este estado de la investigación no es posible presentar propiamente conclusiones, ni siquiera preliminares. Se trata sobre todo de buscar los puntos de coincidencia entre los autores que la SAF publicó y sus propios proyectos societarios. Reduciéndome a los tres que acabo de exponer, considero que hay por lo menos las siguientes líneas de pensamiento en común entre ellos tres y la SAF:

- la preocupación por la decadencia de la cultura occidental;
- la reivindicación de la tradición de pensamiento cristiana occidental como un antídoto a dicha decadencia;
- la configuración de un “nosotros” hispano que excede y permea las divisiones nacionales o estatales;
- la convicción de un futuro común y positivo por el cual se debe luchar.

Desde luego en cada uno de los tres estas ideas se expresan de modo diferente, pero no opuesto ni divergente; del mismo modo, los expositores de los encuentros de la SAF los han abordado a su modo, sin precisar la referencia a un “maestro” y ni siquiera necesariamente a una fuente. Por eso considero que se trata sobre todo de la conformación de un círculo de pensamiento coincidente en un espíritu que he denominado apologético programático, aun cuando la actividad de militancia ciudadana a través de la gestión se ha dado en Wagner y en Massuh, no en López Quintás, y tampoco en la mayoría de los participantes y miembros de la SAF. Pero considero que para integrar este colectivo no es necesario tal extremo, porque lo que se podría llamar “militancia apologética” se da justamente en la participación en el círculo y en la reafirmación de sus principios.

También los modos de exponer, desarrollar y proponer algo concretamente son disímiles, como es natural, tanto entre los tres, como en relación a otros autores publicados y a los miembros de la SAF y/o participantes y expositores en sus congresos. Estas diferencias, aunque podrían considerarse de matiz, tienen relevancia en la medida que expresan adhesiones más específicas y puntuales a los fundadores o continuadores de los diferentes grupos que se aunaron en la SAF y que

responden, en general (muy en general) a la línea cordobesa y la línea porteña; la primera expresada sobre todo por Caturelli (aunque no publicó ningún libro en la SAF) y la segunda por Massuh y una línea de catolicismo “liberal”, que también tuvo su expresión en las Universidades privadas porteñas: la UCA y la USAL.

Pero todo esto requiere sin duda, mucha más investigación y es parte de un proyecto mayor en elaboración, de la cual este trabajo debe ser considerado sólo como un primer avance.

Aportes a la historia reciente de la filosofía en Argentina: Luis Jalfen y la Escuela de Filosofía Contemporánea

Sandra Uicich
UNS, Bahía Blanca

Un grupo de pensadores argentinos se nucleó, entre la segunda mitad de los '80 y comienzos de los '90, en torno a la Escuela de Filosofía Contemporánea (denominada también, en distintas publicaciones, Escuela de Pensamiento Contemporáneo de la ciudad de Buenos Aires, o Escuela de Filosofía de Buenos Aires): Luis Jalfen, Sergio Cecchetto, Jorge Bolívar y Miguel Grinberg, entre otros.

Este trabajo se enmarca en una investigación más general sobre colectivos filosóficos en Argentina, y que tiene como objetivos particulares:

- a) reconstruir la historia del grupo, de la que sólo hay referencias parciales en algunos pocos textos académicos, y
- b) identificar sus aportes originales al ambiente cultural de la época y a la filosofía argentina reciente.

Interesa revisar los modos específicos de indagación y difusión de temas filosóficos así como las actividades que promovieron como Escuela y los vínculos *sui generis* que mantuvieron con el ámbito académico; pero también las actividades que desarrollaron por fuera de ella, ya que participaron individualmente en otros espacios (como el Movimiento La cultura del futuro, la revista *Mutantia* y el Club de Pensamiento)¹.

¹ Sobre estas otras actividades y derivas de los miembros de la Escuela de Pensamiento Contemporáneo en otros ámbitos, el caso del movimiento *La cultura del futuro* y la revista *Mutantia* es descrito por Alicia Bugallo ("Eco-espiritualidad y eco-política: dos modalidades de la filosofía ambiental, en su primera recepción en la Argentina", en Lértora Mendoza, Celina, coord., *Política, educación y sociedad en la filosofía argentina del siglo XX*, Bs. As., Ediciones FEPAL, 2018:138-158). El movimiento y la revista se vinculan con el grupo Multidiversidad de Buenos Aires. En la presentación de su blog, se lee: "Fundada en abril de 1982 en la capital de Argentina con la orientación de Miguel Grinberg, Leonardo Sacco y Fabricio Simonelli, y el apoyo de 400 seguidos de la revista *Mutantia*. Los tres citados, junto a Luis Jorge Jalfen, Jorge Bolívar, Gabriela Rebok y Agustín de la Riega promovieron previamente (1980/1981) el Grupo de Reflexión llamado 'La Cultura del Futuro'."

Desarrollaron una modalidad de educación “informal” a través de cafés filosóficos y cursos abiertos a todo público, en los que se difundían autores y temáticas filosóficas en espacios de la ciudad de Buenos Aires como “la casa de la calle Thames” (domicilio oficial de la Escuela durante un tiempo), el Bar El Taller (Serrano y Honduras) y la librería Clásica y Moderna (Callao 892). Las convocatorias a interesados en participar en estos cafés y cursos se publicaban en columnas o agendas culturales, como en el diario La Nación. Además, mantenían vínculos y generaban actividades con distintas personalidades de círculos culturales extraacadémicos.

A la par de esta particular difusión de la filosofía en espacios informales, generaron encuentros con reconocidos pensadores del momento de amplia resonancia en los ámbitos universitarios, como Kostas Axelos, Gianni Vattimo, Fernando Savater y Jean Beaudrillard, adscriptos a lo que se denominó, de modo reduccionista, la “posmodernidad”².

En este trabajo introductorio, se describirán algunas líneas de interés del grupo, en particular, de Luis Jorge Jalfen; comenzando con la exploración de esos intereses en el libro que reproduce sus charlas con la cineasta Narcisa Hirsch, *El olvido del ser. Conversaciones en la chacra*, donde se tematizan diversas cuestiones filosóficas, estéticas y culturales. En tanto diálogo informal, carece de la solidez de una investigación o la seriedad de un trabajo académico, pero esta es justamente una característica de ese grupo: el modo ensayístico y la “bajada” de la reflexión filosófica a lo cotidiano.

De esas conversaciones surge, justamente, una enumeración de temas y de filósofos que ayudan a perfilar el objeto de las reflexiones de Jalfen, en particular, y de la Escuela de Pensamiento Contemporáneo en general.

(Multiversidad de Buenos Aires: <http://multiversidad-sur.blogspot.com/2009/04/>. Última consulta: 11/08/2019).

² Algunas referencias a la Escuela se dan en Celina Lértora Mendoza, “Los tiempos modernos de nuestra filosofía” en *XIII Jornadas de pensamiento filosófico argentino: evolución de las ideas filosóficas 1980-2005*, Bs. As., FEPAI, 2007; y en primera persona, por uno de sus integrantes, en Celina Lértora Mendoza, coord., “Mesa Redonda: testimonios de vida filosófica” (Carmen Balzer, Marcelo Abadi, Jorge Bolívar, Hermes Puyau y Francisco García Bazán) en *XIII Jornadas de pensamiento filosófico argentino: evolución de las ideas filosóficas 1980-2005*, Bs. As., FEPAI, 2007.

Se hace escuela al andar

Una investigación sobre esta Escuela ronda en torno a la construcción de una figura: la de Luis Jorge Jalfen, fundador y Director de la misma. Los contornos de esta figura surgen de recuerdos concretos de quienes lo conocieron y compartieron sus inquietudes, como fantasmas que recorren los pasillos por los que deambuló, y también de datos objetivos recopilados en las diversas instituciones con las que se relacionó.

Pero más allá de la figura de Jalfen, es preciso investigar en torno a la construcción de un espacio colectivo, que como tal es relacional: es resultado de una trama de relaciones que involucra a personas, nombres, instituciones, prácticas, acciones. En el cruce entre la figura Jalfen y el espacio Escuela de Pensamiento Contemporáneo, ¿qué cuestiones aparecen? ¿qué emergencias se desprenden?

Sin dudas, Nietzsche y Heidegger, dos pensadores claves para Jalfen –en sus cursos, en sus escritos– que inspiran sus temas de reflexión y sus intereses: una actitud filosófica de crítica a la Academia (y todas sus formas anquilosadas y tradicionales) que apuesta al pensamiento emancipatorio (y la libertad entendida como algo más allá del libre albedrío y la posibilidad de elección). En su apuesta libertaria, Jalfen supo abrir un juego que jugó con sus propias reglas. Por ejemplo, el juego del diálogo fecundo, en un *tête à tête* con esos otros que pensaron nuestro tiempo: Borges, Octavio Paz, Juarroz, Savater, Eugenio Trías, Emile Cioran, Kostas Axelos, Jean Baudrillard y Jorge Romero Brest que aparecieron en *Occidente y la crisis de los signos* y en *El mundo como diálogo*³.

Algunos temas y perspectivas que aparecen en ese cruce, en la publicación colectiva *Ensayos y debates* que refleja una serie de encuentros que tuvieron lugar entre agosto y octubre de 1983 en la Escuela, son: una crítica a la metafísica tradicional pero por otra parte, una reivindicación de la metafísica y el arte como ámbito del juego, de la libertad y del humor; una crítica a la dialéctica y a las lógicas del conocimiento cerradas en la auto-confirmación de sus hipótesis; una denuncia del logocentrismo; una denuncia de las manipulaciones del poder en el orden

³ L. J. Jalfen, *Occidente y la crisis de los signos. Diálogo con pensadores de nuestro tiempo*, Bs. As., Galerna, 1982; L. J. Jalfen, *El mundo como diálogo, 1975-1990*, Bs. As., Catálogo, 1991.

cultural, social o político; una apuesta a la desantropologización de la filosofía, es decir, a volver a pensar en el ser sin tener que referirlo al hombre⁴.

Jalfen por Jalfen

¿Por qué Jalfen (hoy)? ¿Para qué rescatar una “figura menor” en el panteón nacional? En primer lugar, una intuición: que en su figura se concentraron cierto gesto filosófico, cierta actitud irreverente, y una concepción de la filosofía que marcó también el hacer filosófico en Argentina. En segundo lugar, las menciones casuales de quienes lo conocieron, que avivaron mi curiosidad. Finalmente, una serie de razones que lo vuelven un intempestivo, una especie de bicho de rara especie, imposible de encasillar (aunque sería fácil decir que fue un “filósofo posmoderno”, sea lo que sea que se quiera decir), un Heráclito contemporáneo, como lo llama Juan Ignacio Prola⁵.

Jalfen mismo decía:

“Algunos me han dicho que mi pensamiento es animista; quién sabe qué nombre le cabe. Quizás se pueda llamar animista en el sentido de que hay un ánimo de todo, quizás se pueda denominar teología profana, pero hay algo que no se puede esconder [...]. Yo ahora le llamo ‘vibración del significante’.”⁶

“En mi caso, la intención de discutir ciertas cosas es que el mundo todo, quede en libertad”⁷.

“Cuando me invitó Gianni Vattimo a Turín, a dictar la conferencia ‘La posmodernidad, un punto de vista argentino’, yo dije que la democracia que nosotros conocemos es una democracia totalmente humanista y pobre; que

⁴ Escuela de filosofía de Buenos Aires, *Ensayos y debates*, Bs. As., Galerna, 1986, p. 6.

⁵ Juan Ignacio Prola, “Jalfen el oscuro, o la reencarnación de Heráclito” en *Culturamas. La revista de información cultural en Internet*, 05/02/2011. Disponible en: <https://www.culturamas.es/blog/2011/02/05/jalfen-el-oscuro-o-la-reencarnacion-de-heraclito/>. Última consulta: 11/08/2019.

⁶ Luis Jorge Jalfen y Narcisca Hirsch, *El olvido del ser. Conversaciones en la chacra*, Bs. As., Galerna, 1995, p. 71.

⁷ Ídem, p. 79.

me parecía que el parlamentarismo indio –cuando se reunían los pueblos en parlamento– era para asentar o confirmar las diferencias, los múltiples modos, no existía la opinión subjetiva del cacique Painé; tampoco hay allí informes de subcomisión ni votación para ver si hay mayoría y dictar una ley. ¿Para qué se reúnen? No se trata de un parlamento antropológico, dije yo inventando una tesis; planteé que se podía pensar el parlamentarismo indio y la fumata de la pipa de la paz, simplemente para admitir la convivencia de las diferencias”⁸.

Sobre la conversación

La publicación de 1995 *El olvido del ser. Conversaciones en la chacra* re produce una serie de charlas que mantuvieron Jalfen y la cineasta Narcisa Hirsch a lo largo de varios días.

Recuerda aquel intento de Witold Gombrowicz⁹ en *Curso de filosofía en seis horas y cuarto*, cuando entre abril y mayo de 1969, al borde de su muerte, resume la larga tradición filosófica frente a Rita, su mujer, y Dominique de Roux, un joven admirador. Allí, con la idea de que una filosofía que no ayude a vivir no merece ni una hora de atención, presenta su panteón de autores predilectos: Kant, Schopenhauer, Hegel, Sartre, Heidegger, Marx, Nietzsche.

Con la misma idea de que la filosofía debe “ayudar a vivir”, Jalfen intercambia y discute con su amiga un conjunto de impresiones sobre distintos pensadores: habla de la idea de “muerte de Dios” de Nietzsche (p. 12), de la rehabilitación de la diferencia y la multiplicidad (p. 15) que desemboca en el pensamiento débil de Vattimo (p. 16), de Heidegger y su afirmación “la ciencia no piensa” (p. 26).

A propósito de la no-moral de los animales, se pregunta “¿para qué nos hace falta la moral?” (p. 31) si el orden del ser no se corresponde con el orden del deber-ser (p. 32); discute la fe en el tiempo pensado con carácter progresivo, esa “fe” en el tiempo tan propia de Occidente (pp. 42-46); denuncia que “no se le puede sacar una foto al sentido” (p. 52), que no hay mapa de acceso a otro “estar” (p. 55), y que “no

⁸ Ídem, p. 83.

⁹ Como dato curioso, cabe señalar que Miguel Grinberg fue amigo personal de Witold Gombrowicz en sus más de veinte años de permanencia en Argentina.

conviene pensar a partir del sujeto” (p. 53), que hay que evitar el subjetivismo (p. 71).

Apuesta a vivir sin la presión de la Verdad, y a que la tarea del pensar sea esta descompresión del Ser, un modo estético de vivir, un alivio de la Verdad: “hay que quitarle al ser el deber” (pp. 54-55). Además de Osho y Kant, menciona a Alan Watts y a Feyerabend, a Kusch y a Foucault, a Calvino.

Con total seguridad afirma: “estamos de alguna manera saliendo del humanismo” (p. 76) y apuesta a “hacer el esfuerzo por desantropologizar” refugiándose en las prácticas del arte (p. 78).

Quizás sea en esa apuesta plural a desmontar distintas formas del pensar, sean o no académicas, sean o no filosóficas, donde radique el mayor encanto de estas conversaciones en una chacra de la Patagonia, que con el paso del tiempo se han vuelto infinitas.

El colectivo modernidad-colonialidad. Una aproximación a su constitución

*Esteban Gabriel Sánchez
Marina P. Verdini Aguilar*
UNS, Bahía Blanca

Introducción

En la presente investigación realizaremos un análisis de los momentos constitutivos del colectivo Modernidad-Colonialidad¹. El objetivo exige, en primera instancia, reconstruir su genealogía y, consecuentemente, aproximarse a los diversos abordajes disciplinares que, entre 1960 y 1980, desde una perspectiva situada, problematizaron las coyunturas latinoamericanas reparando en el curso del sistema-mundo. Este conjunto de propuestas críticas se asocian, en general, con los términos **decolonial/descolonial**² que refieren a un mismo campo semántico. El término “decolonial” se vincula con la denominación anglosajona *decoloniality*, utilizada particularmente en los espacios académicos norteamericanos que enmarcan la producción intelectual de diversos exponentes del mencionado colectivo. Por su parte, el término “descolonial” es frecuentemente utilizado en las investigaciones de los referentes latinoamericanos en nuestra América³. En relación a lo expuesto, adscribimos a la acepción decolonial entendiéndola como una crítica fundamental direccionada hacia aquellas producciones eurocéntricas que omiten y desconocen

¹ En adelante utilizaremos la expresión M-C.

² Tal como aclara Alejandro De Oto, disponible: <http://www.cecies.org/articulo.asp?id=285>.

³ Utilizaremos la expresión “nuestra América” para aludir a un espacio geográfico que ha experimentado –y experimenta– un trayecto histórico común. El sentido de tal expresión se asocia ineludiblemente con lo expresado por José Martí en el ensayo homónimo (*Nuestra América*) publicado en 1891 así como en algunos textos tempranos, publicados en 1876 y 1877. En su prolífica producción, el intelectual y revolucionario cubano ‘recortaría’ por medio del adjetivo posesivo “nuestra” el territorio que se extiende entre el Río Bravo o Río Grande en México y el Estrecho de Magallanes en el sur. Tal geografía comprende entonces la actual república de México así como las regiones de Centroamérica, América del Sur, Antillas y Caribe. Conjuntamente, la América que es nuestra se distingue y se opone, en términos geográficos y como proyecto (político, social y cultural), a la América que no es nuestra.

que la inferiorización de las poblaciones humanas no europeas constituye un aspecto estructural de la dominación. Como sostiene Ramón Grosfoguel, el colectivo M-C realiza una desfetichización de las diversas dimensiones del “sistema-mundo capitalista/patriarcal occidental-céntrico/cristianocéntrico moderno/colonial”⁴.

Nuestra investigación aspira a hacer comprensible el entramado de relaciones que dieron lugar a la emergencia de este colectivo, el cual en la historiografía reciente ha sido objeto de distintas caracterizaciones, en las que nos detendremos sucintamente. En este sentido, el antropólogo colombiano Arturo Escobar afirma que las propuestas teóricas desarrolladas desde esta perspectiva, permiten denominar al grupo como un “programa de investigación”, concepto que se inspira en la propuesta de Imre Lakatos sin ceñirse estrictamente a la misma. Por otro lado, el sociólogo puertorriqueño Ramón Grosfoguel y el filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez se piensan como parte del “Proyecto o Red latinoamericano modernidad/colonialidad” en tanto **giro decolonial**⁵. Los antropólogos colombianos Eduardo Restrepo y Axel Rojas denominan este espacio de investigación como “colectividad de argumentación” entendiéndola como una **inflexión decolonial**⁶ que contempla un proyecto tanto intelectual como político. En relación con lo expuesto, nuestro aporte consiste en caracterizar a quienes integran la propuesta que nos convoca, sus investigaciones, publicaciones y las distintas actividades elaboradas como un **colectivo** relativamente homogéneo puesto que comparten problemáticas comunes asociadas al abordaje crítico de la modernidad y el eurocentrismo desde América Latina.

El colectivo M-C: contextualizando sus inicios

A continuación enumeraremos algunos de los acontecimientos históricos y de las corrientes teóricas que han influenciado la reflexión del colectivo M-C. El periodo inaugurado en 1959 por la Revolución Cubana y que se extiende durante las décadas posteriores se caracteriza por la violencia político-social, las crisis económicas y la

⁴ L. Martínez Andrade y R. Grosfoguel, “Hay que tomarse en serio el pensamiento crítico de los colonizados en toda su complejidad”. *Metapolítica*, 83, 2013, p. 42.

⁵ S. Castro-Gómez, y R. Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 2007.

⁶ E. Restrepo, E., y A. Rojas, *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*, Popayán, Editorial Universidad del Cauca, 2010.

emergencia de nuevos actores colectivos que propusieron la concreción de alternativas destinadas a modificar las realidades continentales.

El accionar del sector obrero y del estudiantil es ejemplo de aquellas demandas que exigían la transformación social y la unidad latinoamericana. Asimismo, el campo intelectual no permaneció al margen de tales reclamos y la figura del intelectual latinoamericano resultó interpelada por los procesos históricos de transformación social en curso.

Los acontecimientos desplegados a escala nacional, continental e internacional fueron analizados desde diversos enfoques disciplinares a fin de explicar y, en ocasiones, legitimar los cambios experimentados en la propia contemporaneidad. Desde los campos de la Sociología, la Psicología, la Literatura, la Filosofía, la Teología, la Historia correspondía teorizar las realidades de la época, y fundamentalmente, tomar posición ante ellas. Se planteaba así la reflexión respecto al papel que le correspondía a cada disciplina en el marco de un escenario que reclamaba “iluminar las zonas oscuras de la sociedad y el psiquismo para transformarlas”⁷. A partir de lo expuesto abordaremos las principales corrientes intelectuales que impactan en la constitución del colectivo M-C que toma, de las mismas, tópicos que incorpora como parte de sus rasgos constitutivos y, conjuntamente señala aquellos puntos de los que se distancia.

En primera instancia, el marxismo como paradigma crítico de la sociedad capitalista ha tenido amplia influencia en la teoría social latinoamericana como también en la acción política de masas. Sin embargo, el marxismo no ha estado exento de perspectivas eurocéntricas o economicistas. A continuación, expondremos sucintamente las corrientes latinoamericanas más significativas que han influenciado al colectivo M-C.

La producción teórica elaborada en el marco de la Teoría de la Dependencia presenta diversas explicaciones –contrarias e incluso contrapuestas entre sí– sobre el subdesarrollo y la dependencia estructural latinoamericana. Por su parte, la CEPAL, bajo la dirección Raúl Prebisch, caracterizaba la relación entre centro-periferia en tanto falta de desarrollo como resultante del deterioro de los términos de intercambio entre la producción de las manufacturas con mayor valor y los productos primarios

⁷ O. Terán, *Nuestros años sesenta. La formación de la nueva izquierda intelectual en la Argentina. 1956-1966*, Bs. As., Puntosur, 1991, p. 89.

de menor valor. Sumando a las restricciones impositivas aplicadas por los países desarrollados a los productos primarios para fortalecer su propia producción nacional. Los países desarrollados poseen mayor desarrollo técnico del capital y políticas nacionalistas de protección económica del mercado interno⁸.

En confrontación con el enfoque desarrollista de la CEPAL, el economista alemán André Gunder Frank postula que el subdesarrollo se encuentra vinculado a la transferencia del excedente de los países periféricos hacia las regiones metropolitanas. Según Frank, la producción colonial de América Latina es una economía mercantil que se inserta desde su origen en el mercado mundial capitalista⁹. Por un lado, los sociólogos brasileños Fernando Henrique Cardoso y Enzo Faletto afirman que el dualismo estructural de los países de la región está asociado a la interacción de fuerzas entre los grupos sociales tradicionales y los sectores sociales modernos que componen una formación social. Las sociedades latinoamericanas dependientes son resultantes de la confrontación política entre los factores estructurales tanto internos como externos de la formación social¹⁰. Por el otro, Theotônio dos Santos, Ruy Mauro Marini y Vânia Bambirra consideran que la dependencia tiene su origen en la herencia colonial, cuando los productos primarios eran destinados exclusivamente a la exportación.

Luego, desde los centros metropolitanos la dependencia se modifica al especializar y estructurar la productividad de los países periféricos a través del dominio del capital en el monocultivo y en las inversiones de las materias primas. La dependencia implica la extracción del excedente y exportación de los países atrasados¹¹. Según Marini, la dependencia esencialmente integra dos mecanismos estructurales: el intercambio desigual y la superexplotación del trabajo. En el mercado mundial, el intercambio desigual de los países periféricos tiende a ser compensado por medio del aumento de la tasa de explotación de la fuerza de trabajo, es decir, intensificación del trabajo, extensión de la jornada laboral y la disminución

⁸ R. Prebisch, “El desarrollo económico de la América Latina y algunos de sus principales problemas”, *Revista de La CEPAL*, 2012: 1–63.

⁹ A. G. Frank, “El desarrollo del subdesarrollo”, *Pensamiento Crítico*, 7, 1967: 159–172.

¹⁰ F. H Cardoso, y E. Faletto, *Dependencia y desarrollo en América Latina*, Bs. As., Siglo XXI editores, 2006.

¹¹ T. Dos Santos, *La teoría de la dependencia: balance y perspectivas*, México, Plaza y Valdés editores, 2002.

del consumo y el salario por debajo de la reproducción de la vida del trabajador¹². Según Frank, podemos clasificar algunas de las teorías anteriormente mencionadas en las siguientes corrientes: la teoría de la modernización (Prebisch), el estructuralismo (Fortunato) y cuatro corrientes de la teoría de la dependencia, los reformistas (Cardoso, Faletto), los no marxistas (Hinkelammert, Amin), los marxistas (Quijano) y los neo-marxistas (Dos Santos, Marini, Bambilra, Frank)¹³.

En el marco del Concilio Vaticano II y la II Conferencia General del Episcopado latinoamericano surge la Teología de la Liberación como un intento de renovar la Iglesia en el servicio hacia los pobres de América Latina; entre sus representantes más destacados podemos reconocer a Gustavo Gutiérrez, Camilo Torres, Leonardo Boff, Juan Carlos Scannone, Enrique Dussel, entre otros. Todos ellos se plantean la función crítica de la teología¹⁴; crítica respecto a los condicionamientos económicos y socioculturales; una teología concreta¹⁵, es decir, histórica, inserta en un tiempo y un espacio, respondiendo a problemáticas contextualizadas; una teología “viva”, que tiene como punto de partida, según Hinkelammert, la respuesta a una pregunta: ¿cuál es el lugar concreto en el que Dios se revela? La respuesta es la opción por los pobres, el pueblo, sujeto que se constituye en nexos con la Filosofía de la Liberación.

Situarnos en los orígenes de esta última implica retomar, junto con el impacto de Medellín, los planteos de Augusto Salazar Bondy. El filósofo peruano planteó la autenticidad/inautenticidad de una filosofía latinoamericana y reflexionó sobre la necesidad de elaborar categorías propias que hablen del ser latinoamericano en contraposición a aquellas categorías que, conformado una filosofía imitativa obturan nuestras particularidades continentales. Las relaciones de dependencia entre las potencias centrales y otros Estados constituyeron, para Bondy, una pieza de vital relevancia en el intento de comprender los por qué de una filosofía inauténtica. Junto con tal aporte pionero, el itinerario de este enfoque inicia en 1968 en Calamuchita, provincia de Córdoba, con la reunión de un grupo de jóvenes filósofos que daban un salto metafísico fundamental: “criticando a la fenomenología, gracias a la categoría

¹² M. Marini, *América latina, dependencia y globalización*, Bs. As., CLACSO, 2015.

¹³ A. G. Frank, *El subdesarrollo del desarrollo: un ensayo autobiográfico*, Caracas, Nueva Sociedad, 1991.

¹⁴ E. Dussel, “Reflexiones teológicas sobre liberación”. *Caminos de liberación latinoamericana I*, Bs. As., Docencia, 1991: 137-158.

¹⁵ F. Hinkelammert, *El nihilismo al desnudo. Los tiempos de la globalización*, Santiago de Chile, LOM Ediciones, 2001.

de ‘exterioridad’ y desde ‘el otro’ o el ‘pobre, [podían] comenzar una filosofía política latinoamericana de liberación”¹⁶.

A ello debemos sumar dos eventos particulares: el *II Congreso Nacional de Filosofía*, en Córdoba en 1971, donde se congregaron numerosos filósofos interesados en la filosofía latinoamericana y las *Segundas Jornadas Académicas de las Facultades Jesuitas de Filosofía y Teología de San Miguel*, donde se discutió interdisciplinariamente, entre las Ciencias Sociales y la Teología, el tema de la “liberación latinoamericana”. Como señalan Luciano Maddonni y Marcelo González, las Jornadas Académicas organizadas por las Facultades de Teología y Filosofía de la Universidad del Salvador en San Miguel¹⁷, constituyen un hito clave para conocer lo que, los autores denominan como “polo argentino” de la filosofía de la liberación¹⁸. En el surgimiento de este “polo argentino” también resultó fundante la reunión concretada, en 1973, en la provincia de Córdoba. Dicho encuentro congregaría a personalidades como Rodolfo Kusch, Arturo A. Roig, Horacio Cerutti-Guldberg, Juan C. Scannone, Enrique Dussel, entre otros. Como corolario de la reunión, los asistentes elaboran un manifiesto en el que se expresan los principales tópicos de reflexión, así como sus propuestas y objetivos.

A partir de este breve repaso se observa la multiplicidad de intelectuales que, desde diferentes perspectivas, realizaron aportes influyentes al colectivo que nos convoca. Tales diferencias no obturan el interés de muchos de ellos por entablar “diálogos” en torno a las problemáticas continentales de carácter histórico, incluso desde miradas distintas. En este sentido nos vemos obligados a mencionar el debate sostenido por dos figuras que desde la década de 1970 adquirieron renombre internacional: Aníbal Quijano e Immanuel Wallerstein. Ambos pensadores reflexionan respecto a la condiciones constitutivas de la Modernidad, que resulta, al mismo tiempo, materia de convergencia y de distanciamiento: mientras Wallerstein la restringe al periodo de la Ilustración y la concibe como resultado de fenómenos puramente intraeuropeos, Quijano sostiene que aquél “específico universo”¹⁹ que

¹⁶ E. Dussel, ob. cit., p. 140.

¹⁷ Las Jornadas se celebraron de forma ininterrumpida entre 1970 y 1975.

¹⁸ M. González, y L. Maddonni, “El Segundo Congreso Nacional de Filosofía (1971) como espacio de encuentro y despunte del ‘polo argentino’ de la FL”. *Cuadernos del CEL*, 3, N. 5, 2018: 72–109.

¹⁹ A., Quijano, “Colonialidad del poder y claficación social”. *Cuestiones y Horizontes. De la dependencia Histórico-Estructural a la Colonialidad/ Descolonialidad del Poder*, Bs. As.,

conocemos como Modernidad se constituye a partir de la conquista de América; allí comienza la configuración del sistema-mundo y consecuentemente el despliegue de un patrón de poder global: la *colonialidad del poder*, categoría que tomaremos como punto de partida del colectivo M-C en el siguiente apartado.

El giro descolonial: aspectos comunes del colectivo M-C

Como hemos mencionado, uno de los tópicos comunes en torno al que se reúne este colectivo es el de resituar a América Latina en la historia mundial, tópico vinculado con una crítica radical al eurocentrismo vigente e impulsado por una aspiración crítica: re-escribir la historia desde la otredad del discurso eurocentrado. En este sentido, el enfoque M-C expone el nexo indisoluble entre el surgimiento histórico del sistema-mundo con la conquista y colonización de América en 1492. El colonialismo en tanto forma de dominación directa, política y social de los europeos sobre los Otros, supuso la configuración de un nuevo patrón de poder que se constituye a partir de la relación de raza, clase y género. Dado que dicho patrón pervive, no obstante el fin del sistema de dominación colonial, la categoría “colonialidad” resulta un aporte distintivo. La misma conlleva consecuencias epistemológicas en la geopolítica mundial: la operación de repensar a América Latina en el contexto de la mundialización exhibe la importancia de los procesos de conquista y colonización en la constitución de la identidad europea moderna. La colonialidad presenta como una de sus dimensiones constitutivas la **colonialidad del poder**, aporte pionero de Quijano:

“La colonialidad es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población (...) y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia social cotidiana y a escala societal. Se origina y mundializa a partir de América”²⁰.

De este modo, la labor de reescribir la historia implica, en primera instancia, alterar las periodizaciones convencionalmente establecidas a partir de hitos propios del devenir histórico europeo durante los siglos XVI, XVII y XVIII²¹. El quiebre de esta cronología con la vindicación del año 1492 y la distinción consecuente de una

CLACSO, 2014, p. 286.

²⁰ A, Quijano, ob. cit., p. 285.

²¹ De forma convencional la historiografía se limita.

primera y segunda modernidad²² resulta una acción de consecuencias no solo epistémicas sino también políticas en la medida en que manifiesta que el Otro se constituye a partir de la violencia originaria. En este sentido, se destaca el diálogo crítico que Aníbal Quijano sostiene con Immanuel Wallerstein, en relación a la periodización del *System-World* en el siglo XVI y el desarrollo de Holanda como potencia central.

A partir de la noción de colonialidad del poder, el sociólogo peruano inaugura una perspectiva que contrasta con la concepción eurocéntrica de la modernidad: mientras esta última asocia el origen remoto de la civilización occidental con el “milagro griego”, la perspectiva M-C ubica la emergencia de la modernidad en la expansión de los imperios español y lusitano en tanto ello implicó como condición *sine que non* el ejercicio de la violencia hacia las poblaciones originarias de nuestra América. Se rescata así la preexistencia de las comunidades amerindias, de sus acervos histórico-culturales, sus filosofías y modos de vida sometidos a la imposición de un sistema de degradación y depredación de las relaciones étnicas, económicas, sociales, culturales y políticas.

Lo expuesto se condensa en la propuesta de la *colonialidad del ser*, categoría que, como expresa Nelson Maldonado-Torres, responde “a la necesidad de aclarar la pregunta sobre los efectos de la colonialidad en la experiencia vivida, y no solo en la mente de los sujetos subalternos”²³. Asimismo, Dussel, sostiene que el “descubrimiento” de América supuso el en-cubrimiento ontológico del Otro amerindio por medio de la imposición de una clasificación de la población en identidades “raciales” y la distinción entre los dominantes/superiores “europeos” y los dominados/inferiores “no-europeos”. El *ego conquiro* (yo conquisto), la opresión colonial y periférica sobre nuestros pueblos impuesta por medio de la guerra y asesinato, constituye la antesala del *ego cogito* cartesiano. La dinámica sacrificial instituida por la colonialidad invirtió las relaciones del poder del sistema-mundo. Esta operación es denominada el mito de la Modernidad y consiste en “una gigantesca inversión: la víctima inocente es transformada en culpable, el victimario

²² Cf., S. Castro-Gómez, *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, Bogotá, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005; E., Dussel, 1492 *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, La Paz, Biblioteca Indígena, 2008; W.,ç Mignolo, *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, Barcelona, Gedisa Editorial, 2007.

²³ S. Castro-Gómez y R., Grosfoguel, ob. cit., p.30.

culpable es considerado inocente”²⁴. Por su parte, Mignolo postula que la instauración de la **diferencia colonial** consolida a la modernidad como un relato de salvación de progreso y emancipación. La diferencia colonial se constituye, en definitiva, como un mecanismo de expulsión de la modernidad de los no-europeos²⁵.

El discurso eurocéntrico solo reconoce como moderno el lapso temporal correspondiente al desarrollo de la segunda Modernidad y, consecuentemente, se ancla en acontecimientos propios del “Viejo Continente” como la Reforma, la Revolución Industrial, la Ilustración. Este último resulta un aspecto ineludible cuyas ideas-fuerzas se imponen como criterios supuestamente universales que legitiman la expansión imperialista de las potencias y que, al mismo tiempo, desconocen otros modos de conocimiento que no responden al conocimiento dominante.

De manera resignificada, la negación de otras epistemes resulta un fenómeno que excede el período histórico señalado y se torna presente, así como la duda respecto a que “no-europeos puedan pensar”²⁶. Por lo tanto, la dimensión de la colonialidad del saber “no solo estableció el eurocentrismo como perspectiva única de conocimiento, sino que al mismo tiempo, descartó por completo la producción intelectual indígena y afro como conocimiento y su consecuente capacidad intelectual”²⁷.

A modo de conclusión, nuestra investigación pretende aportar a la construcción de la compleja genealogía del colectivo M-C, explorando sus herencias teóricas, filiaciones institucionales y su producción intelectual en el campo de la Ciencias Sociales y Humanas. El mencionado colectivo comienza por exponer la importancia de la triangulación atlántica en el origen a la modernidad a fin de reinterpretar la historia mundial desde la herida colonial.

La colonialidad no es un efecto no-intencional del desarrollo sistema-mundo sino su propia dinámica intrínseca de poder. La imbricación del poder se enlaza en torno a la mundialización capitalista, la idea de raza y división de sexo-género. El giro

²⁴ E. Dussel, 1492 *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, La Paz, Biblioteca Indígena, 2008, p. 69.

²⁵ W. Mignolo, *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*, Bs. As., Ediciones del Signo, 2014.

²⁶ S., Castro-Gómez y R. Grosfoguel, ob. cit., p.68.

²⁷ C., Walsh, “Interculturalidad, colonialidad y educación”. *Revista Educación y Pedagogía*, 19, N. 48, 2007: 24–35 (p. 30).

descolonial supera los enfoques modernos que se ciñen a la independencia jurídica y política de un Estado, es decir, aquella conquistada una vez que se quiebran los lazos de dominación contruidos por las distintas matrices de poder colonial. En su lugar aspira llevar a cabo la descolonización del conjunto de las relaciones de poder que se estructuran desde la economía global, los conocimientos y saberes hasta inclusive la sexualidad y la espiritualidad de los pueblos.

El enfoque descolonial parte tanto de la división internacional del trabajo entre periferias y centros, resignificando y enriqueciendo el legado de la teoría de la dependencia, como de la clasificación racializada de las poblaciones no-europeas. La colonialidad como patrón de poder se presenta de modo dual: por un lado, en tanto dominio homogéneo se desarrolla a través del capital global; por el otro, el impacto real en la subjetividad varía de acuerdo interseccionalidad articulada de la opresión de raza, clase y género.

La dimensión epistemológica del enfoque que nos convoca cuestiona la pretendida neutralidad del saber eurocentrado puesto que realiza una desfeticización del poder, saber y ser para poder producir y validar un conocimiento otro desde los Otros. En definitiva, se comienza por negar la negación de la colonialidad para descolonizarla por medio de la afirmación de la dignidad inalienable de la exterioridad.

MISCELÁNEA

Heidegger leyendo a Hegel

Juan Pablo Esperón

CONICET, ANCSA, UNLaM, USA, L Bs. As

En esta ponencia nos abocaremos a reconstruir algunos aspectos relevantes de la lectura que Heidegger hace del sistema hegeliano porque, a nuestro entender, Heidegger se esfuerza para mostrar que en este sistema aparece un modo de pensamiento onto-teo-lógico. De este modo, esta ponencia tiene por objetivo intentar responder a la siguiente pregunta: ¿es posible sostener que Hegel sea un filósofo “metafísico” en el sentido que le da Heidegger?

El sistema de pensamiento hegeliano marca un hito acontecimental en el devenir histórico de la filosofía de occidente en cuanto es posible hacer ciencia y experiencia desde la consciencia; y mostrar, de este modo, que hay una racionalidad en el despliegue del ser a partir de la especulación dialéctica en su recorrido histórico. Este hito tiene dos consecuencias inmediatas para la filosofía contemporánea. Por un lado, todo pensador, directa o indirectamente, se ve obligado a tomar posición y confrontar con este sistema de pensamiento, ya que, por otro lado, Hegel lleva al pensamiento filosófico hacia fronteras que, de algún modo, delimitan el camino del pensamiento filosófico contemporáneo. Heidegger, por su parte, no desconociendo esta cuestión coyuntural, toma posición y decide confrontar con el sistema de pensamiento hegeliano. Por esto mismo, dedica parte de sus escritos y su pensamiento a esta confrontación. Pero en estos escritos, Heidegger, se aboca a delimitar una interpretación de la filosofía hegeliana onto-teo-lógica, mostrando que en el sistema hegeliano se consuma la metafísica occidental porque si el ‘yo pienso’ es concebido como fundamento, lo verdadero es la substancia en sí, que deviene sujeto para sí, como saber de sí. Lo verdadero es el todo, la substancia devenida sujeto –es la unidad sujeto-objeto–, es decir, el saber absoluto. Aquí estamos ante la dialéctica, donde no es ya lógica formal, sino que es la ciencia en donde método y contenido van unidos. La forma está unida al principio. De este modo, se explica la multiplicidad de entes a partir de la identidad del pensar con el ser. Pero aquí también la multiplicidad es fenómeno, porque al identificar la verdad con lo absoluto y lo absoluto con la unidad, solo reduciendo lo múltiple a la unidad estaremos en posesión de la verdad. En este sentido, para Heidegger, Hegel vuelve a reproducir la lógica onto-teo-lógica propia de la metafísica occidental.

Para Hegel la historia es el movimiento del espíritu que se reencuentra a sí mismo, pues este es en sí y para sí; y, en este sentido, el saber absoluto consume la historia; pero para Heidegger, el ser se dona en lo ente a la vez que él mismo se retrae, desocultando la entidad de los entes. En este sentido la metafísica es la historia del ser; pero la historia del ser no es concepto, sino que acontece; y, en cuanto acontecimiento, no es posible saber de modo sistemático qué sea y en qué devendrá. Así pues, para Hegel, la verdad es concebida como la identidad de ser y tiempo en el espíritu absoluto, mientras que para Heidegger la verdad (*aletheia*) es donación acontecimental del ser y el tiempo.

En *Die Negativität*¹, Heidegger discute en torno a esta determinación fundamental del sistema hegeliano que resulta ser la negatividad. Esto coloca la discusión dentro de la oposición ser/nada del sistema de la lógica. Como es sabido, Hegel considera que estas ideas se identifican porque carecen de determinaciones. La negatividad, entonces, introduce el devenir, y con ello la *energeia* de la realidad efectiva. De este modo, Heidegger se aboca a mostrar que la determinación que aporta la negatividad es entidad (realidad efectiva), por lo cual Hegel no pensaría al ser mismo como diferencia sino que la negatividad mostraría la comprensión hegeliana del ser como fundamento de lo ente (realidad efectiva); y en este sentido Heidegger muestra que en Hegel se aprecia la forma metafísica de comprensión y justificación del ser como fundamento del ente; y en este sentido, reproduce la misma lógica onto-teo-lógica que sus antecesores en la historia de la filosofía.

Otro punto clave en la controversia relativa a la historia es respecto a la noción de tiempo. Desde la perspectiva de Heidegger, para Hegel la noción de tiempo funciona como mediación entre la experiencia que hace la consciencia en su despliegue histórico y la experiencia en cuanto a su concepto (pues el tiempo es el concepto existente). Por esto afirma Hegel en la *Fenomenología del espíritu* que el espíritu cae en el tiempo. El tiempo en Hegel aparece como espíritu alienado y, por ello, la misión del espíritu absoluto es destruir al tiempo. Este sería, según Heidegger, un aspecto metafísico en la comprensión hegeliana de tiempo. Pero para

¹ Las obras de Heidegger se citan según las *Gesamtausgabe, Wege-nichtWerke*, editada por Vittorio Klostermann Frankfurt an Main., Veröffentlichte Schriften (1914-1976), Vorlesungen (1923-1944), Unveröffentlichte Abhandlungen (1919-1967), aún en edición. En adelante utilizaremos la sigla GA, el número del tomo y la paginación. Para esta obra: M. Heidegger, GA 68: 40. Traducción española *Hegel*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 87.

Heidegger, por el contrario, ser y tiempo se traspasan mutuamente y se remiten a un origen fundamental que pareciera ser el *Ereignis*. El *Ereignis* menciona la correspondencia fundamental entre el advenir del ser-tiempo que, en el juntarse con el *Dasein* al que el ser se destina, logra el acceso a la verdad. En esta correspondencia radica el núcleo de la unidad (mismidad) originaria del pensamiento heideggeriano: el *Ereignis*. Así afirma Heidegger en *Tiempo y Ser* que lo que “intentamos pensar es el Es de este *Es gibt Sein, Es gibt Zeit*, el Es que da ser y tiempo”² por ello el “*Ereignis ereignet*”.³ Este “Lo” (Es) que se dona al hombre en la forma de ser y tiempo, no debe confundirse con un ente fundamental que da algo (*ens summum*) al modo teológico, pues aquí volveríamos a pensar metafísicamente. Este “Lo” en el pensamiento de Heidegger, es la irrupción del ser y el tiempo como lo donado en cuanto abre la posibilidad de lo nuevo, de la novedad y ello acontece en la estructura del *Ereignis*. En esta estructura donativa, el “lo”, entonces, es aquello que sostiene la diferencia en cuanto tal en “Lo” mismo (*das Selbe*) que no debe confundirse con lo idéntico, pues para Heidegger, la mismidad mantendría la diferencia que la identidad suprime. Esta co-pertenencia en lo propio de ser y tiempo acaece como tal en la estructura del *Ereignis*.

Por último, en *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*,⁴ Heidegger realiza una interpretación de la lógica hegeliana comprendiéndola como onto-teología. Mientras que para Heidegger hacer filosofía es pensar la diferencia en cuanto diferencia, para Hegel el pensar tiene por sustancia el concepto absoluto. Otro punto de controversia que aparece en este texto es para Hegel la pauta para el diálogo con la historia de la filosofía radica en la fuerza que se entabla a partir de lo ya pensado y esta fuerza es tal que puede ser llevada y superada hacia el pensamiento absoluto; para Heidegger, también la fuerza del pensar radica en entablar un diálogo con los pensadores de la historia de la filosofía, pero a diferencia de Hegel, la fuerza del pensar radica en lo “no pensado” por los pensadores, espacio en el cual es posible nuevamente pensar al ser en cuanto tal. Por último, mientras que para Hegel este diálogo tiene el carácter de superación (*Aufhebung*) que hace posible que la “Ciencia de la Lógica” sea el programa de la metafísica occidental; como así también, el desarrollo y la culminación de la historia de la metafísica en el tiempo no sea otra cosa que el desarrollo del programa de la lógica. En cambio, Heidegger propone dos

² M. Heidegger, GA 14, 23, Traducción española: *Tiempo y Ser*, Madrid, Tecnos, 2006, p. 24.

³ M. Heidegger, GA 14, 28, Traducción española, p. 43.

⁴ M. Heidegger, GA 11, 46. Traducción Española: *Identidad y Diferencia*, Barcelona, ed. Anthropos, 1990.

movimientos complementarios para pensar lo in-pensado en esta historia de la filosofía. Por un lado, el pensar se propone como “paso atrás” (*der Schritt zurück*), preguntando y haciendo asunto de litigio a la diferencia en cuanto tal, observando que la diferencia onto-teo-lógica no es la diferencia-originaria que los primeros pensadores “presocráticos” señalaron. Lo “no pensado” muestra el olvido de la diferencia. El otro movimiento del pensar que Heidegger propone es el “salto” (*der Absprung*), este salto es un movimiento del pensar más allá de los límites de fundamentación metafísica, lo que permite, para Heidegger, replantear de otro modo cómo se manifiestan el ser y el hombre. Este salto, es un salto más allá de la historia acontecida, es en dirección a la verdad del ser mismo y al *Ereignis*. “...El Ereignis es el ámbito en sí mismo oscilante, mediante el cual el hombre y el ser se alcanzan el uno al otro en su esencia y adquieren lo que les es esencial al perder las determinaciones que les prestó la metafísica”⁵. De este modo, para Heidegger, el movimiento de retroceso (paso atrás) y avance (salto) respecto de la metafísica, sitúan, su historia, en cuanto despliegue tecno-científico, como una época acabada.⁶ En suma, así como la *Aufhebung* es la nota peculiar del sistema de pensamiento hegeliano, el “paso atrás” y el “salto” son los movimientos peculiares del modo de pensar en Heidegger que hacen posible una delimitación de la historia metafísica como onto-teo-lógica, a la vez que estos movimientos posibilitan la *Kehre* hacia el planteamiento, ya no de la pregunta por el ser y su sentido, sino que la pregunta se dirige a la estructura del *Ereignis*.

Para concluir, el problema planteado por Heidegger se refiere a la pregunta por la diferencia *entre* ser y ente. Pero poner la pregunta en el ‘entre’ ¿no supone todavía un punto de vista dualista aunque pretenda situarse en una instancia previa? El dualismo ser-ente se presenta como una versión nueva del dualismo sujeto-objeto o incluso del más antiguo dualismo entre pensamiento y ser. Hegel pone la diferencia no en el ‘entre’ sino **en el ser mismo**. El ser tiene/es *en sí* la diferencia consigo mismo. Lo diferente del ser es el no ser. El ser contiene el no ser, así como el no ser contiene el ser (como lo negado). En una concepción dualista se pone el acento en la separación, en lo diferenciado. En la concepción hegeliana se pone el acento **en la relación** del ser al ente y del ente al ser. Ser es *ser de* lo que es. Ente es lo que es, aquello de lo que se predica el ser. El ser es un predicado de lo que es. El ser se dice de lo que es como existencia pero también se dice como esencia, significado o sentido. Ser es acaecer y acontecimiento del acaecer; acaecer absoluto.

⁵ M. Heidegger, GA 11, 46. Traducción Española: *Identidad y Diferencia* cit., p. 89.

⁶ Cf. “Introducción” de Arturo Leyte a *Identidad y Diferencia* cit., p. 42.

Hegel no se limita a anteponer *lo uno* a la dualidad o a la multiplicidad, ni a postular una dualidad originaria, ni a reducir la diferencia a la identidad. En este sentido, ¿es posible sostener la lectura que Heidegger hace sobre Hegel? La diferencia heideggeriana ¿no parece ser una versión más de un modo de pensar onto-teológico?

En suma, Heidegger se propuso volver al punto en que se había perdido la senda, a los orígenes de la filosofía con los pensadores presocráticos, al momento en que se habría ‘olvidado’ la pregunta ontológica. Pero el mismo Heidegger vuelve **sobre** Hegel en varias oportunidades forzando y distorsionando la interpretación desde su propio marco teórico porque nuestro entender, podemos volver a Hegel no como la consumación y el cierre de la historia de la metafísica sino como la filosofía del advenimiento de lo nuevo.

Sobre el pluralismo, entre Arendt y Berlin

Williams Ibarra F.
UCA, Santiago

Hannah Arendt¹ fue una de las primeras pensadoras que reflexionó originariamente acerca de las actividades humanas, fundamentales para explicar el entramado de la vida; su relación y surgimiento de la vida política, actividades que ella aglutino en el dispositivo de *vita activa*, crucial para comprender el significado de la pluralidad como correlato de la acción en la esfera pública.

En *The Human Condition*² aborda un análisis de las actividades del ser humano en una fundamentación antropológica de la condición humana.

La búsqueda de un espacio donde “la esfera pública era el lugar de la individualidad donde los hombres podían revelar quiénes eran realmente”³, resulta ser fundante para la política como una disciplina que tiene como *telos*, un objetivo práctico: las consideraciones que aseguren una vida buena y justa en la *polis*⁴. Por tal razón, *La Condición Humana* es axial para descubrir el entramado de relaciones equivalentes a las actividades propias del hombre: **Labor, Trabajo y Acción** englobados en el dispositivo de *vita activa*, actividades que aseguran la vida humana en la tierra.

La *labor*, dice en *The Human Condition*,

“es la actividad correspondiente al proceso biológico del cuerpo humano, cuyo espontáneo crecimiento, metabolismo y decadencia final están ligadas a las necesidades vitales producidas y alimentadas por la labor en el proceso de la vida”⁵.

¹ Hannah Arendt (1906-1975).

² Hannah Arendt, *The Human Condition* (1958). Trad. *La Condición Humana*, Barcelona, Paidós, 2004 Las citas posteriores se referirán a esta edición.

³ *La Condición Humana*, p. 62.

⁴ Id., p. 220.

⁵ Id., p. 21.

La condición humana de la labor es nada menos que la misma vida, corresponde a la faena que cumple como objetivo el mantenernos con vida, al estar relacionada con la satisfacción de nuestras actividades básicas, vitales que representan el fin último de la vida humana. Pues, sin estas necesidades básicas no podríamos mantenernos con vida, permitiéndonos sobrevivir, dándole a nuestro cuerpo lo necesario para subsistir, cuyo proceso biológico de la condición humana como *animal laborans*.

Luego el **trabajo** aparece como la segunda actividad de la condición humana en el *homo faber* como creador de lo artificial. Labor y trabajo constituyen dos actividades humanas diferentes de manera que la labor no produce nunca un producto terminado, en cambio el trabajo crea un ‘mundo’, una segunda naturaleza, un artificio que sobrevive al individuo y que subsiste frente a él quieto y autónomo respecto a la inmediatez biológica de las necesidades. Así las cosas, de menos permanencia son las más necesarias para el proceso vital⁶.

Para Arendt, nuestro actual mundo está dominado por el *animal laborans*, dado que la complejidad de las actividades que tienden a satisfacer las necesidades de la vida quizás empañe en algo esta realidad, pero todas las acciones que ejecuta el hombre moderno están determinadas por la satisfacción de sus propias necesidades.

En la Edad Moderna, se produce un giro en el tradicional estatus de la esfera de la acción y contemplación, como también al interior de la propia *vita activa*, como sucede con la exaltación del trabajo como el valor más alto y la glorificación del *animal laborans* elevado a la esfera pública, que tradicionalmente ocupada por el *animal rationale*⁷.

En la Época Moderna, el *homo faber* terminó sirviendo al *animal laborans* al concederles a los laborantes los mismos derechos en la esfera pública, nivelando de esta manera las actividades humanas con el fin de asegurar la abundancia de artículos de primera necesidad⁸. Surge así un individuo atomizado, alejado de los demás por su permanente preocupación en ganarse la vida e integrando el fenómeno de la sociedad de masas, donde la acción desaparece de la esfera pública.

⁶ Id., pp. 109-110.

⁷ Id., p. 101.

⁸ Id., p. 136.

La actividad de la **acción** la describe como:

“única actividad que se da entre los hombres sin la mediación de cosas o materia corresponde a la condición humana de la pluralidad, al hecho que los hombres, no el Hombre, vivan en la Tierra, y habiten el mundo. Mientras que todos los aspectos de la condición humana están de algún modo relacionados con la política, esta pluralidad es específicamente la condición –*no sólo la conditio sine qua non, sino la conditio per quam*– de toda vida política”⁹.

La acción sin su principal condición humana de la pluralidad no se puede comprender. Así también la característica fundamental de la acción es la igualdad. La igualdad política, es el extremo opuesto a nuestra igualdad ante la muerte, la cual procede de la condición humana y no requiere ninguna afirmación por su carácter uniforme y universal. Arendt, afirma que a partir

“del punto de vista del mundo y la esfera pública, la vida y la muerte como también todo lo que posea la uniformidad, expresan experiencias no mundanas, anti políticas y verdaderamente trascendentes”¹⁰.

La acción hace que los hombres sean distintos. Es esta distinción la única forma que los individualiza como seres incomparables e inconfundibles, y es esta unicidad la que trae consigo la acción y con ello el discurso. Es solo mediante el advenimiento de la acción y el discurso como puede revelarse aquella individualidad que distingue un ser de Otro, desde la **ipseidad** a la **alteridad**. La acción como un eterno comenzar se relaciona con el hecho de nacer, dada por la natalidad. La condición humana de la natalidad capacita al discurso para diferenciar a los hablantes, y la afirma como pluralidad, esto implica vivir como ser distinto y único entre **iguales**¹¹.

Por el discurso y la acción aparecemos, no como un *animal laborans* que tiene como finalidad la necesidad, o como *homo faber* que solo se preocupa de la utilidad, sino como seres humanos libres en iniciativa, con capacidad de comenzar un proyecto (*archein*). Esta vida pública con su actuar y hablar, es lo que para Arendt se convertirá en la verdadera vida de los hombres, única manera de lograr la

⁹ Id., pp. 21-22.

¹⁰ Id., pp. 236-237.

¹¹ Id., p. 202.

felicidad. Por ello que el pluralismo amistoso invita lograr este fin en tanto exista una justicia cordial.

En la trama de la vida, la natalidad otorga al recién llegado la pregunta sobre el ‘¿Quién eres tú?’, cuya respuesta debe estar en la acción y el discurso; relato de la existencia de ser en el mundo dado por la palabra. En la que se produce la revelación e identifica como autor de su propio relato y la promesa en sus acciones.

Mediante la acción y el discurso, los individuos muestran quiénes realmente son, revelando su única y personal ‘identidad’, en el espacio público. En cambio, su ‘identidad física’, se manifiesta en su aspecto corporal y en su voz, sin tener que agregar, para concretar otra actividad propia, que se relacione con **la acción y el discurso**¹². La pluralidad humana es la condición básica del discurso y de la acción, ésta tiene el doble carácter de la igualdad y distinción. La igualdad entre los hombres da garantía de poder entenderse, planificar y prever para el futuro las necesidades de los que llegarán. Cada ser humano diferente de cualquier Otro que exista exige un relato en el acontecimiento de los actos de la esfera pública.

Los actos no siempre tuvieron un producto final. Los griegos buscaron una solución que fue la fundación de la *polis*, la que se formó por la necesidad de los hombres de vivir juntos (*syzen*), es decir, compartir palabras y hechos, y esta tenía una doble función. En primer lugar, el individuo podía adquirir fama inmortal, aprovechando las oportunidades para distinguirse mediante palabras y hechos. La segunda función, era la de alcanzar fama por el ejercicio de la acción y el discurso y de esta manera obtener el lugar de los inmortales.

La importancia de la *polis*, se debe a la garantía de la fisonomía de su ‘identidad física’ y que por medio de las leyes se daba a las generaciones venideras su ‘identidad política’ una especie de recuerdo organizado en la comunidad política.

La esfera política surge de la actuación conjunta, compartiendo palabras y actos, luego la *polis* vendría a ser no solo un espacio físico, sino un espacio creado por la acción, pues “Este espacio no siempre existe, y aunque todos los hombres son capaces de actos y palabras, la mayoría de ellos –como el esclavo, el extranjero y el bárbaro en la antigüedad, el laborante o artesano de la Época Moderna, el hombre de negocios en nuestro mundo- no viven en él todo. Más aún, ningún hombre puede

¹² Id., p. 203.

vivir en él todo el tiempo”¹³. La causa de ello es que “para los hombres, la realidad del mundo está garantizada por la presencia de Otros, por su aparición ante todos”¹⁴. Por ello lo axial de la pluralidad para el espacio y despliegue de la política en este sentido se trata de libres para ser libres.

La indiferencia por la acción y el discurso durante la Época Moderna nace del hecho que estos no predicen el resultado, por su calidad de poseer procesos espontáneos y por el carácter anónimo de sus autores. Un ejemplo, de esta afirmación, fue el error al pensar que esta actividad, el hombre aislado, era dueño de sus actos desde el principio hasta el final. De esta manera, se comprende el fervor de la Época Moderna, cuando nace el interés por los productos tangibles, desplazando a la actividad política, sustentada en el discurso y la acción. El punto de apoyo de esta tendencia radica en el intento de reemplazar el actuar por el hacer, lo cual se convierte en un conjunto de argumentos contra la ‘democracia’, y de esta manera contra la dignidad de la política¹⁵.

Si se intenta abolir la pluralidad, se suprime la esfera pública y la condición política de la acción, dando origen al fenómeno de sistemas totalitarios, o gobiernos que ocasionan el destierro de los ciudadanos de la esfera pública, como también la indiferencia ante los asuntos públicos.

La realidad de la acción como dispositivo de la *vita activa* nace de la trama de redes en las relaciones humanas. Produciendo historias, así como la fabricación produce cosas tangibles. Por ello que la capacidad de la acción está asegurada por el nacimiento de cada hombre, enraizada en la natalidad, y de ningún modo en la creatividad ni en un don ‘especial’, sino en “el hecho de que los seres humanos, hombres nuevos, aparecen una y otra vez en el mundo en virtud del nacimiento”¹⁶. Es así, “que la acción es la actividad política por excelencia, la natalidad, y no la mortalidad, puede ser la categoría central del pensamiento político, diferenciado del metafísico”¹⁷.

¹³ Id., p. 221.

¹⁴ Id., p. 222.

¹⁵ Id., p. 241.

¹⁶ *La vida del espíritu*, Barcelona: Paidós, 2010, p. 96.

¹⁷ *La Condición Humana* cit., p. 23.

La permanencia del mundo es posible por la aparición como acontecimiento (nacimiento) y la desaparición (muerte) del hombre. Lo radical del establecimiento en la esfera pública de la pluralidad implica que en los asuntos humanos hay un *ethos* y *pathos* para la vida política mediada por la estructura del poder.

El poder, por estar siempre en potencia es variable y abierto a la espontaneidad de la acción, no es mensurable ni está sujeto a ninguna forma de cálculo. Este poder, solo emerge en un espacio de aparición entre la acción y el discurso. Cuya correlación no solo de actuar o hacer algo, sino de reunirse para acuerdos en conjunto. Es así como el poder no surge de una sola persona, sino “surge allí donde las personas se juntan y actúan concertadamente, pero deriva su legitimidad de la reunión inicial más que de cualquier acción que pueda seguir a ésta”¹⁸. El poder relacionado con la sociedad requiere una organización de carácter plural. De manera, que el poder no sólo implica una organización espontánea, sino un espacio de aparición, en el cual la acción se puede manifestar y organizar, exigiendo una responsabilidad y compromiso del ciudadano con su comunidad.

El poder es el centro donde se inicia la comprensión de la acción política. El poder es sinónimo de libertad, de acción y de movimiento, éste además no se realiza mediante la violencia, no puede ser catalogado como un instrumento, ni menos un medio, sino un acto de creación política con un fin en la trama del dispositivo de la *vita activa* que otorga al hombre el carácter de ser libre en la esfera pública.

Por ello la necesidad de volver al dialogo *inter homini esse* fundado en la pluralidad de la acción, con el fin de salvaguardar la libertad y el espacio en un horizonte común de la comunidad, libres para ser libres, fundamento del *amor mundi* para una sociedad decente.

Es ahí el punto de inflexión para el dialogo con Sir Isaiah Berlín¹⁹ y el pensamiento arendtiano. A partir del concepto de pluralismo y la designación de fraternidad y amistoso en un esbozo general de sus planteos.

La noción de pluralismo elaborada por Isaiah Berlin en su *corpus* requiere una arqueología de sus tesis centrales y más recurrentes. Berlin no fue un autor sistemático al igual que Arendt. No tiene un cuerpo claro donde exponga algo así

¹⁸ *Crisis de la República*, Barcelona, Taurus, 1998, p. 154.

¹⁹ Isaiah Berlin (1909-1997).

como una teoría del pluralismo y de la libertad. El pluralismo y la discusión en torno a la libertad fueron los dos temas centrales de su obra. Toma posición pública a favor de ellos, no esconde sus preferencias liberales, en tanto defiende el pluralismo y el liberalismo desde la historia de las ideas. Es una reflexión desde un mirar histórico, descubrir legalidades que operan detrás de ciertas ideas dominantes, intuyendo unos principios que subyacen tras esas creencias y entendimientos. Berlin quiere explorar esas relaciones que ocurren en el contacto del hombre con la naturaleza y de su ser en el mundo, así como el dispositivo de la *vita activa* en Arendt. La idea es que la verdad no se encuentra a la luz del día, tiene que ser desvelada. Nuestros modelos interpretativos a veces se esconden en lugar de esclarecer y que la idea de haber descubierto en buena manera el modo correcto de pensar, el modelo infalible para razonar puede llevarnos a cierta alienación al situar nuestros principios rectores en mitos más que en verdades.

Al ser expuestos a la experiencia de vivir captamos significados que creemos entender, lo que es esto y aquello. Verse obligado a razonar, haciendo algunas síntesis y formarse juicios nos lleva por necesidad a buscar causas sólidas y principios rectores u orientadores que nos permitan estar en control y dominar. El hombre ha buscado entender para dominar en su relación con el mundo. El pluralismo renuncia a esa pretensión y por el contrario deja lugar a otro principio, el de la proliferación. Berlin describe eso con la imagen de un jardín de las flores más diversas. Esa sería la teleología de su razón de ser. Busca en la historia de las ideas su marco de análisis central sobre la atención en los modelos dominantes. Los distingue y plantea, busca valores que subyacen detrás de las creencias y las justifican socialmente. Aparecen en el relato autores que han planteado ideas atrevidas y en muchos casos disruptivas, como autores que han ido contra la corriente de los valores y creencias imperantes en las épocas de la historia del pensamiento occidental. La idea de contra corriente entraña si no subyugación, al menos falta de reconocimiento y pensamiento minoritario. Para Berlin esto implica una razón utilitaria y ética. A veces cambian los paradigmas y el de minoría toma el control. Berlin admira a los predicadores que anticiparon los acontecimientos que sembraron una semilla que habría de germinar. Ese es su principio orientador en su labor de pensador. Esto tiene un valor ético: lo contra corriente es lo difícil de hacer. Es más fácil ir en el sentido de la historia. La novedad significa ser un creador, es un regalo a la humanidad para expandir los modelos comprensivos y reinterpretar las verdades de la tradición o de la mayoría, cualesquiera sean.

Berlin saca a luz conceptualizaciones y formula comprensiones propias, en cuanto descubre autores y propone un relato coherente, cerrado y lleno de imágenes de apoyo. Hay un valor en buscar el origen de ciertas ideas y encontrar o develar tanto a aquellos que trajeron cierta novedad al pensamiento occidental como en esforzarse por buscar ciertas condiciones de posibilidad de los más diversos planteamientos. Identificar y conocer los argumentos que propone en un carácter hermenéutico en su entramado de correlación donde el pluralismo hace su fundamento para establecer una sociedad decente. Las razones que justifican el paso de ciertas ideas a ciertas acciones y hechos históricos, es descubrir meta-ideologías presentes y prestar atención a las ideas minoritarias. EL valor de las ideas y su fuerza reside en atención a los más diversos modelos interpretativos, y observa como un científico su fundamento y pertinencia.

Para Berlin el pluralismo “valida el reconocimiento de una variedad potencialmente infinita de culturas y sistemas de valores, todos fundamentales por igual e incommensurables unos con otros”²⁰, cuyo fundamento “transforma en lógicamente incoherente la creencia en una senda ideal, válida de manera universal hacia la realización humana”²¹. Si estos conceptos son ciertos, quiere decir que la idea del modelo correcto, de camino único, es incluso ilógico. Reconocer no es una palabra cualquiera para el pluralismo, más bien este tiene que ver con el reconocimiento de lo distinto. Diversidad y pluralismo son correlaciones propias para una sociedad decente. Reconocer es valorar, así también es agradecer, como recuerda Paul Ricoeur, en la lengua francesa reconocer es agradecer, lo distinto y diverso del otro.

La historia muestra que estamos acostumbrados a querer exterminar al que obstaculiza nuestro camino, el enfoque inmunológico que busca debilitar o eliminar la otredad. Sea por la razón que sea tendemos a querer estar solos, sin competencia de ningún tipo. Que nuestro paradigma sea el dominante. Incluso. En el reconocer se juega la justicia. Teorías del reconocimiento se levantan hoy como teorías de la justicia que abordan eso que las teorías mercantilistas y redistributivas no pueden hacer. Las minorías que hoy luchan **contra la corriente** reclaman un reconocimiento que es distinto, quizá anterior al reclamo por la justicia distributiva. Lo reivindicatorio de todas estas minorías no se decodifica con los entendimientos del siglo XX. El pluralista entiende eso y lo pone en su lugar; respetar es reconocer

²⁰ I. Berlin, *Contra la corriente*, México: FCE, 1979, pp. 38-39.

²¹ *Ibidem*.

valores y agradecer la diferencia como un elemento que enriquece y potencia. La diversidad cultural para que funcione debe fundarse en el respeto a valores e historias que no sean las propias.

Esa es la discusión que tanto Arendt como Berlín invitan a pensar en la esfera de la acción. Un liberal querrá los mínimos límites a la diversidad. Su convicción es que la diversidad es positiva. En hora buena, la diversidad trae el progreso para una sociedad decente que hace del *amor mundi* su correlato.

El pluralismo implica defender derechos, de unos y de otros, desde la propia mismidad. Esta entraña límites para el accionar de las personas en su dimensión valórica. Pero ¿ser pluralista es un asunto meramente ético? En lo político pareciera que sí, pero, puede ser que este sea ideológico de una manera más primaria y anterior a la política. El caso es que la idea del camino único, de la senda ideal, está presente en varias otras disciplinas como la ciencia, la técnica e incluso en comportamientos cotidianos menos elaborados. El hombre necesita certezas, eliminar las incertidumbres lo que ha sido un objetivo desde tiempos primigenios.

El mundo en que vivimos fue moldeado por los ilustrados. La ilustración trajo un tipo de comprensión inspirada en el modelo científico, base de nuestra educación.

Reconocer es una de las condiciones de posibilidad del pluralismo. Respetar lo reconocido es la metodología pluralista. El ser humano como un ser de posibilidades, puede optar. Los valores y toda creencia pueden limitar nuestras libertades, se escoge una opción y no otra, todos sabemos algunas cosas de las acciones y razones de ciertos modos de actuar que las podemos intuir por medio de la empatía. No todo conocer es tan fácil ni está tan a la mano. Las razones y consecuencias pueden ser complejas y necesitan ser traídas a la luz. El problema se vuelve más agudo cuando el asunto en cuestión no puede ser medido cuando pierde objetividad o cuando dicha objetividad es discutible. ¿Cómo conocemos aquello que no es susceptible de ser observado? ¿Hay algo así como un conocer desde el interior? Esa pregunta la respondían afirmativamente los románticos. Berlin valida su aporte epistemológico, éste está en la génesis de su opción por el pluralismo como condición de posibilidad en su relato. La razón permite un conocer que se aleja de lo dado, susceptible de ser observado. Hay distintos modos de conocer y de ser, donde se juega la libertad.

En lo político el pluralismo es también un *laissez faire* dentro de un marco ético, con amplitud cultural. Significa un profundo respeto por la libertad de los hombres, que en su esencia se regula por un principio, el de no intervención. Es también negar validez a las razones o justificaciones por muy racionales que sean, para la intervención de unas voluntades en otras voluntades o, al menos, cuestionarse sobre ellas. Dejar ser es abstenerse ante la tentación de intervenir las acciones e ideas de otros. Este asunto es problemático, pues los pluralistas creen en valores básicos y esenciales que han de ser resguardados y no pueden ser violados. Esto no es suficiente. La libertad es poder decir que no a ciertas restricciones, a ciertas creencias culturales, es diluir su validez. ¿Podrá ser que somos tan esclavos del tirano como de la normatividad social, de nuestras propias convicciones, cultura y deseos? Eso es lo complicado: los orígenes de nuestra alienación pueden ser tanto exteriores como interiores. Esto tiene consecuencias epistemológicas, ya que el modo de conocer tampoco es uno solo. La libertad no se agota en algo meramente observable descriptivo. La interpretación juega un rol y ella es interior, subjetiva. Por ello los dos conceptos de libertad para Berlin.

La idea berliniana señala que la razón tiende al autoritarismo, a la creencia en una verdad única y cognoscible, ella tiende al monismo, significa que la razón puede ser enemiga de la libertad y del pluralismo. Así, Berlin comparte la idea romántica de que ella no puede evitar una cierta tendencia a la uniformidad. Su valor consiste en buscar y encontrar regularidades. En el pluralismo la lucha es por la diversidad. Berlin muestra claramente que hay un paradigma racionalista y otro romántico. El primero lo asocia con el monismo y al segundo con el pluralismo. Hemos sido educados bajo la idea dominante de un paradigma racionalista. Si en general el monismo es a lo que tendemos, entonces debe haber algún principio rector que aprendemos a fuego firme, que haríamos bien en encontrar y cuestionar su validez. Es necesario descubrir los límites de nuestro modelo.

Berlin es un racionalista que piensa que la razón tiende al monismo, a la verdad única incluso en asuntos valóricos. Es como que nos dijera que la razón es enemiga del pensar. Surge el tema de si la razón puede salir de lo formal, de las reglas. Hablamos de normatividad, entender reglas e imitar. El éxito tiene mucho de imitativo, decían los románticos. Pero es una ilusión quizá, una de esas verdades superficiales. Verdades dominantes que en realidad no son lo que reflejan.

Lo que inquieta a Berlin en relación con la razón son las verdades metafísicas. Perseguir piedras angulares desde donde construir “verdades” ha sido el trabajo al

que se han dedicado nuestros científicos e intelectuales, al menos, desde la época de la Reforma y el descubrimiento de América. Dar la rueda de la fortuna y poder así predecir el futuro parece ser el objetivo buscado. Se trata de encontrar un método, como en Descartes. Los métodos guían un proceder. Si este es acertado podemos confiar que nos conducirán al fin esperado. Quizás esto es lo que está detrás de la falta de diversidad y la razón por la cual todos seguimos un camino más o menos parecido. Algunos creen que si usamos correctamente la razón llegaremos a conclusiones similares en distintos lados, aunque sea por distintos caminos. Parece ser que esto ayuda al pluralismo y a la diversidad.

El hombre se ha dejado guiar por mitos y varias veces los ha desafiado; ese mérito se le reconoce a la Ilustración. Cuando los animismos cayeron en desgracia, su lugar lo ocuparon los universales y otras construcciones metafísicas. Estas validan la idea de que hay fundamentos exclusivamente racionales para dar cuenta de nuestro conocimiento y la verdad. Se trata de primeros principios ordenadores y explicativos que podemos descubrir sin recurrir a los sentidos. Surgen con ellos nuevos y problemáticos monismos.

Pensar que los mitos, los universales y las ideas metafísicas son problemáticos, no es una exageración. Históricamente, buscar el fundamento de nuestras verdades ha rendido sus frutos. Una verdad fundamentada tiene valor. Fundamento y método están incrustados en la manera en que la ciencia ha conseguido progresar.

Siguiendo a Berlin, queda claro que los acontecimientos de nuestros días son consecuencia de la historia, traen incorporada su posibilidad de ser. Ella se construye guiada por ideas que se incrustan en nuestras mentes, verdades discutibles, al menos subjetivas.

Su alejamiento de la causa *ilustrada* fue como consecuencia de su compromiso con el pluralismo. En ello los Románticos se tomaron en serio muchas de sus ideas. La pluralidad implica constatar y aceptar valores y transvalores. Valores aceptados y perseguidos, como en las ideas de la mayoría y/o dominantes, en los paradigmas culturales, es lo que Berlin desarrolla en una genealogía del pluralismo, los unos y de los otros. Así muestra insuficiencias del paradigma racionalista, en lo que dice relación con las ciencias humanas. Dentro de ellas cae tanto el pluralismo y la libertad. Su lucha es práctica, situada desde la acción, como Arendt.

En consecuencia, la reflexión planteada, ha pretendido establecer una correlación fenoménica en el concepto del pluralismo, que ambos autores, Arendt como en Berlin vienen en considerar, tanto para la acción el dispositivo de la *vita activa* como para la libertad de una sociedad decente. En cuya comunidad debiera estar mediada por el *amor mundi* en un pluralismo amistoso para una democracia justa.

El *link* del ente

Ricardo Viscardi
UdelaR, Montevideo

Heidegger fundamenta en la latitud universal de la significación del vocablo “ser”, la condición que le es propia. Esta condición propia no deja de ser una, en cuanto el ser que se adjudica a la divinidad y el ser que se adjudica a la criatura no sólo comparten un único vocablo, sino también una única significación del ser. El razonamiento del filósofo alemán es muy claro: si empleamos en un mismo sentido un término que invoca dos entidades inconmensurables entre sí, la significación que tal uso manifiesta trasciende toda consignación particular del vocablo. Por consiguiente estamos ante una condición ultra-universal de la univocidad, que no puede ser reducida a ninguna mundanidad ni onto-teología particular. Otro tanto podría afirmarse de la condición del *link* en internet, en cuanto trasciende la condición propia del objeto que vincula con un operador (humano, artefactual), mientras permanece asimismo, como un mismo y único vínculo operativo. La condición propia del artefacto no permite, sin embargo, adjudicarle al vínculo que establece una significación concreta como tal. De ahí que la propia noción de mundo, particularmente en tanto que in-mundicia, venga a ser convertida por el vínculo universal que establece el link, en contexto de índole meramente serial.

El *medium* del link

Lejos de suponer un auge de la técnica sobre los asuntos públicos, el surgimiento de la tecnología supone la progresiva desaparición del Orden de la Naturaleza, a partir del cual la técnica podía hacer valer los conocimientos aportados por un saber. Pautada por el uso inhumano de la técnica en la Primera Guerra Mundial, el surgimiento de la tecnología es anticipado por el fracaso del proyecto de la Fenomenología Trascendental, que constata Husserl desde los años 30' del siglo pasado. El fenomenólogo admite, por entonces, que las “ciencias regionales” no se subordinaban, ni en su designio ni en sus procedimientos, a ninguna instrucción trascendent¹. La indisciplina epistemológica no supuso, sin embargo, la disminución

¹ E. Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, México, Folios, 1984.

del potencial del conocimiento, sino su directa implementación sobre el mismo principio que lo hace posible, es decir, la inteligencia humana.

La acepción del título “Tecnologías del yo”, de Foucault, debe ser entendida como la continuidad propia al vínculo entre saber y poder, que para Foucault se han vuelto indisociables, desde que el “intelectual universal” ha sido substituido por el “sabio-experto con poder sobre la vida y la muerte”². Tal “intelectual universal” supone, en efecto, el “intelectual orgánico” en una concepción naturalista del Orden social, que Foucault presenta bajo dos figuras: el literato y el tribuno. Estas figuras del escritor y del político suponen ante todo la reciprocidad pública, en razón de una organicidad propia a la sociedad, en cuyo devenir el Orden natural admite períodos de evolución y revolución, unos y otros, igualmente sometidos a una finalidad ordenadora del saber (igualmente natural) humano. Por contraposición a tal intelectual universal-orgánico Foucault va a presentar la figura de Oppenheimer (el creador de la bomba atómica), cuyo saber es ante todo principio de poder y sella, desde el fin de la Segunda Guerra Mundial el ascenso inexorable de la tecnología y el descaecimiento fatal de las concepciones totalizadoras y finalistas de un Orden Natural.

En cuanto la tecnología se desarrolla a partir del gobierno de una potencia cognitiva de transformación de la naturaleza, su *medium* propio pasa a ser el humano como tal³. En tal contexto “hiper-humano” la centralidad corresponde a la facultad vinculante por excelencia: la mediación informativa y comunicacional. Derrida señala, respecto a la actualidad que determina la artefactualidad, que no corresponde saber de **qué** está hecha, sino saber que **está hecha**⁴. El hacer intelectual se configura como el principio mismo del vínculo social y la condición superlativa del conocimiento disuelve un supuesto equilibrio natural entre objetividad y sujeto cognitivo. El Dr. Dighiero expresaba, para subrayar la significación del equipamiento técnico en el desarrollo científico del Uruguay, que el conocimiento se elabora hoy en función de los artefactos que hacen posible su actividad⁵. Es el mismo concepto que expresa Derrida con relación a la condición tele-tecnológica del

² M. Foucault, *Microfísica del poder*, Valencia, Ed. de la Piqueta, 1977. 193-185.

³ D. Parente, *Del órgano al artefacto*, La Plata, Universidad Nacional de La Plata, 2010, pp. 93-95.

⁴ L. Derrida, *Ecografías de la televisión*, Bs. As., Eudeba, 1998, p. 5.

⁵ R. Viscardi, “La crisis política del publicacionismo” en *El espacio público de las ciencias sociales y humanas*, Bs. As., Editores del Puerto, 2006: 15-20 (p. 18).

archivo: “El sentido archivable se deja asimismo, y por adelantado, co-determinar por la estructura archivante. Comienza en la impresora”⁶.

La espectralidad del *link* es pía

Asistimos a una proliferación inaudita de desapariciones bajo la forma de espectros. Si decimos que la pantalla tiene un espectro, inclusive la pantalla que amortigua el destello de una lámpara, decimos que algo se anima que no estaría allí si no lo moviera otro. Si apago la lámpara desaparece el espectro de una mancha sobre la pantalla⁷. Con más razón aún, lo decimos de una pantalla que tiene cierta ambigüedad de imagen por desdoblamiento de la marca. La pantalla tiene un espectro. En efecto, Hamlet ve a su padre a través de una armadura. Más de un presidente estadounidense vio a Bin Laden a través del mundo.

La radicalidad con la que Bin Laden fue erradicado del mundo terrestre y sepultado bajo la superficie inescrutable de las profundidades oceánicas, dice a las claras que sus ejecutores decidieron que desapareciera hasta su huella de este mundo. Para borrar toda huella es necesario, tal como ocurrió con Bin Laden, que ante todo desaparezca, nos diría Derrida, toda marca. No hay huella posible que no se reconozca como el espectro de una marca⁸. Desaparecido el cuerpo de la letra, desaparece con ella la palabra y por ende, el sentido. Desaparecido hasta el cadáver del cuerpo de Bin Laden, desaparece también su posible huella en este mundo.

La verdad del mundo es espectral: no hay presencia que pueda presentarse plenamente sin ser llamada a comparecer, quien constata su verdad *in presentia* cuando la llama, al llamarla consume su verdad de presencia: la menta en el fantasma. El diccionario nos dice que mentar, en el sentido de nombrar viene de mente⁹. Como somos mentalmente, es algo que no pertenece de verdad al mundo, es decir, el mundo de la verdad no es el mundo del mentar, que es de mentira. Pero sin esa mentira, el mundo no puede ser llamado a comparecer, ni por lo tanto, a existir de verdad. La mentira no sólo es piadosa, es ante todo pía, no existiría en el mundo

⁶ J. Derrida, *Mal de Archivo*, Madrid, Trotta, 1997, p. 26.

⁷ “Espectro”, *RAE*: <https://dle.rae.es/?id=GXFgj8a>

⁸ Ramond (2016) presenta en el *Dictionnaire Derrida* la marca y la huella como equivalentes (p.149). Pero también señala que el trazo las une en la desaparición que supone la “entame” (encentadura) (p. 224). Cf. Ch. Ramond, *Dictionnaire Derrida*, Paris, Ellipses, 2016.

⁹ “Mentar”, *RAE*: <https://dle.rae.es/?id=OwbSJ5>.

divinidad sin ella, menos, ninguna verdad.

La ciencia de la empresa

La prevalencia de la relación cognitiva por sobre la relación natural implica que el saber se convierta en un efecto de interfaz (tele-tecno-lógica) y obedezca, como lo señala Baudrillard, a la “definición operacional del ser”¹⁰. En esta operativa de cara a su propio designio, el saber y el ser se funden en la eficiencia económica, o si se quiere, en la economía de la eficiencia, de forma tal que la ciencia se convierte en su propia empresa. Tal es el proyecto de Ciencia y Tecnología, animadas en su unión operacional por el “emprendedurismo”.

En aras de tal “emprendedurismo” una visión pragmática del mercado abjura, ante todo, de una política que gobierne la ciencia más allá de la operatividad propia de esta última, que decorticada de todo gobierno y sobre todo de toda política, se convierte en un eferente del mercado:

“El gobierno tiene que distribuir recursos que siempre son escasos. Allí donde el propio gobierno define las prioridades tiene mayor control. En áreas donde las prioridades las definen otros actores, el control es más limitado. Es más o menos la misma historia de la Universidad cogobernada. Diría que la mayor debilidad que tiene el Pedeciba es una debilidad presupuestal. En cuanto a la agenda y la preocupación por los problemas del país, estoy bastante seguro de que los investigadores eso lo tienen bastante claro, porque se define a través de los proyectos concursables de investigación, que por lo general la ANII [Agencia Nacional de Investigación e Innovación] asocia a los problemas que tiene el país, y entonces los investigadores saben que hay temáticas para las que hay más fondos que en otras”¹¹.

La distancia que toman los entrevistados con toda forma de gobierno o de cogobierno, va de par con la comprensión que exhiben ante la adaptación, de neto cuño presupuestal, de los investigadores a las pautas de los proyectos financiados por la

¹⁰ J. Baudrillard, *El otro por sí mismo*, Barcelona: Anagrama, 1988, p. 15.

¹¹ D. González, B. Garat, “El Programa de Desarrollo de las Ciencias Básicas: una usina de ideas” *La Diaria*. 2019. Recuperado de: <https://ciencia.ladiaria.com.uy/articulo/2019/6/el-programa-de-desarrollo-de-las-ciencias-basicas-una-usina-de-ideas/>

Agencia Nacional de Investigación e Innovación (ANII). Tal distancia con las formas de gobierno político no interpone, sin embargo, distancia alguna con lo institucional como tal, gubernamental, público o privado. Semejante omnipresencia asociativa, muy próxima a un “*affectio societatis*” ecuménico, encuentra un único parangón contemporáneo posible: el mercado.

El *link* como equilibrancia

La apelación al mercado como criterio para fundamentar la disolución del vínculo político, parece sin embargo particularmente insuficiente, ya que la desaparición de la política institucional adviene, ante todo, en razón de la desaparición de la radicación natural. Nadie sabría lo que significa una institución que no tiene lugar. Desde el momento que el “no lugar” discursivo¹² entra en interfaz –“test perpetuo de presencia del sujeto en sus objetos”¹³– con el artefacto, desaparece “la cosa” como condición natural del ente¹⁴ que el **hombre-subjectum** haría, tal como lo entendió Heidegger, comparecer ante sí¹⁵.

Desde entonces el valor de la imagen y el valor de cambio tienden a confundirse (y a anular el *desideratum* moderno del “cambio”), porque ha declinado la mediación natural que anclaba, bajo una significación psicotrópica, el valor al uso. El *link* del ente supone ante todo la desaparición del lugar del ente que es el hombre (para Heidegger) y con él, la primacía del “Entre-dos” por sobre el vínculo entre el ser y el ente¹⁶. En tal perspectiva, el equilibrio se convierte en el elemento clave de tal “entre-dos” propio al *link* (es decir, al hipervínculo). El equilibrio no puede en adelante provenir del Orden (ni bajo una significación teológica ni bajo una significación deísta), ni de un sentido (del ser del ente) que trascienda la presencia. Desde entonces el equilibrio admite una inclinación (*clinamen*) de **equilibrancia**, en tanto que inter-rogación del otro por sí mismo.

¹² J. Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 411.

¹³ Cf. Baudrillard, ob. cit., p. 11,

¹⁴ M. Heidegger, *Arte y poesía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, pp. 46-47.

¹⁵ M. Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962, p. 117.

¹⁶ *Ibid.*, p. 125.

**Trabajo, poder y sociedad en Hesíodo.
La dignidad del trabajo del mundo arcaico al mundo contemporáneo**

María Cecilia Colombani.
Unimoron, UNMP, UBACyT

“Yo que sé lo que te conviene, gran necio Perses, te lo diré:
de la maldad puedes coger fácilmente cuanto quieras;
llano es su camino y vive muy cerca.
De la virtud, en cambio,
el sudor pusieron delante los dioses inmortales;
largo y empinado es el sendero hacia ella
y áspero al comienzo;
pero cuando se llega a la cima,
entonces resulta fácil por duro que sea”
(*Trabajos y días*, 286-293).

1. Introducción

El proyecto de la presente comunicación consiste en pensar la dimensión del poder en Hesíodo¹, específicamente en *Trabajos y Días*, a partir de una lectura política. Nos referimos a las relaciones de poder que se entablan en torno a la necesidad de trabajar como eje en torno al cual gira la existencia del hombre.

En primer lugar abordaremos la cuestión desde un **eje vertical** para ver las relaciones de poder que se dan entre Zeus y los hombres, entre el plano divino y el humano.

¹ Se usan las siguientes fuentes: Hesíodo, *Obras y fragmentos*. Gredos, Madrid, 2000; Hesiod. *Theogony. Works and Days. Testimonia*. Most, G. W. (editor y traductor). Loeb Classical Library, Harvard University Press, London, 2006; H. G. Liddel, R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Clarendin Press, Oxford, 1996; L. Liñares, Hesíodo *Teogonía, Trabajos y Días*. Edición bilingüe, Bs. As., Losada, 2005; P. Vianello de Córdova, *Hesíodo Teogonía*, México, UNAM, 1978.

En segundo lugar relevaremos la cuestión desde un **eje horizontal** para captar las relaciones de poder que los hombres guardan entre sí como protagonistas de la experiencia de trabajo.

En tercer lugar abordaremos un **eje estructural** y nos detendremos en la relación entre los trabajos y los días para corroborar su mutua e intrínseca interrelación y ver el tipo de relación que los hombres guardan con las labores a partir de la conciencia de la relación tiempo-trabajo.

Se trata, en última instancia, de pensar el tópico del trabajo como epicentro de la vida de los mortales y, desde ese centro, irradiar distintas vinculaciones desde una lectura de carácter antropológico-político.

El plano vertical

En primer lugar nos referiremos a las relaciones de poder que se dan verticalmente entre dioses y hombres. Desde una perspectiva antropológica, el poder se juega a partir de la existencia de dos razas o dos mundos impermeables, el *tópos* divino y el humano, heterogéneos en su calidad ontológica y en las posibilidades de ejercicio del poder². Mientras unos mandan activamente desde su estatuto regio, otros obedecen pasivamente a partir de su precariedad antropológica, en el marco de lo que llamaremos la metáfora política. Actividad y pasividad son las marcas que definen un funcionamiento del poder que parece del orden de la representación sustancial en términos de M. Foucault³.

Si en términos generales hemos siempre privilegiado la dimensión ontológica que separa a los mortales de los Inmortales⁴, es necesario incorporar a esa lectura una dimensión política en términos de relaciones de mando y soberanía.

Los dioses ordenan y los hombres prudentes acatan ese mandato por el solo hecho de venir de ese plano áltero que la divinidad representa. Y son los *Athánatoi*

² Cf. L. Gernet, en *Antropología de la Grecia Antigua*, Madrid, Taurus, 1981; el autor se explaya en torno a la relación entre hombres y dioses en el marco de la representación del hombre en el plano religioso del mundo.

³ Cf. M. Foucault, *Las redes del poder*, Bs. As, Almagesto, 1992.

⁴ Sobre este tópico puede verse mi obra *Hesíodo. Discurso y Linaje. Una aproximación arqueológica*, Mar del Plata, EUDEM, 2016, Introducción.

quienes dispusieron el trabajo para los hombres desde distintas razones y con fines diversos. Nuestro intento radica en leer exclusivamente la verticalidad de la decisión para comprender la dimensión política de la misma:

“Y es que oculto tienen los dioses el sustento a los hombres; pues de otro modo fácilmente trabajarías un solo día y tendrías para un año sin ocuparte en nada. Al punto podrías colocar el timón sobre el humo del hogar y cesarían las faenas de los bueyes y de los sufridos mulos”
(*Trabajos y días*, 42-46).

Un modo de ejercicio del poder divino es esta posibilidad de ocultar el sustento a los hombres, lo cual abre, precisamente, el dispositivo del trabajo como hecho cultural y ético, teniendo en cuenta que constituye la clave de la constitución del hombre prudente, asociando la relación trabajo-virtud.

El dispositivo está pensado como una carga sostenida en el tiempo que involucra la totalidad de la existencia y denuncia la precariedad antropológica. Por ello el sustento está oculto como estrategia de los dioses y como modo de garantizar el despliegue del trabajo como núcleo subjetivante.

En el marco de las relaciones entre los *tópoi* aludidos, el ocultamiento del sustento es de carácter estratégico y hace a la verticalidad del poder que tiene en la divinidad su cara visible, su remate piramidal. A los hombres sólo les compete obedecer y salir a diario a buscar el sustento negado de una vez y para siempre. Así se articulan las relaciones y así se vislumbra el clima aldeano en relación al trabajo como motor histórico.

La propia recomendación de Hesíodo a Perses nos permite intuir el tipo de labores que constituyen las marcas de una vida colectiva que se ha alejado definitivamente de la deliciosa edad de oro, exenta de fatigas y sufrimientos, según ilustra el mito de las razas.

En la misma economía de las relaciones de poder, los versos siguientes refuerzan las líneas vinculares. Vertical y horizontalmente, el trabajo constituye la clave de la aceptación y el reconocimiento:

“Ahora bien, tú recuerda siempre nuestro encargo y trabaja, Perses, stirpe de dioses, para que te aborrezca el Hambre y te quiera la venerable Deméter de

hermosa corona y llene de alimento tu cabaña; pues el hambre siempre acompaña al holgazán. Los dioses y los hombres se indignan contra el que vive sin hacer nada, semejante en carácter a los zánganos sin aguijón, que consumen el esfuerzo de las abejas comiendo sin trabajar”.
(*Trabajos y días*, 298-307).

Recuperemos de los versos el eje vertical. Los dioses se indignan contra quien no trabaja porque la no aceptación del trabajo constituye la marca de una transgresión. Si políticamente los dioses dispusieron las tareas a los mortales, la holgazanería es el desconocimiento del mandato divino; es la manera de desacatar la verticalidad de la relación estatutaria y negar la propia condición humana a partir de la huella antropologizante del trabajo.

No obstante, los versos constituyen una bisagra entre los ejes que venimos proponiendo como clave interpretativa. No sólo los dioses se indignan contra el que vive sin trabajar, sino también los hombres, abriendo el plano horizontal del juego político y vincular. Entre pares, el trabajo es un punto homogeneizante, una prenda de semejanza que convierte a los hombres en *homoioi* ya que todos, sin excepción, deben cumplir la orden divina y con ello testiguar su pertenencia a un *tópos* común, estatutariamente inferior y subordinado.

El plano horizontal

Esa pertenencia a un territorio de pares abre el juego a ciertas relaciones de poder entre los miembros de una determinada comunidad, donde unos ostentan el poder del trabajo como marca de inscripción humana y comunitaria y otros no, quedando de algún modo por fuera de las reglas que regulan la vida en relación.

El trabajo territorializa a los hombres a un espacio de intercambio político en tanto actores que pueden jugar las pautas de reciprocidad que la aldea implica, mientras que su ausencia desterritorializa a quien no puede jugar las mismas cartas político-sociales⁵.

⁵ Utilizamos los términos en el horizonte de sus marcas lexicales, más allá de cierto parentesco con el discurso filosófico contemporáneo. Perder un territorio, un espacio, un estatuto o, por el contrario, quedar espacializado, fijado al territorio que ciertas conductas habilitan. Tomamos el concepto de territorio desde una dimensión material pero también

“Fabricate en casa todos los utensilios necesarios, no sea que los pidas a otro, aquél te los niegue, y tú te encuentres sin medios en tanto que se pasa la estación y se pierde la labor. No lo dejes para mañana ni para pasado mañana; pues el negligente no llena su granero ni tampoco el moroso. El cuidado favorece la labor; y el holgazán siempre está luchando con la ruina” (*Trabajos y días*, 407-414).

La recomendación es nítida y despliega la horizontalidad de los *homoioi* en materia laboral. Trabajar implica así tres cosas fundamentales; aceptar la superioridad de los dioses, reconocer las reglas de reciprocidad entre los pares y reconocer al trabajo como eje subjetivante. Esta última dimensión retorna en el cuidado de uno mismo como varón prudente.

Los planos se complementan y en todo momento se mezclan en el juego de exhortaciones. Sólo como estrategia discursiva y como modo de enfatizar las líneas de poder distinguimos por separado un plano de otro.

La línea de continuidad, tanto en el enfado como en la indignación contra quien no trabaja, se ve claramente expresada a lo largo de todo el poema. Consideramos que la clave del sentimiento iguala, de algún modo, a los dioses y a los hombres prudentes en una línea de sucesión estructural que enfatiza la dualidad de linajes que atraviesa la totalidad de la obra.

Lo que queda claro es que el apego al trabajo y las consecuencias del mismo, sobre todo en la posibilidad de ahuyentar el hambre, abre un plexo de relaciones sociales y de poder donde algunos hombres están mejor posicionados que otros, evidenciando una más nítida capacidad de manejar las relaciones entre pares:

“Trabaja, ¡necio Perses!, en las faenas que para los hombres determinaron los dioses, a fin de que nunca en compañía de tus hijos y tu mujer con el corazón angustiado busques sustento entre los vecinos y éstos no te hagan caso; pues de momento recibirás dos y hasta tres veces; pero si todavía les sigues molestando, no lograrás nada, sino que hablarás mucho en vano e inútil será un campo de palabras” (*Trabajos y días*, 397-403).

simbólica. Ganar o perder un territorio zanga la tensión entre lo Mismo y lo Otro en el interior de una cultura.

Así, *Trabajos y días* no es simplemente un manual para el trabajador, sino una enseñanza acerca de los ciclos, del orden de la naturaleza, sino también un dispositivo político donde se inscriben las condiciones de posibilidad de instituir una sociedad más justa. Coincidimos con S. Nelson cuando afirma:

“It is not how to farm, but what the cycle of the year, with its balance of good and evil, profit and risk, anxiety and relaxation, implies about the will of Zeus that Hesiod is teaching”⁶.

No obstante, ampliamos el espectro para pensar el texto como instituyente de una comunidad de relaciones sociales y políticas.

Coincidimos también con J. Fontenrose cuando sostiene que *Trabajos y días*, “is both a plea for justice and a góspel of work”⁷. Pero volvemos a permitirnos ampliar el panorama ya que, si bien es cierto que el poema enseña cómo se alcanza la dignidad del hombre, no es menos cierto que estratégicamente sienta las bases de la vida comunitaria articulada precisamente en torno al trabajo como capacidad instituyente de lo político, tanto individual como colectivo.

De este modo, los alcances que toma la inquietud ético-político-social del trabajo en Hesíodo sugieren una intensa preocupación por el modo en que el trabajo como fuerza instituyente, define una cierta manera de vivir, tanto individual como colectiva, con las consecuentes relaciones vinculares⁸.

⁶ S. Nelson, “The Drama of Hesiod’s Farm”, *Classical Philology* (The University of Chicago Press) 91, N. 1, 1996: 45-53; aquí p. 53.

⁷ J. Fontenrose, “Work, justice, and Hesiod’s five ages”, *Classical Philology* 59, N. 1, 1974: 1-16; aquí p. 5.

⁸ Coincidimos entonces con la postura de P. Judet de La Combe y A. Lernoùld, “Sur le Pandore des *Travaux*. Esquisses” en *Le métier du mythe. Lectures d’Hésiode*, sous la direction de Blaise, F., 1996, cuando afirman que “l’ travail apparaît comme l’ activité qui définit l’ homme essentiellement” (p. 302). En efecto, el trabajo se define desde una entidad que va más allá de su mera dimensión funcional para pensarlo, complementariamente desde su dimensión socio-política.

El plano estructural

“La consideración de la realidad impone el reconocimiento no sólo de la necesidad material, sino también de la obligación moral del trabajo”⁹

Ahora bien, llegados a este punto donde la necesidad de trabajar es un imperativo del hombre prudente, coincidimos con R. Mondolfo cuando afirma, “Es evidente que la época de Hesíodo y la clase social trabajadora a la que éste pertenecía tenían clara conciencia del valor social y moral del trabajo”¹⁰; a partir de ello nos preguntamos ¿Qué significa concreta y cotidianamente trabajar en Hesíodo? ¿Cuál es la relación entre el trabajo, la naturaleza y el tiempo? ¿En qué medida las marcas concretas y materiales del trabajo reivindican una cierta posición social que repercute en las relaciones de poder?

Proponemos un desvío metodológico en nuestras consideraciones para incorporar un mínimo análisis filológico que nos permita intuir la dimensión concreta del trabajo y la relación estructural entre los trabajos y los días como ecuación indisoluble.

La relación con el trabajo implica una serie de relaciones que se encuadran en el mismo orden político que hemos analizado. A la observancia de los dioses en el reconocimiento que el trabajo implica como mandato divino, se suma la posibilidad de lo que podríamos denominar un cierto *empowerment* de parte de quien trabaja. Si bien los signos de reciprocidad nunca desaparecen, el hombre que trabaja no depende de otro como sí lo hace el holgazán. Finalmente podemos reconocer una relación entre el trabajo y el conocimiento porque el éxito del mismo y el consecuente posicionamiento en relación a sus beneficios, depende en buena medida del conocimiento preciso de las condiciones que lo posibilitan.

Así, el recorrido por el plexo de tareas como ejemplo concreto de la materialidad del trabajo implica simultáneamente abordar el conocimiento de los días adecuados para cada tarea.

⁹ R. Mondolfo, *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Bs. As., EUDEBA, 1969, p. 361.

¹⁰ *Ibid.*, p. 361.

En el marco de un calendario de corte religioso, Hesíodo reconoce una perfecta dualidad de días, inscrita probablemente en la economía general de un pensamiento que se maneja en forma binarizada¹¹. Días favorables y desfavorables rozan distintos aspectos de la vida en su conjunto. Como es de imaginar, son los días favorables los que definen el éxito en las labores y, en general, en todo aquello que roza la vida en su totalidad: siembra, viajes, nacimientos, etc.

Conclusiones

Desde la Grecia Arcaica, el significado del trabajo impacta en la propia condición humana, ya que la esencia misma del hombre es tolerar el trabajo, soportar aquello que lo saca de la pobreza. Esta es la nota constitutiva de los hombres, los trabajos humanos, βροτήσια ἔργα.

Desde la propia advertencia de las Musas en *Teogonía* advirtiendo su superioridad estatutaria, los hombres son pastores del campo, triste oprobio, vientres tan solo. Tal territorialización implica el trabajo como marca antropológica. La prudencia no es otra cosa que esta aceptación de la propia condición de mortales.

El trabajo ha sido el epicentro para poder comprender las relaciones entre los hombres y los dioses, los hombres entre sí y los hombres y el ciclo cósmico en términos de legalidad de un universo que progresa hacia formas más equilibradas a partir del trabajo y la justicia, ambas caras, en última instancia, de una misma moneda.

¹¹ En torno a la autenticidad de la sección correspondiente a los días (vv. 765-828), véase Liñares ob. cit., n. 241. Tomamos la posición de la autora y analizaremos exclusivamente los versos donde la autenticidad de los mismos es reconocida

Cuestiones críticas y desafíos actuales: comunicar seduciendo y el deseo impulsivo del placer inmediato

W. R. Daros
Universidad Adventista del Plata¹

Introducción

1. Las acciones las realizan las personas, y califican a las personas según sus acciones (buenas personas, persona inteligente, persona generosa, etc.). Esto significa que las personas son responsables de sus acciones: son o deberían ser dueños de sus actos (internos) y acciones (externas). Pero llegar a dominarse implica que esto sea algo valioso, y requiere, además, tiempo y aprendizaje personal con apoyo social favorable.

Vuelve a ser importante conocerse a sí mismo. Ser dueño de sí mismo, en tanto personas y en tanto ciudadanos, esto es como personas en interacción mutua. Pero esto no es percibido suficientemente en el clima posmoderno en que vivimos.

En la posmodernidad, la racionalidad no es un valor supremo, como lo fuera en buena parte de la Modernidad, la cual sin embargo sobrevaloró el pensamiento racionalista, estimando que el hombre es humano porque piensa. Pero los griegos tuvieron una visión más amplia.

La acción humana, creen Aristóteles y también los estoicos, no puede ser explicada únicamente desde un punto de vista puramente intelectual, sino que la explicación adecuada surge de la conjunción de elementos intelectuales, emocionales, desiderativos, personales y sociales². En este contexto, se puede

¹ El autor agradece una beca que le otorgara la UAP, para un proyecto de investigación titulado “Educación y adicción en el clima de la posmodernidad”, del cual forma parte este trabajo.

² Cf. Marcelo D. Boeri, “Sócrates y Aristóteles en el examen estoico de la incontinencia” en: <http://dadun.unav.edu/bitstream/10171/2352/1/08.%20Marcelo%20D.%20Boeri%2c%20S%2c%20y%20Arist%2c%20B3teles%20en%20el%20examen%20estoico%20de%20la%20incontinencia.pdf>.

conocer el bien objetivo y universal y, sin embargo, no elegirlo ni sentirnos obligado por él. Los seres humanos no actuamos racional y socialmente sino cuando tenemos que buscar soluciones a determinados problemas.

2. Los escritos sociológicos de G. Lipovetsky como veremos más adelante, parecen sugerir que los seres humanos nos movemos por el deseo de: a) poseer algo o b) de evitar algo, por el temor; pero este deseo es una condición necesaria para obrar, pero no es suficiente para obrar racional y socialmente. Pero ya Aristóteles advertía que el deseo no es suficiente para dar cuenta del movimiento, que se traduce en una acción, porque los capaces de dominarse, aunque deseen o apetezcan o teman algo, no llevan a cabo aquellos actos que simplemente desean; sino que siguen también a su intelecto (Aristóteles. *De anima*, 433a6-9).

Cuando obramos inmediatamente tras los deseos de esto o aquello, no se da una consideración racional universal acerca de lo que está bien desear. Entonces tampoco hay deberes universales.

La lógica del consumo socializa en cuanto exige estar constantemente informado; pero, por otro lado, individualiza dando una aparente libertad de elección: hay una coexistencia pacífica de los contrarios. Por un lado, el posmoderno es cuidadoso con su cuerpo, pero por otro, lo arriesga corriendo en las autopistas y adhiriendo a las drogas. El joven posmoderno está más informado en los adelantos de la ciencia que en tiempos anteriores; pero es permeable al esoterismo y la parapsicología; *alérgico al esfuerzo*, y esforzado con los regímenes para adelgazar. El posmoderno es un individuo que es seducido por lógicas múltiples de lo inmediato, a la manera de yuxtaposiciones.

El joven posmoderno banaliza la originalidad: pone en el reino indiferente de la igualdad a todos los individuos. Denuncia como imperialismo a lo verdadero (la verdad le parece una violencia), afirma el derecho a las diferencias e invisibiliza los deberes. Aligera toda autoridad suprema, y toda referencia a la realidad; liberaliza las costumbres, desestandariza la moda, licua lo verdadero, termina con la edad disciplinaria³.

3. El ideal de los derechos, de la *autonomía individual y del goce* son primordiales. Por ello, al menos en un grupo selecto, también se admite la necesidad

³ Cf. Gianni Vattimo, *Addio alla verità*, Roma, Ed. Meltemi, 2009.

del esfuerzo libremente asumido, como puede verse en el deporte que es, a la vez, ocio, esfuerzo y esparcimiento. Se trata de un constructivismo hedonista que aspira a un nivel medio de éxito, sin entrenamientos intensivos. “Con el esfuerzo deportivo, el individuo se autoconstruye a la carta”⁴. Sin embargo, en todo esfuerzo deportivo hay algo de voluntad de poder, un estilo superior de dominio, que suscita la emoción del público. Pero ello debe lograrse con libertad y dignidad donde no cabe el *doping* que es sinónimo de deslealtad y de negación de la igualdad de oportunidades y posibilidades ante los adversarios.

La Posmodernidad es a la vez sincrética, convivencial y vacía. Placer, paz interior, perversión, coexisten sin contradicción. Hay un eclecticismo cultural relativo y la mayoría se hace adicta a algo que elige⁵.

4. La **adicción** indica, entre otros factores, una falta de dominio de sí en medio de las circunstancias que le toca vivir a cada uno.

Las personas son generalmente débiles; no resisten por mucho tiempo la frustración ante lo que otras personas poseen, y buscan una posesión de placer de manera rápida, gratificante y sin esfuerzo.

Si bien la **educación** entendida como producción individualista genera un culto al joven, entendida como personalización psicológica, desmantela la personalidad, y el narcisismo se vuelve violento, con un yo flotante, sin estructura ni voluntad, lábil. La **frustración de no tener todo ya**, genera un híbrido que toma tranquilizantes, pero también se vuelve avasallador. El crimen se realiza a la luz del día, sin sentido, indiferente al anonimato, lugares y horas. La violencia contra sí mismo se manifiesta también en el creciente suicido joven. Antes la violencia era contra el Estado o la clase social capitalista, hoy lo es contra el individuo: de un individuo contra cualquier otro. Se genera una vida imprevisible y frustrante.

Como en otros ámbitos, para Lipovetsky, la educación, en la Posmodernidad, se halla en la balanza. Si bien, por un lado, la cultura de la pantalla y la emoción sustituyen a la reflexión, y el espectáculo y la estupidez a la lectura, lo desechable a

⁴ Gilles Lipovetsky *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*, Barcelona, Anagrama, 1994, p. 113.

⁵ Cf. G. Lipovetsky, *La Cultura-Mundo: Respuesta a una sociedad desorientada*, Barcelona, Anagrama, 1999.

lo duradero, por otra parte, no desaparecen las críticas a la educación y a la televisión. O sea, el hombre posmoderno ha perdido la fe en el poder de la educación, aunque a veces tome otras formas: se cuelga un blog cada segundo, se generan foros de debate en red, filocafés, etc.

“El papel de la escuela será primordial para aprender a situarse en la hipertrofia informativa. Uno de los grandes desafíos del siglo XXI será inventar nuevos sistemas de información intelectual, una escuela posdisciplinal, pero también poshedonista... Casi todo está por pensarse y acometer”⁶.

5. Urge revisar las prioridades de las instituciones educativas. Aunque el espíritu de la ciencia fomente la duda, no podría sustituir a las humanidades que presentan referentes de sentido y marcos históricos de inteligibilidad irremplazables para ubicarse en una sociedad. Las ciencias y las humanidades se necesitan mutuamente. Lamentablemente se han suprimido asignaturas como historia, geografía, filosofía y se pretende suplantadas por otras más “actuales” (donde lo urgente suprime lo importante), como la robótica y los medios de diversión, comunicación y consumo.

El hombre no es solo comprador y consumidor; además, siente, piensa, lucha, construye. Debería proponerse la norma de obrar de tal modo que el consumo no sea omnipresente o hegemónico en su propia vida y en la de los demás⁷.

“También es necesario, mediante una auténtica formación, ofrecerles horizontes vitales más variados, en el deporte, el trabajo, la cultura, la ciencia, el arte o la música. Lo importante es que, con estas pasiones, pueda el individuo relativizar el mundo del consumo, encontrar el sentido de la vida al margen de la adquisición de bienes incesantemente renovados”⁸.

Una gran pasión motiva y carga de energía una vida, más que los goces del consumo. El goce no es el único principio y fin de toda una vida humana; sin embargo, se advierte que sociológicamente aumenta en número de los adolescentes adultos, hijos de las clases medias y altas, eternos hedonistas, adictos al confort, incapaces de

⁶ G. Lipovetsky, *La sociedad de la decepción*, Barcelona, Anagrama, 2008, p. 92.

⁷ Lipovetsky, *Ibíd.*, p. 123.

⁸ *Ibíd.*, pp. 124-125.

sostener un compromiso y resistir las frustraciones. A la hora de abandonar el nido, los hombres se muestran más reticentes que las mujeres. Es más frecuente encontrar mujeres jóvenes que vivan por su cuenta sin estar casadas que varones. La salida del hogar de ellos, *adictos al confort*, parece estar más vinculada a la convivencia en pareja que no pueden sostener y a una seguridad económica que no pueden lograr en los primeros años de vida laboral.

Libertad y adicción

6. El yo es como un jinete –dice Freud– que debe dominar las fuerzas superiores del caballo (que es ello). Pero hay una diferencia: el yo no tiene fuerzas propias como el jinete. El yo debe usar las fuerzas del principio de realidad (el medio ambiente y las prohibiciones del súper-yo) para contrarrestar las fuerzas del principio de placer (*ello*).

La libertad psicológica efectiva, pues, no es igual en todas las personas, sino que depende de la mayor o menor estructuración del yo y del súper-yo. El yo no puede decidirse libremente contra el deseo de la pulsión o instinto si no dispone de una fuerza proporcional que le viene del súper-yo bien estructurado y de un yo armónico, por lo que puede contrarrestar la fuerza espontánea y perentoria del instinto. El súper-yo observa, guía, censura, amenaza como antes lo hacían los padres con el niño.

El súper-yo es una fuerza (procedente del principio de realidad) que condiciona al yo, pero no lo determina. Un súper-yo fuerte y coherente genera una conducta con esas características, pero un súper-yo contradictorio, guiado principalmente por el placer inmediato, generará personas con esas características, incapaces de resistir a las frustraciones. La mayoría se contentará entonces con los pequeños placeres cotidianos: el fútbol, los celulares, las drogas o conductas placenteras, sin que importe ya el pasado (adiós a la historia) ni el futuro. El yo puede obrar contra las normas del súper-yo (de lo “normal” en su cultura), pero entonces aparece el **remordimiento**. Si el yo sigue los impulsos del súper-yo (de la mayoría que se convierte en lo normal) se siente “bueno”, de lo contrario se siente “malo”.

Por el súper-yo, el individuo llega a ser un ser social. El súper-yo es el conjunto de normas sociales introyectadas que le sirven al individuo de criterio para su conducta: si las sigue se sentirá integrado con su medio social, moldeando sus deseos instintivos agresivos.

7. Una vez que se es libre **de** las necesidades y se admite la existencia de la libertad, allí comienza otra gran pregunta: somos libres pero **¿para** qué? Ahora bien, según Freud, todo nuestro psiquismo busca el placer. No puede ser otra la finalidad de nuestra libertad: somos libres *de* las necesidades **para** obtener, en última instancia, un placer mayor. Tal parece ser la “astucia” de la libido.

Mas el placer, en una **persona libre**, puede ser encauzado de modos y maneras variadas y socializadas, no autodestructivas. El **adicto**, por su parte, al quedar esclavizado a su objeto aditivo, encadenante, pierde lo más significativo de la persona humana: su libertad, su capacidad efectiva de decidir.

En español, se denomina **adicción** al hábito que domina la voluntad libre de una persona, generándole una dependencia. Se trata de la dependencia dominada por una sustancia, una relación o una conducta.

Las adicciones controlan los pensamientos y los comportamientos o conductas de las personas, que sólo desean y obtienen placer por conseguir o realizar la cosa deseada. Para satisfacer este deseo, los adictos pueden cometer ilícitos, distanciarse de sus seres queridos y poner en riesgo su propia integridad, ya que pierden noción de una realidad mayor.

La palabra adicto procede del latín *addictus*, que significa “adjudicado” o “heredado”. Después de una guerra, los romanos hacían una “subasta” donde regalaban esclavos a los soldados que pelearon bien. Esos esclavos eran conocidos como *addictus*.

8. La **adicción**, entonces, puede ser definida como un empuje –generado por [o en] el ser humano, lo que lo distingue de un instinto (pulsión⁹, impulso,

⁹ “En lengua alemana existen las dos palabras *Instinkt* y *Trieb*. El término *Trieb* es de raíz germánica, se utiliza desde muy antiguo y sigue conservando el matiz de **empuje** (*treiben* = empujar); el acento recae menos en una finalidad precisa que en una orientación general, y subraya el carácter irreprensible del empuje más que la fijeza del fin y del objeto. Algunos autores emplean, al parecer, indistintamente los términos *Instinkt* y *Trieb*; otros parecen efectuar una distinción implícita, reservando *Instinkt* para designar, por ejemplo en zoología, un **comportamiento hereditariamente fijado** y que aparece en una forma casi idéntica en todos los individuos de una misma especie” (J. Laplanche, J. Pontalis, *Diccionario de psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 2004, p. 324).

compulsión)– a continuar reiterando una conducta seductora por lo que se genera una repetición crecientemente inmanejable de ese hábito, produciendo una dependencia psíquica (y generalmente físico-química, generando ella misma la química de la adicción: dopamina, serotonina, adrenalina, etc.) de los efectos, con consecuencias perjudiciales para el individuo y la sociedad¹⁰.

Se estima que un 25% de la población latinoamericana tiene algún problema de adicción, lo cual es un indicador de un serio problema personal y social.

“Aunque las adicciones psicológicas son muy distintas unas de otras, todas tienen un elemento común, **la pérdida de control** sin la presencia de una sustancia química adictiva. El tratamiento psicológico aborda el buen uso de las nuevas tecnologías, haciendo hincapié en primer lugar al tipo y naturaleza del contenido del que se abusa, y en segundo lugar, si ese contenido se utiliza de forma abusiva. La intervención iría destinada a factores de protección como fomentar la capacidad de resolución de problemas, la autoestima, mejora de habilidades sociales y el buen uso del tiempo libre”¹¹.

Es desde los hogares que se debe acompañar a los pequeños a que sepan tener dominio de sí mismos aunque esto implique cierto dolor y abstinencia en el goce inmediato. Sólo las grandes (moralmente) personas generan personas morales. No es suficiente enseñarles los derechos que poseen los pequeños; es necesario que perciban también los deberes que tienen y aprendan a resistir el dolor propio de las frustraciones¹². Está surgiendo una generación de menores hiperprotegida e incapaz de resistir al placer inmediato que generan las drogas ilegales y a las legales (tabaco,

¹⁰ Cf. Roberto Balaguer, Cristina Canoura, *Hiperconectados. Guía para la educación de nativos digitales. El impacto de las tecnologías en las mentes de niños y adolescentes*, Bs. As., Novedades educativas, 2014; Pedro Luis Barcia. “La prevención educativa de adicciones” en *Inmanencia* 6, 1, 2017: 42-45; Jean Baudrillard, *La seducción*, Madrid, Cátedra, 2015.

¹¹ Olga Arias Rodríguez, Vanessa Gallego Pañeda, María José Rodríguez Nistal y María Ángeles del Pozo López, “Adicción a las nuevas tecnologías” en *Psicología de las Adicciones*, 1, 2012, p. 4, en <http://www.unioviado.es/gca/uploads/pdf/Psicologia%20de%20las%20Adicciones,%20vol.1,%202012.pdf#page=5>.

¹² Cf. W. R. Daros, “La invisibilidad de los deberes humanos universales”, en *Enfoques* 25, N. 2 2013: 9-31.

bebidas alcohólicas, azúcares) y a conductas drogadictas (a la TV, a celulares, a la diversión descontrolada, etc.)¹³.

Nuevo Estado (debilitado) y nuevas ofertas posmodernas generalizadas

9. El efecto más importante y evidente del retroceso o autolimitación del Estado Liberal es la mayor exposición de los electores al impacto coercitivo (la agenda) y doctrinario (el código) causado por fuerzas esencialmente no políticas, en particular fuerzas asociadas con mercados financieros y de productos, mediáticamente ofrecidos.

La tendencia más marcada de nuestra época es la separación del poder y la política: el verdadero poder –que es capaz de determinar el alcance de las elecciones prácticas– fluye, gracias a su movilidad –nunca tan irrestricta– que es virtualmente global o extraterritorial. Todas las instituciones políticas existentes (elegibles, representativas) son hasta ahora estrictamente locales. El núcleo de la actual crisis radica en la ausencia de una agencia suficientemente efectiva como para legitimar, promover, instalar y cumplir cualquier conjunto de valores, o cualquier agenda de opciones consistente y cohesiva.

El rol tradicional desempeñado por el Estado político, en cuanto al establecimiento de una agenda, se reduce cada vez más al control directo de ciertas categorías sociales que de ninguna manera están expuestas, ni son sensibles a las presiones del mercado y a las que, por lo tanto, se quiere obligar a funcionar dentro de las opciones de la agenda que esas presiones sostienen. Desde el punto de vista de las autoridades políticas, son categorías autorreguladas.

Estas categorías educativas sociales incluyen especialmente a los pobres posmodernos redefinidos como consumidores defectuosos y, de modo más general, a todas las clases sociales peligrosas (potencialmente criminales) que, al quedar excluidas de la agenda establecida por el mercado, recurren presumiblemente a alternativas que dicha agenda deja afuera¹⁴.

¹³ Cf. W. E. Daros, “La educación entre la posmodernidad globalizada y la sociedad seductora según G. Lipovetzsky”, revista *Cultura Económica* (UCA, Buenos Aires) 2019. <http://erevistas.uca.edu.ar/index.php/CECON/article/view/1519>.

¹⁴ Zygmunt Bauman, *En busca de la política*, Bs. As., FCE, 2007, p. 83.

10. En la edad dorada de la **sociedad de productores**, la ética del trabajo conformaba el ideal de una sociedad justa, todavía por alcanzar: servía como horizonte. La condición de pleno empleo a la que se aspiraba encarnaba la idea de una sociedad integrada únicamente por gente de trabajo (y sus valores).

La normalidad del pleno empleo, era aceptada por todos los miembros de la sociedad; y por definición, quienes estaban “fuera de la norma”, reflejaban solo dos opciones: la falta de trabajo (algo no está bien) o falta de disposición al trabajo (anomalía personal).

Los ricos, aquellos que –en la era de los productores– eran considerados como triunfadores por su propio esfuerzo, eran ejemplo vivo de una vida de trabajo; eran reverenciados como verdaderos héroes, modelos sociales.

Por el contrario, en la Posmodernidad, la riqueza y la acumulación de riquezas son objeto de adoración por sí misma¹⁵; pero para seguir creciendo necesitan promover **una sociedad de consumidores**. Quien no es un consumidor está al margen de la ley del consumo y tiende a ser un subversivo.

En este contexto, Bauman advierte que la finalidad de proceso educativo de la sociedad líquida se está convirtiendo, lamentablemente, en “ejercitar (a los jóvenes) para que se conviertan en consumidores”¹⁶. El proceso educativo ha dejado los grandes ideales de la generación de un hombre nuevo, propuesto por la Modernidad, bajo los ideales de la libertad, la fraternidad y la libertad, para integrarse en la Posmodernidad con las nuevas estrategias de la reproducción de sometimiento social, a los dueños de las grandes y masivas tecnologías, generando un sometimiento manso, cautivador de las conciencias y adictivo¹⁷.

No hay peor esclavitud que la que genera una adicción: aunque esclavice de la desea.

11. Las adicciones son un síndrome constituido por un conjunto de signos y síntomas característicos. El origen de las mismas es **multifactorial**, entre los que podemos mencionar factores biológicos, genéticos, psicológicos y sociales.

¹⁵ Z. Bauman, *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*, Barcelona, Gedisa, 2000, pp. 62, 63.

¹⁶ Z. Bauman, *Sobre la educación en el mundo líquido*. Bs. As., Paidós, 2013, p. 65.

¹⁷ Cf. Pierre Bourdieu, *Las estrategias de la reproducción social*. Bs. As., Siglo XXI, 2013.

Algunos **síntomas característicos** de las conductas adictivas son las siguientes.

a. Daño o deterioro progresivo de la calidad de vida de la persona, debido a las consecuencias negativas de la práctica de la conducta adictiva.

b. Pérdida de control caracterizada por la práctica **compulsiva** de la conducta adictiva.

“Hay que señalar que mientras las **impulsiones** se guían más por estímulos externos, es decir, el ambiente tiene una gran influencia en la conducta del sujeto; en las **compulsiones** la conducta responde más a estímulos internos, como la ansiedad o los pensamientos obsesivos. Por eso, en las **conductas impulsivas** son eficaces las terapias basadas en el control estimular: los sujetos suelen funcionar bien en centros aislados donde no están expuestos a situaciones relacionadas con el consumo y en general se les recomienda que eviten situaciones de riesgo como forma de prevenir las recaídas. En cambio en las conductas compulsivas (como sucede en el trastorno obsesivo-compulsivo) el control estimular resulta más complicado, precisamente porque estos sujetos responden a estímulos internos, como la inquietud por el deseo de consumir para huir del displacer”¹⁸.

c. Negación o autoengaño que se presenta como una dificultad para percibir la relación entre la conducta adictiva y el deterioro personal.

d. Uso a pesar del daño, lo cual se manifiesta como la práctica continuada de la conducta adictiva. Este daño es tanto para la persona como para los familiares.

Dado que una adicción suele generar (sobre todo al inicio) un aumento de placer o satisfacción en el adicto, y no un dolor o malestar como sucede con las enfermedades, se discute frecuentemente acerca de si se puede llamar enfermedad a una adicción. Ahora bien, si por enfermedad entendemos etimológicamente (*in-firmitas*) la pérdida de la firmeza (física, o psicológica o moral) de una persona por la falta de dominio sobre sus conductas, entonces una persona adicta podría llamarse enferma.

¹⁸ Eduardo J. Pedrero Pérez, *Neurociencia y adicción*, Madrid, Sociedad Española de Toxicomanías, 2011, p. 52.

12. En este clima, tendremos para largo tiempo un Capitalismo avanzado o tardío, líquido, posmoderno, pero no menos urgido por la necesidad del tener, del vender y por la obsolescencia programada.

“Es lógico que los jóvenes estén desencantados ante la situación política actual: han perdido confianza en nuestros políticos y no sienten ilusión ni viven con ideales. Los licenciados universitarios de hace tres o cuatro años ven que han trabajado duro para formarse y no encuentran un trabajo que les permita desarrollar una profesión. Antes, los jóvenes veían que la situación de sus padres era el punto de partida del que ellos arrancarían para progresar, porque iban a ir a mejor con toda seguridad. Ahora no ocurre eso, los jóvenes están preocupados por mantener la posición heredada de sus padres y dudan poder mejorarla, más bien todo lo contrario, ya que sospechan que les irá peor. Esto es desalentador para ellos. Es la primera vez que esto ocurre desde la Segunda Guerra Mundial. Los jóvenes han perdido la confianza en el sistema político heredado y con toda la razón, porque no creen que los gobiernos de los países puedan cumplir sus promesas porque están sometidos a distintas presiones: la de los electores que los han votado y la del FMI, del Banco Mundial y de la Bolsa, organismos que sólo se preocupan de rendimientos y resultados y no de ideales políticos”¹⁹.

Antes decíamos que el Capitalismo era alienante: otros decidían por nosotros los jóvenes; y nos dábamos cuenta y protestábamos. Hoy siguen decidiendo por la mayoría de las personas en nuestro planeta; pero no se dan cuenta, no son conscientes; y si lo llegan a ser nos les interesa mayormente; porque se sienten bien con lo que se les ofrece, en cuanto a estar con “buena” música reciente (la que siempre oyen: los clásicos son aburridos); en cuanto a estar en red con sus amigos que les cuentan cuál es la última onda por lo que a calzado se refiere; o qué remera usar, o qué *piercing*. El Capitalismo se basa en esto, “en deshacernos de lo que tenemos, aunque funcione perfectamente, para demostrar a los que nos rodean que tenemos el último modelo. Así es que tenemos Capitalismo para rato”²⁰.

¹⁹ Z. Bauman, [Entrevista] “Durante treinta años hemos vivido en un mundo de ilusión”, disponible en Publicado por @admin El jueves 20 de marzo de 2014. Cr. <http://www.politicaysociedad.net/author/admin/>.

²⁰ *Ibíd.*

Estrategias de dominación

13. Las estrategias de dominación, en el nivel mundial, son evidentes; pero conviene resumirlas.

a. Se desea tener una economía previsible, predecible y manipulable. Las clases inferiores de la sociedad deben ser llevados a un control total: llevados a las calles, empleados en y con un trabajo precario y rutinario, antes de que comiencen a pensar por sí mismas.

b. Se trata de generar nuevas armas silenciosas para las nuevas guerras sociales. Se requiere personas atadas rápidamente a una tarea social sin mucho sentido.

c. La célula inferior de la sociedad –la familia– debe ser desintegrada, aumentando las preocupaciones en los padres para que queden preocupados por lo inmediato.

d. La clase de educación de las clases inferiores debe ser la mínima, para que les resulte incomprensible la educación de la clase superior.

e. Se requiere mantener al público ignorante de los sistemas: solo presentar noticias, sin tiempo para realizar análisis y ver las causas y las consecuencias.

f. Ya desde el tiempo del imperio romano, se sabía que lo que se requiere para mantenerse en el poder era la distracción masiva con algo para comer: circo para todos y un plato de porotos o trigo.

e. La vida tiene que ser divertida. Por ello, si la escuela no entretiene, parece desactualizada. Entretener lleva a presentar programas educativos de baja calidad en lógica, matemática, historia, diseño de sistema, economía y creatividad.

g. Los gobernantes deben comprometer las emociones de las masas populares, aumentando su egocentrismo. El egoísmo es una conducta moral y exige esfuerzos; el egocentrismo, por el contrario, es casi natural; es la centración en sí mismo de manera espontánea: es suficiente con mirarse en la propia imagen (*selfie* o autorretrato).

h. Lo que no es visto no existe. Los ataques violentos deben canalizarse en los medios de comunicación, virtualizándose la violencia antes de que explote realmente la violación mental y el impacto emocional.

i. Ante las frustraciones, corresponde hacer creer que cada uno es el único culpable, para que inhiba las acciones de crítica social y no reaccione.

j. Es oportuno que las masas populares se acostumbren a las situaciones económicamente críticas. Cuando se puede aumentar impuestos sin que se quejen, se puede pasar a la esclavitud legal²¹.

14. Con estas estrategias se logra mantener un orden social y pacífico para las clases dirigentes, mientras las masas populares tienen diversión gratuita (música a todo volumen y en lengua extranjera), y están distraídas con programas (como el Gran Hermano) sin importancia real, donde se premia la competencia desleal.

La diversión debe ser preparada como para el nivel inferior al de un chico menor de 6º grado: simple, tosca, algo grosera y casi desnuda.

Diferir las medidas futuras es una buena estrategia política de sometimiento: las crecientes necesidades harán que parezca que las medidas de ajuste lo solicita la gente, como si fuese un mal menor y la única manera de solucionar las cosas. Es estratégico también, eliminar el pensamiento crítico y satisfacer al mercado. Unir lo que se quiere vender con una sensación agradable o de alivio: en otras palabras, seducir.

15. Se requiere, además, alejar la soberanía personal (aunque la mayoría debe tener la sensación que es ella la que decide); alejar el conócete a ti mismo, el pensar por la propia mente, el tomar las riendas de sí mismo. Quien conoce a sus enemigos y se conoce a sí mismo, ganará, en efecto, todas las batallas.

Otra estrategia de dominación masiva se halla en mantener a la gente ocupada, sin tiempo para pensar lo que le pasa. Mantener a las masas en el infantilismo: perpetuar un ángel de la guardia, un

²¹ Cf. E. J. Pedrero Pérez, *Neurociencia y adicción* cit., p. 52. Marías Gonzáles, Maximiliano Guadagna, Tomás París, Sol Parra, “Adicciones”. Disponible en: <http://www.monografias.com/trabajos12/adicci/adicci3.shtml>

Estado-papá, que nos diga que todo irá bien: todos los derechos sin deberes y sin responsabilidad, pues papá se encarga. Mientras tanto, los gobernantes harán leyes según las cuales los dirigentes no pagarán por sus decisiones, ni devolverán lo mal habido (corrupción, Estado irresponsable).

Mantener a las masas en estado de esclavitud, pues es esclavo quien espera que otro lo libere.

Los gobernantes deben saber que la demanda del pueblo es increíble; y deben responderle al pueblo con soluciones increíbles.

Alejar la idea de que todo ciudadano tiene obligación de trabajar y de que si no lo hace está robando. Lo que hoy se solicita es que sea lo que fuere el trabajo debe ser divertido.

La mayoría quiere matar a quien la molesta: pero asignan este trabajo a otros, para quedar tranquilos. Se desea ser libre pero se tiene miedo al fracaso, por la irresponsabilidad con la que se vive.

En fin, dejar que los del pueblo se maten entre ellos, o manejarlo con seducción y con la droga, porque todos tendemos a quedar adictos a lo que nos seduce y gratifica.

16. En este contexto, perdemos los puntos de sentido, de referencias y significado. Quizás todas las épocas tuvieron cierto grado de crisis; pero la nuestra se distingue por ser una crisis global con soluciones sólo locales; una crisis virtual y acelerada como no se ha visto antes; una crisis placentera, indolora, deseosa de crecientes derechos con crepúsculo del deber; crisis donde lo virtual está más presente que lo real; crisis de nuestra imagen del mundo: se vive en la imagen del presente sin pasado ni futuro²².

²² Cf. G. Lipovetsky, *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*, Barcelona, Anagrama, 1994; Ídem, *El imperio de lo efímero: La moda y su destino en las sociedades modernas*, Barcelona, Anagrama, 2007; Ídem, *El lujo eterno: De la era de lo sagrado al tiempo de las marcas*, Barcelona, Anagrama, 2006.

¿Quién se hace cargo?

17. Las transformaciones económicas y sociales operadas en la década del noventa y sus consecuencias: precariedad, pobreza, fragmentación, desigualdad no solo impactaron en las condiciones de vida y la subjetividad de los niños y adolescente sino también en los adultos produciendo sentimientos de inestabilidad, inseguridad, fragilidad en los miembros de los dispositivos tradicionales de protección y socialización, especialmente en la familia. Esta situación sin dudas repercute en la escuela ya que implica asumir “problemáticas que, sin gestarse específicamente dentro del sistema se expresan en él, trascendiendo lo estrictamente pedagógico, apelando a la mirada interdisciplinaria...exigencias que trascienden la especificidad institucional, superan las formaciones de los operadores y exigen una especie de sustitución del rol materno y paterno...

En este complejo entramado de vínculos cargados de demandas, reproches y proyecciones de la impotencia, “la alianza familia-institución-educando en que tradicionalmente se apoyaron los proyectos educativos se resquebraja y el docente queda solo, sin respuestas ante un adolescente que exige y pone poco de sí y adultos ausentes y desbordados no solo como padres sino como personas”²³.

18. El súper-yo es el conjunto de normas sociales introyectadas que le sirven al individuo de criterio para su conducta: si el yo las sigue se sentirá fortalecido e integrado con su medio social, aunque en oposición con sus deseos instintivos agresivos. Lamentablemente el siglo XX ha sido un siglo de fuertes dictaduras y de fuertes rechazos a las mismas. Esas reacciones, frecuentemente, fueron exageradas y, en nombre de la libertad, nos quedamos sin normas y sin previsibilidad.

La escuela tenía bien claro -y así lo transmitía-, sostiene Gustavo Iaies, qué se podía hacer o decir en ella y qué no, cómo había que ir vestido en clase. En ese modo todos sabíamos a qué jugábamos. Como sucede desde que existe la vida en sociedad, en ese mundo también había transgresiones que eran parte de ese escenario

²³ Cf. “Educación y Prevención del Consumo problemático de drogas” de la Dirección General de Planeamiento e Innovación Educativa | Gerencia Operativa de Currículum, Texto incluido en Diseño Curricular para la Nueva Escuela Secundaria de la Ciudad de Buenos Aires. Ciclo Básico. 2014–2020. <https://www.buenosaires.gob.ar/sites/gcaba/files/capitulo-21.pdf>

y, en cierto modo, lo confirmaban. En las escuelas no se podía fumar, pero todos sabían que en el baño del segundo piso, por ejemplo, se fumaba y que al que encontraban lo sancionaban en la escuela y después, en casa.

“Un día los adultos ya no pudimos sostener ese rol, no soportamos apoyar a la escuela porque no estábamos de acuerdo con lo que hace y lo consideramos injusto. Ni siquiera podíamos apoyarnos entre nosotros en los problemas que teníamos en casa... Decíamos y hacíamos aquello que sentíamos, lo que queríamos, lo que nos parecía. Y en esa condición, dejamos de ser previsibles, confiables, dejamos de ser el grupo de referencia...

El resultado fue que nos quedamos sin esas pautas que nos daban previsibilidad, **estamos más solos** con nuestras opiniones e ideas... Se planteaban nuevas ideas, pero sin poder nunca acordar una posición compartida, y algunas decisiones en el aula, como corregir o no la ortografía, o aplicar una sanción cuando algo ocurre, pasaron a ser una cuestión de criterio personal de cada docente. Así, en Argentina, terminamos discutiendo si un chico que no sabe tiene que aprobar o reprobar, si repetir le hace bien, si lo ayuda o si va contra sus derechos...

Nos llevamos todo por delante y no buscamos una alternativa solo para aquello que no cerraba... Nosotros no teníamos pautas claras y los dejamos a ellos usar las que se les ocurrían...

Son los adultos los responsables de tener una posición, de darles credibilidad a las normas, a las pautas, a la comunidad que debe convivir alrededor de esos acuerdos”²⁴.

²⁴ Gustavo Iaies, *Volver a enseñar. Padres y maestros ante un desafío urgente*, Bs, As., Paidós, 1916, pp. 86-89.

En favor de la universalidad Reflexiones

Enrique Puchet
Montevideo

Los filósofos, pero también los aspirantes a tales, han solido adoptar estilos que entrañan desafío. Con una diferencia entre unos y otros: los filósofos, para exponer visiones originales; los aspirantes (como es ahora el caso), para ponerse ellos mismos en claro cuál ha estado siendo su obstinada tarea secundaria.

Nuestra convicción es, aquí, la de vivir un tiempo en la que los individuos de pensamiento, incluso si no tienen un sistema que defender, deben abocarse a un empeño que no puede menos que sonar a “impopular”: la afirmación de la noción de **lo universal** –siendo esta su manera de contribuir, insinuante y efectivamente, a las incertidumbres y, aun, a las tragedias de su presente.

*

De modo que estas líneas se limitarán a especificar, con pretensión de radicarse en la Ética, qué beneficios puede traer consigo la adopción de actitudes tales como **impersonalidad**, **apreciación objetiva**, “**distanciamiento**” –conceptos, todos ellos, que es habitual relacionar estrechamente con el sesgo de lo universal.

1.

En la esfera de las conductas, el sujeto que opta por la universalidad lo está haciendo, –quizás a medias kantianamente– por un criterio de lo adecuado que no nace del vehemente interés propio sino de la voluntad de regirse por **lo que es justo**, cualesquiera sean los actores y las circunstancias. Si la convivencia, como es imperioso reclamarlo, ha de distinguirse de la instancia selvática, sólo lo logrará si nos disponemos a actuar movidos por la capacidad de apreciar con sacrificio del egotismo. ¿Conseja de tutores envejecidos? ¿No, más bien, confianza en las posibilidades de hacerse mejores que se contenía en la fórmula de Jean-Marie Guyau: la humanidad, “especie en marcha”?

2.

No es verdad que ello suponga privar a las relaciones humanas del carácter de relación interpersonal. La verdad es que sólo puedo ser un sujeto que practica la socialidad como copartícipe si me vuelvo apto para estimar según criterios que **otros**, mis congéneres, pueden igualmente adoptar.

3.

Se teme que por ahí vayamos a dar al elogio interesado de las afinidades que previamente han recortado un sector de las poblaciones compuesto de pares. Con apariencia de novedad sapiente, se tendrían las clásicas comunidades de iguales que lo serían por su nivel socio-económico y, consecuentemente, cultural.

Pero, si ésta ha sido la historia, entonces hay que bregar por el cambio que la disloque del camino acostumbrado. Y así volvemos a una apología de la universalidad: sólo viendo en el Otro alguien dotado de la aptitud para acoger valores impersonales es posible instaurar un orden satisfactorio, plenamente humano o, dicho brevemente, democrático.

La **reciprocidad** tiene ese precio. En algún lugar del **Contrato social** afirma Rousseau que una condición del pacto es que no se exija de otros lo que no se exige de sí mismo. Por incómodo que sea admitirlo, las diferencias de condición material no eximen de la paridad en la obligación mutua. Lo contrario es, o resignación en el “de abajo”, o condescendencia desde lo alto, que no puede si no debilitar.

4.

Entender las cosas de esta manera significa sugerir *una* vía posible para la reflexión. Es sabido que el panorama del presente, tratándose de “letras filosóficas”, ofrece muestras exitosas por rotundas y, al menos en la intención, innovadoras. Por nuestra parte, no creemos que el refinamiento exima de la prueba decisiva de la contribución a la reconstrucción de un orden humano del que *todos* tengan el derecho irrecusable de participar.

El despertar de la teoría de la evolución en Charles Darwin

María Noel Lapoujade
Montevideo

Premisas

1. Mi enfoque del pensamiento los filósofos de cualquier época, lengua, cultura o filiación consiste siempre en: rescatar del filósofo aquello que ha aportado a la historia del pensamiento humano como esencial a la humanidad en sus peculiares maneras de impulsar a la vida digna y libre.

Recojo en la historia de la filosofía las contribuciones, aportes, rupturas creativas con pensamientos anteriores o simultáneos. Es decir navego en la historia de sus virtudes, no de sus vicios.

2. En este estudio **dejo de lado** la discusión filosófica de la noción de evolución, así como las implicaciones teológicas del pensamiento de Darwin. ¿Qué vamos a proponer?

La propuesta de este estudio se desprende de mi investigación de largo aliento sobre el pensamiento de Darwin, *Darwin de otro modo*, de próxima publicación.

Claves

El tema del presente texto transcurre en las fronteras entre la filosofía, las ciencias naturales y la psicología.

Este artículo sólo es una invitación a la lectura de esta obra deliciosa, pedagógica, científica y filosófica en sus planos epistemológicos, pero también estéticos y éticos, lo cual desarrollo en mi investigación extensa.

El método consiste en la lectura directa de ciertos pasajes significativos del *Diario de viaje* de Darwin titulado: *Viaje de un naturalista alrededor del mundo 1831-1836*, publicado en 1839.

Mi propósito tal como pregonaba el título es el de denotar la gestación de la futura Teoría del Origen de las Especies (1859), posteriormente desarrollada y aplicada por su autor en *La teoría del origen del hombre y de la selección en relación al sexo* (1871).

Recorrido

El Beagle toca América del sur en Brasil. Allí las primeras experiencias y observaciones de Darwin son impactantes: la naturaleza exuberante, y algunas escenas de crueldad humana inusitadas.

En los inicios de su viaje, en la región de Bahía Blanca, **Darwin geólogo** observa “cantos rodados y arena”, que lo orientan a suponer que, cito:

“...fueron arrojados por el mar durante el lento levantamiento de la tierra, levantamiento del que vemos la prueba en la capa de conchas recientes y en los cantos rodados de piedra pómez, difundidos por todo el país”¹.

Este breve fragmento pone de manifiesto una observación primaria: las piedras son allí cantos rodados, de lo cual infiere que en largos periodos anteriores de tiempo esas piedras estuvieron sumergidas, rodando, en corrientes marinas. A partir de la observación y de su inducción inicial construye una hipótesis; la tierra en estas zonas se levantó del mar. En primera instancia concluye que la hipótesis es corroborada por esos hechos, de manera que se va incorporando a las bases de su futura Teoría de la Evolución.

En la zona, **Darwin paleontólogo** encuentra una serie de huesos fósiles; los observa, describe someramente y clasifica en 9 tipos de animales extintos².

Este tema crucial para el surgimiento de su Teoría de la evolución va a detonar una reflexión recurrente en el *Diario*, la cual testimonia la larga gestación de la teoría en el espíritu de Darwin³,

¹ Charles Darwin, *Viaje de un naturalista alrededor del mundo*, Madrid, Ediciones Miraguano, 2014, pp. 85-90.

² *Ibíd.*, p. 86.

³ *Id.*, sobre fósiles y otros aspectos que quedan años resonando en el espíritu de Darwin, en la gestación de su teoría, pp. 94,106, 127-128,142,161-162 etc.

El gran tamaño de las osamentas, sólo podía corresponder a animales de dimensiones, peso y características colosales. **Darwin etólogo** se pregunta ¿cómo vivían esos animales, cómo era su alimentación? En este estadio de los conocimientos de Darwin y otros científicos como Lyell y Owen elaboraban hipótesis verosímiles, sin pruebas fehacientes para la ciencia de entonces.

Darwin botánico se plantea interrogantes acerca de ¿cómo sería la vegetación de esa época? Evoca diversas teorías cuyas conclusiones consisten en afirmar que había vegetación abundante. Nuestro naturalista evita las conclusiones apresuradas y a su vez concluye:

“no vacilo en declarar que es un dato absolutamente falso que ha contribuido a extraviar el juicio de los geólogos acerca de algunos puntos de gran interés relativos a la historia antigua del mundo. ... Confieso que me pregunto a mí mismo, sin poder hallar solución al problema, cómo tan grande número de animales pueden encontrar de qué alimentarse en un país que produce tan pocos alimentos”⁴.

No obstante plantea una hipótesis provisional en cuanto a que

“en los mamíferos no hay ninguna relación inmediata entre el tamaño de las especies y la cantidad de vegetación”⁵.

Si avanzamos en la lectura del *Diario*, Darwin se plantea acuciantes preguntas acerca de animales similares en regiones geográficamente alejadas.

Esto lo lleva a profundizar en los cambios geológicos de la tierra ante los cuáles Darwin imagina la hipótesis que más tarde se convertirá en tesis central en su Teoría de la evolución. Por el momento Darwin maneja una hipótesis consistente en sostener que la geología y los cambios climáticos permitirían explicar *los cambios* en las especies de animales que estudia la zoología⁶.

De esta manera, ante las posturas fijistas de las especies Darwin imagina la variabilidad de las especies, vinculada a los cambios geológicos.

⁴ *Ibíd.*, pp. 88 y 89.

⁵ *Ibíd.*, p. 90.

⁶ *Ibíd.*, p.128.

La geología de la Patagonia, desde el Río de la Plata hasta la Tierra del Fuego, que **Darwin geólogo** exploró meticulosamente, lo llevan a exclamar:

“¡Qué inmensas revoluciones geológicas pueden leerse en esta sencillísima costa de la Patagonia!”⁷.

Su futura Teoría de la Evolución continúa nutriéndose en el Sur de Chile y en su viaje de sur a norte por las costas del Pacífico. Piedras, conchas y troncos petrificados, van constituyendo testimonios para corroborar la hipótesis inicial, convertida en tesis central de la teoría, cuya prueba está precisamente en sus hallazgos geológicos.

En la zona de Coquimbo, en Chile, Darwin encuentra terrazas en las que descubre conchas marinas pertenecientes a especies recientes, además de depósitos más antiguos. Darwin sostiene:

“La verdadera explicación hay que buscarla en el hecho de que toda la parte meridional del continente se levanta poco a poco desde hace tiempo, y, por consiguiente todas las materias depositadas a lo largo de la costa en el agua poco profunda han debido emerger pronto y encontrarse expuestas a la acción de las olas...”⁸.

Simultáneamente, a lo largo del Viaje **Darwin zoólogo** observa, describe y esboza hipótesis en sus primeras reflexiones acerca de los animales que habitan en los lugares que recorre. La descripción de cada especie se fundamenta en las observaciones de la especie en su *hábitat*, y sus costumbres. Así el naturalista incluye espontáneamente en su Diario lo que podría convertirse en todo un libro de etología de las especies en América del Sur.

Observa cientos de aves, la fauna terrestre, anfibios y marina. **Darwin entomólogo** continúa sus investigaciones sobre los insectos hasta sus últimos años. Entretanto Darwin va construyendo sus inmensas colecciones de fósiles, conchas, piedras, huesos, insectos, animales embalsamados, que enviará finalmente a Londres.

⁷ *Ibíd.*, p. 162.

⁸ *Ibíd.*, pp. 320-321. Sobre los arrecifes, cap. XX, pp. 409-432. Darwin tiene una obra sobre los arrecifes.

Todas estas observaciones y estudios están inter-relacionados, simultáneamente con el examen minucioso de la vegetación que **Darwin botánico** realiza en cada micro-geografía recorrida, así como productos alimenticios como arroz, mandioca, frijoles, café, y mucho más.

Observa los mares, sus colores, su fauna, y surgen las interrogantes del científico. En particular los arrecifes. Describe tres tipos de arrecifes, que ya en 1605 había descrito Pirard de Laval. Los arrecifes despiertan la admiración del naturalista porque los arrecifes que son bancos de coral son “construcciones extraordinarias” y complejas. Según la hipótesis de Darwin se trata del hundimiento de islas a las cuales se fijan los pólipos vivos de los corales, que son los constructores. ... Los corales elevan “sus edificios vivos”⁹.

Por su parte, la meteorología, especialidad del capitán Fitz-Roy, consumado meteorólogo¹⁰, no escapa a los conocimientos enciclopédicos de Darwin.

En cuanto a la especie humana es centro de observaciones, descripciones y reflexiones de **Darwin antropólogo**. Desde que nuestro naturalista puso un pie en América del Sur, hasta el final de su viaje en Inglaterra en sus desembarcos, recorridas y estadías en los más distantes lugares Darwin registra todas las peculiaridades de la diversidad. Se trata de diversidades biológicas, psicológicas, culturales y de las agudas diversidades sociales: ricos y pobres, de explotadores y explotados, de libres y esclavos, blancos indios y negros.

Apenas llegado a Brasil fue impactado por un asedio y matanza de “negros cimarrones” asentados en una colina¹¹.

En la pampa y la Patagonia ha asistido a matanzas y exterminio de indígenas. Estudió la organización social de las diversas tribus, las costumbres, mentalidades, creencias, valores. Así **Darwin etnólogo** observa, estudia y compara distintos pueblos.

⁹ *Ibíd.*, p. 29.

¹⁰ Richard Lee Marks, *Tres hombres a bordo del Beagle*, Bs. As., Javier Bergara Editor, 1997, pp. 221-222.

¹¹ *Viaje*, p. 31.

Se explaya en el estudio de los Patagones, y en la Tierra de Fuego, se extiende en las peculiaridades únicas de los Fueguinos. Se detiene muy especialmente en el célebre caso de la vida de tres fueguinos arrancados de su *hábitat* y su sociedad y llevados por la fuerza a Inglaterra donde fueron “educados” y “civilizados”, Fuegia Basket, Jemmy Button, York Minster. Con el mismo sometimiento y ausencia de libertad fueron devueltos a la Tierra del Fuego. Desde luego que la reflexión sobre tan importante capítulo escapa a los límites del presente artículo¹².

Entre otros muchos casos, con su ojo de etnólogo *avant la lettre* se detiene a observar y registrar la vida, las costumbres y las peculiaridades de los mineros chilenos, sometidos a una gran explotación.

El campo de la antropología y la etnología en el pensamiento de Darwin es rico y complejo. En el marco de este breve trabajo deseo enfatizar muy especialmente la problemática acuciante del Otro, el tema de la Alteridad, de vigencia hiriente en el mundo de nuestros días, en el seno del complejo nudo gordiano de las migraciones.¹³

Para concluir

Años después de una larga gestación en el matraz de su espíritu Darwin publica *El origen de las especies* (1859), a partir de la que desarrolla otras dos Teorías asimismo altamente polémicas en una obra titulada *El origen del hombre y de la selección en relación al sexo* en 1871.

Darwin lanza una crítica acerba a las depravaciones humanas y envuelve con mirada compasiva a los seres sometidos a la esclavitud, la tortura, la explotación, el exterminio. Registra los extremos de la belleza y bondad así como de la crueldad y perversiones de nuestra especie que se autodenomina “humana”.

En los últimos renglones de su *Diario*, Darwin evoca el valor supremo de la libertad, encarnada en la vida del gaucho, con quien comparte cabalgatas, caza, mate

¹² Ob. cit, Capítulos X, XI, y ss.

¹³ Al respecto he analizado esta problemática en mi artículo “Qui est l’autre?”. María Noel Lapoujade *Qui est l’Autre?*, en *Imaginaires de l’altérité: Pour une approche anthropologique*, Caiatele-Echinox, Vol. 36, Editeur Centre de Recherches sur l’Imaginaire, Université Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca, Roumanie, 2019.m Se encuentra en. phantasma.lett.ubbcluj.rom, pp.55-70.

y el español. Aquel gaucho indómito le brinda al sabio inglés ocasión de disfrutar plenamente del “instinto primordial” del “placer de vivir al aire libre con el cielo por techo y el suelo por mesa”.¹⁴

Nosotros lectores

A través de esta obra monumental somos los afortunados espectadores de la irrupción lenta y paulatina de las teorías darwinianas, en años de observaciones, estudio, interrogantes e hipótesis algunas comprobadas, otras descartadas, dado que afirma Darwin:

“el viajero permanece poco tiempo en cada lugar, no pueden sus descripciones cargarse de detalles de observación, de lo que resulta, y esto me ha costado muy caro, que siempre se está dispuesto a reemplazar los conocimientos que faltan con hipótesis poco fundadas”¹⁵.

Asistimos a un hecho rara vez constatado: la gestación en el espíritu de su creador, de una de las grandes teorías que cambian irreversiblemente el curso histórico de las ciencias, la antropología, la filosofía.

El enciclopédico *Diario de Viaje* el cual considero que debería ser incluido como lectura insoslayable en los planes educativos; el esplendor y riqueza absolutamente fuera de todo lo previsible hacen de esta obra un deleitable *Tesaurus* universal.

¹⁴ *Viaje*, p. 449.

¹⁵ Ob. cit., p. 450, final de la obra.

Las verdaderas causas de los problemas medioambientales

María Josefina Regnasco
UAI, Buenos Aires

Conflicto entre problemáticas ambientales e intereses económicos

En su informe *Perspectivas del Medio Ambiente Mundial*, las Naciones Unidas (ONU) alertan sobre el peligro de un colapso climático, sanitario y social, y advierten que de no producirse cambios drásticos y urgentes, habrá consecuencias devastadoras.

Desde 1880 la temperatura mundial aumentó 1,2 grados centígrados, y la última década fue la más cálida de la historia. También señala que la temperatura del Ártico aumentará entre 3 y 5 grados para 2050, situación que elevará el nivel de los océanos en todo el mundo.

Habrá que tomar medidas con respecto a la degradación de la tierra, la pérdida de biodiversidad y la contaminación del aire y las aguas, y reducir la quema de combustibles fósiles.

Pero si bien la ONU pone el acento en el cambio climático, no apunta a los responsables. El 76 por ciento de las emisiones de dióxido de carbono provienen de los países del G20, en especial Estados Unidos, China, la Unión Europea, India, Rusia, Japón y Alemania¹.

También se advierte esta perspectiva unilateral cuando la Corte Suprema de Justicia de la Nación declara constitucional la ley de glaciares el 4 de junio de este año. Se trata de la norma que protege los cuerpos de agua de la Argentina y determina, entre otras cosas, dónde puede haber actividad minera y dónde no. Esta decisión abarca la continuación de unos 40 proyectos mineros que afectan áreas glaciares o periglaciares (suelo congelado).

¹ Artículo de Darío Aranda en *Diario Página/12*, “El colapso de la tierra está cada vez más cerca”, 8 de mayo de 2019.

Si bien fue celebrado por ambientalistas como una medida en defensa del Medio Ambiente, inmediatamente se argumentó que esta medida podría representar una pérdida de inversiones para el país, entre 10 mil y 18 mil millones de dólares².

Estos ejemplos visibilizan el conflicto entre la necesidad de protección del medio ambiente y los intereses de inversión del capital.

Es entonces que deberíamos preguntarnos si es adecuado hablar de “crisis ecológica”, cuando sus verdaderas causas están en la expansión económica y en la política³.

Cuestionamiento del concepto de productividad

El concepto de “desarrollo sustentable” desde el cual se intenta débilmente establecer nuevos parámetros, no ha sido convenientemente definido ni precisado, para poder enmarcar desde él las políticas tecnoeconómicas.

Pero hay otros factores no tenidos en cuenta. Uno de ellos afecta a la teoría económica clásica, y se refiere a la definición del concepto de productividad.

Para la economía clásica, la mayor tasa de ganancia (finalidad de la empresa capitalista) es función de la mayor productividad, y ésta, a su vez, se define a partir de la mayor velocidad de producción, con menor capital invertido por unidad producida.

Sin embargo, se llega a muy distintas apreciaciones cuando se enfoca el concepto de productividad teniendo en cuenta la energía consumida en el proceso de producción, y en especial, la energía disipada bajo la forma de entropía.

¿Qué significa “entropía”? Este concepto proviene de la termodinámica, cuya segunda ley nos advierte que en toda transformación de energía, una parte se disipa en forma de calor o desorden. Pero el sistema económico enmascara la entropía producida.

² Artículo en *Diario Clarín*, G. Sánchez, “La Corte ratificó la Ley de Glaciares y complica a la minería”, 5 de junio de 2019.

³ S. Federovisky, *Los mitos del medio ambiente*, Bs. As., Ed. Capital Intelectual, pp.77,79.

Para aumentar la ganancia, los empresarios deben multiplicar la tecnología, la velocidad, y los procesos de elaboración de las materias primas. De este modo, generan, efectivamente, y por lapsos temporales cada vez más cortos, un aumento en la tasa de ganancia, a costa de un tremendo aumento de la entropía, que a su vez se disimula al ser externalizada hacia el resto de la sociedad.

Es así que la acumulación de desórdenes añade nuevos costos económicos, políticos y sociales, pero que quedan ocultos en los libros de contabilidad. En efecto, no se contabiliza como gastos el deterioro del medio ambiente, la destrucción de la biodiversidad, los costos sanitarios relativos a enfermedades causadas por la contaminación y la radiación, los costos de limpieza por la cantidad de basura producida por los desechos industriales y de la sociedad de consumo. Estos gastos no son asumidos por las empresas. Simplemente, son externalizados a la sociedad, al Estado y a los particulares.

Ocurre entonces que el mecanismo de mercado no cumple ajustadamente con la medición de los costos económicos de producción, como exigiría la ciencia económica.

Se genera también un círculo vicioso, en cuanto los países del norte erradican las empresas contaminantes de sus territorios, mudándolas a los países en desarrollo. Estas prácticas se legitiman desde los trillados argumentos de que estas empresas “crean trabajo”, y que estos países necesitan “capitales externos” para su desarrollo. Un ejemplo de esta práctica es lo ocurrido con el asbesto (amianto). Cuando en 1986 la Organización Mundial de la Salud difunde la alerta sanitaria explicando que el asbesto causa cáncer, Estados Unidos cierra masivamente las fábricas que trabajaban con el material, como resultado de la gran presión de grupos de trabajadores, ambientalistas e investigadores. Pero lo que realmente se hizo fue trasladar el riesgo a países como México aprovechando la mayor debilidad de su legislación en torno al manejo de materiales tóxicos. México se convirtió desde entonces en uno de los principales maquiladores de asbesto, aumentando las enfermedades relacionada con la manipulación de este material. Se estima que en México existen 1500 casos anuales de enfermedades y muertes relacionadas con la exposición al asbesto (500 de mesotelioma y 1000 de cáncer pulmonar)⁴.

Es cierto que se pueden implementar controles para registrar el grado de contaminación aceptable. Sin embargo, frecuentemente la radicación de empresas

⁴ <http://mesotelioma.net/asbesto-en-tu-pais/>.

contaminantes implica un proceso, en el cual, en primera instancia, se modifican las leyes, las reglamentaciones y los estándares permitidos de contaminación, para adecuarlos a las industrias que se han de instalar. Cuando la contaminación ocurre, y comienzan los reclamos de los grupos de personas afectadas, la argumentación es que se cumplen con todos los requerimientos legales y los índices medioambientales. Pero no hay que confundir la ética con las reglamentaciones jurídicas.

Los datos, las estadísticas, los análisis que se realicen con respecto a cualquier problema siempre encubren los modelos teóricos y los criterios subyacentes desde los que se seleccionan las variables, se procesa la información y se sacan conclusiones.

Por otra parte, ignorando las condiciones patógenas que generan sus males, las personas afectadas demandan atención médica. Pero la solución de esta problemática excede la práctica médica: a los médicos se les exige curar, en forma individual, enfermedades producidas por condiciones ambientales, económicas y sociales adversas sobre las que no se presta la debida atención, y que no se reparan⁵.

A su vez, teniendo en cuenta la variable energética, puede causar sorpresa advertir, por ejemplo, que la agricultura moderna es la menos productiva de la historia. Rifkin da el ejemplo de una lata de cereales de 270 calorías, cuya producción requiere el consumo de 2.790 calorías gastadas en maquinaria, gasoil, fertilizantes, pesticidas, transporte y distribución⁶.

Estos datos revelan que las dificultades del actual modelo de acumulación de capital son estructurales, y están ancladas en deficiencias de la teoría económica clásica, muchos de cuyos conceptos es necesario replantear. En efecto, al contextualizar el proceso económico en la sociedad y en la naturaleza, observamos que hay otros factores a tener en cuenta. Como afirma Edgar Morin, es la relación con lo no económico lo que le falta a la ciencia económica⁷.

⁵ I. Illich, *Némesis médica*, México, Joaquín Moritz-Planeta, 1986.

⁶ J. Rifkin, T. Howard, *Entropía - Hacia el mundo invernadero*, Barcelona, Ed. Urano, 1990, p. 54.

⁷ E. Morin, A. Kern, *Tierra patria*, Bs. As., Nueva Visión, 1993, p. 72.

Estamos frente a un modelo económico incompatible con el equilibrio ecológico y con los límites del planeta. La lógica del proceso conduce a una enorme concentración de poder, rodeada de espacios cada vez más amplios de marginación y pobreza, y de destrucción del medio ambiente.

La aceleración de los procesos productivos

Hoy se insiste en la exigencia de aumentar la productividad del sistema económico, tanto industrial como agrario. El ritmo frenético de producción y consumo ha superado los ritmos de la naturaleza, agotando los ecosistemas. La aceleración productiva no da tiempo a la naturaleza a renovar las reservas y a reciclar los residuos.

Comenzó con la aceleración de los tiempos de la fábrica, a partir de la automatización de la producción, la división del trabajo y la línea de montaje.

Luego se aceleraron los ritmos del trabajo humano, cronometrizando hasta la décima de segundo los movimientos musculares de los obreros para adecuarlos al ritmo de las máquinas, bajo el taylorismo.

Continuó con la frenética eliminación de los tiempos muertos, la robotización y la informatización de los procesos de producción.

Y culminó con la aceleración de los procesos de crecimiento naturales de plantas y animales, a través de la utilización de hormonas y antibióticos, y de los procesos de biotecnología actuales.

Pero no sólo se trata de producir cada vez más rápido, sino también de promover la venta de los artículos fabricados, a través de las estrategias publicitarias. Es entonces que una nueva táctica es utilizada para obligarnos a consumir más: la obsolescencia programada. Los aparatos tienen cada vez una vida útil muy reducida, obligando al consumidos a reemplazarlos en muy corto tiempo. En general, cuando se descomponen, no se encuentran repuestos adecuados, o su costo es mayor al que resulta adquirir un artefacto nuevo. La cantidad de residuos aumenta exponencialmente, los basurales a cielo abierto se multiplican, afectando el medio ambiente y la salud de los habitantes de las inmediaciones.

Si bien se puede reciclar parte de estos residuos, no es medida suficiente para resolver el problema, mientras no reemplacemos nuestra manera de producir y consumir.

La chatarra electrónica

La aceleración también es impulsada en la economía actual por la exigencia en la innovación tecnológica. Las grandes ganancias se realizan con los productos más avanzados, y solamente al iniciarse una nueva generación de tecnología, después delo cual los precios bajan rápidamente.

Bill Gates lo expresa claramente:

“En la industria de las computadoras personales, la innovación señala el camino al éxito. Es por eso que los fabricantes de PC, microchips, periféricos, programas y sistemas operativos incorporan nuevos elementos de manera continua, en tanto los precios bajan rápidamente [...] Cada producto que está hoy en el mercado quedará obsoleto en pocos años [...] si no nos mantenemos al ritmo impuesto por la tecnología y el mercado, pronto perderemos toda relevancia”⁸.

Se produce así el aumento exponencial de aparatos eléctricos y electrónicos fuera de uso. Estos residuos componen el grupo de desperdicios mayor en el mundo, calculado entre 50 y 100 millones de toneladas. En Argentina se estima que la cifra llega a las 120.000 toneladas por año. Se minimiza el problema afirmando que todos estos residuos pueden reciclarse, y en Argentina hay algunas instituciones que lo realizan. Pero el reciclado es una industria compleja, peligrosa por la alta toxicidad de los componentes, y que no recupera la totalidad de los materiales. Estos residuos contienen compuestos peligrosos: mercurio, plomo, cadmio, cromo, PCB [bifenilos policlorados], PVC.

Si fuera tan conveniente y fácil su reciclado, los países desarrollados ya lo hubieran practicado. En cambio, lo que hacen es enviarlos como “donaciones” hacia África, India, China y Latinoamérica hacia donde se exporta gran parte de la chatarra electrónica, cuyos componentes tóxicos van a parar a los cursos de agua, o a la corriente sanguínea de sus habitantes. Más de seis millones de toneladas de

⁸ B. Gates, “Innovaciones sin pausa”, en *Clarín*, sec. Informática, Buenos Aires, 4 de febrero de 1998.

residuos parten cada año de la Unión Europea en dirección a los países en desarrollo. Aunque se exportan como “donaciones” de productos que aún funcionan, los expertos locales aseguran que el 75% de las computadoras que llega está obsoleto, y rápidamente terminan en vertederos tóxicos.

En 1995 la Convención de Basilea, suscripta por casi todos los países desarrollados menos EE.UU. y Australia, incorporó una cláusula prohibiendo la exportación de desechos peligrosos de los países ricos a los pobres, pero su aplicación ha mostrado muchas lagunas. Por ejemplo, el ítem 7c de la Prohibición de Basilea exige “que los desechos peligrosos y otros desechos vayan acompañados de un documento sobre el itinerario desde el punto en que se inicie el movimiento transfronterizo hasta el punto en que se eliminen los desechos”. Hay una contradicción explícita entre prohibir el movimiento transfronterizo y simultáneamente exigir que ese movimiento se registre en un documento.

El 70% de los desechos electrónicos del planeta llega a China a la pequeña localidad de Guyu, en violación del Convenio de Basilea. En esta aldea, sin protección, se desarmen las placas de los aparatos en busca de cobre, plástico, acero, y los codiciados chips, que contienen oro. Los habitantes tienen un alto grado de contaminación, el 80% de los niños de Guyu presenta altos niveles de plomo en sangre, según un estudio de la Universidad de Shanton⁹.

Un nuevo marco teórico: la Responsabilidad Extendida del Productor

Este grave problema de los residuos electrónicos no se resuelve fácilmente. Lo que se necesita es un cambio de paradigma, una nueva perspectiva para abordar esta situación. Debemos abrir un nuevo marco teórico, que en primer lugar, perciba los aparatos no como meros instrumentos para ser usados y desechados sino como un proceso que incluya todo el ciclo de producción, consumo y destino final.

Para ello, a la ya conocida responsabilidad social empresaria habría que sumar la Responsabilidad Extendida del Productor.

Este nuevo concepto implica que la responsabilidad del productor no se limita a la eficiencia y buen funcionamiento del aparato, sino que también amplía su

⁹ M. J. Regnasco, *Crisis de civilización – Radiografía de un modelo inviable*, Bs. As., Ed. Baudino, 2012, cap. ¿Qué hacemos con la chatarra electrónica? pp. 149-173.

responsabilidad a la etapa de post consumo en el ciclo de vida de los aparatos fabricados. Es decir, la responsabilidad legal de las empresas en relación con el impacto al ambiente no termina con la venta de sus productos.

Se inserta también en el concepto de ética de la precaución, que exige responsabilidad por los efectos a largo plazo de las tecnologías.

En 2011 el senador Daniel Filmus presentó un proyecto de ley: “Ley de residuos eléctricos y electrónicos”, redactado en colaboración con científicos del Instituto Nacional de Tecnología Industrial (INTI), y otros legisladores. También se presentó una “Ley de envases”, dado que los envases representan el 70% de la basura que se tira.

La Ley de residuos eléctricos y electrónicos fue aprobada en el Senado por unanimidad, pero no fue tratada en la Cámara de Diputados, por lo que perdió estatus parlamentario¹⁰.

El principio precautorio en la Constitución argentina

En ocasiones, ante las denuncias de vecinos afectados por la contaminación de algún emprendimiento, se argumenta que no hay pruebas que lo demuestren.

Pero la falta de pruebas sobre el grado de contaminación de un procedimiento industrial no autoriza la afirmación de que no hay contaminación. Tal afirmación implicaría caer en la falacia denominada “*ad-ignorantiam*”: no se puede afirmar la verdad de una proposición sobre la base de que su contraria no está probada. El “no está probado” como argumento para no hacerse cargo de los efectos nocivos de ciertas tecnologías o productos permite a las empresas eludir la responsabilidad y trasladar la exigencia de pruebas a las víctimas o a los sectores afectados.

La Ley General del Ambiente de la Argentina incluye el principio precautorio en el artículo 41, considerando que cuando haya peligro de daño grave o irreversible, la ausencia de certeza científica no puede utilizarse como argumento para postergar la adopción de medidas para impedir la degradación del medio ambiente¹¹.

¹⁰ M. J. Regnasco, ob. cit., pp. 165-172.

¹¹ *Ibíd.*, p.181.

Perspectivas futuras

Hay una creciente conciencia ecológica en la población, y distintas organizaciones, como Greenpeace, realizan enormes esfuerzos para solucionar diferentes clases de problemas medioambientales. Sin embargo, las soluciones propuestas no cuestionan el paradigma socio-económico político vigente. Como ha advertido Tomas Khun, ante una situación de crisis, no es posible resolver ciertos problemas dentro del paradigma vigente¹²-

En ese sentido, Al Gore visualiza los problemas ambientales no como problemas que puedan solucionarse en forma aislada, sino como efectos del “choque entre nuestro sistema civilizatorio y el sistema ecológico del planeta”¹³.

Cuestionar el sistema civilizatorio no significa simplemente establecer meras regulaciones dentro de los mismos presupuestos operacionales, sino cambiar radicalmente los presupuestos mismos. En palabras de Al Gore, “para responder enérgicamente a una crisis hace falta un profundo replanteo de las ideas”¹⁴.

En primer lugar, será necesario elaborar una nueva antropología, en que el hombre no se considere dueño, sino parte de la naturaleza. A su vez, debemos superar la estrecha vision que reduce la naturaleza a una suma de recursos de utilidad meramente económica.

La antigüedad concibió esa relación en términos de participación del hombre en el orden racional del cosmos. Pero la época moderna reemplaza la vocación de participación por la de dominio y explotación. Este cambio se expone claramente en Descartes, al afirmar en el *Discurso del método*: “este método permitirá convertir al hombre en dueño y señor de la naturaleza”¹⁵.

¹² Th. Khun, *La estructura de las revoluciones científicas*, México, F.C.E., 1971.

¹³ Al Gore, *La tierra en juego*, Barcelona, EMECE, 1993, p. 8.

¹⁴ Ob. cit., p. 167.

¹⁵ R. Descartes, *Discurso del método- Meditaciones metafísicas*, Madrid, Espasa Calpe, Colección Austral, 1975. Traducción de M. García Morente, 6ta. Parte.

Habrà que re-definir los criterios de progreso y desarrollo. El ideal de progreso ilimitado deberà ser reemplazado por una conciencia de la necesidad de límites, tanto en las proyecciones tecno-económicas como en las metas humanas.

Tambièn deben cambiar nuestras expectativas de que los avances científico-tecnológicos resolverán todos los problemas. Se debe tomar conciencia de que las tecnologías no son neutras, y no se agotan en su función específica, y que sus efectos en el contexto social, ambiental, económico, político, se expanden rápidamente, quedando fuera de control.

Es tambièn urgente cambiar los análisis aislados de los distintos problemas por una perspectiva que abarque la interrelación de todos los sectores tecnológicos, económicos, políticos y ambientales.

Superar los actuales problemas ambientales no será fácil, pero no es suficiente realizar solamente planteos parciales de problemas aislados. Se requiere plantear los problemas desde un nuevo marco teórico, desde una nueva óptica. Se hace necesario un cambio de paradigma. Como advierte Edgar Morin, es relativamente fácil explicar algo complicado a partir de premisas admitidas, de códigos compartidos. Pero no hay nada más difícil que modificar los parámetros, los principios que sostienen todo el edificio. Por ello un cambio paradigmático suscita enormes resistencias¹⁶.

Habrà que insistir en cambiar los planteos, para llegar a verdaderas soluciones de los problemas medioambientales y no meramente multiplicar las respuestas a preguntas mal formuladas. Significa una tarea de alcance mundial.

¹⁶ E. Morin, *El método - Las ideas*, Madrid, Cátedra, 1988, p. 239.

La cuestión del reconocimiento de la filosofía político-social de Axel Honneth: perspectivas y problemas, tanto en Alemania como en América Latina.

Gregor Sauerwald
Montevideo

“Hasta hace bien poco, las cuestiones relativas a la educación y la formación no habían tenido un papel destacado en mi teoría, aunque ello podría haberse esperado... No sé yo mismo cómo debo explicar este vacío, que resulta claro sí en retrospectiva. [...] Otra razón tiene que ver con el desarrollo de mis propias orientaciones teóricas que, como saben, se alineaban de manera cada vez más decidida con las ideas centrales de la filosofía social de Hegel”.

Axel Honneth (2015/17)

La publicación de esta sorprendente confesión auto-crítica de un **vacío** que humildemente hizo el gran filósofo alemán Axel Honneth, reconocido él en el mundo occidental por su filosofía político-social en la tradición de la Teoría Crítica, y eso en una entrevista inspirada en el correr del 2015 por unos colegas españoles de Valencia y finalmente publicada a principios de 2017 desde el Brasil¹, debería haber sorprendido igualmente a los editores Gregor Sauerwald y Ricardo Salas Astrain en la *Presentación* del reader *La cuestión del reconocimiento en América latina – Perspectivas y problemas de la teoría político-social de Axel Honneth*².

¹ *La Educación y la Teoría del Reconocimiento: entrevista a Axel Honneth*, en *Educação & Realidade*, Porto Alegre, v. 42, n. 1, pp. 395-406, ene./mar. 2017, por Francesc Hernández y Benno Herzog, junto con su compañero brasileiro Mauricio Rebelo de Campinas, todos de interés sociológico, y esto bajo el nombre de la revista como lema *educación y realidad*, que marca una nueva perspectiva de Honneth, tanto en cuanto al concepto central y la vista metodológica. La entrevista fue realizada por medios electrónicos durante el año 2015 por la Universidad de Valencia, España. (<http://dx.doi.org/10.1590/2175-623670297>).

² Véase el libro de Gregor Sauerwald, Ricardo Salas Astrain (Eds.), publicado en Alemania, LIT Verlag, Münster 2016 (finales), Wien y Zürich 2017 (principios), bajo el título *La*

Recuerdo que el título es tesis y refiere así a la vez a una **perspectiva** y a un **problema** lo que va más allá de las divergencias en las posturas de los 22 autores presentes en el libro, en su mayoría de América Latina, generando de esa manera la continuación de un fructífero diálogo Norte-Sur y Sur-Norte, que los editores han impulsado en publicaciones anteriores.

Es una perspectiva porque asume la complejidad de la teoría político-social de Honneth analizada desde el contexto latinoamericano, siempre aceptada desde una argumentación filosófica que asume la miseria social de seres humanos que no son reconocidos como personas o colectivos, siendo así su **universalismo contextualizable**, tal como él mismo propone en *La Lucha por el reconocimiento* (1992). Es problema, en el sentido del postulado estricto de un *a priori* filosófico *par excellence*, tal como lo articula el coeditor Salas al no dar prioridad a un *a priori* reconocitivo sino interculturalista, apoyándose en el pensamiento de Raúl Fornet-Betancourt³.

Salas ve la teoría del **reconocimiento** de Honneth de manera global y sin diferenciar en el desarrollo de sus publicaciones desde 1992 a 2018, poniendo el foco en su patria, Chile, en los “contextos asimétricos, y profundiza el enfoque de plantear una recuperación del ethos mítico-religioso de las culturas populares y étnicas”⁴. La imagen en la tapa de nuestra publicación *La cuestión del reconocimiento*, reproduce la obra de un artista mapuche, Eduardo Rapiman (2002), que presenta el contexto de unas **venas abiertas** en Chile, lo que recuerda a Eduardo Galeano y su célebre obra *Las venas abiertas de América Latina* (Montevideo 1972), desde una postura anti-colonialista radical liberacionista, mientras que Salas “consolida una perspectiva ética de tipo intercultural”.

Por otro lado, Sauerwald, trabajando en el Uruguay de 1979 hasta 1982, entonces en misión oficial del gobierno alemán para el ‘desarrollo’ de la libertad académica en una universidad intervenida, y desde el 2001, después de su jubilación, aquí

cuestión del reconocimiento en América Latina – Perspectivas y problemas de la teoría político-social de Axel Honneth, la *Presentación* pp. 7-29.

³ Véase Gregor Sauerwald, “Raúl Fornet-Betancourt: Teoría del reconocimiento y Filosofía Intercultural – Diálogo intercultural: ampliación *versus* transformación”, en *Reconocimiento en diálogo – A propósito de pensar el bicentenario en 2011*, Montevideo 2010, Grupo Magro, pp. 109-118.

⁴ Gregor Sauerwald, Ricardo Salas, “Presentación”, *La cuestión...*, op. cit., p. 19.

instalado con sede principal, ha propuesto y sigue proponiendo el diálogo entre el Sur y el Norte como diálogo entre las teorías de la liberación y la Teoría Crítica y sus tres generaciones, un pensamiento crítico a partir de los cambios en las dos tradiciones, tanto respecto a Arturo Andrés Roig como representante liberacionista, como a Axel Honneth y su crítica reconocitiva. Allí entran en juego las versiones que priorizan un *a priori* reconocitivo, sin ver las diferencias surgidas en el correr del desarrollo del pensamiento de Honneth: desde su *Lucha por el reconocimiento* (1992) como motor de cambios, a unos procesos de institucionalización (2011), procesos institucionalizados del reconocimiento, de un **segundo reconocimiento**, como por ejemplo la educación (2012 y 2015/17), y otras versiones discutibles que dan prioridad o parten de un *a priori* interculturalista inspirado en Raúl Fornet-Betancourt (2011), o de un *a priori* redistributivo movilizado por la discusión entre Nancy Fraser y Axel Honneth (2003). Veamos en este contexto, 1) la crítica de Honneth, presentada en *La idea del socialismo* (2014) y su relevancia hoy, una crítica implícita a un posible *a priori* redistributivo y a la vez un puente hacia una crítica **historicista** a la Teoría del reconocimiento en su tradición hegeliana, lo que incluiría una crítica a la última obra de Honneth *Reconocimiento – Una historia de las ideas europea* (2018), para después 2) tematizar la sorprendente aparición de la educación como categoría social-sociológica del reconocimiento, en vistas a un contexto latinoamericano uruguayo. Podemos constatar que esta invitación a un nuevo diálogo Sur-Norte sobre la educación ya está basada en una crítica más allá de la mencionada autocrítica, que Honneth hace al mismo tiempo al pensamiento actual de la filosofía política alemana por no haberse ocupado últimamente de lo pedagógico, central para lo político democrático. Al abordar este tema la entrevista, nuestro nuevo diálogo presupone el reconocimiento de un fecundo diálogo intereuropeo, entre España y Alemania, hasta intercontinental, entre Alemania y Brasil. Para marcar lo revolucionario del cambio en el filosofar honnethiano, nos atenderemos primero los cambios o novedades en los pensamientos de nuestros autores implicados en este diálogo.

1. ¿El *a priori* reconocitivo desde *La idea del socialismo*? Hacia una crítica historicista a la Teoría del reconocimiento desde una perspectiva latinoamericanista

La reconstrucción de esta idea del socialismo presupone una exposición clara y precisa de lo que tiene de esencial, dado que hoy en día ha perdido completamente en la conciencia pública su potencial estimulador de cambio, y por eso según

Honneth, un tal trabajo histórico del tipo historia de las ideas debería comenzar indagando las razones por las que hoy en día “estas ideas envejecieron”, en un “intento de volver a poner una vez más las ideas envejecidas sobre sus pies”.⁵ Este esfuerzo de reformular la idea original del socialismo para que “vuelva a ser una vez más fuente de orientaciones ético-políticas”, es calificado por Honneth como de “carácter metapolítico” (p. 20). Para lograrlo, hace falta la crítica a tres supuestos conceptuales fundamentales que caracterizan el socialismo en su fase primaria y lo han acompañado como su “problema teórico heredado”: “la fe no indagada en el poder integrativo omnipotente de la dimensión social del trabajo”; la “convicción de que la sociedad capitalista es intrínsecamente acompañada por un oponente interno, un proletariado siempre listo para la revolución; y el presupuesto de que la ley del progreso rige la historia de la humanidad” (pp. 80-81). Así, no es Marx con “la idea del proletariado como sujeto revolucionario”, o “la visión de una sociedad administrada económicamente”, sino una Teoría del reconocimiento a partir de Hegel la que sirve para “renovar la forma de convivir”: se trata de defender moralmente “expectativas de libertad no sólo en las condiciones de producción, sino también en las relaciones personales y en las posibilidades de coparticipación política”; una convivencia en la que “la libertad individual no crece a costa de, sino con la ayuda de la solidaridad” (pp. 164-166). La lectura de *La idea del socialismo* podría permitir aprovechar la riqueza del estudio crítico de esa historia conceptual,

⁵ Axel Honneth, *La idea del socialismo – Intento de una actualización*, Berlín, Suhrkamp, 2015, pp. 20-21. Véase la crítica de Yamadú Acosta a Marx en el contexto de una conmemoración de *Marx, 200 años después*, publicada en *La diaria* (01/10/18) bajo una perspectiva actualizante *Dinamo*, con la tesis de **validez** y **vigencia** en cuanto a la interrogante sobre qué queda hoy de Karl Marx: la crítica a la religión: “Me parece un tópico válido y vigente en perspectiva instituyente ... , aquí en América Latina y el mundo, a mí modo de ver, la crítica a la religión sigue siendo el presupuesto de toda crítica.” (p. 12) ¿Más bien una perspectiva laicista uruguaya en la tradición de José Pedro Varela de 1877 y lo **instituyente** p.e. la escuela católica de la primaria hasta la Universidad Católica? - Lo esencial de Marx para Honneth en una *laudatio* a Habermas, más allá de lo crítico que está implicado en *La idea del socialismo*, se encuentra en una *Sublimación de la herencia de Marx* (2009): son “la imagen materialista de la historia humana como una cadena de relaciones de violencia y opresión no-transparente, interrumpible sólo a través de esfuerzos práctico-razonables, y la idea de que las patologías sociales de las sociedades modernas deberían tener que ver con la necesidad del mercado de producir lucro y provecho”, una cita tomada de *Grandes Aniversarios en la Alemania de 2009 – Jürgen Habermas 80 y Axel Honneth 60*, artículo de Gregor Sauerwald, en su obra *Reconocimiento en diálogo*, o00b. cit., p. 297.

lo que implica la crítica de un *a priori* redistributivo, para ver si ese intento de salir del actual “súbito desaparecer de energías utópicas” (p. 16) lleva a una “nueva y posmoderna concepción de la historia” (p. 17). Veamos ahora si una crítica **historicista** y un grito por **organización** que nos propuso Horacio Cerutti Guldberg, discípulo de Roig, en el 55º ICA de 2015, podrían ser una alternativa al *a priori* liberacionista y como tal, también una inspiración crítica en cuanto a la Teoría del reconocimiento, así una nueva invitación al Diálogo Sur-Norte. ¿La crítica a Roig como crítica a Honneth?

En *Filosofando y con el mazo dando*⁶ Cerutti formula una gran *laudatio* a “la magna obra de Roig”, a la que califica “como un hito frente al cual sólo cabe un antes y un después”, un ‘después’ que debe al menos “estar a la altura del esfuerzo roigiano”, pues su filosofar es “de modo concreto, materialista, historicista empíricamente”. Y como “la historia está abierta” (pp. 253-254), es menester “intentar avanzar en cualquiera de estos temas sobre los cuales Roig trabajó [...] para compartirlos o disentir fundadamente”, porque es necesario “neutralizar la sensación de que ‘todo está ya dicho’”. De ahí siguen los “quehaceres futuros”, que Cerutti ya precisó en 2009 como nuevos “atenta[dos] contra la dignidad [de] mujeres y varones, hétero- u homosexuales, pobres y ricos, aborígenes o migrantes”, porque “deberemos seguir atentos a los desafíos y demandas que las irrupciones [...] proponen a la teoría” (p. 242). Ante estos desafíos no deberíamos olvidar la diferenciación que el propio Cerutti había hecho ya en 1983 para calificar o descalificar el pensamiento latinoamericano: un sector populista enfrentado a un sector crítico del populismo, subdividido el último en historicista, el de Roig al referirse a José Martí, como Honneth a Hegel, y otro sector problematizador, el de Cerutti, siempre caracterizado por su reflexión.⁷

Así desde la dramática perspectiva mexicana de ausencia total de instituciones debido a la corrupción en la vida social y política a la que descalifica como “‘politiquería’ manipuladora y corrupta”, Cerutti invita a los colegas filósofos del

⁶ Horacio Cerutti Guldberg, *Filosofando con el mazo dando*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 2009.

⁷ Véase Gregor Sauerwald, *Reconocimiento y Liberación: Axel Honneth y el pensamiento latinoamericano-Por un diálogo entre el Sur y el Norte*, Münster, LIT, 2008, p. 136, nota al pie de p. 11, la documentación sobre Horacio Cerutti Guldberg, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.

55° ICA (2015) a participar en su simposio que titula *Filosofar desde nuestra América para el mundo*⁸ y propone como novedad urgente el concepto de *organización*. La idea es concebir “una articulación vertebral entre filosofar y organización [...], organización de las bases sociales [como] movimientos sociales”, es decir tematizar “la estructura organizativa y su articulación con el filosofar, [lo que] exige prestar atención a la dimensión intrínsecamente política”. Pero Cerutti no pudo desarrollar en el Congreso esta propuesta en vistas a “nuestra realidad [y su] transformación dignificadora” en las Américas, propuesta ejemplar para el mundo, pues no se logró esa articulación vertebral, más allá de lo ejemplar y valiente de sus intenciones. ¿Y dónde habrá quedado la Teoría del reconocimiento?

2. Reconocimiento vía procesos institucionalizados: la educación

“Sin pretensiones de verdad absoluta, hemos dicho que deberíamos empezar por 4 asuntos: educación, energía, medio ambiente y seguridad. Permítanme un pequeño subrayado: educación, educación, educación. Y otra vez, educación...”

José Mujica, el 10 de marzo de 2010

Discurso inaugural de recién electo presidente uruguayo (Frente Amplio)

Vemos aquí una coincidencia en el reclamo de **educación** como primordial en la política, tanto en el desafío de una nueva praxis democrática de un gobernante latinoamericano, así Mujica en 2010, como también desde una crítica de Axel Honneth a un déficit de la filosofía política alemana. En su cambio del historicismo a la **organización**, así la educación, Honneth reclama “...la idea de que una democracia vital siempre debería crear de nuevo sus propias condiciones sustanciales de cultura y moral a través de procesos educativos generales; esa idea entre tanto desapareció de la filosofía política [alemana]”. Formula este reclamo en la conferencia de apertura al congreso de ciencias de la educación el 12 de marzo de 2012, con el título *Caminos de frontera en la educación científica*, donde era el invitado de honor. Allí, en su provocativa charla *Educación y lo público democrático – Un capítulo descuidado de la Filosofía política*, dice: “Una buena educación y un orden estatal republicano están tan relacionados mutuamente que

⁸ Véase la documentación del Simposio de Filosofía en el 55° ICA disponible en <http://www.ica55.ufg.edu.sv/>.

aquella, en tanto enseñanza general y pública producirá en la persona singular las capacidades culturales y morales necesarias para que el orden republicano exista y prospere de manera tal que la ciudadanía colabore a la emancipación de la gente pobre.”⁹ Afirmación que con seguridad el sabio político popular uruguayo hubiera entendido.

Nos referiremos a continuación a la entrevista titulada *La Educación y la Teoría del Reconocimiento*, que los colegas valencianos Francesc Hernández y Benno Herzog, junto con su compañero brasileño Mauricio Rebelo, de Campinas, todos de interés sociológico, hicieron a Honneth en 2015. Ya el título marca la nueva perspectiva de Honneth en cuanto al concepto central y a la perspectiva metodológica¹⁰.

Allí se abordan en especial los siguientes puntos: el papel del reconocimiento en la enseñanza y en las clases universitarias en forma pre teórica; la idea de un reconocimiento **anticipatorio**; la aplicación de la teoría del reconocimiento en la didáctica; los procesos sociales e históricos: la constitución de instituciones de formación que producirían reconocimientos adecuados; la valorización o desvalorización de la importancia de una institución social, y por tanto de esta especie de reconocimiento de segundo orden que es o debería ser la educación; la ampliación de la etapa formativa: ¿una ayuda a los jóvenes para desarrollar formas de expresión; ¿el sentido de la democratización sigue una lógica anticapitalista?; una crítica convincente a la Teoría de la acción comunicativa, ampliamente aceptada en otros ámbitos, de poca influencia en las teorías de educación inspiradas en Habermas; la relación entre las diferentes esferas en el sistema escolar; la ampliación del sistema privado de educación y sus obvios intereses económicos; y el reconocimiento en las universidades públicas.

Antes de abordar la entrevista quisiera recordar mi primer encuentro con Honneth en 1993, cuando yo no había aún leído nada de él y donde pude descubrir su talento didáctico-recognoscitivo. Honneth ya era un reconocido filósofo de Frankfurt y fue invitado por los estudiantes del Instituto de Filosofía de la

⁹ Axel Honneth, “Educación y lo público democrático - Un capítulo descuidado de la filosofía política”, *ZfE*, 15, 2012: 429-442.

¹⁰ “La Educación y la Teoría del Reconocimiento: entrevista a Axel Honneth”, ob. cit., pp. 395-406

Universidad de Münster (WWU). A mí, también profesor de filosofía práctica en esa ciudad, me fascinó su manera de dialogar con cada uno de los jóvenes presentes, que se levantaron con toda tranquilidad y dispusieron de todo el tiempo necesario para presentar sus preguntas; salí de su charla para comprarme su primera gran publicación, *La Lucha por el reconocimiento* de 1992.

Como introducción a mi comentario a la entrevista me parece conveniente destacar la crítica que Honneth hace a Habermas, su maestro, como continuación de una crítica recíproca de larga data. Quisiera constatar y poner de relevancia el cambio de Honneth, desde un historicismo a-político a la realidad, vía la sociología de la educación, *expressis verbis*, que confronta con la Teoría de la comunicación de Habermas y su *a priori* comunicativo-verbal:

“... la Teoría del reconocimiento ganó importancia de forma notable en las ciencias de la educación, sobre todo, si lo contemplo de manera adecuada, en la pedagogía general, pero también en la investigación empírica sobre la escuela. En la medida en la que soy capaz de abarcar este interesante campo, se realizan desde hace algunos años investigaciones fascinantes sobre la negociación de reconocimiento entre profesores y alumnos por un lado y entre diferentes grupos de alumnos por el otro; en ello se sigue naturalmente la idea de que tales conflictos de reconocimiento se efectúan al principio por debajo del umbral de la articulación verbal y que giran alrededor de definiciones y atribuciones de ‘rendimiento’, ‘competencia’ y ‘éxito’. Así repentinamente se hace visible la enseñanza escolar, e inclusive toda escuela como institución, un trasfondo hasta ahora en buena medida desatendido y con ello la pugna entre las personas implicadas –profesorado, alumnado y, lamentablemente también, padres y madres– por disponer de la autoridad para establecer criterios de rendimiento, objetivos de la enseñanza e incluso las tareas más generales de la escuela como tal. Todo ello está cambiando constantemente, pero sólo se puede apreciar cuando se deja el nivel de la comunicación oficial y se enfoca el intercambio de gestos corporales, de señales silenciosas y del currículo ‘oculto’, como se denomina en las investigaciones” (p. 401).

En sus respuestas a las preguntas de los colegas, partiendo de una sociología de la educación, Honneth propone como meta una alternativa a la educación actual dominada por la categoría ideológica del **rendimiento**, alternativa que implica una lucha por el reconocimiento de la educación pública, en oposición a la privada,

yendo más allá de la enseñanza institucionalizada en todos sus niveles: preescolar, primaria, secundaria:

“... nuestro sistema escolar se dirige a las alumnas y los alumnos o bien como a futuros ciudadanos, con la pretensión de que tengan las mismas posibilidades de participación y colaboración, o bien como a portadores de rendimientos en el mercado de trabajo, con todas las diferencias ya existentes en el correspondiente perfil del rendimiento. La misma distinción entre las dos formas de reconocimiento se puede describir también de manera que en el primer caso se comprende la enseñanza escolar como preparación a la formación de la voluntad democrática, mientras que en el segundo caso la enseñanza es entendida como cualificación pedagógica para el mercado laboral capitalista; en un caso, la escuela forma la bisagra institucional entre la socialización familiar y el Estado democrático de derecho, en el otro caso es la bisagra institucional entre la familia y el sistema económico. Sobre cuál de los dos principios de reconocimiento domina en la escuela en cada momento, deciden siempre, tal como lo veo yo, las disputas político-morales dentro del ámbito público acerca del papel y de la tarea de la educación escolar; y, según mi impresión, no hay duda de que hoy en día, en la ejecución de la llamada transformación ‘neoliberal’ del capitalismo occidental, el segundo principio de reconocimiento ha alcanzado el predominio, fuertemente apoyado por parte de los padres de las capas sociales más altas que así esperan ventajas competitivas para sus hijas e hijos en el mercado laboral.” (p. 403)

Como consecuencia en cuanto a la valoración de la real división entre la enseñanza pública y la privada, responde Honneth:

“Primero hay que tener presente que las ideas de los valores y los objetivos educativos que se cultivan especialmente en tales escuelas privadas la mayoría de las veces son la expresión de ideas que tienen los padres sobre el futuro ético de sus hijos; en este punto, en la elección de la escuela privada, sólo raras veces resulta efectivo el deseo autónomo de un niño o un joven; más bien son los padres quienes deciden qué tipo de educación axiológica deben recibir sus hijos en la enseñanza escolar. En este sentido la escuela privada aumenta las posibilidades de los padres de decidir sobre las preferencias futuras y las orientaciones axiológicas de sus hijos; este poder de socialización de padres ya es lo suficientemente alto y no debería ser

aumentado mediante la autorización estatal de escuelas privadas. Segundo e igualmente evidente es que un sistema de escuelas privadas está acompañado por el peligro de que la injusticia educativa existente en nuestras sociedades siga aumentando; y es que la asistencia a tales escuelas que no reciben financiación pública, por regla general, es muy cara así que solo los hijos de padres pudientes pueden ‘disfrutar’ de ellas. Además hay que tener en cuenta que aquellos padres que han colocado a sus hijos en el ‘puerto’ seguro de una escuela privada ya no van a abogar abiertamente por los asuntos del sistema escolar público; estas escuelas pierden, por lo tanto, un grupo importante de patrocinadores potentes y poderosos. También se podría decir quizá que cuantas más escuelas privadas, tanto menor es el compromiso del espacio público democrático de disponer de un sistema sólido, lo más justo posible de educación pública. Y finalmente, tercero, el Estado de derecho abandona casi el único medio que tiene para crear en la futura generación las actitudes y orientaciones valorativas necesarias para la propia reproducción; solo las escuelas públicas se pueden ocupar de una forma generalmente controlada (mediante regulaciones para la participación y mediante la elección de métodos de enseñanza) para que sus alumnos adquieran los conocimientos y las orientaciones indispensables para una participación activa en la formación democrática de la voluntad. Como se ve, respecto a la propuesta que se extiende hoy en día de ampliar aún más el sistema de escuelas privadas, tengo reparos, los mayores de ellos proceden de mis convicciones democráticas.” (p. 404)

Honneth sigue argumentando al apoyarse en diferentes aspectos críticos y se refiere a la trayectoria educativa y al fracaso de los jóvenes de los sectores sociales vulnerables:

“... los jóvenes de las capas sociales obreras más pobres se programan, por así decir, de forma inconsciente, mediante sus prácticas culturales, para ser personas que fracasan en la escuela y así, en el futuro, proseguir el destino de sus padres poco formados; sobre esto, ayudan poco las buenas intenciones del personal docente ... La lección que aprendí de forma temprana de ello era que, por regla general, está decidido el itinerario educativo del joven de clase trabajadora –y quizá se debería decir hoy en día: del joven de capas sociales más pobres con escasa formación– ya mucho antes de su ingreso en el colegio, y ello, mediante las condiciones de socialización del niño en su entorno social de procedencia. Esto significaría de forma práctico-política,

que es preciso comenzar con la infancia muy temprana en cada intento de cambiar una suerte predestinada; tal como indiqué en un reciente artículo [Honneth, 2015], tenemos que intentar cambiar algo en las prácticas y representaciones liberales sobre la infancia, retirando el niño mucho más temprano de la soberanía educativa exclusiva de sus padres y ‘socializándolo’ en instituciones preescolares con niños de la misma edad de otras capas sociales. De forma escueta se puede decir que las experiencias de desprecio que estos niños procedentes de capas sociales más pobres y con poca formación encuentran desde los primeros años de su vida (por el hecho de que perciben la arrogancia de unos compañeros suyos, la mirada denigrante de otros, etc., que no solo se dirige a su ropa o a su conducta tosca sino también a la falta de acceso al conocimiento ‘burgués’ sobre el mundo), que estas experiencias de desprecio, digo, solo se podrían combatir si se cambiaran a fondo las condiciones sociales de la infancia; se podría decir incluso que los niños tendrían que adquirir experiencias ya desde muy temprano en espacios públicos adecuados a su edad en los que tales ‘distinciones’... entre las clases no tuvieran un peso notable entre los participantes. La escuela misma siempre llega tarde, incluso cuando funciona de forma ideal como institución democrática”... (pp. 399-400).

Para concluir los resultados de la entrevista, queda la pregunta por el reconocimiento de las universidades: ¿“como un ejemplo de una ideología o una patología del reconocimiento”? Honneth dice:

“En ello observo más bien la imposición agudizada de un determinado principio de reconocimiento en las instituciones formativas, a saber, la del rendimiento económicamente utilizable en detrimento del principio de la participación democrática y el compromiso participativo” (p. 404).

Es así patente el giro casi revolucionario de Honneth en la aplicación de su Teoría del reconocimiento, de un método historicista a un interés práctico educacional, ejemplar en el caso alemán. Desde la auto-crítica, critica a la filosofía alemana en general por su desinterés en la praxis de la educación, critica también a cierto laicismo pedagógico que se encuentra en la base de la educación secundaria pública alemana en la tradición de la Ilustración, neutral en valores¹¹, y finalmente

formula una crítica radical a una pedagogía escolar tanto del sistema público como del privado, por el vaciamiento de su función democratizante.

Antes de terminar, presentaremos en el horizonte latinoamericano-uruguayo esta perspectiva de una teoría del reconocimiento aplicada a la educación como *reconocimiento de segundo orden*, es decir institucional, recordando que Honneth lamenta haber tardado tanto en esta aplicación. Asimismo en su última publicación, bajo el título *Reconocimiento – Una historia de las ideas europea* (2018), dedicada a *Jürgen Habermas en gratitud*¹², hace un gran esfuerzo por armonizar lo que en la tradición inglesa es *re-cognition*, en la francesa *re-connaissance* y en la alemana *An-erkennung*. Los prefijos marcan las diferencias de valor en la relación entre el yo y el otro, así tres modelos de reconocimiento, pero propone “utilizar la comprensión (moral) del reconocimiento desde la tradición del idealismo alemán como base para

¹¹ Una anotación respecto a la educación en Alemania: siendo ella un fenómeno cultural, Alemania un estado federal donde lo cultural está en manos de cada estado particular, y sus respectivos gobiernos en manos de diferentes partidos políticos, con diferentes acentos según sea CD(U)/CS(U) como lo cristiano-demócrata o cristiano-social, y S(P)D como social-demócrata. Pero todos los estados (salvo uno) tienen algo en común: la Primaria tiene 4 años, p.e. en el Estado de Renania del Norte-Westfalia, la escuela pública y gratuita puede ser católica, protestante o neutral en lo religioso; luego siguen tres diferentes sistemas secundarios, en general organizados en instituciones separadas y sin orientación religiosa: 1) El *Gymnasium*, el liceo de 8 ó 9 años de duración, prepara para la entrada a la Universidad; 2) La *Realschule* o *Mittelschule*, escuela ‘media’ de 6 años de duración, (sistema intermedio entre 1 y 3) ofrece una preparación para el trabajo no académico en tareas de administración; y 3) la *Hauptschule*, la escuela ‘principal’ y de tiempo completo para los futuros artesanos, (con una duración de 4 a 6 años), continúa después como *Berufsschule*, la escuela de formación profesional, p. e. un aprendizaje artesanal (3 años), combinando la formación en el oficio a cargo del “maestro” con el trabajo en una empresa. Hoy en día existen muchos caminos que permiten la movilidad entre los tres sistemas. La vinculación entre la escuela y la formación artesanal parece ejemplar también en este diálogo y hay instituciones uruguayas que así lo han tomado. En cambio, la situación de la Primaria es singular no sólo en Europa por su corta duración de 4 años, y muy cargada en su cuarto año, donde se decide el camino en la vida del niño de 9/10 años. Según las notas obtenidas en las materias principales, el maestro o la maestra propone el camino en uno de los tres sistemas secundarios. Llama la atención que esta práctica, que constituye en sí misma una negación completa de reconocimiento de segundo orden no aparezca en la entrevista.

¹² Axel Honneth, *Reconocimiento - Una historia de las ideas europea*, Berlín 2018, Suhrkamp, p. 7.

una integración de los tres modelos” (p. 198). Integración desde Fichte o desde Hegel, se pregunta: ¿por qué no los dos? Porque “... solamente el segundo (Hegel) debería ser la clave para una comprensión integral del reconocimiento social.” (p. 234) ¿Es esta una despedida de Honneth de su lucha por *La escuela de la democracia*?¹³.

Para volver al Uruguay, mencionado ya en un principio al citar al ex presidente Mujica en sus palabras del inicio de su gobierno, reclamando él educación, educación, educación, se puede constatar de 2010 en adelante, la preocupación por una necesidad de reflexionar la enseñanza. El periódico *La diaria* en Montevideo dedica así cada día de la semana unas correspondientes reflexiones, y eso bajo el lema *La Educación*. La única correspondiente crítica que encontré en los últimos años apareció en *La diaria* del año pasado, bajo aquel lema *Educación* con el título *Uruguay se encuentra en una encrucijada: “Intentos privatizadores”*. Dirigentes de la Internacional de la Educación (IE) advierten que Uruguay puede dar paso a mercantilizar la educación o fortalecer el sistema público.¹⁴ Invitados tres representantes de aquella Internacional a un seminario en Montevideo sobre *La educación pública en el laberinto de la globalización neoliberal*, Susan Robertson (SR) de la Universidad de Cambridge, Angelo Gravielatos (AG), ex presidente de la Unión Australiana de Educación y director de la campaña *Educar, no lucrar*, y la brasileña Fátima Silva (FS), vicepresidente de la IE para América Latina, destacados extranjeros en diálogo con profesores de secundaria uruguayos coincidieron: “La preocupación de los tres pasa por las tendencias globales a la privatización de la educación, que opera ... por la privatización de los servicios educativos pero también cuando los sistemas educativos públicos adoptan principios del libre mercado, como la autonomía de los centros o la libre elección de las familias de las escuelas.” Véanse los aportes de SR sobre países anglosajones que han cambiado sus políticas educativas, con el consiguiente efecto de “más desigualdad y más

¹³ Así tituló el importante semanario alemán *Die Zeit* en su *Feuilleton* (Nr. 25 del 14.06.12), una versión abreviada del mismo filósofo, publicada pocos meses después de su ponencia en el congreso de los pedagogos (12.03.12), lo que marca la gran relevancia público-política. Respecto a “los dos temas que hoy en día necesitan una atención particular y un correspondiente cuidado: la revolución digital” y “la creciente heterogeneidad de la población”, también la mundialmente manifiesta migración como problema para la “idea de la enseñanza democrática, véanse los límites y peligros del nuevo medio” y las chances que da esta nueva “comunidad de cooperación en su proceso de aprendizaje”.

¹⁴ Cecilia Álvarez, en *La diaria* del 04/10/18, pp. 8-9.

segregación”, los de FS sobre “la privatización (en la educación superior en el Brasil) [que] viene con las grandes corporaciones”, y AG sobre ‘la encrucijada’: “Uruguay está en una posición privilegiada, porque a diferencia con los países anglosajones, donde se empezaron este tipo de reformas neoliberales... para saber que no funcionan”. ¿Una simpática concesión del extranjero al público que lo había invitado? Véase el peso de las grandes instituciones privadas de Montevideo: Liceo Francés, Colegio Alemán, British School, Colegio Semanario, Bachillerato Juan XXIII, Instituto Crandon, Escuela Integral Hebreo-Uruguaya... Así la queja pública de un ex rector de la Universidad Católica, animando a una “lucha por el reconocimiento” de la educación católica y privada en el Uruguay constituye por un lado, una perversión epistemológica en su aplicación de la perspectiva político-social de la Teoría del reconocimiento desde la tradición de la Teoría Crítica y por otro, es una manifestación contra un laicismo dominante en el Uruguay en el marco de una pretendida protección de la educación pública.

Para finalizar, apuesto a la tesis de que la recepción de la discusión respecto a la Teoría del reconocimiento en su rica diversidad vale bien la pena para un diálogo Sur-Norte.

**De la educación emocional:
el neuroneoliberalismo capitalista fascista**

Miguel Andrés Brenner
UBA, Buenos Aires

“No se puede tener éxito solo dependiendo de nuestras facultades intelectuales, sino que el manejo correcto de nuestras emociones son la piedra angular del éxito”.

Daniel Goleman

“Las conexiones existentes entre el sistema orbitofrontal y el sistema límbico son tan cuantiosas que algunos neurocientíficos han bautizado este sistema con el nombre de ‘córtex límbico’, la parte pensante del cerebro emocional”.

Daniel Goleman

A modo de inicio

La casi totalidad de los docentes ignora el significado de lo que dentro del neoliberalismo capitalista se denomina “educación emocional”, más allá del significado que cada uno, por su propia cuenta y de manera equívoca, le otorgue a ese término. Por otro lado, ningún país, al menos hasta la fecha, hace de la misma una práctica efectiva a nivel del sistema escuela, independientemente de las experiencias acotadas y coyunturales que existen. Entonces, la pregunta de inicio es la siguiente: “¿por qué abordamos el tratamiento de la educación emocional si no se encuentra generalizada, si hay un desconocimiento global de la misma?” Atinamos la siguiente respuesta: “porque en los documentos del *establishment*, entre otros los del G-20 del 2018, se le presta crucial importancia, sin la que no sería posible educación alguna”. O sea, es ella la que da sentido a la escuela pensada desde los criterios del poder hegemónico, considerando que el mismo se asienta en un capitalismo de base financiera –especulativa y parasitaria–, globalizado y neoliberal, colonizador y depredador. Ése es su espíritu.

En nuestro país, Argentina, varias jurisdicciones han sido tomadas como punta de lanza en tal sentido, valga a saber:

- La Provincia de Entre Ríos. Ley de Educación Emocional n° 754180/2016;
- La Provincia del Neuquén. Ley de Educación Emocional n° 11.267/2017;
- La Provincia de Misiones. Ley de Educación Emocional VI n° 209/2018;
- La Provincia de Corrientes. Ley de Educación Emocional n° 6398/2018;
- Otros: a) La Provincia de San Juan no tiene ley especial, pero se encuentra en el marco de la Ley Provincial de Educación. b) En la Provincia del Chubut se encuentra como proyecto de ley. c) La Provincia de Mendoza se encuentra en gestión para la elaboración de un proyecto de ley. d) En la Provincia de Buenos Aires aún no hay proyecto, pero funciona dentro del Programa Red de Escuelas de Aprendizaje que afecta a 2000 escuelas.
- A nivel nacional existe la intención de formular un proyecto de ley, auspiciado por Lucas Malaisi, presidente de la Fundación Educación Emocional Argentina.

Pero, ¿en qué consiste la educación emocional?

¿Qué es la educación emocional?

Daniel Goleman¹, en su libro *La práctica de la inteligencia emocional* afirma que, a la hora de tener éxito en la vida, la inteligencia cognitiva tiene un impacto de entre un 10 y un 20% y la inteligencia emocional entre un 80 y un 90%. ¿Y cuáles son las emociones? En 1972, el psicólogo Paul Ekman², a quien Goleman cita varias veces, sugiere que existen seis emociones básicas que son universales a lo largo de las culturas humanas: miedo, asco, enfado, sorpresa, felicidad, tristeza. Mientras Daniel Goleman, Daniel en su obra *Inteligencia emocional* establece una clasificación algo diferente: ira, tristeza, miedo, alegría, amor, sorpresa, aversión y vergüenza³.

¹ Daniel Goleman, *La práctica de la inteligencia emocional*, Barcelona, Editorial Kairós, 1998, p. 210

² Paul Ekman y Oster, Oster "Expresiones faciales de la emoción", *Annual Review of Psychology*, 30, 1979: 527-554.
<https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/65835.pdf> (consulta: 9/12/2018)

³ Daniel Goleman, *Inteligencia emocional*, Barcelona, Editorial Kairós, 1996, p. 242.

¿Y qué es una emoción? Una emoción es una reacción subjetiva que experimentamos ante algún estímulo, interno o externo, que viene acompañada de cambios orgánicos (fisiológicos y endocrinos) de origen innato, influidos por la experiencia⁴.

La definición dentro del encuadre de la Inteligencia Emocional, en vez de estímulo interno o externo, dice “ante un ambiente”, porque insiste más que nada en las “demandas del ambiente”. Es que, en realidad, lo que más importa son las demandas del ambiente a las que el individuo debe adaptarse, cuestión que veremos a lo largo de nuestra indagación.

Elementos de la Inteligencia Emocional

El teórico más importante de la Inteligencia Emocional, el psicólogo estadounidense Daniel Goleman⁵, señala que los principales componentes que integran la Inteligencia Emocional son los siguientes⁶:

1. Autoconocimiento emocional (o autoconciencia emocional).
2. Autocontrol emocional (o autorregulación).
3. Automotivación.
4. Reconocimiento de emociones en los demás (o empatía).
5. Relaciones interpersonales (o habilidades sociales).

Definición de la Inteligencia Emocional

En términos genéricos podemos afirmar que...

* La inteligencia emocional es la capacidad para reconocer sentimientos propios y ajenos y la habilidad para manejarlos. Algunos ejemplos pueden ser saber escuchar a los demás, ser agradable en las relaciones, no derrumbarse ante la presión, irritarse con facilidad o tener buen humor, etc.

* De ahí que el Nuevo Modelo adopte una nueva asignatura: la educación socioemocional basado en el *coaching*⁷: programa de los años noventa para

⁴ <https://www.psicooactiva.com/blog/que-son-las-emociones/> (consulta: 10/12/2018)
Ekman es citado por Goleman en varias oportunidades.

⁵ Ob. cit., 1996, pp. 238-239.

⁶ D. Goleman, 1996, Ib.

implementar personas emprendedoras, resistentes al fracaso pero que se sienten plenas “socioemocionalmente”, y que están en la mejor de las disposiciones para salir día a día con buen rostro hacia su lugar de trabajo y aguantar todo tipo de insultos, represiones y días de explotación monótona⁸.

Perspectiva crítica: prolegómenos

Cuando Esteban Bullrich (2016) fue Ministro de Educación y Deportes de la Nación Argentina afirmó la importancia de “...crear argentinos que sean capaces de vivir en la incertidumbre y disfrutarla.”⁹. A tal efecto, aunque Bullrich en este caso no lo aclara explícitamente, se requiere de la educación emocional. Paradójicamente, el capital a efectos de la inversión requiere de **certidumbre** económica, jurídica, social y política¹⁰. En el plano mundial, el G-20 se reunió en la Provincia de Mendoza, septiembre de 2018: Entre otros, rescatamos tres párrafos:

“...muchos estados nacionales aún están aprendiendo a implementar las reformas y las medidas compensatorias necesarias para crear entornos escolares adaptables, donde los niños puedan aprender, construir y, sobre todo, aplicar habilidades cognitivas básicas y elevadas, así como

⁷ El *Coaching* es un proceso en el que se ayuda a las personas y a los equipos a mejorar sus posibilidades y facilitarles el modo de funcionar de forma más eficaz, tanto en el ámbito personal como en el profesional. Implica ayudar a superar barreras y limitaciones personales. Es un método que consiste en acompañar, instruir o entrenar a una persona o a un grupo de ellas, con el objetivo de conseguir cumplir metas o desarrollar habilidades específicas. Un proceso de *coaching* es un conjunto de sesiones, en donde un *coach* realiza una serie de entrevistas a un *coachee* o cliente. 1. Ayuda a definir los objetivos. 2. Más creatividad. 3. Mayor flexibilidad y adaptabilidad al cambio. 4. Mejora de las relaciones. 5. Empoderamiento. 6. Reduce el estrés y ayuda a gestionar el tiempo.

⁸ Valga aclarar que el discurso de quienes se especializan en la Inteligencia Emocional y su educación es muy simple, llano.

⁹ Expresión formulada en el marco del panel “La Construcción del Capital Humano para el Futuro”, en el Foro de Inversiones y Negocios, más conocido como Mini Davos, que tuvo lugar en el Centro Cultural Kirchner en septiembre de 2016.

¹⁰ Dante Alfaro, *Conocimiento y educación*, Bs. As., 2018. Inédito.

habilidades socioemocionales¹¹, para resolver problemas complejos en entornos desconocidos”¹².

“...es relevante que los Estados miembros lleguen a un acuerdo sobre qué marco usarán para definir, realizar un seguimiento y evaluar las habilidades, en especial, las que se encuentran en el **dominio socioemocional**¹³. Por ejemplo, entre otros asuntos, los gobiernos deben determinar si se enfocarán en los métodos de evaluación biométricos¹⁴, psicométricos y experimentales de las **habilidades socioemocionales**¹⁵, la frecuencia con que se recopilarán estos datos, así como sus mecanismos de validez y fiabilidad”¹⁶.

“Fomentar la inclusión de habilidades no cognitivas, tales como las **habilidades socioemocionales**¹⁷ a lo largo del currículo”¹⁸.

¹¹ En negrita, nuestro.

¹² Claudia Costin y Jales Coutinho, Allan Michel, “Reduciendo la Brecha entre la Educación y la Fuerza de Trabajo: estrategias para satisfacer necesidades cambiantes y mitigar futuras desigualdades” Documento de trabajo para el G-20, 2018, p. 20. <http://www.fundacionsantillana.com/2018/09/18/puentes-al-futuro-de-la-educacion-recomendaciones-de-politica-para-la-era-digital/> (consulta: 12 octubre 2018)

¹³ En negrita, nuestro.

¹⁴ Cuantificar supone dos momentos. Primero convenir y después medir. En primer lugar, hay una convención política y sociológica en la que intervienen no sólo criterios técnicos, sino contextos que explican qué y cómo se mide. Esta instancia implica generar acuerdos intersubjetivos entre actores, nacionales e internacionales, públicos y privados. El segundo momento es de corte más técnico, de la medición propiamente dicha. En el camino de las cifras se suele dejar de lado u olvidar aquel principio convencional que instituye a los datos estadísticos. Las estadísticas aparecen como objetos cerrados en sí mismos, sin registro de la cadena de decisiones, como algo *listo para usar*. Por eso se habla de fetichismo estadístico y de reificación, como representaciones fieles de la realidad, una concepción objetiva relacionada con el término medición. Producir estadísticas implica sacrificar las singularidades. Claudia Daniel, “Estadísticas: de fuentes objetos de investigación”. <http://observatorio.unipe.edu.ar/wp-content/uploads/2018/09/Registro-panel-en-Unipe-13.09.18.pdf>.

¹⁵ En negrita, nuestro.

¹⁶ Costin, Claudia y Jales Coutinho, Allan Michel. Ibid. (2018: 68-70)

¹⁷ En negrita, nuestro.

¹⁸ Declaración final. Reunión ministerial de Educación del G20, 5 de septiembre de 2018, Mendoza, Argentina.

Obviamente, los “entornos desconocidos” no debieran serlo para el capital, en particular el financiero. Pero, dejemos para más abajo las críticas prioritarias a esta concepción.

Las emociones no se enseñan: mirada crítica

Las cualidades más significativas de la educación emocional tienen que ver con lo siguiente:

- “Las emociones no se enseñan.” Predomina, aquí, el adiestramiento, tan criticado por el filósofo de la educación de origen norteamericano John Dewey¹⁹;

- “Las emociones se entrenan, en principio hay que controlarlas para manejar las propias pulsiones.”²⁰ Predomina, aquí, una visión psicologista de toda la realidad, donde el “individuo” sería la base de todo constructo social²¹, político y económico;

- “Conocer y manejar las propias emociones”, ello a fin de lograr el éxito en los propios objetivos y a su vez, conociendo las propias emociones poder manipular las emociones ajenas en función de la adaptabilidad meritocrática dentro del perfil emprendedurista. Las emociones no deben considerarse como meramente individuales, se encuentran dentro de entramados ideológicos e intersubjetivos. Las emociones se encuentran cargadas de significados, de sentidos sociohistóricos. La pura emoción no existe, hay una organización ideológica que le da sentido.

https://redclade.org/wp-content/uploads/declaracion_de_ministros_de_educacion_g20.pdf (consulta: 19 de noviembre de 2018).

¹⁹ John Dewey, *Democracia y educación*, Bs. As., Editorial Losada, 1967, p. 39.

²⁰ Daniel Goleman, *Inteligencia emocional* cit. p. 220: “Dominar el mundo emocional es especialmente difícil porque estas habilidades deben ejercitarse en aquellos momentos en que las personas se encuentran en peores condiciones para asimilar información y aprender hábitos de respuesta nuevos, es decir, cuando tienen problemas”.

²¹ Si bien utilizamos el término “constructo”, lo hacemos en virtud de su uso habitual. En realidad, merece una fuerte crítica. Es una metáfora que proviene de las técnicas constructivas, donde entran en juego la estática y la resistencia de materiales, sin contradicciones posibles que pueden hacer derrumbar el edificio o construcción. Ameritaría mejor el término “relaciones materiales y simbólicas en el ejercicio del poder”, pues favorece una interpretación dialéctica, con las contradicciones implicadas.

Importan la competencia moral, profesional y la emocional en el modelo del buen gestor. El buen gestor de una empresa o una institución es el buen gestor de su propio yo. El imperativo es controlar y controlarse. Pero, un interrogante crucial es el que nos inquieta: ¿quién controla, por qué, a favor de quién y para qué?

Y en cuanto a la normalización de las emociones, valga el párrafo citado más arriba, producido en el marco del G 20, Buenos Aires 2018:

“...los gobiernos deben determinar si se enfocarán en los métodos de evaluación biométricos, psicométricos y experimentales de las **habilidades socioemocionales**, la frecuencia con que se recopilarán estos datos, así como sus mecanismos de validez y fiabilidad”.

La consideración neoliberal de las problemáticas sociales se desplazan al ámbito de las emociones. En el neoliberalismo la cuestión de la vulnerabilidad afectiva se resuelve en la “gestión de los afectos”. En tanto “el Mercado” predomine en la constitución de la subjetividad, se debilitan la cohesión social y las solidaridades. Ante ello, para el aprendizaje, el Estado descentraliza su responsabilidad en las emociones de los individuos.

Lo que importa, como se reitera en tantos discursos del neoliberalismo pedagógico, son las “habilidades” y no tanto los contenidos, bajo el argumento que los contenidos en un mundo cambiante dejan de ser útiles al poco tiempo. El problema radica en que el “solo ejercitar es ciego”, mientras que su finalidad, dentro del neuroneoliberalismo capitalista fascista, se impone desde los intereses mercantiles que establecen los contenidos a partir de plataformas digitales que se comercializan. Parafraseando libremente una expresión kantiana, podemos decir que “el solo ejercitar es ciego, y los meros contenidos son vacíos”. Pero, lo más grave es que se disocian las emociones de la ética, por lo que desaparece el perfil ético político de la educación.

¿No habrá que hacer otra lectura? El neuroneoliberalismo capitalista fascista

El fascismo. Este tópico amerita un conjunto de aclaraciones. En primer lugar, el apelativo fascismo en el contexto de la educación emocional.

El fascismo puede definirse de muchas maneras, todas ellas parciales. Según la época y el lugar, ha consistido en el secuestro del Estado por parte de intereses privados, o en el encuadramiento de la sociedad dentro de un esquema cuartelario, o en la creación de mecanismos más o menos brutales para eliminar el disenso frente al poder (es conocida la expresión: el mejor enemigo es el enemigo muerto). A veces estas características se combinan. En general, el fascismo requiere de un líder carismático, pero no siempre. Es una reacción agresiva de la mayoría contra las minorías, que no se basa en ideas, sino en sentimientos que hay que azuzar al máximo. El miedo, la raza, la patria, la bandera, la religión, la frustración, el pasado, que pueden suscitar violentas emociones colectivas. El fascismo que viene cuenta con la capacidad de destruir la democracia en nombre de la democracia²².

La concepción implicada en la educación emocional es la del miedo al otro. La salud se considera como el estado de bienestar del individuo. Y de ahí que sea necesaria ese tipo de educación, bajo la forma de entrenamiento. Y, como sostiene su conveniencia, Lucas Malaisi²³, vale la pena “cuando el chico está sano, antes que enferme”, como si hubiera una especie de salud primigenia, antes del contacto del individuo con el medio social, con el otro.

De esa manera podrían llegarse, supuestamente, a manejar los “entornos desconocidos”. En el fondo, aparece el miedo al futuro, y dicho miedo donde el “otro” sería la fuente de la enfermedad social. Es que la posibilidad de un mundo mejor o utopía se troca en la posibilidad de un mundo peor o distopía, y ésta es la que habría que aprender a evitar. Esos entornos desconocidos se relacionan a la incertidumbre que sería provocada por los cambios tecnológicos ante los cuales, si el individuo no se encuentra preparado, la vida sería plena de no disfrute, de infelicidad, de inadecuación, de conflictos. Ya no una incertidumbre provocada por la inhumanidad del presente capitalismo, sino por los vertiginosos cambios tecnológicos ante los que el individuo se encontraría sin poder adaptarse a los mismos por mérito propio.

²² Enric González, “El Fascismo que viene”, 2018.
https://elpais.com/elpais/2018/11/30/opinion/1543593007_278724.html
(consulta: 10/12/ 2018).

²³ <https://www.youtube.com/watch?v=Hi90lpnSh78&t=9s&app=desktop#searching>
(consulta: 9/02/2019).

No por nada, Hannah Arendt afirma:

“...el miedo y la impotencia de la que surge el miedo son principios antipolíticos y lanzan a los hombres a una situación contraria a la acción política, así la soledad y la deducción lógico-ideológica de lo peor que procede de ella representa una situación antisocial y alberga un principio destructivo para toda la vida humana en común”²⁴.

El fascismo neoliberal capitalista. El temor o miedo es a la incertidumbre en la vida cotidiana, con un sin sentido o distopía. La pregunta “¿acaso soy yo el guarda de mi hermano?” no se troca en su opuesto, sino en ausencia de la misma pregunta y, en última instancia, “culpabilizar al otro como chivo expiatorio, que en realidad es tan víctima como yo”. Tal víctima es ocasionada a partir del capital financiero, que circula imaginariamente -ficticiamente, fantasiosamente-, y cuya fantasía es más real que la realidad misma.

El neuroneoliberalismo capitalista fascista. ¿Qué es eso de “neuro”?

En la consideración del fascismo neuroneoliberal²⁵, aludimos a lo que Goleman denomina “Cerebro Emocional”²⁶: “cerebro universal”: “Una observación más detenida de la anatomía cerebral demuestra la función reguladora de los lóbulos prefrontales. Gran parte de los datos disponibles apuntan a cierta zona del córtex prefrontal como el asiento en el que confluyen

²⁴ H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Ed. Taurus., 1998, p. 282.

²⁵ Neuroneoliberalismo se propone a partir del término “neuroliberalismo” acuñado por Hugo Biagini y Diego Fernández Psychaux, *El neuroliberalismo y la ética del más fuerte*, Bs, As., Ed. Octubre, 2015.. Se considera el individualismo como pasaporte al bienestar común. Se asocia la libertad a una moral semejante al código de los gladiadores: el mérito propio.

²⁶ Goleman dedica específicamente al tema señalado varias páginas, desde la 249 a la 251 y de la 259 a la 262, con un tratamiento estrictamente neurológico, al modo de: “Las conexiones existentes en el sistema orbitofrontal y el sistema límbico son tan cuantiosas que algunos neurocientíficos han bautizado este sistema de ‘córtex límbico’, la parte pensante del cerebro emocional”. “Pero no solo existe una conexión estructural entre la amígdala y el córtex prefrontal sino que, como suele ocurrir, puede hablarse también de un auténtico puente bioquímico, puesto que la sección ventromedial del córtex prefrontal y la amígdala presentan una elevada concentración de receptores químicos sensibles a la acción de la serotonina”.

todos –o la mayor parte– de los circuitos corticales implicados en la respuesta emocional.” “La neurona que conecta la amígdala con el córtex prefrontal llega a una región denominada córtex orbitofrontal, una zona decisiva para la valoración de las posibles respuestas emocionales y su posterior corrección.”²⁷

Conclusiones

A modo de cierre, y también de apertura, señalamos muy brevemente los siguientes tópicos.

* Las condiciones subjetivas en nuestro presente histórico tendrían una base emocional, sea en el problema de la inseguridad física, en de la inseguridad laboral, como en el de la inseguridad educativa.

* Inseguridad física. En un contexto de inseguridad física se impulsa el concepto del excluido como causa principal del problema, propiciando un clima emocional adverso al mismo, como si fuera el constructor de las condiciones económico políticas que, paradójicamente, lo excluyen.

* Inseguridad laboral. En un contexto de inseguridad laboral, de precariedad y de altas tasas de paro propias de la etapa neoliberal, se impulsa el concepto de emprendedor y de gestor de las propias emociones, el del sujeto creativo que debiera individualizar un problema colectivo y afrontarlo como “un reto”, en un marco emocional.²⁸ Así, lo que importa es no cambiar el contexto económico político, sino variar la reacción emocional del individuo para amoldarse a esa realidad laboral que es producida para cada sujeto. Se desactivan, entonces, las críticas en sentido práxico, se desactiva la responsabilidad por el otro en un sentido liberador, se desactivan los sentimientos de solidaridad. La precarización laboral (eufemísticamente denominada “modernización” o “flexibilización”) requeriría de reformas neoliberales, donde el mismo trabajador es quien tendría que negociar individualmente con su empleador las condiciones de su trabajo, debilitando o anulando la acción sindical. No es casual que el economista argentino José Luis Espert sostenga que “hay que flexibilizar las condiciones laborales,

²⁷ D. Goleman, Ib, 1996, p. 261.

²⁸ Juan Vázquez Rojo, “Qué es el neoliberalismo”, 17 marzo 2018.
<http://www.rebellion.org/noticia.php?id=239130>.

eliminando paritarias y convenios colectivos por ser fascistas...”²⁹. Lo que, por ende, habría que eliminar son las “corporaciones”³⁰, con lo que el trabajador se encontraría abandonado ante todas las corporaciones neoliberales que, para Espert, no serían corporaciones. Y de ahí la necesidad de ser emprendedor y gestor, lo que podría lograrse solamente desde una educación emocional.

* Inseguridad educativa. Dentro de un macro contexto de inseguridad física e inseguridad laboral que inciden en el sistema escuela, aparece la inseguridad educativa en lo que hace al bajo rendimiento escolar según los requerimientos del Mercado. Es por ello que la solución a la problemática recién mencionada sería la educación emocional. Andere, Eduardo³¹. advierte que el crecimiento socioemocional de los estudiantes es algo que se priorizará en los sistemas educativos del mundo durante la segunda década del presente siglo. Y es que, para la educación afectiva, “la emoción funciona como pegamento para la memoria que detona el conocimiento”.

²⁹ <http://www.telam.com.ar/notas/201511/126212-balotaje-cambiemos-y-pf-devido.html>.

³⁰ Para Espert son fascistas.

³¹ Eduardo Andere, *Director de escuela en el siglo XXI. ¿Jardinero, pulpo o capitán?*, México, Siglo XXI, 2017, p. 17.

García Morente en Tucumán

Nicolás Zavadviker
CONICET/UNT, Tucumán

El filósofo español Manuel García Morente (1888-1942) vivió en San Miguel de Tucumán y enseñó en la Universidad Nacional de Tucumán entre julio de 1937 y mayo de 1938, desde donde dictó sus famosas “Lecciones preliminares de Filosofía”, recogidas luego en un libro editado por la UNT y cuyas reediciones continúan hasta nuestros días. Pese a que estuvo en esa provincia menos de un año, su paso fue muy significativo desde el punto de vista cultural, contribuyendo a la creación de la futura Facultad de Filosofía y Letras. Este trabajo se propone reconstruir esa historia.

García Morente había recibido una importante formación europeísta continental, con estancias en Francia y Alemania. Realizó estudios filosóficos con pensadores neokantianos de Marburgo como Ernst Cassirer. Fue influenciado por el pensamiento de Kant, de quien tradujo sus más importantes obras (muchas de ellas siguen editándose con su traducción), y escribió artículos y libros sobre el filósofo de Koenigsberg, así como muchos otros temas. Fue influido también por algunos de sus contemporáneos, como Henri Bergson, los axiólogos alemanes (fue compañero de Nicolai Hartmann) y José Ortega y Gasset.

De hecho, podría decirse que fue discípulo de Ortega, con quien mantuvo relación toda su vida, y que formó parte de lo que suele denominarse en filosofía “la escuela de Madrid” (que incluye a Ortega, Zubiri, Gaos, etc.). Victoria Ocampo escribe que “cuando le dan dos cátedras a García Morente en Tucumán, donde van a crear una Facultad de Filosofía y Letras, Ortega siente profundo contento. Piensa que puede hacer allí ‘una labor formidable de organización’. García Morente había sido decano de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central de Madrid (la actual Universidad Complutense de Madrid), y según Ortega su tarea había sido “algo hoy sin par en todo el mundo”¹.

¹ Victoria Ocampo, *Testimonios - Quinta Serie*, Bs. AS., Sur, 1955. Citado en <https://www.lagaceta.com.ar/nota/743694/opinion/sobre-garcia-morente.html>

Morente ya había entrado en contacto previo con Argentina. Conocido por sus excelentes traducciones de Kant, por algunos de sus escritos (sus artículos en la *Revista de Occidente*, sus libros sobre Kant y sobre Bergson) y por su excelente decanato en la Universidad de Madrid, su principal carta de presentación había sido su amigo y maestro José Ortega y Gasset. Así, poco antes de que García Morente desembarque por primera vez en nuestro país, en 1934, Ortega le escribe a su amigo el filósofo argentino Francisco Romero: “Es nuestro Decano que ha reorganizado la Facultad de Filosofía y Letras en forma tan eficaz y lucida que hoy sirve de modelo a toda la reforma universitaria española. Espero que el curso que ha de dar ahí interese a ustedes y que han de tratarlo como a un viejo amigo. Ha sido mi compañero de trabajo de toda la vida y persona de una bondad insuperable”².

En efecto, Morente pasó tres meses en Argentina, dictando cursos y conferencias en Buenos Aires, La Plata, Rosario, Córdoba, etc.; siempre ante un numeroso y expectante público, dejando una excelente impresión y algunos amigos.

En esta segunda ocasión, las gestiones para llevar a Tucumán a Morente son mediadas por el filósofo Coriolano Alberini, decano de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA y su amigo personal. Morente se hallaba exiliado en París, afectado profundamente por la guerra civil española iniciada en 1936. Razones políticas habían llevado a su destitución como decano y profesor de la Universidad de Madrid por parte del Frente Popular (bando republicano). Su yerno es asesinado; su casa es registrada. Le llegan rumores de que gente descontenta con su gestión universitaria quiere matarlo. En octubre de 1936 logra viajar a París, sin dinero y sin sus hijas (su mujer había fallecido en 1923), sintiendo que la vida de ellas también estaba en peligro y afectado de culpa por no haberlas podido llevar con él. Su angustia es terrible: cuando le llega la salvadora invitación del rector de la Universidad Nacional de Tucumán, Julio Ayala Torales, el 10 de marzo de 1937, la acepta muy gustoso, pero continúa sus gestiones para sacar a sus hijas de España para asegurar sus vidas. Finalmente lo consigue y se embarca con ellas y demás familiares con rumbo a Tucumán. En total son ocho las personas que conforman el contingente de los Morente, entre ellos sus dos pequeños nietos. El filósofo tenía 51 años.

Antes de iniciar el viaje, en junio de 1937, le escribe a Alberini:

² Francisco Romero, *Epistolario*, edición y notas de Clara Jalif de Bertrameu, Corregidor, Bs. As., 2017, p. 651. Sección “Ortega y Gasset, José”.

“Los once meses que acaban de transcurrir han sido horrorosos y no se los deseo al peor enemigo. No es fácil describir con palabras los sufrimientos morales de toda índole por que hemos atravesado tantos y tantos españoles buenos”³.

Estimo que entre las razones para aceptar la convocatoria de la universidad argentina se encontraba principalmente el garantizar la seguridad de su familia, al que se sumaba el salir de la penuria económica para él y los suyos y la posibilidad de volver a ejercer y vivir de su profesión. Pero había un poderoso motivo que lo haría volver prontamente a España, una vez que dichos problemas se hubiesen solucionado, y que surgiría un mes y medio más tarde de decidir partir a Tucumán (más adelante nos referiremos al mismo).

Morente arriba a dicha provincia el 17 de julio de 1937. Se le destina una casa en la calle Crisóstomo Álvarez 42, que aún existe, en una zona conocida como ‘El Bajo’. Es contratado por tres años, y prontamente inicia el dictado de las materias que se le habían encargado. Morente no sólo fue el primer profesor que dictó Introducción a Filosofía en la Universidad Nacional de Tucumán, sino también el primero en dictar Psicología⁴. Ambas materias formaban parte del primer año de los planes de estudio de todas las carreras del Departamento de Filosofía y Letras, creado a fines de 1936 por el Consejo Superior de la UNT y cuyas tareas inician en 1937. En ese entonces la Universidad era muy pequeña. Sólo existían dos facultades: la de Ingeniería y la de Farmacia; ambas ubicadas en Ayacucho 482, el actual predio del rectorado. Hacia 1937, Ingeniería contaba con 163 alumnos; y Farmacia con 228, es decir que los estudiantes universitarios en total eran menos de 400. Si existían otras dependencias (como el prestigioso Instituto Miguel Lillo), y pronto iban a ser creadas la Facultad de Derecho y la de Bioquímica (ambas de 1938) y la Escuela de Arquitectura (1939). El ‘39 era el año de las bodas de plata de la

³ Manuel García Morente, Carta del 12/6/1937 dirigida a Coriolano Alberini, extraída de http://www.psi.uba.ar/institucional/historia/psicologia/psicologia_reformismo/capitulo_3/garcia_morente.pdf

⁴ Lamentablemente no existen registros de sus clases de Psicología, a diferencia de sus clases de Introducción a la Filosofía. El psicólogo Jorge Bianchi intentó reconstruir la temática de dichas lecciones. Ver Jorge Bianchi, “Tres páginas de García Morente como muestras testimoniales de su pensamiento psicológico”, en revista *Humanitas* N. 29, Fac. de Filosofía y Letras de la UNT, San Miguel de Tucumán, 1999, pp. 433-434.

Universidad que, pese a su gran precariedad, se encontraba en una etapa de decida expansión.

El Departamento de Filosofía y Letras y futura facultad (creada como tal el 3 de agosto de 1939) no tendría sede propia por mucho tiempo, funcionando por la tardes en el Colegio Nacional, en Muñecas 850. Por supuesto, tampoco contaba con biblioteca. En esas precarias condiciones, el profesor García Morente tuvo que apelar a su prodigiosa memoria para preparar sus clases, ya que sus libros quedaron en España.

El nacimiento de nuevas carreras que se dictarán a través del Departamento despierta mucho entusiasmo: se inscriben en las mismas 184 estudiantes, casi un tercio de los que componen la totalidad de la universidad.

La labor como docente del recién llegado es intensa. Dicta dos lecciones semanales de Introducción a la Filosofía, de dos horas cada una, y tres clases semanales y una de trabajos prácticos, de Psicología, que le demandan otras cuatro horas de dictado. Las lecciones de Filosofía constituyen todo un acontecimiento social: asiste a ellas un público numeroso ajeno a la universidad. En ocasiones, el diario La Gaceta publica reseñas de sus clases, dándoles el tratamiento de noticias. Al menos a su clase inaugural, asistieron importantes personalidades de la provincia, entre ellas el gobernador Miguel Campero, algunos ministros y autoridades de la UNT. También se hicieron presentes estudiantes de las demás facultades y miembros de diversos centros culturales⁵.

García Morente venía precedido de un gran prestigio. Los alumnos de Ingeniería jugaron un papel importante en esta historia: decidieron desde antes que inicie sus clases emplear a su propio costo a los taquígrafos de la Legislatura para que tomaran apuntes textuales de las mismas. Dicho registro terminó conformando sus famosas *Lecciones*.

En una entrevista publicada en 1981 en el diario La Gaceta, señaló Mario Santamarina, entonces dirigente estudiantil, sobre esas clases:

⁵ <https://www.lagaceta.com.ar/nota/581127/centenario-unt/filosofo-garcia-morente-fue-visitante-honor-unt-1937.html>.

“Nunca terminaré de bendecir el momento en que tuvimos la idea de registrarlas, contratando a los taquígrafos de la Legislatura, encabezados por Carlos Maurín. [...] Imprimíamos todo y, para pagar los gastos, vendíamos al peso el ejemplar de cada conferencia. A las pocas semanas llegaron pedidos de Buenos Aires: Victoria Ocampo, Francisco Romero, Amado Alonso, todos querían tener esas joyas. De las 25 clases –dedúzcase la jerarquía de las exposiciones– García Morente hizo una sola corrección sobre el original [...] Su oratoria, de una precisión y de una elegancia formidables, se desgranó hasta dejar cautivado a un auditorio formado por todos los hombres que tenían actividad cultural en Tucumán”⁶.

Si se tiene en cuenta que el libro de García Morente prácticamente carece de correcciones y sólo se limita a transcribir sus clases, se percibe el alto nivel filosófico que tenía el pensador español, a la vez que su notable capacidad oratoria y didáctica. Meses después de su llegada Morente es nombrado director del naciente Departamento de Filosofía y Letras (lo que en ese entonces equivaldría a ser un decano), y en noviembre designado consejero superior. Desde este último cargo apoya decididamente la creación de la Facultad de Derecho, iniciativa resistida originalmente por el rector Julio Prebisch. En setiembre le escribe a Coriolano Alberini sobre la universidad:

“...Su departamento de Filosofía y Letras está en formación. Hay en el departamento unos 180 alumnos, en su mayoría maestros y animados del mejor deseo y de un gran afán de cultura. Desgraciadamente los medios materiales son escasos. No hay en la biblioteca de la universidad más que libros de técnica ingenieril. La filosofía y las letras brillan por su ausencia. Yo creo que poco a poco podrá irse remediando este defecto [...] (Como director del Departamento) espero poder presentar muy pronto al Consejo Superior una memoria exponiendo las necesidades indispensables tanto de personal como de material, que el Departamento ha de ver cumplidos para comenzar siquiera una labor algo eficaz”⁷.

⁶ <https://www.lagaceta.com.ar/nota/494644/sociedad/clases-garcia-morente.html>.

⁷ Manuel García Morente, Carta del 26/9/1937 dirigida a Coriolano Alberini. Extraída de http://www.psi.uba.ar/institucional/historia/psicologia/psicologia_reformismo/capitulo_3/garcia_morente.pdf.

En este sentido, es muy importante ponderar el papel que jugó García Morente en los inicios de la posterior Facultad de Filosofía y Letras, ya no sólo como profesor que con su reputación y nivel intelectual logró nuclear en torno de sí a los futuros profesionales de las humanidades, sino también como impulsor de una futura biblioteca absolutamente necesaria para los estudios de este tipo. Esa gestión -así como la de quienes lo sucedieron en el departamento y posterior facultad- rindieron sus frutos, generando una muy importante biblioteca.

A comienzos de 1938 se le presenta la posibilidad de volver a España. Morente se decide a hacerlo, y presenta su renuncia el 31 de mayo de 1938 a todos sus cargos en una nota dirigida al rector Julio Prebisch. Dice allí:

“Las razones morales y personales que me empujan a tomar esta resolución son harto conocidas y solamente siento la necesidad imperiosa de manifestar a ud. mi inquebrantable adhesión y cariño a la Universidad de Tucumán, en cuyo seno no he tenido sino motivos de profunda satisfacción y gratitud”⁸.

Esta renuncia toma por sorpresa a las autoridades de la universidad, ya que lo habían contratado por tres años y poco tiempo antes lo habían nombrado como profesor de “Gnoseología y Metafísica”, materia del segundo año de la carrera de Filosofía y Pedagogía que nunca llegó a dictar. De haberse quedado en Tucumán, seguramente se hubiese convertido un año después en el primer decano de la Facultad de Filosofía y Letras, puesto que recayó finalmente en Eugenio Pucciarelli. Pero las semillas de la facultad ya estaban plantadas, y la sorpresiva marcha de García Morente no alteró el sueño de crear una institución humanística de alto nivel, con legitimidad social y con la intención de constituirse en un faro cultural del norte argentino y en cierta medida del país.

Pese a su temprana renuncia, García Morente siente una deuda de gratitud con la UNT. Debe valorarse en este sentido su autorización para publicar sus famosas *Lecciones* con el sello de la universidad de Tucumán, acontecimiento editorial que sin dudas contribuyó al prestigio de la misma en hispanoamérica. El libro finalmente se publica en diciembre de 1938, con prólogo de Pucciarelli y Risieri Frondizi (quien lo reemplazó en la dirección del Departamento), dos jóvenes filósofos que se destacarían más adelante tanto en su disciplina como en la gestión universitaria.

⁸ Expte 1410-G-1938, Universidad Nacional de Tucumán. Citado por Bianchi, Jorge, “Tres páginas de García Morente como muestras testimoniales de su pensamiento psicológico” cit.

El filósofo argentino Francisco Romero, en su calidad de director de la colección de filosofía de la editorial Losada (fundada en 1938), reeditó las *Lecciones*, alcanzando un notable éxito en el mundo de habla hispana a través de sucesivas reimpresiones que llegan hasta nuestros días (hacia 1983, Losada contaba ya con 25 ediciones, a las que habría que sumar las de muchas otras editoriales).

A la intención de regresar a su querida España junto a su familia, hecho al que parece tácitamente aludir en su carta de renuncia, se suma otro más importante que, hasta donde sabemos, mantuvo en secreto durante su exilio tucumano. Este acontecimiento, ocurrido en París en la noche del 29 al 30 de abril de 1937, fue de orden místico, y determinó el modo en que de ahí en más guió su vida.

En un escrito titulado “El hecho extraordinario” narra esta experiencia transformadora, teniendo en cuenta su condición de agnóstico:

“Volví la cara hacia el interior de la habitación y me quedé petrificado. Allí estaba Él. Yo no lo veía, yo no lo oía, yo no lo tocaba [...] Sin embargo, lo percibía allí presente, con entera claridad. Y no podía caberme la menor duda de que era Él, puesto que le percibía, aunque sin sensaciones. ¿Cómo es esto posible? Yo no lo sé [...] Su presencia me inundaba de tal y tan íntimo gozo, que nada es comparable al deleite sobrehumano que yo sentía. Era como una suspensión de todo lo que en el cuerpo pesa y gravita...”⁹.

Esa vivencia cambia el estado de ánimo de Morente y lo lleva, aunque quizás no inmediatamente, a volcar su vida a la religión. Dice Nuño López, uno de sus intérpretes:

“Morente llega a la fe cristiana como una respuesta al problema del dolor en su propia vida [...] La desesperación, la falta de recursos económicos y la necesidad de sobrevivir sin recursos le han llevado al borde de la locura. Será la fe quien le haga volver a la esperanza. El problema del sufrimiento lo

⁹ Manuel García Morente, “El hecho extraordinario”, en *Obras completas*, II, vol. 2, Barcelona-Madrid, Anthropos y Fundación Caja de Madrid, 2018 pp. 433-434. <https://doi.org/10.5209/RPUB.59709>.

soluciona vivencialmente en el evangelio y en las palabras de Jesucristo en la Iglesia Católica”¹⁰.

En España, García Morente fue reintegrado a sus cátedras en la Universidad Central de Madrid y siguió con la producción de artículos, conferencias y hasta un libro. Simultáneamente inició la carrera sacerdotal, llegando a ordenarse como presbítero a fines de 1940, cuando contaba con 54 años. Solo dos años después, el 7 de diciembre de 1942, sería hallado muerto, como resultado de una operación quirúrgica supuestamente intrascendente en el aparato digestivo que se había practicado poco antes.

La noticia de su conversión y posterior ordenación fue completamente sorpresiva. Un cura de la época comentaba:

“Morente era el más técnico de los intelectuales y, por tanto, aquel de quien menos podría esperarse una conversión como aquella”¹¹.

La novedad fue recibida con gran festejo y regocijo por la derecha católica que entonces imperaba en la España franquista. El giro de un destacado intelectual descreído hacia la fe cristiana no podía traslucir sino la superioridad de las verdades del catolicismo, o al menos funcionar de esa manera a modo de propaganda. De hecho, Morente quiso seguir su vida en alguna parroquia rural, pero el Obispo de Madrid-Alcalá le exigió que continuara con el dictado de sus prestigiosas cátedras en Madrid, ya vestido con la túnica de sacerdote.

Como parte de esa propaganda, en 1943 –a poco de su muerte– se edita en Madrid una edición adulterada de las *Lecciones...* El destacado filósofo español Julián Marías, quien considera a García Morente su maestro, escribe en un prólogo posterior a la obra:

¹⁰ Antonio Nuño López, “Cartas inéditas del ‘hecho extraordinario’ de García Morente (1938-1940) ¿Una nueva perspectiva?”, *Res Publica. Revista de Historia de las ideas políticas*, 21, 2018, pp. 2011. En <https://doi.org/10.5209/RPUB.59709>

¹¹ Rafael Gamba, Rafael, “El García Morente que yo conocí”, en revista *Nuestro Tiempo*, N. 32, Universidad de Navarra, febrero de 1957, p. 132. <https://hemerotecant.unav.edu/nt/viewer.vm?id=0000004323&page=3&view=main&lang=es>.

“Lo lamentable es que el libro de Morente fue indebidamente manipulado por una importante y abusiva autoridad eclesiástica, con mutilaciones y alteraciones inaceptables”¹².

El García Morente filósofo fue perdiendo interés en las últimas décadas del franquismo, mientras en Latinoamérica se agotaban las reimpresiones de las *Lecciones*. Al retornar la democracia a España poco a poco se fue renovando el interés por el pensamiento filosófico de Morente. Los trabajos sobre su obra se multiplican. En 1987 se publican en allí sus *Escritos desconocidos e inéditos* y en 1996, finalmente, se editan sus *Obras Completas*.

¹² Julián Marías, “Prólogo” en Manuel García Morente, *Lecciones preliminares de filosofía*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2019, p. 9.

MESA DE DISCUSIÓN
INVESTIGACIÓN EN FILOSOFÍA

De estudiantes a investigadores, un camino de dificultades

Alejandro Herrero
UNLa-USAL-CONICET

Muchos hemos padecido la misma situación: cursamos una carrera, en mi caso historia, donde siempre leemos y reproducimos lo que escriben los historiadores, y al final del recorrido, nos llaman investigadores y nos dan una fecha para producir una tesis de investigación. Miramos, imaginariamente, hacia los años anteriores, pero no existe ese momento donde adquirimos las destrezas y nos ejercitamos en esa labor.

Como cuando en Revolución Francesa los súbditos se convirtieron de repente por derecho en ciudadanos, también los estudiantes de grado, por arte de magia, se convierten en profesionales de la investigación. Siempre hay excepciones. No fue mi caso. Ni tampoco lo fue para los tesisistas que dirijo.

Continuando con mi curso vital, diría que lo sabía entonces, o al menos lo intuía de manera muy nítida, pero hoy lo sé porque soy investigador.

Sin embargo, la formación en ese ámbito educativo es diferente cuando nos alejamos de la investigación. Estoy pensando en la tarea docente.

Desde que somos niños entramos a las aulas, nos ubicamos en un banco y observamos como las maestras y maestros dictan clase, luego en el secundaria serán profesores, y más tarde en la Universidad.

Si de un día para el otro me hubiesen dicho que dictara una clase, no hubiese sido tan traumático, siempre estuve en ese espacio. Me podría salir flojo el dictado, pero tendría bastante idea como hacerlo.

Pero escribir una tesis, buscar fuentes, interrogarlas, no se enseña en las clases reproductivas de la universidad. No se enseña qué es un escrito científico, qué es un estado de la cuestión, una hipótesis y menos que menos una metodología o marco teórico. Podría seguir, pero para qué si son cosas que se saben, o mejor sería decir que se padecen.

El tema es que esto persiste en el posgrado: maestrías y doctorados. Se cursan seminarios, se escriben monografías sobre temas que recién se conocen, y por supuesto, salvo excepciones, no se alcanza ningún aporte más que reproducir, sí, otra vez, lo que se dictó en las clases de posgrado. Y cuando ya estamos agotados de cursar y de escribir monografías, nos dicen que ahora tenemos que hacer nuestra tesis. Tampoco hay nada antes: la mirada que busca en los años anteriores solo ve docentes dictando seminarios sobre sus temas, y no hay espacio para nuestra investigación.

Tampoco en CONICET hay un espacio que forme y prepare a los futuros investigadores, sino que hay convocatorias, se presenta un proyecto y si no se logra pasar el orden de mérito el postulante se puede presentar al año siguiente. El agravante es que los criterios cambian con las comisiones, o quiénes evalúan, y es difícil saber a quién se escribe. Tampoco hay un momento ni lugar donde se convoque al postulante para enseñarte qué partes puntuales debe mejorar, sea del proyecto, sea de la directora o director que no es el adecuado al tema elegido, sea en la labor científica (hay que escribir y publicar, hay que presentar comunicaciones a jornadas, etc.). Eso hay que buscarlo de manera solitaria, y si la directora o director no dedican tiempo y paciencia para orientarlo (situación bastante frecuente), el postulante no hace más que avanzar por una infinita intemperie.

Seguramente algunos de los que me escuchan (o ahora me leen) se sentirán identificados, otros quizás dirán que fui exagerado en varias partes de mi exposición, cada uno lo verá desde su propia trayectoria personal.

Mi objetivo es sencillo: llamar la atención sobre una dificultad.

Eso es todo.

Investigación en filosofía

Sandra Uicich
UNS, Bahía Blanca

Primer disparador de la discusión: ¿es posible que la investigación en filosofía se sustraiga al contexto en el que se desarrolla?

Por un lado, es el contexto nacional de políticas de investigación que dirigen esas tareas tanto en organismos como CONICET o la Agencia, como en las propias universidades nacionales (públicas o privadas). Por otro, es el conjunto de políticas de investigación “situadas”, propias de cada universidad, que es autárquica y puede, por lo tanto, fijar criterios y regular las tareas investigativas.

Se trata de situar el lugar preciso de la filosofía y de las ciencias sociales, en general, en el sistema de investigación nacional, solventado por el Estado. En muchos casos, las decisiones políticas del CONICET y de las propias universidades no favorecen –e incluso cuestionan– la investigación en ciencias sociales y en humanidades. En otros casos, se la valora sólo en la medida en que pueda adaptarse a los criterios vigentes de internacionalización del conocimiento (atravesado por la lógica del mercado editorial, sobre todo en cuanto a las publicaciones periódicas).

Segundo disparador de la discusión: ¿la investigación en filosofía puede apoyarse en su especificidad o debe apostar ineludiblemente a la interdisciplinariedad?

La especificidad de la filosofía genera ámbitos cerrados que no contribuyen ni a su comunicación o difusión pública ni a su valoración social. Pero la interdisciplinariedad diluye la tarea investigativa en el contacto con otras ciencias (generalmente, sociales), aunque este gesto derive en la posibilidad de lograr mayor difusión o mejor reconocimiento como disciplina autónoma.

MESA DE DISCUSIÓN
INVESTIGACIÓN EN FILOSOFÍA

**Enseñar filosofía en la escuela secundaria.
Relato de una experiencia**

Miguel Andrés Brenner
UBA, Buenos Aires

Considero pedagógicamente la unidad **sentir-pensar**, sin embargo, la tendencia del profesor **que enseña** es priorizar el pensar como base de su enseñanza, mientras el alumno prioriza el sentir como base de su aprendizaje.

Agradeciendo encontrarme con mis alumnos en el pensar afectuoso, en el afecto del pensar, les digo que de entrada no definiré lo que es filosofía, ellos lo intentarán a partir de lo que trabajamos, pero recién hacia fin de año.

Inmediatamente, les formulo algunas problemáticas. Así, valga un ejemplo: pregunto a un adolescente “cómo te llamás”, responde a mi solicitud, teatralizando le señalo la falsedad de su enunciado, aparece en los discentes una incógnita, manejo los silencios, de pronto le señalo “te pusieron un nombre para que otros te llamen”. Entonces, reflexionamos acerca de lo acontecido: qué es lo que sintieron, qué piensan¹, e intento deconstruir entender la realidad según la sustancia individual, precisando la importancia de su comprensión en el plexo de las relaciones y la existencia humana desde la instituyente interpelación del otro.

De pronto, un alumno pide la palabra y dice: “Profe, filosofía es la crítica de lo que creemos obvio”. Entonces, afirmo, “no crean obvio lo que les digo, no crean obvio lo que leen en cualquier texto, no crean obvio lo que escuchan y ven por televisión o por otro medio, no sean adictos como que no tienen palabra por decir”. Tampoco, quienes les enseñamos, creamos obvio que los alumnos son indolentes, insolentes, no ponen esfuerzo alguno, hay que bajar el nivel, nada les interesa, etc. Si lo creyéramos obvio, sería la muerte del pensamiento crítico fundado en el amor, sería la muerte del amor al prójimo. Próximo o prójimo no es el que se encuentra a mi lado (no pasa la cosa por una cuestión espacial), sino aquél de quien me hago

¹ Diferencio didácticamente entre sentir y pensar, para los que doy diferentes momentos secuenciados.

cargo, según la Parábola del Buen Samaritano². Apreciamos, aquí, una similitud con Immanuel Lévinas.

Nuestros alumnos no son objetos a llenar con informaciones (en este caso provenientes de la filosofía), que sienten demasiado alejadas, y confunden “no estoy de acuerdo” con “no lo entiendo”. El alumno de hoy tiende a rechazar ese modelo de enseñanza, pero también rechaza que no le enseñemos. El problema actual, en general, no es la educación bancaria, sino que ni educación bancaria haya. En este contexto, aparece el currículum simulado, es decir, simulamos enseñar lo que no enseñamos (a diferencia del currículum oculto, ocultamos enseñar lo que sí enseñamos).

El desafío consiste en que nos animemos a que los alumnos pronuncien su palabra, que digan lo que no se les ocurre decir, lo que no se les permite decir, pues los significantes no están del todo presente, el sentido se ve diferido, según la expresión que le asigna Jacques Derrida, o bien no puede comprenderse **lo dicho** si no se hace un trabajo a la manera de un arqueólogo que excava con pasión y esfuerzo, con dedicación y responsabilidad por el otro, a fin de descubrir, en lo dicho, **lo no dicho**³. Así, también nosotros, en nuestra formación debiéramos aprender, cuando estudiamos al mismo Derrida, qué es lo que no está presente en sus discursos, al estudiar a Foucault, qué es lo no dicho en sus discursos, cuando aludimos enunciados descalificativos a partir de nuestro malestar docente, qué es lo que no decimos.

¿Nada interesa a nuestros alumnos? Si no hubiere interés alguno, tampoco habría deseo; si no hay deseo, tampoco hay vida. No creo que el alumno, ser viviente como yo, carezca de deseos, en última instancia, carezca de vida.

Ya casi sin esperanza decimos: “nada les interesa, no quieren estudiar”. ¿Es cuestión de bajar el nivel? Creo, aquí, se cristalizó un concepto, “bajar el nivel”⁴. Además, ¿qué significaría subirlo? ¿Quién establece dónde se halla el nivel? ¿Cuál

² Evangelio según San Lucas 10, 29-37.

³ El sentido de la arqueología del saber es revelar como una disciplina ha desarrollado normas de validez y objetividad.

⁴ Nivel: del latín vulgar *libellum*, en latín clásico *libella* diminutivo de libra o balanza. Instrumento que sirve para reconocer si un plan es horizontal o no, y para averiguar la diferencia de altura entre dos puntos.

es la base horizontal desde la que habría que ascender hasta la cúspide? Referimos a categorías espaciales homogeneizando el punto de partida de los conocimientos previos de los alumnos con el de llegada o estándares preestablecidos. Pienso que ni hay que subirlo ni bajarlo, no es cuestión de transportar espacialmente hacia arriba o hacia abajo. Si el *Otro* (el adolescente situado) constituye mi subjetividad docente, mi *estar* es radicalmente diferente. Si enseño con pasión, debo partir de las posibilidades de mis alumnos, de sus experiencias de vida que entren en diálogo transformador con nuestras experiencias de vida enseñante. Entonces, ya no hablaría más ni de subir ni de bajar el nivel, sino de intentar una “traducción” adecuada. En otros términos, el dilema no es “enseño con calidad o enseño con menor calidad” según estándares preestablecidos, válidos tanto para un adolescente de Bélgica como para un adolescente bantú como para un adolescente colla o de la villa o favela o country de cinco estrellas.

El desafío consiste en, conociendo los modos culturales de mis alumnos en tanto sujetos colectivos, hacer de mis palabras un discurso que pueda lograr que ellos lo atrapen desde sus propios códigos y, por lo tanto, logren pronunciar la propia palabra, trascendiéndola. A tal fin, el diálogo. Éste supone que yo pueda ponerme en el lugar de ellos y, a la vez, ellos puedan ponerse en mi lugar, y no como mero artilugio de la palabra, sino como praxis liberadora/transformadora.

Vayamos a un ejemplo. En el *Espacio de Construcción de la Práctica Docente II*, segundo año de la carrera de profesorado en filosofía a mi cargo en el Instituto de Formación Docente N. 41 de la Provincia de Buenos Aires, entre otros, intento establecer agenda diciéndole a mis alumnos, futuros docentes, lo siguiente: “nunca entren a clase para enseñar a adolescentes la razón en Descartes, la muerte de lo absoluto en Nietzsche, la alienación en Marx. Tensionen la experiencia de los alumnos con la teoría que presentan”. Cierto, a partir de aquí habrían múltiples aristas posibles para la enseñanza-aprendizaje, que nos puede llevar a que no cumplamos con el programa. Pero, la pregunta es: ¿nuestros adolescentes para el programa, o el programa desde nuestros adolescentes?

Cuestiones a enseñar, ejemplos:

* ¿Enseñar Platón para que los alumnos conozcan la Alegoría de la Caverna, donde algún elegido que ha descubierto la verdadera realidad trate de salvar a los condenados a las sombras?, ¿o enseñar Platón para que los adolescentes se cuestionen qué es para ellos su propia realidad, si el cuerpo que viven es la cárcel del

alma, cómo son las pasiones del cuerpo que viven, si esas pasiones permiten ser atento al otro desde el otro mismo, etc.?

* ¿Enseñar Descartes para que los alumnos conozcan las Meditaciones Metafísicas?, ¿o enseñarlas para que los adolescentes interpreten si pueden explicarse a ellos mismos por la mera razón?, ¿cómo pueden explicarse desde las experiencias vividas en un boliche?, etc.

* ¿Enseñar Marx para que los alumnos conozcan la explotación capitalista?, ¿o enseñar Marx para que los adolescentes interpreten las propias experiencias laborales o las de sus padres a través de los Manuscritos Económico Filosóficos de 1844?

* ¿Enseñar Nietzsche para que los alumnos comprendan que no hay hechos sino interpretaciones?, ¿o enseñarlo para que los adolescentes se interpreten a sí mismos desde distintas miradas y aprendan construir una perspectiva crítica de los textos, de las voces, de las imágenes?, etc.

* ¿Enseñar Foucault para que entiendan el ejercicio del poder, sus dispositivos?, ¿o enseñarlo a fin de comprender la propia institución escolar que viven, si la resistencia es posible, si la utopía es posible, aún independientemente del mismo Foucault?

* ¿Enseñar ciertas líneas de pensamiento posmoderno conservador para mostrar a los alumnos que no hay futuro, que la moral es *light*, que son indolentes, que no ponen esfuerzo en el estudio, que hay que bajar cada vez más el nivel?, ¿o enseñarlas a fin que piensen si encuentran cerrado el propio futuro, si carecen de deseo, si quienes conviven con ellos, o más allá de ellos, carecen de deseo alguno, qué les importa de la vida, en qué pondrían todo su esfuerzo y cómo viven lo que acontece en la escuela secundaria?

* ¿Enseñar Lévinas y Dussel para intentar dilucidar textos crípticos o para comprenderse como comunidad de víctimas, en qué sentido comunidad –si es que así se sienten– y en qué sentido víctimas –si es que así se sienten–?

Por cierto, a tal efecto hay que tener el tino adecuado, sensibilidad a fin de seleccionar textos simples de los pensadores/filósofos, o bien construir textos sencillos en tanto respeten sus ideas, tarea nada fácil, tarea proba.

La enseñanza de la filosofía no significa el conocimiento de los filósofos, cuya luz se troque en sombra y produzca pobreza de la experiencia de vida de nuestros adolescentes.

La práctica de una enseñanza alternativa apunta a que los alumnos **se apropien de lo propio**, pronuncien la propia palabra, y puedan liberarse de la mera disciplina o disciplinamiento, de la mera *bajada* del currículum, libro de texto o **manual**⁵. Sólo así nuestra enseñanza, nuestros textos, se involucrarán en horizontes significativos diferentes, a efectos de ayudar a intuir mundos reales posibles más justos y solidarios.

En tal sentido, pedagógicamente, radica la importancia de la “traducción”. Traducir: indagar en significaciones lógicas o narrativas, indagar en las argumentaciones o palabras, en las preocupaciones o intereses que surgen como propios de nuestros alumnos, no contemplados en textos o normativas ya **construidos**. Lo que importa es *re-inventar* lo que les enseñamos desde sus propias realidades, para que ellos nos interpreten a nosotros/docentes en tanto los interpretamos en sus identidades.

Luchan contra el olvido de la experiencia, o sea, contra el olvido de la lectura de sí mismo –desde encuadres teóricos diferentes– Walter Benjamin, John Dewey, Giorgio Agamben. A partir de aquí, pero en el contexto de una perspectiva decolonial, en la línea freireana, entiendo que en nuestras escuelas la separación entre la experiencia de las comunidades o pueblos y los textos tiene que ver con el olvido de aquélla y la sobrevaloración de “lo dado”, tan caro al positivismo. Ese “dado” se hallaría más allá de los avatares históricos, y respondería solamente al saber constituido en el Norte político, colonial de por sí, colonizador, capitalista y desde los inicios de la modernidad hasta nuestros días. Su propuesta es que los educandos debieran incorporar el saber que los haría “civilizados”, desconociendo la propia experiencia.

Una de las vías para comprender la educación básica es precisamente la concepción unitaria de la lectura de textos y de la lectura de sí mismo. ¿En qué sentido la lectura de textos implica la lectura de sí mismo? ¿Cuáles son las

⁵ Las siguientes ideas pertenecen al capítulo de mi libro titulado *Las reformas educativas y los manuales*, publicado por la Asociación Gremial del Magisterio de Entre Ríos -AGMER- en Paraná, noviembre de 2011.

condiciones históricas a partir de las que se separa en pedagogía la lectura de textos de la lectura de sí mismo? Formulo esta apreciación por cuanto pareciera que el texto es un objeto que miro desde fuera y digo lo que dice, sin darme cuenta que en el mismo proceso de leerlo me estoy diciendo a mí mismo, o dicho de otra manera, me pongo a mí mismo en palabras. O bien, me constituyo como persona en la palabra, palabra que es diálogo. Es decir, no es una constitución aislada, sino con otros, comunitaria, con la posibilidad de múltiples interpretaciones como diálogo abierto o, en su defecto, en su borradura, cierre del discurso, muerte de la palabra, silencio comprimido en la palabra de quienes ejercen el poder, de quienes señorean pretendiendo constituirse en *dominus*.

La enseñanza de la filosofía. Repensar nuestro modo de pensar

María Josefina Regnasco
Universidad Abierta Interamericana

En toda sociedad, la dirección de los planes educativos obedece al modelo humano ideal de cada cultura, en un encuadre acorde con los valores y las exigencias de la sociedad.

Actualmente, esa dirección está dada por un encuadre tecnoeconomicista. En efecto, el paradigma más divulgado presupone que la sociedad funciona según las leyes de la economía de mercado. De acuerdo con ese paradigma, la educación se interpreta como inversión, y por consiguiente, privilegia la formación técnica, profesional y psicológica que el modelo económico requiere. Los objetivos de tal formación, por consiguiente, estarán dirigidos a convertir al hombre en una sofisticada fuerza productiva, en “capital humano”. A su vez, se incentiva a cada uno a ser un “exitoso empresario de sí mismo”, lo que supone que la formación técnica y profesional depende exclusivamente del esfuerzo personal, sin considerar la situación económica, social y familiar de cada joven.

El resultado de tal orientación será una racionalidad sin crítica, una sociedad conformista, un profesional encerrado en la especialización rígida.

Pero la educación es *paideia*, formación de la personalidad que hace de la vida humana algo más que un mero instrumento productivo, que nos convierte en algo más que “recursos humanos”.

También debemos reflexionar sobre el modelo de racionalidad que hemos heredado desde la Modernidad, y que, si bien ha tenido resonantes éxitos, se ha centrado en un trabajo de especialización que conlleva una dificultad para establecer la articulación entre las distintas disciplinas.

En esta dirección ha ocurrido últimamente que a Julián Zicari, joven de 36 años, Licenciado en Economía, en Historia y en Psicología y Magister en Historia Económica, Doctor en Ciencias Sociales, Estudiante de Filosofía, todas carreras de

la Universidad de Buenos Aires, y becario del CONICET, y que también ha escrito el libro *Camino al colapso; cómo llegamos los argentinos al 2001*, en 2017 el CONICET rechazó su ingreso a la carrera de investigador, porque el haber cursado cuatro carreras de grado, aunque demuestra una gran capacidad de estudio, “podría llevar a la dispersión de intereses en relación al trabajo de investigación y a la profundización disciplinar que supone la producción de conocimiento original y de potenciales aportes sustanciales a la disciplina” (Diario *El Esquiu*, 4/2/2019).

Este ejemplo visualiza claramente cómo los criterios de investigación científica están enfocados en la especialización y no en la articulación de los saberes.

El paradigma de la complejidad

Si bien no hay que renunciar al pensamiento analítico, es necesario incorporar un nuevo modelo de racionalidad. Me referiré entonces al paradigma del pensamiento complejo, siguiendo los planteos de Edgar Morin.

Ya no es posible enfrentar la complejidad de la crisis en el actual contexto planetario fraccionando y aislando los problemas. Es por ello que la racionalidad reduccionista, hiperespecializada, unidimensional, no puede generar soluciones.

Es necesario un nuevo paradigma, lo que implica la transformación de los núcleos organizativos del conocimiento, de los marcos teóricos desde los que se elabora la información. Pero, por lo general, las ciencias no profundizan sobre los presupuestos de su proceder, lo que las hace incapaces de controlar los efectos de su saber, y de determinar su función social.

En primer lugar, debemos repensar nuestro modo de pensar, como capacidad de articular, contextualizar los conocimientos, y explicitar el marco teórico desde donde se analizan los problemas. Para ello se necesita más que capacidad deductiva. Hace falta, también, capacidad de problematizar, de situar los hechos bajo otros parámetros. Exige cambiar radicalmente las preguntas, en vez de seguir buscando respuestas a viejos planteos.

Sin embargo, como advierte Edgar Morin, es relativamente fácil explicar algo complicado a partir de premisas admitidas, de códigos compartidos. Pero no hay nada más difícil que modificar los parámetros, los principios que sostienen todo el edificio. Por ello un cambio paradigmático suscita enormes resistencias.

La estrategia de Edgar Morin responde a un encuadre teórico que no enfoca los hechos como fenómenos estáticos y aislados, sino como procesos dinámicos de interacción. A su vez, le interesa la forma en que estos procesos se autoorganizan a través de las tensiones entre sus componentes, en una red de complementariedad y antagonismo. Su pensamiento es dialéctico.

El pensamiento analítico, por el contrario, aísla las instancias y evita la contradicción. Para el pensamiento analítico, por ejemplo, los conceptos de autonomía y dependencia son contradictorios. Sin embargo, no podríamos lograr autonomía antes de aprender un lenguaje, una cultura, un saber. Nuestra autonomía se nutre, por lo tanto, de dependencia: de una educación, de una sociedad, de una cultura. Pero también es posible cortar una dependencia nociva, por ejemplo, de las drogas.

Pero no sólo hay interacción: hay también retroacción de los procesos en circuito. E. Morin alude a este proceso mediante el esquema de *bucle recursivo*, que genera un efecto de torbellino, en que cada instancia se manifiesta como producto y productora de las demás. La idea recursiva es, entonces, una idea que rompe con el concepto lineal de causa/efecto, para considerar también que los efectos retroactúan sobre las causas.

Así, por ejemplo, con el avance de la ciencia de modificación genética, se multiplican los cultivos transgénicos, que los hace resistentes a los herbicidas usados para combatir las malezas. Pero pronto las malezas también se hacen resistentes. La respuesta actual es aumentar la dosis de agrotóxicos¹.

De este modo, se rompe el modelo causalista lineal, y también la visión aislada de cada hecho, de cada objeto o instrumento.

Es necesario incorporar la idea de holograma: el principio hologramático significa que cada elemento de un sistema es portador de la totalidad de información del sistema.

¹Artículos sobre efecto recursivo (ejemplo, agrotóxicos)

Art. “Hay más multi-resistentes”, *Clarín*, Sección Rural, 24/1/2015.

Art. P. Losada, “Sorgo de Alepo, superresistente”, *Clarín*, Sección Rural, 9/5/2015.

Art. E. Funes, “El ojo puesto en las enfermedades y plagas”, *Clarín*, Sección Rural, 25/3/2017.

Es así que debemos enfocar cada objeto o instrumento, no como una cosa aislada, sino como una red: un automóvil, por ejemplo, no es sólo un vehículo. Requiere combustible, por lo que su uso lo involucra con las empresas petroleras. Ha sido diseñado y fabricado en un taller, lo que supone el sistema industrial. Necesita ingenieros, mecánicos y técnicos que lo armen y lo arreglen, lo que supone una instancia educativa y una estructura tecnocientífica, requiere una red vial de autopistas y carreteras, su compra y venta implica un sistema monetario y financiero.

Por otra parte, este sistema implica una cultura, sus valores, pautas y códigos, sus supuestos subyacentes, que normalmente aceptamos sin una crítica reflexiva. Es por ello que toda transferencia de tecnología comporta al mismo tiempo transferencia cultural.

Pero el enfoque desde el pensamiento complejo transforma también el alcance de la responsabilidad ética y del compromiso político: en cuanto somos conscientes del carácter hologramático de las técnicas e instrumentos que nos rodean, y de sus alcances más allá del mero uso, nuestra responsabilidad moral amplía su horizonte, para abarcar también sus efectos a largo plazo.

El desafío educativo

Los objetivos de la educación, además del aprendizaje de las asignaturas específicas, deben apuntar a desarrollar en los alumnos el pensamiento reflexivo, a través de la capacidad de contextualizar los problemas, de formular preguntas relevantes, de explicitar los presupuestos subyacentes que rigen la praxis tecnocientífica, política y social. Es por esto que las asignaturas filosóficas no son meras materias extracurriculares, sino la apertura de espacios para enseñar a pensar.

PRESENTACIÓN DE LIBROS

CELINA A. LÉRTORA MENDOZA (Coord.) *Política, educación y sociedad, en la Filosofía argentina del siglo XX*, Buenos Aires, Ed. FEPAl, 2018.

Raúl H. Domínguez

A partir del año 2017 dos grupos de trabajo con proyectos plurianuales de investigación, radicados en sendos Departamentos de Humanidades de la Universidad Nacional del Lanús y de la Universidad Nacional del Sur, comenzaron a reunirse para dialogar e intercambiar sus impresiones con respecto a sus líneas de investigación. Estos encuentros permitieron visualizar que la política era el tema que articulaba ambos equipos.

El grupo dirigido por el Dr. Héctor Muzzopappa en la UNLa indaga sobre la construcción e implantación del patriotismo y el nacionalismo en la historia argentina desde una perspectiva eminentemente política. El equipo dirigido por la Dra. Celina Lértora en la UNS aborda sus investigaciones desde un enfoque hermenéutico de indagación, y en conexión con la política en una dimensión muy amplia.

Entre 2017 y 2018 se realizaron, durante algunos sábados, distintos encuentros en donde se exponían las investigaciones particulares de cada uno de los miembros. Como resultado de estos encuentros sabatinos (de ahí provino el nombre de Fusión Sabatina) surgió la posibilidad de presentar un Simposio como grupo en septiembre de 2018 en el tercer encuentro Internacional de Filosofía y Humanidades, organizado por la Universidad Nacional de Lanús y llevado a cabo en su sede, los días 6 y 7 de septiembre de 2018. El simposio se tituló: *Política, Educación y Sociedad en la filosofía argentina del Siglo XX*. Este es el origen del libro que hoy presentamos en las Jornadas de FEPAl.

En la estructuración de esta obra se observa el entramado de la política, la filosofía, la educación y la sociedad. A pesar de esta convergencia inicial se ha buscado mostrar algunas de las posibles conexiones temáticas y hermenéuticas entre las líneas de investigación de los miembros del grupo Fusión Sabatina. Por esto se dividieron cada uno de los trabajos en cuatro nucleamientos:

1. Aproximación política-educación: el objetivo es mostrar la relación entre las opciones políticas de los agentes y sus propuestas educativas, en todos los niveles de la enseñanza. Se muestran tres casos que abarcan la primera mitad del siglo XX, desde su primera década, con la restauración del pensamiento nacionalista en educación y en el campo científico, pasando por la propuesta del primer peronismo y llegando a las opciones políticas presentes en la creación de las dos primeras universidades privadas argentinas.

Esta sección comprende los trabajos de **Alejandro Herrero** sobre la recepción del informe-libro *La restauración nacionalista* de Ricardo Rojas en el ámbito educativo en la primera mitad del siglo pasado; **María Victoria Santorsola** sobre el sistema educativo propuesto en 1952 a partir de los textos normativos pertinentes, proponiendo un análisis hermenéutico a partir de Hans-Georg Gadamer y Paul Ricoeur; y **Dulce María Santiago**, quien muestra dos proyectos institucionales con diversas proyecciones políticas a partir de sus dos fundadores: Ismael Quiles (Universidad del Salvador) y Octavio Nicolás Derisi (Universidad Católica Argentina).

2. Aproximación –científica/filosofía: en este eje se pone en evidencia de qué modo las opciones políticas de los científicos/filósofos influyeron en sus obras y en sus propuestas académicas y en sus asociaciones. Se presentan dos casos que muestran una preocupación reiterada en la intelectualidad argentina: la falta de compromiso político del colectivo y los modos de integrarlo en la vida práctica.

Se trata de los trabajos de **Facundo Di Vincenzo** sobre el nacionalismo científico de José Ingenieros, a través del análisis de su libro *La evolución sociológica Argentina. De la barbarie al imperialismo*, de 1910; y **Celina Lértora Mendoza**, que visualiza la historia paralela de la Sociedad Argentina de Filosofía (SAF) y la Asociación Filosófica de la República Argentina (AFRA) en sus primeras épocas, señalando las diversas conexiones que determinaron sus respectivos rumbos institucionales.

3. Aproximación política-sociedad: en este nucleamiento se analiza de qué modo el pensamiento de los filósofos, asumiendo algunas ideas de sus antecesores y redefiniéndolas en función de su propia preocupación, han llegado a la sociedad a través de diversos canales. Se presenta un panorama general de este proceso y tres casos de autores que abarcan un marco temporal de ocho decenios; las ideas

recurrentes son casi las mismas, aunque con acentos en distintos nombres: nación, patria, pueblo, liberación.

La sección comprende los siguientes trabajos: el de **Héctor Muzzopappa** sobre el nacionalismo argentino y sus diversas configuraciones, a partir de ideas de Ernesto Palacio en su crítica a un uso apócrifo del concepto y buscando exhibir correctamente los ciclos históricos de su desarrollo; el de **Laura Guic**, considerando la construcción del patriotismo en los escritos de José María Ramos Mejía, quien desde su tarea en el Ministerio de Educación buscaba redefinir nociones y establecer nuevas conceptualizaciones del patriotismo; y el de **Agustina Cazenave** sobre Arturo A. Roig, explorando los conceptos de dignidad y necesidad en la construcción del sujeto moral, en el marco de la teoría de las moralidades emergentes.

4. Aproximación política y líneas filosóficas: se busca exhibir las conexiones entre las opciones políticas subyacentes y la emergencia teórica en tres casos relevantes de la filosofía argentina del siglo XX: el existencialismo (como alternativa al escolasticismo católico), el marxismo (en el contexto de la filosofía de la liberación), y la ecofilosofía (en el contexto del pensar el futuro país).

Comprende los siguientes trabajos: el de **Raúl Domínguez**, quien explora los modos de circulación del saber filosófico en la Universidad Nacional del Sur en su período fundacional (1956-1962) a través de documentos institucionales y otras fuentes alternativas de información; el de **Esteban Gabriel Sánchez**, quien aborda la interpretación categorial de Enrique Dussel sobre Karl Marx, interpretación que parte de una perspectiva crítico-ética sobre la pobreza y exclusión en Latinoamérica; por último el trabajo de **Alicia Bugallo** presenta un panorama del desarrollo de la filosofía ambiental en Argentina, a partir de la recepción de la eco-espiritualidad de Skolimovski, hasta la eco-política de Arne Naess, siendo éstas dos modalidades relevantes de ecofilosofía en la Argentina.

Esperamos que esta publicación logre tener una buena recepción de los lectores y movilice para continuar indagando, profundizando y reflexionando sobre la historia de nuestra filosofía en sus relaciones con la sociedad, la cultura y la política.

ARNE NAESS, *Ecología, comunidad y estilo de vida. Esbozos de una ecosofía*, Buenos Aires, Prometeo, 2018.

Alicia Irene Bugallo

Es la traducción al español de una obra de Naess escrita originalmente en noruego en 1976 (*Økologi, samfunn og livsstil*). La primera versión en inglés es de 1989, acá se traduce la edición de 2001.

Arne Naess (1912-2009)

Entre 1939-1969 ocupó la cátedra de filosofía de la Universidad de Oslo. Su mayor producción estuvo ligada a la filosofía de la ciencia y del lenguaje, teoría de la acción comunicativa, semántica empírica de fuerte tono hermenéutico y escepticismo, además de sus trabajos sobre Spinoza y Gandhi. En 1969 se retira de la actividad docente universitaria para involucrarse más activamente en la mitigación de una crisis ambiental en expansión

1. El capítulo 1

Justamente este capítulo refiere a la expansión de la crisis ambiental y la emergencia del movimiento de la ecología profunda

En junio de 1972 tuvo lugar en Estocolmo la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Humano, a partir de la cual no sólo la ecología y los ecólogos deberían interesarse por los problemas socio-ambientales, sino que los gobiernos y partidos políticos no podrían ya permanecer al margen del desafío de los problemas ambientales locales, regionales y/o globales.

Al poco tiempo, en septiembre de 1972, Naess participó de la *Tercera Conferencia sobre el Futuro del Mundo*, Bucarest, con su ya legendaria propuesta sobre 'Lo superficial y lo profundo. Movimientos ecológicos de largo alcance' (*The shallow and the deep. Long-range ecology movements*).

En esa ponencia plantea algunas objeciones sobre ciertos objetivos y alcances de la Conferencia de Estocolmo.

Ve positivamente el esfuerzo de sacar a los ecólogos desde su relativa oscuridad, aunque su rol estaría siendo distorsionado y mal utilizado, orientado al objetivo central de custodiar la salud ambiental y la vida opulenta de los países desarrollados.

Las políticas ecológicamente responsables debieran preocuparse no sólo de problemas de contaminación y agotamiento de recursos naturales., sino de dimensiones más profundas que involucran los principios de diversidad cultural, complejidad, autonomía, descentralización, simbiosis, igualdad y justicia social. Quiere ir más allá del ambientalismo superficial que sólo da respuestas tecnológicas a la crisis ambiental.

Al parecer le resultó excesivamente antropocéntrico el planteo de Tang Ke, jefe de la delegación de China Popular a la Conferencia de Estocolmo, quien afirmara que: ‘De todas las cosas del mundo, los seres humanos son lo más valioso...’

Por eso el Principio 2 del MEP sugiere: **Igualitarismo biosférico –en principio–**. El postulado incorpora ‘en principio’ como reconocimiento de que toda práctica real implica algún grado de matanza, explotación y supresión. Si el postulado dijera sólo ‘igualitarismo biosférico’ sin la salvedad ‘en principio’ podría ser considerado fundamentalismo misantrópico.

Para Naess, sólo un fanático adorador de la naturaleza puede sostener ese principio en sentido absolutizado. Todo principio general, tomado estrictamente y fuera de contexto, puede conducir al fanatismo. La misma buena norma de ‘no hagas a los demás lo que no quieres que te hagan a ti’ tomada y aplicada en abstracto, puede resultar un absurdo.

Pero de hecho fue considerado fundamentalismo misantrópico porque el postulado se fue difundiendo sin el ‘en principio’ ...

La intención del MEP era abrir caminos alternativos al sistema económico y científico-tecnológico hegemónico, como así también insistir en la superación de las dicotomías modernas, desde una perspectiva ontológico-relacional, como se aprecia en el **Principio 1** contra la visión del ‘hombre-en-el-ambiente’, hacia una **visión-total** del ‘hombre-con-el-ambiente’ al modo de un ‘ser-ahí-juntos’.

En 1984, el filósofo estadounidense George Sessions y Arne Naess, concibieron una nueva plataforma del *Movimiento Ecología Profunda* según ocho principios.

En cualquiera de las versiones, la propuesta era concebida como modificable, provisoria, abierta a futuras reformulaciones y cambios, con el objetivo de incorporar simpatizantes de culturas tan diversas del mundo, con un modo de pensar, de sentir y de vivir su realidad, bien distinto al de los seguidores en el llamado Primer Mundo.

2. Capítulo 2

Y ya desde el Capítulo 2 plantea el paso ‘De la ecología a la ecosofía’, en perspectiva de una ecopolítica.

La ecología, como ciencia, no necesariamente provee lineamientos para orientar el accionar humano. La filosofía sería un instrumento idóneo para debatir sobre la cuestión ambiental y llegar a los fundamentos del problema, aunque habría que asumirla como sabiduría, como *sofía*.

Para Naess una **ecosofía** contiene tanto normas, reglas, anuncios sobre prioridad de valores además de hipótesis concernientes a los hechos. Sabiduría es sabiduría política, ecopolítica.

3. Capítulo 5, ‘La economía en la ecosofía’

Algo que vale la pena destacar –y que se refleja desde este libro– es hasta qué punto América Latina había influido en la investigación social y el pensamiento alternativo del desarrollo en países europeos y escandinavos. Hay frecuentes referencias, en el libro a la ‘teoría de la dependencia’, y de hecho, gran parte de la investigación noruega sobre el desarrollo se centró en la reforma del sistema mundial de comercio inspirada por las ideas del economista argentino Raúl Prebisch. Y esto lo fui corroborando con investigaciones más recientes publicadas por CLACSO.

Desde el *Manifiesto de la Habana*, 1949, Prebisch instaló el debate en la intelectualidad latinoamericana y de otras latitudes, con su idea de **centro-periferia** que buscaba explicar la modernidad periférica. Su influencia en el pensamiento desarrollista y en las propuestas de un Nuevo Orden Económico

Internacional (que es el encuadre desde el cual se proyecta esta obra en 1976, entre otras dimensiones importantes para Naess)

4. El capítulo 4 ‘Ecosofía, tecnología y estilos de vida’

Este capítulo lo muestra a Naess como un difusor de otros impulsos emergidos en Escandinavia; en particular del movimiento *El futuro en nuestras manos* promovido por el ingeniero noruego Erik Dammann a partir de 1973, proponiendo sacar a las naciones escandinavas de la carrera autodestructiva del mundo ‘desarrollado’, y en solidaridad con el Tercer Mundo.

Esto lo desarrollo más en el Prólogo, agregando los aportes de la etapa anterior de nuestra investigación, con las referencias a la presencia del pensamiento de Naess en las revistas de contracultura *Mutantia*, que justamente traduce el Manifiesto del Movimiento ‘El futuro en nuestras manos’, ‘Trabajemos hacia un tipo de sociedad más humana’ firmado por algunas personalidades reconocidas internacionalmente: Georg Borgström (sueco, geógrafo, ecologista y especialista en hambrunas), Georg McRobie (británico, fundador de Acción Práctica en Tecnología Alternativa), Gunnar Myrdal (sueco, ganador del Premio Nobel de Economía, 1974), Basil Davidson (británico, historiador, escritor y africanista), Dennis Meadows (estadounidense, co-autor de *Los límites del crecimiento*, 1972), Thor Heyerdahl (noruego, etnógrafo con formación en zoología, botánica y geografía), Jan Tinbergen (holandés, ganador del primer Premio Nobel de Economía, 1969), Helder Camara (brasileño, Arzobispo de Olinda y Recife, teólogo de la liberación, propuesto al Premio Nobel de la Paz en 1973) y Arne Naess mismo.

5. Capítulo 6 ‘La ecopolítica en la ecosofía’

No obstante todo lo dicho hasta acá, resulta oportuno destacar las prevenciones que el mismo Naess anticipara en el capítulo 6.10.a. de este libro, sobre la realización de las ‘utopías verdes’. Tanto las de Sigmund Kvaløy, Johan Galtung o Erik Dammann (*El futuro en nuestras manos*), Edward Goldsmith (*Plan para la supervivencia*), Ernest Callenbach (*Ecotopía*) y aún la utopía *panchayat* de Gandhi, no se habrían enfocado lo suficiente en cómo combinar la vida en las comunidades verdes con la preocupación para salvaguardarlas de las fuerzas de disrupción y violencia que muy posiblemente continuaran por algún tiempo en esta planeta.

6. Capítulo 7 ‘La ecosofía T, unidad y diversidad de la vida’

Ya sobre el final del libro se presenta la **ecosofía T** es para Naess un tipo de visión totalizadora para una orientación en ciertas cuestiones de la vida, aun cuando admita que es imposible –e incluso un sinsentido– el intento de formular de modo acabado una filosofía de vida, una ecosofía, considerando su complejidad o flexibilidad.

Cabe destacar el carácter retórico de la propuesta de una ecosofía personal como de los movimientos de ecología profunda. Una de sus principales funciones consistiría en promover determinadas acciones, pretendiendo así transformar la realidad de los comportamientos humanos, y no simplemente describirlos.

El objetivo sería un examen crítico de la relación hombre-naturaleza y la promoción de cambios básicos –hacia una mayor autorrealización– que afectarían todos los aspectos de la vida humana.

Naess sostendrá que la fuerza orientadora del movimiento ambiental era y sigue siendo filosófica y religiosa.

Y resaltando la idea y experiencias de identificación, que mueven a reconocer que participamos –en sentido ontológico más básico– en la creatividad y potencialidad del ser de Dios. Es una base común a la ecofilosofía y a la ecoteología.

70 años de vida. Homenaje a María Noel Lapoujade, México, UNAM FFyL. 2018
Libro electrónico interactivo: <http://ru.ffyl.unam.mx/handle/10391/6669>

María Noel Lapoujade

Este libro es el Homenaje que en ocasión de los 70 años recibí en la FFyL, UNAM. Es un Homenaje a mi trayectoria centrada en la creación de mi perspectiva: **Filosofía de la Imaginación, las Imágenes y los Imaginarios.**

El libro es la recopilación de las ponencias que connotadas personalidades de la UNAM de diversas Facultades, de Juliana González Profesora Emérita de la FFyL UNAM, Giuliana dal Piaz, Agregada cultural de la Embajada de Italia, de Celina Lértora, Presidenta de FEPAI y de Peggy von Mayer de la Universidad de Costa Rica entre otras relevantes personalidades.

Carece de sentido que resuma las lecturas que han realizado de mi obra: hermenéutica de las hermenéuticas de mi pensamiento.

Sí tiene sentido que explique en pocas líneas esquemáticas mi perspectiva filosófica que he creado y asumido desde antes de 1975 hasta la fecha, 2019. En el transcurso de la larga trayectoria mi concepción filosófica personal se ha desarrollado, profundizado, actualizado, sin cambios sustanciales.

Filosofía de la imaginación, las imágenes y los imaginarios

Propongo una filosofía que apunta a la vida. Una filosofía como impulso a la vida digna, sana y libre. Deliberadamente enfoco la imaginación hacia la vida, investigo con minuciosidad la imaginación sana, constructiva, expansiva

Asumo como lema las palabras de Schiller:
“Vive con tu siglo, pero no seas su criatura;
haz para tus contemporáneos lo que necesiten, no lo que alaben”¹

¹ F. Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, Philipp Reclam, Stuttgart, 1991, Neunter Brief.

Noción de Filosofía de la imaginación

¿Qué significa Filosofía de la imaginación, de qué se compone, cuál es su campo, cuáles son sus instrumentos, qué alcances tiene?

Defino la Filosofía de la imaginación como la perspectiva filosófica que aborda todas las áreas y problemas de la filosofía, las artes, la historia, las ciencias, y la cultura, **con base en** la imaginación humana, es decir, *a partir de* la imaginación humana y sus productos. Los productos más inmediatos son las imágenes de todo tipo, los diversos sentidos y operaciones con las imágenes, tales como señales, íconos, signos, metáforas, símbolos alegorías, parábolas, y los múltiples imaginarios, mundos específicos de imágenes.

Fundamentación

Esta concepción se erige sobre la base de una tesis antropológica central consistente en una concepción de la especie humana, que defino como ***Homo Imaginans***. La especie humana es una especie imaginante. La fuerza de la imaginación le es inherente en cuanto especie. La imaginación es una fuerza determinante de la vida individual, social, natural, tanto para la creación: ciencias, técnicas, artes, religiones, mitos, como para la destrucción (horca, guillotina, hornos crematorios, silla eléctrica, asesinatos, guerras, holocaustos etc.). De modo que es posible distinguir las operaciones constructoras y las acciones destructoras de la imaginación. Asimismo se distingue la imaginación normal y patológica, etc.

Es preciso puntualizar que en mi perspectiva filosófica no se trata de esgrimir la imaginación sola o aislada sino integrada con todas las demás funciones psicosomáticas de la especie. La especie se despliega en el tejido, su trama básica, que considero **bío-psico-socio-cósmica imaginante**.

Sostengo que la Filosofía de la imaginación atañe a todos los productos del saber humano.

En otras palabras, se trata de una perspectiva compleja, pluridisciplinaria, interdisciplinaria, que permite desarrollos transversales diversos, en perspectivas históricas con diferentes trayectorias posibles.

Concepción de la imaginación

¿Cuál es la acción elemental de la imaginación? Imaginar.

De la manera más elemental la respuesta irrefutable es: La imaginación imagina; la percepción percibe; la memoria recuerda; la razón razona, etc.

¿Qué es imaginar?

Imaginar es construir, afirmar, proponer, formar imágenes, sobre la negación y la transgresión que son, por así decir, los dinamos de su actividad.

Las más diversas actividades de la imaginación implican siempre alguna forma de **transgresión**.

Entiendo por transgresión, la acción de ir más allá de los límites x (de cualquier tipo de límites de que se trate), por movimientos de atravesar, es decir, pasar a través; sobrepasar, pasar sobre; resolver dificultades o problemas limitantes. Transgredir puede tener los matices de disolver, anular, rechazar, ignorar...².

La especie humana es la especie transgresora por excelencia. Para bien o para mal, transgrede. Transgrede cuando transgredir es impulso a la trascendencia, del artista, el sabio, el santo, así puede crear ciencias, tecnologías, artes. Pero la imaginación destructora transgrede además para inventar hornos crematorios, así como las más sistemáticas, ciegas y destructoras acciones contra la vida en la tierra, de modo que vivimos en un planeta moribundo por la acción depredadora de nuestra especie.

Noción de imaginación

² Cf. *Filosofía de la imaginación*. México, Editorial Siglo XXI, 1988; *La imaginación estética en la mirada de Vermeer*, México, Editorial Herder, 2007; *Homo Imaginans. Itinerarios de la Imaginación. Ensayos completos*, Vol. I, de 4 volúmenes, Puebla, BUAP, Facultad de Filosofía y Letras, 2014; *Homo Imaginans, Itinerarios de la imaginación*. Ensayos completos en 4 volúmenes, vol II, Puebla, BUAP, Facultad de Filosofía y Letras, 2017; *L'imagination esthétique. Le regard de Vermeer*, EMÉ Editions, Belgique - L'Harmattan, France, 2017.

¡La imaginación es una función psíquica compleja, dinámica, estructural; cuyo trabajo consistente en producir –en sentido amplio– imágenes, puede realizarse provocado por motivaciones de diverso orden. perceptual, mnémico, racional, instintivo, pulsional, afectivo, etc: consciente o inconsciente: objetivo (entendido aquí como motivaciones de orden externo al sujeto, sean naturales o sociales). La actividad imaginaria puede ser voluntaria o involuntaria, casual o metódica, normal o patológica, individual o social. La historicidad es inherente, en cuanto es una estructura procesal perteneciente a un individuo. La imaginación puede operar volcada hacia o subordinada a procesos eminentemente creativos, pulsionales, intelectuales, etc., o en ocasiones es ella la dominante, y por ende, guía los otros procesos psíquicos que en estos momentos se convierten en sus subalternos”³.

Las imágenes. Así como la glándula lacrimal segrega lágrimas, la sudoríparas el sudor; la imaginación segrega imágenes.

En un sentido general, entiendo por imágenes los "productos" naturales, inmediatos, espontáneos, que la imaginación humana segrega.

¿Cómo caracterizar esos productos llamados imágenes?

Si aplicamos la noción aristotélica de definición, señalamos como género próximo el hecho que toda imagen es una presentación de un objeto x a la mente, es hacerlo presente.

Como diferencia específica, señalo una presentación **configurativa** o **conformativa**. Es una presentación del objeto x en su configuración, diseño, figura, forma o fórmula, dependiendo del tipo de imagen de que se trate. Configuración en un sentido muy amplio alude a todo tipo de imágenes.

Diseño, figura, alude sobre todo a imágenes visuales. Forma abarca además imágenes, auditivas, táctiles, en el límite, gustativas. Fórmula, que es un tipo peculiar de forma, se aplica a las imágenes gustativas y olfativas.

³ *Filosofía de la Imaginación*, p. 21.

En síntesis, la imagen, es el producto natural, inmediato de la imaginación, presente a la mente, y consistente en una emanación configurativa particular de un objeto presente o ausente, real o posible, existente o ficticio, conocido o desconocido, material o conceptual, pasado, presente o futuro, etc.

Las imágenes son la materia prima para construir los imaginarios.

Los imaginarios. El complejo mundo de las imágenes constituye los diversos tejidos específicos, totalidades peculiares llamadas: los imaginarios.

Defino en síntesis lo imaginario como un universo de imágenes. Lo imaginario en sentido amplio es una **constelación** de imágenes en un todo específico, regido por su propia lógica interna, de la identidad, la no contradicción, la sí contradicción, la dialéctica, la simbólica, el oxymoron, etc.

Cada imaginario constituye una **sintaxis** de imágenes con su propio código, con su *semántica* concomitante. Más particularmente, lo imaginario puede construirse como tejido de imágenes, señales, íconos, signos, símbolos, emblemas, metáforas, parábolas, alegorías, etc.

Lo imaginario puede ser normal o patológico, individual o social, cultural o primordial, histórico o arquetípico, puede construirse con imágenes provenientes de los más diversos sentidos: visuales, auditivas, olfativas, táctiles, y de diversos orígenes en la imaginación trabajando con otras fuerzas anímicas; así surgen desde imágenes del deseo, mnémicas, afectivas, pasionales y fantásticas, hasta imágenes para encarnar la racionalidad etc. Los imaginarios constituyen entramados lógicos en todos los campos de lo humano. Así aparecen entre muchos más, imaginarios históricos, sociales, psico-biológicos, de la mente o del cuerpo, míticos, literarios, matemáticos, lógicos, físicos, metafísicos, religiosos, místicos, sagrados o profanos.

Nociones aportadas

En 1988 introduje la noción de *Homo Imaginans*, desarrollada hasta hoy.

En 1992 acuñé una nueva metáfora: **la filosofía líquida**, una filosofía en devenires, fluida, producida y promovida por la imaginación humana.

En 2017 acuñé otra nueva metáfora de **las sociedades gaseosas**. En el paisaje del mundo actual, las sociedades se comportan como sociedades gaseosas mayormente enfermas⁴.

El *homo imaginans*, desde su carácter psico-social está amenazando su supervivencia como especie, ha alterado su ser cósmico, en ruptura con los ritmos cósmicos. En su ciega crueldad, alimentada por imaginarios enfermos, desequilibrados, destructivos, necrófilos, está matando la tierra, la flora, la fauna, y a su propia especie.

Es preciso emular una vez más a Charles Darwin.

Es preciso amar a la tierra y disfrutar del don de la belleza.

⁴ “Imaginarios de vida en el paisaje de destrucción generalizada”, *Intexto* N.40, UFGS, Porto Alegre: 156-168; “Salud en las sociedades gaseosas. Health in gaseous societies”, *Revista Ciencias Psicológicas* (ECUDAL, Uruguay) 11, N. 2, 2017: 247-251; “Life imaginaries in gaseous societies”, *Arena* 15, *Arena on Becoming, Human Arenas*, Aalborg University, Dinamarca 2018 Article: <http://doi.org/10.1007/542087-018-0015-9>.

GABRIEL ZANOTTI *La hermenéutica como humano conocimiento*, Buenos Aires, Arjé, 2019, 165 pp.

Gabriel J. Zanotti

Ante todo agradezco a Celina Lértora Mendoza la oportunidad de presentar este libro.

Quiero aclarar que no se trata de una historia de la hermenéutica, ni una presentación de la *intentio auctoris* de filósofos como Husserl, Gadamer, Wittengstein o Leocata, que son los que más me han influido en este temática. Son conclusiones personales sobre el tema a las cuales he llegado a lo largo de años de dar clases e investigar sobre Epistemología de la Comunicación Social en la Facultad de Comunicación de la Universidad Austral.

El capítulo 1 comienza con una alegoría del relato de la creación del Génesis utilizando su estructura narrativa para ver cómo se llegó, a lo largo de la Historia de la Filosofía Occidental, al aferramiento de la dicotomía sujeto-objeto como modelo esencial para toda teoría del conocimiento, concluyendo finalmente en el positivismo donde conocimiento es información, esto es, recepción pasiva del contenido del objeto en el sujeto, sacrificando allí toda subjetividad por considerarte arbitraria y alejada de la verdad.

Es allí donde afirmo que ello sólo se supera con el giro hermenéutico, donde se supera la dicotomía sujeto/objeto con la estructura de persona/mundo de la vida. El autor clave para ello es Husserl, y no Heidegger, a quien no utilizo para este tema, dada la crítica efectuada por Levinas.

La intersubjetividad, el mundo de la vida de Husserl, implica una total transformación de las nociones de conocer, comprender e interpretar: conocer como captar el sentido de la relación intersubjetiva, comprender como captar su sentido en la historicidad (Gadamer) correspondiente del mundo de la vida, e interpretar, NO como “algo” (interpretación) sobre algo (algo NO interpretado), sino como ese mismo comprender desde y en el mundo de la vida, como “estar en el mundo” en el sentido husserliano del término.

En el capítulo 2 aclaro que la noción de horizonte de Gadamer es la misma noción de mundo de Husserl en tanto su historicidad. Para que la historicidad del mundo no conduzca a un relativismo, utilizo la noción de analogía de Santo Tomás para explicar qué es una intersección de horizontes, donde puede haber una verdad análoga, común, pero no igual, entre horizontes diferentes, superando con ello la tentación escéptica de algunos planteos post-modernos.

Ello me permite superar, en este mismo capítulo, la dicotomía entre razón iluminista, instrumental, invasiva, típica del positivismo y neopositivismo, y el multiculturalismo post-moderno, donde cada cultura es un paradigma coherente y cerrado dentro de sí mismo. Para superar esa dicotomía, recorro a una razón dialógica: razón porque confía en una verdad en común a diversos horizontes, dialógica porque renuncia a la invasión como método de expandir la verdad (invasión que es y ha sido común a iluminismos tanto religiosos como científicos). Esa razón dialógica está inspirada por el mismo Gadamer, con su noción de fusión de horizontes, pero también por la razón crítica de Popper, las condiciones de diálogo de Habermas, la filosofía del diálogo de Buber y Levinas, y la separación entre estado y ciencia propuesta por Feyerabend.

En el tercer capítulo tomo a Wittgenstein para mostrar, por un lado, el carácter esencialmente pragmático del lenguaje como juegos de lenguaje, y por el otro, para demostrar, junto con Leocata, que esos juegos de lenguaje son el mismo horizonte de Gadamer en tanto actos del habla. Todo el capítulo está destinado a borrar del lector la imagen semántica del lenguaje tan incrustada en toda nuestra cultura.

El cuarto capítulo es el único donde aplico todo lo anterior a la interpretación de textos. Termino afirmando la “cosa del texto”, de Ricoeur, pero para ello recorro a las nociones de diálogo entre *intentio auctoris* y *lectoris*, de Eco, a la noción de conjetura interpretativa de Eco y Popper, a la noción de mundo 3 de Popper y a la noción de núcleo central de Lakatos, para terminar afirmando que hay, sí, una cosa del texto que supera al autor y al lector, como un mundo 3 popperiano, pero sólo en el diálogo permanente entre autores y lectores a lo largo de toda la historia.

Finalmente, en el capítulo 5, hay una crítica a supuestos básicos de nuestra cultura que presuponen la noción de información totalmente criticada en este libro. En ese sentido, critico a la noción positivista de la ciencia, a la distinción entre humanidades y ciencia, como si las ciencias no fueran humanidades; al sistema educativo formal positivista, como una estructura de repetición condenada al

fracaso, a la comunicación social como recepción pasiva de información objetiva, a la unión entre estado y ciencia, al positivismo en ciencias sociales, como si las naturales fueran exactas y las sociales arbitrarias, y, como resultado de todo lo anterior, a la filosofía utilizada sólo como un adorno cultural, que se “consume” como cualquier otra cosa.

Para concluir, diagnostico que estamos viviendo en una total dictadura de la razón instrumental positivista, y que no hay mucha salida ni a corto ni a mediano plazo. A largo plazo, Dios sabrá. Por eso concluyo el libro con esta cita de Horkheimer y Adorno: “...Si el discurso de hoy debe dirigirse a alguien, no es a las denominadas masas ni al individuo, que es impotente, sino más bien a un testigo imaginario, a quien se lo dejamos en herencia para que no perezca enteramente con nosotros”.

ÍNDICE

<i>Celina A. Lértora Mendoza</i>	
Presentación	5
Simposio A 70 años del Primer Congreso Nacional de Filosofía	9
<i>José Luis Damis</i>	
Los filósofos alemanes juegan su interna en el Primer Congreso Nacional de Filosofía	11
<i>Silvio Maresca</i>	
El peronismo fundacional. Una lectura de <i>La comunidad organizada</i>	27
<i>Alberto Buela</i>	
A 70 años, algunos momentos de la filosofía argentina	33
<i>Enrique Daniel Silva</i>	
Un eco de “La comunidad organizada”: la gratuidad de la enseñanza	49
<i>Luisa Ripa</i>	
Rescatando un “diálogo” que puede darnos que (y que) pensar	65
<i>Carlos Enrique Berbeglia</i>	
Setenta aniversario del Congreso de Filosofía	75
<i>Celina A. Lértora Mendoza</i>	
Informe	81
Simposio Defensa nacional, patriotismo y nacionalismo en la historia Argentina	89
Presentación	91
<i>Alejandro Herrero</i>	
José Jacinto Berrutti y la Educación del Pueblo	93
<i>Laura Guic</i>	
Ramos Mejía historiador y la apelación al patriotismo	103
<i>Héctor Muzzopappa</i>	
El nacionalismo de Lugones. Entre la crisis del orden conservador y la génesis de una nueva etapa histórica	109
<i>Facundo Di Vincenzo</i>	
Nacionalismo e imperialismo pacifista argentino como solución frente al problema de la lucha de clases y al imperialismo militarista de los países centrales en el libro <i>Sociología Argentina</i> (1913) de José Ingenieros	143

<i>Mauro Scivoli</i>	151
Esbozo sobre el pensamiento de Rodolfo Kusch: América, pueblo y peronismo	
Simposio Colectivos filosóficos en la filosofía argentina reciente.	
Algunos casos	157
Presentación	159
<i>Raúl Domínguez</i>	
Materias de filosofía y filósofos en el Departamento de Humanidades de la Universidad Nacional del Sur entre los años 1956 y 1968	161
<i>María Victoria Santorsola</i>	
Hermenéutica e historia de la filosofía desde la Academia en Argentina en la segunda mitad del siglo XX. El contexto de los estatutos y los planes de estudios de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires luego de 1955	171
<i>Dulce María Santiago</i>	
Los primeros centros de investigación filosófica en la UCA: el CIFINA y la Filosofía de la Naturaleza	183
<i>Alicia Bugallo</i>	
Filosofía Ambiental en la Universidad del Salvador Área San Miguel; primeras tesis doctorales, sus diferentes planteos	189
<i>Celina A. Lértora Mendoza</i>	
Investigación y ediciones de la Sociedad Argentina de Filosofía	197
<i>Sandra Uicich</i>	
Luis Jalfen y la Escuela de Filosofía Contemporánea en la historia reciente de la filosofía en Argentina	217
<i>Esteban Sánchez - Marina Verdin</i>	
El grupo modernidad/colonialidad. Una aproximación a su constitución	223
Miscelánea	233
<i>Pablo Esperón</i>	
Heidegger leyendo a Hegel	235
<i>Williams Ibarra Figueroa</i>	
Pluralismo amistoso, entre Arendt y Berlin	241
<i>Ricardo Viscardi</i>	
El <i>link</i> del ente”	253

<i>María Cecilia Colombani</i>	
Trabajo, poder y sociedad en Hesíodo. La dignidad del trabajo del mundo arcaico al mundo contemporáneo	259
<i>William Darós</i>	
Cuestiones críticas y desafíos actuales: comunicar seduciendo y el deseo impulsivo del placer inmediato	267
<i>Enrique Puchet</i>	
En favor de la universalidad	273
<i>María Noel Lapoujade</i>	
El despertar de la teoría de la evolución en Charles Darwin	285
<i>María Josefina Regnasco</i>	
Las verdaderas causas de los problemas medioambientales	293
<i>Gregor Sauerwald</i>	
La cuestión del reconocimiento de la filosofía político-social de Axel Honneth: perspectivas y problemas, no sólo en América Latina	303
<i>Miguel Andrés Brenner</i>	
De la educación emocional: el neuroneoliberalismo capitalista fascista	317
<i>Nicolás Zavadivker</i>	
García Morente en Tucumán	329
Mesa de discusión. Investigación en filosofía.	
Disparadores	339
<i>Alejandro Herrero</i>	
De estudiantes a investigadores, un camino de dificultades	341
<i>Sandra Uicich</i>	
Investigación en filosofía	232
Mesa de discusión. Enseñanza de la filosofía.	
Disparadores	245
<i>Miguel Andrés Brenner</i>	
Enseñar filosofía en la escuela secundaria. Relato de una experiencia	347
<i>Josefina Regnasco</i>	
La enseñanza de la filosofía. Repensar nuestro modo de pensar	353
Presentación de libros	357
<i>Reúl Domínguez</i>	
Celina A. Lértora Mendoza (Coord.) <i>Política, educación y sociedad, en la Filosofía argentina del siglo XX</i>	359

XIX JORNADAS DE PENSAMIENTO FILOSÓFICO

<i>Alicia Bugallo</i>	
Arne Naess, <i>Ecología, comunidad y estilo de vida. Esbozos de una ecosofía,</i>	364
<i>María Noel Lapoujade</i>	
<i>70 años de vida. Homenaje a María Noel Lapoujade</i>	368
<i>Gabriel Zanotti</i>	
Gabriel Zanotti, <i>La hermenéutica como humano conocimiento</i>	375