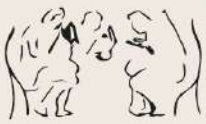
LA AGENDA FILOSÓFICA HOY: TEMAS Y PROBLEMAS

ACTAS
XVI JORNADAS DE PENSAMIENTO FILOSÓFICO

10 y 11 de mayo 2013
Buenos Aires



Ediciones FEPAI

ISBN 978-950-9262-67-6

LA AGENDA FILOSÓFICA HOY: TEMAS Y PROBLEMAS

ACTAS - XVI JORNADAS DE PENSAMIENTO FILOSÓFICO

MAURICIO LANGÓN
CELINA A. LÈRTORA MENDOZA
RICARDO VISCARDI
(Coordinadores)

LA AGENDA FILOSÓFICA HOY: TEMAS Y PROBLEMAS

ACTAS
XVI JORNADAS DE PENSAMIENTO FILOSÓFICO

10 y 11 de mayo 2013
Buenos Aires

En Homenaje a Carlos Pérez Zavala (*rip*)
colaborador y amigo de FEPAI
y de las Jornadas de Pensamiento Filosófico

La agenda filosófica hoy: temas y problemas : Actas XVI Jornadas
de Pensamiento Filosófico /
Celina A. Lértora Mendoza ... [et.al.] ; coordinado por Mauricio Langón ;
Celina A. Lértora Mendoza ; Ricardo Viscardi. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : FEPAI, 2014.
E-Book.
ISBN 978-950-9262-67-6
1. Filosofía Moderna. I. Celina A. Lértora Mendoza II. Langón, Mauricio, coord. III. Celina A. Lértora Mendoza, coord. IV. Viscardi, Ricardo, coord.
CDD 190

Fecha de catalogación: 12/11/2013

(c) 2013 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

Presentación

Las XVI Jornadas de Pensamiento Filosófico de FEPAI fueron convocadas el tema ***La agenda filosófica hoy: temas y problemas***. Nuestra intención fue recibir, para exponer y discutir, trabajos de pensamiento filosófico, estudios referentes a áreas y especialidades académicas disciplinarias o exposiciones interdisciplinarias, que en conjunto permitan apreciar un panorama de las cuestiones de interés actual entre nuestros filósofos.

Las Jornadas se organizaron en torno a ejes temáticos constituidos por mesas cuya organización quedó a cargo de los respectivos coordinadores, y que fueron**:** "Las Humanidades hoy" (Ricardo Viscardi), "Filosofía argentina reciente" (Celina A. Lértora Mendoza), "Derechos Humanos" (Luisa Ripa Alsina), "Inclusión e interdependencia en la sociedad red" (Dulce María Santiago) y "Ecofilosofía" (Alicia Bugallo).

El material se completa con un grupo de trabajos presentados fuera de las mesas y agrupados bajo el título de "Comunicaciones libres", que constituyen una miscelánea de asuntos entre los cuales se incluyen varios aportes sobre el tema educativo, otros sobre la cultura actual y sobre diversos aspectos del ámbito político-social.

Además hemos considerado importante reservar un tiempo para mesas de discusión, a partir de un texto disparador, respondido por quienes se anotaron previamente para ello, y generando luego una discusión general. El resultado ha sido muy positivo y por ello publicamos una parte de esos contenidos.

Hubo además un espacio para la presentación de libros de reciente aparición. También ellos representan temáticas de investigación y reflexión de interés actual, guardando relación con las mesas temáticas: cuestiones socio-culturales, educativas, ambientales y relativas a la historia de nuestro quehacer filosófico. Consideramos que la publicación de estas presentaciones completa y enriquece las Actas.

Aunque naturalmente este elenco temático de estas Jornadas no cubre todo el amplio campo de discusión filosófica actual, sí puede decirse que representa el trabajo que están realizando grupos de investigadores y pensadores que, en varios

casos, añaden una impronta interdisciplinaria muy necesaria para confrontar y enriquecer el pensar filosófico.

En este lapso hemos sufrido la pérdida del Dr. Carlos Pérez Zavala, concurrente y colaborador asiduo de esta serie de Jornadas, en las cuales participó con sus propios aportes y en la organización de mesas, así como integrando el Comité Académico revisor de los trabajos. Queremos rendirle inmerecido homenaje dedicando esta publicación a su memoria.

Esperamos que este material motive y aporte ideas para nuevas y fecundas reflexiones sobre la situación actual y sobre la mirada filosófica que nos convoca.

Mauricio Langón
Celina A. Lértora Mendoza
Ricardo Viscardi

MESAS TEMÁTICAS

LAS HUMANIDADES HOY

Organizador: Ricardo Viscardi

Virtualidad y positividad hoy: humanismos sin humanidades

Ricardo Viscardi
UdelaR, Montevideo

Presentación

Desde Pseudo-Dionisio el Areopagita a Foucault, pasando por Erasmo y Marx, el estatuto del saber sobre lo humano suponía un lugar subsidiario y derivado de un modelo de mayor consistencia, que se adoptaba en tanto fuente de referencia. Dos tendencias parecen revertir la orientación que profesa esa tradición. Por un lado la casi completa desaparición, durante un período relativamente breve y reciente, de la tutela ejercida por el procedimiento científico sobre la racionalidad. Por otro lado, el ascenso de un criterio de virtualidad que no admite el estigma de una defección de la realidad natural. Estos dos desplazamientos parecen, a su vez, fuertemente vinculados entre sí, sobre todo si se considera un debilitamiento del naturalismo que se incrementa con la tecnología, en cuanto esta determina, de forma cada vez más aguda y conspicua, el orden de la realidad. Sin embargo, desde este mismo ordenamiento tecnológico, o por cuenta de sus mentores, se descalifica frecuentemente a las humanidades, percibidas como un prurito del hermetismo erudito. ¿Cómo entender entonces la atención dedicada a comportamientos humanos, que profesan promover las propias tecnologías mientras, sin embargo, no se perciben a sí mismas como humanísticas?

Las Humanidades del poder: los "contenidos" de Antel-Arena

La circunstancia crítica por la que atraviesan las Humanidades está lejos de constituir un patrimonio nacional. Tanto en calidad de disminución relativa, como en cuanto fuente de esperanza, surge incluso de la noción de "Nuevas Humanidades", propuesta por Derrida en *La Universidad sin condición*[1], cuya característica más significativa en el plano estratégico, consiste en vincular el destino de la universidad a esa proyección actual de las Humanidades. Sin embargo,

[1] J. Derrida, "La universidad sin condición" en *Derrida en castellano* http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/universidad-sin-condicion.htm (acceso el 15/05/13).

el Uruguay que los uruguayos siempre comienzan por presentar, fuera de fronteras, enfatizando la grandeza de espíritu de una pequeñez de tamaño, ha generado una significativa orientación del saber que cunde en la orientación de la educación pública[2] .

Los propósitos avanzados en tal sentido revisten una índole claramente moderna: las humanidades, enfrascadas en la disquisición letrada, configuran un saber estéril y refractario, ajeno a la frescura del conocimiento, mientras una lozanía ajena convive con la realidad positiva y concreta en disciplinas aplicables, productivas económicamente y progresistas socialmente. Más allá del aire obsoleto de estos propósitos, no debe olvidarse que toda nostalgia dicha en presente, también representa una interpelación actual. Sin duda, la problemática de la tecnología en la actualidad, con sus trascendentes reversiones de la estructura del poder y de la significación del saber, se encuentra en el meollo de los signos que se cree interpretar.

En efecto, de Habermas a Foucault y de Marcuse a Vattimo el tema de la tecnología ha constituido un rasgo dominante de la crítica del totalitarismo hasta nuestros días, según una progresión de la que surge un rasgo predominante: la autoridad teórica adquirida por la inscripción de la tecnología en la comunicación. La obsolescencia del propósito dominante en el Uruguay al presente se manifiesta, en este punto, en cuanto el tópico de una índole primaria de la materia declina[3], ante la inmaterialidad manifiesta de la captación y emisión de imagen a distancia, profana irrealidad de la que se espera, gubernamentalmente, el mayor provecho. Pero sobre todo, esa obsolescencia de la materia prima en tanto efecto de una sacrosanta "base material de la producción", contrasta con la actualidad del debate político, jurídico y tecnológico en el mismo país.

En efecto, este debate se concreta, tanto en el plano jurídico como en el político, en torno a la condición estratégica más humanística: la sospechosa consideración de la "generación de contenidos". La propia empresa estatal de telecomunicaciones (ANTEL), monopólica en el campo de distintas tecnologías de la comunicación, proyecta al presente la construcción de un edificio destinado a los espectáculos

[2] "Viru-viru tu amdrina", *Mediorama* (26/11/11).
http://mediorama.blogspot.com/2011/11/viru-viru-tu-madrina.html (Acceso el 15/05/13)
[3] D. Wolton, *Elogio del gran público*, Barcelona, Gedisa, 1992, p. 95.

masivos que favorecen la captación de imagen espectacular, ya sea de índole deportiva, artística o incluso académica: una Arena. Pese a no formar parte de la panoplia instrumental de la comunicación –ni menos de su materialidad técnica, tales producciones culturales se vinculan de la forma más estrecha a las telecomunicaciones, en cuanto proveen un contenido de interés masivo. El propio titular del Ejecutivo apoya sin ambages un emprendimiento que reúne la cultura y la recaudación bajo los haces reflectores, aunque irreflexivos, de la masividad del consumo ocioso[4].

Más significativa que el manifiesto interés presidencial por el beneficio económico, en cuanto el emprendimiento mediático redituaría generosamente para las arcas públicas, cunde al margen de la polémica partidaria, la implementación de una argumentación teórica cargada de humanismos, por parte de humanidades poco humanísticas.

El ingeniero Juan Grompone no alberga la menor duda acerca de la debida apropiación tecnológica, por los fueros de la empresa estatal, hacia la dimensión de "generación de contenidos"[5]. Grompone va más lejos que Shannon[6], en cuanto este último hizo profesión de fe de la abstracción de todo contenido del receptor o del emisor, en aras de la omnisciencia del cálculo matemático de la fidelidad de una transmisión. Esa misma abstracción de la interacción entre individuos, que es el objeto de toda comunicación que se precie de tal, convierte la divinizada exactitud del cálculo matemático de una calidad de transmisión, en mera medición del soporte informativo de un canal tecnológico. Sin embargo, tal limitación formalista –aunque no humanística- no arredra a Grompone, quien enuncia la sucesiva supeditación de la "generación de contenidos" al canal que los extiende a distancia, desde el

[4] "Tirate que hay arenita" *Montevideo Portal* (30/04/13) http://www.montevideo.com.uy/notnoticias_199214_1.html (Acceso el 15/05/13)

[5] Grompone, J. "ANTEL nuevamente en la lucha" *Voces* (11/04/13) p.8. Versión electrónica https://2414f8b3-a-1cdd88af-s-sites.googlegroups.com/a/voces.com.uy/web/ediciones/2013/archivos/voces380.pdf?attachauth=ANoY7cpSQPB3gfMOIldPbCsgsSgdRL-zJRW_o_pW35aSawklg-6PMLhof0uOXUd2rUjSQ4rc_nDG9FWIXTRczKXZMvo0k82q-pmnkfioMrJvKo7gVpQommW6B9rtQhRbvRTEvSTXxtkOQ0fUIB8hwZw7QKJuUencfSsNlwyyI3rkkvlei8JcV4RIgvsRnX2dbIcj3pIwK_udI%3D&attredirects=0 (Acceso el 01/05/13).

[6] Shannon, C. "A Mathematical Theory of Communication" http://circuit.ucsd.edu/~yhk/ece287a-win08/shannon1948.pdf p.5 (Acceso el 15/05/13)

telégrafo hasta Internet, según una ley fatal que se cumpliría en tanto (tele) apropiación tecnológica de tales "contenidos". Tanta captación tele-tecnológica de los contenidos más diversos quedaría, sin embargo, curiosamente al margen de la propia disquisición acerca del "contenido" que ocupa al ingeniero, sobre todo si tal esencialidad es provista por una humana –sino humanística- "generación de contenidos".

Omar Paganini, desde la misma titulación en ingeniería que Grompone, se contrapone sin embargo al reduccionismo formalista de éste último, en cuanto reivindica una condición de la "generación de contenidos" inaccesible al aparato tecnológico[7]. Sin embargo, los ejemplos de "contenido" que aduce no ilustran la contraposición con los artefactos, sino en tanto Paganini excluye a los primeros de toda posibilidad de transvasar contenido en continente, condición abstracta de una "generación de contenidos" que supone, por vía de consecuencia, la intangibilidad antihumanística de tales esencias divinizadas.

En este punto convendría que Paganini nos proveyera el fundamento de su objeto, ya que los más renombrados especialistas, como Jacques Derrida, por ejemplo, no han logrado encontrar diferencia, en cuanto al contenido, entre el sujeto y el objeto, tratándose en uno y otro de caso de "contenidos" cuya puridad parece tan cristalina (para el primero) como opaca (para el segundo)[8]. Pareciera imposible por lo tanto que un objeto generara contenidos, tanto como identificar a un sujeto con la generación de lo que ya lo constituye, humana dificultad de generación de toda diferencia (o ***diferensia***, si se quiere) que no vinculara al objeto con el sujeto y

[7] O. Paganini, "La generación de contenidos y las telecomunicaciones", *Voces* (18/04/13), p.4. Versión electrónica accesible en https://2414f8b3-a-1cdd88af-s-sites.googlegroups.com/a/voces.com.uy/web/ediciones/2013/archivos/voces380.pdf?attachauth=ANoY7cpSQPB3gfMOIldPbCsgsSgdRL-zJRW_o_pW35aSawklg-6PMLhof0uOXUd2rUjSQ4rc_nDG9FWIXTRczKXZMvo0k82q-pmnkfioMrJvKo7gVpQommW6B9rtQhRbvRTEvSTXxtkOQ0fUIB8hwZw7QKJuUencfSsNlwyyI3rkkvlei8JcV4RIgvsRnX2d1OxvFPLGM5Dz_LBGnOA33k3tUdUSuNyDPCrknMNpKdbIcj3pIwK_udI%3D&attredirects=0 (Acceso el 01/05/13).

[8] J. Derrida, *La voix et le phenomène*, Paris, Paris, 1967, pp.112-113. Ver igualmente (aunque sin paginación) "El suplemento de origen" en *Derrida en castellano* http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/suplemento_origen.htm (Acceso el 15/05/13).

viceversa, ante cuya humana impureza, no se ve como Paganini lograría dividir la "generación de contenidos" de una "tele-tecnología" humanística.

Sin embargo, la negatividad que encierra la condena política de las abstrusas humanidades que estudian la comunicación, destinada a la opinión pública más desinformada, o la negatividad de Grompone ante la acepción de "contenido" o incluso la de Paganini con relación a la divina intangibilidad de la "generación de contenidos", presentan en común una misma referencia: el poder. Pese a sus desafíos a los saberes improductivos, el Estado obtempera ante el financiamiento del espectáculo, de cara a las fabulosas ganancias que genera –ya hoy- la "inmaterial" empresa pública de telecomunicaciones, en razón de un emprendimiento que, según declara el presidente en funciones, sería imposible al margen de la inversión pública. Grompone, pese al reduccionismo tecnológico que profesa, lo niega ex profeso cuando aduce la legitimidad de la tecnología para "extenderse" hacia los contenidos, ya que no se ve cómo tal extensión pudiera alcanzar su propio objeto, sin que los contenidos presentaran una condición supra-tecnológica efectiva. Finalmente, Paganini hace de la "generación de contenidos" una instancia que debiera permanecer incólume por sus fueros, sin embargo, la negatividad social de tal autarquía surge con cristalina transparencia, cuando el mismo autor señala la necesidad de defender la neutralidad de las telecomunicaciones en tanto mercado, marcado –sobre todo en las telecomunicaciones- por la eterna neutralidad de la libre empresa capitalista.

La negatividad del saber

Con oportunidad del 2º Congreso Latinoamericano de Filosofía de la Educación[9], el grupo que se expresa a través del sitio web "Entre-Dos. Universidades en Cyberdemocracia"[10], tuvo a su cargo la organización de la mesa "El lugar de las Humanidades en la Universidad". El número de participantes inscriptos justificó que se dividieran las intervenciones de la misma mesa en dos jornadas sucesivas, que efectivamente se llevaron a cabo los días 21 y 22 de marzo

[9] 2º Congreso Latinoamericano de Filosofía de la Educación, *Asociación Latinoamericana de Filosofía de la Educación*, Montevideo, 21, 22 y 23 de marzo, 2013.
[10] Plan de Actividades Filosofía Teórica de la Comunicación, *Sección de Filosofía Teórica*, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación http://entre-dos.org/ (Acceso el 25/05/13).

del año en curso. En el desarrollo de la Programación, un error de información anunció, en vez del título anteriormente citado de la misma Mesa, el que sigue: "El lugar de las Humanidades en la Educación".

La denominación errada parecía colocar bajo cierta amortiguada resonancia conceptual la crítica situación de las Humanidades, pese a que, tal como se acaba de reseñar en el inicio de esta ponencia, una voluntad de disminución de la tradición humanística surge incluso de las declaraciones de la propia presidencia de la república, sin olvidar sus epígonos académicos y profesionales. Ante la resonancia de ese contexto que ahonda las líneas divisorias, "El lugar de las Humanidades en la Universidad" conlleva cierta contraposición, que sin embargo se diluye en el desacertado "El lugar de las Humanidades en la Educación". Llevado por cierta "piedad del pensamiento", como la ha denominado Vattimo[11], que afinca en el sentimiento la forma conceptual, el grupo organizador de la actividad decidió difundir por sus propios medios la instancia de la mesa, así como su auténtico título.

Una de las ponencias presentadas con posterioridad permitió, desde el desarrollo de la propia mesa "El lugar de las Humanidades en la Universidad", desentrañar el porqué del registro anodino que pautaba, desde el sentimiento intelectual, tal recepción de la asociación entre "Las Humanidades" y "La Educación". La ponencia explicaba[12], en efecto, que entre "Humanidades" y "Educación" no se encuentra, desde el inicio de la significación formativa de la *paideia* en el mundo griego, un margen conceptual diferencial que autorizara la distancia entre los términos involucrados. "Humanidades" y "Educación", "Forma" (*Bild*) y "Formación" (*Bildung*), configuran una misma proyección estratégica de una individuación edificante, que desde entonces adquiere alcance político para una misma condición pública, que la pauta en su fuente y la percibe en su destino.

Cierto anclaje de la forma en la formación y de las humanidades en la educación, trasciende la cota formal del saber, gradiente de calidad que se ve llevado por el ejercicio formativo a cumplirse en el individuo, en cuanto éste ingresa con ese

[11] J. Blanco, "La 'Ética de la Interpretación, de Giani Vattimo, en el contexto de la posmodernidad", *A parte Rei* N. 54, 2007, p. 32
http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/galvez54.pdf (Acceso el 25/05/13).
[12] F. García, "Humanidades, disparidad, utilidad, gasto" *2º Congreso Latinoamericano de Filosofía de la Educación*, ALFE, Montevideo, 21, 22 y 23 de marzo de 2013.

bagaje en la escena ciudadana bajo otro cariz, proyectándose a través de una habilitación intelectual acrecida. Por el contrario, la concepción del saber como mera adquisición positiva, conlleva la reducción del conocimiento a la formalización, subordinada a su vez, a protocolos de legalización académica. Un formalismo que pretende relegar las Humanidades a cierta minoridad académica se distancia, por esa razón, de la discusión que moviliza la teoría, tanto en la formación individual como en la escena pública del saber. Su coraza de certidumbre se convierte en una prisión de la crítica.

Por el contrario, en la escena de la educación, necesariamente humanística más allá de todo regionalismo disciplinario, la crítica del saber instruye, a través de una discusión abierta en su trasfondo, tanto al individuo como a la escena pública donde interviene. En tal sentido, la iniciativa que se ha anunciado en el contexto universitario del Uruguay, que propone separar la educación de las humanidades, en particular a través de una "Facultad de Educación"[13], conlleva la posibilidad de una tecnificación de la formación docente, que puede propender a aislarla de la discusión teórica como tal y a dejarla librada a meros procedimientos de control y validación institucional (que al presente anclan en la medición de mercado).

La negatividad del saber consiste, ante todo, en negarse a sí mismo, esta negación es humanística porque sólo puede acontecer una vez que el individuo la protagoniza, es educativa porque la actividad crítica extiende el contexto de quien se interroga.

La negatividad de la transmisión

La condición de "Nuevas Humanidades", tal como la presenta Derrida[14], constituye un desafío para la perspectiva crítica. En efecto, estas Humanidades son "nuevas" en tanto preguntarse por la humanidad en el presente, pero también en cuanto ese preguntar proviene de un contexto jurídico mundial, en particular, en torno a la cuestión de las violaciones de los derechos humanos. La novedad surge

[13] A. Rico, "La Universidad debe plantearse su propia Facultad de Educación", *La Onda Digital* 622 http://www.laondadigital.info/LaOnda/LaOnda/622/6_Portada.asp (Acceso el 25/05/13).
[14] Ob. cit. "La universidad sin condición" en *Derrida en castellano* http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/universidad-sin-condicion.htm (acceso el 15/05/13)

ante todo de la movilización del *nomos* de la norma en una condición mediática universal, que conlleva el replanteamiento de la condición nacional, particularmente, en razón del conflicto generado a distancia, por interposición de los aparatos mediáticos, con la soberanía de los estados-nación. En esa contraposición entre la enunciación jurídica universal y la soberanía nacional de los estados, se abre una discontinuidad que desafía la lectura ordenada de un transcurso previsible, tal como la pauta una perspectiva continuista de la evolución de la humanidad.

La "novedad" no confirma una proyección venturosa, sino que se manifiesta en la negatividad que divide el presente de la sociedad, entre la inminencia de lo remoto y la persistencia de lo adquirido. Esta negatividad mediática se manifiesta particularmente en el conflicto entre la percepción mundialista de los derechos humanos y las tradiciones jurídicas vernáculas, tal como estas últimas se expresan en los contextos idiosincráticos particulares, a través de la cultura jurídica de los distintos países[15]. Tales "Nuevas Humanidades" no parecen apelar a un "Hombre Nuevo", sino a una "Novedad Humanizada" y tal humanización no parece tampoco adherir a un proyecto trascendente, sino que se inclinan preferencialmente a rehabilitar la condición humana del afrentado. Esta restitución, sin perjuicio de resarcir bajo otros efectos, cunde ante todo en la memoria incorporada al presente de las víctimas del pasado. Por consiguiente, la humanización que se alcanza a través de tales "Nuevas Humanidades" no se estampa en ninguna positividad efectiva, sino en la propia condición virtual de la reparación, que sin embargo, impone reivindicar inactualmente la propia condición humana.

A tales efectos de restitución simbólica, la transmisión de la reparación jurídica ocupa un papel trascendente. Sin la circulación colectiva de esa recepción simbólica de la reparación jurídica, el efecto de recalificación de la condición humana no cunde, con trascendencia pública, en acaecimiento ético de la justicia. Esta diseminación a partir de la transmisión señala a las claras que la positividad de lo público se encuentra investida por la negatividad de los medios de comunicación, sin cuyo efecto de propagación reivindicativa, incluso por encima de fronteras, las "Nuevas Humanidades" no cundirían con un efecto de "Novedad Humanizada". Por

[15] "Corte Suprema declaró inconstitucional ley interpretativa de caducidad" *UruguayALDía* http://www.uruguayaldia.com.uy/corte-suprema-declaro-inconstitucional-ley-interpretativa-de-caducidad/#.UaBnltJFVQg (Acceso el 25/05/13).

consiguiente, cierto significado de "nuevos medios" parece intervenir de forma decisiva en las "Nuevas Humanidades", sobre todo para escindir la continuidad positiva del titular de derechos y de la administración de justicia, de forma que se hace lugar, antes que a la instrucción de la justicia, a la instrucción de la comunicación.

En una fórmula por demás sugestiva, Roberto Igarza remite esta instrucción a la contradicción terminológica más aguda, cuando define los "nuevos medios" como sigue: "Todo nuevo medio puede ser definido a través de sus capacidades para mediatizar los contenidos y para la mediación en las interacciones". Ante esa formulación, la atención se porta sobre los neologismos idiomáticos que incorpora la expresión[16]. En el conjunto, se destaca una mayor consolidación relativa de una transformación del significado de "mediatización". En su momento, Virilio señaló oportunamente la paradoja que encierra la deriva semántica desde "mediatizar" en la acepción de "encerrar personas" a "mediatizar" en la acepción de "diseñar medios". Por otro lado, se ha señalado la condición idiosincrática del neologismo, en una acepción notoriamente tecnológica. Conviene en este caso considerar que el oxímoron se encuentra incorporado en el léxico, de manera que el equívoco que vehicula lo publica a su antojo.

No sucede así con el oxímoron que encierra la expresión "mediación de las interacciones", en cuanto el neologismo interviene en este caso por vía estilística, sin consolidación lexical. No se puede dejar de entender la interacción, en puridad, sino en tanto actualidad de alguna mediación, incluso cuando se expresa por la vía del antagonismo. Se produce, por el cariz de la expresión, un mutuo desplazamiento entre "mediación" e "interacción", que deja a cada uno de esos términos librado a la interpretación del contexto de la frase. Como este contexto no puede surgir de "mediatización", en cuanto su equívoco entre "encerrar personas" y "diseñar medios" tanto excluye como incluye los contenidos a "mediatizar", es necesario

[16] Esta diferencia imbricada genealógicamente se ha planteado en R. Viscardi, "La mediatización en la comunicación artefactual: algunas interrogantes vinculadas a la cuestión del sentido", 1er Congreso de la Sociedad Filosófica del Uruguay, Montevideo, 10 y 11 de mayo 2013 (actualmente en prensa para la revista *Nhen Gatu*, Universidad Paulista). Contiene la referencia específica a R. Igarza, *Nuevos Medios*, Buenos Aires, La Crujía, 2008, p.135 y a P. Virlio, *Cibermundo*, Santiago, Dolmen, 1997, p.56.

tener en cuenta el tramo inicial de la expresión de Igarza: "Todo nuevo medio puede ser definido a través de sus capacidades….)". El cuantificador universal que incluye el término "todo" señala que no estamos ante una sucesión de medios que se articulan con calidades diferentes entre sí, en el sentido de la notable acepción de contenido avanzada por McLuhan, con el criterio "todo medio es el contenido de otro medio"[17]. En efecto la frase de McLuhan remonta desde la televisión hasta el pensamiento, mientras este último provee, a su vez, el contenido del medio "habla". Se trata, por consiguiente de un determinismo tecnológico de latitud antropológica.

Sin embargo, la expresión de Igarza no puede revestir esa profundidad humanística sin traicionar su propio sentido, ya que supondría que "configuramos" el pensamiento en el habla, lo que traicionaría a ojos vistas la significación tecnológica de "diseñar medios", tanto además, como la clásica, ya que difícilmente concederíamos que el habla encarcela el pensamiento. Por consiguiente, el concepto de "nuevo medio" de Igarza excluye la sucesión cronológica de medios, mientras presenta una acepción de "nuevo medio" que no puede vincularse sino a una singularidad tecnológica de la comunicación, que se asocia tanto al término "nuevo" como a los más explícitos de "realidad virtual" y "tiempo real". Estos últimos por su lado, presentan una condición oximorónica, que quizás obedezca a las mismas pautas que gobiernan contradictoriamente el sentido de "mediatización de contenidos" o de "mediación de las interacciones".

Conviene, con relación a la acepción de "todo nuevo medio" considerar el sintagma que le sigue "(…puede ser definido a través de sus capacidades…)". En este segmento, el sesgo asertivo y taxativo de la definición contrasta con la pluralidad flexible de las "capacidades" involucradas en la misma. En efecto, el plural de "capacidades", abre la expresión a una diversidad de empleos que se desempeñan a través de las mismas, tanto en razón de la condición eventual de las habilidades, que implementan una panoplia variable de funciones, como en razón de las exigencias que plantean, por separado, el contexto de "mediatizar" y la "mediación" puesta al servicio de "las interacciones". Por otro lado, tales "capacidades" variables se distribuyen equitativamente, por medio de la conjunción

[17] M. McLuhan, *Comprender los medios de comunicación*, Barcelona, Paidós, 1996, p. 30. Versión electrónica en http://cedoc.infd.edu.ar/upload/McLuhan_Marshall__Comprender_los_medios_de_comunicacion.pdf (Acceso el 01/05/13).

"y" entre la "mediatización de los contenidos" y la "mediación de las interacciones", ecuanimidad entre la concepción y el destino que habla a las claras de la articulación decisiva que le cabe a tales "capacidades".

Finalmente, la "definición" que propone el mismo autor, es inherente a tales "capacidades" plurales y diversificadas por el contexto de implementación y de aplicación, sólo en la medida en que el ***definiens*** cunde "a través" del ***definiendum***, lo que indica que lo gobierna y convierte en un elemento finito y conciso, a dirimir en las "capacidades" que pone, caso por caso, al alcance del usuario y al servicio de la circunstancia.

El elemento definitorio de tales "nuevos medios" no es otro, entonces, que el carácter limitado y finito de las capacidades, que sin embargo se articulan, en una combinatoria variable y diversa, al servicio de la "definición" que desde entonces define, ante todo, un gobierno del artefacto. Conviene con relación a la transmisión pública, en cuanto por tiempos de globalización condiciona a las "Nuevas Humanidades" y sobre todo a la "Novedad Humanizada", considerar que tal transmisión niega, prioritariamente, una continuidad positiva de la comunicación, así como instala por consiguiente, una **equilibrancia** del uso y los fines a humanizar.

La positividad por limitación virtual

Si el artefacto divide sus capacidades, entre el uso y la destinación, estas conforman un conjunto finito de condiciones de ejecución. Incluso pareciera razonable destacar que el carácter finito del conjunto de condiciones, así como la identidad invariable de sus elementos constitutivos, configuran las características más significativas del canal mediático. Esta característica se encuentra incorporada mediante la digitalización numérica de la inteligencia artificial, que determina una relación conjugable según distintos algoritmos, que permiten a su vez la programación de una vinculación terminal entre los participantes del intercambio mediático. La virtualidad proviene, entonces, de la potencia de programación que provee la digitalización y esta, a su vez se sustenta en el carácter numérico, esto es, finito y permanente, de los elementos constitutivos de un sistema operativo.

En la condición enteramente programable del canal mediático, la virtualidad y la positividad no se contraponen, ya que se encuentran articuladas por medio de la estructura numérica del artefacto. Esta supone, a su vez, la negatividad estricta entre

sus elementos formales, diferenciados entre sí por el cálculo de la "invariancia relacional"[18] que configura toda entidad numérica.

[18] R. Viscardi, "La sabia contingencia: una idiosincrasia planetaria", *Revista Comunicación*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 2, 2004: 187-193; p. 191.

La Universidad sin condición como el espacio de traslación de la estrella danzarina de Zaratustra

Pilar Trujillo López
UdelaR, Montevideo

A este texto lo hace brotar un anhelo. Casi románticamente, incluso con visos de clasicismo griego, la búsqueda continúa siendo la de la verdad y la libertad. Y hay cierta ingenuidad necesaria en esta afirmación. Por supuesto que hay que preguntar de qué verdad y de qué libertad podemos hablar hoy, en el siglo XXI, después de haber corrido tanta agua (tanta sangre también). Esa, considero, es la tarea fundamental de las Humanidades. Preguntar, sí, cuestionar, redefinir, criticar, deconstruir (también) los conceptos fundamentales en los que basamos nuestro pensamiento, que es occidental, democrático y judeocristiano. Pero la ingenuidad a la que aludo no corresponde a una utopía en la búsqueda. Corresponde más bien a la tendencia a un camino de retorno a lo que constituye la identidad de la Universidad como lugar por excelencia del ejercicio de la *paideia*, al ideal humanístico del Iluminismo, y a la génesis de la filosofía griega.

Paradójicamente, o no, este camino de retorno implica pensar **nuevamente** en la Universidad, y dentro de ella, como es el caso hoy, en las Humanidades. Pensar nuevamente, como pensar *otra vez* y como pensar de una **nueva manera**. Y esta también debe ser tarea fundamental de las Humanidades, pensarse a sí mismas a través de una meta-reflexión filosófica como un ejercicio de auto-análisis.

¿Cómo pensar **nuevamente** en las Humanidades, y en su relación con la verdad y la libertad? Tomo un camino. Un camino que al mismo tiempo que habla de estrellas y se inspira en filósofos que vivieron y pensaron en latitudes y hemisferios lejanos, se relaciona profundamente con la experiencia propia del trabajo en la Universidad, en las Humanidades, en la Filosofía. También con una coyuntura histórico-geográfica determinada, y también con un cuerpo determinado. Este ejercicio textual de pensar *nuevamente* en las Humanidades abreva en un trabajo muy importante que escribió Jacques Derrida, y que conocemos como *La*

Universidad sin condición[1]. Al principio de ese texto, cuya versión leemos democráticamente online gracias al enorme trabajo y compromiso del Prof. Horacio Potel, Derrida dice que esa conferencia fue escrita originalmente para ser leída dentro de una serie de *Presidential Lectures* en la Universidad de Stanford (California), donde debía hablar preferentemente sobre el arte y las humanidades en la universidad del mañana. El título de su conferencia fue: *El porvenir de la profesión* o *La Universidad sin condición*, y entre paréntesis: *(gracias a las "Humanidades", lo que podría tener lugar mañana).* Me interesa particularmente que el texto fuera pensado en función del vínculo del arte con las humanidades del mañana –a pesar de que la conferencia trata diversos temas que nuclean en el problema de las Humanidades, de las Humanidades como problema (también) filosófico y campo fértil de reflexión, de esa meta-reflexión primordial en relación a nuestra práctica y a nuestro trabajo-. ¿Pero, por qué las Humanidades y el arte? ¿Qué importante ligazón inhiere ambas? En la lectura que ahora propongo, esa ligazón tendrá que ver con la esencia misma de la universidad moderna, es decir, con la *incondicionalidad*. Pues en tanto la universidad moderna tiene un compromiso sin límite para con la verdad,

> "…la universidad moderna **debería ser sin condición**. Entendamos por 'universidad moderna' aquella cuyo modelo europeo, tras una rica y compleja historia medieval, se ha tornado predominante, es decir «clásico», desde hace dos siglos, en unos Estados de tipo democrático. Dicha universidad exige y se le debería reconocer en principio, además de lo que se denomina la libertad académica, una libertad *incondicional* de cuestionamiento y de proposición, e incluso, más aún si cabe, el derecho de decir públicamente todo lo que exigen una investigación, un saber y un pensamiento de la **verdad**"[2].

Así **debería ser** la Universidad. Esta libertad incondicional de cuestionamiento implica para Derrida un trabajo deconstructivo en el núcleo de las Humanidades. Implica así una revisión del concepto de verdad y también una

[1] J. Derrida, *La Universidad sin condición.* Conferencia pronunciada originalmente en la Universidad de Stanford (California) en 1998. Traducción de Cristina Peretti y Paco Vidarte. Edición digital de Derrida en castellano. Recuperado de: http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/universidad-sin-condicion.htm el 10 de mayo de 2013.
[2] Ibíd.

revisión del concepto de hombre. Ése es el espacio de lo que él llamará unas "nuevas Humanidades". Las nuevas Humanidades, a partir de este criterio, permitirán entonces transformar sus conceptos constitutivos, y también transformarse a sí mismas. Pues la incondicionalidad tiene también que ver con el tipo de discursos que esas nuevas Humanidades producen (o pueden llegar a producir). En ese sentido se habla de libertad incondicional de proposición.

> Luego Derrida dice, "He aquí lo que podríamos, por apelar a ella, llamar la universidad sin condición: el derecho primordial a decirlo todo, aunque sea como ficción y experimentación del saber, y el derecho a decirlo públicamente, a publicarlo"[3].

Esta frase resume en dos derechos básicos lo que vendría a ser el terreno de base o subsuelo de la Universidad en tanto sea sin condición, es decir, en tanto sea fiel a su identidad. Y resume dos cuestiones clave. La primera es la que vincula a las nuevas Humanidades con el arte, ese "derecho primordial a decirlo todo, aunque sea como ficción y experimentación del saber". La segunda es el vínculo con el Iluminismo plasmado en ese derecho a decirlo todo **públicamente**, es decir, a publicarlo. Sobre este tema hay mucho para decir, nos encontramos cada vez más inmersos en una ciber-democracia que no sólo ha transformado el campo público de la producción universitaria, sino que ha abierto toda una veta para la reflexión de las ciencias humanas con respecto a la virtualidad del espacio físico de la Universidad.

Por el momento me detengo en lo primero, en ese derecho a decirlo todo, e incluso a guardar un secreto en la forma de la ficción. Es un planteo que me resulta revolucionario y estimulante, y su alcance trasciende el territorio de la obra concreta –esa posibilidad ilimitada de creación-, porque tiene además un inmenso valor político. Ahora bien, la idea de que la Universidad debe estar constreñida a generar discursos de saber, siendo ellos discursos de tipo **constatativo** (según la categorización de John Austin, que dicotomiza los discursos en **constatativos** y **performativos**)[4] está radicalmente en contra de la libertad incondicional que en principio debería defender la propia Universidad. El tratamiento que Derrida hace del *performativo*, al que también cuestiona y transforma -incluso pensándolo desde

[3] Ibíd.

[4] J. Austin, *Cómo hacer cosas con palabras: Palabras y acciones* (*How to Do Things with Words*), Barcelona, Paidós, 1982, (ed. original inglesa de 1962).

su etimología como esencialmente vinculado al *hacer* y a la creación como *poiesis*-, tiene que ver con generar discursos que **hacen lo que dicen**. El performativo tiene que ver con una *praxis* del discurso. Tiene que ver con un tipo de discursos que abandonan una cierta pasividad para de algún modo operar una transformación activa del objeto que trabajan.

Derrida está planteando además, a través de la deconstrucción, el cuestionamiento a la propia forma interrogativa del pensar, a la *pregunta* misma, al pensar interrogativo que está en la base de toda investigación. La Filosofía, por ejemplo, es entendida en la tradición esencialmente como un preguntar, un preguntar por la verdad. Pero lo mismo puede extenderse también a las ciencias sociales y naturales. Dice Derrida.

Apelo al derecho a la deconstrucción como derecho incondicional a plantear cuestiones críticas no sólo a la historia del concepto de hombre sino a la historia misma de la noción de crítica, a la forma y a la autoridad de la cuestión, a la forma interrogativa del pensamiento. Porque eso implica el derecho de hacerlo **afirmativa** y **performativamente**, es decir, produciendo acontecimientos, por ejemplo, escribiendo y dando lugar (lo cual hasta ahora no dependía de las Humanidades clásicas o modernas) a obras singulares. Se trataría, debido al acontecimiento de pensamiento que constituirían semejantes obras, de hacer que algo le ocurriese, sin necesariamente traicionarlo, a ese concepto de verdad o de humanidad que conforma los estatutos y la profesión de fe de toda universidad[5].

La crítica derridiana pone en tela de juicio incluso la *pregunta* misma, y el performativo conlleva el poder de la **afirmación**, es decir, de la **producción** ***de*** **acontecimientos**, por ejemplo, la producción de obras singulares. Estas obras singulares no tienen por qué ser necesariamente obras de arte, pero son singulares en tanto son obras de autor, en cuanto están firmadas. Esta manera de trabajar, esta manera de escribir, delata la subjetividad intrínseca a toda investigación, pone en juego la vida y el cuerpo de quien habla, de quien escribe, pone de manifiesto que todo producto de conocimiento es también una autobiografía. Y que al mismo

[5] J. Derrida, *La Universidad sin condición.* Conferencia pronunciada originalmente en la Universidad de Stanford (California) en 1998. Traducción de Cristina Peretti y Paco Vidarte. Edición digital de Derrida en castellano. Recuperado de: http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/universidad-sin-condicion.htm, coinsulta el 10 de mayo de 2013.

tiempo es también un relato. Esto tiene un gran peso para las ciencias humanas. El camino desde pensarse a sí mismas como capaces de descubrir verdades, de develar la Verdad, a auto-identificarse como productoras de verdades, de las verdades que puede generar el ejercicio sostenido de la interpretación y reinterpretación de la realidad, es decir de ese universo textual, pues siempre de algún modo nuestro objeto de estudio son otros textos.

Me permitiré un rodeo, que alude justamente a una obra muy singular. *Así habló Zaratustra* es un libro particular. Siendo la obra más popular de Nietzsche, siendo además fundamental para la comprensión de su pensamiento –con una inmensa hondura poética y metafísica-, no es precisamente la más citada en los trabajos de filosofía de corte académico, y en general es considerada por la Academia como una obra más bien literaria. Su forma, su estilo, su complejidad un tanto velada en la manera narrativa y simbólica de su desarrollo, la colocan en un terreno marginal dentro del corpus estándar de lo que la Academia selecciona como textos propiamente filosóficos. O al menos eso es lo que sucede en el ámbito académico que a nosotros, los estudiantes de filosofía de la Facultad de Humanidades de la Universidad de la República en Uruguay, nos ha tocado en nuestra formación. (Y resalto el detalle autobiográfico, porque este texto también tiene un autor -una autora- con una vida y una historia que indefectiblemente determina su trabajo). De este libro tan particular extraigo una cita bastante conocida, la reinterpreto y la uso para pensar en las Humanidades hoy, que es el asunto que nos convoca. "Yo os digo, es preciso tener caos dentro de sí para dar a luz una estrella danzarina", dice Zaratustra. Los discursos de Zaratustra hablan de valores nuevos. El *Übermensch* nietzscheano es un creador de nuevos valores. Zaratustra es un hablante que habla de nuevas tablillas de ley. Una estrella danzarina puede leerse como un nuevo valor, creado por ese superhombre que se ha vuelto niño a través de las transformaciones de su espíritu.

¿Podríamos interpretar esta metáfora, este símbolo, esta estrella danzarina como una obra singular? ¿Una obra singular que con su brillo irradie una verdad particular? La luz. Aufklärung, Iluminismo. Hacerse pública, publicarse. ¿Por qué danzarina? ¿No podrá ser esa danza el movimiento grácil del pensamiento liberado de las constricciones de los cánones, por ejemplo, académicos? Y esta estrella es dada a luz, si, es alumbrada en **otro** espacio. Es preciso el caos. ¿Se nos permite interpretar este caos como la libertad incondicional, propia de la universidad sin condición? El largo título propuesto apunta al eje de este texto, que además se ha tomado algunas licencias en pos de esa libertad incondicional. *La universidad sin*

condición como el espacio de traslación de la estrella danzarina de Zaratustra. Ese espacio de traslación, de traslado, de danza, está garantizado justamente por la incondicionalidad. Había hablado de la libertad incondicional como el subsuelo de la universidad. Ahora lo entiendo como el espacio estelar, como el cielo, como el vacío que está por encima (la diferencia entre el cielo y la tierra estrechándose). Y es el caos. Es la libertad infinita de proposición y cuestionamiento, que tiene como último bastión de salvaguarda a esa universidad por la que profesamos con fe. Sí, con fe, porque creemos en ella. Porque tenemos una voluntad expresa de que sea.

¿No es todo saber, en definitiva, una creencia? ¿Y no es creyendo que forjamos toda realidad? Sí, forjamos la realidad. La producimos. La creamos. La recreamos. La relatamos, y así la entendemos. Toda realidad es en definitiva una fabulación. El carácter ficcional del conocimiento es un terreno de exploración que tiene como protagonistas activas a las nuevas humanidades. Y éste expresa, por un lado, la posibilidad de la explotación de la creatividad dentro de la institución que tiene el "monopolio" del saber. Pero no simplemente esa posibilidad, que de hecho rige las más interesantes investigaciones que se llevan adelante en los departamentos de Humanidades de las universidades, sino la voluntad de producción de obras que a través de un estilo singular, personal, subjetivo –si perder jamás la rigurosidad y la profundidad del trabajo propiamente académico- pongan de manifiesto ese carácter ficcional del conocimiento al tiempo que desde el brillo, la ironía, la carcajada también, y sobre todo la búsqueda de la belleza estética, arrojen un tipo de verdad que trascienda la intención de una respuesta definitiva, sino que más bien proponga un ensayo de conocimiento. No para de alguna manera devaluar (entre comillas) el conocimiento humanístico para transformarlo en literatura (aunque sus márgenes a veces son tan difusos que es muy difícil trazarlos), sino por el contrario, en tanto se cobra conciencia de este carácter ficcional, textual, narrativo, incluso mítico de la verdad, haciendo propia la fábula, poner en funcionamiento una libertad de proposición sin límites, que pueda transformar la conciencia y producir un mundo diferente. Un tipo de verdad que trascienda la voluntad de apropiarse del mundo, de domeñarlo y catalogarlo. La verdad que pueda ser comprendida a través de un ejercicio poético no pretende apropiarse del mundo, sino más bien reinventarlo.

En tanto toda la producción de saber de la humanidad se encuentra plasmada en los textos, en los que han sobrevivido al fuego de los tiempos, queda claro que el material con el que trabajamos es siempre un tipo de narración. Escribir con la conciencia de que escribimos, de que son letras, y de que eso nos implica a nosotros también.

¿De qué modo hablar del mundo, de la historia, del alma, de la vida, de la praxis política? Sólo tenemos el lenguaje, algún tipo de lenguaje, y el lenguaje es esencialmente distinto del mundo, la historia, el alma, la vida, la praxis política. ¿Lo es? ¿O es que ya, cuando hablamos de este modo, **hablamos**? Son sólo palabras. Son siempre palabras. ¿Qué es lo que hacemos cuando hablamos, escribimos, ensayamos saber? Metaforizamos. Poetizamos, llevando a cabo la tarea que nos vuelve propiamente humanos. Lo que hacemos es trasladar significados, significados que además, diferidos desde el origen o más bien desde el no-origen, parten también de un mito, de la fabulación intrínseca a la palabra. La palabra, por definición, es traslado. La estrella zaratustreana, como obra singular, como metáfora de metáfora, se traslada y traslada, danzando.

*

Este texto brota de un anhelo, y también de una incomodidad. La Universidad como objeto de estudio no es mi territorio de investigación. Pero creo en la urgencia de trabajar en ello. Mi interés personal me lleva por caminos allende en tanto el problema de la verdad, de la relación realidad-ficción y de la creatividad del trabajo humanístico están por demás conectados a una manera de trabajar y de investigar, y sobre todo de producir que la reflexión sobre la Universidad está cuestionando. Mi interés en la crítica sobre la manera de producir nace de la incomodidad con la estandarización de la forma de escribir e investigar que la academia instaura. No es a un ejercicio de mera reproducción y catalogación a lo que deben dedicarse el maestro y el alumno universitario. La búsqueda de la verdad y de la libertad a la que me refería al principio exige ir justamente en contra de esa manera viciada que suelen adoptar los departamentos de Humanidades, y que alejan de su seno a quienes busquen otros caminos. La Universidad no debería alejar a sus alumnos y profesores irreverentes, sino proteger a toda costa la originalidad del pensamiento singular. Derrida entiende a la Universidad como el último espacio de resistencia y desobediencia civil, justamente por ser el último espacio que salvaguarde la libertad infinita de cuestionamiento y proposición. Esa es su profesión de fe. Mi anhelo se une a ella.

La fe en las humanidades del mañana se profesa performativamente. Ése es el mensaje. Hacerlo realidad con el trabajo propio. Hacerlo venir.

Las Humanidades como profesión

Rodrigo Carballal
UdelaR, Montevideo

"Sed realistas, pedid lo imposible"
Consigna anónima del Mayo Francés (1968)

Esta exposición tiene un modesto cometido, se limitará a rememorar las conferencias de dos profesores provenientes de diferentes disciplinas en la órbita universitaria de las humanidades y las ciencias sociales. A partir de la lectura parcial de las mismas se pretenderá rescatar y compartir principalmente sus distintos desarrollos en torno a la cuestión de la profesión universitaria, el condicionamiento económico de las investigaciones, y, particularmente en la exposición derrideana, preguntar por la naturaleza de esos trabajos tan particulares que se llevan a cabo desde los institutos dedicados a las humanidades. En el marco de la reflexión académica sobre la educación desde una perspectiva filosófica, la propuesta pretende además contribuir al análisis del lugar de la Universidad y, específicamente, de las Humanidades en el seno de aquella. El mismo justifica su relevancia en virtud de la actualidad uruguaya, concretamente a raíz del cuestionamiento del actual titular de la máxima magistratura de la República tanto de la autonomía universitaria como del papel de las Humanidades en vistas de un giro hacia las tecno-universidades, aspectos que a su vez suscitaron la actualización de la falsa oposición tecnología-humanística en un reciente debate difundido a través de las columnas de opinión de la prensa montevideana durante el año 2012.

El título de la presente ponencia alude implícitamente al de una célebre conferencia de Max Weber dictada en Munich durante el mes de enero del año 1919: "La ciencia como profesión". En ella el pensador alemán opone vocación y profesión en el marco del "dilema de la racionalidad capitalista", cuya matriz económica y social se traduce en la conversión del intelectual en trabajador asalariado y en la hiperespecialización de las ciencias, señalando además las consecuencias derivadas del progreso y el carácter perecedero de los logros científicos individuales y colectivos, el sentido y el valor de la ciencia en el marco de la vida global del ser humano en la sociedad contemporánea, la racionalización y

desencantamiento o desmagificación del mundo (a partir del "conocimiento o la fe de que […], se pueden **dominar** más bien todas las cosas mediante el **cálculo**"[1]), aspectos que reconfiguran el sentido de la vida y la muerte dentro de la sociedad occidental en su conjunto. El titulo de la referida conferencia –*Wissenchaft als Beruf* - ha sido traducido incluso como "La ciencia como profesión vocacional", en virtud de que el término alemán *Beruf* significa profesión y vocación al mismo tiempo, aspecto que asimismo ha dado lugar a traducciones distintas a raíz del privilegio puesto en cada caso en una de las dos acepciones. Weber problematiza allí el creciente incremento de la profesionalización asalariada en la actividad científica que implica un detrimento en el llamado vocacional del ejercicio de la profesión, en tanto oficio remunerado

El autor alemán comienza comparando la iniciación profesional de los estudiantes alemanes y norteamericanos dentro de la vida académica (en las figuras institucionales del *Privatdozent* y el *Assistent* respectivamente) Los primeros se inician sin una remuneración salarial fija, lo que fuerza tener que salvar un escollo **plutocrático**: "la carrera de un hombre de ciencia se construye sobre la base de la existencia de un patrimonio"[2]. A la luz de dicha comparación, afirma, es posible vislumbrar con mayor claridad "la evolución más reciente de nuestras universidades": estas

> "son empresas de "capitalismo de estado". No pueden administrarse sin medios de la máxima envergadura. Y se presenta en ellos la misma situación que en todas las partes en donde se introduce la empresa capitalista: la "separación del trabajador de los medios de producción". El obrero, es decir, el *Assistent*, depende tanto del director del instituto como un empleado en una fábrica […] y, con frecuencia, tiene una precaria situación, similar a la que tiene toda existencia "proletaroide""[3].

Más adelante agrega:

> "esta evolución irá abarcando también a aquellas especialidades donde, como ocurre en la mía en gran medida, el artesano mismo es propietario de sus

[1] Max Weber, *La ciencia como profesión. La política como profesión*, Madrid, Espasa Calpe, 2007, p. 63 (traducción: Joaquín Abellán).
[2] Idem, p. 52.
[3] Idem, pp. 53-54.

> medios de trabajo (básicamente, la biblioteca) de la misma manera que en el pasado el viejo artesano era propietario dentro de su oficio. Esta evolución se encuentra en plena marcha"[4].

Más allá de que para Weber la ciencia como profesión vocacional se extrae de la actitud interior del hombre de ciencia hacia su profesión, y de que ésta en su vocación íntima "dice que hace ciencia por "sí misma" y no sólo por que otros puedan obtener con ello resultados técnicos o sociales, para alimentarse mejor, vestirse, alumbrarse o gobernarse"[5], el análisis weberiano sugiere el límite económico que sujeta el desarrollo de la profesión académica y de las instituciones universitarias, a raíz de la necesidad inexorable del financiamiento para la investigación.

Dicha sujeción de la investigación al factor económico que la posibilita, aparece denunciada también por Derrida en su artículo de 1984 titulado "Cátedra vacante: censura, maestría y magistralidad", donde se lo vincula directamente a los mecanismos de censura que pesan sobre las diferentes investigaciones académicas; escribe Derrida: "no dar los medios para la manifestación, es ya censurar"[6], señalando también que

> "Desde el momento en que un discurso, aunque no esté prohibido, no puede encontrar las condiciones para una exposición o una discusión pública **ilimitada**, se puede hablar, por excesivo que esto pueda parecer, de un efecto de censura. Su análisis es más necesario y más difícil que nunca"[7].

La cuestión de la financiación da lugar entonces

> "a la construcción de instituciones reguladas en función de las aplicaciones rentabilizables y, por tanto, diría Kant, en función de esquemas técnicos y no arquitectónicos. Esta distinción entre lo técnico y lo arquitectónico parece así

[4] Idem, p. 54.
[5] Idem, p. 62.
[6] Ídem.
[7] Jacques Derrida, *El lenguaje y las instituciones filosóficas* Barcelona, Paidos, 1997; tomado de la edición digital del artículo "Cátedra vacante: censura, maestría y magistralidad" (http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/conflicto_facultades.htm), del sitio web de Horacio Potel: *Derrida en castellano.*

> recubrir en buena medida la distinción entre investigación 'con finalidad rentable' **[***finalisée***]** e investigación "fundamental'"[8]

Ante esta situación, en "La universidad sin condición" (conferencia pronunciada en la Universidad de Standford (California) en abril de 1998) Derrida dirige su "profesión de fe: la profesión de fe de un profesor […]: fe en las humanidades del mañana"[9], sosteniendo que "la universidad moderna **debería** ser sin condición"[10], lo que implica, a su vez, más allá de la libertad académica, la necesaria reivindicación de, "una libertad **incondicional** de cuestionamiento y de proposición, e incluso, más aún si cabe, el derecho de decir públicamente todo lo que exigen una investigación, un saber y un pensamiento de la **verdad**"[11], es decir, el derecho a la realización y promoción, **en** y **desde** su seno, de una "discusión **incondicional** y sin presupuesto alguno"[12]. El citado filósofo francés expresa lo siguiente, más adelante en la misma conferencia:

> "[…] ¿en qué medida la organización de la investigación y de la enseñanza debe ser sustentada, es decir, directa o indirectamente controlada, digamos con un eufemismo "patrocinada", con vistas a intereses comerciales o industriales? Dentro de esa lógica, como sabemos, las humanidades son con frecuencia los rehenes de los departamentos de ciencia pura o aplicada que concentran las inversiones supuestamente rentables de capitales ajenos al mundo académico"[13].

Como forma de enfrentar este obstáculo, surge la tesis de la condición incondicional de la Universidad, aspecto que implica una resistencia que la opone ante una diversidad de poderes exógenos, "a todos los poderes que limitan la democracia por venir"[14]:
-a los poderes estatales[15] (por cosmopolita y universal)

[8] Ídem
[9] Jacques Derrida, *La universidad sin condición*, Madrid, Trotta, 2002, p. 9 (traducción: Cristina de Peretti y Paco Vidarte).
[10] Idem.
[11] Idem, p. 10.
[12] Idem, p. 11.
[13] Idem, p. 17.
[14] Ídem, p. 14.
[15] "por consiguiente a los poderes políticos del Estado-nación a si como su fantasma de soberanía indivisible", ídem.

- a los poderes económicos[16]
- a los poderes mediáticos, ideológicos, religiosos y culturales.

En este sentido Derrida distingue dicha Universidad y dichas Humanidades **por venir** "de todas las instituciones de investigación que están al servicio de finalidades y de intereses económicos de todo tipo, sin que se les reconozca la independencia de principio de la universidad"[17]. Por consiguiente, dado el "im-poder de la incondicionalidad"[18], la Universidad es ajena a los poderes extraños y extraña al poder, disolviendo asimismo los poderes que dentro de su misma estructura se pudiesen concentrar. La relevancia de está defensa, que se vincula estrechamente al carácter autonómico de la Universidad se hace especialmente relevante al momento actual en el Uruguay, dada la manifestación presidencial de la ociosidad de la autonomía universitaria bajo un gobierno izquierdista[19], además de la consideración, tan demagógica como peligrosa, de que la autonomía debe encontrar un límite en la "necesidad nacional", discurso funcional, de hecho, a la implementación de paquetes tecnológicos y modelos productivos impuestos por los intereses de capitales transnacionales. Por otro lado un punto significativo que expresa el avasallamiento de la autonomía y la intromisión del capital privado en ámbitos públicos de educación terciaria, se aprecia en la representación que se le ha asegurado, dentro de la Universidad Tecnológica en formación, a las gremiales empresariales en la integración del Consejo Directivo Central de la misma[20], consagrando el avance y la hegemonía del mercado en el ámbito de las universidades[21].

[16] "a las concentraciones de capitales nacionales e internacionales", ídem
[17] Ídem, p16
[18] Ídem, p68
[19] Según palabras de José Mujica durante su campaña a la presidencia de la República como candidato del Frente Amplio, extractadas del libro de C. Porley, *El sueño del Pepe* "Desde el punto de vista conceptual, si tenés un gobierno de derecha, la autonomía universitaria es fundamental; ahora si tenés un gobierno de corte popular la autonomía debiera ser más relativa, una sujeción al interés nacional" (*Semanario Brecha*, 13/11/09, Montevideo, p. 6).
[20] "El artículo 14 (**del proyecto aprobado por el poder legislativo**) establece que la universidad esté dirigida por un consejo directivo central (cdc) integrado por un rector (electo por docentes, estudiantes y egresados), dos representantes de los docentes, dos de los estudiantes, uno de los trabajadores (nombrado por el pit-cnt), uno de los empresarios (nombrado por las gremiales), más los directores de los Institutos Tecnológicos Regionales (itr), especie de facultades cuyo número no está previsto, que se especializarán en una determinada área del conocimiento vinculada con las necesidades y perfil productivo de la

Las humanidades no son el perímetro exclusivo de la resistencia y la libertad, Derrida, lejos de llegar a afirmar lo contrario, sostiene de todos modos que "[…] ese principio de incondicionalidad […] Tiene un lugar de **presentación**, de manifestación, de salvaguarda originario y privilegiado en las humanidades. También allí tiene su espacio de discusión y de reelaboración"[22]. Allí incluso la deconstrucción misma encuentra su lugar privilegiado de "resistencia irredenta" que se traduce en "una especie de principio de **desobediencia civil**, incluso de disidencia en nombre de una ley superior y de una justicia del pensamiento"[23]. A continuación Derrida exige la precaución de no perder de vista cierta distinción fundamental:

> - "por una parte, el principio de libertad, de autonomía, de resistencia, de desobediencia o de disidencia, principio que es coextensivo a todo el campo del saber académico"[24].
> - "por otra parte, su lugar de *presentación*, de reelaboración y de discusión temática que, para mí, sería más propio de las humanidades, pero de unas humanidades transformadas"[25].

La aludida transformación reside en la reconfiguración cultural provocada desde la perspectiva que despliegan las tecnologías comunicacionales de vínculo mediático a distancia, con su correlato dialectico entre globalización -o mundialización- y universalidad –en clave de **cyberdemocracia**-, realidad que afecta a la universidad misma en su propia condición, en tanto el efecto de virtualidad disloca su emplazamiento presencial y su presencia aparece como una posibilidad virtual

zona en la que se instalen" (Fuente:http://www.brecha.com.uy/index.php/politica-uruguaya/900-al-final-salio).

[21] Pablo Chilibroste (integrante del actual CDC de la UTec) "dijo a *El Observador* que serán consultadas 'no solo las cámaras sino también las principales empresas de cada área'"; María Antonia Grompone, la única mujer que integra el CDC de la UTec, junto a Chilibroste y Rodolfo Silveira, "calificó las futuras reuniones con empresarios como 'fundamentales' para "armar un panorama que sea realmente útil para Uruguay". Los encargados de la nueva universidad diseñarán el cronograma de carreras a implementar en base a las prioridades expresadas por los empresarios".
(Fuente: http://www.uruguaysustentable.com.uy/portada/nueva-universidad-tecnologica-consultara-a-empresarios-para-definir-carreras/).

[22] Derrida, ob. cit., p. 19.

[23] Ídem.

[24] Ídem, p. 20.

[25] Ídem, p. 21.

irreductible a un concepto lacrado de la universidad como institución, ya que esta se constituye mediante un continuo reformarse[26].

La pregunta central que está exposición intenta contribuir a responder, a saber, ¿qué implican las Humanidades en tanto profesión?, pretenderá ser satisfecha ahora hurgando igualmente en ciertos aspectos de la posición derrideana sobre la profesión que se exponen en la referida disertación. A diferencia del enfoque weberiano, el énfasis reflexivo atiende a la profesión por encima del oficio, entendida desde el **compromiso** que implica la declaración abierta y pública de todo **profesar** en tanto acto. La profesión universitaria estriba, pues, en su declaración de compromiso con la verdad en tanto *lux, status* que a su vez es discutido en la misma universidad que profesa dicho compromiso y en el seno de ella específicamente en los departamentos dedicados a las humanidades. Tal impronta de crítica irrestricta que define una de las aristas de la incondicionalidad universitaria, se proyecta sobre sí misma y, como se señaló ya, esta característica adquiere una relevancia privilegiada en las humanidades, como una especie de grado superlativo de dicha constitución. De todos modos esto no implica un privilegio de las humanidades, en el sentido en que los tradicionales prejuicios elitistas provenientes de la división jerárquica del trabajo (trabajo intelectual sobre trabajo manual) entendían la *'ars mechanica'* como degradante en relación a la vida contemplativa ("[…] no se trata ya sólo del concepto conservador y humanista al que se suele asociar a las humanidades y sus antiguos cánones […]"[27] sostiene Derrida), sino, por el contrario la conceptualización de unas **nuevas** Humanidades, cuyo cultivo estriba en un privilegio para la humanidad en su conjunto pleno. Dicho privilegio se vehiculiza a través del lugar de la crítica "frente a todos los poderes"[28]. En este sentido es posible afirmar un carácter claramente irredento de estas **nuevas** Humanidades. Es pertinente subrayar que el aludido **concepto conservador y humanista** al que se asocian las Humanidades, y que es necesario **deconstruir** tanto para la defensa como para la crítica fructuosa de las mismas -aspectos que quizá sean inseparables-, se presento también en el reciente debate vernáculo sobre tecnología y humanidades, en particular al asociar a las últimas con un "romanticismo decimonónico", detalle que contribuyó a esterilizar y desenfocar la tan necesaria discusión a este respecto. En

[26] Véase al respecto Ricardo Viscardi, "*Las humanidades y la universidad en la globalización: interrogantes en torno a 'La universidad sin condición' de J. Derrida*", en *IC-Revista científica de Información y Comunicación*, 7, 2010: 79-87.
[27] Derrida, ob. cit, p. 20.
[28] Ídem, p. 12.

esta línea, es menester que la apología de lo humanístico se aleje de posiciones complacientes y anquilosadas que redunden en un corporativismo solapado, circunstancia que en última instancia solo contribuye a autorizar el 'muñeco de paja' con el que se pretende polemizar desde tribunas 'tecnológicas'

Derrida estima necesario distinguir entre oficio y profesión, para ello señala lo siguiente:

> 1-"No todo trabajo se organiza según la unidad de un oficio o de una competencia estatutaria y reconocida. En cuanto a los "oficios", incluso allí donde instituciones legitimadas y corporaciones los reúnen bajo este nombre, éstos no se denominan todos, ni todos ellos tan fácilmente, en nuestras lenguas, profesiones, […] puesto que su saber-hacer, su competencia y su actividad no implican ni la permanencia ni la responsabilidad social que le reconoce una sociedad en principio laica a alguien que ejerce una profesión comprometiéndose libremente a realizar un deber en ella"[29]
> 2- la profesión vinculada con las artes liberales y no mercenarias, implica "el compromiso de una responsabilidad libremente declarada, casi bajo juramento"[30], es decir, **profesada**. "Profesar" no implica tanto "la autoridad, la supuesta competencia y la seguridad de la profesión o del profesor, cuanto, una vez más, el compromiso que hay que mantener, la declaración de responsabilidad […]",[31] más allá del saber -hacer
> 3-"Finalmente, todos los que ejercen una profesión no son profesores"[32]

Derrida despliega un análisis de índole semántico-etimológico sobre el término 'profesar', como modo de esclarecer la profesión peculiar de quien **profesa**, es decir, del profesor. La palabra en cuestión, afirma, proviene del latín y quiere decir hablar, procedencia que le es común a la fábula –palabra estrechamente asociada a las humanidades en la forma del "como-sí", es decir, tanto a la virtualidad de la ficción como a la misma posibilidad de invención de nuevos mundos. En inglés antes de la baja edad media poseía un sentido religioso: tomar los votos de una orden religiosa (*"to take the vows of some religious order"*[33]) Basándose en esta genealogía

[29] Idem, p. 47.
[30] Idem.
[31] Idem, pp. 47-48.
[32] Idem, p. 48.
[33] Idem, p. 32.

desprende el siguiente fragmento, que es necesario citar dado su carácter categórico e ilustrativo:

> "Profesar es dar una prueba comprometiendo nuestra responsabilidad. "Hacer profesión de" es declarar en voz alta lo que se es, lo que se cree, lo que se quiere ser, pidiéndole al otro que crea en esta declaración bajo palabra. Insisto en este valor performativo de la declaración que profesa prometiendo. […] El discurso de profesión siempre es, de un modo u otro, libre profesión de fe; desborda el puro saber tecno-científico con el compromiso de la responsabilidad. […] No es necesario ni solamente ser esto o aquello, ni siquiera ser un experto competente, sino prometer serlo, comprometerse a ello bajo palabra. ***Philosophiam profiteri*** es profesar la filosofía. No simplemente ser filósofo, practicar o enseñar la filosofía de forma pertinente, sino comprometerse, mediante una promesa pública, a consagrarse públicamente, a entregarse a la filosofía, a dar testimonio, incluso a pelearse por ella"[34].

De este modo, el profesar en tanto acto de habla performativo, mediante la manifestación al exterior de la **llamada interior** o vocación, como expresión de una obligación voluntaria, produce un acontecimiento que desborda el carácter constatativo del enunciado lingüístico propio de las disciplinas científicas, aspecto, este último, ligado más al oficio que a la profesión en sentido estricto. Aquí se recoge la terminología austiniana para mostrar la complejidad aparejada en la profesión propia del profesor de las Humanidades en sus distintas disciplinas, es decir, la "alianza del constatativo y del performativo", aspecto que seguramente, en tanto compromiso con el saber, sea coextensivo al resto de las disciplinas universitarias.

El análisis arriba luego al problema de la naturaleza misma del trabajo, subrayando el papel que juega en el reconocimiento del status de trabajador la condición asalariada-mercenaria, o lo que es lo mismo la necesidad de integrar el mercado laboral en forma de mercancía, lo cual implica que no puede estimarse como completa y satisfactoria una definición del trabajo en tanto mera acción o práctica, dado que "Se puede actuar sin trabajar"[35]. La asignación social del rotulo de trabajador presenta una complejidad en la que el sentido de los términos en

[34] Idem, p. 33.
[35] Ídem, p. 35.

cuestión parece modificarse al pasar del verbo al sustantivo: "el trabajo de quien trabaja en general no es siempre la labor de un "trabajador""[36]. Derrida ilustra la ingrata situación con un ejemplo típico proveniente del ámbito universitario

> "entre todos los que, de una u otra forma, se suponen que trabajan allí […], algunos, especialmente los estudiantes, en cuanto tales, no se denominarán normalmente "trabajadores" hasta que un salario (*merces*) no venga regularmente a retribuir, como una mercancía en un mercado, la actividad de un oficio o de una profesión. Una beca no será suficiente. Por mucho que trabaje el estudiante, se le considerará un **trabajador** a condición de formar parte del mercado […] Aun cuando […] no todo oficio sea una profesión, el trabajador es alguien cuyo trabajo es reconocido como oficio o como una profesión dentro de un mercado. […] Por consiguiente, se puede trabajar mucho sin ser un trabajador reconocido como tal en la sociedad"[37].

Las humanidades, como bien sabemos todos, han sido condenas tradicionalmente como improductivas, perspectiva infausta a cuyas filas se ha sumado nuestro actual presidente, en vistas de un desarrollo productivo agro-inteligente, que se supedita a la necesidad del capital trasnacional de disponer de técnicos capacitados en procedimientos industriales específicos, modelo que en última instancia se articula en derredor de la explotación de los recursos naturales nacionales en clave neo-colonial. En esta línea Mújica ha señalado que "Estos no son tiempos de filosofía"[38]conjuntamente a la condena de la Licenciatura en Ciencias de la Comunicación, ya que según sus propias palabras "No se puede construir algo sólido si no se hace en derredor de las matemáticas y las ciencias"[39]. La definición de improductividad, en la medida en que un profesor no produce necesariamente una obra, plantea una paradójica condición común a muchos de los trabajos

[36] Ídem.
[37] Ídem, pp. 35-36.
[38] Declaraciones recogidas por asistentes a las XV Jornadas Filosóficas de la Fundación para el Estudio del Pensamiento Argentino e Iberoamericano (FEPAI) realizadas el 13 y 14 de junio de 2011 en Montevideo, durante un descanso de las mismas, en un local de comidas cercano al recinto en que se llevaron a cabo dichas jornadas académicas (por más información, véase: Ricardo Viscardi, "Mujica contra la filosofía: la desobediencia civil presidencial")
[39]http://historico.elpais.com.uy/100303/pnacio-474382/nacional/-Menos-viru-viru-y-mas-ciencias-/ Nacional ("Menos viruviru y más ciencias", Mujica pidió más matemática e inglés en escuelas).

indispensables en todo colectivo social, y que hace explícita la injusticia del reconocimiento social del valor del trabajo en las sociedades capitalistas, aspecto que así mismo contribuye a esclarecer otra de las distinciones formuladas en la conferencia derrideana que traemos a colación en esta jornada:

> "se puede trabajar mucho, e incluso trabajar mucho **como trabajador** sin que el efecto o el resultado del trabajo (el *opus* de la operación) sea reconocido como un "trabajo", esta vez en el sentido no de la actividad productiva sino del producto, de la obra, de lo que **queda** después y más allá del momento de la operación. Resultaría a menudo difícil identificar y objetivar el producto de trabajos muy duros efectuados por los trabajadores más indispensables y sacrificados, los peor tratados por la sociedad (aquellos que liberan a las ciudades de sus desechos, por ejemplo […] y, de forma más general, aquellos que aseguran unas mediaciones, unas transmisiones de las que no quedan sino una huella virtual […]. Hay, por consiguiente, trabajadores cuyo trabajo, cuyo trabajo productivo incluso, no da lugar a productos substanciales o actuales, sólo a espectros virtuales"[40].

De modo relativamente semejante al trabajo necesario y tantas veces sub-estimado de los recolectores de basura, quienes se dedican y se comprometen con las humanidades se enfrentan al desprecio de ciertos sectores de la sociedad[41], situación

[40] Derrida, ob. cit., pp. 36-37.

[41] En relación al menosprecio particular de la filosofía como disciplina, es ilustrativo el siguiente pasaje de la introducción a la *Enciclopedia* hegeliana: "Como quiera que la filosofía considera como forma peculiar de las operaciones sólo el pensamiento, y todo hombre, por su naturaleza, está hecho para pensar, de dicha abstracción, […] se suele deducir lo contrario de lo que primeramente dijimos como gravamen contra la incomprensibilidad de la filosofía. Esta ciencia tiene la mala suerte de que aun aquellos mismos que nunca se han ocupado de ella se imaginan y dicen comprender naturalmente los problemas que trata, y ser capaces, ayudados de una cultura ordinaria, y en especial de los sentimientos religiosos, de filosofar y juzgar en filosofía. Se admite que, respecto de las demás ciencias, sea preciso haberlas estudiado para conocerlas, y que sólo en virtud de dicho conocimiento se esté facultado para formular un juicio sobre ellas. Nadie duda de que para hacer un par de zapatos es preciso haber aprendido y ejercitado el oficio de zapatero, aun cuando cada uno de nosotros tenga la medida de su zapato en su propio pie, y tenga manos, y con ellas la habilitación natural para dicho oficio. Sólo para filosofar no se necesitará ni estudio, ni aprendizaje, ni trabajo. Esta

ante la cual cabe preguntarnos, alejándonos explícitamente de toda posición victimista: ¿Cuáles son las condiciones de posibilidad de la Democracia, la de hoy, la del mañana, si el lugar especializado en el cuestionamiento y la crítica se halla señalado como un lujo improductivo?. Al decir lugar especializado, no se hace referencia a un patrimonio exclusivo, sino, a un espacio que se concentra en el privilegio de la crítica, incluso intentando desbordar los límites de lo imaginable en ese sentido, extendiéndola incondicionalmente

La presente exposición sustituirá al finalizar ahora el lugar de la conclusión, emplazando una manifestación, o una profesión de fe en consonancia con el enfoque derrideano, defendiendo la incondicionalidad de la Universidad, y de las Humanidades en particular, como espacios de abono crítico y deconstructivo, en pos de la fertilidad del derecho a decirlo todo con autonomía plena de los criterios, decisiones y estrategias político-económicas extrañas a su índole, propiciando, en el advenimiento de unas **Nuevas** Humanidades, las condiciones de emergencia para la enunciación crítica ilimitada, o, lo que es lo mismo, para la invención de lo imposible, en tanto único acontecimiento pasible de tener-lugar, aspecto en el que Derrida hace eco de los sediciosos muros parisinos del '68. Lo expresado, en relación al talante autonómico, no implica una clausura, sino, por lo contrario, una apertura también incondicional, que se fundamenta en su misma condición incondicionada, es decir, abierta, como lo recalca atinadamente el propio Derrida: "En las Humanidades, se piensa que no podemos ni debemos dejarnos encerrar **en el adentro** de las Humanidades"[42].

cómoda opinión ha encontrado en estos últimos tiempos su confirmación en la doctrina del saber inmediato, del saber intuitivo", Georg W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Buenos Aires, Libertad, 1944, pp. 14-15 (traducción: E. Ovejero y Maury).

[42] Ídem, p. 75.

FILOSOFÍA ARGENTINA RECIENTE

Organizadora: Celina A. Lértora Mendoza

Filosofía reciente e historia oral: algunas cuestiones metodológicas

Celina A. Lértora Mendoza
CONICET/FEPAI, Bs. As.

Presentación

La propuesta de utilizar los recursos y procedimientos de la historia oral para la reconstrucción de la filosofía reciente ha mostrado ser suficientemente fecunda como para merecer no sólo un afianzamiento de su práctica, sino y sobre todo, una profundización de su metodología, para legitimar de modo más contundente su aplicación a la historia de la filosofía.

La metodología inicial para la historia oral provino de la historia y estuvo sobre todo vinculada a la microhistoria, y por tanto a las "historias de vida" de los agentes de la misma. No es necesario abundar en la justificación de la premisa de que esta metodología y sus asunciones epistemológicas no se pueden aplicar en forma directa. En este trabajo me ceñiré a sólo dos instancias problemáticas del método: la evaluación adecuada del material de las entrevistas y la reconstrucción histórica posterior que lo incluye.

1. Las entrevistas

De las diversas formas de obtener material documental para la historia oral, en filosofía hay uno que sin duda resulta el más importante, por la cantidad de información específica que puede proporcionar, y es la entrevista. Modelos procedimentales de entrevistas hay varios, en general cualquiera de ellos es útil según los propósitos que se persigna. No es mi intención entrar en este aspecto. Me propongo, al contrario, señalar los aspectos que **diferencian** una entrevista con fines de historia filosófica de una entrevista con otros fines[1].

[1] En el proyecto de investigación "La Filosofía argentina de la segunda mitad del siglo XX: Testimonios", perteneciente al Departamento de Humanidades de la Universidad Nacional del Sur, se han realizado hasta ahora seis entrevistas, a los siguientes filósofos seniors: Blanca Parfait (5-3-2012), : Francisco García Bazán (28-3-2012), Ricardo Maliandi: (30-3-2012), Alberto Buela (20-2-2013), Silvio Maresca (22-02-2013) y Coriolano Fernández (1-3-2013).

De los varios problemas que se presentan, aludiré ahora solamente a dos.

- El entrevistado como "testigo" vs. el entrevistado como "agente"

El entrevistado para un proyecto de historia filosófica puede ser él mismo un filósofo, es decir, un agente de la comunidad filosófica, o puede ser una persona que no pertenezca a ella, sino que se haya vinculado por alguna razón concreta y personal (por ser pariente, amigo, empleado, conocido, etc. de un filósofo que se quiere estudiar). Por su parte, el filósofo puede ser entrevistado para hablar de sí mismo exclusivamente en cuanto filósofo (de su obra, su pensamiento) o en relación a otros filósofos, o a hechos o situaciones que pudo conocer. En otros términos, puede ser llamado como agente, o como testigo, o como ambas cosas.

En principio podría decirse que las situaciones no difieren del caso del testimonio común, tanto de una entrevista de historia oral como de un procedimiento jurídico (los testigos en un juicio, por ejemplo). Evidentemente hay analogías, pero también diferencias, las cuales aparecen como fácticas, en la práctica misma de las entrevistas, más que como diferencias apriorísticas.

Desde el punto de vista del historiador que usa este recurso, el caso más interesante es aquel en que el entrevistado es agente de la historia. Considero que esto sucederá siempre que el entrevistado sea un filósofo. Las entrevistas hasta ahora realizadas muestran la dificultad del entrevistado para separar su carácter de testigo (tercero) con su carácter de agente[2], salvo casos muy puntuales referidos a

Las entrevistas fueron grabadas y desgrabadas por María Beatriz Delpech, miembro del equipo, con el formato de entrevistas semi-estructuradas. Su objetivo fue recopilar los recuerdos sobre el congreso de 1971 y –dado que ninguno asistió al de 1949- lo que oyeron acerca del mismo. Se trata por consiguiente de entrevistas complejas en que los entrevistados cuentan sus recuerdos en tres niveles: de sucesos que vivieron; de narraciones de agentes de esos sucesos; de terceros que conocieron a los agentes o a otros testigos mediatos, en una cadena de mediaciones de hasta 3 ó 4 eslabones. En el caso de testimonio indirecto de sucesos, se ha visto que en general los entrevistados sólo cuentan aquello que consideran verídico, sea porque lo supieron por varias fuentes o porque acreditan en la veracidad del narrador.

[2] Es fácil separar ambos roles cuando el entrevistado no ha sido testigo directo de un acontecimiento, sino que relata lo narrado por otros. Por ejemplo Blanca Parfait, que no asistió personalmente al congreso de 1949, recuerda lo que le contaron y señala diferencias: "me contaron que…" (sin precisar quiénes) y "me contó Zucchi que…". Si bien en ambos

circunstancias, pero no cuando se trata de informar sobre contenidos filosóficos. Allí es claro que los roles se confunden. Desde mi interpretación de los resultados, considero que el filósofo entrevistado hace una selección (no consciente) tanto de los hechos como de los contenidos sobre los que informa. Por ejemplo, no registra que en un encuentro filosófico complejo (un congreso) haya sucedido algo (que efectivamente ocurrió, según se establece por otros medios) porque en su momento no le dio importancia[3]. Al ser preguntado por el hecho y la fuente, no lo niega, reconoce que "no lo sabía" o "no lo recuerdo por más que me esfuerzo", y no hay razones para dudar de su palabra[4]. Un mismo acontecimiento público es descrito de diversas maneras por diversos agentes, más allá de sus valoraciones conscientes sobre lo que se dijo allí[5]. Se puede alegar que esto es común a cualquier testimonio,

casos la entrevistada no duda de la veracidad de lo narrado, se coloca en un claro rol de testigo de dichos de terceros, puntualizando la diferencia de fuentes.

[3] Por ejemplo, ni Maliandi, ni Parfait, asistentes al congreso de 1971, registran arduas sesiones o asistentes "jóvenes que hacían ruido", como sí recuerda García Bazán, y desde luego Maresca, puesto que era uno de ellos.

[4] Los entrevistados son conscientes de que, dada la cantidad de gente que asistió a los congresos que mencionan, resulta difícil asegurar que algo **no** sucedió, y no sólo por falta de memoria sino por falta de información personal. Por ejemplo Parfait con respecto a algunos asistentes: "Derisi, yo no recuerdo si estaba, recuerdo el nombre de él, ahora si estaba o no… no recuerdo de haberlo visto, pero a lo mejor estaba. Eso no lo puedo decir porque además como nos repartíamos por comisiones y cada uno iba a la que le gustaba, a lo mejor estuvo en una comisión que yo no puedo certificar si estaba presente". En cambio Silvio Maresca recuerda perfectamente la asistencia de Derisi, porque estuvo en la misma mesa e incluso esa presencia fue relevante para él, un joven que hacía sus primeras armas en presentaciones académicas: "Me tocó hablar en uno de esos paneles con Monseñor Derisi al lado y se me secaba la boca porque estaba muy nervioso y no tenía agua, era una cosa terrible, hablaba con la lengua dura como un cartón, no podía ni hablar… un papelón terrible. Tenía 25 años". Esta diferencia entre la afirmación (que siempre es segura) y la negación (con restricciones) de sucesos, es muy importante.

[5] Esta diferencia en la descripción suele incluir valoraciones del testigo, que las incluye en su narración de un modo espontáneo. Por ejemplo, Parfait recuerda la presencia de David Vogelmann, diciendo: "Y esa relación entre filosofía y literatura que a mí me interesa especialmente también estaba presente en la persona de David Vogelmann, que fue un traductor del *Tao Te King*, muy interesado en las culturas orientales, una persona muy simpática y muy humana, muy recordable", considerando implícitamente que su presencia fue relevante. Por su parte, García Bazán dice que Ángel Vassallo no quiso ir, explicando: "Él me dijo, eso me lo dijo a mí, que él, comparando un poco con lo que fue, con las grandes figuras del año 49, de ese primer congreso, que él creía, ya con la edad que tenía y que estaba

porque la memoria humana es naturalmente selectiva. Sin duda, pero lo peculiar en el caso del filósofo, es que muy probablemente este recorte selectivo de su memoria tenga que ver con su propia posición filosófica; es natural que un filósofo no concurra a una sesión cuyo tema no le interesa y que, por tanto, tampoco registre como importante lo que pasó allí, e incluso olvide que tal sesión tuvo lugar[6]. En otras palabras, que el "recorte" tiene sentido como expresión del filósofo en cuanto agente.

un poco achacoso, que no era un marco para que él fuera a ese congreso; que había ido Caturelli para invitarlo personalmente pero que él decidió no ir. Y después, pasado un poquito el tiempo, me recordó que él me había dicho que no quiso ir. Y me dice: 'Y realmente hice muy bien, porque yo he leído por *La Nación* una crónica hecho sobre el congreso que le permitieron exponer (a un tal… me dijo, que es un escritor…) a Vogelmann'. Se acuerda que era alguien que por radio hablaba del tema de lo sagrado de las religiones como Almudena, hace de esto años. Y dice: 'Y ese hombre, que no es filósofo y que no tiene nada que ver con la filosofía, que tiene algo de ensayos (había traducido el *I Ching* me acuerdo y por eso era notable. Por supuesto de una lengua moderna, no del chino) hizo un tratamiento y consideró un poco como si ese congreso fuera un circo; un circo de filósofos. Eso es una ofensa para nosotros y hoy puedo decir que hice muy bien en no ir'. Posiblemente él se habría informado de que iba a aparecer esta persona". Este es un caso de un relato sobre otro filósofo, con una apreciación de los motivos de su conducta prescindente. Pero también incluye una justificación de la misma: "Eso me llamó la atención como anécdota extra congreso pero que también tenía que ver con el congreso. Ángel Vasallo era una personalidad muy estricta e indiscutiblemente uno de los filósofos nuestros consagrados ya en esa época, considerado realmente filósofo, como un hombre que más allá de haber sido profesor y de haberse jubilado en la Universidad de Buenos Aires, se lo consideraba que tenía obra filosófica". Es decir, García Bazán no tenía formada una valoración propia del traductor (obsérvese que Parfait y Vassallo difieren sobre la obra que tradujo, o bien pudieron ser las dos), confiaba en el juicio de Vassallo y en cierto modo le daba razón; pero él no tenía los mismos motivos de interés personal en el tema que Parfait y no parece haberlo escuchado personalmente. Vogelmann participó en el Congreso con un trabajo titulado "El estudio de filosofía como evasión de la filosofía" (publicado en *Actas*, Bs. As., 1973, t. 1: 386-388).

[6] Por ejemplo Ricardo Maliendi no recuerda nada especial o fuera de lo común y esperable en el congreso de 1971, para él "fue un congreso más"; al contrario, Silvio Maresca ve peculiaridades en los sucesos mismos (los participantes, sus trabajos, las sesiones) que recuerda muy bien. Buela señala especialmente la aparición de los primeros representantes de la Filosofía de la Liberación e incluso discierne sus dos tempranas tendencias (una más cercana al populismo, otra al marxismo), mientras que Fernández evoca las personas más conocidas y estimadas por él, en forma individual.

En el caso en que un filósofo es entrevistado expresamente como agente, y habla de su obra, estamos ante un caso de la llamada "interpretación legítima". Los problemas de la interpretación legítima han sido puestos sobre la mesa de discusión primeramente por los juristas, en referencia a la interpretación que el legislador mismo hace de su norma. Posteriormente los hermeneutas se han hecho cargo de este caso, que Gadamer consideraron atención[7], señalando dos casos: el de la comprensión entre presentes y el de la interpretación de autor ausente y sobre el cual nada o casi nada se sabe. En el primer caso, se trata de que el otro comprenda lo que yo quiero decir y viceversa[8], lo que supone la existencia de "dos versiones" que deben aproximarse sin que lleguen a identificarse. En el segundo caso Gadamer advierte contra un posible psicologismo de la exégesis tradicional, insistiendo en que aún en ese caso, la interpretación es una especie de "versión"[9], lo cual aproxima –epistemológicamente hablando- los dos casos.

Un acento de la cuestión recae en precisar si y por qué el agente está más legitimado, o legitimado absolutamente, para dar "la interpretación válida" de su propia obra. Aquí se enfrentan posiciones antagónicas, y todas las que se acerquen de algún modo al estructuralismo y al neoestructuralismo le negarán tal pretensión. Sin embargo, resulta difícil, en el contexto de la comunidad filosófica, apelar a una teoría epistemológica o hermenéutica para desautorizar a un filósofo en la interpretación de lo que él mismo escribió. Diríamos que esta situación no integra el *ethos* de la comunidad filosófica. Si el filoso X vive y está mentalmente bien, parece poco serio recurrir a Z (que eventualmente no comparte sus ideas, o las critica) o a

[7] En su trabajo "Entre la fenomenología y la dialéctica. Intento de una autocrítica" de 1985 (*VM* II) plantea el papel que corresponde a la intención del autor en el acontecer hermenéutico. Los textos de Gadamer se citan por Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método*, Salamanca, Sígueme, I, 2007, II, 2006.

[8] "El grado en que el otro comprende lo que yo quiero decir aparece en su versión. Lo comprendido pasa así desde la indeterminación de su sentido a una nueva determinación, que permite comprender o malentender. Éste es el verdadero proceso del diálogo: el contenido se articula haciéndose un bien común. La expresión individual se inserta, pues, siempre en un hecho comunicativo y no debe entenderse como hecho individual: por eso el hablar de *mens auctoris* o de 'autor' sólo tendrá relevancia hermenéutica si no se trata de un diálogo vivo, sino de expresiones fijadas" (*VM* II, p. 25).

[9] "Creo que en este punto la hermenéutica tradicional no ha superado aún totalmente las consecuencias del psicologismo. Toda lectura y toda comprensión de lo escrito supone un proceso que traspone lo fijado en el texto a un nuevo enunciado y debe concretarse de nuevo" (II, 25).

T, (que ha leído alguno de sus libros) para aclarar el sentido de una obra de X. La pugna entre lo que el filósofo dice que quiso decir y lo que otros interpretan, no es inusual. Un ejemplo -interesante por lo explícito- de este tipo de cuestiones, puede verse en el libro que recoge un texto de Ricardo Maliandi sobre la ética de la convergencia en discusión con otros colegas[10]. Desde luego la polémica real sobre aspectos en que la interpretación es coincidente es muy importante para la ética; pero para el historiador resulta al menos una luz amarilla la proporción, si no elevada, sí significativa, de casos en que los filósofos intervinientes se quejan de no ser comprendidos por los otros. Y se trata de especialistas en el tema y que se leyeron entre sí con cuidado. Entonces, la reconstrucción del pensamiento de un filósofo sobre el testimonio de otro aparece, empíricamente, como problemática.

- La "sinceridad"

Qué debe entenderse por sinceridad parece algo simple: una persona es sincera cuando dice lo que cree verdad, aun cuando de hecho no lo sea. Ser sincero se opone a mentir, y tiene que ver con una disposición de ánimo, no con un estado objetivo de verdad o error. Esta diferencia es sin duda importante en el plano de la ética (ser mentiroso es claramente un disvalor) y también cuando el testimonio busca establecer reconstructivamente un hecho o una secuencia de ellos sucedida en el pasado y sobre la cual no hay un material más decisivo. Así, por ejemplo, para establecer si P había acordado con Z la venta de su casa en tal precio, si hay un contrato firmado ante escribano y este documento no es argüido de falsedad (diciendo, por ejemplo que es una falsificación, que las firmas no son auténticas, etc.) esta prueba basta y sobra para afirmar la existencia del contrato, y en todo caso el testimonio de terceros puede aclarar algunos puntos al respecto (por ejemplo que P fue amenazado por Z, o que cuando lo firmó estaba ebrio y no sabía lo que firmaba, etc.) pero no la existencia misma del contrato. Cuando, en cambio, no hay

[10] Alberto Damiani, Guillermo Lariguet, Ricardo Maliandi, *Ética y conflicto. Un diálogo filosófico sobre la ética convergente*, Remedios de Escalada (Pcia. Bs. As.), Ediciones UNLa, 2012. Sólo dos ejemplos. Dice Damiani: "…Maliandi ensaya nuevamente su ya conocida maniobra erística: ***niega lo que yo no afirmo***: […] En mi Comentario no he afirmado ninguna relación causal (ni explicativa) entre la existencia de un conflicto y la posiciones estratégicas realizadas por quienes se encuentran involucrados en el mismo" (p. 87). Dice Maliandi: "Lo que él [Damiani] objeta es mi (presunta) afirmación de que esas restricciones al discurso tengan carácter ***a priori***. No recuerdo haberlo dicho en esos términos. Parecería que aquí es él quien me atribuye afirmaciones que no hice" (p. 134).

documentos más fuertes (el caso del estado de ebriedad de P es un ejemplo) entonces el testimonio es generalmente decisivo. Pero son situaciones o estados de cosas (en el sentido de Witgenstein) que admiten (o requieren) ser expresadas en forma de proposiciones descriptivas, y lo que el testigo hace es formular una serie de ellas con sus correspondientes justificaciones: "P firmó ese escrito, lo sé porque lo vi hacerlo, tal día, a tal hora y en tal lugar donde estábamos ambos". En este caso no es difícil establecer cuándo el testigo es veraz: cuando los hechos sucedieron como él lo dice (dejo de lado la dificultad empírica de probar que dice la verdad o que miente).

A esta altura parece claro que un testimonio acerca de cuestiones filosóficas no siempre será susceptible de la aplicación de este criterio de sinceridad testimonial. Lo será cuando se trate de un tipo de hechos análogos al del contrato. Un testigo puede decir "X dijo tal cosa en su conferencia tal día, hora y en tal lugar, me consta porque yo estaba y lo oí"; "En la misma situación Z le criticó su teoría con tal argumento"; "En la misma situación X respondió a la crítica diciendo tal cosa", "En la misma situación Z se quedó callado" o "Z terminó dándole la razón a X". Esta secuencia testimonial serviría sin duda para aclarar si el rumor de una controversia entre X y Z es cierto y en qué consistió. Pero difícilmente serviría para aclarar, por sí sola, el sentido de la misma, que es el punto que más interesa a la historia de la filosofía, porque saber que existió una controversia si no se conoce su sentido, es poco útil. Buscar entonces, el sentido de situaciones filosóficas es en realidad tan importante como –o incluso más que- establecer el hecho de su existencia.

Ahora bien, la sinceridad (en el sentido indicado) del testigo es imprescindible para establecer los hechos, sobre todo cuando es un testigo no-filósofo. Incluso si miente (y se descubre tal cosa) pareciera que tal mentira puede adscribirse a alguna preferencia o animadversión por uno u otro de los implicados, pero en cuanto el testigo no es filósofo, su información (incluso errónea) no pareciera ser muy relevante para la reconstrucción histórica. El caso de la falta de sinceridad de un testigo filósofo es muy diferente, porque en ese caso **sí** importan las razones de la falsedad. Es decir, si el testigo T mintió, este hecho mismo (supongamos que establecido con certeza por otros medios independientes de su testimonio) informa algo acerca del filósofo T, aun cuando esto no estuviera en el plan inicial. Averiguar -o inferir- las razones de T para mentir sobre un hecho llevan a consideraciones interesantes desde el punto de vista hermenéutico. En primer lugar, qué significa afirmar que T mintió, sacando el caso obvio de que la disputa no tuvo lugar (no existió, o no existió la conferencia de X, o Z no fue). Pero sacando estos hechos más

simples, la "mentira" o la "falta de sinceridad" de T puede tomar formas muy complejas. Por ejemplo puede, incluso sin faltar a la verdad "objetiva", contar sólo una parte del argumento contrario de Z y la totalidad de la respuesta de X, en cuyo caso la inferencia de que X "ganó" porque Z se quedó callado (aunque también pudo quedarse callado porque la respuesta de X fue claramente insuficiente) sería un error del intérprete, pero no propiamente una "falsedad" de T. Y lo mismo a la inversa.

Ahora bien, achacar a T falta de sinceridad porque recortó el argumento de Z también puede ser equivocado; es posible que T no recuerde bien el argumento, o –muy probable también- que lo haya interpretado mal, suprimiendo por eso una parte de él que consideró innecesaria o reiterativa, cuando podía ser esencial. Ocurre que al relatar el episodio, T está haciendo una interpretación, ya que difícilmente pueda relatarlo especularmente en su totalidad. Entonces el entrevistador de T tiene que considerar todas estas posibilidades y no simplemente desechar el testimonio de T por mentiroso. El proceder de T pudo perfectamente ser de buena fe, y deberse a su escaso conocimiento de las teorías de X (de lo cual él mismo puede no ser consciente), a su preferencia por la línea teórica de Z, o a su rechazo teórico a X. Todo esto pudo influir en su equivocada comprensión de la polémica[11].

Esto no es una situación inédita. En realidad puede verse una versión "en papel" en las controversias a través de cartas publicadas y en la reconstrucción realizada por un filósofo historiador en un libro de historia de la filosofía. Es que un testigo filósofo pareciera que no puede obviar su "desde dónde" filosófico, su propia plataforma conceptual y que ella está asumida de forma subconsciente[12], de modo

[11] Gadamer ha visto este problema y dice al respecto: "Lo primero es comprender 'la cosa misma', secundariamente, aislar y comprender la opinión del otro como tal. ("sobre el círculo de comprensión" (*VM* II, p. 68). Desde el punto de vista teórico es irreprochable, pero la ejecución de la propuesta suscita una dificultad. Por ejemplo, en el Libro I, cap. 1 de la *Física*, Aristóteles refiere las opiniones de los antiguos y además, hace su crítica. Entonces a nosotros, que estudiamos el tema en forma también histórica, tocaría comprender de qué habla y cuál es el problema; luego, comprender cómo lo vio Aristóteles. Pero ¿se puede comprender de qué habla Aristóteles sin saber qué entendía Aristóteles -por caso- sobre la terminología y/o las ideas de Héraclito que le hacía ponerlo en contraposición a Parménides, más allá de si en la realidad fue así o no? Aquí se produce sin duda una especie de círculo hermenéutico, sin que sea del todo justificable elegir uno de los puntos como comienzo necesario de la serie exegética.

[12] Es lo más habitual, pero en algunos casos la propia posición, el propio "desde dónde" es asumido explícita y conscientemente, como puede apreciarse a lo largo de toda la entrevista a

que la tergiversación no llega a la conciencia del testigo. Esta situación hace que se produzca una "fusión de horizontes" hermenéuticamente conflictiva para el entrevistador, que en principio no conoce lo que pasó, aunque sí puede conocer las posiciones de X, Z y T y ejercer sobre los dichos de T una moderada sospecha. Pero no hay "fórmulas preestablecidas y seguras" para hacerlo; es –diría- un riesgo hermenéutico propio de la tarea del historiador[13].

Más aún, es muy posible que, si a la misma conferencia concurrieron varios filósofos y fueran entrevistados, aun cuando sus dichos coincidieran en los "nudos hechos" (llamemos así a los hechos de que la conferencia existió, que Z fue y que hubo un intercambio de palabras entre ellos), los relatos no coincidan en los aspectos antes señalados. Probablemente las divergencias acerca de la controversia se clarificarían si hubiera, por ejemplo, una versión grabada, pero de todos modos, la interpretación que cada filósofo dé de ella muy probablemente diferirá. Explicitar el sentido de estas diferencias es otro "riesgo hermenéutico".

2. La reconstrucción

El segundo momento es la reconstrucción histórica a partir de los resultados de las entrevistas. Varios temas y problemas se suscitan en esta tarea, algunos son simplemente prácticos, pueden ser circunstanciales, y otros constituyen asuntos generales, que integran la metodología en cuanto tal y tiene que ser considerados en general, aunque luego, como es natural, su aplicación requiera otros análisis. Esto se debe a que una tarea reconstructiva se basa en una teoría hermenéutica, y ninguna teoría general es de por sí inmediatamente operativa, requiere del uso de protocolos

Silvio Maresca, donde en cada caso deja constancia de que sus juicios son personales y tienen que ver con los intereses propios y los de su grupo de pertenencia filosófica, siendo en general rechazados por otros colectivos filosóficos, particularmente los más tradicionales y academicistas. De este modo, sin renunciar ni mucho menos a una crítica –muchas veces acerba- a las posiciones contrarias, coloca la propia en el marco –adecuado para el entrevistador- de ser "una más" entre las que hay, aunque personalmente preferida.

[13] Desde el punto de vista gadameriano la situación podría englobarse en su concepto de "conversación hermenéutica", que deberá elaborar un lenguaje común, igual que en la conversación real y entre las partes de esta "conversación" tiene lugar una comunicación ("El lenguaje como medio de la experiencia hermenéutica", *VM* I, p. 466). Claro que aquí él habla de un texto, pero considero que es aplicable a estos "mix" en que el historiador halla textos y narraciones relacionadas con el sentido de ellos.

de aplicación, los cuales tienen sus propios aspectos problemáticos. No entraré en esta cuestión concreta, sino que, de los varios temas posibles, tomo solamente dos.

- El "recorte" reconstructivo

La reconstrucción histórica es necesariamente, valga la redundancia, una construcción, en el sentido de que ninguna historia es especular (como una filmación en tiempo real, y esto también en cuanto a ciertos aspectos como los audiovisuales, no otros) y por tanto el historiador selecciona hechos, datos, documentos y los ordena conforme a su propio plan y a sus objetivos. Que suceda así es normal y no es ningún *handicap*. Pero para ubicar al destinatario, es conveniente que el historiador exhiba con claridad tanto sus supuestos, como sus objetivos y su método. Se evitan así muchos pseudoproblemas y pseudodisputas. La tarea de exhibir estos extremos, por otra parte, patentiza también las dificultades. Si bien el recorte es convencional y en principio basta con que el historiador exhiba su convención y su marco, para eliminar disputas al respecto, también es verdad que se puede argumentar a favor de una convención como "mejor" que otra, en sentido relativo, por supuesto, es decir "mejor con relación a algo".

Ahora bien, el efecto principal del recorte es dejar afuera algo. Se supone que en el plan del historiador algo es principal y algo secundario y lo secundario se deja fuera, no para ser negado en sentido absoluto, sino solamente para optimizar el objetivo. Por ejemplo, si se quiere hacer una historia del feminismo filosófico argentino, la reconstrucción tomará como primer recorte decisivo las personas y los textos que traten de feminismo (supongamos que estamos de acuerdo sobre qué es feminismo filosófico); luego podrá haber otras inclusiones que implican otros recortes (más amplios) por ejemplo, podrá optar por tomar las obras no feministas de las personas incluidas, o las obras anti-feministas que las criticaron, o incluir obras de feminismo no filosófico como marco, etc. En principio la ampliación, la apertura del recorte, es todo lo amplia que el historiador quiera, pero tiene un límite que es la totalidad de la clase complementaria del primer recorte. Es decir, hacer una historia del feminismo filosófico argentino que incluya el feminismo estricto y el no-feminismo argentino no sería ya una historia del feminismo filosófico argentino sino simplemente una historia de la filosofía argentina.

Incluso el recorte de lo "filosófico" mismo es discutible. Fue una cuestión que consideré expresamente al organizar la *Bibliografía Filosófica Argentina 1900-*

1975[14]. Decidir cuál texto es filosófico y cuál no, era una cuestión tan problemática como decidir las entradas temáticas, o quizá más. En ese momento, mi criterio no fue hermenéutico sino sociológico: consideré "filosófico" un escrito que así fue considerado por el editor (una revista o una editorial); para las entradas temáticas, resultó razonable usar las divisiones troncales de las disciplinas filosóficas en las cuales cada filósofo habitualmente se inscribe (lógica, ontología, estética, etc.). Fue un criterio pragmático, cuyas limitaciones teóricas admito, pero que en principio suscitó adhesiones en función de que una bibliografía tiene una utilidad informativa y entonces hay que optimizar la información plausible. Sin embargo no fue tan pacífico, recibí críticas –curiosamente- no por lo que no se puso (nadie reclamó) sino por algo que se puso (y que no **debía** ser considerado filosófico). Al ver ese tipo de críticas comprendí -y desde entonces lo asumo y lo tematizo- que la historia de la filosofía legitima a la filosofía. Quiero decir, que si un autor (o un texto) es incluido en una bibliografía **filosófica** (subrayo la palabra) entonces **es** filosófico. Y creo que efectivamente es así, en el sentido de que la inclusión funciona performativamente: citamos a X con su texto x en una bibliografía filosófica, hablamos de eso –incluso para criticarlo- y por tanto eso (X y x) integra el ámbito o el campo de lo filosófico. La inversa también es válida: no lo incluimos, no hablamos de eso, entonces eso no es filosófico. Tener en cuenta esta función legitimadora (incluso constituyente) de la historia de la filosofía es, me parece, un *desideratum* del historiador.

[14] Edición Bs. As., FECIC, 1983; recoge 5182 trabajos (artículos o libros, no reseñas ni notas breves) de 1155 autores. En cuanto al criterio decía en la Introducción: "La bibliografía no ha pretendido ser selectiva, lo cual iría en contra del principio de la exhaustividad. Los trabajos que aquí se incluyen son de muy distinto nivel filosófico. No obstante, se han tenido en cuenta ciertos requisitos mínimos para considerar 'filosófico' un trabajo (y no periodístico, literario, etc.). Esta tarea no siempre es fácil ni suscita acuerdos generales. A fin de evitar en lo posible toda polémica, hemos procedido con total objetividad: consideramos filosófico todo lo que en los medios editoriales en que se ha publicado, así se ha estimado. Pero además exigimos que sea un trabajo mínimamente personal y no mera síntesis, por ello excluimos reseñas y comentarios, escritos de obvia finalidad divulgatoria, como algunas periodísticas, aun cuando hayan sido escritos por filósofos reconocidos. En la duda sobre el carácter filosófico de un trabajo hemos optado por el principio amplio de la inclusión, admitiendo que la elección es difícil y casi irresoluble" (p. 7).

- La "ilación" reconstructiva

Aunque de manera distinta a la narración secuencial de hechos, la historia filosófica es también una narración. Y como tal le afectan todas o casi todas las cuestiones que considera la teoría narrativa. Entre ellos, la cuestión de la "ilación" no es menor. Los nexos no son puramente conjunciones, según como se expresen y como se dispongan son significativos y pueden a su vez, ser interpretados de modos dispares.

Un texto aparentemente descriptivo (digamos, el resumen de una obra o de un conjunto de ellas, de un autor o de varios), incluso elaborado en lenguaje gramaticalmente sencillo (o tal vez por eso mismo), puede ser leído e interpretado
- en forma compositiva (todo nexo es leído como conjunción) con sus consecuencias lógicas
- en forma disyuntiva inclusiva (y/o)
- en forma secuencial (como si fuera un condicional de mayor o menor complejidad).

Las formas anteriores, que corresponden a una estructura lógica asertiva, pueden considerarse reconstrucciones ilativas fuertes, y más susceptibles de declaraciones bivalentes (V o F).

En estos casos se diría que una reconstrucción es verdadera si la obra del autor dice lo que dice la reconstrucción. Esta consideración diríamos tarsquiana de la reconstrucción ("la nieve es blanca" si la nieve es blanca) asume la reconstrucción como un metalenguaje, lo que no parece incorrecto, pero sí, de este modo, insuficiente.

Pero además tal texto histórico puede ser leído e interpretadas como
- formas potenciales (sería, habría…) que implican posibilidad, probabilidad y por tanto son reconstrucciones ilativas débiles, susceptibles de gradaciones o aproximaciones;
- formas modales (sobre todo las aléticas posible, necesario e imposible) que caracterizarían sobre todo a las reconstrucciones de forma secuencial.

Cada una de estas interpretaciones sin duda, en la mayoría de los casos, puede justificarse argumentativamente (de modo más o menos convincente). Con esto quiero decir que la reconstrucción ilativa es siempre problemática y que esta

problematicidad no deriva de un desacuerdo sobre el resultado documental (punto primero) ni sobre el recorte reconstructivo, de modo que no se suprime por el simple acuerdo con estos extremos.

Pera concluir

Para concluir espero que estas consideraciones hayan puesto de manifiesto la problematicidad ínsita a cualquier opción, pero también a la vez, que la riqueza de enfoques y las discusiones al respecto son en sí mismas valiosas para una profundización en general sobre la historia oral.

Historia oral ¿es posible preservar el pasado?

María Beatriz Delpech
UBA, Buenos Aires

La tarea de hacer historia oral en filosofía tiene dificultades que, a mi entender, requieren de una reflexión permanente respecto de la relación con el objeto de estudio, los prejuicios con los que se lo aborda y, por supuesto, el valor epistemológico de las fuentes. Al tratarse de testimonios, este último punto se vuelve más interesante y requiere de mayor dedicación. El objetivo de esta intervención será analizar la relación entre testimonio y fuente así como entre verdad y fidelidad en función de los testimonios registrados acerca de los congresos nacionales de filosofía.

Como marco metodológico y hermenéutico planteo algunas cuestiones acerca de la relación entre memoria y subjetividad, en el sentido en el que Paul Ricoeur los ha trabajado en una de sus últimas obras.

Además, se considerarán algunos problemas específicos de los cuestionarios presentados a filósofos quienes debían responder acerca del desarrollo de su propia disciplina. Los entrevistados dieron diferentes interpretaciones de la historia que vivieron en especial del período entre el congreso de 1949 y el de 1971. Allí encontraremos que la normalización es para algunos un fenómeno post-peronista y para otros un proceso comenzado ya antes del primer peronismo. También encontraremos versiones encontradas respecto de lo acontecido en el congreso de 1971 en relación a los enfrentamientos de los alumnos con la generación de los profesores, la recepción de Dussell y el rol de de Anquín. Tomaremos para analizar las entrevistas realizadas a Francisco García Bazán y a Silvio Maresca.

La historia oral: memoria, historia y testimonio

Cuando se trata de hacer historia oral sobre el pasado reciente se trata de privilegiar un cierto tipo de subjetividad tomando como fuente de la investigación histórica los relatos basados en la memoria individual, recogidos por entrevistas. Se trata de cuestionar la supremacía absoluta del documento escrito como fuente y producir a partir de un relato un tipo de fuente que amplía las posibilidades del

historiador de acceder al pasado ausente. La memoria a la que recurren los entrevistados está compuesta por recuerdos, experiencias, percepciones y sensaciones que conforman su testimonio y los convierte en testigos.

El historiador busca testimonio de primera mano, esto quiere decir, de testigos presenciales que hayan asistido en primera persona a los acontecimientos que se recortan como objeto de estudio. Este intermediario entre el acontecimiento pasado y la historia es una fuente didáctica respecto de la forma *mentis* y de vida que puede resultar clave para la interpretación correcta de la historia. En tanto individuos son también una vía de acceso a la experiencia colectiva del objeto humanizando y personalizándolo. En la reconstrucción de los contextos en los que se ha desarrollado la historia es importante tener en cuenta los pensamientos, sensaciones, modos de jerarquizar de los agentes que formaron parte de ella y que son representantes también de la sociedad o identidad cultural a la que pertenecían. No obstante esta relevancia de los elementos recolectados en las entrevistas, es de esperar que el historiador oral tenga presente la fragilidad de la memoria de los entrevistados y su probable incapacidad para contribuir en la reconstrucción de los hechos mismos. Sus referencias 'objetivas' deben ser siempre matizadas por el trabajo de investigación quizá más tradicional. La memoria de los informantes hace una selección de sus recuerdos y la organiza según un relato que, en general, puede alterar la facticidad originaria de lo acontecido. El testimonio valora la consistencia interna y debe ser comparado y contrastado con otras fuentes para lograr una representación histórica más adecuada.

En la argentina la historia oral es tomada como un instrumento de denuncia política y recuperación de la memoria, vinculada con las experiencias de terrorismo de estado así como con la marginación de ciertos grupos sociales como los 'pueblos originarios'. Pero en el caso que nos ocupa hemos tratado de utilizarla para la recuperación de la historia de la filosofía argentina vinculada con las Congresos Nacionales de Filosofía, llevados a cabo en los años 1949, 1971 y 1980. De alguna manera la filosofía argentina como objeto de la historiografía es también un objeto marginal[1], silenciado en el relato oficial de la Historia de la filosofía -entiéndase aquí filosofía occidental y europea- cuya voz debe ser recuperada. Estamos pensando aquí en el 'deber de memoria' tantas veces analizado en la segunda mitad del siglo XX, que no es más que el deber de admitir que el pasado es polisémico y

[1] No olvidemos que en la universidad de Buenos Aires no se enseña filosofía argentina sino historia del pensamiento argentino, para citar un ejemplo.

que el relato que da lugar a la facticidad simultáneamente da lugar a la marginalidad. Bajo la premisa de que la filosofía en español ha sido acallada por la estridente voz de las filosofías en inglés o en francés es que surge un proyecto de recuperación para devolverle o darle voz a los protagonistas, representantes de una comunidad filosófica activa y duradera.

Nos preguntamos ahora por el estatuto epistemológico del testimonio y los presupuestos con los que se compromete[2]. La acción de testimoniar es la de representar el pasado en el presente pero abierto al futuro, esto es, alimentando la orientación del presente. Es esta orientación al futuro la que justifica el deber de memoria ya sea para acceder a un 'nunca más' como para recibir una herencia olvidada que nos posiciona en un camino de continuación.

La atestación, además de vincular pasado, presente y futuro, vincula acción, lenguaje y presencia[3]. En primer lugar, como toda acción, produce un efecto. Me refiero aquí al marco de la teoría de los ***speech acts*** de Austin y más específicamente a la fuerza ilocucionaria del lenguaje. En cuanto lenguaje, exige ser interpretado, esto es, exige una apropiación por parte de su interlocutor del mensaje recibido. En tercer lugar, el testigo presente que es agente y hablante se asume como un ser capaz de dar testimonio, a saber, afirma su experiencia y exige una confianza en su relato. El parámetro cognoscitivo no es la verdad o la certeza sino la fidelidad. Con su presencia, el testigo exige del historiador que entregue su confianza fundada en su seguridad, su honestidad y su capacidad de responder y hacerse responsable de lo que declara. Hay aquí dos presupuestos tradicionalmente vinculados con la memoria y su relato con los que la historia oral debe romper. Por un lado con la idea de que la memoria es subjetiva e instransferible y por otro, con la pretensión de verdad de toda relato mnémico. Esto había dado lugar a una asociación falsa entre, de un lado, la historia y la verdad de los hechos y, por el otro, la memoria y la verosimilitud de la experiencia subjetiva. Un antídoto contra esta antinomia implica una redefinición hermenéutica de la memoria que dé prioridad a la función narrativa de recolección y preservación de los acontecimientos pasados por medio del lenguaje público. Así, puede disociarse la memoria como un proceso exclusivamente subjetivo y ser

[2] Cf. P. Ricoeur, ***La memoria, la historia, el olvido***, Ed. Fondo de cultura económica, Buenos Aires (2010)[2]

[3] Cf. M-F. Begué 'El estatuto epistemológico del testimonio. Una manifestación diferente de la verdad', en P. Mena Malet, (comp.), ***Fenomenología por decir. Homenaje a Paul Ricoeur***, Ed. Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile, 2006: 81-97.

atribuida a sujetos colectivos y comunidades dando lugar a estudios sociológicos e históricos y no meramente psicológicos sobre la misma.

Respecto de la pretensión de verdad del testimonio, o mejor dicho, de su no pretensión alézica, podemos pensarlo desde su contrario, que es la sospecha y el falso testimonio. El falso testimonio no es el error o la mera falsedad sino la mentira armada que encarna la voluntad de engañar. Por eso la sospecha embarga la existencia entera del testigo y no meramente su relato. En su investigación el historiador oral debe hacer un continuo esfuerzo por mantener el equilibrio entre la confianza y la sospecha a través de un trabajo de desenmascaramiento. Siempre estará presente una cierta crisis de confianza en la recepción de un testimonio que debe ser sopesada y discutida. Si el testigo es sincero respecto de su experiencia y sus creencias, aun en los casos en los que algunos datos sean incorrectos, su testimonio puede ser discutido pero no refutado y eso hace que gane en riqueza y complejidad. Lo atestiguado no siempre puede ser verificado y es en este sentido en que es siempre una perspectiva inagotable y dinámica. Al ser en primera persona, el relato arroja una cierta opacidad sobre sí mismo ya que refiere siempre a una red de historias que se entretejen. Es evidente que un mismo acontecimiento puede dejar marcas diferentes en personas diferentes.

Con todos estos elementos presentes, el espacio de intercambio que se da en las entrevistas entre el historiador y el entrevistado es un espacio público que da lugar al 'desafío de la verdad'. El testigo se expone a sus potenciales contradicciones y a la desconfianza y establece un vínculo más simétrico con el historiador gracias al intercambio de confianza. Esto a su vez reposiciona a la disciplina histórica como parte de la conformación del vínculo social, como garantía de perdurabilidad del valor del relato. Para acordarse se necesita de otros y así lo hace la historiografía oral sirviéndose de los representantes de cada comunidad histórica. El proceso de la memoria es siempre social.

Los congresos nacionales de filosofía de 1949 y 1971: dos versiones

Como era de esperar, la historia de vida de cada entrevistado representa un punto de vista diferente respecto del desarrollo histórico que le ha tocado vivir, y el caso del desarrollo de la disciplina filosófica en la Argentina y sus protagonistas no es una excepción.

Con una idea de entrevista de carácter abierto, prácticamente sin preguntas y planteada en términos de propuestas temáticas, se realizaron una serie de encuentros personales con algunos representantes de la filosofía. En este caso tomaré dos ejemplos para comparar sus discursos teniendo en cuenta algunas de las cuestiones teóricas planteadas más arriba y que son los principios de una historia oral.

El primer caso que voy a tener en cuenta es el de la entrevista con Francisco García Bazán, especialista en el gnosticismo que estuvo presente en el Congreso nacional de filosofía de 1971 en Alta Gracia, Córdoba, siendo el muy joven. El segundo es el encuentro registrado con Silvio Juan Maresca, cuyos estudios se han dedicado durante muchos años a la filosofía de Nietzsche y que también estuvo presente en el mismo congreso.

Se trata de dos personajes bastante opuestos en su modo de desarrollar sus carreras. García Bazán estuvo siempre en relación con la universidad y ha desarrollado su actividad en ese marco, aunque con algunos enfrentamientos.

En cambio Maresca nunca se sintió un académico. Terminó la universidad con

> "un gran disgusto con la facultad, con la carrera en la UBA. Yo nunca después fui un académico aunque tuve algún cargo. Me parecía y me parece que la filo tiene bastante poco que ver con lo que se hace en la facultad, donde se hace historia de la filo, no de la mejor manera tampoco, y donde además, y esa no era sólo mi discusión sino la de toda una generación diría yo, no se enseña ni se promueve el pensar filosófico sino, dicho un poco caricaturescamente, el conocimiento de idiomas y el argumento permanente de que antes de pensar por sí mismo hay que saber algo más y eso se vuelve eterno. Entonces lo que se genera y domina el ambiente de la UBA y por réplica en las otras universidades nacionales y privadas… lo que predomina es un especialismo microscopista digamos. Se ahonda en el estudio de un autor o una época o una problemática y todo queda ahí. No hay pensamiento filosófico. Hay conocimiento de las ideas filosóficas e investigación en el sentido de profundizar un autor o una temática o una línea. Siempre con una enorme dependencia de lo que se hace en Estados Unidos o en Europa y llegando siempre tarde porque esas cosas se hacen mucho mejor en esos países, porque hay más recursos, más formación, más todo".

Es con estas ideas que se presenta al Congreso del 71. Si bien encuentra en sus mayores algunos referentes, se sentía absolutamente representante de una corriente joven que cuestionaba el modo en que se venía haciendo filosofía hasta ese momento (y por qué no, hasta nuestros días) Un profesor en el que encontró contención fue Adolfo Carpio.

> "Nosotros estudiábamos mucho pero estudiábamos lo que nos gustaba, lo que nos parecía y no lo que daba la facultad. Nos juntábamos 4 o 5 de nosotros a leer ser y tiempo, por ejemplo, y Carpio que tenía relación con nosotros, venía a estudiar con nosotros. Por supuesto sabía muchísimo más que nosotros pero él se sentaba y nos escuchaba. Hablaba poco y participaba de esas reuniones. Cosa que nosotros con la soberbia que teníamos en esa época nos parecía lo más natural del mundo. Pero la verdad que no lo era. Bueno, Fue justamente Carpio el que, a Jalfen y a mí, que yo todavía no tenía título y Jalfen creo que tampoco, nos invitó como panelistas a este congreso del 71. Pobre, se debe haber arrepentido bastante después. Yo ahí presenté un par de trabajos olvidables, espantosamente soberbios, uno era una crítica furibunda a la teología y muy infantil y el otro era una suerte de ensayo fenomenológico a la criolla que tampoco era nada. Así que bueno, hicimos un papel bastante lamentable. Me tocó hablar en uno de esos paneles con Monseñor Derisi al lado y se me secaba la boca porque estaba muy nervioso y no tenía agua, era una cosa terrible, hablaba con la lengua dura como un cartón, no podía ni hablar… un papelón terrible. Tenía 25 años. Hice muchos papelones más después pero no tan groseros. Yo recuerdo bastante de ese congreso la intervención de este grupo al cual yo no pertenecía de filosofía de la liberación que un poco la figura descollante era Dussel. Pero estaba también Casalla, estaba Cullen… creo que muchos de ellos no aparecieron en las actas".

Ambos relatan que su atención fue cooptada en ese acontecimiento por un enfrentamiento entre generaciones y en especial la aparición de un grupo de jóvenes en torno a la figura de Dussel.

García Bazán cuenta que se trataba de

> "(l)a separación que se hizo entre la gente que ya estaba consagrada a la filosofía (yo le hablo de Asti Vera, le hablo de Derisi, le hablo de Carpio, Victor Massuh, estaba también Bolzán me acuerdo, estaba también… bueno,

> había varios mayores); y el grupo de jóvenes que aparecieron. Grupo de jóvenes que en ese entonces éramos de la misma edad, como por ejemplo Julio De Zan, de Santa Fe, el mismo Hugo Biagini que trabajaba con nosotros en esa época con Pucciarelli en el departamento de filosofía y en el instituto de filosofía… a ver qué otros jóvenes había así de los que me llamaron la atención… digo porque eran los que seguían una carrera universitaria, ¿no? Y que me acuerdo enseguida. De otros jóvenes que aparecieron ahí, algunos de los cuales eran estudiantes, y que estaban en la parte de la polémica de la negación de la forma como se llevaba la filosofía en el país, y me acuerdo que ahí estaban, pobre, un muchacho que fue compañero, que era Jalfen, estaba también que era más jovencito y era estudiante, Maresca, y sobre todo estaba, me acuerdo, un cordobés… Osvaldo Ardiles, que ya trabajaba en Introducción a la filosofía en la Universidad de Córdoba. Bueno, estos grupos, que eran grupos que se oponían y que hacían bastante ruido ahí, buscaban un poco para que los liderara a Enrique Dussel, que estaba ahí y que había presentado ya sus trabajos, unos trabajos que en la publicación de las actas había anticipado Caturelli porque tenían que ver con la filosofía contemporánea…"

La cuestión de las actas del congreso es un tema polémico porque hay quienes afirman una deliberada selección de los trabajos que tuvo una impronta ideológica y quienes, como es el caso de García Bazán, creen que de buena fe se seleccionaron los trabajos que lo merecían.

> "Las actas no tienen todos los trabajos. Aparte ahí Caturelli junto con Sosa López (o sea que él era el secretario ejecutivo, y López Sosa era el secretario de las Actas para la publicación); ya ahí se insistía en que había habido una selección de trabajos en relación con la parte técnica, en rigor etc., lo que exigía el congreso. No, por ejemplo de esta gente joven no ha aparecido nada. Yo creo que eso está justificado en el sentido que le dio Caturelli, no hay una cuestión ideológica. No, no fue por una cuestión ideológica. Fue por una cuestión de gente que no tenía todavía madurez como para publicarle ahí y junto a gente que ya estaba consagrada. Yo creo que la parte de respeto vino por ahí. No hubo censura de tipo intelectual".

Sin embargo, Maresca no está tan seguro de las buenas intenciones de Caturelli. En especial le llama la atención que no se haya publicado el trabajo de Nimio de Anquín.

> "Recuerdo con mucho respeto la figura de Nimio de Anquín, un hombre ya grande pero que desde su atuendo [lo busca en los índices de las actas] ¿No está Nimio de Anquín en las actas? Eso es una barbaridad. Es inaceptable. Pero Caturelli, bah… tenía por lo menos esas cosa, no sé si con el tiempo cambió".

La figura de Nimio de Anquín no llamó la atención del joven García Bazán, quien en la extensa entrevista que duró más de 2 horas lo nombra sólo una vez para referir que estaba viejito y que había dado su ponencia y se había ido. Pero Maresca le da un rol importante como referente de la nueva generación que se gestaba en torno al 71.

> "Recuerdo la figura de él porque muchos jóvenes tuvimos reuniones con él en el seno mismo del congreso ahí en Altagracia. Desde su atuendo llamaba la atención porque andaba con un poncho o un chambergo, y además su pensamiento, porque realmente, y eso después lo he estudiado bastante, Nimio era un pensador original que era lo que nosotros buscábamos. Con distinta… porque yo en ese momento no estaba en la filosofía de la liberación digamos, incluso ellos me acusaban de practicar una especie de heroísmo liberal. Bueno, recuerdo lo de Nimio porque era un tipo que me impactó. No sólo a mí sino a todo este grupo del que te hablo, algunos eran parte de la filosofía de la liberación como Casalla y otro como Jalfen y yo que no estábamos en esa perspectiva pero que teníamos en común la necesidad de este pensamiento original."

La cuestión de la originalidad es esencial en el caso de Maresca para evaluar las diferentes generaciones de filósofos argentinos, pero no parece ser relevante para García Bazán que entiende la innovación en el seño de una tradición basada en la investigación. Sin embargo los dos concuerdan en que el mejor congreso que ha habido en Argentina es el organizado durante el peronismo en 1949. Pero están en rotundo desacuerdo cuando se trata de evaluar el proceso que lleva de un congreso hacia el otro. Digamos de lo que se entiende por el proceso de normalización de la disciplina filosófica.

De acuerdo con García Bazán

> "en el pensamiento filosófico argentino del siglo XX hay una ruptura. Y esa ruptura se da, curiosamente, no por razones políticas generales, sino

> particulares, en el año 1955.Cuando José Luis Romero, el famoso historiador, es presentado como interventor, lo nombran, en la Universidad de Buenos Aires, de un plumazo echa, expulsa de la UBA a una cantidad de profesores. Y el lugar donde hace mayor daño es precisamente en filosofía porque saca del departamento de filosofía y de la carrera a Angel Vassallo, Eugenio Pucchiarelli, Carlos Astrada, Juan Luis Guerrero (el que se dedica a la estética), Virasoro Miguel Ángel y al hermano Rafael. Hace una limpieza. Con lo cual algo que había florecido que estaba ahí y que fue lo más notable que se ha producido en nuestra historia de la filosofía, una madurez que se dio, queda cortado […] Viene la línea de ascenso, positiva. Viene después una ruptura. Viene una ruptura. Esta ruptura ha hecho un daño grande. No hay derecho a que el primer traductor de "El ser y la nada" de Sartre como es Miguel Ángel Virasoro, haya muerto ignorado, dejado a un costado, teniendo que rebuscárselas… eso lo dice la hija. Mónica Virasoro creo que es la hija. Teniendo que, gordo como era, que ir a dar unas clases a Rosario, otras clases aquí a La Plata, para poder vivir, él y la familia. No hay derecho a que un hombre que tuvo una repercusión de carácter un poco ya internacional, como Astrada, haya muerto olvidado, fuera de la universidad. No siguió porque tuvo que buscarse la manera de poderse jubilar. No hay derecho a esas cosas. O gente que tuvieron que realizar otras tareas, eran más jóvenes y pudieron rehabilitarse. Bueno, esa ruptura se da. De alguna forma el segundo congreso trata de, bueno… sí, de que tengamos congresos de filosofía, de que hay gente que filosofa con seriedad, etcétera".

Pero Maresca hace otra lectura porque entiende que la normalización, era un proceso que había sido planteado como una necesidad transitoria que se vuelve permanente y ese mismo proceso es el que va generado una decadencia y dependencia cultural en el pensamiento filosófico argentino.

> "Cuando Francisco Romero plantea el proyecto de la normalidad filosófica, el proyecto no estaba mal planteado porque era cierto que la mayoría de los pensadores locales eran demasiado improvisados que se leían malas traducciones del alemán a través de las traducciones francesas, entonces la formación de nuestros aprendices de filósofos eran tremendamente deficientes. Incluso Korn que era un filósofo muy importante era médico. Entonces en el momento en que lo plantea, en los años 40, el proyecto como una solución transitoria, era válido pienso yo. Lo que pasa es que después se fue transformando en un proyecto definitivo. Entonces llegamos a esto de que

> siempre a uno le falta algo antes de pensar. Uno termina siendo un especialista maravilloso como Walton en Husserl pero Walton para animarse a formular una hipótesis propia lo hace recién a esta altura de la visa y lo hace con mucho temor. La crítica a Romero, lo que decían estos muchachos ya en los 70, era que la normalidad filosófica ya había sido alcanzada. Que ahora se trataba de pensar. Ya habíamos estudiado los idiomas, conocíamos los pensadores en su idioma original (no era tan así, pero…) que estábamos en condiciones de hacer trabajos especializados pero bueno que se trataba de pensar desde acá, desde América. El grueso de los profesores estaba en el proceso de la normalidad filosófica todavía con cierta grandeza. Yo me eduqué con los discípulos de Romero, o algunos incluso coetáneos. Eran hombres que si bien participaban de ese proyecto tenían todavía la fuerza de un pensamiento propio entre ellos. Hablo de Miguel Ángel Virasoro, de Carlos Astrada, muchos de ellos participaron en el congreso del 49. Mismo Alberini: un tipo que tenía un pensamiento propio pero ya se veía demasiada dependencia respecto de lo producido. Ya en el 49 y mucho más en el 71. En el 49 el proyecto de la normalidad filosófica estaba empezando, estaba formulándose y en el 71 estaba en plena vigencia. Y después las sucesivas generaciones que cada vez fueron siendo más estériles. Todavía en el 71 encontrás profesores que tenían cierta originalidad. Después cada vez fue menos, fue peor. El proyecto de la normalidad filosófica se ha convertido realmente de transitorio en permanente y es una propuesta de castradismo filosófico hoy. En el 49 ya se iba imponiendo la normalidad. Yo no veo que en la época del peronismo clásico del 45 al 55 se haya desarrollado en filosofía un pensamiento nacional. ¿En qué autores? Salvo Astrada. Alberini, bueno, un poco. Pero no era una efervescencia".

Claro que hay que tener en cuenta que están evaluando el mismo período con diferentes criterios. El proceso de esterilización que encuentra Maresca está vinculado a su reclamo de una filosofía nacional o regional original mientras que en la visión de García Bazán son logros académicos diferentes, quizá ejemplificados por su referencia al '*traductor de El ser y la nada*".

Pero es evidente que la apreciación de ambos congresos tiene que ver con un empobrecimiento en la práctica filosófica. Los mismos protagonistas del 49 parecían entenderlo así también. Es relevante al respecto la anécdota que cuenta García Bazán:

> "Él [Ángel Vasallo] me dijo, eso me lo dijo a mí, que él comparando un poco con lo que fue, con las grandes figuras del año 49, de ese primer congreso, que él creía, ya con la edad que tenía y que estaba un poco achacoso, que no era un marco para que él fuera a ese congreso; que había ido Caturelli para invitarlo personalmente pero que él decidió no ir. Y después, pasado un poquito el tiempo, me recordó que él me había dicho que no quiso ir. Y me dice: "Y realmente hice muy bien, porque yo he leído por 'La nación' una crónica hecho sobre el congreso que le permitieron exponer (a un tal… me dijo, que es un escritor…) a Wogelmann". Se acuerda que era alguien que por radio hablaba del tema de lo sagrado de las religiones como Almudena, hace de esto años. Y dice: "Y ese hombre, que no es filósofo y que no tiene nada que ver con la filosofía, que tiene algo de ensayos (había traducido el *I ching* me acuerdo y por eso era notable. Por supuesto de una lengua moderna, no del chino) hizo un tratamiento y consideró un poco como si ese congreso fuera un circo; un circo de filósofos. Eso es una ofensa para nosotros y hoy puedo decir que hice muy bien en no ir. [risas]"

Conclusiones

La importancia que tiene el aporte de las fuentes orales al conocimiento histórico, como puede verse, es crucial. No sólo respecto de, en este caso, la lista de los participantes del Congreso de Alta Gracia hubiera sido incompleta sino que hubiera sido muy difícil extraer la valoración de los diferentes protagonistas del evento. El testimonio de la primera persona nos da una idea más profunda y más detallada de las actitudes con las que se transitó un determinado período histórico así como el contraste de las visiones nos proporciona perspectivas históricas sobre los hechos. Como historiador, estos elementos contribuyen a hacer un mejor recorte de los objetos y las fuentes y orientan la investigación anclándola en la memoria directa de los acontecimientos. Creo que estos relatos y la manera en la que traté de exponerlos y compararlos nos dan un ejemplo con una enorme riqueza para discutir nuestros presupuestos teóricos y metodológicos, así como nos ubican en una posición intermedia entre la producción de nuevos conocimientos y la recepción de un legado.

Fuentes

Entrevistas realizadas en el marco del trabajo de investigación del grupo:
La filosofia argentina en la segunda mitad del siglo XX. Testimonios. (24/I189) - (Año 2011) Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca, Pcia. De Buenos Aires. Dirigido por la Dra. Lértora Mendoza.

Entrevistas:
- Francisco García Bazán 28-3-12
- Blanca Parfait 5-3-12
- Alberto Buela 20-2-13
- Silvio Maresca 22-02-13
- Coriolano Fernandez 1-3-13

La fusión horizóntica gadameriana como categoría de interpretación en historia de la filosofía

María Victoria Santorsola
Univ. Nac. de La Matanza

Introducción

Este trabajo forma parte de una investigación desarrollada en el marco del proyecto "Filosofía argentina de la segunda mitad del siglo XX. Testimonios", del Departamento de Humanidades de la Universidad Nacional del Sur

Trato en este escrito la categoría teórica de la "fusión horizóntica" correspondiente a la hermenéutica gadameriana con el fin de pensar su aplicación en el diálogo filosófico iberoamericano pero, la idea particular consiste en comprender la propuesta de la enseñanza de la Filosofía en la Argentina como acontecimiento dialógico fundamental de la formación de una conciencia filosófica iberoamericana desde su marco institucional. El primer paso ha sido revisar la historia de la enseñanza académica de la Filosofía, a partir de sus momentos iniciales. En este proyecto específico el rango epocal es la segunda mitad del siglo pasado y su objetivo es aportar testimonios que enriquezcan la historiografía estándar. Dichos testimonios requieren ser vistos e integrados con apoyo hermenéutico, entendiendo el trabajo historiográfico en relación a las fuentes como un *dia-logos.*

Debido a que la investigación aborda en general el diálogo filosófico iberoamericano, este objetivo específico parte de los siguientes presupuestos:
- Que la categoría teórica de fusión horizóntica gadameriana puede aplicarse a la comprensión del diálogo mencionado.
- Que la periodización general de la filosofía iberoamericana puede ponerse en diálogo con la periodización de la organización institucional para la enseñanza de la filosofía en Argentina como territorio articulado con la concepción iberoamericana.
- Que el análisis de la formación académica de nivel superior permite comprender el desarrollo de movimientos o corrientes como pensamiento filosófico argentino.
- Que la categoría de fusión horizóntica gademeriana, una vez organizados los escenarios precedentes, puede aplicarse concretamente para el desarrollo de un conjunto de entrevistas a filósofos o funcionarios que han llevado a cabo su labor de

gestión en las instituciones de educación superior en las que se llevó a cabo la formación filosófica.

Los presupuestos planteados señalan un itinerario de trabajo que se está desarrollando en el bienio 2013-2014. Presento por lo tanto en este escrito el primero de los temas referente a la categoría teórica de "fusión horizóntica" correspondiente a la hermenéutica gadameriana organizado en cinco cuestiones:
1. La posibilidad de aplicación de las categorías teóricas de la hermenéutica gadameriana;
2. El fenómeno hermenéutico como fenómeno de la comprensión: la estructura dialógica de la pregunta,
3. La fusión horizóntica como categoría imbricada con el concepto de la conciencia de la historia efectual;
4. La fusión horizóntica como categoría imbricada con el concepto de los contextos determinantes de lingüisticidad;
5. Límites y continuidad del presente trabajo.

1. La posibilidad de aplicación de las categorías teóricas de la hermenéutica gadameriana

En primer lugar quiero señalar que la posibilidad de aplicación de categorías teóricas de la hermenéutica gadameriana fueron tratadas en mi Tesis de Doctorado en Filosofía dirigida por la Dra. Celina Lértora Mendoza y que, si bien no se ha tomado como objeto de estudio específico a la hermenéutica de Gadamer, sí he profundizado en ella para ser aplicada a la comprensión de la Filosofía Académica en el último período de la Colonia y principios de la era independiente del territorio argentino. En esa tesis, traté el Plan de Estudios del Deán Funes de 1813 elaborado para la Universidad de Córdoba en el momento que la misma pasa del gobierno de la orden franciscana al clero secular. Abordé por lo tanto, la problemática de la filosofía colonial la cual se producía básicamente a través de la academia desarrollada por las órdenes religiosas llegando a ser hacia el fin de la época más liberalizada, con la introducción de obras francesas e inglesas, aunque más orientadas a las teorías económicas, sociales y políticas que a la filosofía propiamente dicha[1].

[1] L. Farré y C. A. Lértora Mendoza, *La Filosofía en la Argentina*, Bs. As. Editorial Docencia-Proyecto CINAE, 1981

En segundo lugar deseo expresar que la hipótesis de esa tesis fue que dos tradiciones filosóficas de desarrollo europeo gravitaban en esta época. Me refiero a la tradición filosófica española y a la incipiente modernidad. Las representaciones de una y otra pudieron observarse en productos de la vida cultural tal como se pudo ver en los documentos normativos y programáticos de la época manifestando una convergencia en el ámbito de la filosofía. Para poner a prueba dicha hipótesis trabajé el planteo hermenéutico no como una metodología sino como posibilidad de aplicación de la teoría hermenéutica a un contexto histórico filosófico pero desde la filosofía misma.

Esta segunda aclaración relativa a la perspectiva metodológica se convierte en fundamental en tanto que aplicar teoría no significa convertir a la hermenéutica de Gadamer en una metodología de comprobación dado que es absolutamente contrario a su propuesta teórica.

Sostengo la aclaración precitada en las mismas palabras del autor alemán. En efecto, pasando tanto por la hermenéutica de la facticidad heideggeriana como por la actualización de la hermenéutica aristotélica a propósito de la filosofía práctica, llega Gadamer a declarar que la complicada situación objetiva de la comprensión histórica es el problema de la aplicación[2]. La aplicación, dirá luego-

> "…no quiere decir aplicación ulterior de una generalidad dada, comprendida primero en sí misma, a un caso concreto; ella es más bien la primera y verdadera comprensión de la generalidad que cada texto dado viene a ser para nosotros. La comprensión es una forma de efecto, y se sabe a sí misma como efectual" (*VM* I, p.414)

2. El fenómeno hermenéutico como fenómeno de la comprensión: La estructura dialógica de la pregunta

La apertura de la pregunta da lugar al concepto de horizonte. Dirá Gadamer que la pregunta debe ser planteada para que quede expresado "lo abierto". De esta manera el fenómeno hermenéutico encierra en sí la lógica de la conversación. Ella implica la intervención del concepto de la fusión horizóntica. Porque el horizonte es abierto. Hay dos horizontes o dos límites, entre lo que es y lo que se expresa y, esto último y lo que yo entiendo. Más aún, el método histórico requiere la aplicación de

[2] H. G. Gadamer, *Verdad y Método*, Tomo I. Salamanca: Sígueme, 2007, p. 412.

la lógica de la pregunta y respuesta a la tradición histórica, pero, los acontecimientos históricos, en opinión de nuestro filósofo, se comprenden cuando se reconstruye la pregunta a la que en cada caso quería responder la actuación histórica de las personas[3]. En el concepto de fusión horizóntica se pone en juego el fenómeno de la comprensión y la correcta interpretación de lo comprendido. Dicha comprensión –afirma Gadamer en la introducción al primer tomo de *Verdad y Método*- se resiste a cualquier intento de trasfondo en un método científico precisando que el comprender pertenece a la experiencia humana del mundo. La hermenéutica va mas allá de las fronteras que le impone el método[4]. La comprensión será una fusión porque el intérprete de la historia no deja de lado su propio horizonte. La historia efectual entonces se distingue de la conciencia de la historia efectual la cual se realiza por fusión de horizontes. Dos cosas se desprenden de aquí, una es que se produce un nuevo acontecimiento y la otra es que la posibilidad de ello se debe a la pertenencia a la tradición. Más aún, la experiencia hermenéutica tiene que ver con la tradición[5]. Aquí la tradición se presenta como la que accede a la experiencia, la tradición habla por sí misma como lo hace un tú. Pero esto no debe malinterpretarse como si en la tradición lo que en ella accede a la experiencia se comprendiese como la opinión de otro que es a su vez un tú. La experiencia del tú se presenta como decisiva y la tradición es un verdadero compañero de comunicación, al que estamos vinculados como lo está e1 yo al tú. La tradición, en este sentido es el correlato de la experiencia hermenéutica y por lo tanto

> "…uno tiene que dejar valer a la tradición en sus propias pretensiones, y no en el sentido de un mero reconocimiento de la alteridad del pasado sino en el de que ella tiene algo que decir…" (*VM* I, p. 438).

La fusión de los horizontes correspondientes a la filosofía académica desarrollada en el territorio argentino remonta a horizontes continuos los que se establecen el diálogo de la tradición. La categoría de fusión horizóntica remite entonces a una conversación hermenéutica en el sentido de esa apertura en la que los diversos intérpretes no dejan su propio horizonte. Comprendo en este caso varios horizontes. Me refiero a aquellos que han permitido el paso de la tradición. La lectura que propongo en este caso es la revisión de la conservación del contenido que se ha denominado filosofía en momentos hito de la educación occidental.

[3] *VM* I, pp. 447-458.
[4] *VM* I, pp. 412-414.
[5] *VM* I, p. 434.

3. La fusión horizóntica como categoría imbricada con el concepto de la conciencia de la historia efectual

Entendemos la cuestión de la historia efectual como central en el planteo gadameriano pero, la historia efectual se distingue de la conciencia de la historia efectual la cual se realiza por fusión de horizontes. Cuando hablamos de la conciencia de la historia efectual, estamos dentro de la ley de la reflexión. No hay afección inmediata hay producción del efecto y si bien ello implicaría admitir la mediación de historia verdad como fundamento de la hermenéutica, Gadamer está buscando otra respuesta recurriendo a los críticos de Hegel pero afirma que sus planteos son insuficientes, al igual que Habermas.

Reconoce que la conciencia histórica de la época del romanticismo concede a los aspectos filosóficos de las ciencias histórico-filosóficas, el peso filosófico que les es propio[6].

Apelando a Edmund Husserl sostiene que el mismo ofrece una genealogía de la experiencia que, como experiencia del mundo vital, antecede a su idealización por las ciencias pero que asimismo se encuentra dominado por la parcialidad que critica.

Revisa nuevamente la fenomenología del espíritu y sostiene que Hegel mostró como la experiencia se mueve para adquirir su propia certeza y entonces el concepto de experiencia querrá decir que se llega a producir en unidad consigo mismo.

> "…Es entonces cuando se desvela como pura ficción la idea de que se puede dar marcha atrás a todo… [es entonces cuando podemos observar que] la experiencia hermenéutica tiene que ver con la tradición" (*VM* I, p. 434).

Aquí la tradición se presenta como la que accede a la experiencia, la tradición habla por sí misma como lo hace un tú. El tú no es objeto sino que se comporta respecto a objetos. Pero esto no debe malinterpretarse como si en la tradición lo que en ella accede a la experiencia se comprendiese como la opinión de otro que es a su vez un tú.

[6] H. G. Gadamer, "Sobre la transformación de las Ciencias Humanas", en *El Giro Hermenéutico*, Madrid, Cátedra, 1995, p. 151.

La experiencia del tú se presenta como decisiva y la tradición es un verdadero compañero de comunicación, al que estamos vinculados como lo está el yo al tú. La tradición, en este sentido es el correlato de la experiencia hermenéutica y por lo tanto

> "…uno tiene que dejar valer a la tradición en sus propias pretensiones, y no en el sentido de un mero reconocimiento de la alteridad del pasado sino en el de que ella tiene algo que decir…" (VM I, p. 438).

Retomando las propias palabras de Gadamer escritas en la introducción a *Verdad y Método* II, resulta inevitable señalar la revisión que el autor mismo realiza respecto de sus escritos. Allí manifiesta que el apartado correspondiente a "Ampliaciones" es fruto del debate de sus ideas. Particularmente hace referencia al debate con Habermas sobre las cuestiones fundamentales de carácter hermenéutico y los aportes del encuentro con Derrida[7].

Afirma Gadamer que la hermenéutica filosófica tiene la tarea de detectar la dimensión hermenéutica en todo su alcance y de analizar su relevancia fundamental para nuestra visión del mundo en todas sus formas. Enumera algunas, tales como, la comunicación interpersonal, la manipulación social, la energía de la reflexión emancipatoria de la conciencia revolucionaria, entre otras.

Allí reconoce que su trabajo se sumaba a las Ciencias del Espíritu de herencia romántica pero con un nuevo fundamento a propósito de la experiencia del arte que contrarresta el extrañamiento histórico de las ciencias del espíritu. Aparecen los primeros fenómenos sobre el análisis de la lingüisticidad de la experiencia humana del mundo. Ambas, hermenéutica y lingüisticidad amplían su horizonte

> "…pero la lingüisticidad se inserta en definitiva tan profundamente en la socialidad del ser humano que el derecho y los límites de la problemática hermenéutica tienen que ocupar al teórico de las ciencias sociales. Así Jürgen Habermas ha relacionado hace poco la hermenéutica filosófica con las ciencias sociales y la ha utilizado partiendo de los intereses de ésta" (*VM* II, pp. 226-227).

[7] H. G. Gadamer, *Verdad y Método*, Tomo II, Salamanca, Sígueme, 2004, p. 12.

Este planteo es muy importante respecto de la historia efectual debido a que Gadamer manifiesta que en esos otros contextos de determinación de la lingüisticidad se encuentra

> "…la conciencia histórico efectual como la elucidación consciente de la idea de lenguaje humano en algunas fases de su historia…" (*VM* II, 226)

Casi al final del tomo II afirmará este autor que el condicionamiento hermenéutico del comprender tal como aparece formulado en la teoría de la interpretación y especialmente en la doctrina del círculo hermenéutico, no se limita a las ciencias históricas habermasianas, en las que la vinculación situacional del investigador forma parte de las condiciones prácticas del conocimiento.

Por su parte, en referencia a la necesidad señalada por Gadamer respecto de profundizar en el fenómeno de la comprensión para legitimar la pretensión de la experiencia de la verdad que, el vínculo de la hermenéutica con la filosofía quedaría establecido no solo porque se corre el riesgo de un reduccionismo metodológico sino y fundamentalmente porque no renuncia a la búsqueda de legitimar su verdad. Habermas marca así la distancia de Gadamer respecto de Heidegger[8].

De ello se desprenden varias consecuencias: que la hermenéutica encuentra en este planteo un caso ejemplar debido al sentido de que la estructura circular del comprender implica a la vez la mediación entre la historia y el presente; que la pertenencia del intérprete a su "texto", como la del destino humano a su historia, es una relación hermenéutica fundamental y, fundamentalmente que, todas las estructuras de sentido concebidas como textos son susceptibles de interpretación[9].

4. La fusión horizóntica como categoría imbricada con el concepto de los contextos determinantes de lingüisticidad

El planteo de la lingüisticidad hace referencia una vez más a la dialéctica de pregunta y respuesta desde una crítica a la acepción dominante de las ciencias históricas. La misma alcanza a la postura del historiador cuando

[8] J. Habermas, *Pensamiento posmetafísico*, versión castellana de Manuel Jiménez Redondo, México, Taurus, 1990.
[9] *VM* II, p. 372.

> "…elige los conceptos con los que describe la peculiaridad histórica de sus objetos sin reflexión expresa sobre su origen y justificación…" (*VM* II, p. 476).

El hecho de no advertirlo, le trae al historiador consecuencias poco adecuadas para su análisis histórico más allá de su metodología científica.

Pero también puede pasar que deje de lado los conceptos del presente postulando un desplazamiento ingenuo al pasado. El autor alemán, propone frente a esta doble problemática un tipo de interpretación que aporte los propios conceptos previos con el fin de que la referencia del texto se haga realmente lenguaje para nosotros. Para ello recurre nuevamente a la idea de que el proceso hermenéutico es fusión horizóntica en un universo lingüístico y, es en virtud de este carácter lingüístico que toda interpretación contiene una referencia a otros aunque esta no determine la realización interpretativa de la comprensión de modo adaptativo. Más aún, deja claro el autor que la

> "…lingüisticidad expresa que gana la comprensión en la interpretación no genera un segundo sentido además del comprendido e interpretado... [sino que] por el contrario, [los conceptos interpretativos] se determinan por el hecho de que desaparecen tras lo que ellos hacen hablar en la interpretación..." (*V M* II, p. 478).

En esto consiste la corrección de la interpretación. A partir de esto concluye que la interpretación lingüística es la forma de interpretación general y, que la interpretación conceptual es la manera de realizarse la propia experiencia hermenéutica. Por lo tanto, el análisis del fenómeno hermenéutico define la función universal de la lingüisticidad.

Introduzco en este punto lo expresado por Gadamer en el tomo II de *Verdad y Método* en el que se establece la relación existente entre texto e interpretación. Retomando, como es habitual en nuestro autor, su tratamiento en los filósofos que son interlocutores en su conversación plantea:
- que ni en Dilthey, ni entre los neokantianos estaba presente la amplitud de la experiencia hermenéutica fundamental dejando en claro que el nuevo punto de partida es la crítica al idealismo y al metodologismo de la era de la teoría del conocimiento;

- que si bien Heidegger definió el concepto de comprensión como una determinación categorial del ser ahí humano, lo hizo apoyado en el antiguo discurso sobre el círculo hermenéutico, lo reivindicó como un círculo positivo y lo elevó a concepto en su análisis del ser ahí. Pero, el concepto de círculo hermenéutico significa que en el ámbito de la comprensión no se puede deducir una cosa de otra, sino que representa una adecuada descripción de la estructura del comprender.

Frente a este último planteo heideggeriano, Gadamer va a proponer la estructura especulativa del lenguaje que se basa en la dialéctica de pregunta – respuesta.

Nuestro autor define al lenguaje como experiencia del mundo y como centro desde esa estructura especulativa, que, por un lado tiene su base en la dialéctica pregunta – respuesta y que, por otro lado, deriva en la universalidad de la hermenéutica.

En el primer caso hace alusión a la historia del problema lingüístico concluyendo que existen puntos de vista bastante lejanos a la moderna filosofía y ciencia del lenguaje. En ese contexto hace referencia a los estudios que atraviesan el pensamiento moderno sobre el lenguaje que desde Herder y Humboldt se encuentra dominado por un objetivo que consistió en estudiar cómo se despliega la naturalidad del lenguaje humano en la amplitud de experiencias de la diversidad de la estructura del lenguaje humano abordando un planteamiento comparativo y empírico

Gadamer reconoce a W. Von Humboldt como el creador de la moderna filosofía del lenguaje. El lenguaje es el conjunto de todo lo pensable deduciéndose de ello que la lingüisticidad es superior a todas sus aplicaciones de contenido. Dicha lingüisticidad se asemeja a la forma interior que queda legitimada y sobre la cual se entiende la movilidad histórica de la vida del lenguaje. Pero, forma lingüística y contenido trasmitido no pueden separarse en la experiencia hermenéutica.

En el lenguaje se basa y se representa el que los hombres simplemente tengan mundo implicando esta postura que a la relación general lingüística del hombre con el mundo, se le opone la multiplicidad de lenguas diversas y, de la relación del lenguaje con el mundo, se sigue también su objetividad.

Lo que habla en el lenguaje, afirma Gadamer, son constelaciones objetivas entendiendo en ello una alteridad autónoma sobre la cual se establece su determinatividad. Entonces, a partir de lo dicho entiende que la lingüisticidad de la

experiencia humana del mundo proporciona un horizonte más amplio para el análisis de la experiencia hermenéutica.

Pero ese mundo, constituido ahora lingüísticamente está abierto a toda percepción y trayendo el concepto husserliano de "mundo en sí", aclara nuestro autor que este no constituye medida externa a toda lingüisticidad, y que por lo tanto las diversas acepciones del mundo no son relativas por oposición a un mundo en sí objetivo sino que lo "en sí" consiste

> "…en la continuidad con la que las matizaciones perspectivistas de la percepción de las cosas se van induciendo unas a otras, como ya mostró Husserl…" (*VM* II, p. 537).

El hecho de que en el lenguaje se represente a sí mismo el mundo, no significa que la lingüisticidad de la experiencia humana del mundo entrañe la objetivación del mundo. Más aún, la objetividad que conoce la ciencia, forma parte de las relatividades que abarca la relación del lenguaje con el mundo.

5. Aportes, límites y continuidad del presente trabajo

Considero como aporte la justificación teórica de la posibilidad de la aplicación de la categoría de la hermenéutica gadameriana de la fusión horizóntica a la historia de la enseñanza de la filosofía. De todos modos, la explicitación que aquí solo se presenta resumida, está en etapa de análisis. Por el momento podemos decir que se podrán trazar los horizontes en el marco de la estructuración de preguntas orientadoras para definir los hitos histórico-filosóficos que irán marcando el camino de la tradición. Ello permitirá no solo hallar continuidades sino también rupturas. Los documentos normativos y programáticos harán posible trazar un escenario para que la interpretación sea concretada en la constatación que se llevará a cabo en las entrevistas que serán realizadas a los diversos actores mencionados en la introducción de este trabajo.

Por el momento cabe señalar que el camino es posible.

La obra de Carlos Astrada en los años '50: giros, temas y problemas[1]

Raúl H. Dominguez
UNSur, Bahía Blanca

Carlos Astrada (1894-1970) es uno de los filósofos argentinos más importantes del siglo XX. Su vasta formación filosófica consolidada en Alemania junto a Scheler, Husserl, Heidegger y Hartmann lo transformó, no en un mero divulgador de doctrinas filosóficas alemanas, sino en un pensador que desde estos marcos teóricos reelaboró discursos filosóficos potentes sobre nuestra realidad.

Si bien es posible reconocer en su obra un momento "existencialista" en la primera mitad del siglo XX, después del Primer Congreso Nacional de Filosofía de 1949 se visualiza en la misma un giro significativo. Obras como *La revolución existencialista* (1952), *Hegel y la dialéctica* (1956), *El marxismo y las escatologías* (1957) o *Marx y Hegel. Trabajo y alienación en la "fenomenología" y en los "manuscritos"* (1958) nos muestran que sus textos se encuentran tensionados por sus cada vez más frecuentes críticas a la filosofía "existencial" de cuño heideggeriano y su deslizamiento hacia la dialéctica hegeliano-marxista, reelaborada desde su sólida formación "existencialista" que lo instala en un marxismo crítico o en un humanismo de la libertad (como lo denomina él mismo).

Alfredo Llanos en un libro pionero sobre la obra de Astrada expresa que "en el giro que experimenta el filosofar de Astrada hay, pues, una liberación del *subjetivismo* existencialista. Esta etapa significa, en verdad, una salida hacia la conquista de la objetividad histórica dentro de la cual el hombre debe acceder a su *humanitas*"[2]. Si bien Llanos remarca que esta liberación del subjetivismo no significa un rechazo absoluto del existencialismo ya que no impugnó la problemática abierta por *Sein und Zeit*, pero sí señala el desacuerdo de Astrada con los libros posteriores de Heidegger (*Carta sobre el humanismo*, *De la esencia de la*

[1] Este trabajo se inscribe en el marco del proyecto de investigación denominado "La filosofía argentina en la segunda mitad del siglo XX. Testimonios", subsidiado por la Secretaria General de Ciencia y Tecnología de la Universidad Nacional del Sur, dirigido por la Dra. Celina A. Lértora Mendoza.
[2] A. Llanos, *Carlos Astrada*, Bs. As., Ediciones Culturales Argentinas, 1962, p. 63..

verdad y *De la esencia del Fundamento*), en donde discrepa sobre la concepción del ser.

Por lo general se ha señalado y descripto este giro en el pensamiento de Carlos Astrada; pero algunos estudios se concentraron mas en analizar la relación y conflictividad del pensamiento astradiano con el peronismo y no tanto en explicar cómo se realizó este giro desde el "existencialismo" heideggeriano al marxismo.

Actualmente, Guillermo David, diferenciándose de estas posturas, sostiene que este giro del pensamiento astradiano se realizó a partir de la filosofía de Schelling y Nietzsche, para pasar luego por la dialéctica hegeliana y recalar, finalmente, en el marxismo[3]. La filosofía de Schelling le permite, a Carlos Astrada, reflexionar sobre la libertad, la autonomía y la moralidad que lo impulsan a criticar la idea de libertad heideggeriana; y con la filosofía nietzscheana critica los planteos metafísicos, y con ella se aferra a una existencia que persiga el sentido de la tierra[4]. Desde la filosofía de estos dos autores se realiza el pasaje a la dialéctica.

Desde otro punto de vista, Francisco Leocata sostiene que "hay al respecto un filósofo que puede considerarse símbolo de la ambigüedad que surgió en ese entonces en el plano social y cultural: *Carlos Astrada*, cuya trayectoria señala una línea ideológica que en un determinado momento ensaya una adhesión al justicialismo (en el libro *La revolución existencialista*, de 1952), y que luego retoma el giro hacia una izquierda de connotaciones neomarxistas, ya presentes por otra parte en su trayectoria juvenil. Estas diversas posturas no son el fruto de un devenir casual: representa el intento frustrado de derivación de tesis justicialistas hacia posiciones teórico-prácticas que enfatizaban la lucha contra el imperialismo y buscaba el modo de traducir lo que de "revolucionario" tenía aquel movimiento a fórmulas de dialéctica histórica y de lucha de clases que en el fondo le eran ajenas. Sabemos que lo que está simbolizado en esa trayectoria intelectual de un pensador destacado pero individual, correspondió a trágicas luchas en la vida real. (...) No hay que olvidar, por otra parte que algunas ideas cercanas al marxismo recorrieron toda América Latina luego de la revolución cubana. El panorama de la década de 1960 y

[3] Ver G. David, *Carlos Astrada. La filosofía argentina*, Bs. As., El cielo por asalto, 2004, p. 257.
[4] Cf. ídem., pp. 196 y 198.

1970 se volvió por lo tanto más complejo, acelerado también por el fracaso de los programas 'desarrollistas' emprendidos por varios países latinoamericanos"[5].

Ahora bien, creo que es necesario volver a los mismos escritos astradianos para encontrar allí las señas, los signos que nos ha dejado sobre este giro. La intención del trabajo no es zanjar estas distintas posiciones presentadas (y que profundizaremos en otra oportunidad), sino que pretendemos analizar dos textos de Astrada a los efectos de poder aproximarnos a explicar este giro ("existencialismo" – marxismo) en su pensamiento. Para ello se estudiaran cómo se vincularon las categorías "existencialistas" heideggerianas con las marxistas en su pensamiento. Desde qué lugar intentó hacer converger ambas posiciones y las dificultades y límites de tal intento.

Para llevar adelante este objetivo se verá, primeramente, como Carlos Astrada ya había aventurado esa posible unión entre existencialismo y marxismo en un texto de 1933 denominado "La historia como categoría del ser social (Heidegger y Marx)"[6]. Luego cotejaremos esas primeras aproximaciones que establece entre estos dos grandes filósofos germanos con otro escrito posterior: "Apatridad y humanismo (*Homo curans* heideggeriano y *homo oeconomicus*)", publicado en *Ser, Humanismo, "Existencialismo"* de 1949. En este escrito ya es posible advertir las críticas que le realiza al autor de *Sein un Zeit.*

I-

Este primer escrito, "La historia como categoría del ser social (Heidegger y Marx), es importante porque aún no pretende diferenciarse del "existencialismo" y, en consecuencia, su lectura de Marx es realizada desde el marco teórico de *Ser y Tiempo.*

Carlos Astrada advierte que puede parecer "un tanto extraño y aventurado" trazar un paralelo entre Heidegger y Marx. Al primero lo reconoce como un filósofo, "el más destacado metafísico de esta hora", y al segundo como un "economista teórico y

[5] F. Leocata, *Los caminos de la filosofía en la Argentina*, Bs. As., CESBA, 2004, p. 432.
[6] El artículo se encuentra en la compilación *Ensayos filosóficos* de 1963. Aunque este texto es la conferencia de Carlos Astrada en 1933 con el título *Heidegger y Marx, la historia como posibilidad fundamental de la existencia*. Para más detalles del contexto conflictivo de esta conferencia consultar en G. David, *Carlos Astrada. La filosofía argentina*, ob. cit., p. 93.

revolucionario práctico" que influyó en las discusiones acerca de la historia y en las luchas que se llevaron a cabo por esos años. Por lo tanto, pareciera, a simple vista, que estuviese forzando la comparación. Aunque, luego, sostiene que esa extrañeza se disipa si se tiene en cuenta que el ideario de Marx es de procedencia hegeliana y, en consecuencia, ha "sabido de vigilias especulativas en el hogar del auténtico pensamiento filosófico" aunque su posición se oponga a la de Hegel.

Ahora bien, ambos coinciden en dos cuestiones que se encuentran entrelazadas: la primera es en focalizar la raíz existencial de la vida humana, analizada desde sus desenvolvimientos cotidianos y en su carácter práctico teleológico; y la segunda, en criticar y romper con los supuestos filosóficos del idealismo moderno y con la tradicional posición antimaterialista y humanista liberal de las épocas anteriores. El interés de estas reflexiones se encuentran, para Carlos Astrada, en profundizar en la dimensión del "hombre social y la historicidad de su drama humano". Indagar en qué coinciden ambos nos pone en camino sobre este último asunto.

Si se empieza a hilar fino en las convergencias o coincidencias de los dos filósofos germanos se resaltan, fundamentalmente, dos: el valor de la esfera de la *praxis* y la forma de comprender la historia. Entre una y otra se van entretejiendo las afinidades y las diferencias entre el "existencialismo" heideggeriano y el marxismo.

Con respecto a la primera de estas coincidencias, la que tiene lugar en la esfera de la *praxis*, señalará que ésta determina la teoría, y no a la inversa, como pensaba casi toda la filosofía tradicional (en donde hace coincidir la actividad amanual de Heidegger con el *homo eoconomicus* de Marx). Encuentra, por un lado, que Heidegger al afirma el hombre concreto y describir su comportamiento en la existencia cotidiana se aparta de la idea de un sujeto teórico acósmico, sin mundo: "este hacer y obrar del hombre existente en la esfera de la *praxis*, precede a todo conocimiento teorético, haciéndolo posible"[7]. Por otro lado, con respecto a Marx, sostiene que en la II *Tesis sobre Feuerbach* manifiesta que la cuestión de saber si el pensamiento puede llegar a una verdad objetiva no es una cuestión teórica sino práctica y que es ahí donde el hombre tiene que probar la verdad de su pensamiento.

En cuanto a la segunda de las coincidencias, la que está vinculada a la forma de comprender la historia, es más compleja pues la analiza desde tres diferentes

[7] C. Astrada, *Ensayos filosóficos*, Bahía Blanca, Universidad Nacional del Sur, Departamento de Humanidades, 1963, p. 239.

aspectos o dimensiones. Creo que esta dificultad se debe a que esta última posibilidad de coincidencia entre ambos es más difícil de efectivizar.

Carlos Astrada señala que, para los dos filósofos, la historia es una categoría fundamental del ser humano. Heidegger expresa que "La existencia [...] no es temporal porque 'está en la historia', sino que, a la inversa, está en la historia, es decir, sólo históricamente existe y puede existir porque es temporal en el fundamento de su ser"[8]. Marx sostiene que "la existencia humana es una existencia primariamente histórica"[9].

Para analizar esta última coincidencia la despliega en diferentes aspectos: a) la actitud frente al mundo, b) la situación, y c) la constatación de que el hombre no está asilado.

a) En Heidegger, la actitud del hombre frente al mundo, tienen un carácter práctico-teleológico ya que el ser humano no busca una interpretación teorética del mundo, sino de modificarlo, de recrearlo para apropiárselo de acuerdo a una finalidad. Solo a partir de la amanualidad del instrumento puede la existencia conocer el mundo.

> "Este mundo es la resistencia que se ofrece al hombre como resistencia a su impulso de artesano. La necesidad de conservación de la existencia, o sea, el cuidado o la preocupación solícita, hace que el mundo se imponga al hombre con un carácter de urgencia en relación a fines programáticos"[10].

En Marx no es muy distinta la actitud frente al mundo, pues la actitud que se pide es transformar el mundo y no sólo interpretarlo. Para esto Marx, rescata la dialéctica de la reclusión espiritual y abstracta, tal como había quedado confinada en la filosofía hegeliana, y la misma "deviene el proceso vivo de un movimiento social de proyecciones revolucionarias"[11].

b) Heidegger tematiza la ***situación*** o el estado en que respecto a ella se encuentra la existencia: "la existencia humana es 'la condición óntica de la posibilidad de

[8] Ídem, p. 240.
[9] Ídem, p. 240.
[10] Ídem, pp. 240-241.
[11] Ídem, p. 242.

descubrir cosas', cosas con las que el hombre se encuentra en el modo de ser de la 'situación' en el mundo"[12]. Esta noción heideggeriana es muy importante porque juega un rol fundamental en el análisis del mundo circundante de la existencia y del modo como ésta se relaciona pragmáticamente con las cosas. En Marx (es el autor que más desarrolla en este apartado y vincula lo de la situación con la condición fundamental del hombre como ser histórico) sostiene que está presente pero no explícitamente formulada la idea de una situación o estado fundamental de la existencia en relación con su mundo inmediato y cotidiano. Pero en Marx la noción de situación está vinculada a determinar y justificar la posibilidad histórica de una acción radical. La acción radical (que tiene un sentido histórico-social) transforma "no solo las circunstancias sino incluso el hombre situado en medio de ellas, vale decir, a la existencia humana misma, activa en medio de y frente a tales circunstancias o estados"[13]. Es por esto –dice Astrada- que "Marx ha podido hablar de la posibilidad histórica de una nueva realidad como realización del hombre total"[14].

c) Para Marx, esta posibilidad de modificar la realidad histórico-social en forma revolucionaria requiere una actividad en común entre los seres humanos, la misma no se puede realizar con los seres humanos en forma aislada. En Marx

> "El hombre histórico –agente de la acción radical- no se presenta como un individuo aislado, sino como hombre entre hombres, en un ámbito circundante constituido por las circunstancias existenciales, grávidas de posibilidades pragmáticas teleológicas"[15].

En Heidegger el existir es un coexistir, un existir con otros. Si la estructura originaria de la existencia humana es **estar en el mundo** entonces en la base de esa estructura está la coexistencia. Si la existencia es un estar en el mundo entonces su acaecer con otros, es un coacaecer determinado como destino.

Al finalizar el artículo –señala Astrada- que "Sólo en este punto de partida de su filosofar coincide Heidegger con Marx, es decir, en la manera de comprender y

[12] Ídem, p. 242.
[13] Ídem, p. 243.
[14] Ídem, p. 243.
[15] Ídem, p. 244.

determinar la esfera pragmática cotidiana de la existencia"[16]. Y advierte que en Heidegger el objetivo no es la determinación del ser de la existencia en la cotidianeidad sino que esto le sirve de preparación para el planteamiento y discusión del problema ontológico, de la interrogación por el ser. "Esta existencia, centrada en el cuidado, en la preocupación solícita, en el comercio con el instrumento manual, es sólo el trampolín pragmático desde el que el hombre, impelido por la pre-ontológica comprensión del ser, da el salto de la trascendencia"[17].

II.-

En 1949 publica *Ser, Humanismo, "Existencialismo"* en donde en uno de los artículos "Apatridad y humanismo (*Homo curans* heideggeriano y *homo oeconomicus*)" vuelve a indicar los puntos de convergencia entre Heidegger y Marx, y retoma varios de los temas planteados anteriormente. Pero en este caso focalizando las ideas de "Apatridad" y "humanismo" como reza el título del escrito. Comienza diciendo que el hombre es un peregrino que se busca a sí mismo, buscando centrarse en su humanidad, en lo humano por venir. Pero se encuentra dificultado en esta empresa a causa de la apatridad. Esta apatridad del hombre moderno se origina en la enajenación de sí mismo y hace que viva como exiliado. Este fenómeno de la enajenación –dice Carlos Astrada- fue visto y explicitado por Hegel, y luego por Marx en las dimensiones económicas y sociales. En Marx señala que la autoenajenación del hombre es una consecuencia necesaria "de su sistemática enajenación en sus productos, los que, no obstante haberlos él creado, no le pertenecen, en la medida en que correlativamente no son su propiedad, sino que, por el contrario, tales productos ejercen un poder sobre él, condensado y sistematizado en el poder de la economía capitalista que lo encadena y esclaviza, deshumanizándolo"[18]. El hombre tiene que retornar a sí mismo a su humanidad pero para ello debe rescatarse de la enajenación.

Pero esto, también, lo señaló Heidegger (fundamentalmente en *Carta sobre el humanismo*), quien busca pensarlo en la dimensión histórico-ontológica. En este último esta apatridad se ha cristalizado en la metafísica. Pero la raíz unitaria del hombre es "el cuidado o preocupación solícita (*Sorge*) que embarga al Dasein por el

[16] Ídem, p. 245.
[17] Ídem, p. 245.
[18] C. Astrada, C., *Ser, Humanismo, "Existencialismo"*, Bsñ.As., Kairós, 1949, p. 36.

hecho de **estar en el mundo**"[19]; por lo tanto el hombre es *homo humanus* en la medida en que piense la verdad del ser, para existir en su vecindad. Pero

> "el pensar así concebido, en su primariedad ontológica, permite al hombre la centración en su esencia humana. Pero, para encontrar el centro de su humanidad, la *praxis*, que él con preocupación solícita ejercita, debe ayudarlo a retomarse, a retornar de su enajenación y, con esto, a superar su apatridad"[20].

Carlos Astrada indica, nuevamente, que tanto Heidegger como Marx otorgan prioridad a la *praxis* pues es la forma de "superar" la enajenación. En Marx esta se transforma en **acción radical**, la que no sólo transforma las circunstancias en las que se encuentra el hombre, sino que modifica la raíz de que se nutren esas circunstancias. Estas nuevas circunstancias posibilitan preveer el advenimiento de nuevas circunstancias para la realización del hombre pleno o total. En Heidegger es el cuidado o preocupación solícita que debe ayudarlo a retornar de la enajenación para ser sí mismo en la proximidad del ser.

Sostiene finalmente Astrada que

> "este esfuerzo suyo tiene por campo de acción su más próximo mundo circundante, donde tanto el *homo oeconomicus* como el *homo curans* emergen históricamente en medio de sus circunstancias. Estas sólo pueden transformarse merced a la *praxis humana*, a la acción radical que reconduzca al hombre, peregrino extraviado y nostálgico de su verdadera patria, al hogar de su humanidad, es decir, allí donde el renovado orto del ser estremece su arcilla, *humus* modelado por el cuidado, y, en los impacientes, y los poetas, enciende la visión que omina la llegada de Dioses"[21].

Conclusiones

En el primer escrito Astrada hace converger a Heidegger y Marx en el punto de partida, en la forma de "comprender y determinar la esfera pragmática cotidiana de la existencia". Pero encontramos en la exposición de los dos filósofos germanos que

[19] Ídem, p. 38.
[20] Ídem, p. 41.
[21] Ídem, p. 41.

la posición del autor de *El mito gaucho* se acerca más al existencialismo que al marxismo, o bien que su lectura del marxismo está "existencializada", si se me permite la expresión. Por otro lado, es posible determinar que la noción de historia aparece como la más importante pero es la que menos desarrolla exhaustivamente, pues creo que es consciente de que pondría en escena los flancos más tensos y problemáticos entre ambos autores.

El segundo texto está centrado en las nociones de "apatridad" y "humanismo" y el eje principal por el que discurre la problemática es la idea de enajenación. En este caso es posible observar cómo la posición de Astrada se encuentra más influida por el marxismo y, también podríamos decir, que el existencialismo está "marxianizado". Además, es evidente la fuerza que tiene la "acción radical" para transformar al hombre y sus circunstancias frente a la noción de "cuidado", a pesar de que el texto termina con nociones bien caras al pensar heideggeriano.

Para concluir quisiera señalar dos cuestiones importantes. La primera es que la posibilidad de la convergencia entre ambas posiciones se debe a que los dos son antiidealistas y, además, enfocan la dimensión de la *praxis* como importante; pero los caminos se diferencian con respecto a la alienación del hombre moderno ya que para uno la raíz se encuentra en el horizonte de la metafísica "clásica" y para el otro en la economía y la sociedad. La segunda es que Astrada comienza a ser muy crítico del "giro" heideggeriano, desde donde había constituido su propio existencialismo, y visualiza que el futuro de esta posición filosófica es la recaída en un Ser absoluto, desplazando al ser humano a un segundo lugar. Por lo que busca engarzar su vieja posición filosófica ("existencialismo") con la que empieza a asumir en ese momento (marxismo), pero esto es algo que ya estaba presente en lo que pensaba en 1933. Aunque hacia 1949 comienza a adquirir un tono más dramático porque tiene que fundamentar su giro y su propia posición filosófica.

Filosofía argentina reciente e historia oral

Alberto Buela
Buenos Aires

Durante los meses de septiembre y octubre de 2012 tuvimos ocasión de dictar una serie de trece conferencias entre universidades, centros de estudio y librerías de España, Portugal y Francia. Allí pudimos comprobar *in situ* el desconocimiento que se tiene de lo que se hace en filosofía en Argentina. Regresados a nuestro país nos propusimos dejar un testimonio de algo de lo que se hace hoy sobre la temática y decidimos grabar para youtube en un canal por Internet una serie de veintidós programas con reportaje a dieciséis profesores, investigadores y filósofos argentinos (incluimos un oriental, Mauricio Langón, que es autoridad de Fepai).

Sobre los investigadores reporteados: Roberto Walton, María Lukac, Alicia Miranda, Francisco García Bazán, Graciela Maturo y Celina Lértora pudimos sacar en conclusión que más allá de su dedicación a su temática específica y por la cual el Estado nacional regularmente les paga un sueldo, ellos van más allá de sus exigencias formales y se introducen con trabajos propios en ámbitos sobre los que trabajan vocacionalmente. Es decir, que el investigador argentino en filosofía, hoy o mejor ayer en el 2012, trabaja más allá de su compromiso laboral. Son hombres con vocación filosófica, cosa que no sucede, de acuerdo a nuestro conocimiento, con muchos investigadores del CESIC español o el CNRS en Francia.

Con respecto a los reportajes a los profesores: Gabriel Zanotti, Gustavo Trifiló, María Cristina Reigadas, Blanca Parfait, Coriolano Fernández, Jorge Lulo, Josefina Regnasco, Roberto Magliano y Mauricio Langón la conclusión es que ellos tienen tesis propias. Los años de enseñanza los han habilitado para pensar con cabeza propia. Si algo son, estos pocos profesores que pudimos entrevistar, es hombres que no imitan, que es una de las taras del pensamiento argentino. Sobre todo del pensamiento político-económico, la de ser un espejo opaco, que imita y encima imita mal.

Finalmente, pedimos disculpas de antemano si alguno de los mencionados se siente ofendido porque no lo incluimos como filósofo, entrevistamos uno de los pocos filósofos con que cuenta Argentina hoy: Ricardo Maliandi.

Sabemos que es difícil determinar quien es filósofo y quien no lo es. Personalmente prefiero el término platónico de *arkegueta*, aprendiz constante o eterno comenzante al de filósofo. Pero ante la obligación de decidirnos optamos por Maliandi, no solo porque fue nuestro profesor en la UBA hace cuarenta años, sino también porque un día antes del reportaje había ganado el Premio Nacional de Cultura, bajo un gobierno peronista no siéndolo él mismo. Es decir, fue reconocido por "los otros". Pero sobre todo porque Maliandi en su vida ha tenido una sola idea: resolver la conflictividad que surge del obrar humano. Y como dijo Bergson: un filósofo tiene una idea.

En esta serie de reportajes colaboró con nosotros Silvio Maresca, de lo mejor que dio nuestra generación en filosofía, con quien realizamos cuatro charlas donde meditamos sobre casi todo.

Nos han quedado en el tintero tres o cuatro reportajes que no se pudieron realizar por razones de distancia. Figuras como Alberto Caturelli en Córdoba, Lucia Piossek en Tucumán, Jorge Roetti en Bahía Blanca o Mateo Dalmasso en Mendoza hubieran enriquecido y completado esta serie.

Lamentamos asimismo la muerte prematura de un buen filósofo santafecino, Máximo Chaparro, quien nos dejó unos meses antes de comenzar esta serie de televisión. Al igual que la de Armando Poratti, con quien conversamos por teléfono para invitarlo pero ya estaba mortalmente herido.

La idea era extender los reportajes a pensadores suramericanos, pero salvo el caso del mencionado Mauricio Langón que ocasionalmente estaba en Buenos Aires, los reportajes no se pudieron hacer porque la respuesta a nuestra invitación fue nula. Nos hubiera gustado dialogar con Joaquín Fermandois de Chile, con Aráos de Bolivia, Báez Roa de Paraguay, Nilo Reis de Brasil, Alvaro Márquez Fernández de Venezuela o Giraldo Ramirez de Colombia. Incluso la profesora Celina Lértora nos hizo una gestión en México para entrevistar a don Luis Villoro, pero el hombre ya está muy mayor.

Nosotros podríamos terminar acá con la exposición y "tasa, tasa, cada una para su casa", pero a fuer de ser sinceros tenemos que contar también las malas.

Hubo dos profesores que podemos catalogar como progresista de izquierda, una dama y un hombre, que se negaron a participar porque entendieron que nosotros

podíamos hablar en contra del gobierno "nacional y popular". Y el otro caso es el de la presidente de la sociedad tomista argentina, que nos dijo que no tenía nada que decir respecto de la evolución y despliegue del tomismo en la Argentina, pues era probable que nosotros supiéramos más del tema que ella.

Como observó en forma aguda Celina Lértora, **estas ausencias dicen más que las presencias**. Pues muestran *de facto* que existe un amplio espectro de gente que dice hacer filosofía en Argentina pero que, en realidad, al negarse a todo diálogo (esencia del filosofar) anulan su propia capacidad filosófica.

La conclusión es clara, tanto en investigación, como en docencia, cuando es una vida completa, la gente que hace filosofía en Argentina hoy, lo hace muy bien. No tenemos porqué envidiar a nadie.

En cuanto al pensamiento especulativo, propio del filósofo, aunque en menor medida también se practica en Argentina, y tiene un buen reconocimiento internacional. Además tampoco hay muchos en el mundo hoy.

Gente que hace filosofía- Argentina 2012

Adjuntamos una serie de 16 reportajes a profesores, investigadores y filósofos. En una palabra, a gente que hace filosofía en Argentina hoy. Además hay cuatro videos en donde meditamos conjuntamente con Silvio Maresca.

Es una primera experiencia que esperamos profundizar. Quedamos abiertos a las sugerencias.

Gabriel Zanotti: filosofía y economía
http://www.youtube.com/watch?v=u4S2nFelC6o

Roberto Walton: Fenomenología
http://www.youtube.com/watch?v=yV1T8g0X06w

Gustavo Trifiló: Nietzsche y filosofía de la música
http://www.youtube.com/watch?v=miHKqVDNEmA

María Cristina Reigadas: filosofía y sociedad
http://www.youtube.com/watch?v=_6MoHbD7E_0&feature=plcp

Ricardo Maliandi: ética de la conflictividad
http://www.youtube.com/watch?v=ZvIt7l2hFjo

Maria Lukac: Hobbes y el tomismo
http://www.youtube.com/watch?v=TsEATZ3cBNE&feature=plcp

Blanca Parfait: filosofía de la existencia y la música
http://www.youtube.com/watch?v=p_g61UXWyuE&feature=plcp

Silvio Maresca y Alberto Buela: impresiones de viaje
https://www.youtube.com/watch?v=c1-GrEypU6Y&feature=plcp

Coriolano Fernández: filosofía como enseñanza
http://www.youtube.com/watch?v=elry5CCN-H0&feature=plcp

Alicia Miranda: bioética
http://www.youtube.com/watch?v=2HdLYET7_sU&feature=plcp

Roberto Magliano: filosofía política
http://www.youtube.com/watch?v=0rF1A52egNo&feature=plcp

Silvio Maresca y Alberto Buela: filosofía y meditación
http://www.youtube.com/watch?v=hFrBF9Y7nq0&feature=plcp

Francisco García Bazán: filosofía y gnosticismo
http://www.youtube.com/watch?v=eDZWSMYX_x4&feature=plcp

Graciela Maturo: el pensamiento americanista colonial
http://www.youtube.com/watch?v=uULQ4IWZVEI&feature=plcp

Jorge Lulo: las tesis de Laclau y la modernidad
http://www.youtube.com/watch?v=gzdK5USkNPU&feature=plcp

Alberto Buela: qué es y cómo se desarrolló el pensamiento americano
http://www.youtube.com/watch?v=OU0sro9BCTA&feature=plcp

Josefina Regnasco: filosofía y tecnología
http://www.youtube.com/watch?v=8xOU7uo5hwc&feature=plcp

Mauricio Langón: filosofía en el Uruguay
http://www.youtube.com/watch?v=P_M6r9cF_kY

Celina Lértora: la filosofía en el pensamiento nacional
http://www.youtube.com/watch?v=1OikO8NdQJ0

Silvio Maresca y Alberto Buela: Disenso Nº 2: sobre el reemplazo de la imagen por el concepto
http://www.youtube.com/watch?v=Zunpmlxm47U&feature=plcp

Silvio Maresca y Alberto Buela: Disenso Nº 1: sobre la idea de progreso y progresismo
http://www.youtube.com/watch?v=jp5ig9oRx7A&feature=plcp

DERECHOS HUMANOS

Organizadora: Luisa Ripa Alsina

El interés por la filosofía de Ricoeur en el marco de la "explosión" de los derechos humanos

Luis Ripa Alsina
Univ. Nac. de Quilmes

Primera parte: algunos temas de agenda

1. La agenda en la filosofía: el interés por Ricoeur

Asistimos a una verdadera ampliación del interés específico de estudiosos/as e investigadores/as en la exploración y exposición de la filosofía de Paul Ricoeur. Como muestra de lo que digo invito a contabilizar la cantidad de congresos convocados directamente para dialogar sobre esa filosofía, además de los que indirectamente le dan un espacio preferencial, al dedicarse a temas de fenomenología y hermenéutica.

En nuestra región y en el término de pocos meses se han convocado tres eventos: el III Congreso Iberoamericano sobre el pensamiento de Paul Ricoeur "Reconocimiento, justicia social y vida buena" que se realizó en Santiago de Chile, 20 al 22 de marzo 2013 (Universidades Alberto Hurtado y Católica de Chile). Reunió a varios centenares de estudiosos del Mercosur, de Estados Unidos y de Europa que culminaron el encuentro con la fundación de una asociación dedicada al estudio de Ricoeur. El II Simpósio Internacional Hermeneia "Pensar Ricoeur: Vida e Narração" que se realizará en la Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, Brasil del 30 de septiembre al 2 de octubre de 2013. Si el primero tuvo un cariz especial sobre la ética y la manera de entender el **reconocimiento** como síntesis de muchas de las propuestas ricoeurianas sobre la ética y la identidad, el segundo se centra en la muchas indicaciones acerca de la narrativa, la identidad narrativa, la conformación de la vida en la matriz del relato, etc. Y, por fin, el XXIV Encuentro Nacional de Fenomenología y Hermenéutica que convoca la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, por su Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Pucciarelli, Sección de Fenomenología y Hermenéutica, a realizarse del 17 al 20 de septiembre de 2013 tiene como tema central el de la "Descripción e Interpretación", como formas de homenaje al centenario de la publicación de Ideas I, de Husserl y el centenario del

nacimiento de Paul Ricoeur[1]. En este último caso el acento se pone en cuestiones epistemológicas, como son las de la hermenéutica a la que el filósofo francés dedicara tantas obras, desde las tempranas de la década del 60, en torno a la conflictiva de las interpretaciones en el escenario del intento de una filosofía que piense el problema del mal, de su origen y su sentido y que entre en diálogo con el psicoanálisis y sus hermenéuticas precisas.

Por último, y en un listado de dista de ser exhaustivo, menciono la tercera y cuarta versión del Congreso Internacional de Fenomenología y Hermenéutica (realizado en noviembre de 2012 y a realizar en noviembre de 2013). Aunque dedicado a muchos autores y autoras de la filosofía, el acento hermenéutico convoca a estudiosos de Ricoeur que multiplican las ponencias sobre esa filosofía. Y las XII Jornadas Nacionales Ágora Philosophica, a realizarse en Mar del Plata el 15 y 16 de noviembre próximos, bajo el lema de "Revolución y Tradición" incluye, por ese título, amplios temas ricoeurianos como lo es, entre otros no tan específicos, el eje dedicado a "Acontecimiento, tiempo y narración"[2].

Todos estos encuentros ponen sobre la mesa reflexiones expositivas y críticas sobre cuestiones referidas a la identidad y el juego de las construcciones de la subjetividad Sobre la vida buena a procurar a partir del deseo y, también, de la libertad, pero atendiendo a regulaciones con pretensión de universalidad y a la singularidad concreta del caso, en especial, del caso conflictivo. Sobre la realidad de los relatos que tejen identidades personales y sociales y arman modelos de vidas que merecen ser vividas. Y sobre la complejidad epistemológica que obliga, a superar la oposición entre **explicación** y **comprensión** y a un **proceso** que supone las instancias fenomenología y hermenéutica: reconociendo que siempre son posibles distintas y

[1] Acompaña la convocatoria con una cita de Husserl: "[…] la dificultad se encuentra en los fenómenos, en su correcta descripción, análisis e interpretación (*Deutung*); solo en vista de ellos se ha de alcanzar una intelección de la esencia de los conceptos de número" (Edmund Husserl, *Philosophie der Arithmetik*, *Husserliana* XII, p. 129) y una de Ricoeur: "[…] la necesidad para la fenomenología de concebir su método como una *Auslegung*, una exégesis, una explicitación, una interpretación. […] En este sentido, la fenomenología solo puede efectuarse como una hermenéutica" (Paul Ricoeur, *Du texte â l'action*, pp. 62, 72).

[2] *Tiempo y Narración* es el título de una de las obras más importantes de P. Ricoeur: de hecho el III Simposio de Hermenéutica se presenta como una oportunidad de recordar la publicación del tercer y último tomo de esa obra. Las relaciones entre el relato, los relatos, el tiempo, la identidad y la definición de la vida han tenido allí un tratamiento impresionante.

hasta opuestas interpretaciones y que es preciso dialectizar su conflictiva y abrir definitivamente las posibilidades hermenéuticas.

Haciendo pie en esta agenda recuperaremos algunos tópicos que nos sirvan para pensar los derechos humanos hoy.

2. La agenda de los derechos humanos: el problema de la teoría de las generaciones

La segunda presencia de agenda que propongo tiene que ver con una producción con casi tres décadas de vigencia, presente en muchos de los programas de estudio y presentaciones a congresos, conferencias, etc.

Alrededor de los años 80 y 90 tuvo amplia difusión y simpatía la que se llamo "teoría de las generaciones" respecto de los derechos humanos. El creador fue Karel Vasek, ex Director de la División de DH y Paz de la UNESCO que la presentó en el Instituto Internacional de DH en Estrasburgo en 1979. Se trata de una oferta de comprensión de los distintos tratados, de su vigencia e importancia que cuya clave es la **progresión histórica**. De este modo explica que los primeros derechos en ser proclamados son los derechos civiles y políticos, los segundos son los derechos económicos, sociales y culturales y, por último, se anunciaba la instalación de una "tercera generación" de nuevos derechos muy particularizados en defensa de minorías.

La primera, segunda y tercera generación, además, no sólo constituiría, para este modo de entender, una realidad fácticamente dada en el acontecer histórico sino que indican una realidad de verdadero **deber ser**: los DCP deben ser reconocidos y vigentes antes que nada, tras ellos los DESC y, por fin, los de tercera generación. Hay quienes defienden esta teoría aún después de las críticas que sufriera y la continúan hablando incluso de una cuarta generación de derechos humanos[3].

[3] Ver, por ejemplo, Roberto González Álvarez, *Aproximaciones a los Derechos Humanos de Cuarta Generación*. Publicado por la Sociedad Peruana de Ciencias Jurídicas SOPEJ, disponible en http://www.sopecj.org rgaddhh.pdf (consultado en enero 2013) o Juan Ramón Blanco Aristín *Las 3 Generaciones de los Derechos Humanos.* http://www.tendencias21.net/derecho/Las-3-Generaciones-de-los-Derechos-Humanos_a76.html (consultado en enero 2013).

Dos razones avalan esa prescripción de progreso: en primer lugar, que los PCP son de carácter *negativo*, es decir, ordenan a los estados que **no** deben intervenir limitando o dificultando la libre expresión, asociación, elección de formas de gobierno y representantes, etc. etc. Los DESC, en cambio, que establecen el derecho a la vivienda, al alimento, al trabajo, a la salud, a la educación, serían de carácter **positivo** porque ordenan a los estados una serie de acciones concretas que permitan a los ciudadanos y ciudadanas acceder real y dignamente a esos estánderes de vida. En segundo lugar y solidariamente con la primera razón, los PCP no exigen a los estados erogación alguna, dado que lo que tienen que hacer es no hacer nada para obstaculizar la libertad ciudadana. En cambio los DESC suponen importantes erogaciones que no siempre los estados están en condiciones de hacer y, por lo tanto, su vigencia será **progresiva** y de acuerdo a la disponibilidad de fondos[4].

Es enorme la bibliografía de quienes aceptaron sin más esa tesis y la explican con detalle y convicción. Para completar la teoría se apeló a una relación conceptual que resultó fascinante: se la vinculó, en efecto, con la Revolución Francesa y ahora puede verse que cada "generación" cumple, a su manera, alguna de las proclamas de ese movimiento liberador: los PCP se vinculan con la **libertad**, los DESC con la **igualdad** y los nuevos pactos tienen que ver entrañablemente con la **fraternidad**. El filósofo italiano Norberto Bobbio[5] hizo propia esta tesis y su espaldarazo consagró en muchos medios bien intencionados, inteligentes y decididamente partidarios de los DH esta manera de plantear lo se dio en llamar el "fenómeno" de los DH.

Sin embargo esta teoría de las generaciones fue justamente discutida por los sectores más comprometidos con esos derechos. Eduardo Rabossi[6], el notable estudioso –filósofo y abogado, miembro destacado de las organizaciones de DH- es entre nosotros quizá quien mejor ha mostrado la falacia oculta en esta propuesta. Aunque goza de una relativa buena salud, atribuible, de acuerdo a Rabossi[7], a esa seducción

[4] Derechos humanos http://es.wikipedia.org/wiki/Derechos_humanos.
[5] Bobbio, Norberto *L'età dei diritti* Einaudi, Torino 1992, 270 pp. (t. cast.: *El tiempo de los derechos*, Sistema, Madrid 1991, 256 pp.) Recensión crítica de M.A.F. (1996) http://www.opuslibros.org/Index_libros/ Recensiones_1/bobbio_eta.htm (consultado en enero 2013).
[6] Un presentación del autor está disponible en http://es.wikipedia.org/wiki/Eduardo_Rabossi (consultado en enero 2013).
[7] Eduardo Rabossi, *Los derechos humanos básicos y los errores de la concepción canónica*, Revista IIDH, Vol 18, pp 45-73 1993.

que causa su explicitación en base a los valores de la Revolución Francesa, y su identificación con la libertad, la igualdad y –"por último"- con la fraternidad, hay razones múltiples y de peso para la defensa de lo que llamaremos la unicidad de los derechos, aunque nos encontremos en plena lucha por su instalación

En primer lugar, la teoría de las generaciones se basa en un error histórico, en una manera particular de hacer el relato que omite la presencia de derechos sociales y económicos desde las primeras declaraciones. Sin embargo ya en la misma Declaración de la Revolución Francesa, a fines del siglo XVIII, aparece la mención de algunos de los derechos que luego se agruparon en los DESC[8]. En realidad la división de los tratados se debió a una estrategia política para lograr la aprobación de las dos grandes potencias, entonces polos de la tensión mundial: Estados Unidos –más propicia a aceptar PCP pero reacia a reconocer los DESC- y la Unión Soviética –que tenía la disposición inversa-. Entonces cuando Vasek expone por primera vez la teoría de las generaciones se dirige precisamente a esos interlocutores que detentaban el máximo poder de decisión internacional y lo hace con el interés de sortear el veto posible a los documentos.

En segundo lugar y sobre todo, porque defiende una progresión en la **obligación** de respeto y un anclaje de los llamados DESC a la efectiva disposición de fondos. Este anclaje trabaja sobre otro error que es el de considerar que los derechos civiles y políticos –por su presunto carácter de meramente negativos- no suponen gastos y los DESC, en cambio, precisan de cuantiosas sumas para ser plenamente gozados por todos y todas. Ésta es la razón profunda de la diferencia de generaciones y el recurso a los valores de la RF no hacen más que enmascarar la voluntad de relativizar la obligación de respeto de los DESC de modo que los países miembros pudieran firmar sin resquemores dado el resguardo de la efectiva capacidad financiera. Se trata de un error porque instalar, por ejemplo, los sistemas democráticos de leyes y garantías implica un enorme gasto para el Estado que debe invertir cuantiosas sumas para que funciones las legislaturas, los sistemas de elecciones periódicas, la difusión de derechos, etc. etc. Que se trataba de una maniobra de aceptabilidad de los distintos tratados no podía revelarse de ninguna manera.

La tesis opuesta, entonces, proclama la unicidad e indivisibilidad de todos los derechos: todos "valen" por igual, al mismo tiempo y no puede gozarse de derecho

[8] *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*, adoptada por la Asamblea Nacional francesa el 26 de agosto de 1789.

alguno si no se goza de todos. Respecto de la inmediatez de vigencia de los DESC Ligia Bolívar[9] ofrece una alternativa interesante a la progresión atada a la disponibilidad de fondos: dado que la comunidad de las naciones se hace corresponsable de la vigencia de todos los DH con el compromiso explicito de los estados que firman y luego ratifican esos derechos, la obligación obliga a una solidaridad entre estados que deben responsabilizarse en común por lo que es un derecho universal[10].

El minucioso señalamiento de los antecedentes de proclama de los DESC, la revelación de la causa política concreta que obligó a dividir los derechos en dos tratados, la revelación de la voluntad inconfesable de limitar la vigencia de los DESC con el argumento de falta de fondos y la refutación del carácter meramente negativo –y por eso no oneroso- de los primeros y el carácter positivo y muy oneroso de los segundos sostienen la proclama de la unicidad e indivisibilidad de la totalidad de los derechos.

2. El viejo "estado de derecho" y los nuevos derechos humanos: cultura y discurso

Sin embargo entendemos que sí hay un verdadero proceso, no en la legitimidad y vigencia de los derechos, sino en la apropiación efectiva de las personas y comunidades de sus contenidos y exigencias. Este proceso entiendo que puede verse como una progresión discursiva, como una ampliación en los relatos y exposiciones que los nombran y que los utilizan como clave argumentativa.

En ese sentido entiendo que podemos hablar de una progresión en la conciencia y empoderamiento subjetivo y en la ampliación objetiva de sus notas.

[9] Bolívar, Ligia , *Derechos económicos, sociales y culturales: derribar mitos, enfrentar retos, tender puentes. Una reflexión desde la (in)experiencia de América Latina* Biblioteca Jurídica, tomo IV, UNAM, México. pp 85-101. Disponible en biblio.juridicas.unam.mx/libros/4/1839/7.pdf (consultado en enero 2013). También publicado por el IIDH, www.iidh.ed.cr/comunidades/diversidades/docs/div_docpub (consultado en enero 2013).

[10] En este sentido y por la necesidad de realizar los juicios de lesa humanidad, el crecimiento que desde la década de los 80 hasta nuestros días ha tenido esta conciencia de la universalidad y solidaridad internacional es impresionante.

Esta instalación social e histórica del discurso de los derechos humanos va corriendo continuamente el discurso de la beneficencia –porque lo que me corresponde por derecho no es dádiva de ningún benefactor humano o divino- y el de la meritocracia –porque no debo anteponer ninguna conducta correcta para "merecer" los derechos- y proporciona una nueva identidad subjetiva y social.

Debo este enfoque a dos sugerencias: la insistencia de Rabossi en considerar a los DH (también) como una cultura específica y la de Rita Segato que afirma que los DH son un "nuevo sistema de nombres" en tanto y en cuanto ponen nombre a lo que hasta ese momento sólo fueran sufrimientos, tal como es el caso de los derechos de las mujeres[11].

En este sentido vengo insistiendo acerca de que el discurso de los derechos humanos, en primer lugar, corre el discurso de la **beneficencia**. No solamente respecto del Estado, no reconocido ya como benefactor sino como obligado a cumplir con los derechos de los hombres y mujeres de la comunidad civil sino en un sentido más amplio que complica, por ejemplo, las visiones y paradigmas religiosos porque lo que corresponde por derecho no es fruto de don alguno[12]. El sentido del discurso migra, entonces, de las formas de **pedido** o **solicitud** a las de **exigencia** y **reclamo**.

En segundo lugar el discurso de los DH corre el de la meritocracia. No tan evidente como el anterior lo cierto es que en principio no debemos hacer nada para **merecer** los DH. No dependen de ninguna especial corrección o eficacia de conducta sino que se exigen por sí mismos. Esta realidad impregna el tema de los derechos de los delincuentes –aún de los autores de delitos aberrantes y los autores de delitos de lesa humanidad- al descondicionar la vigencia de los derechos de la rectitud de los agentes. La simpatía ocasional o cercanía con algunxs de estxs agentes puede cegar respecto de otrxs: pero no hay límite para reivindicar que todos y todas los que hayan delinquido son sujetos de derecho, de la totalidad unitaria de los DH. Afecta, también, en forma peculiar a los sistemas educativos: en efecto, en las reglamentaciones y en el imaginario social que tiene que ver fundamentalmente con el acceso,

[11] Rita Segato, *La estructura fundamental de la violencia*, Buenos Aires, UNQ-Prometeo, 2003.

[12] Ver Luisa Ripa, "Des droits et des pactes entre le désir et la désillusion. Une lecture de la philosophie kantienne sous la lumière de l´étique de Paul Ricoeur", *Recht und Frieden in der Philosophie Kants.* Akten des X Internationalen Kant-Kongresses Herausgegeben von Ricardo Valerio Rohden, R. Terra und Guido de Almeida. Berlin-New York, Walter de Gruyter, 2006.

permanencia y promoción en los decursos educativos goza de buena salud un paradigma meritocrático que se instala como un sistema férreo de inclusión y, sobre todo, de exclusión y respecto del cual no hay una crítica seria desde la perspectiva del derecho universal al acceso a la educación. Cómo esto pueda convivir con la necesaria evaluación de los procesos y resultados de lxs estudiantes es uno de los temas centrales de nuestro tiempo.

Pero es a mi juicio la más interesante de las perspectivas la que surge de la novedad identitaria que la cultura de los derechos humanos proporciona a lxs humanxs de nuestro tiempo. Para plantearla ofrezco mirar las diferencias entre el viejo "estado de derecho" que fuera durante siglos la propuesta civilizatoria de tantos filósofos y juristas y nuestros actuales "derechos humanos".

Ya algo puede intuirse en la diferencia de número gramatical: "el" derecho que debe imperar para todxs y "los" DH: con su peculiaridad de múltiples, diversos, históricos, pactados, heterogéneos… y universales. Constituyen así una categoría novedosa de la que dan cuenta una producción teórica impresionante en número y en diversidad de perspectivas.

Creo que podemos decir que el estado de derecho, tal como fue entendido tradicionalmente, fue pensado como un corpus normativo de carácter negativo-amenazante que opera como una especie de paraguas vigilante de que la conducta de personas y grupos no afecte los derechos e intereses de otras personas y grupos. Su vigilancia se delega en especialistas, hombres y mujeres del tema, del mundo jurídico y la salud y eficacia del estado de derecho puede medirse por la ausencia de necesidad de recurrir al aparato legal y judicial: tanto más estado de derecho cuanto menos demandas y procesos se necesiten. Por esta instalación social no imaginamos que se den cursos sobre derecho penal en villas de emergencia o talleres sobre derecho civil en un jardín de infantes.

Este último comentario nos abre a la diferencia que queremos señalar: en efecto, inundamos los espacios y las oportunidades de talleres, cursos, folletos, manuales, y toda forma de noticia y empoderamiento respecto de los derechos humanos, en general y en cuestiones específicas como son los derechos de las mujeres, de lxs discapacitadxs, de las comunidades originarias, etc. etc.

Esto es así, a mi manera de ver, porque los DH como discurso pregnante, que circula de más en más entre hombres y mujeres de todas las condiciones y lugares, otorgan una nueva autoidentificación identitaria en tanto que ***sujeto de derecho***. Los

derechos humanos no son así solamente algo que tengo sino, fundamentalmente, algo que soy. La definición como sujeto de derecho es la que fundamenta la exclusión del ruego de la dádiva y del esfuerzo por merecer el derecho. Con todos los excesos y ambigüedades que este proceso implica no cabe duda, me parece, de que constituye una de las revoluciones más importantes e interesantes de la humanidad. Sus efectos apenas comienzan a vislumbrarse pero no estamos en condiciones de evaluar ni siquiera someramente los alcances de esta transformación cultural.

Segunda parte: propuestas de la ética y de un marco filosófico complejo

3. La ética por niveles: eticidad compleja y semántica del reconocimiento

En mi conclusión quisiera ofrecer otra perspectiva filosóficamente interesante de este discurso de los derechos humanos: la oferta conceptual se basa en aquél esquema de la filosofía de Paul Ricoeur por el que plantea la ética como compleja e integrada de **niveles** diferentes a ser reconocidos, respetados y recorridos. En esta segunda parte, entonces, daremos cuenta muy sintéticamente de algunas de sus tesis.

En la que él llamara su "pequeña ética"[13] entra en la contienda de los éticos de fines o de principios estableciendo que la ética del bien y la de la corrección legal no son sino momentos distintos y necesarios de una ética que merezca ser propuesta entre nosotros hoy. En un estilo firme explora y desarrolla un esquema que de alguna manera había sido anticipado en un artículo sobre la fundamentación de la moral, escrito quince años antes[14]. El "esquema" al que me refiero reconoce tres niveles o momentos: el primero, básico –de decidido corte aristotélico- fundamenta toda la construcción moral y ética sobre una experiencia humana general. El segundo supone el reconocimiento de la insuficiencia del primer nivel y consiste, por eso, en el recurso a la ley y a la –al menos pretensión de- universalidad. El tercero muestra a su vez que el nivel de la legalidad es insuficiente y necesita una tercera instancia que se vincula –más claramente en una obra que en otra- al nivel básico.

La base en la que se apoya: importancia del deseo de felicidad, solidaridad y justicia e importancia de la conjugación de la libertad. El "deseo de vivir bien, con y

[13] Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro*, Madrid, Siglo XXI, 1996. Citaremos SMO.
[14] Paul Ricoeur, *El problema del fundamento de la moral* en Amor y Justicia, Madrid, Caparrós 2000, pp 61-86. El original francés se publicó en ***Sapienza*** 28, N. 3, 1975: 313-337. Citaremos FM.

para los otros, en instituciones justas"[15] es lo que define la eticidad según SMO. Se trata de una apuesta conceptual que no es fruto de ninguna investigación empírica pero que, de acuerdo a mi experiencia, se toma el trabajo de preguntar a personas diversas, puede afirmarse una coincidencia en la expresión de un querer (un deseo, una voluntad) de ser feliz, de serlo con y para aquellxs a quienes se ama y en un mundo justo para todxs. En la obra anterior, en cambio, este nivel de basamento se confiaba a la **libertad**[16] "como lo más opuesto a la ley", pero una libertad que se conjuga **en primera, segunda y tercera persona** y este juego gramatical procede de la afirmación personal, al espacio del otro como un tú y al "*tertius*", al tercero del "se" de las instituciones.

Pero como admitiera en una conferencia posterior[17], el deseo –y la libertad conjugada- no son suficientes para evitar la violencia, el homicidio y la esclavitud. Se impone entonces la necesidad de la apelación a normativas con pretensión de universalidad: la ley moral y sus distintas maneras de expresarse (en el trabajo del año 75 recorre las figuras de la norma, el valor, el imperativo y la ley, describiendo sus diferencias y relaciones)[18]

Sin embargo tampoco la ley instala la respuesta definitiva. Se impone ahora la apertura a la perplejidad del "caso" y a la paradoja de la obligación del amor. En SMO recuerda con Hegel el caso de Antígona y su situación específica por la que, haga lo que haga, quebrantará la ley. Esto muestra que ninguna ley puede responder cabalmente al caso particular, como ya enseñara Aristóteles con su teoría de la necesidad del saber de la *frónesis*. La sabiduría práctica es la que, conociendo la ley, pero imbuida de la fuerza del deseo, puede saber que *esto* es lo que debo hacer, lo bueno, aquí y ahora[19]. Y en la obra anterior también quebraba, por así decirlo, la pretensión de la legalidad con sus diferencias y complejidades y –curiosamente- lo hacía apelando al Evangelio: pero no en un sentido religioso o para hacer teología –cosa que niega terminantemente- sino para tomar seria y reflexivamente en cuenta el sentido filosófico que pueda tener el "mandamiento" del amor, en especial, del amor al enemigo: esta tesis dada en un tiempo

[15] SMO, 173-212.
[16] FM, 61-70.
[17] Ricoeur, "Lo universal y lo histórico". Publicación fragmentaria de la conferencia dada por Paul Ricoeur en el colegio Universitario Francés de Moscú el 1º de abril de 1996, en *Magazine Littéraire*, N. 390, París, septiembre de 2000.
[18] SMO, 213-257 y FM, 70-81.
[19] SMO, 258-327.

concreto de la historia cultural abre perspectivas rompiendo las presunciones de autosatisfacción ética y abriendo espacios que no podrán cerrarse totalmente[20].

Por fin, en la última obra que publicara en vida[21], reflexiona sobre el reconocimiento y el desarrollo de sus tres estudios nos aportan una verdadera síntesis de su filosofía anterior. Admirado de que no haya en filosofía una teoría integral del reconocimiento –cuando hay tantas teorías del conocimiento- se propone construirla con el siguiente supuesto y derrotero: el supuesto de que la pista puede buscarse en los grandes diccionarios y el elenco de definiciones de la voces **reconocer** y **reconocimiento**, con la apuesta de que las diferencias semánticas y, sobre todo, el procedo de modificaciones de sentido aportan verdaderos **filosofemas**, categorías a ser pensadas filosóficamente El derrotero que elige es el de ir de la voz verbal en sentido activo –**reconocer**- al sentido pasivo –ser reconocido- pasando por la forma reflexiva –**reconocer-se**[22]. En una síntesis extrema que toma lo que nos interesa para el presente trabajo, podernos decir que el recorrido nos obliga a: reconocer –la verdad y aceptarla-, reconocerse como sujeto de derecho e imputable moralmente- y ser reconocido en la mutualidad del don en la que la reciprocidad no elimina la generosidad del donante sino que muestra el mayor reconocimiento posible del otro, al reconocerlo tan capaz de don como el yo[23].

4. La conflictiva hermenéutica: tensión entre el origen y el fin y necesidad de dialectizar las interpretaciones

Un párrafo para cerrar este detalle de la agenda de la filosofía ricoeuriana que pueda interesarnos para pensar los derechos humanos debo hacer mención a una tesis muy temprana del autor en la sostiene tanto la necesidad de la hermenéutica como instancia que debe seguirse a la fenomenología, cuanto que estas hermenéuticas son diversas y hasta antagónicas: pero todas posibles y necesarias, porque cada

[20] FM, 82-86.
[21] Paul Ricoeur, *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*, México, FCE, 2005. Del original francés *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Paris, Stock, 2004. Citaremos CR
[22] CR, 11-36.
[23] CM, 309-326.

una muestra una interpretación verdadera y de distinto cuño, a la vez que insuficientes y necesitadas, por eso, de permitir el juego del conflicto de las interpretaciones[24].

Si bien el esquema que propuso se refirió a tres posibles hermenéuticas –la **arquelógica**, tal como propone Freud; la **teleológica**, tal como propone Hegel y a *escatológica* tal como se abre en la interpretación religiosa- entiendo que toda la obra posterior, especialmente dedicada a la metáfora y a las complejidades del relato, nos autorizan a postular la posibilidad de múltiples hermenéuticas y variadas dialécticas interpretativas[25].

Tercera parte: una pequeña conclusión al modo de una ética aplicada

Para finalizar quisiera plantear dos tesis que expresan una manera de ver cómo y en qué la filosofía ricoeuriana puede constituir, al menos parcialmente, un marco teórico interesante para la profundización en el sentido peculiar de los DH, en especial por su condición de históricos, pactados, parciales, múltiples… y universales.

1. La necesidad de complejizar las interpretaciones en una tradición de simplicidad rotunda en algunos planteos: me refiero al costo de la afirmación terminante que se paga con cierta ingenuidad filosófica (como por ejemplo: la rotunda manera de postular que la fundamentación de los derechos es necesaria o superflua).

Y también la riqueza de hacer jugar una verdadera conflictiva filosófica, jurídica, histórica, psico, ántropo, sociológica y pedagógica: tanto intra como interdisciplinarmente. Pero no como una tesis aislada sino haciéndola efectiva en foros y encuentros preocupados por pensar, por la verdad y la justicia.

[24] Paul Ricoeur, *El Conflicto de las Interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, México, FCE, 2003. Del original francés: *Le conflict des interprétations. Essais d´hermeneutique*, Paris, Du Seuil, 1969.

[25] En algunos trabajos he propuesto una interpretación de la *tragedia* que se distingue de la arqueología psicoanalítica del complejo de Edipo pero también de la hermenéutica espiritual de Ricoeur de la luz y la oscuridad, la visión y la ceguera para postular una tesis personal acerca de que el nudo trágico consiste en la imposibilidad de la distancia que permita el odio tranquilo y la tragedia nos anoticia de que siempre terminamos matando a nuestro padre, a nuestra madre, a nuestro hermano y hermana, en definitiva. Cf. Luisa Ripa, "Tragedia y fraternidad", *Revista Scripta Etnologica* 20, 2000: 105-119. Indexado serie del International Bibliography of the Social Sciences (IBSS).

2. Lo que creo es una necesidad de **conjugar** los derechos de una manera nueva. Vengo insistiendo en que si tenemos que rechazar la historicidad de las generaciones es bueno reconocer que sí existe un proceso que ha hecho que los derechos "se dijeran", en primer lugar, **en tercera persona** como precisamente ese "*tertium*" que media entre los y las individuos y se establece como normativa con pretensión de universalidad. También se va diciendo –si mi presunción de que el discurso de los derechos humanos aporta esa novedad de autodefinición antropológica- cada vez más en más **en primera persona** toda vez que los y las agentes los enuncian y los reclaman a la vez como propios y debidos.

Entiendo que precisamente en este momento de explosión de la diversidad y el pluralismo con las impresionantes modificaciones de la conciencia que verifica, es el tiempo de decirlos **en segunda persona**.

Pero no tanto en la forma del dirigirse al otro o la otra sino sobre todo en la forma de la **escucha**, para la que es preciso una ética adecuada. El mismo Ricoeur propone un "modelo" de esta empresa ética: la **traducción**. En efecto, tan universal como la ausencia de una lengua común es el fenómeno de la traducción que describe con categorías de acogida y hospitalidad y de decir "lo mismo, de otra manera"[26].

Y este tema constituye mi agenda personal de inquietud futura.

[26] Una meditación sobre la diversidad de las lenguas, aspecto fundamental de la diversidad de las culturas, puede conducir a un interesante análisis de la manera como son resueltos prácticamente todos los problemas planteados por este fenómeno masivo de que el lenguaje no existe en ninguna parte bajo una forma universal sino solamente en una fragmentación del universo lingüístico. Sin embargo, en ausencia de toda super lengua no estamos completamente desprovistos; nos queda el recurso de la traducción que merece algo mejor que ser tratada como un fenómeno secundario, permitiendo la comunicación de un mensaje de una lengua en otra; bajo el título de la traducción se trata de un fenómeno universal que consiste en decir de otra manera el mismo mensaje. En la traducción el locutor de una lengua se transfiere al universo lingüístico de un texto extranjero. A la inversa, él acoge en su espacio lingüístico la palabra del otro. Este fenómeno de hospitalidad lingüística puede servir de modelo a toda comprensión en la cual la ausencia de lo que podría llamarse un tercero de sobrevigilancia pone en juego las mismas operaciones de transferir en..., y de acogen dentro de ..., de los cuales el acto de la traducción es el modelo. (P. Ricoeur "Lo universal y lo histórico". Publicación fragmentaria de la conferencia dada por Paul Ricoeur en el colegio Universitario Francés de Moscú el 1º de abril de 1996, en *Magazine littéraire*, N. 390, París, septiembre de 2000).

Los fundamentos filosoficos de los derechos humanos

Maximiliano Garaicoechea
I.S.D.F. N. 160, Coronel Suárez

Introducción

Sobre la determinación de lo que se engloba bajo que el concepto de Derechos Humanos[1], no existe -obviamente- uniformidad en la doctrina correspondiente a su estudio; no falta quien aún hoy en día, defina los derechos humanos como aquellos que pertenecen al hombre como tal. Esta tautología ha sido justificada desde Cicerón hasta Hegel, con base en la supuesta evidencia de una naturaleza común a todos los hombres.

El problema de la fundamentación de los derechos humanos puede plantearse dentro de distintos marcos de referencia y, consecuentemente, puede desembocar en soluciones cualitativamente dispares. La búsqueda de la fundamentación puede apuntar hacia la explicación de por qué los derechos humanos son un elemento crucial de las actuales estructuras jurídico-políticas, o pueden orientarse hacia la demostración de por qué los derechos humanos deben ser un elemento básico de la ordenación jurídica de las relaciones sociales en el mundo actual.

[1] Cf. La *declaración universal de los derechos humanos*, proclamada por la Organización de las Naciones Unidas (1948), desglosa los derechos fundamentales de la persona entendida como individuo y como miembro de la sociedad civil. Se afirma, antes que todo, la igualdad de todos los seres humanos "sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición" (2). Luego se proclaman como inalienables, entre otros, los siguientes derechos: "derecho a la vida, a la libertad y a la seguridad de su persona" (3); "derecho al reconocimiento de su personalidad jurídica" (6); "derecho, sin distinción alguna, a igual protección de la ley" (7); "derecho a circular libremente y a elegir su residencia en el territorio de un Estado" (13); "derecho a una nacionalidad" (15); "derecho a la libertad de opinión y de expresión" (19); "derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión" (18). En cuanto a la familia, se afirma «el derecho a casarse y fundar una familia» (16). Se reconoce la familia como el elemento natural y fundamental de la sociedad. Una especial mención para la defensa de la maternidad y de la infancia. Se afirma el papel primario de los padres en la educación de los hijos.

Con esta invitación a la lectura, quiero resaltar lo que Rousseau afirmaba: "Prefiero ser hombre de paradojas antes que hombre de prejuicios". Y dentro de esta línea, el objeto de esta comunicación es -aunque parezca paradójico desde el punto de vista tradicional- problematizar antes que reafirmar, sugerir la duda antes que proveer una suficiencia estática; en consecuencia; solo habré cumplido mi cometido si incitó a la subversión intelectual y a la reflexión diaria.

1. La dignidad de la persona humana

Cuando escuchamos o leemos noticias indicando que en tal o cual lugar del mundo a diario se viola la dignidad de las personas en diferentes circunstancias, lo primero que se imagina es que estos seres humanos están siendo víctimas de abusos, injusticias, hambre, enfermedades, torturas o asesinatos, padecen de frío, etc. Y caemos en el concepto de que esa "dignidad" a que se hace referencia con mucha facilidad se adquiere a través de la vida diaria, o por lo menos lo relacionamos con el vivir diario de las sociedades.

La dignidad es un valor inherente a todo ser humano que no termina por una decisión de otro ser humano. La dignidad no sólo hay que verla desde el punto de vista de vivir diario, sino también desde esos dos elementos básicos que le sostienen que son la libertad y la igualdad; ambas, obtenidas con el nacimiento en el lugar y bajo cualquier circunstancia favorable o desfavorable.

Esa libertad intrínseca hace que la persona pueda pensar y tener conciencia real de lo que le rodea, a pesar de las influencias naturales, económicas, sociales y políticas. Esa libertad que no sólo se ejerce por el derecho a la libertad de movimiento o locomoción, o a la libertad de expresión, o a todo lo que representan los derechos civiles y políticos. La Libertad es mucho más que eso, es un don inviolable, inalienable que posee todo ser humano por el único hecho de ser tal. La libertad hace que el ser humano pueda desarrollarse libremente dentro de sí mismo y que nadie puede cambiarlo, si no es tan sólo por una propia voluntad; aun cuando tenga impedimentos de ejercer derechos reconocidos, esa libertad va más allá, es desarrollarse dentro de valores y principios propios que son sólo propiedad de uno y de nadie más.

La dignidad de la persona también incluye un elemento importante que es la Igualdad. Esta "igualdad" no es la misma igualdad que usualmente conocemos; es decir, igualdad de oportunidades de trabajo, igualdad de un derecho a la educación;

igualdad de condiciones; igualdad de trato, etc. Esta "igualdad", es algo que va más allá, es aquel elemento de la Dignidad que cada ser humano posee por el hecho de ser concebido, igualdad de vivir, igualdad de desarrollarse interiormente, igualdad de poder pensar con libertad, igualdad de saber qué es lo bueno y que es lo malo.

Por eso insisto en que esta **dignidad** y sus dos elementos -libertad e igualdad-, es el fundamento básico de la existencia de la persona. Yo tengo mi propia percepción de la igualdad, pero en el tema de la fundamentación de los derechos humanos trato de ir más allá. Igualdad ante la ley es un derecho humano reconocido por el derecho natural y por el derecho positivo, y la igualdad material es un anhelo de todas las personas de alcanzar por medios iguales, condiciones económicas, sociales y culturales.

La igualdad es aquella que hace del hombre la posibilidad de desarrollarse con todas sus potencialidades para alcanzar no solamente cosas materiales que le permitan vivir en condiciones reconfortantes, sino de reconocérsele como persona todos los principios y valores que por el hecho de ser persona tiende a desarrollar desde el momento de su nacimiento. Todos nacemos "iguales", pero son las sociedades las que se encargan de hacernos diferentes los unos a los otros, las circunstancias económicas, sociales y culturales, el entorno familiar, hace que seamos diferentes y que existan las desigualdades que llevan a las violaciones continuas de los derechos más elementales de las personas.

2. El iusnaturalismo: los derechos naturales como "inherentes a la naturaleza humana"

Un término universal dentro del campo de los derechos humanos, es que éstos son inherentes a la naturaleza humana. Cuando leemos o escuchamos la palabra "inherente" (en lo particular, a mí no me gusta usarla) se están refiriendo a lo que por su naturaleza está de tal manera unido a otra cosa que no se puede separar. Es entonces en este caso, lo propio, lo inseparable y lo indisoluble a la persona humana.

La naturaleza es la esencia y característica de cada ser, y hablamos de los derechos naturales como inherentes a la naturaleza humana, nos referimos a "natural" como esos derechos propios de la "naturaleza" humana; es decir, el reconocimiento normal, natural y espontáneo de esos derechos que le son propios a los seres humanos. Sin embargo, lo que puede parecer algo normal, en la práctica diaria es totalmente diferente. En primer lugar, no hay un reconocimiento práctico

de los derechos naturales, porque no hay un "entendimiento universal" de esos derechos naturales; y en segundo lugar, no hay reconocimiento práctico, o una actitud humana mostrando que la naturaleza humana nos ha dotado de derechos que son inviolables, propios, indisolubles. El punto de discusión es la manera en que las personas conocemos nuestros propios derechos por el hecho de haber nacido, es decir nuestros derechos naturales, esto por un lado; y, por el otro lado, que estos derechos naturales son propios o inherentes de todos los que habitamos este universo.

Uno de los autores que desarrolla este punto es Santo Tomás de Aquino, con su tratado sobre la Ley Natural y la Ley Humana[2]. Inicia su reflexión preguntándose si "existe una ley humana" y nos dice que "parecería que no existe una ley humana". Afirma luego que la ley natural es una participación de la ley eterna[3] y que a través de esta "todas las cosas están perfectamente ordenadas", citando a San Agustín.

Afirma también Santo Tomás que "la razón humana no puede tener una total participación en los dictados de la razón divina, sino sólo según su propio modo", posición tomista, que si la ubicamos en nuestros días, la vemos claramente practicable en el vivir diario de las sociedades y de las personas, en el sentido que la persona usa de acuerdo a sus principios y valores esa "razón humana" para establecer actitudes que para el propio hombre no atentan contra esos valores y principios que la razón divina le indica.

Pero, ¿qué pasa con los que no creen en una razón divina? ¿Significará que la razón humana es fruto de la supervivencia diaria? ¿o tal vez que, la razón humana es una razón "divina" a la vez? Nadie puede negar que las personas poseemos derechos naturales, ni aún los que no creen en una ley divina pueden afirmar lo contrario. Sin entrar a temas religiosos, que no es el objetivo aquí, pensemos y reflexionamos acerca de la condición humana y su origen en el universo.

Santo Tomás también pregunta si la ley natural es la misma para todos los hombres. Dice, que parecería que la ley natural no es la misma para todos. Según los Decretales, se entiende por ley natural "aquella que se encuentra contenida en la Ley

[2] Santo Tomas de Aquino, *Opera Omnia*. Ed. Leonina, Roma 1971.

3 Santo Tomás, *Suma Teológica* I-II, q.91 a.3. Es la "participación de la ley eterna en la criatura racional". dirige y ordena nuestros actos para la adecuada realización de los bienes que nos son propios**.**

y en los Evangelios", pero estos no son comunes a todos los hombres porque no todos obedecen al Evangelio, en conclusión dice Santo Tomás de la ley natural no es la misma para todos los hombres.

3. El positivismo jurídico: los derechos humanos como producto de la actividad normativa del estado

La historia jurídica nos presenta diversas etapas de lo que fue el positivismo jurídico[4]. El reconocimiento de los derechos humanos por parte de las sociedades ha pasado también por diversas etapas que nos ha llevado a un entendimiento progresivo y a un desarrollo escalonado de lo que son los derechos humanos.

Max Weber en su escrito titulado "Racionalización formal y racionalización sustantiva en el Derecho (leyes sagradas)"[5], menciona que las antiguas formas de justicia popular tenían su origen en los procedimientos conciliatorios entre grupos de parientes. Afirma que, en la medida en que aumentaba la racionalidad de la organización de la autoridad, se eliminaba las formas de procedimiento irracionales y el derecho sustantivo era racionalizar, es decir, el Derecho como un todo era racionalizar.

[4] El iuspositivismo o positivismo jurídico es una corriente de pensamiento jurídico. La principal tesis del iuspositivismo es la separación conceptual entre moral y derecho, que supone un rechazo a una vinculación lógica o necesaria entre ambos. A la vez, el iuspositivismo define las instituciones jurídicas como un tipo particular de instituciones sociales. Considera el conjunto de normas válidas evitando cualquier tipo de interpretación moral o de valores. La disciplina que lo estudia es la Teoría General del Derecho, y se encarga de la dimensión normativa dentro del tridimensionalismo jurídico (norma, hecho y valor). Le da igual lo justo o injusto de la aplicación de una norma, el jurista simplemente se limita a acatar lo dictado por ella misma.
No existe una definición universalmente aceptada de iuspositivismo. Sin embargo, sus diferentes versiones tienen en común un planteamiento antimetafísico, defendiendo que el objeto de estudio de la ciencia jurídica es, exclusivamente, el derecho positivo; y que éste tiene, en su origen y desarrollo, una relación directa con determinados fenómenos sociales. En alguna de sus versiones el positivismo jurídico plantea que el Derecho es un conjunto de normas dictadas por los seres humanos (por el soberano), a través del Estado, mediante un procedimiento formalmente válido, con la intención o voluntad de someter la conducta humana al orden disciplinario por el acatamiento de esas normas.

[5] Max Weber, "Racionalización formal y racionalización sustantiva en el Derecho", en *Escritos políticos*, Madrid, Alianza, 2007.

La meta de las jerarquías eclesiásticas, nos dice Weber, es encontrar el tipo de derecho más apropiado para realizar los objetivos éticos y prácticos de tales autoridades. En el curso de este tipo de racionalización del pensamiento jurídico de un lado y de las formas de relaciones sociales de otro lado, se pueden derivar las más diversas consecuencias a partir de los elementos no jurídicos de una doctrina legal creada por una clase sacerdotal. Una de esas posibles consecuencias fue la separación del *fas*, mandato religioso, de *jus*, la ley establecida a dar la solución de los conflictos humanos que no tenían relevancia histórica.

Asegura a través de la historia, la aplicación del derecho no formal, el uso de este por parte de jerarcas, déspotas, demagogos democráticos, y autoridades religiosas. Lo que hace cientos de años se aplicaba como derecho no formal, hay aún hoy en día sociedades dirigidas por jerarcas, déspotas, y especialmente demagogos democráticos que hacen que "su derecho" viole los principios jurídicos que garantizan los derechos humanos.

4. Las etapas en el desarrollo histórico de los derechos humanos

El desarrollo histórico de los derechos humanos, se inicia no con una positivación, sino mediante principios y valores que las sociedades impusieron para la convivencia pacífica. Sin embargo, la necesidad de positivizar los derechos humanos, nos lleva a la garantía de la existencia de una seguridad jurídica, que nos permita tener los elementos necesarios para reclamar el cumplimiento de los mismos.

Las normas de derechos humanos deben de encuadrarse dentro de las condiciones que la seguridad jurídica reclama. Es decir, normas positivas de derechos humanos, la seguridad de ser un derecho "seguro", que la fundamentación en que se basa este derecho tenga los mínimos errores posibles sobre todo cuando se trata de derechos humanos, y que las normas internas sean lo fuertemente estables a fin de no cambiar las garantías de derechos humanos reconocidas por los Estados.

Si no se cumple lo anterior el campo de los derechos humanos, significa que no existe la seguridad que jurídica que estas normas principalmente deben de contar para su cumplimiento y protección de todas las personas. Sin embargo, si tenemos presente, el hecho de que el ser humano crea el derecho, entonces puedo afirmar con convicción de que el poder y el derecho es un "matrimonio" donde deben de

convivir en armonía y paz, ya que ambas, a mi modo de ver, no pueden estar separadas.

5. El humanismo cristiano

Una vez más quisiera insistir en que los documentos relacionados a temas religiosos usados para una reflexión de este tema, responden a una visión filosófica que nos ayudará a reflexionar aún más sobre los fundamentos de los derechos humanos. Cada uno luego y en base a sus creencias debe valorar las mismas y meditar dentro de la perspectiva de lo que se quiere transmitir.

Michael Villey, en su trabajo titulado "Caracteres de la Justicia Cristiana según San Agustín"[6], nos dice que el oficio de San Agustín era predicar la justicia bíblica con preferencia a la justicia clásica pagana del Derecho Natural. San Agustín, como dice Villey, sabe que esas reglas de caridad de la justicia cristiana tienen el defecto de no prever con certeza ninguna actitud objetiva; sus aplicaciones objetivas presentan una diversidad al infinito. San Agustín gusta mostrar la movilidad de las instituciones jurídicas. Su obra *Confesiones* presenta su posición sobre lo que es la justicia clásica. Villey autor menciona también que San Agustín había asumido la defensa ante la propiedad privada, en tanto que esta institución procede de las leyes del estado.

Con relación a esta posición de San Agustín, si el derecho a la propiedad se fundamentara en los Diez Mandamientos, no creo que hubiera necesidad de que San Agustín defendiera la propiedad privada si sólo procede de las leyes del Estado. Pregunto entonces: ¿por qué San Agustín no se basó en los Diez Mandamientos para defender la propiedad privada? Hay que reconocer que San Agustín tenía el ideal de justicia comunitaria. Dice Villey que el derecho cristiano de origen divino puede perfectamente coexistir con las leyes temporales de origen humano. Estos dos derechos no pueden contradecirse, ni siquiera se encuentran, porque no tienen el mismo terreno de aplicación. Nos dice que el uno "nos ordena apartar nuestro amor de las cosas temporales", y el otro se refiere a cosas transitorias, al cuerpo, la fortuna, las familias, o la libertad en el sentido de condición social[7]. La síntesis de San Agustín, dice el autor, no revela su coherencia sino a su nivel espiritual; supone

[6] Michel Villey, *Compendio de filosofía del Derecho*, Pamplona, Eunsa, 1979, t. I.
[7] Cf. Alex R. Zambrano Torres, "La justicia nuestra de cada día" en http://alexzambrano.webnode.es/products/la-justicia-nuestra-de-cada-dia/.

el mismo tiempo un cierto respeto y un cierto desprecio por las leyes temporales. Implica la indiferencia de la justicia cristiana perfecta respecto de los bienes terrenales.

Por otro lado, Santo Tomás de Aquino fundamenta su posición basándose en la razón humana y contradice, a lo manifestado por San Agustín. La razón humana no puede tener una total participación en los dictados de la razón divina, sino sólo según su propio modo o imperfectamente. Además dice que la ley natural es la misma para todos[8]; dado que el Aristóteles afirma que en lo justo natural es aquello que es igualmente válido en todas partes. Por consiguiente, si las leyes humanas derivaran de la ley natural, se seguiría que ellas también son las mismas para todos; lo que es claramente falso. Claro está que la posición de Santo Tomás Aquino se da en una situación social muy diferente en valores y principios a los que vemos a comienzos del siglo XXI. En lo personal, creo que la ley humana existe y que los seres humanos encargados de darla, reciben influencia de la ley natural aunque parezca que no se así por las diferentes percepciones de la naturaleza humana que tienen las distintas personas.

6. El siglo XX: la internacionalización y la diversificación de los derechos humanos; los mecanismos de protección y los nuevos sujetos de los derechos humanos

El reconocimiento y la internacionalización de los derechos humanos en los últimos doscientos años, ha llevado a crear los mecanismos de promoción y protección de los mismos. Aunque hay que reconocer que los esfuerzos son invalorables, aún hoy en día no hay esa percepción y ese apoderamiento de los Estados y sus sociedades en apropiarse del tema de los derechos humanos.

7. El concepto de derechos humanos

Los derechos humanos han existido desde que existe la vida humana. Y creo que ésta es la primera conclusión a la que llegamos luego de lo descrito todo lo anterior. Sin embargo, el concepto, la teoría de los mismos no dista de años atrás. Tratadistas, académicos, gobiernos, periodistas, abogados, sociólogos, filósofos, y cuanto otra profesión de las ciencias sociales se imagine, han elaborado "su" concepto de los derechos humanos, de acuerdo obviamente, a su conveniencia y sus intereses. La ex

[8] Santo Tomas de Aquino, *Suma Teológica* I-II, q. 92, a. 4.

Jueza de la Corte Interamericana de Derechos Humanos la Dra. Sonia Picado, en un ensayo titulado "Los Derechos Humanos en la Filosofía del Derecho de América Latina", hace una presentación de los fundamentos filosóficos de los derechos humanos dentro de América Latina. Reconoce que en América Latina, hemos sido "parcos" en el filosofar, porque nuestras leyes e ideas las hemos recibido de fuera de nuestro continente.

Los cuatro grandes problemas de los derechos humanos han sido la conceptualización, fundamentación, determinación y realización; este último sin embargo, es el problema más grave al que hay que buscarle soluciones prontas y efectivas. Cuando en los años setenta, especialmente en América Latina y en algunos países africanos, se vivía bajo las dictaduras militares, la importancia de los derechos humanos fue ser la garantía de los derechos civiles y políticos. Esto llevó a dejar de lado los otros derechos que permitían la supervivencia de las sociedades, los derechos económicos y sociales. De allí que si no existe la sensibilización para entender dentro de los más profundo de cada persona la situación que viven otras personas (pero que no sólo sea un entendimiento, sino un asumir de actitudes positivas de ayuda y tolerancia) los derechos humanos jamás estarán lo completamente realizados y los esfuerzos para ello serán vanos.

8. Hacia la construcción de una nueva visión de los derechos humanos para el nuevo milenio

La validez de una nueva visión de los derechos humanos cobra mayor fuerza cada vez que las sociedades se detienen a repensar su papel y responsabilidad frente a una población que día a día incrementa y afina estrategias para la permanente vulneración de los Derechos Humanos. De ahí la importancia de repensar la función de las sociedades en términos de la defensa, promoción y protección de los Derechos Humanos, con miras a un nuevo milenio y hacia una nueva concepción de los derechos humanos.

La importancia de construir una sociedad mejor con valores más sólidos y profundos, es incuestionable hoy. El mundo está necesitando de profesionales, estudiantes, mujeres, hombres, niños, ancianos que favorezcan la armonía, la solidaridad y el compromiso en las relaciones personales. Es en este ámbito en donde las organizaciones e instituciones sociales deben cumplir un papel importante para conseguir los consensos que dirijan a la construcción de una sociedad pacífica.

El objetivo central de la construcción de una nueva visión de los derechos humanos para el nuevo milenio es formar personas bajo principios del respeto por la vida, la dignidad de la persona, la formación de valores éticos, la igualdad de todos los seres humanos ante la ley, el conocimiento de los lineamientos constitucionales y legales sobre la defensa, promoción y protección de los Derechos Humanos, en el diálogo y la tolerancia. Buscando consolidar un espacio de expresión y reflexión que siga construyendo una sociedad en donde primen la convivencia y la fraternidad.

Los derechos humanos se deben de desarrollar desde el punto de vista de la práctica diaria por todos los seres humanos, la vivencia de los Derechos Humanos debe ir a la par de su fundamentación filosófica, su concepción jurídica o su evolución histórica. Se trata, de un proceso de formación de actitudes que, requiere de ingredientes cognoscitivos, afectivos y de manifestaciones conductuales.

Debe efectuarse un cambio de enfoque de los Derechos Humanos, que promueva y fortalezca su ejercicio pleno, que lleve a una nueva forma de ver o hacer las cosas. La incorporación de conocimientos referentes a los Derechos Humanos tiene sentido cuando van acompañados de una práctica coherente, que se debe reflejar en una sensibilidad y una visión amplia de los problemas de las sociedades tanto colectivos como individuales.

La práctica de los Derechos Humanos debe hacerse a partir de la realidad concreta en la que estén inmersos los participantes del proceso del cambio social. La vivencia cotidiana y la práctica diaria de los derechos humanos es la referencia a las relaciones reales que se debe establecer la que permitirá la formación de las actitudes deseadas.

Una nueva visión de los derechos humanos para el nuevo milenio significa trabajar en varios frentes:
a. Revalorización de los derechos humanos;
b. Sensibilización de las sociedades a las violaciones de los derechos humanos;
c. Apoderamiento de las sociedades de la defensa de los derechos humanos.

a. Revalorización de los Derechos Humanos

Decíamos que el término de “Derechos Humanos” ha caído en desprestigio por diversos factores.

Quienes se dedican a trabajar en el campo de los derechos humanos, desde la academia o desde el campo, por lo general son sujetos de falsas acusaciones que van desde posiciones ideológicas extremistas hasta de ser fanáticos por una causa que sólo favorece a los sectores sociales que viven al margen de la ley. Los derechos humanos deben de ser concebidos desde una perspectiva humanista que nos invite a pensar y reflexionar sobre la misión de la persona para con su prójimo. Una revalorización de los derechos humanos que nos lleve a seguir trabajando en favor de los sectores sociales que sufren miseria, injusticias, atropellos, discriminación; sectores, que se ven privados de vivir en dignidad bajo los principios de libertad e igualdad.

b. Sensibilización de las sociedades a las violaciones de los derechos humanos

El proceso de profundización de la democracia, significa crear las condiciones que aseguren la plena vigencia del Estado de Derecho y dar garantía de respeto a los derechos inherentes a la persona humana. Es necesario el funcionamiento eficaz, orgánico y coordinado de los recursos interinstitucionales y es importante la participación de la sociedad civil en el tema de los derechos humanos. Equivocadamente se piensa que los derechos humanos pertenecen a un sólo sector de la sociedad.

Las sociedades se preguntan ahora más que nunca ¿por qué si todos queremos la paz no nos comprometemos a lograrla?, o. ¿por qué invocamos a cada rato valores como la tolerancia, la solidaridad, la convivencia, la participación, la justicia, respeto, etc., tenemos profundamente arraigada la actitud de exclusión?, o ¿cómo evitar que esto siga siendo meramente un discurso? Corresponde a los dirigentes de las sociedades y a cada una de las personas, desde cada ámbito de influencia y desde la formación, adelantar acciones en este sentido, a fin de que las sociedades tomen conciencia de la realidad del mundo, de nuestros propios países y de contar con la fortaleza de los derechos humanos.

c. Apoderamiento de las sociedades de la defensa de los derechos humanos

Las transformaciones ocurridas en el ámbito mundial, llevan a desarrollar por parte de las organizaciones de la sociedad civil un papel cada vez mayor en la dinámica social y política. Es necesario que estas organizaciones conozcan y manejen la doctrina de los derechos humanos como una herramienta de trabajo y

como un horizonte orientador, que lleven a que otras organizaciones tanto públicas como privadas se involucren en el tema de los derechos humanos y hagan que las sociedades se apoderen de él como especie de patrimonio de la humanidad.

Los Derechos Humanos están pidiendo una vía de legitimación oportuna y de apropiación de sentido en la comunidad, que se convierte como el primer espacio potenciado para la promoción, defensa y conservación de los mismos.

Para una equilibrada caracterización de los fundamentos de los derechos humanos, proponemos una **nueva clasificación** de los Derechos Humanos en cinco módulos temáticos de estudio y reflexión, que pasaremos a enumerar para reflexionar:

Primera especialidad: **justicia y derechos humanos.** La administración de justicia, debe ser vista como un elemento importante. Mientras no se tenga una justicia equitativa, las violaciones a los derechos humanos por este lado van a ser tema de cada día. Se deben crear estrategias trazadas a fortalecer un núcleo regional de académicos comprometidos con la implementación de reformas y mejoras en el sistema de administración de justicia.

Segunda especialidad: **economía, globalización y derechos humanos**. La globalización del mercado es un hecho que conlleva cierta globalización cultural y cierta nivelación de aspiraciones, necesidades y gustos. A medida que se avanza en esta línea se van produciendo las reacciones concomitantes que buscan afirmar las especificidades étnicas y preservar identidades amenazadas por el gran mercado del universo donde sólo cuentan los pueblos y las personas por su capacidad solvente de consumo y por su capacidad de producción para incrementar su poder de compra.

Tercera especialidad: **desarrollo y derechos humanos**. El desarrollo de las sociedades no debe verse solamente desde el punto de vista económico, sino también desde su desarrollo cultural, educativo como derechos sociales y de su participación el lograr una protección de la ecología.

Cuarta especialidad: **mujer, niñez y derechos humanos**. La incorporación de una perspectiva de género a los derechos humanos ha venido revelando su riqueza, conforme se hace evidente la importancia de las relaciones de género para nuestra concepción del ser humano y los papeles sociales asignados culturalmente a hombres y mujeres.

En el plano social, las mujeres a menudo han sido excluidas o marginadas, de manera arbitraria, del goce y disfrute de muchos derechos humanos. En el ámbito de niñez, la situación de indefensión en que se encuentran los hace muy vulnerables a violaciones de derechos humanos.

Quinta Especialidad: **la persona y los derechos humanos**. Los derechos humanos de primera generación deben ser tocados necesariamente. La figura de Ombudsman o defensor del pueblo, debe ser fortalecida dentro de su misión histórica de vigilancia y promoción de los derechos humanos. Es necesario formar a especialistas y académicos en derechos y humanos que puedan asumir la responsabilidad de dirigir la defensa pública de las violaciones a los derechos humanos desde esta instancia. Debe asegurarse el derecho a la intimidad. Debe haber una reflexión filosófica de los derechos humanos y otra antropológica de los derechos humanos. Deben considerarse los derechos humanos en la vida cotidiana, a ancianidad y los derechos humanos, la defensa a la vida del no nacido y derechos humanos.

Para concluir, es satisfactorio notar que en nuestros tiempos crece la conciencia de la dignidad de la persona humana y de sus derechos y deberes universales, sin embargo, si falta una adecuada fundamentación antropológica, la declaración universal de los derechos humanos puede limitarse a ser una recomendación para que "…todos los pueblos y naciones se esfuercen, a fin de que tanto los individuos como las instituciones promuevan (mediante la enseñanza y la educación) el respeto a estos derechos y libertades, y aseguren su reconocimiento y aplicación…"[9]. Asimismo, la labor del promotor de los derechos humanos será estéril, si falta una respuesta integral a la pregunta acerca del ser humano. Así, la universalidad de la naturaleza humana es el fundamento de la igualdad de todos los humanos, en la diversidad de cada individuo.

El conocimiento profundo de nuestra constitución humana nos habilita para llegar a ser autoridades expertas en humanidad. Autoridad[10] se dice de quien "aumentó", es decir, de quien llegó a tal punto de equilibrio que puede ser imitado por los demás. En efecto, llegamos a ser promotores de los derechos humanos

[9] Palabras introductorias, *Declaración universal de los derechos humanos* proclamada por la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas el 10 de diciembre de 1948.

[10] El término "autoridad" deriva del verbo latino *augeo, auctum, augere*, que significa aumentar, crecer.

cuando los demás pueden aprender de nosotros a vivir todos aquellos elementos constitutivos universales de la naturaleza humana común que acabamos de detallar.

Solamente así la *Declaración universal de los derechos humanos* podrá ser un documento capaz de influir efectivamente en el proceso dinámico–histórico de una humanización concebida y realizada como una liberación de cada hombre y de todos los hombres, sin concesiones a posturas totalitarias que degradan el valor del individuo y sin concesiones a posturas liberales que no respetan la igualdad de todos los grupos humanos. En efecto, cada persona goza de los mismos derechos humanos, no por un beneficio concedido por una cierta clase social o por el Estado, sino precisamente por la prerrogativa propia de ser persona.

Sobre la idea de una Etnojusticia Criminal.
Una crítica desde una perspectiva emic[1]

Alejandro G Miroli
USAL – UBA/CBC –
IP A-1390 "Alfredo L. Palacios"

I. El concepto de etnojusticia

De acuerdo con un informe de Amnistía Internacional[2] muchas naciones incluyen entre sus instituciones de ejecución penal la lapidación, la mutilación, etc., las que muchas veces provienen de las formas tradicionales de justicia penal.

Y cualquier intento de morigerar o eliminar dichas formas preexistentes de justicia plantea un dilema: o se defiende una visión unilateral de la justicia que permitiría una evaluación de sistemas de justicia alógenos sin considerar su especificidad, o se propone una visión multilateral de la justicia según la cual dicha tradición europea es una entre varias formas posibles de justicia criminal penal y por ello se defiende su especificidad renunciado a una evaluación externa a partir de una supuesta visión unilateral.

De hecho, en el escenario contemporáneo hay al menos dos corrientes intelectuales que promueven una visión multilateral de la justicia: las tesis de la ciudadanía multicultural y en forma independiente las tesis del indigenismo americano. Ambas corrientes convergen al sostener que el sistema de protecciones y de evaluaciones propias de la tradición liberal es uno de muchos posibles, y que la visión unilateral refuerza el estatuto colonial desde un falso punto de vista unilateral.

[1] La referencia al liberalismo sólo tiene un sentido histórico: los derechos básicos fundamentales o derechos humanos y la noción de ciudadanía universal son desarrollos que históricamente se dieron en el contexto de doctrinas liberales.

[2] Véase en http://amnesty.org.uk/content.asp?CategoryID=12139 (accedido el 20/06/12); para el caso americano v.g. Carlos M. Vilas"(In) justicia por mano propia: linchamientos en el México contemporáneo", ***Revista Mexicana de Sociología*** 63 (1) 31-160.

Naturalmente que la defensa de una visión multilateral de la justicia no implica la defensa de la lapidación o el linchamiento; pero inevitablemente aparece el problema de defender instituciones que puedan incluirlas. Por ello o (i) se aceptan sin más todas las consecuencias de la visión multilateral (ii) se genera alguna herramienta que permita su morigeración sin aceptar una visión unilateral de la justicia. Pero la primera alternativa es contra intuitiva, mientras que la segunda parece hacer alguna concesión al unilateralismo.

Si se aceptan las razones de la visión multilateral, cabe preguntar si (i) es una consecuencia necesaria y si asumida esta, se debe reconocer a cada institución la misma validez normativa[3]. Pero es posible cuestionar la validez misma de la visión multilateral asumiendo una perspectiva emic[4] de modo que rechace el dilema anterior proponiendo criterios inmanentes de evaluación de instituciones de justicia.

Esto supone partir de la visión multilateral más extrema y para ello podemos tomar la categoría de **etnojusticia** introducida por Adam Branch[5] para caracterizar este tipo de concepción de las instituciones de justicia quien se inspiró en la categoría de **etnofilosofía** introducida por el filósofo beninés Paulin Hountondji.

Según nuestro autor la etnojusticia se caracteriza como instituciones de justicia que:

- E1. Configuran un sistema de principios de tipificación y evaluación "... coherente y positivo..." de acciones que opera en una sociedad, y que puede ser considerado el equivalente de los sistemas occidentales de justicia.

- E2. Tiene una existencia tácita y no puede ser descrito por ningún miembro de dicha sociedad, excepto por los más ancianos, y su compilación y formulación

[3] Es imposible ofrecer un desarrollo más completo de una noción controversial como es la de validez normativa; para un análisis de los modelos más importantes cf. "Algunos modelos de *validez normativa*" de Ernesto Garzón Valdés en *Derecho, ética y política*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1993.

[4] Seguimos en esto la distinción que propusiera en 1954 el lingüista estadounidense Kenneth Lee Pike (1912-2000) a partir de la distinción entre fonémica y fonética.

[5] La conferencia anual del año 2008 de la American Political Science Association. En http://www-rohan.sdsu.edu/~abranch/Publications/Ethnojustice--Branch.pdf - Accedido el 01/04/2012. Un desarrollo más sistemático en *Displacing Human Rights: War and Intervention in Northern Uganda*, Nueva York, Oxford University Press, 2011.

sistemática será una tarea llevada a cabo desde afuera por compiladores –con los problemas de sesgo cognitivo que ello pueda tener.

- E3. Se presume que dichas instituciones son "...universales, consensuadas y a ellas adhieren espontáneamente todos los miembros de la sociedad..."; dicho consenso sería dado sin que existieran requisitos explícitos de adhesión o de revocación.

- E4. Involucran una idea de tradición que sería "... petrificada, inerte y a histórica..." y que se mantiene pura desde épocas pre coloniales; y que poseería una validez que podría ser recuperados como proveedora de servicios de regulación social justa en el futuro.

- E5. Se enmarca en un discurso tiene un fin específico en la dinámica del conflicto post-colonial entre África y las Américas y el centro euroamericano. (Branch, 2008, 8-9).

En algún sentido E1-E5 proveen una validez normativa a dichas instituciones: ellas no serían ni el fruto de relaciones fácticas, ni el desarrollo contingente que surgiera de alguna coyuntura. De ese modo señalaremos que apelando a razones inmanentes a la visión multilateral en una perspectiva emic, será posible mostrar los límites de esta idea de etnojusticia.

II. Las notas básicas de la categoría *justicia*

Tanto la visión unilateral como la multilateral aceptan que la etnojusticia satisfará ciertas circunstancias básicas de justicia; noción que podemos caracterizar a partir de las consideraciones que hiciera Norberto Bobbio[6].

Bobbio señala dos significados que **justicia** tenía en Aristóteles: una acción era llamada justa si era acorde al derecho establecido y aceptado de una comunidad o si la acción se correspondía con cuestiones de igualdad; igualdad que se entendía como una relación que

> "...tiene de algún modo que ver con un orden que hay que instituir o restituir, con un ideal de armonía de las partes al todo <conformando> una igualdad

[6] Norberto Bobbio, *Igualdad y libertad* Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 1993, pp. 56-67 donde el autor expone ciertas notas de una concepción básica de justicia.

> social y políticamente relevante...<que involucra> relaciones sociales, o de los individuos o de los grupos entre sí o de los individuos con el grupo" (Bobbio, 58, 59).

De acuerdo con ello una institución es justa si sus normas:

I. Tienen validez normativa; i.e. ellas no son el resultado de actos discrecionales de agentes dotados de poder fáctico para imponerlas, sino que son el resultado de procedimientos formales de creación que son consistentes con los procedimientos de generación de normas y las valoraciones éticas básicas de la sociedad toda.

II. Involucran directamente cuestiones de igualdad, entendida como **igualdad relativa respecto de algún parámetro éticamente relevante**.

A partir de II, Bobbio reconoce dos

> "...situaciones en que es relevante que haya o no igualdad...
> (A) acciones en las que se da (o hace), en las que haya que establecer la correspondencia con un tener antecedente o con un recibir subsecuentemente, de donde la secuencia tener-dar-recibir-tener;...<esta> situación se caracteriza por una relación bilateral y recíproca <y > el problema de la igualdad se presenta como problema de «equivalencia» de cosas (lo que se da ha de ser equivalente a lo que se tiene, lo que se recibe a lo que se tiene) <lo que compromete> ... relaciones de intercambio...
> (B) ...aquellas en la cual uno se encuentra frente al problema de asignar ventajas o desventajas, beneficios o gravámenes...a una pluralidad de individuos pertenecientes a una determinada categoría...<esta> situación se caracteriza por una relación multilateral y unidireccional <y> el problema se presenta como problema de «equiparación » de personas (se trata, por ejemplo, de equiparar en la relación entre cónyuges la mujer al marido, o en la relación laboral los obreros a los empleados) <lo que compromete> ... relaciones de convivencia" (Bobbio, 60-1).

En ambos casos la igualdad relativa puede entenderse como proporcionalidad de aquello imputado o transferido: en un intercambio todos los concurrentes aceptarán, como condición de un intercambio justo, partes que sean proporcionales entre sí –v.g. precios, condiciones de pago, condiciones de entrega, etc.-; del mismo modo en las relaciones colectivas cada actor social aceptará permisiones, prohibiciones y

obligaciones que sean proporcionales con las del resto de la sociedad. En resumen la justicia puede involucrar (A) **relaciones particulares uno-a-uno** o (B) **relaciones generales uno-a-todo**; de ese modo podremos decir que tanto un intercambio particular como una regulación general serán **justos/más-justos-que/menos-justos-que**.

Así se puede precisar aquello que N. Bobbio llama en forma vaga relaciones de "armonía de partes a todo"; así habrá conflictos de proporcionalidad o igualdad relativa entre agentes de diferente nivel: a) agentes particulares, b) agregados colectivos o agentes meso-sociales –gremios, clanes, etc. – y c) agentes individuales y el todo social.

Este último será el caso más complejo, ya que no existe ninguna fórmula operativa que permita resolver cuestiones de proporcionalidad o igualdad relativa entre agentes individuales y el todo social, lo que dependerá de ajustes institucionales previos al conflicto. Para ejemplificar con detalle el caso (c) podemos analizar los conflictos que hay en los llamados bienes públicos básicos.

Un bien público es un tipo de bien que cumple las siguientes condiciones:

(i) **No rivalidad**: Dado un bien X, si X es un bien público entonces que un agente S obtenga X no restringe el hecho que S* obtenga X; esto se explica porque los consumos de S y S* no son rivales.

(ii) **No Exclusión**: Dada la provisión de X, es imposible excluir a algún agente del empleo o disposición de X.

Dada la no exclusión y no rivalidad, un agente cualquiera podrá tomar beneficios en forma independiente a las contribuciones que el agente haya hecho para sufragar los costos de provisión de ellos. Por ello quienes sufragan su costo no les podrán impedir el acceso a quienes no sufraguen el costo y de ese modo se produce el fenómeno del polizón:

(iii) **Polizones (*free riders*)**: Dado que *prima facie* es imposible excluir a ningún beneficiario, existen incentivos para quienes quieran tomar los beneficios que proveen los bienes públicos, sin sufragar los costos de oportunidad que estos generan; y actuarán como agentes oportunistas incrementando dichos costos para los que no se pueden sustraerse de sufragarlos; por ello, el polizón impone a los

restantes usuarios de los bienes públicos un incremento de la desproporcionalidad o desigualdad relativa.

Es precisamente la existencia de polizones lo que pone a los bienes públicos en el centro de las consideraciones de justicia dado que su presencia empeora la situación de justicia en la relación uno-todos; y en la medida que no existan instrumentos transaccionales para reducir el problema de los polizones será necesaria la utilización de instrumentos que repongan la igualdad relativa en casos de conflictos uno-todos:

(iv) **Provisión no transaccional**: Si X es un bien público entonces la igualdad relativa basal no se preserva por intercambios libres entre proveedores y consumidores particulares; y será necesaria la existencia de regulaciones genéricas que las impongan y promuevan

Es este rasgo el que hace que los bienes públicos comprometan en forma especial lo que se puede llamar las circunstancias básicas de justicia.

III. Algunas circunstancias básicas de justicia

La caracterización de justicia que se ofreció en la sección anterior supone una noción procedimental y no sustantiva de justicia; en la medida que no fija los parámetros a considerar para la igualdad relativa, y tampoco fija cuotas efectivas de ello. En ese sentido la noción procedimental es consistente con la perspectiva emic ya que cualquiera sea la sociedad considerada, si exhibe instituciones justas entonces exhibirá instituciones que generen, preserven y maximicen la proporcionalidad o igualdad relativa basal respecto de ciertos parámetros en forma normativamente válida para esa sociedad.

Y esta noción de justicia supone circunstancias fácticas de preservación de la proporcionalidad o igualdad relativa. Y considerando la cuestión de las instituciones de justicia criminal; podremos considerar a la **seguridad ciudadana** como una especie dentro del género **seguridad pública**. Así diremos que la seguridad ciudadana será cualquier sistema de seguridad pública que determine una serie de permisiones, prohibiciones y obligaciones, que permiten regular el comportamiento de agentes con el fin de reducir la tasa de violencia interpersonal y de violación patrimonial a niveles que sean compatibles con la propia subsistencia y reproducción sustentable de la sociedad y sus integrantes en el tiempo, al tiempo que

preserven la consistencia institucional (en adelante SC). En resumen la seguridad ciudadana será un bien público porque:

(i) todos los miembros de una sociedad reciben los beneficios de ésta, y de ese modo la calificación de una acción se hará en función de SC.
(ii) dado (ii) las acciones que se consideran serán acciones genéricas, y cada acción individual se considerará una instancia de una acción genérica;
(iii) en tanto se involucran relaciones uno-todo, los instrumentos seleccionados no serán transaccionales.

La efectividad de esta tipificación de acciones dependerá de la capacidad de restringir acciones contravencionales u ofensivas. Ahora bien: estas restricciones no se imponen a agentes sino a **agentes en tanto realizan ciertas acciones**[7]; y los agentes sólo serán considerados por las acciones que cometan u omitan; y por ello otra circunstancia de validez de las instituciones de justicia involucradas en la seguridad ciudadana será la **circunstancia de indiferencia plena respecto de la naturaleza de los actores**.

Por ello la aplicación de una sanción a un imputado no dependerá de la naturaleza idiosincrática ni del agente, ni de la víctima, ni de los funcionarios intervinientes, lo que requerirá tres cosas:

- **la neutralidad respecto del agente de las acciones restringidas**: ya que los instrumentos normativos que proveen seguridad ciudadana justa se aplican a acciones, la identificación de dichas acciones no se podrá hacer por ningún rasgo idiosincrásico del agente –ni raza, ni sexo, ni preferencia genérica, ni religión, ni ideas políticas, ni color de piel ni origen nacional y ninguno otro- lo que deberá que los criterios estén establecidos en forma estable y previa.

- **la neutralidad del sistema de aplicación de las instituciones**: el funcionariado encargado de administrar los instrumentos de seguridad ciudadana de forma justa no podrá representar a ningún particular afectado en la medida que ello afecte la proporcionalidad o igualdad relativa basal preexistente.

[7] Esta exigencia es una condición necesaria de la validez de una institución justa. En efecto, la igualdad relativa o proporcionalidad supone que lo que se compara o compensa son trayectorias temporales y no estados o propiedades estáticas de un agente, por ello no hay igualdad relativa estática y en cuestiones de justicia la unidad de análisis es la acción.

- la regulación de la evidencia forense: toda imputación que pretenda ser justa, deberá ser objetiva en el sentido que las reglas procedimentales de admisión de evidencia forense deberá garantizar que dicha evidencia no esté sesgada.

Esta circunstancia de indiferencia presupuesta por todo sistema de instituciones de justicia surge de la igualdad relativa original de todos los agentes sociales; en la medida que las instituciones de seguridad ciudadana justa no sean indiferentes, se rompe la igualdad relativa o la proporcionalidad básica, y dichas instituciones operarán en beneficio de agentes particulares y no de la sociedad entera.

La exigencia de preservación de la proporcionalidad o igualdad relativa basal por medio de instrumentos no transaccionales en casos de conflictos en relaciones uno-todos nos lleva a considerar una segunda circunstancia de justicia: **la circunstancia de coherencia normativa**[8].

Toda institución –tácita o promulgada- está conformada por dos tipos de normas:
1. Normas de primer grado: determinen un nivel de acciones prohibidas, permitidas u obligatorias entre agentes sociales; y constituyen las relaciones laterales de justicia.
2. Normas de segundo grado: determinan un nivel en el que ciertos agentes públicos –magistrados, servicios de seguridad policial o carcelaria, etc.- estén titulados para ejercer puniciones o permisiones de diverso carácter; y constituyen las relaciones transversales de justicia.

Es en las reglas de segundo grado donde está el problema. Lo que un magistrado o funcionario pueda hacer es completamente independiente de sus deseos o valoraciones subjetivas, y sólo surge de reglas procedimentales independientes, así el sistema está constreñido a producir resultados neutrales como condición necesaria

[8] La coherencia normativa no se reduce a la mera consistencia lógica. La consistencia o inconsistencia sólo pueden determinarse entre enunciados que portan valor de verdad, en el caso de las normas la noción conexa es la de validez normativa; pero a diferencia de la noción de verdad, la noción de validez no es una noción semántica, sino que incluye elementos pragmáticos; por ello el concepto de coherencia no solo supone la existencia de consistencia lógica entre enunciados descriptivos que describen normas, sino la existencia de consecuencias prácticas, lo que va más allá de cualquier análisis semántico, en la medida que la reescritura de un sistema de normas en un sistema de proposiciones supone la restricción del significado dependiente de contexto –o de textura abierta- del lenguaje normativo.

de su validez normativa; por ello cualquier magistrado deberá aplicar las mismas reglas ante la misma acción tipo imputada a un sujeto; sino el sistema tendrá sesgos extra sistémicos que lo tornarán incoherente; preservar la coherencia del sistema dependerá de:
(i) La imposibilidad de emplear normas creadas para una acción ya ocurrida.
(ii) La imposibilidad de regular comportamientos fácticamente imposibles.
(iii) La imposibilidad de emplear normas secretas o no conocidas por los actores.
(iv) La exigencia de cierta escala entre la serie de acciones desvaloradas y las sanciones aplicadas.

Si el sistema se torna incoherente, puede suceder tanto que los no responsables puedan ser involucrados como los responsables desestimados, de modo que la incoherencia torne inefectivo al sistema al romper la proporcionalidad o igualdad relativa en la relación uno-a-todos de forma completa.

En resumen: las circunstancias básicas de la justicia no suponen ningún contenido sustantivo ni suponen ninguna cualidad de la comunidad en la que las instituciones sociales sean justas. Si son justas, entonces guardarán cierta proporcionalidad o igualdad relativa; y lo harán no por un decreto o mandato exógeno, sino porque la propia evolución de la cooperación y de la acción colectiva las ha generado. Ello supone que ciertas instituciones serán consistentes en el tiempo y que cada agente tendrá ciertas garantías de vida mínimamente segura y sostenible en el tiempo en forma proporcional o de igualdad relativa con las de los demás miembros de su comunidad en su categoría –en el caso de las sociedades estamentales- o de la sociedad toda –en el caso de sociedades no estamentales; y de lo contrario las instituciones privilegiarían a ciertos agentes y serían estructuralmente no justas.

IV. Examen de un caso: la etnia Acholi

¿Permiten las instituciones de etnojusticia mantener las circunstancias básicas de estabilidad y de indiferencia de un sistema de provisión de seguridad ciudadana? Como ejemplo podemos tomar como caso las instituciones de justicia de la etnia

Acholi[9] –grupo étnico que habita las provincias septentrionales de Uganda. Básicamente los rasgos de dicho sistema son los siguientes:

(E1) Asentimiento a la imputación o autoincriminación

> "La justicia tradicional se distingue de la justicia formal en términos de la disposición voluntaria del autor a confesar. Parte de la lógica de cosmología Acholi es la vergüenza y el miedo que surge cuando se rompe una norma social y que anima a la gente a tomar las medidas adecuadas para la restauración de aquella. Por ejemplo, la narración sobre el poder del *Cen* - que uno puede llegar a provocar la enfermedad y la muerte a menos que un daño se revierta el daño previsto en beneficio- es una forma de castigo psicológico al malhechor"(*Roco Wat I Acoli* 14).

(E2) Indeterminación del agente y de los magistrados.

> "El *Cen* fue descrito por los ancianos y los Mego, como el ingreso de un espíritu airado en el cuerpo físico de una o varias personas <enviado por los dioses que preservan el orden moral Acholi> a quienes se busca pacificar; por lo general en forma de un sacrificio o, en el caso de un "homicidio culposo", la compensación y la reconciliación entre los clanes de la víctima y del ofensor. El espíritu se manifiesta como *Cen*, que "perseguirá" a los malhechores entrando en su mente o el cuerpo en forma de visiones y pesadillas que pueden resultar en la enfermedad y padecimiento mental hasta que el mal se corrija. *Cen* también puede enviar las pesadillas y las enfermedades al resto de la familia de la persona involucrada, por lo que amenaza no sólo al individuo, sino a la familia y la comunidad. *Cen* se manifiesta en un tiempo y de varias maneras; típicamente ataca a la familia o sub-clan de una persona que: 1) trate a los muertos o moribundos de modo incorrecto; 2) cometa homicidio o daño y 3) herede la culpabilidad de un ancestro." (*Roco Wat I Acoli* 12)

[9] Cita para ello el informe *Roco Wat I Acoli: Restoring Relationships in Acholi-land: Traditional Approaches to Justice and Reintegration*, Erin Baines (dir.); Vancouver, Liu Institute for Global Issues, 2005.

(E3) No indiferencia o carácter clánico de la víctima

> "La justicia tradicional en la cultura Acholi fue descrito por los informantes como restauradora y no punitiva, cuyo fin era reparar la armonía social de una comunidad, en lugar de demostrar la inocencia o culpabilidad personal. Entre los Acholi, el crimen de una persona se extiende a toda la familia, y la familia de la persona perjudicada se ve afectada del mismo modo. Por lo tanto el crimen de una persona causa una grieta dentro de la comunidad entera de que sólo puede resolverse después de determinar la verdad, el pago de la compensación y el complimiento de una serie de rituales o ceremonias para reconciliar la 'amargura' y ahuyentar la mala voluntad o los espíritus que amenazan la unidad del clan" (*Roco Wat me Acoli* 16)

(E4) Rol de los ancianos

> "Los conflictos más series involucran a los ancianos y los Rwodi (jefes) en el nivel de clan o superior, mientras que los delitos de menor gravedad podrían ser manejados por los ancianos y los pares del nivel familiar, subclánico o clánico. La admisión voluntaria de culpabilidad se considera un acto necesario para seguir adelante. Lo ideal sería que la decisión relativa a la indemnización y los rituales para la reconciliación sea generada "consensualmente' entre los ancianos y en consulta con las partes perjudicadas, y de acuerdo a la interpretación de las regulaciones tradicionales" (*Roco Wat me Acoli* ídem).

E1-E4 describe una institución básica de regulación social, pero ¿Cumple ella con las condiciones de coherencia e indiferencia? Podemos examinar esto.

Respecto de (E1)

La exigencia de auto imputación propia está en conflicto directo con la condición de indiferencia. En efecto, en un conflicto particular, parece necesario -para su solución efectiva- que ambas partes la cuota parte de responsabilidad de cada uno; pero en el caso de las relaciones uno-todo esto no es ni necesario ni suficiente. En efecto, la imputación de una acción lesiva de la seguridad ciudadana es competencia exclusiva de un funcionariado técnico y neutral, que no represente a ningún interés particular, y su decisión no se funda en ninguna auto-imputación, sino que fundará en evidencia forense. Y tampoco es suficiente porque la relación de

proporcionalidad o el daño cometido a la sociedad, no se repara con el reconocimiento si bien este pueda tener ciertos efectos procedimentales.

Respecto de (E2)

Es claro que la introducción de entidades preternaturales como el *Cen* está en absoluto conflicto con las circunstancias de justicia en tanto sus signos de operación sobre un agente no son determinados en forma explícita y completa sino que configuran un amasijo indeterminado y variable; si el rasgo de imputación supone estar poseído por el *Cen* se genera un inmenso problema de no-indiferencia. Desde una perspectiva *etic* se podría decir que la apelación al *Cen* es alegórica; pero este es un supuesto euro céntrico. En efecto para el discurso ético de Occidente, la demonología y la ordalía serían formaciones ideológicas, y nadie supone que un sistema de justicia podría incluirlos; pero si asumimos un punto de vista *emic* ello no se puede afirmar. Y en ese caso podemos preguntar: si examinamos las instituciones de etnojusticia a fin de determinar su validez, entonces ¿cómo podría sostenerse que una reconstrucción que interprete al *Cen* en forma alegórica sería mejor de otra que lo interprete en forma literal?

Respecto de (E3)

Si el auto reconocimiento no es ni condición necesaria ni suficiente para la operatividad de instituciones de seguridad ciudadana justa, la exigencia de reparación personal, parece impracticable. Es cierto que nuestras intuiciones morales parecen valorar la voluntad de compensación, y cualquier manifestación de empatía de los ofensores hacia las víctimas; pero también es cierto que la aplicación de la seguridad ciudadana es independiente estos gestos. Y ello porque un énfasis en la reparación personal reduciría la seguridad ciudadana a seguridad particular, ya que todo daño sería compensado en un acuerdo entre partes singulares. Pero ello presenta dos problemas; por un lado la víctima no estará determinada dado que sus límites serán de carácter clánico o tribal, igualmente será indeterminado el monto de la compensación. Por otro lado, habría una franca violación de la igualdad relativa en la medida que las instituciones que involucren relaciones de uno-a-todo se intersecten con relaciones uno-a-uno. Si las sociedades en las que se reconocen instituciones de etnojusticia, son sociedades tribales o clánicas o multicomunitarias, la condición de indiferencia estará seriamente afectada.

Todas las sociedades tienen fragmentaciones de diverso orden; algunas de ellas son estructurales, otras son ocasionales y no existe sociedad uniformada –incluso aquellas que tuvieron períodos escasos de homogeneidad étnica, lingüística y religiosa no pueden conservarla dados los fenómenos migratorios y demográficos- y cada fragmento puede considerarse como un grupo de interés o de presión definido por intereses particulares. Por ello toda sociedad tiene una tensión estructural entre la perspectiva de cada agente, grupo o fragmento social. La forma estándar de resolver esta tensión es la diferencia entre el ámbito de cada uno por separado o ámbito privado –sea personal o comunitario- y el ámbito público, con las instituciones que rigen cada ámbito. Ahora bien cualquier intento de tratar al ámbito público como una extensión del ámbito privado producirá un enclave normativo i.e. que un sector social cuya capacidad de apropiación del ámbito público sea mayor a la que tenga otro, imponga su propia versión privada de la justicia.

Respecto de (E4)

No es claro que la edad haga que ciertos agentes sociales tengan alguna facultad o entrenamiento para ejercer ninguna actividad institucional, más allá que afirmar que por razones estrictamente cronológicas tienen un acervo tradicional –único factor diferencial entre personas jóvenes o maduras y los ancianos. Por ello si esta fuera la justificación básica de las instituciones de etnojusticia lo que sucederá es que se reemplazara un conjunto estable de normas por un conjunto inestable, sometido a los sesgos cognitivos propios de las patologías de la facultad de la memoria[10]. Por consiguiente la apelación a un funcionariado cuya único título sea la edad, lejos de garantizar condiciones mínimas de indiferencia, parece sesgar en beneficio de un colectivo social determinado violando las circunstancias básicas de justicia.

V. Conclusión. Etnojusticia y cooperación

Al plantear el debate entre una visión unilateral y eurocéntrica y una visión multilateral, no se pueden ignorar ciertos hechos básicos. La existencia de instituciones de justicia es un caso del fenómeno general de la cooperación como

[10] Puede verse un análisis de tipos de ilusiones y sesgos de memoria en Rüdiger Pohl (ed.) *Cognitive Illusions: A Handbook On Fallacies And Biases In Thinking, Judgment And Memory*, Sussex, Psychology Press, 2004, esp. pp. 273-396.

comportamiento antropológico básico. El lenguaje articulado –tal vez la institución social más básica- introduce una inmensa trama de cooperación y desde allí las formas de cooperación se extienden y se ramifican, y se produce el refuerzo de instituciones que involucran clases de agentes que se reconocen mutuamente como similares. Dada una clase de agentes reconocibles entre sí, las instituciones de refuerzo serán instituciones de justicia parcial y restringida; y generaran formas parciales de justicia en el caso de los bienes públicos básicos de una comunidad[11].

Podemos considerar que las formas de etnojusticia –v.g. el caso Alochi- alteran en forma sistemática las circunstancias de justicia. En rigor existen numerosas instituciones de seguridad particular en el ámbito de las relaciones uno-a-uno que puedan ser justas o no, que puedan operar acorde a normas válidas o no; pero nunca estas instituciones podrán proveer seguridad ciudadana que se dirime en el ámbito de las relaciones uno-a-todos; y a lo sumo la etnojusticia será incompletamente justa en el sentido de satisfacer (A) pero nunca (B).

Como conclusión reconoce Branch que

> "...la justicia genuina puede ser mejor promovida a través del diálogo abierto entre africanos que reconozcan y otorguen voz a la pluralidad y a los conflictos internos que existen en cada sociedad y a las variadas tradiciones de justicia" (Branch, 10).

En general, parece que ninguna institución de etnojusticia parece capaz de proveer o sostener la igualdad relativa o proporcionalidad básica, en la medida que son incapaces de cumplir con las circunstancias básicas de la justicia y por ello serían incapaces de proveer validez normativa.

[11] El desarrollo de formas de cooperación en relaciones uno-a-uno –cf nota 14- es parte del proceso de desarrollo de formas de cooperación con bienes públicos, al principio en sociedades estamentales y con ciudadanía restringida. Esto da origen a formas de justicia locales para cada nivel estamental, pero que se generalizan y enriquecen con nuevos desarrollos en el proceso histórico; de allí que el desarrollo de la cooperación debe ser enriquecido en una visión integral con el desarrollo del reconocimiento; de allí que la emergencia de instituciones de justicia generales supone procesos de creciente cooperación + reconocimiento.

En resumen parece que para corregir los problemas estructurales de la etnojusticia es inevitable apelar a una metateoría que surge en la tradición ético-política de Occidente, y que de lo contrario ninguna institución de etnojusticia superará la perspectiva de exponer intereses particulares.

“Cuando los afros vienen marchando:
Un proceso de empoderamiento en Argentina
que desafía la ceguera histórica y cultural”

Matías Penhos
Univ. Nac. de Quilmas

1. Introducción

Es indudable que el impulso que motorizó la ONU en el año 2011 fue la piedra de toque para que las postergadas reivindicaciones de las comunidades afrodescendientes se pusieran en la discusión de la agenda pública (aún cuando esa agenda quede restringida en gran parte a los ámbitos académicos). En el marco de un proceso histórico que registra muy interesantes antecedentes en las Naciones Unidas y, muy especialmente, a través de los trabajos de la UNESCO denominados “La ruta del esclavo”, hasta el momento no se había logrado alcanzar el impacto y la toma de conciencia que se buscaba en el plano socio-cultural.

Sin embargo, difícilmente estas iniciativas hubieran conseguido rozar las políticas gubernamentales sino se hubieran apoyado en las acciones –no siempre articuladas– de los diferentes movimientos sociales afrodescendientes, cuya tradición y militancia tienen larga data en Argentina. Integradas en un contexto social particularmente propicio para impulsar políticas públicas de ampliación en derechos humanos, que dan cuenta de históricas demandas de grupos en situación de vulnerabilidad, las demandas lograron potenciarse de un modo nunca antes dimensionado.

En nuestro país, la mayoría de las personas que poseen antepasados europeos reconocen y afirman esa identidad con orgullo. Actualmente, en mucho menor medida, los pueblos originarios se movilizan con fuerza para defender sus tradiciones y preservar sus modos de vida. Pero no sucede lo mismo con quienes son descendientes “afros”, más allá de contemplar el peso demográfico[1]. Parte de la

[1] “En más de 60.000 hogares hay personas que se reconocen como afrodescendientes. […] a partir del Censo Nacional de Población 2010. Por primera vez, un censo preguntó sobre estas cuestiones. Se admite que todavía existe subregistro, ya que, por prejuicios personales y

explicación debe rastrearse en los siglos de invisibilización y negación del patrimonio histórico-cultural afrodescendiente, que fue cobijado en el ámbito productivo por una cuestión de mera necesidad, en un primero momento, por la colonización europea; y que, en un segundo momento, quedó subsumido a la violencia hegemónica del discurso y las prácticas políticas que alentaron los sectores más elitistas de la sociedad criolla, a través de un relato oficial eurocéntrico que los marginó deliberadamente de la naciente identidad nacional.

De aquí las consecuencias en el nivel de muchas de nuestras representaciones sociales que todavía dominan buena parte de nuestro imaginario colectivo. Por eso no puede resultar extraño encontrar en el compendio taxonómico de las "mitomanías argentinas" la frase: "en la Argentina no hay racismo (porque no hay negros)"[2].

Durante la última década y a partir de un contexto socio-histórico muy identificado con el proceso de integración latinoamericana, con emergentes transformadores nacionales y populares, de fuerte idiosincrasia local, diferentes organizaciones de la sociedad civil y organismos gubernamentales están logrando revertir esta tendencia. En el año 2012 se desarrollaron una serie de actividades académicas y de acción ciudadana[3], que han fomentado un foro de debate que complementó buena parte de las reivindicaciones que vienen exigiendo los organismos internacionales de protección. Ahora bien, nada de esto hubiera podido alcanzar un efectivo impacto en la opinión pública si los verdaderos protagonistas de las prácticas anti-discriminatorias no hubieran ocupado el protagonismo que exigía las circunstancias.

Sobre algunas de estas cuestiones y sobre la dinámica que imprime la noción de derechos humanos a la hora de corroborar transformaciones sociales nos interesa reflexionar y problematizar la experiencia que hemos capitalizado a través de una

sociales, muchas personas no se autorreconocen en estas categorías…" *Diario Página/12*, 30/06/12.

[2] Alejandro Grimson, *Mitomanías argentinas*, Avellaneda, Editorial Siglo XXI; 2012.

[3] Vale mencionar el "60 aniversario del voto femenino" tuvo un reconocimiento a partir de rescatar la figura de María Remedios del Valle, capitana del Ejército de Manuel Belgrano y heroína en las luchas por la independencia argentina (11 de noviembre de 2011). La "Asamblea Nacional de Afrodescendientes de la Argentina" tuvo lugar el 16 y 17 de marzo de 2012; el Seminario "Brasil–Argentina de diálogo y cooperación sobre políticas para los afrodescendientes: la educación y el trabajo como claves para la afirmación de la ciudadanía", el 8 y 9 de noviembre de 2012.

propuesta de extensión universitaria asentada en el enfoque de educación en derechos humanos.

2. El "nuevo espíritu" como paraguas regional

La emergencia de los movimientos sociales dio lugar a un proceso de reconstrucción dialéctico que redescubrió memorias, sucesos y protagonistas populares de luchas políticas que habían sido sepultadas deliberadamente por la historia oficial; la misma que el "Consenso de Washington" quiso consagrar de una vez y para siempre. El intento de "naturalizar" la historia a través de un relato neoliberal que despojaba la opción de problematizar la realidad, a contramano de los intereses mayoritarios del pueblo, clausuró el debate político y reprodujo el beneficio material de aquellos sectores que estaban "dentro" del sistema económico, exagerando hasta el extremo las desigualdades sociales y condenando a los "perdedores" de siempre en esta región[4]. En semejante proceso de atomización y fragmentación social, fue madurando, a mediados de los años 90, un denominó el "nuevo espíritu"[5]:

> "El espíritu, es decir, la sociedad y, en nuestro caso, la sociedad que se expresa en los movimientos sociales, llega a su perfección en la medida en que llega a ser plenamente lo que corresponde a su sustancia. En otras palabras, en la medida en que llega a ser lo que debe ser, teniendo en cuenta que el deber ser no pende en el aire como en la filosofía kantiana, sino que está inscripto en el mismo ser. El 'ir dentro de sí' de la sociedad o de los movimientos sociales es el llegar a la plenitud de la autoconciencia, el pleno saberse a sí mismo que es, al mismo tiempo, el pleno realizarse. Pero la autoconciencia implica la rememoración, porque el sujeto tanto el individual como el colectivo, tanto cada movimiento social como la sociedad en su conjunto, es su historia, es decir, historizarse" (Dri: 10-11-2008).

Sustentados en la acción de movimientos y en el preludio del siglo XXI, la gran mayoría de los pueblos y gobiernos nacionales de América Latina han reconstruido

[4] Véase Patricia Funes y Waldo Ansaldi, **"Cuestión de piel. Racialismo y legitimidad política en el orden oligárquico latinoamericano"**, en *Calidoscopio latinoamericano*, W. Ansaldi, (coord.), Avellaneda Editorial Ariel; 2006

[5] Rubén Dri, *Movimientos sociales: la emergencia del nuevo espíritu*, Lanús (Pcia. de Bs. As.), Ediciones Nuevos Tiempos, 2006.

un proyecto histórico-político alternativo al que fuera hegemónico durante las décadas anteriores, aún dentro de un contexto global proclive a las políticas económicas y sociales del neoliberalismo. Producto de haber padecido "en carne propia" las versiones más descarnadas de la tecno-burocracia financiera mundial, representada por los organismos internacionales de crédito (el FMI y el Banco Mundial) y sus adalides locales, cuyos antecedentes se remontan a los "Terrorismos de Estado" que se implantaron en el Cono Sur en los años setenta, las sociedades latinoamericanas recuperaron y, en muchos casos, innovaron prácticas políticas que instalaron conflictos de larga data, que se mantenían invisibilizados. Estos procesos irrumpieron contra la hegemonía de los partidos políticos tradicionales a partir de sustentar nuevos liderazgos centrados en referentes sociales, que en ningún otro momento del recorrido histórico post-colonial hubieran llegado siquiera a discutir espacios de poder.

Una parte importante de los países latinoamericanos inauguraron nuevas institucionalizaciones político-democráticas de legitimidad nacional y popular; otro conjunto de países recurrieron a su memoria histórica para poder profundizar una democracia plena, no sólo formal, donde la construcción de una creciente soberanía popular se tradujo en márgenes crecientes de igualdad y libertad para la vigencia plena de los derechos humanos.

Por último, estos nuevos liderazgos, que sentaron las bases para la transformación social, tuvieron la temeraria capacidad de desafiar la tradicional supremacía de los países poderosos (donde a partir del siglo XX, en nuestro continente, Estados Unidos asumió ese rol "re-significando" la doctrina Monroe) en virtud de fortalecer un proceso profundo de integración política, cultural y económica, que retoma los frustrados intentos de nuestros padres de la patria, retrotrayéndonos a la época independentista, de acuerdo a conceptos y usos que habían quedado deliberadamente marginados de la escena pública. Vale decir que la opción por un proyecto histórico diferente al que está desarrollándose con plena vigencia en las economías centralizadas, significa, entre otras cuestiones, establecer una relación particular entre el Estado, la sociedad civil y sus organizaciones sociales, que se traduce, por caso, en el carácter universal e integrado de las políticas públicas y su inspiración en el pleno reconocimiento de los derechos humanos como política de Estado.

En lo que hace estrictamente a la cuestión afrodescendiente, el informe de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos sobre "La situación de las personas afrodescendientes en las Américas" propicia un diagnóstico global y…

> "…constituye un primer paso en los esfuerzos del sistema interamericano orientados a visibilizar y empoderar a la población afrodescendiente en el hemisferio, y a mejorar y fortalecer la legislación, políticas y prácticas de los Estados dirigidas a abordar el problema de la discriminación racial, y a garantizar los derechos humanos de todas las personas afrodescendientes en las Américas" (CIDH: 86).

Vale decir que se insiste en potenciar el llamado de la ONU con el fin de visibilizar y empoderar al "sujeto afro" a la hora de descubrir estrategias de transformación con los propios protagonistas a la cabeza de las mismas. En esta línea se encuadra el siguiente testimonio de una militante afro:

> "Por mucho tiempo no nos daban importancia pero se comenzó la gente a formar, formar, formar, y a decir: 'Bueno, insistimos acá y tenemos que hacer algo acá. Y no somos menos, somos iguales.' Y la Constitución colombiana además, de hecho, dice que somos un país multicultural, pluri-étnico; entonces se nos tienen que respetar esos derechos. Pero, a pesar de ello, hay muchas cosas en Colombia que faltan. Pensar que hoy en día en los colegios, a los chicos les dan clases de afro, cultura afro, cosa que cuando yo era niña no lo hacían. Hoy en día lo hacen porque ¿por qué? Porque no sólo enseñar como, lo que hicieron los españoles acá… ¿Y qué pasó con lo que hicieron los indígenas? ¿qué pasó con lo que hicieron las comunidades afro? Eso se está enseñando ahora y sería bueno que acá en Argentina también se comenzara. Esa importancia desde la educación, desde la política, del pueblo afro. No sólo desde el "candombe", porque no sólo somos "candombe"…" (Micolta Victoria, Yadira; 26 años, colombiana)[6].

La cuestión "afro" interpela el relato histórico de un modo virulento y el conflicto étnico-racial en la actualidad emerge como una de las grandes heridas no

[6] Testimonio recogido en la Asamblea Nacional Afrodescendiente de la Argentina, "Hacia la implementación de políticas públicas para afrodescendientes", que tuvo lugar el 16 y 17 de marzo de 2012, en la sede del Movimiento Afro-cultural (San Telmo, CABA).

subsanadas de nuestra "heterogeneidad cultural" americana que tanto se han empeñado en silenciar los sectores sociales más elitistas.

3. Las políticas de ampliación de derechos en Argentina

A partir del año 2003, el estado nacional argentino impulsó un proceso de implementación de políticas inclusivas que permitieron desterrar, progresivamente, aquellas de signo neoliberal. El Estado rompió una alianza histórica que beneficiaba a los sectores concentrados del mercado y, de este modo, se enfrentó al "*establisment*" financiero que había logrado consolidar un patrón de acumulación capitalista caracterizado por la desigualdad social y la concentración de riquezas, alcanzando ribetes nunca antes explorados, generando la exclusión y la marginación de amplios sectores populares.

Las políticas públicas, desde entonces, han reelaborado dinámicamente su relación con la ciudadanía, producto de reemplazar nociones que relegaban a las personas a ser concebidas en tanto meros consumidores para ser reemplazada por una noción más afín a la de comprenderlos en calidad de sujetos de derecho. Ahora bien, el carácter universal e interdependiente de los derechos humanos[7], requiere de una intervención integral y horizontal desde las diferentes áreas gubernamentales para garantizar la inclusión. Y aún así, puede que este direccionamiento no consagre la voluntad de cambio debido a las resistencias corporativas que tradicionalmente estuvieron amparadas bajo el paradigma conservador. Por eso resultó y resulta trascendente traccionar el esfuerzo y la militancia de las ONG y de los movimientos sociales puesto que potencian la capacidad para articular el cambio de rumbo en el escenario público. Congruente con esta idea, hay quienes conciben a la política pública…[8]

> "…como un conjunto de acciones y omisiones que manifiestan una determinada modalidad de intervención del estado en relación con una cuestión que concita la atención, interés o movilización de otros actores en la sociedad civil. De dicha intervención puede inferirse una cierta

[7] Refrendado por la Declaración y el Plan de Acción de la Conferencia Mundial de Derechos Humanos de Viena (1993) en el Punto 5.

[8] Oscar Oszlak y Guillermo O' Donnell, "Estado y políticas estatales en América Latina: hacia una estrategia de investigación", ***Revista venezolana de desarrollo administrativo***, Caracas, N. 1, 1982: 98-128.

> direccionalidad, una determinada orientación normativa, que previsiblemente afectará el futuro curso del proceso social hasta entonces desarrollado en torno a la cuestión" (Oszlak-O´Donnell: 112-113).

Es decir que si las políticas públicas intentan solucionar problemas de diferentes tipos (económicos, sociales, de infraestructura, ambientales, entre muchos otros) sobre el diseño y ejecución pueden (y deberían) intervenir conjuntamente, para fortalecer la iniciativa, la sociedad civil, las entidades privadas y las instancias gubernamentales en sus distintos niveles. De este modo, los principios de universalidad e interdependencia suponen garantizar a todas las personas aquellos bienes y servicios de calidad que son considerados indispensables para participar plenamente en la sociedad. Las políticas públicas, responden en todos los casos a cuestiones que son socialmente disputadas, en donde las posiciones de cualquiera de los diferentes actores (clases sociales, identidades étnicas, u otros) están inevitablemente atravesadas por el conflicto.

En este sentido, las luchas por el reconocimiento de las diferencias socioculturales y por la redistribución del ingreso, a modo de demandas políticas dirigidas hacia el Estado por parte de diferentes organizaciones y movimientos sociales entraron en la agenda estatal, reivindicando un proyecto de memoria popular, para alcanzar el rango de políticas de Estado bajo una racionalidad y direccionalidad diferentes a las dominantes durante los años noventas. Las y los militantes son conscientes de este proceso que se ha abierto. El testimonio que sigue, se inscribe en esta línea:

> "Hoy estamos en un marco político que nos permite generar estas asambleas, organizarnos, y empezar a exigir que se generen las leyes que se tengan que generan, las políticas públicas que se tengan que generar, para encontrarnos en igualdad de condiciones, y poder reivindicar todo nuestro aporte histórico, nuestra identidad nuestra como afrodescendientes y la identidad argentina que, de algún modo, le falta una parte vital –sea o no uno afrodescendiente– si se niega toda esa población afrodescendiente que está, y que siempre estuvo" (Martínez, Yael; "Movimiento Afrocultural") .

El desafío por estos tiempos pasa, por un lado, por seguir ampliando las fronteras de la ciudadanía a través de los instrumentos jurídicos que se ponen en vigencia de aquellos grupos en situación de vulnerabilidad que históricamente quedaron

relegados; y por otra, avanzar en la efectivización de políticas públicas que tengan impacto en las prácticas cotidianas de la vida cultural.

4. La transformacion enunciativa que va de "negros" a "afrodescendientes"

Tal vez lo más interesante a destacar en este proceso, sean las implicancias teóricas que se esconden tras las acciones de ampliación de derechos desarrolladas por el estado argentino. Puntualmente hago referencia a la integración de los conceptos de **identidad política** y **alteridad histórica** que profundiza Rita Segato[9] cuando advierte sobre el uso y abuso de la noción de "diversidad cultural" en el contexto de un mundo globalizado con sus rasgos hegemónicos y estáticos a la hora de pensar la relación y la diferencia con el otro. El desafío mayor, expone la autora, pasa por superar las falsas dicotomías que plantea el poder global –homogeneidad o pluralismo– y por construir una identidad política que se fundamente en alteridades históricas, es decir, en aquellas formas tradicionales de alteridad inspiradas en culturas asociadas que surgieron de una determinada convivencia histórica y nacional.

Con el mismo énfasis pero bajo otros dilemas conceptuales, Nancy Fraser[10] rechaza la posibilidad de concebir una "lucha por el reconocimiento de la diferencia" sin contemplar la redistribución socioeconómica como remedio a la injusticia y objetivo de la lucha política. Precisamente en una sociedad estadounidense que muestra la imposibilidad por inyectar oxígeno renovador a las estructuras económicas y culturales, el llamado por impulsar y articular la acción política de los movimientos sociales combinados en las reivindicaciones identitarias de las minorías, es leída como una clave de movilización pendiente:

> "La construcción de coaliciones es especialmente urgente hoy día, dada la multiplicación de los antagonismos sociales, la fragmentación de los movimientos sociales y el creciente atractivo de la derecha en los Estados Unidos. En este contexto, el proyecto de transformar las estructuras profundas de la economía política y la cultura aparece como una de las

[9] Rita Laura Segato, *La Nación* y sus Otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad, Buenos Aires**,** Editorial Prometeo, 2007.
[10] Nancy Fraser, (1997). "¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas en tomo a la justicia en una época 'postsocialista'", *Iustitia Interrupta: Reflexiones críticas desde la posición "postsocialista"*, Santafé de Bogotá, Siglo de Hombres Editores, 1997: 17-54.

> orientaciones programáticas comprehensivas capaz de hacer justicia a **todas** las luchas actuales contra la injusticia. Es el único proyecto que no supone un juego de suma cero" (Fraser: 33).

De alguna forma, nuestro aporte debe interpelar un proceso que está abierto, en plena ebullición, y que registra en la actualidad nacional –como nunca ha sucedido en el relato identitario– una "alteridad histórica afrodescendiente" que se combina en un contexto paralelo una lucha por la redistribución económica. Claro está que nos limitaremos a problematizar el ámbito educativo, espacio en el que insertamos nuestra propuesta extensiva.

5. La experiencia de "Levanta la mano"

La iniciativa del Proyecto de Extensión Universitaria "Levanta la mano" se sustenta en la convicción de que las prácticas discriminatorias tienen una presencia impactante en buena parte del sistema educativo formal[11]. Los diseños curriculares destinados a trabajar en la perspectiva de los valores que resaltan la dignidad humana y el principio de igualdad resultan ineficaces a la hora de prevenir actos y situaciones cotidianas de discriminación.[12] ¿Por qué nos hemos preguntado una y otra vez?

La respuesta no es sencilla y difícilmente pueda precisarse. Pero pueden encontrarse ciertos argumentos que remiten a la forma en que se ha construido la "alteridad histórica" de aquellos sectores de la sociedad que quedaron relegados del proceso de homogeneización europeocentrista que ha impulsado el estado nacional

[11] En un trabajo local mucho más pretencioso, se abarcaron las diferentes esferas de la sociedad con el fin de generar un mapa-diagnóstico sobre la cuestión de la discriminación en la ciudad de Quilmes. Ver Municipio de Quilmas, ***Quilmes contra la discriminación, la xenofobia y el racismo. Una investigación local,*** Editada por la Secretaría de Relaciones Institucionales, Regionales e Internacionales; Quilmes: autores (no cuenta con ISBN), 2011.

[12] En los últimos años se ha promovido, deliberadamente, que los diseños curriculares de la Provincia de Buenos Aires integraran materias como "construcción ciudadana" en los tres primeros años de la escuela secundaria. Sin embargo, el proceso de implementación y los resultados alcanzados, difícilmente pueda afirmarse que han contribuido en la dirección que se pretendía.

argentino a fines del siglo XIX. La matriz cultural de la tolerancia ha fomentado la creencia del crisol de razas[13], que no era otra cosa que…

> "…la **asimilación o integración** de una masa de personas nacidas en otras latitudes que debían suplir las **falencias** de los nativos" (Neufeld-Thisted: 25).

Desde entonces, la escuela argentina ha reproducido hasta el hartazgo esta intención de subsumir el conflicto a riesgo de borrar la otredad.

Otros fundamentos, paralelos, pueden hallarse en la práctica de los propios docentes, que parece deslindarse de la dimensión ético-política que define el ámbito de la educación pública, para quedar encerrados en las lógicas del mercado y el individualismo exacerbado. Cullen[14] introduce la categoría del reconocimiento a través de lo que denomina "la mediación normativa", y desde ella, incentiva una verdadera lucha que debe librar el sujeto en los diversos planos de la acción cotidiana para conciliar la dignidad y la educación.

En este sentido, hemos interactuado en un escenario marcado por el activismo de las personas afrodescendientes en nuestro país con la decidida intervención de los organismos gubernamentales (INADI[15], Ministerio de Educación, Secretaría de Derechos Humanos, Ministerio de Desarrollo Social, entre otros). En cada uno de esos encuentros fuimos testigos de la necesidad de compartir un relato que reivindica la presencia "negra" en la identidad nacional –pasada, presente y futura– frente a un discurso que persistentemente ha intentado establecer la idea de que "aquí no hay negros"[16]. Las voces de los propios militantes que se han alzado, han insistido en que ahora ellos son representantes de grupos que han logrado consolidar su defensa y promoción de derechos a través de las ONG que integran; y, en la

[13] María Rosa Neufeld y Jens Ariel Thisted "El 'crisol de razas' hecho trizas: ciudadanía, exclusión y sufrimiento", en *"De eso no se habla…" los usos de la diversidad sociocultural en la escuela*, Bs. As., Editorial Eudeba, 1999.

[14] Carlos Cullen, *Perfiles ético-políticos de la educación*, Quilmes (Pcia. de Bs. As.), Ed. Paidós, 2004.

[15] Instituto Nacional contra la Discriminación.

[16] Ver Dina Picotti, "La presencia africana en el Río de la Plata" y ver Miriam Gomes, "La diáspora africana en la Argentina", en *La ruta del esclavo en el Río de la Plata. Aportes para el diálogo intercultural*, Bs. As., Editorial de la Universidad Nacional de Tres de Febrero, 2011.

mayoría de los casos, han resaltado el peso y el valor de la presencia negra africana en la constitución de nuestra identidad argentina, rescatando el "factor intrínseco" y no externo o derivado.

> "Una política de derechos humanos que abarque el reconocimiento y el derecho a la identidad de los afrodescendientes en la Argentina, para que no nos sigan preguntando de dónde somos en la calle, reforzando ese falso paradigma de que en la Argentina no hay negros. ¡Acá estamos! Siempre estuvimos y seguiremos estando" (Carlos Lamadrid, Secretario de la Asociación de Afroargentinos del tronco colonial "Misibamba")[17].

Otro testimonio de un militante, recogido en el marco la "Asamblea Nacional de Afrodescendientes de la Argentina", circula en la misma dirección del entrevistado que lo antecede:

> "Hemos sido testigos de un proceso de empoderamiento intenso, que ha generado resultados concretos en la realidad de los grupos afrodescendientes." (Massar Ba, Promotor Cultural de ONG "Casa África").

Ahora bien, resulta relevante indagar por las características de este proceso de empoderamiento que pueden relacionarse, fundamentalmente, con dos ideas que la atraviesan:
- La de rescatar la dimensión dinámica, que implica un cambio en el estado de cosas, una transición o modificación en algún sentido;
- La de remitir al poder de los individuos y comunidades. Es decir, que el foco de atención deja de ser, por ejemplo, la pobreza como la falta de ingresos y pasa a analizarse la relación que ello tiene con el poder de decisión de los grupos vulnerables. Refiere a un pasaje de un estado de "no-poder" a un estado de "poder" que se manifiesta en un cambio en las relaciones de poder en algún nivel de la sociedad (Betancor Harretche: 2)[18].

[17] Discurso pronunciado en el homenaje a María Remedios del Valle llevado a cabo en el Ministerio de Educación, el 11 de Noviembre de 2012.
[18] María Virginia Betancor Harretche, "Empoderamiento: ¿una alternativa emancipatoria?", *Revista Margen de Trabajo Social y Ciencias Sociales* (formato digital) N. 61, Junio de 2011: 1-14.

La autora rescata un efecto disruptivo de este proceso, citando a Carlos Acuña[19], en el que se pone de manifiesto el carácter transformador del mismo:

> "reconocer que todo proceso de empoderamiento e inclusión conlleva un desafío a un orden establecido y excluyente (más o menos democrático). En la historia, la inclusión de los excluidos siempre implicó un proceso traumático, que muchas veces resultó en tensiones, guerras y, me atrevo a decir sin exagerar, genocidios" (Acuña: 23).

Ningún otro dato de este cambio de paradigma puede ilustrar mejor la visibilidad de las personas afrodescendientes que la inclusión en los cuestionarios del último censo nacional de población del 2010 por parte del estado argentino[20]. Un reclamo largamente exigido por las organizaciones afros para revertir la invisibilidad de esta comunidad en las estadísticas nacionales y los planes y programas de desarrollo; que, por otra parte, no hace más que plasmar las recomendaciones del Programa de Acción de la Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las formas conexas de Intolerancia (Durban, 2001), específicamente en lo que hace a la recopilación, análisis, difusión y publicación de datos estadísticos[21].

Por último, muy recientemente se ha promulgado la Ley 26.852[22], denominada "Día Nacional de los/as afroargentinos/as y de la cultura afro", la cual se incorpora al calendario escolar nacional a través de la conmemoración del 8 de noviembre (fecha de la muerte de María Remedios del Valle) con el fin de promover la cultura afro en los contenidos curriculares.

6. Conclusión

A lo largo de la implementación de "Levanta la mano" hemos podido constatar que nuestra práctica educativa ha sido testigo de la sinergia que atraviesa el panorama regional en el actual contexto local: movimientos sociales, estado y

[19] Carlos H. Acuña, "Empoderamiento y desarrollo inclusivo", *Revista Observatorio Social* (formato digital), Nº 9, mayo de 2002: 20-23. Disponible en http://observatoriosocial.com.ar/dev/pub_revista.html (extraído el 4 de junio de 2013).
[20] Véase *Diario Página/12*, 30/06/12.
[21] También la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (2011), en el informe ya citado, alude abiertamente en uno de los puntos de las conclusiones.
[22] Con fecha de publicación en *Boletín Oficial* del 22/05/2013.

universidad confluyen en sus intercambios y articulaciones a la hora de impulsar una verdadera "cultura en derechos humanos" que aporte en la dirección de deconstruir prácticas discriminatorias dirigidas a las minorías y a los sectores populares históricamente marginadas de los espacios de poder. Se ha constatado el carácter interdependiente de los derechos humanos en las acciones reivindicativas de los sujetos, en el impulso a la educación, en la forma en que se han visibilizado situaciones de vulnerabilidad, en recuperar una memoria histórica popular.

Es indudable que este proceso exige la intervención del estado no sólo a la hora de impulsar una política de reconocimiento sino también en función de redistribuir recursos materiales que se convierten en obstáculos de peso, que han logrado institucionalizarse a fuerza de consolidar un proyecto hegemónico de raíz racista que se remonta a la consolidación del estado nacional y donde no hubo lugar para contemplar ningún intercambio de iguales. Resulta evidente entonces, que aquel sujeto político que conduzca este proceso debe ser consciente que la emergencia de conflictos de nuevo tipo, y también deben ser consciente de estos problemas los sujetos que lideran los movimientos sociales del cambio.

En el campo educativo, desde donde articulamos la iniciativa, hemos constatado que los procesos de sensibilización e intercambio con los grupos en situación de vulnerabilidad, como es el caso de los afrodescendientes, han demostrado que la juventud –y también las y los docentes que acompañan la práctica– valora la causa por la memoria y la reivindicación históricas, solidarizándose con aquellas acciones que son necesarias impulsar en el presente para alimentar acciones afirmativas respecto del avance en el mejoramiento social de dichos grupos. Y por supuesto, han servido para deconstruir prejuicios, estereotipos y prácticas que circulaban muchas veces con la anuencia de las y los estudiantes. Durante los días que abarcó la preparación y el juego de rol, hemos sido testigos de estas modificaciones tan proclives a reconocer la otredad.

Sin embargo, mal podríamos mostrarnos satisfechos. La experiencia que impulsamos no está encuadrada en el ámbito formal y no alcanza la universalidad que puede abarcar una política de estado. Seguimos esperando que la educación en derechos humanos sea una bandera de las políticas públicas en nuestro país. A pesar

de las diferentes recomendaciones de los organismos internacionales[23], el sistema educativo argentino no ha logrado implementar un plan a escala nacional[24].

"Comprender que los derechos humanos deben formar parte del núcleo central de toda política pública del Estado y establecer dicho postulado como una premisa fundacional, será el punto de partida y base medular tanto teórica como empírica del Estado democrático de Derecho para la consolidación de democracias substanciales y validadas en sus acciones. En este sentido, los lineamientos del Estado en materia de educación tienen que abordar a las distintas instancias del proceso educativo como un todo, desde la educación inicial hasta la post profesional" (Salvioli: 83).

A modo de cierre, estamos convencidos que este es el horizonte que debe guiar nuestras acciones y esfuerzos, especialmente para quienes tienen la responsabilidad de gestionar los actos públicos para garantizar la universalidad y el acceso en el ámbito educativo.

[23] El Programa Mundial para la Educación en Derechos Humanos que viene impulsando Naciones Unidas es un gran ejemplo.
[24] Fabián Salvioli, *La universidad y la educación en el siglo XXI*, San José, editado por el Instituto Interamericano de Derechos Humanos, 2009.

Los roles de la religión en la cárcel.
Miradas unidimensionales. El caso bonaerense

Rodolfo Luis Brardinelli
Univ. Nac. de Quilmes

1. Vigencia del Pentecostalismo en la cárcel Argentina
El caso de la Provincia de Buenos Aires

Expansión del pentecostalismo en el SPB. El conocido fenómeno de la expansión del pentecostalismo en las unidades penitenciarias tiene una manifestación particularmente importante en las unidades dependientes de Servicio penitenciario de la Provincia de Buenos Aires (SPB). Aunque el punto de partida del fenómeno puede fecharse algunos años antes, su desarrollo más importante se produce desde los primeros años de la década del 80, es decir, los años del regreso de la democracia después de la noche de la dictadura.

Desde entonces, y en el término de 15 años el fenómeno se expandió rápidamente hasta abarcar, de diferentes maneras, probablemente hasta un 40% de la población carcelaria bonaerense. Desde entonces, aunque el proceso se amesetó, generó ciertas resistencias y muestra una leve tendencia a la baja, el pentecostalismo carcelario se mantiene como un actor relevante dentro del mundo carcelario provincial.

Pabellones Pentecostales. La unidad física de convivencia dentro de los penales son los "pabellones". La capacidad de los pabellones es muy variable (entre 30 y 60 internos).

Se llama "pabellón evangélico", "pabellón pentecostal" o "pabellón de hermanitos" a aquel en el que todos los internos que lo habitan, se declaren o no "convertidos al evangelio", ajustan su conducta a las particulares normas que allí rigen, cuyo cumplimiento es controlado por un pastor interno, esto es un preso que profesa el pentecostalismo y ejerce como pastor. En algunos casos un solo preso-pastor controla todos los pabellones pentecostales que haya en la unidad, en ese caso cuenta con la ayuda de y un número variable de presos que ejerce como copastores, siervos, diáconos, etc. Frecuentemente también forma parte del "ministerio

carcelario de la unidad" un pastor externo, es decir un pastor "de la calle" que la visita con determinada regularidad. Es relevante también el rol de los no pocos oficiales y suboficiales penitenciarios que, devenidos en pastores, intervienen de diversas maneras en la vida de los pabellones "de hermanitos".

Versión modélica. En general, y más allá de las muchas variantes existentes, algunas de las cuales mencionaremos más adelante, puede decirse que la disciplina que proponen los pabellones evangélicos abarca tanto normas referidas a horarios de oración, la lectura de la Biblia y de culto, como normas y horarios referidos a la conducta personal y las relaciones sociales, el trabajo, al aseo personal y el cuidado de las instalaciones del pabellón, el ocio y la puesta en común de al menos una parte de los bienes mediante el diezmo. Así, aunque con excepciones, rige en esos pabellones la prohibición de fumar cigarrillos, consumir drogas, bebidas alcohólicas o cualquier tipo de estimulantes, la abstinencia sexual y la prohibición de ver televisión o al menos su restricción a determinados programas y horarios.

La norma relativa al mantenimiento y mejoramiento de las instalaciones es particularmente importante y diferencia claramente a los pabellones evangélicos del resto de los pabellones, llamados "pabellones de población".

Recurso a la palabra. En principio todos los conflictos que surjan en los pabellones "de hermanitos", no importa por las razones que fueran, deberían ser resueltos únicamente por la palabra, es decir sin recurrir a la violencia como ocurre en el resto de la cárcel Esta es una de las principales responsabilidades de los presos que detentan el rol de pastor o alguna de las jerarquías delegadas y una de las razones que hacen más atractivos a los pabellones pentecostales.

El diezmo. Contribuir con el diezmo, o "diezmar", es una de las obligaciones de los internos carcelarios que viven en los pabellones pentecostales. Consiste, como se ha dicho, en entregar al pastor o siervo a cargo del pabellón una parte de los bienes – alimentos, ropas, artículos de limpieza, etc. – que el interno consigue gracias al esfuerzo de su familia.

2. Distintas formas de abordar el fenómeno

Por razones determinadas por la perspectiva ideológica o, en algunos casos, por los intereses que cada observador pone en juego, el fenómeno pentecostal carcelario

ha sido mirado desde perspectivas marcadamente sesgadas que rehúyen o eluden la complejidad real del fenómeno.

Veamos algunas de ellas.

2.1. La mirada de los pastores y los conversos

En su gran mayoría, aunque con algunas excepciones, los pastores carcelarios y los presos conversos confluyen en una mirada doblemente positiva. La experiencia de los pabellones pentecostales no sólo es una solución que permite que los internos transcurran su detención en un sitio medianamente confortable y libre de agresiones y peligros sino que asegura casi infaliblemente que el converso, una vez terminada su condena, no volverá a delinquir. Tanto así que para éstos "prácticamente ninguno reincide, te diría que menos de un 2%"…."

> "Puedo asegurarte que hoy a estas tres personas que están acá [...] si yo ahora les digo: 'tienen que salir a hacer un mandado a la calle [...] y en 20 minutos los quiero acá', ellos van a salir y van a venir, yo me animo a decir que ellos no van a delinquir más, te lo puedo asegurar" (Pastor Daniel Tejera[1])

> "Yo era una persona muy cerrada, fría, quizás asquerosa, resentida de todo y Dios me sanó. Hoy me armé una familia, tengo 5 chicos, 5 de mi señora y una bebé que tengo hace poquito, tiene dos meses y 7 días" (Entrevista con MW)[2].

Pero, aunque muy minoritarios, no todos los pastores penitenciarios, tienen la misma percepción sobre la eficacia de la "conversión" carcelaria.

Daniel Ruffinatti, con más de veinte años de trabajo intenso y continuo en cárceles de todo el país, estima que la proporción de conversos que habitan los pabellones pentecostales es menos del 30%. "Los demás son todos homosexuales y refugiados" dice, aludiendo a quienes habitan un pabellón pentecostal sólo para preservar su integridad física

[1] Luciano Pérez, *Conversión religiosa e identidad en la cárcel*, mimeo, 2004.
[2] R. Brardinelli y J. Algranti, "*La re-invención religiosa del encierro. Hermanitos refugiados y cachivaches en los penales bonaerenses*, Buenos Aires, UNQUI y CCC, 2013, p. 175.

En cuanto al porcentaje de "conversos" que ya no delinquen prefiere no arriesgar una estimación que sea superior a un dígito.

2.2. La mirada mediática

La mirada mediática no solo se limita a decretar como universal y única la "versión modélica" que hemos esbozado sino que también asume acríticamente la afirmación sostenida por la mayoría de los pastores, en especial los oficiales penitenciarios devenidos pastores: los convertidos modifican definitivamente sus conductas y ya no delinquen más. Para esta mirada la existencia de pabellones evangélicos es entonces poco menos que una panacea, una verdadera solución mágica. De esta mirada fue subsidiario algún momento incluso un ministro del interior de la Nación, quien llegó a proponer la aplicación del modelos en las Unidades del SP Federal de todo el país.

2.3. La mirada "instrumental"

En un contexto carcelario sumamente complejizado –superpoblación y hacinamiento, baja de la edad promedio de los detenidos, cambio de los antiguos códigos carcelarios que reglaban la convivencia entre presos y entre presos y carceleros, drogadicción o fármaco-dependencia, corrupción del personal carcelario, abandono del paradigma de la "resocialización" y adopción de un paradigma centrado en la seguridad y el control de la exclusión– y siempre al borde del estallido, la existencia de pabellones que se "autocontrolen" no puede ser vista sino como una "solución".

Tal como lo dice Elías Newman:

> "Para la administración carcelaria, el tema es bienvenido, porque el sistema evangélico produce normas y opera como un control social informal, logra lo que quiere lograr el Servicio Penitenciario, que es la sumisión que facilita el control, o sea, es funcional al sistema"[3].

O como lo dice un preso bonaerense:

[3] A. Seselovsky, El cristo de los presos", *Diario Página/12*, 14 de marzo de 2004.

> "El pabellón evangélico fue creado para sostener a las masas. En este penal tenés cinco pabellones que son evangélicos, prácticamente de esos cinco pabellones no tienen problemas, no hay problemas de violencia, de agresión física hacia ellos mismos ni hacia la autoridad. Y esto creo que es una gran solución para el Servicio Penitenciario […] quedan pocos, creo que tres, de inadaptados" (Entrevista a N)[4].

El suboficial penitenciario y también pastor Juan Zuccarelli, lo entiende perfectamente y por ello dice "…estamos hablando de la mitad de la población. **La mitad de la población está controlada**"[5]. También lo admite el oficial Tejera, otro de los penitenciarios-pastores, quien resumió así los beneficios que el Servicio Penitenciario obtiene a partir de la presencia del culto en las cárceles:

> [las autoridades] "observaron, vieron, comprobaron que la particularidad que tienen los internos evangélicos es que no rompen, no se amotinan, no maltratan a las autoridades, no les faltan el respeto, más bien están permanentemente limpitos, están cuidando su puesto de trabajo, toman cursos en los talleres, van a la escuela, se nota, se ve el cambio y la diferencia entre internos comunes y pabellones de internos evangélicos**"** (Pastor Daniel Tejera[6]).

Esta mirada del fenómeno aparece también crudamente expuesta en un testimonio recogido por Rita Segato en el penal de Papuda, Brasilia "el preso es, como me confiara un director de disciplina, sin pudor alguno: 'preso dos veces: de la condena y de la religión. **Sin la ayuda de la religión no podríamos mantenerlos aquí**' "[7] .

[4] P. Fortín, P. Machiavello, JJ. Paulucci, *La influencia del discurso evangélico en la Unidad 37 de Villa Cacique Bárker*, Tesis de Licenciatura en Comunicación Social, Facultad de Periodismo y Comunicación Social, Universidad Nacional de La Plata, 2009.
[5] Michael Richardson y Juan Zuccarelli, *Revival behind bars*, Glendale, Arizona, Professional Word Publications Inc., 1995. (Traducción de María Eugenia Sánchez).
[6] Pérez, cit., p. 3.
[7] R. Segato, *"Religião, Vida Carceraria e Direitos", en R. Novaes (Org.), Direitos Humanos, Temas y Perspectivas*, Rio de Janeiro. ABA/MAUAD/ Fundación Ford, 2001.

En la misma dirección, pero con más énfasis en el carácter institucional y políticamente premeditado de la innovación, Alcira Daroqui y otros[8] dirán que el pentecostalismo carcelario es "una de las diversas estrategias mediante las cuales el SPB gobierna el interior de las cárceles: la 'tercerización' de la administración de la violencia y la disciplina"

2.4. La mirada político-represiva

Algunos de quienes postulan esa lógica instrumental, es el caso de la citada Alcira Daroqui, suelen trascenderla dándole un encuadre socio-político y afirmando que esa "tercerización de la administración de la violencia" es el paso necesario para lograr la represión y la segregación permanente de personas que, por provenir de la "exclusión social, económica, política y espacial", ya no tienen un "lugar social" al cual reintegrarse luego de una hipotética "resocialización".

> "…la cuestión de la gobernabilidad de la cárcel reconoce la 'necesaria' implementación de estrategias que articulen de manera novedosa prácticas y discursos que contemplen ejercicios de soberanía, disciplinarios y de control y regulación sobre la población encarcelada. Por ello, los actos de violencia física, humillante, degradante e institucionalizada, la regulación y distribución de la población en el espacio intra carcelario y en el espacio inter carcelario y las sanciones disciplinarias formales y/o informales o encubiertas se presentan como herramientas claves en cuanto al impacto incapacitante y neutralizante sobre las personas encarceladas, propio del avance del Estado Penal de las últimas décadas"[9].

Estos mismos autores harán hincapié en la relación entre esa tercerización y otro de los temas ya mencionados, el ejercicio de la violencia carcelaria, el que ahora estaría depositado en manos de los titulares de la tercerización, es decir de los pastores, los siervos y los diáconos..

[8] A. Daroqui, N. Maggio, M. del R. Bouilly, H. Motta, "'Dios agradece su obediencia': la 'Terciarización' del gobierno intra muros en la cárcel de Olmos", *Actas del XXVII Congreso ALAS* (Asociación Latinoamericana de Sociología), del 31 de Agosto al 4de Septiembre 2009, Buenos Aires, CD ROM.
[9] Daroqui et alii, cit., p. 6.

Las formas de violencia, tortura y malos tratos ejercidas por el pentecostalismo carcelario son los golpes, la imposición de largos períodos de oración en posturas difíciles de sostener o en condiciones particularmente dolorosas, las "requisas espirituales", el robo del diezmo, la obligación de participar de los cultos, la prohibición de circular dentro del pabellón, la privación de salidas al patio, del consumo de cigarrillos o de mirar la televisión u oír la radio o el cumplimiento estricto de los períodos de oración, lectura de la Biblia y actos de culto.

> "Estamos en el año 2008 y les ponen maíz, los hacen arrodillar arriba y están los pibes dos horas cuarenta minutos. Como castigo, por haberse fumado un cigarrillo, por haberse encontrado una revista que el pibe tiene –que sé yo– para masturbarse en algún momento, sus fantasías, para satisfacer una necesidad física" (Entrevista con S)[10].

> "Si el preso 'no entiende' [quiere decir que no acepta dichas reglas, por ejemplo], se lo lleva al fondo del pabellón y 'se lo hace entender'.En ese caso se implementa la violencia física directa […]"[11].

Al respecto –dejando de lado la edulcorada expresión que utiliza para aludir a los métodos que aplican los penitenciarios para obtener obediencia– también resultan claramente ilustrativas las afirmaciones de un antiguo e importante capellán carcelario católico:

> "El sistema favorece este tipo de cosas, le conviene […] un penitenciario no puede entrar al pabellón y **pegar cuatro gritos** [el subrayado es nuestro] porque el interno lo denuncia al juez y […] vos vas a cualquier pabellón evangélico y están de rodillas cinco horas rezando […] porque si no lo hacen los sacan del pabellón" (Capellán L)[12].

[10] Fortín et alii, cit., p.5

[11] M. Andersern y A. Suárez, "'El Espíritu Santo es el que gobierna': los pabellones evangélicos y la terciarización del gobierno carcelario", en *Actas de las V Jornadas de Jóvenes Investigadores* del Instituto de Investigaciones Gino Germani, FCS, UBA, 4, 5 y 6 de Noviembre 2009 CD-ROM. http://webiigg.sociales.uba.ar.

[12] R. Brardinelli, "Religión y Derechos Humanos en los penales bonaerenses", en *Actas de las XIV Jornadas de Alternativas Religiosas en América Latina*, ACSRM, 25, 26, 27 y 18 de Septiembre, 2007, Buenos Aires, CD-ROM.

Coincidiendo casi hasta en las palabras, un Segundo Jefe de unidad dice, construyendo también él una frase que permitiría una segunda lectura:

> "Estos mantienen el orden porque hacen lo que nosotros no podemos hacer por el asunto de los derechos humanos. Al final, si uno "hace bardo" lo ponen de rodillas cuatro horas. Si yo hago eso me arman un quilombo". (Oficial penitenciario S)[13].

2.5. La mirada "escéptica"

Se sabe bien que dentro de una cárcel todo puede ser vendido o comprado. Todo quiere decir desde objetos (zapatillas, pastillas, droga, tarjetas telefónicas, etc) pasando por servicios personales (sexo, salidas transitorias, la calificaciones de conducta necesarias para obtener la reducción de la pena) hasta personas (el mulo, la mujer, la señorita del pabellón).

Ninguna aproximación o hipótesis sobre las cárceles estará completa si no integra este aspecto.

Esto da pie sin embargo para que algunos observadores analicen el fenómeno pentecostal únicamente desde esa perspectiva, lo que también es una forma de reduccionismo.

Quienes hacen hincapié en la mala fe de los pastores pentecostales y en la forma en que se aprovechan de los presos suelen mencionar al menos dos formas en las que el pentecostalismo carcelario permitiría esta apropiación.

Una sería el aprovechamiento personal de algunos presos devenidos pastores, y también de algunos pastores externos, de los bienes y el dinero obtenido por el diezmo.

Otra sería la apropiación de todo o parte de los aportes económicos de iglesias pentecostales de América del Norte o de Europa, aportes que algunos pastores consiguen basándose en el prestigio que les da su trabajo carcelario.

[13] Brardinelli. cit., p.7.

Estas no parecen ser, sin embargo, las conductas de todos los pastores, quizás ni siquiera la de la mayoría de ellos.

Son otras las alternativas de "negocios", de mucho mayor escala, las que permitirán a algunos observadores suponer que el lucro es el principal motor de la expansión carcelaria pentecostal.

A esas alternativas se refiere este testimonio:

> "…hay pibes que pagan para vivir …[en un pabellón Pentecostal]. Pagan por mes, para vivir… En el pabellón… había un chabón que todos los meses pagaba para vivir tranquilo ahí; al chabón le decían me faltan ruedas para mi auto y le compraba. Había otro que pagaba, no sé si era un abogado, porque en otro lado no podía vivir…" (Entrevista a C)[14].

Pero no parece que sean solo los oficiales y los suboficiales los beneficiarios del "complejo de transacciones intracarcelarias". Tampoco parece que todas las transacciones impliquen siempre necesariamente movimiento de dinero.

En otro tramo del mismo testimonio anterior nos encontramos con un relato que nos da una pista de la complejidad del sistema y de lo variado de los bienes que se intercambian.

> "En el SUM [Salón de Usos Múltiples] de [el pabellón de] mediana [seguridad] hay cinco piezas (para los encuentros íntimos) y en el SUM de [el pabellón de] 'hermanitos' hay una. …[Ahí los "hermanitos"] Te decían "te doy una hora, en una hora salí"; bueno, venían a esa hora te golpeaban y fue. [Pero] Había unos drogadictos que pagaban, les hacían pagar. Les decían "con ustedes está todo bien, todo piola amigo"; (y) los dejaban dos o tres horas, [que las pagaban con] mucho polvo, pastilla. (Entrevista a C)[15].

Aquí vemos como las transacciones informales pueden ser practicadas también entre internos. Claro que al menos una de las partes debe poseer alguna cuota de poder que a su vez ha sido delegada, o al menos tolerada, por el personal

[14] R. Brardinelli y J. Algranti, *La re-invención religiosa del encierro. Hermanitos refugiados y cachivaches en los penales bonaerenses*, Buenos Aires, UNQUI y CCC, 2013, p. 154.
[15] Brardinelli et al., cit., p.10, p.154.

penitenciario. En el ejemplo, el intercambio es entre "presos-pastores" y presos drogadictos y no parece implicar dinero sino un pago en especies, en este caso, droga. Esto no significa que el personal penitenciario no tenga ninguna intervención en el intercambio descrito. Por el contrario es razonable suponer que, con independencia de la delegación de poder ya mencionada, o precisamente por ella, el personal esté perfectamente al tanto de la transacción y la admita solo a cambio algún "servicio" en el que tenga interés –mantenimiento del orden en el pabellón, información sensible, etc.– o a cambio de una parte de la droga "recaudada", la que podrá ser puesta nuevamente a la venta, con lo que se inicia nuevamente el ciclo de transacciones intracarcelarias.

Otro ex oficial penitenciario de larga carrera avanza conceptualmente sobre el tema y se refiere a él como una forma de gestión de la cárcel bonaerense.

Así nos dirá que en el ámbito carcelario pueden distinguirse hoy –superpuestos y, con alguna frecuencia, complementarios– dos modelos de gestión penitenciaria.

A su entender las cárceles estarían regidas hoy, simultáneamente, por

> "un modelo formal administrado por operadores penitenciarios, y otros modelos que desde el interior de los pabellones establecen un criterio de control y cogestión donde los operadores son internos –que de algún modo ejercen el liderazgo y sirven o son utilizados para distintos cometidos […] O sea, en ese lugar se disciplina a la gente. Los mismos internos disciplinan a los otros, **les cobran el refugio [**y organizan**] sus ayunos con lo cual hay menor control sobre el tema de los alimentos**… [Habría así un] "modelo informal –legitimado desde lo formal– donde ciertos penales, o algunos sectores de ciertos penales, son administrados por algunos pesados, apelando a una estructura **supuestamente** tomada de un templo evangélico" (Oficial penitenciario F)[16].

3. La compleja realidad: Pabellones pentecostales reales

¿Cuál de estas aproximaciones o perspectivas de análisis describe y explica el fenómeno con más acierto?

[16] Brardinelli et al, cit., p. 10, p. 155.

En nuestra opinión ninguna de ellas por si sola resulta suficiente. El problema radica en la pretensión de atribuirle características uniformes a todos los pabellones pentecostales del sistema.

Lejos de la uniformidad que proponen algunos observadores los pabellones pentecostales realmente existentes en los penales del Servicio Penitenciario Bonaerense se resisten a ser englobados en una descripción común.

Las diferencias entre los pabellones alcanzan tanto a la práctica religiosa –la forma, la intensidad y la disciplina con que se desarrollen la oración, la lectura y la predicación– como a las normas de convivencia, a los métodos con que se las aplique y a la rigurosidad con que se las respete. También, por supuesto, varían el tipo, la frecuencia y el grado de generalización de los "negocios" que tienen lugar en cada unidad y en cada pabellón.

Muy esquemáticamente y sin pretensiones de exhaustividad, podemos mencionar la existencia de

1. Unidades centralizadas o con un solo interno- pastor. El "modelo" original de la expansión pentecostal en las cárceles supone la existencia de un preso-pastor a cargo de todos los pabellones pentecostales de la unidad, bajo cuya dirección se encuentran los siervos, diáconos y demás jerarquías menores que atienden cada uno de los pabellones.

Son casos en los que, al menos desde lo formal, se verifica un alto grado de ajuste, quizás el más alto de todo el sistema, entre la realidad y el "modelo" original, aquel que normaba una muy rigurosa disciplina tanto cuestiones referidas al culto como en las atinentes a la conducta, y a la resolución de los conflictos mediante la palabra. .

Son casos también en los que las relaciones entre el "ministerio" pentecostal y las autoridades del penal se hacen, en la persona del preso-pastor, sumamente estrechas. Un preso-pastor capaz de ejercer el liderazgo unificado de un número muy significativo de pabellones y de internos, adquiere dentro de la unidad un peso tal que lo convierte para las autoridades en una palanca de control muy efectiva y no sencilla de remover o reemplazar pero también, precisamente por eso, en un interlocutor cuyas demandas resultan difíciles de eludir.

2. Pabellones evangélicos de una iglesia. Se trata de pabellones en los que prima un pastor interno que a su vez está relacionado y, al menos teóricamente, responde a la orientación de un pastor externo que visita la unidad con regularidad y se ocupa del culto.

En la misma unidad entonces puede haber varios pabellones pentecostales pero cada uno de ellos tiene su propio pastor interno y cada uno de ellos a su vez puede estar relacionado con diferentes pastores externos.

Estos pabellones pueden variar mucho, por ejemplo, en cuanto a la forma en que se logra el objetivo de evitar los enfrentamientos violentos entre los "fieles" que habitan un pabellón. Los extremos en este aspecto van desde el diálogo y la persuasión pasando por la imposición de tareas de limpieza, largos períodos de oración en posiciones dolorosas, etc., hasta castigos físicos y, finalmente, la expulsión del pabellón.

El orden y la limpieza es también muy variable de un pabellón a otro. También es variable el cumplimiento de horarios aunque los momentos de culto y oración suelen ser respetados. No es infrecuente que en algunos de estos pabellones se permita ver televisión libremente e incluso fumar y que, ya en un extremo de este grupo, haya algún grado de tolerancia con el consumo de drogas.

Pero la diferencia esencial estará dada por la mayor o menor estrechez del vínculo entre el pastor y el personal penitenciario y la mayor o menor incidencia que el servicio tenga en la designación y mantenimiento de un preso en la condición de pastor.

3. Pabellones evangélicos de varias iglesias. Se trata de pabellones en los que todos o algunos de sus habitantes profesan "el evangelio" pero, los que lo hacen, siguen a diferentes pastores. En este caso puede haber alguna celda o algún sector del pabellón que tenga un cartel que identifique al culto de él o los que habitan allí. Habrá al menos un pastor o siervo por cada uno de los cultos. Cada pastor o siervo tiene autoridad sobre su grupo. El funcionamiento general del pabellón depende del acuerdo entre los pastores internos y en el peso relativo que tengan dentro del pabellón quienes se reconocen como hermanitos y quienes no lo hacen.

4. Pabellones Universitarios, de Buena conducta, de Autodisciplina, etc. Son pabellones que agrupan a internos identificados por alguna característica no religiosa (por ej. son estudiantes universitarios o son presos que el SPB considera aptos para regirse por su autodisciplina) pero entre los cuales un grupo se manifiesta evangélicos y siguen a uno o más pastores. Puede haber un pastor o siervo entre ellos y tienen alguna forma de interacción propia que los identifica. La resolución de los conflictos por el diálogo es más una resultante del tipo de internos que habitan estos pabellones que de la acción de un pastor o siervo.

5. Pabellones pentecostales "en el límite"

5.1. Pabellones de "hermanitos cachivache". Los que llamamos, utilizando la expresión émica, pabellones de "hermanitos cachivache" son los más alejados del modelo ideal. Se trata de pabellones en los que las diferencias con los pabellones de población han casi desaparecido y en los que todos o muchos de sus habitantes "andan enfierrados" y muchos también consumen drogas. Según otra expresión émica, son pabellones "disfrazados".

> **"…**no había pastores; venía gente de afuera a hacer un culto pero era todo un simulacro para que [las autoridades de la unidad] no rompan [disuelvan, le quiten su rotulo de pabellón evangélico] el pabellón; pero se iban los pastores y había mucho porro, música "a las chapas", picadito.[…] Los pastores que venían de afuera querían recatar al pabellón pero no lo rescataban por nada. […] venía gente de otros pabellones para hacerse cargo y los sacaban. […] lo agarraron a las trompadas al siervo porque no les gustaba [y] se tuvo que ir. Hay pabellones de hermanitos que son de verdad y hay que no, que están disfrazados" (Entrevista a C)[17].

Son pabellones que se encuentran en una situación difícil de sostener en el tiempo.

Un pabellón pentecostal debe ser, para los reclusos, un espacio de seguridad y, para los penitenciarios, un espacio que no le genere problemas. Los pabellones de "hermanitos cachivache" no cumplen ninguno de estos requisitos. Los penitenciarios

[17] Brardinelli et al, cit., pag.10, p. 79.

los toleran solo en la medida en que obtengan de ellos algún provecho pero en cuanto traspongan determinado límite los mismos penitenciarios lo "romperán"[18],

5.2. Pabellones pentecostales "de clausura". Son pabellones en los que, al contrario de lo que ocurre en los de "hermanitos cachivache", las normas "canónicas" no solo son aplicadas a rajatabla, sin excepciones ni adecuaciones sino que a ellas se pueden sumar otras inventadas "ad-hoc" por el pastor y/o los siervos a cargo. Hemos elegido denominarlos "de clausura" porque asimilamos la rigidez del apego a la norma que allí se impone a la existente en los ámbitos religiosos así denominados.

Pero junto con el extremo apego a la norma hay otro rasgo que caracteriza a estos pabellones. Este rasgo es la violencia con que esa norma se impone, la dureza de la vida dentro de esos pabellones y el despotismo con que pastores y siervos someten y despojan a sus "ovejas", imponiendo, como se dijo, nuevas y caprichosas prohibiciones.

Tal es la situación en estos pabellones que a partir de la descripción que un preso hace de uno de ellos un investigador concluye que la vida allí es aun peor que la vida en un pabellón de población.

Sin embargo esa será precisamente la razón por la que la existencia de los "pabellones de clausura" será totalmente inestable. Un pabellón así no solo no ofrece ningún incentivo para que un interno solicite vivir allí sino que además es una olla a presión que explotará más temprano que tarde. Esto es exactamente lo contrario de lo que el Servicio Peniteciario espera de un pabellón evangélico, que mantenga a la población "planchada", adaptada a las limitaciones y sin conflictos También en este caso entonces lo que hará será autopreservarse desmontando la bomba mediante la redistribución los habitantes de ese pabellón en otras unidades o en otros pabellones.

4. Cierre: Aproximaciones insuficientes

[18] "Romper el pabellón" es la expresión émica que equivale a intervenir en un pabellón para cambiar drásticamente las condiciones de vida existentes en él. Hay muchas otras formas de "romper" un pabellón. Generalmente trasladando a otros a otros penales a los elementos más conflictivos y redistribuyendo al resto en otros pabellones de la misma unidad.

La compleja, ambivalente y cambiante realidad revelada por el trabajo de campo muestra en forma clara que ninguna de las miradas desde las cuales se intenta explicar el muy significativo desarrollo que los pabellones pentecostales tienen en la Provincia de Buenos Aires es suficiente por si sola.

En algunos casos pesará más una u otra pero siempre, aunque en medidas muy variables, la creación, el sostenimiento y, sobre todo, la expansión de la experiencia pentecostal carcelaria necesitará que los criterios religioso, represivo y económico se encuentren presentes en proporciones tales como para que el pabellón resultante ofrezca a los presos un ámbito mejor y más seguro que el de los pabellones de población y a los penitenciarios una mejor posibilidad de control. Cualquier experiencia basada solo o preponderantemente en uno de los criterios mencionados no cumplirá alguno, o ninguno, de estos dos requisitos y por lo tanto resultará, a corto o mediano plazo, inviable.

Educación en Derechos Humanos: ¿Conflicto epistemológico, interdisciplinariedad o hermenéutica múltiple?

Mónica Fernández
Universidad Nacional de Quilmes

Resumen inicial para la discusión

El fundamento de la Educación en Derechos Humanos (EDH) es la Declaración Universal de Derechos Humanos (1948) y todas las normas e instituciones, precedentes y subsiguientes, vinculadas a la Organización Internacional de las Naciones Unidas. En ese marco, la propuesta es problematizar la cuestión epistemológica de la EDH porque ella habilita el debate pedagógico. A su vez, ambos problemas poseen un marco más amplio nacido de la cuestión ético-político. En conjunto, fundamentos, epistemología y política, son la llave para pensar metodologías y/o técnicas didácticas para su enseñanza y aprendizaje.

Las preguntas sobre epistemología, interdisciplinariedad y hermenéutica, oficiarán de guías en la elaboración de este ensayo. Primero, porque la ciencia es absolutamente necesaria para hablar de educación. Segundo, porque la pedagogía es un campo constituido por varias disciplinas que actúan en conjunto, se mezclan, se solapan y se implican mutuamente. Tercero, porque la interpretación de la cultura nunca es unívoca, aunque al hablar de ella siempre está latente la formación de la conciencia, entendida como conocimiento compartido.

América Latina enfrenta y ha enfrentado una serie de de problemas sociopolíticos comunes que pueden resumirse con el binomio justicia social y su contrario. La cuestión de los derechos humanos como medio para superarlos está presente en la agenda educativa del siglo XXI. A los/as educadores/as nos preocupa, más que debatir sobre el concepto o el fundamento de los DDHH, encontrar los medios o metodologías para transponer ese conjunto duro de saberes que representa el derecho internacional de los derechos humanos. Porque lo que está en juego, más que un acuerdo de la política internacional, es la vida de nuestros semejantes.

La EDH: ¿Conflicto epistemológico o problema pedagógico?

Este trabajo presenta varias inquietudes tal vez en un movimiento discursivo cercano al asombro. Se trata de preguntas que se interrogan más bien con deseos de reflexión sobre los campos disciplinares, su construcción y su traslado al campo educativo, que como problematización epistemológica *per se*. Dicho en otros términos, lo que pretendo abordar no es la teoría del conocimiento sino un campo cognitivo específico: los derechos humanos y su vínculo con la EDH. Podría decirse que el motor primordial de estos interrogantes se orienta más bien hacia la filosofía de la educación como disciplina que desde su origen problematizó qué enseñar, cómo y cuándo, habilitando discursos sobre la elaboración de métodos y/o técnicas didácticas para destinar a un campo de conocimiento específico: la transmisión cultural. En ese sentido y dado que busco reflexionar en el marco de la teoría de los derechos humanos como entidad dadora de sentido a la educación del siglo XXI (¿la EDH?) la tarea que emprendo es como una llave que abre la puerta al campo ético-político interpelándonos a pensar también esa búsqueda histórica de los pueblos latinoamericanos que suele nombrarse como "justicia social".

Entre didáctica[1] y pedagogía, en el sentido de sus orígenes, sus relaciones intrínsecas y su marco ético-político, hay una problemática epistemológica similar a esa que se vislumbra entre derechos humanos y EDH[2]. ¿Se trata de un problema epistemológico o es que nos enfrentamos a lo ético-político? Lo cierto es que en el origen, didáctica y pedagogía son como una y la misma cosa, puesto que la didáctica no puede escapar a su marco pedagógico y viceversa. En ambos casos nos enfrentamos al legado cultural. Sin embargo, la teoría de la educación que nace con la modernidad, no habla desde su origen de pedagogía o teoría de la educación, sino

1 Además, el abanico epistemológico abre otro debate inconcluso: la cuestión de las didácticas específicas, que lleva años de problematización epistemológica en reclamo de autonomía. Esa discusión gira, entre otras cosas, en torno a los conflictos que surgen ante una ciencia específica y su enseñanza.

2 Porque la base metodológica y normativa de la EDH está en la teoría de los derechos humanos, en sus documentos de protección y promoción. Se trata de un problema que he intentado caracterizar en otro lado y llamé "diferenciación epistemológica entre derechos humanos y EDH". Ver, Los derechos humanos en la práctica educativa. Un debate sobre el concepto de Educación en Derechos Humanos" Simposio Número 38: "Derechos de todas y todos (Derecho, filosofía, educación, ciencias políticas)" Congreso Internacional: Ciencias, Tecnologías y Culturas. Diálogo entre las disciplinas del conocimiento. Mirando al futuro de América Latina y el Caribe. Santiago de Chile del 7 al 10 de enero de 2013.

que recurre a la noción de enseñanza como una "didáctica para enseñar todo a todos (as)". Podría decirse que ambos binomios disciplinares se implican mutuamente: didáctica y pedagogía por un lado, derechos humanos y EDH por el otro[3]. En ambos casos hay un doble origen al que puede sumarse esa discusión sobre las didácticas específicas[4] y el factor político como lugar de interpelación ética.

Foucault[5] señala que "para que haya disciplina es necesario que haya posibilidad de formular, de formular indefinidamente nuevas proposiciones". Vale mencionar otra enseñanza foucaultiana que aparece en ese mismo texto y que atraviesa toda su obra, no podemos hablar de cualquier tema en cualquier época, fundamentalmente porque existen elementos institucionales (¿voluntad de poder?) que controlan y delimitan la producción y comunicación discursiva. Tanto la pedagogía como la teoría de los derechos humanos como campos disciplinares continúan elaborando propuestas (¿proposiciones?) y tienen en común que ambos son atravesados por cuestiones ético-políticos. Con lo cual, derechos humanos y pedagogía pueden ser canales para proteger la vida: la democracia, la convivencia pacífica, la alimentación, la libertad, la dignidad, el cuidado del ambiente, el trabajo, la libre expresión de los pueblos…

Sin embargo, desde la especulación filosófica, se suele negar el estatuto de tales derechos internacionales. Esta sospecha sobre la fundamentación de los derechos humanos se origina en lo que suele llamarse un discurso tautológico. Es cierto, los derechos humanos son para los humanos y las humanas. Aquí se nota el trasfondo ético-político internacional, puesto que los derechos humanos protegen y se orientan a personas. En esa búsqueda protectiva se van promoviendo nuevos derechos que habilitan nuevos sujetos de derecho que antes estaban invisibilizados: infancia, adolescencia, mujeres, poblaciones originarias, migrantes, discapacitados, etc. Porque las normas constitucionales se elaboran en función de los acuerdos internacionales y porque éstos se elaboraron en función de las primeras.

[3] Un acontecimiento significativo para pensar el conflicto epistemológico de la pedagogía y en esa estela reflexionar sobre el problema de la EDH, es aquel núcleo de problemas da origen a la ciencia de la modernidad. Dicho sintéticamente, ciencia y filosofía se implican mutuamente y tienen un doble origen, pero no son lo mismo.

[4] Aunque es te no es el lugar para abordar ese problema, pero vale no invisibilizarlo.

[5] Michel Foucault, ***El orden del discurso*** (1970) Bs. As., Fábula Tusquets, 2004, p. 33.

La crítica, sospecha y reflexión que encara la filosofía hacia el fundamento de los derechos humanos, mantiene viva la llama de la problematización ético-política y la discusión epistemológica que ese debate funda. No obstante si las normas internacionales son dadoras de sentido normativo al interior de las naciones, ese problema de la fundamentación de los derechos humanos parece haber perdido interés porque han pasado a forman parte de la cultura. Rabossi[6] nombra este acontecimiento de modo inmejorable cuando afirma mediante la siguiente tesis, "cultura de los derechos humanos como un- hecho- del- mundo".

Por otro lado, esa discusión política, ética y epistemológica de los derechos humanos ha sido promotora de varios discursos pedagógicos de corte internacional. En ese contexto, ministros/as de educación de casi doscientos países del mundo, se reúnen periódicamente con el propósito de encontrar consensos internacionales sobre los grandes objetivos de la educación del siglo XXI. Es como si por un lado se habilitara la producción discursiva sobre la EDH y por el otro se buscara ocultarla.

La teoría de los derechos humanos como conjunto de normas internacionales que fueron atravesando el campo legal y jurídico de los Estados Parte en las Naciones Unidas desde 1945, son un fenómeno complejo y al mismo tiempo positivizado en la cultura mundial, regional y nacional de este siglo. En función de esa positivización, el derecho internacional de los derechos humanos puede ser una guía para enmarcar la educación actual, porque su discurso remite principalmente a problemas vinculados con la protección y promoción del derecho a la vida: salud, alimentación, trabajo, vivienda, educación, libre expresión, libre elección de representantes, libre tránsito, acceso a los bienes culturales, juicios justos, no discriminación, etc. Podría decirse que se trata de temas que gravitan en torno a varios campos disciplinares, puesto que van y vienen, se mezclan y solapan, en el campo jurídico, en el educativo, en lo sociológico, en lo antropológico, en el arte, en fin en la cultura.

De esa misma manera, la cuestión educativa también resulta atravesada por varios campos disciplinares que producen teorías. Esos marcos generales que dan sentido a la pedagogía remiten a varias disciplinas científicas y filosóficas: la antropología, la sociología, la psicología, la administración de instituciones, la didáctica, la biología, las teorías del currículum, las relaciones laborales, las

[6] Eduardo Rabossi, "La teoría de los derechos humanos naturalizada", en *Revista del centro de Estudios Constitucionales*, N. 5, 1990: 159-174, p. 161

políticas públicas, la pedagogía, la ética, la epistemología y el derecho, entre otras. Todas esas disciplinas gravitan en torno al fenómeno educativo.

¿Qué tienen en común estos dos fenómenos complejos, por un lado la pedagogía y la didáctica, por el otro los derechos humanos y la EDH? Ambos campos temáticos están inmersos en un conflicto epistemológico que les otorga estatuto científico, pero al mismo tiempo son una ciencia entre otras ciencias, puesto que son saberes y discursos que se implican mutuamente.

La EDH: ¿problema pedagógico o campo interdisciplinario?

Todo problema pedagógico gira en torno a dos temáticas fundamentales: la idea de sujeto humano de la educación y el contenido científico con el que cual se planifica la educación. La pedagogía nos pone frente a los problemas de enseñanza y aprendizaje tanto de los conocimientos científicos en juego como de las actitudes que se pretende promover. En conjunto forman la cultura que se pretende heredar a la infancia, la adolescencia y la juventud. Así, vale la pena repetirlo, la teoría de la educación tiene marcos plurales: filosóficos, biológicos, jurídicos, políticos, psicológicos, sociológicos, antropológicos, éticos, económicos, administrativos, etc. Esto indica que el concepto de educación es un fenómeno complejo caracterizado por una comunión disciplinar que nos pone frente a la responsabilidad de planificar condiciones adecuadas para la traspaso de la herencia cultural, que al mismo tiempo es fuente y motor para la transformación.

Por otro lado hay que tener presente que los derechos humanos, al abarcar todos los temas que remiten a la promoción y protección de una vida digna, aunque se trata de derechos, nunca son potestad de las ciencias jurídicas. En las denominadas reuniones de expertos/as donde de modo intercultural se discute la letra de las convenciones, pactos, tratados y declaraciones, participan profesionales y funcionarios/as de todas las disciplinas y de todo el mundo. En lo que hace a la comunidad científica es gratificante ver la diversidad de profesionales que se ocupan de investigar y teorizar sobre los derechos humanos. Esto muestra que se trata de un fenómeno interdisciplinario.

En ese mismo sentido, el campo educativo no es un fenómeno unidisciplinar, puesto que en la esfera pedagógica entran a su juego teórico-práctico múltiples disciplinas que se implican mutuamente, se prestan métodos, perspectivas, miradas y teorías, entre otras cosas. Así, tanto en el caso de la educación como al plantear la

cuestión de los derechos humanos, nos enfrentamos a un lenguaje disciplinar múltiple e interrelacionado. Avanzamos en un complejo camino, en el sentido etimológico de la palabra método, que en ocasiones se convierte en un campo disciplinar nuevo, nacido gracias al intercambio de miradas y perspectivas de disciplinas distintas e incluso la utilización de metodologías y técnicas ajenas a la pedagogía (¿interdisciplinariedad o transdisciplinariedad?). Sin embrago, al igual que en el campo de los derechos humanos, el debate epistemológico entre didáctica y pedagogía no ha concluido, en gran parte por las condiciones de complejidad que atraviesan a la educación.

Solo por recordar un acontecimiento fundante para la pedagogía vale mencionar esa vieja expresión comeniana de "enseñar todo a todos(as)". Para Comenio, la universalidad del método es infalible, si alguien no aprende es porque no se aplicó correctamente el método. Pero también porque no se organizaron correctamente los materiales y las instituciones educativas. La cuestión ética del legado cultural es clara para Comenio y tiene una clara base política. Cabe preguntarse en este contexto complejo que caracteriza a la educación del siglo XXI ¿podemos enseñar y aprender sin pensar en los marcos educativos acordados desde la política internacional?

Se vislumbra en las políticas educativas actuales que junto a la globalización de la vida económica se va enmarcando un progresivo fenómeno de internacionalización educativa, por el momento hacia la educación superior, aunque también se han planteado marcos comunes para el resto de los niveles educativos[7]. En ese contexto, Salvioli percibe la necesidad de debatir sobre una nueva reforma universitaria y que ésta tiene que pensarse con perspectiva en derechos humanos[8]. Dicho de otro modo, la reforma de 1918 puso a la comunidad académica ante la problematización de los lazos institucionales entre la sociedad y la universidad[9].

[7] Por ejemplo la Declaración Mundial sobre Educación para Todos, aprobada en la reunión de ministros de educación en el año 1990.

[8] Fabián Salvioli *La universidad y la educación en el siglo XXI. Los derechos humanos como pilares de la nueva reforma universitaria*, IIDH, San José, 2009. Este autor considera que el debate sobre la incorporación de los derechos humanos en la educación superior debe hacerse extensivo a las reuniones de rectores/as que ocurren en el Consejo Interuniversitario Nacional y al interior de las universidades, a las reuniones de los consejos superiores y otras autoridades académicas.

[9] Salvioli parte de afirmar que el Estado tiene por finalidad garantizar la presencia de los derechos humanos en cada jurisdicción. Con lo cual hablar de los fines del Estado y el respeto

Esos debaten resultaron en nuevas formas de pensar el saber, su producción y comunicación, además de la necesidad de establecer y respetar coyunturas extramuros. El siglo XXI nos enfrenta, dado el visible avance de la internacionalización de la educación superior, a que esas articulaciones entre la academia y la sociedad en general, se expandan hacia la comunidad mundial. Esa mundialización de la educación superior, fundamentalmente ante los conflictos culturales que implica, tiene que pensarse en el marco de un denominador común que nos permita superar la idea de globalización derivada de la economía.

La cuestión interdisciplinaria de la pedagogía, al igual que aquella que se verifica en la teoría de los derechos humanos, no puede escapar a la discusión ético-política, porque estamos también ante campos temáticos que se implican mutuamente. Este entramado entre conflicto epistemológico, interdisciplinariedad y política educativa, habilita también la búsqueda de nuevos fundamentos para la educación. Mientras los griegos clásicos se preocuparon por la transmisión cultural de la que nació la *paideia*, los modernos, en su afán por dominar la naturaleza, reinventaron la cultura griega enfatizando en la cuestión civilizatoria y la promoción del progreso intelectual. En esta era de la poscultura[10], frente al avance de la tecnología que parece haber olvidado al *bios* dando paso al comienzo del fin del equilibrio ecológico, hay una significativa necesidad de pensar fundamentos educativos enmarcados en la ecología.

Asimismo, frente a los replanteos de la mentalidad moderna que, al poner énfasis en las cuestiones racionales olvidó pensar lo corporal, surge también la necesidad de contar con fundamentos educativos enmarcados en el factor biológico. A estos nuevos temas que enmarcan a la teoría de la educación del siglo XXI se suman aquellas transformaciones de las neurociencias, la psicología, la lingüística, la economía, la sociología y la ética entre otras. Cabe aún un interrogante que puede anclar un tema unificador. En este contexto complejo que atraviesa a la esfera educativa internacionalmente ¿son los derechos humanos el marco para pensar la educación del siglo XXI?

hacia los derechos humanos son una cosa y lo mismo. En esa estela, piensa que la formación profesional del siglo XXI, está obligada a incluir en todos los planes de estudio, lo que llama una perspectiva en derechos humanos.

[10] George Steiner, *En el castillo de barba azul. Aproximaciones a un a nuevo concepto de cultura*, Sevilla, Gedisa, 2006.

La EDH: ¿interdisciplinariedad o problema hermenéutico?

Tanto el conflicto epistemológico entre derechos humanos y EDH como la problemática entre didáctica y pedagogía, nos enfrentan al tema de la interdisciplinariedad. Esa síntesis entre epistemología y campo interdisciplinar está atravesada por el factor ético-político. Tal vez en la estela de esta última esfera habría que regresar al mundo circundante y plantear una nueva inquietud ¿se trata de una hermenéutica múltiple? Para comprender necesitamos interpretar. Aquí, el orden de los elementos dialécticos no altera el circuito de las tres tesis. Una vez escuché decir a unas compañeras antropólogas, lamentablemente ya no recuerdo sus nombres, que "nadie escapa a la cultura". Tal vez quisieron decir que nadie piensa el pasado sin mirar el futuro, porque es justamente en esa dialéctica en la que encontramos la novedad del presente.

Al caracterizar algunos problemas filosóficos actuales, Ricoeur[11] nos enseña que hay una reciprocidad entre hermenéutica y fenomenología. En ese marco habla del origen de la hermenéutica, señalando que se trata de un problema que se constituyó mucho antes de la fenomenología de Husserl. Las técnicas hermenéuticas nacieron con el fin de interpretar (comprender) un texto a través de su intención, es decir sobre la base de lo que quiere decir. Así, el problema hermenéutico ha sido suscitado por la tarea exegética, donde la lectura de un texto se hace dentro de una comunidad, tradición o corriente de pensamiento viva, donde se desarrollan presupuestos y exigencias determinadas[12]. Estos debates exegéticos implican toda una teoría del signo y la significación, puesto que generalmente los textos tienen más de un sentido, que pueden ser de corte científico, espiritual, histórico, poético, mítico o cotidiano. Por eso la hermenéutica, es decir la comprensión o interpretación de textos o discursos nos habla de un tipo de comprensión que va mucho más allá de la interpretación de un signo representada por la lectura[13]. Otra vez el problema del

[11] Paul Ricoeur, *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, Bs. As., FCE, 2003

[12] Ricoeur pone un ejemplo claro. En la tarea de interpretación de mitos griegos en la escuela estoica, basada en una física y una ética filosóficas, muestran una empresa muy distinta a aquella interpretación rabínica de la *Thorá* en el *Halacha* -archivo integral de las leyes del judaísmo- o a la que se hacen los apóstoles del Antiguo Testamento a la luz del acontecimiento cristiano.

[13] Ricoeur también señala que ya Aristóteles había manifestado que la ***hermeneia*** atañe a un discurso significante, es decir a un tipo de interpretación significante que pretende interpretar la realidad en la medida en que ese texto dice algo sobre algo. Aristóteles transfiere los

doble origen y relación intrínseca que habilita el conflicto epistemológico y la interdisciplinariedad atravesados por el factor ético-político.

Así, la fenomenología exegética de Heidegger nos enseña que hay algo mucho más originario que el problema epistemológico: la comprensión del ser. Heidegger descubre, al hacer retornar una pregunta del pasado que piensa el futuro en el presente ¿quién es el ser cuyo ser consiste en comprender? Y descubre que ese ser que ha sido olvidado por la metafísica es el propio ser ahí en el mundo, es el *Dasein*[14]. Se trata de un ser que en cada caso soy yo mismo y por extensión nosotros mismos. Esta vuelta al nudo antropológico no gira en torno a la comprensión epistemológica sino más bien a un núcleo **existenciario**, práctico, que parte de un regreso al problema de las cosas mismas. Así, Ricoeur dice que para Heidegger, "Comprender no es ya un modo de conocimiento, sino un modo de ser, el modo de ser del ser que existe al comprender[15]".

Ricoeur considera que tenemos que pensar el punto de partida, es decir la comprensión originaria, en el plano mismo en el que la comprensión se ejerce: el lenguaje. Con lo cual, esa problemática **existenciaria** ha de ser reelaborada sobre la base de una especificación semántica del concepto de interpretación. Esta semántica habrá de ser organizada, dado que tiene que ser común a todas las hermenéuticas[16], en torno a las significaciones con sentido múltiple que Ricoeur llama simbólicas. Así, el enfoque semántico se encadena con otro de tipo reflexivo, porque toda comprensión óntica, ontológica o epistemológica, se expresa ante todo y desde siempre en el lenguaje o mejor en el habla que se transforma en lenguaje.

problemas técnicos de la exégesis textual a los problemas más generales de la significación y del lenguaje. No obstante, la exégesis recién da lugar a la hermenéutica filosófica con los trabajos de Dilthey.

[14] El *Dasein* (ser ahí) remite a un ser que es más originario que la comprensión sujeto-objeto de la epistemología. Heidegger construye su teoría de la comprensión contra el primer Husserl (lógico-trascendental, platonizante e idealizante). Pero ante ese fracaso de la empresa fenomenológica, el segundo Husserl "descubre a ese ser vivo que posee desde siempre y como horizonte de todas sus intenciones un mundo, el mundo" (Ricoeur, 2003, p.14)

[15] Ob. cit., 2003, p. 13. Tal vez aquí se pueda articular la noción de comprensión epistemológica con la comprensión del ser que comprende al comprender, como el ícono más significativo para pensar la *praxis*.

[16] La que hace referencia a textos sagrados, la que involucra las ciencias jurídicas, la que se enfrenta al problema histórico y la filosófica, tal vez en una síntesis de todas sus hermanas.

La exégesis es la fuente dadora de sentido e implicancias conjuntas que habilita la empresa hermenéutica. En su tarea explicativa e interpretativa nos muestra que un texto tiene varios sentidos que generalmente están implicados mutuamente y dan origen al estudio del signo y de ahí a la interpretación del símbolo. Ricoeur, en la estela de Dilthey (historia/naturaleza), Nietzsche (cultura/valores) y Freud (cultura/deseo), entre otros, llama símbolo a "toda estructura de significación donde un sentido directo, primario y literal designa por añadidura otro sentido indirecto, secundario y figurado, que solo puede ser aprehendido a través del primero" (ibíd., 2003, p. 17).

Se trata de expresiones de doble sentido que habilitan el campo hermenéutico. En ese marco, también el concepto de interpretación es definido del siguiente modo, "la interpretación es el trabajo del pensamiento que consiste en descifrar el sentido oculto en el sentido aparente, en desplegar los niveles de significación implicados en la significación literal" (Ibíd., 2003, p. 17). Símbolo e interpretación se convierten en conceptos correlativos y recíprocos, hay interpretación en los relatos con sentido múltiple y es en su interpretación donde la pluralidad de sentidos se pone de manifiesto.

El recorte semántico y el motor reflexivo, muestran un vínculo de implicación mutua, aunque solo en la problemática de la reflexión se halla la justificación de la semántica del doble sentido. Se trata de un círculo hermenéutico que gira en torno a la problemática de la existencia, donde se sustituye la consideración de un modo de conocer por un modo de ser. Así, todas las hermenéuticas nos enfrentan a los juegos del lenguaje. Ricouer, en una estela superadora de la ***hermenéutica existenciaria*** propuesta por Heidegger, señala que sólo una hermenéutica instruida por las figuras simbólicas puede visibilizar que esas diferentes modalidades de la existencia son una única problemática: la comprensión de sí mismo, algo mucho más originario que la empresa de la comprensión epistemológica.

Un final con más preguntas

El conflicto epistemológico y la cuestión interdisciplinaria nos enfrentan al problema del doble origen, tanto en el caso de la dupla pedagogía y didáctica como al caracterizar ese otro binomio de implicancia mutua que se percibe entre derechos humanos y EDH. No hay que olvidar que en ambos casos su doble principio está atravesado de cabo a rabo por el problema ético-político. Sin embrago, cuando se trata de reflexionar sobre metodologías de enseñanza y aprendizaje dialógicas,

democratizadoras, con lenguaje cotidiano, activas y participativas tal vez sería más adecuado comenzar por esa comprensión más originaria que aborda la hermenéutica filosófica. ¿Será la hermenéutica una perspectiva metodológica para la EDH?

La EDH nos habla de una *praxis* educativa como uno de los caminos hacia la justicia social. Porque no pretende únicamente enseñar y aprender derechos humanos como contenido teórico sino más bien como una práctica educativa particular que permita instalarlos en las prácticas cotidianas. La EDH posee una visión que problematiza saberes de varias disciplinas científicas y filosóficas. Esa complejidad cognitiva necesita abordarse en clave coloquial. Asimismo, la EDH tiene una visión sobre la inteligencia humana, la cuestión jurídica, la perspectiva social, la vida política, los problemas de la economía, la relevancia de la ética, la necesidad de la antropología, la importancia del arte y la cultura toda, que por lejos se presenta como superadora de la pedagogía tradicional. ¿Será la EDH el camino hacia una nueva pedagogía?

Latinoamérica tiene varios problemas comunes. Entre uno de los más importantes se puede destacar la cuestión de la injusticia social. Se trata de condiciones históricas a las que la EDH pretende hacer frente para superarlos. Para eso necesita plantearse seriamente una teoría de la cuestión. Se trata de una perspectiva pedagógica enmarcada en los principios básicos de la normativa internacional de los derechos humanos. Aquí es donde nace el vínculo con el derecho internacional pero al mismo tiempo, al hablar de educación, es donde se origina su distinción. Puesto que no se trata de enseñar derecho internacional sino más bien normas prácticas para aprender y enseñar a vivir juntos, un problema educativo al que se han enfrentado todas las sociedades a lo largo de la historia.

¿Será la EDH un marco para pensar la política educativa del siglo XXI?

Comunicación y estrategias para la educación en Derechos Humanos

Néstor David Manchini
Omar Antonio Suárez
Universidad Nacional de Quilmes

"La palabra explicita la conciencia
que viene de la acción, y hecha pregunta,
horada el espesor macizo de la situación,
rompe el embrujo de la pasividad frente a la opresión"
Jesús Martín Barbero[1]

Una educación y comunicación que apuestan a un cambio social donde los derechos humanos sean contenido y no sólo una formalidad, son vividos con intensidad mucho más allá de una ingeniosa declamación, abraza toda la vida humana allí donde hombres y mujeres accionan por una sociedad más justa, libre, soberana, deseosa y deseada porque la vida en paz sea una realidad que se disfruta.

Hombres y mujeres que insertos en un lugar en el mundo donde llevan a cabo prácticas sociales en las diversas interacciones que se dan y a través de las cuales se reconocen. Prácticas que pueden entenderse desde la comunicación como enunciaciones donde los distintos actores conjugan experiencias, habilidades y técnicas expresivas para componer "un discurso entramado de la cultura y fundamento de la historia de vida de una comunidad"[2].

En el sentido propuesto por Jesús Martín Barbero, merece destacarse el contexto más que auspicioso que se abrió gracias a la sanción de la Ley Nº 26.522/09 de Servicios de Comunicación Audiovisual reemplazando al decreto-ley 22.285

[1] Jesús Martín-Barbero, *La educación desde la comunicación*, Colombia, Grupo Editorial Norma, Colombia, 2003, p. 21.
[2] Jesús Martín-Barbero, *Oficio de cartógrafo. Travesías latinoamericanas de la comunicación en la cultura*, Santiago de Chile Fondo de Cultura Económica. Santiago de Chile, 2002, p. 234.

sancionado en 1980 por la última dictadura militar. Este instrumente legal, constituye un avance central y un paso decisivo para cumplir el objetivo de democratizar la comunicación y la cultura en Argentina que se visibilicen en prácticas vinculadas con la comunicación y los derechos humanos (ddhh).

Este nuevo paradigma comunicacional y la última modificación a la ley de educación nacional (2006) -que pone su atención en el ejercicio de ciudadanía y la comunicación- trajo consigo numerosas instancias que favorecen una mayor y mejor inclusión de contenidos relacionados con los derechos humanos que animan a otras prácticas sociales.

Desde la Universidad Nacional de Quilmes (UNQ), los trabajos de investigación enmarcados en proyectos como "Educación y derechos humanos: hermenéutica y pedagogía"[3], Ética del reconocimiento y derechos humanos en la práctica educativa[4] y los de extensión a través de Comunicar-EDH (Comunicar para la Educación en Derechos Humanos) y el Programa Derechos de todas y todos. Triple entramado: acceso, gestión del saber y prácticas de reconocimiento relevan el estado de situación de los derechos humanos en la formación que ofrece el nivel superior universitario y el ciclo secundario.

El análisis de ese estado del arte a la luz de diversas teorías e instrumentos internacionales provocaron la puesta en marcha de un trabajo articulado interdisciplinario y multiactoral donde se promueve la inclusión de los derechos humanos en los contenidos y prácticas que los docentes, estudiantes, graduados, actores de las instituciones y organizaciones de la sociedad civil están llamados a tener en cuenta en su desarrollo social y profesional. Es decir, se trata de aportar a la formación de estos para que participen activamente, protagonizando formas de incidencia ciudadana en la vida política de la sociedad.

Este aporte potencia otras situaciones donde se achica la distancia existente entre la letra con la que se escriben y planifican políticas como la mencionada ley de medios (LSCA N. 26.522/09) en vistas a favorecer mejores prácticas sociales. La propia Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) estableció en su Informe Anual sobre Libertad de Expresión 2009, que "esta reforma legislativa

[3] Director: Rodolfo Brardinelli (PUNQ 1027/11).
[4] Directora: Luisa Ripa Alsina (PICT 0686 - E - 1090/11).

representa un importante avance respecto de la situación preexistente en Argentina"[5].

La realidad muestra que la hacemos entre todos, aunque hay quienes se empeñan en contarla de una sola manera, ya sea desde el campo de la comunicación como de otras disciplinas. Para ello, es necesario recordar que desde mediados del siglo XX el trabajo incansable de muchas instituciones, organizaciones, grupos o movimientos entendieron a la comunicación y a la educación como un elemento importante que requiere de la articulación con otras disciplinas (pedagogía, sociología, psicología, filosofía, entre otras) para contribuir responsablemente a la transformación de las estructuras sociales.

Este modo de entender a la comunicación y la educación permitió el desarrollo sustentable de numerosas experiencias -radiofónicas, educación a distancia hoy asumidas desde lo virtual, gráfica, lectura crítica de medios, comunicación grupal, multimedial- en la que resaltan numerosos referentes latinoamericanos (Paulo Freire, Juan Díaz Bordenave, Daniel Prieto Castillo, Mario Kaplún, Luis Ramiro Beltrán, de una lista más extensa) que hoy permiten configurar lo que se denomina ciudadanía, en la perspectiva de ejercicio de un derecho de, con y para todas y todos.

En medio de un panorama social como el actual que deja entrever un abanico de derechos no reconocidos y/o fundamentalmente no garantizados, se multiplican las iniciativas de comunicación (periódicos barriales, digitales, radios comunitarias, productores de videos, radios escolares) en la que viajan sueños que cotidianamente se pueden observar en barrios, poblados, regiones habitados por hombres, mujeres, jóvenes y niños que apuestan por la paz, la justicia, la verdad, a través de la implementación de estrategias de acceso a un desarrollo integral de las comunidades más vulnerables. En estas iniciativas la democratización de la palabra ocupa un lugar privilegiado.

En el proyecto de extensión/voluntariado Comunicar-EDH un grupo de docentes y profesionales de la comunicación, la educación, la sociología, el derecho y la filosofía, trabajan en la capacitación de docentes (en formación y en ejercicio) y

[5] CIDH, Informe Anual 2009, Informe Anual de la Relatoría Especial para la Libertad de Expresión, Capítulo II: Evaluación sobre el Estado de la Libertad de Expresión en el Hemisferio, párr. 11.

estudiantes de nivel medio y superior a través de talleres participativos que se complementan con prácticas en escuelas secundarias y organizaciones sociales.

Se basan en una interrelación donde se combinan instancias teóricas sobre derechos humanos y estrategias (de sensibilización, de asunción de roles, de producción, planificación y puesta en escena) efectivas de comunicación de los mismos, principalmente en el ámbito educativo ya que al existir escasa inclusión en los documentos curriculares de contenidos relacionados con los ddhh, estos circulan en ocasiones como mero contenido teórico**.**

Aún hoy existen, por ejemplo, en el nivel superior cursos obligatorios pertenecientes a carreras del área del derecho, las ciencias políticas, la comunicación entre otras disciplinas que, aunque reconocen la necesidad de que los ddhh atraviesen la totalidad de sus planes de estudios, exhiben escasas concreciones que sigan esa línea.

En este sentido, Comunicar-EDH trabaja con actores sociales que hasta el presente suelen considerarse espectadores de la comunicación más que protagonistas decisivos de los cambios que la sociedad continuamente reclama. Si se tiene presente el acelerado desarrollo ocurrido con las nuevas tecnologías de la información y la comunicación en esta llamada era digita, es fácilmente observable la multiplicación de redes telemáticas que ponen a la luz la hiper-abundancia de canales para la circulación de informaciones. Este amplio panorama comunicacional favorecido por el acceso a través de Internet aún cuenta con numerosos obstáculos (implementación efectiva de las nuevas leyes, ordenamiento y transferencia tecnológica, etc) no se ha traducido en una reducción de la concentración de medios existente.

Argentina -no es la única en una realidad ampliamente reconocida a nivel latinoamericano y podría afirmarse que también mundial-, vio transformada la comunicación en mera mercancía antes que en un valor social. Con recursos y accesos desiguales, desde el regreso a la democracia (1983), irrumpieron en la sociedad numerosos medios comunitarios que debieron y deben soportar aún toda suerte de obstáculos para ejercer y protagonizar con hombres y mujeres, experiencias ciudadanas que fueran asumidas como parte la vida cotidiana. En menor medida, hubo un correlato en ámbitos de la educación formal, en todos sus niveles.

En la necesidad de **avanzar hacia las transformaciones sociales** que vienen ocurriendo actualmente urge combinar la imaginación, la capacidad y el compromiso, ingredientes estratégicos que aumentan la posibilidad de éxito de las iniciativas que buscan innovación institucional y social. Esa necesidad de achicar las brechas entre teoría y práctica que sigue observándose en la formación de grado en las universidades, se convierten en desafío para la implementación efectiva o el diseño de políticas que tengan como horizonte un perfil de profesionales comprometidos con su sociedad desde una mirada ética antes que meramente capitalista, donde el protagonismo colectivo constituya una cultura que se viva como cualquier otra actividad esencial de la vida humana y provoque, con ello, incidencias ciudadanas que modifiquen la vida política en sociedad.

Junto a la necesidad de contribuir a una nueva formación ciudadana es insoslayable observar que los derechos humanos comparten una doble característica, la de gozar de una general aceptación y, a la vez, de una notable ignorancia sobre sus contenidos concretos y normativos[6]. Su abordaje cuenta en muchas oportunidades con una cuota importante de declamación y una mucho menor concreción en planes, actividades y proyectos. Hacia este horizonte, aporta desde su especificidad el proyecto Comunicar-EDH.

En Comunicar-EDH, ocupa un lugar destacado el derecho a la comunicación en el desarrollo de las distintas actividades de extensión y voluntariado que se llevan a cabo. En este sentido, el comunicador, docente e investigador Héctor Schmucler (1997:111) reflexiona sobre el

> "dilema actual de nuestras sociedades que radica en la pugna entre pluralidad y homogeneidad […]. La pluralidad, enfrentada a la homogeneidad, debería entenderse como el reconocimiento de lo otro y no como la tolerancia de lo otro […] El pluralismo convoca solo a la tolerancia: se admite que en un mismo campo de intereses haya aproximaciones distintas de las de uno mismo […]. El reconocimiento de la pluralidad presupone la existencia de

[6] Luisa Ripa Alsina, "Universidad, discriminación y sociedad: los centros de derechos humanos , ponencia presentada en Seminario "Universidad y Derechos Humanos", Santiago de Chile, 27 y 28/10/2011.

> concepciones globales distintas de las nuestras con sentidos y valores que exigen –para comprenderlas- un descentramiento de nosotros mismos"[7].

Aquí es pertinente y contagiosa, también, la propuesta de Luis Ramiro Beltrán Salmón que apuesta y promueve una nueva ciudadanía en comunicación. Papel que estamos llamados a ejercer todos los actores sociales a través de la conjugación de las virtudes, aptitudes y actitudes que cada uno puede poner en juego colectivamente. Actores que se entienden capaces de observar, percibir activamente, participar en procesos sociales, proponer, consensuar, transformar -en sí mismo y con otros- la realidad, lo público, con reciprocidad, con liderazgo, con utopías.

En este sentido, Washington Uranga citando a Jesús Martín-Barbero afirma que

> "asistimos a una multiplicación de movimientos en busca de institucionalidades otras, capaces de dar forma a las pulsiones y desplazamientos de la ciudadanía hacia el ámbito de lo cultural y del plano de la representación al del reconocimiento instituyente"[8].

De dichos movimientos forman parte relevante los medios comunitarios que, desde hace más de dos décadas, cumplen un papel relevante demorando las renovadas embestidas de modelos societales neoliberales que persisten en fragmentar nuestras sociedades y relativizar los grandes relatos que siempre animan el camino de los pueblos.

En este marco, quienes participan en proyectos colectivos como Comunicar-EDH generan –concientemente y, en ocasiones, inconcientemente- condiciones para la formulación de nuevas políticas públicas, siempre en camino a un mundo posible para todos. Ejemplo de ello es la mencionada aprobación de la ley de servicios de comunicación audiovisual en Argentina, donde más de un centenar de organizaciones agrupadas en la llamada Coalición por los 21 puntos llevaron adelante una perseverante tarea en los últimos años. Se extiende similar panorama a otros países de América Latina (Bolivia, Chile, Ecuador, Uruguay y Paraguay con su momento de debates, entre otros).

[7] Héctor Schmucler, *Memoria de la Comunicación*, Buenos Aires, Edit. Biblos. Colección Comunicación, Medios, Cultura. 1ª ed. 1997, p. 109.
[8] Washington Uranga "Mirar desde la Comunicación", Argentina, 2007, Mimeo, p. 14. Cita a Jesús Martín-Barbero, *Oficio de Cartógraf...* cit., p. 231.

En dichas gestas, la comunicación fue y es entendida como una manera de ser de los hombres en el mundo, donde el derecho a la comunicación ocupa un lugar destacado. Aquel donde tienen cabida la vida de hombres, mujeres y niños con sus problemas y proyectos, alegrías y esperanzas. En otras palabras, la comunicación cobra legitimidad, fortaleza allí donde los procesos socioculturales apelan a una multiplicidad de mediaciones y cuyos fines no están centrados en qué aparato o tecnología se necesita para comunicarse mejor sino qué quiero comunicar y logar con el otro, con los otros.

De lo expresado hasta aquí es pertinente no perder de vista lo que sostiene, entre otros referentes de la comunicación, Aníbal Ford, quien constata y deja plasmado en numerosos estudios lo que denomina "diferencias infocomunicacionales"[9] respecto del acceso a las nuevas tecnologías, y realiza aportes para desmontar el discurso hegemónico de la globalización. Pensamiento dominante que se propone desde los grandes centros de poder y que instala como natural la idea de que no vale la pena trabajar cotidianamente por mi libertad pues todo ya está pautado así ("no hay salida").

Colaboran en el desmontaje de dicha visión homogeneizadora, la Asociación Mundial para las Comunicaciones Cristianas (WACC) que declaró a fines de 2007, en el marco del aniversario de la Declaración Universal de los Derechos Humanos que "no hay derechos humanos sin derechos a la comunicación"[10]. Fundamentó en este sentido que "La implementación de los derechos humanos, demanda el reconocimiento del derecho a la comunicación" –derechos que empoderan individuos y comunidades para expresar sus necesidades, hacer audibles sus voces y participar plenamente en su propio desarrollo-.

El derecho a la comunicación permite la autodeterminación a las personas y contribuye a un mundo sostenido en la paz y en la justicia social. Sentido que se refuerza con la propuesta de la UNESCO que diseñó un plan de acción para el 60º aniversario de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, enfatizando

[9] Ford, Aníbal. Procesados por otros. Diferencias infocomunicacionales y sociocultura contemporánea. Ponencia en el seminario internacional sobre Comunicación-Educación. Experiencias, desarrollos teóricos, metodológicos e investigativos. Universidad Central de Bogotá (Colombia), 1999.

[10] http://north-america.waccglobal.org/News/No-human-rights-without-communication-rights-says-global-communicators-organization.html. Consultada 02/12/2012.

> "la importancia del derecho a la educación, el derecho a la libertad de opinión y expresión, incluyendo el derecho a buscar, recibir y compartir información, el derecho a ser parte de la vida cultural, y el derecho a disfrutar los beneficios del progreso científico y sus aplicaciones…"[11].

La educación juega un rol fundamental en este derecho tan preciado: "la comunicación", que colabora en la formación ciudadana de hombres y mujeres libres. Acompañan este objetivo los instrumentos internacionales que sostienen que "...la educación debe orientarse hacia el pleno desarrollo de la personalidad humana y del sentido de su dignidad, y debe fortalecer el respeto por los derechos humanos y las libertades fundamentales..."[12]).

Los modelos de comunicación hegemónicos han jugado un papel fundamental en la creación de representaciones sociales que han ayudado a consolidar imaginarios sociales que poco tienen que ver con la construcción de una ciudadanía responsable basada en valores como: verdad, justicia, igualdad, equidad social, respeto, reciprocidad, etc.

En este punto, podemos pensar que si existe un marcado crecimiento en el conocimiento de los derechos humanos que constituyen a cada hombre y mujer, se favorecen y profundizan estrategias para el crecimiento en la práctica y el ejercicio cotidiano de ellos. Es decir, una actitud activa permanente que adquiere consistencia en la necesaria complementariedad entre la palabra y los hechos.

Desde una perspectiva comunicacional con sentido prospectivo la construcción colectiva ocupa un lugar privilegiado en diversas situaciones, acciones y redes socioculturales ricas en su expresión y diversidad.

Es exigible repensar -en el ámbito educativo universitario- la formación de grado para reducir la brecha entre teoría y práctica. Para ello, y, probablemente, en coincidencia con lo que sostiene Schmucler, se trabaja con vocación de incidencia social para que pueda "emerger una nueva teoría y una nueva práctica de la

[11] Idem.
[12] PIDESC (Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales). 1976: artículo 13. Visto en http://www2.ohchr.org/spanish/law/cescr.htm (en 20 julio de 2013).

comunicación que, en definitiva, se confundirá con un nuevo modo total de producir la vida hasta en los aspectos más íntimos de la cotidianidad humana" (1997:148).

Trabajo que se potencia con lo que sostiene Daniel Prieto Castillo

> "Nuestra utopía es así de simple: humanizar la educación con lo más hermoso que ha dado el ser humano: su libertad, su comunicación, su capacidad de sentir al otro, su expresión, su reflexión sobre los hechos pasados y presentes, su capacidad de pensar futuro, su confianza, su alegría de vivir, su poesía" [13].

Como todo proceso dinamizador de cambios sociales, la educación basada en una libre comunicación en pos de los derechos humanos, no está exento de numerosos obstáculos. Para ello, Edgar Morin propone un curso deseable de acción: "Debemos resistir a la nada. Debemos resistir a las formidables fuerzas de regresión y de muerte. En todas las hipótesis, es preciso resistir".

En esta misma línea, Washington Uranga no excluye a nadie:

> "Las resistencias como las liberaciones, las luchas entre unos y otros tienen lugar en la sociedad. Luchas que contienen múltiples temas que afectan a múltiples actores. Ocurren en el espacio de lo público […] entendido como aquello atinente al conjunto de las personas, es responsabilidad y preocupación de todos los ciudadanos y ciudadanas"[14].

La construcción de lo público es, por este motivo, una responsabilidad multisectorial (Estado y Sociedad Civil) y multiactoral (considerando a los actores sociales en toda su heterogeneidad), y lo que viabiliza este encuentro de actores en la sociedad es el interés común, característica fundamental que da sentido a lo público.

A pesar que ocurre frecuentemente, no basta plantear la comunicación y su vínculo con los derechos humanos como una cuestión de visibilidad y acceso a los grandes circuitos de la comunicación masiva, por parte de los diferentes y

[13] Daniel Prieto Castillo, Daniel, *La comunicación en la educación*, Buenos Aires, Ediciones La Crujía-Editorial Stella, 2005. 2ª. ed., p. 48.
[14] Washington Uranga, "Políticas sociales de desarrollo y Ciudadanía", en *Estrategias de comunicación en la construcción de políticas públicas para un desarrollo genuino*, Buenos Aires, Edic.PNUD/Ministerio de Desarrollo Social, agosto 2007, p. 57.

numerosos grupos y sectores sociales que coexisten hoy en condiciones de desigualdad en el espacio social, porque, ello significa renunciar a la posibilidad de repensar la comunicación no en sí misma, sino en relación con los deseos y con los proyectos que son su motor.

Es importante resaltar la necesidad de instalar la reflexión y la discusión en materia de educación, comunicación y ddhh en el contexto de la experiencia cotidiana en la que las mujeres y los hombres se construyen como ciudadanos, para que se puedan crear y fortalecer redes comunicativas alternativas al proyecto dominante.

Es primordial la existencia de un trabajo mancomunado para el desmontaje crítico de los dispositivos, discursos y mecanismos que naturalizan la exclusión y expropian la posibilidad de la palabra, a las mujeres y a los hombres comunes. Casi sistemáticamente, el aparato cultural legitimador y simplificador hace desaparecer las condiciones que explican la desigualdad y justifica la intervención de las instituciones de control para normalizar -a través del castigo, la coacción y la exclusión- todos aquellos elementos, creencias, prácticas y actores que se alejan del modelo cultural dominante.

En este sentido Argentina ha dado un paso trascendental, como dijimos anteriormente, con la Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual, que es un instrumento legal importante para democratizar la comunicación, derecho fundamental de todos los ciudadanos.

A modo de Conclusión

El desafío que se nos presenta es el de continuar y abrir debates que coloquen igualitariamente como tema central de discusión a los proyectos sociales en disputa, desde una perspectiva cultural. Es decir, la democratización del espacio público, condición fundamental para garantizar una relación equilibrada entre los derechos de hombres y mujeres y su posibilidad de expresarlos, ejercerlos y comunicarlos.

Esto es, centralmente, un problema cultural porque la realización de los derechos humanos como valor cotidiano implica la posibilidad de que todos y todas puedan pronunciarse con certeza sobre su lugar en el mundo, y ello sólo es posible cuando la sociedad abre el juego para las diferentes formas de interpretar y colocarse en el mundo, sin que ello suponga una amenaza para nadie. Lo que se juega en este

debate, entonces, es la lucha por la legitimación de la palabra propia en el contexto de las múltiples voces.

Una comunicación que apuesta a una transformación **es la que se juega en la capacidad o no de construir proyectos colectivos** integrados en la construcción de poder popular que no es posible sólo desde los fragmentos, sino **desde el reconocimiento del Otro**, con iguales derechos y responsabilidades.

En este sentido, para que nuestras prácticas sean verdaderamente sustentables, como se propone Comunicar-EDH, y no corran el riesgo de perder de vista la orientación de los destinatarios prioritarios que demandan nuestro aporte, es necesario buscar la pluralidad, *no tolerarla*; aceptar que hay otro tan digno de existir como nosotros mismos y que esa existencia puede pasar por modelos culturales diferentes a los nuestros; propiciar las condiciones para que la pluralidad –la convivencia de culturas- sea posible.

Aunque frecuentemente tenemos más preguntas que respuestas, es necesario reafirmar una comunicación que promueva una ciudadanía donde la participación activa de los actores sociales converjan hacia la construcción de redes sociales. De este modo, se fortalecerán procesos sociales democráticos y se garantizará cotidianamente la vigencia de los derechos humanos y la paz de los pueblos, alejando toda posibilidad de autoritarismo.

Finalmente, una auténtica comunicación pone en juego el proyecto histórico de la modernidad y la democracia, y nos convoca a imaginar una sociedad más equitativa y justa, en la que se erradiquen las injusticias y las discriminaciones, tan propias de una cultura incapaz de reconocer al “otro” como un legítimo “otro”.

INCLUSIÓN E INTERDEPENDENCIA EN LA SOCIEDAD RED

Organizadora: Dulce María Santiago

Inclusión e interdependencia en la sociedad en red.
Filosofía y Economía

Carlos Hoevel
UCA, Buenos Aires

El paradigma de las redes ofrece las bases para una reflexión renovada sobre cuestiones clásicas en la filosofía como la **identidad**, la **libertad**, la **responsabilidad** y la **verdad**. La composición de la red en cuanto unidad que reúne lo diferente pone en el centro del análisis la constitución relacional del ser humano y el proceso social de despliegue de su identidad ontológica. Por otra parte, es importante preguntarse si las redes sociales son instituciones potenciadoras, que dan espacio a la participación y la innovación, o si, por el contrario, son coercitivas. Esto lleva a plantearse, también, la responsabilidad social del individuo y de las instituciones que, en tanto partícipes de proyectos colectivos, se convierte en co-responsabilidad; si existen responsabilidades mínimas comunes que todo miembro de la red tiene que asumir como condición para integrarla y qué autoridad determina y asigna las responsabilidades. A su vez, el paradigma social de las redes pone en cuestión si la verdad es alcanzada a través del esfuerzo intersubjetivo (racionalidad comunicativa) y si el conocimiento requiere legitimidad comunitaria, más allá de la fortaleza metodológica con la que se lo produce. O, de manera más radical aun, si la verdad reside en el conocimiento objetivo o aproximativo a la realidad o, más bien, en el intercambio comunicativo y en la convivencia con los demás. Finalmente, ¿qué implicancias tiene el paradigma social de la red en relación a la subjetividad? ¿Dicho paradigma está en consonancia con concepto relacional de la persona o actúa en su detrimento?

En los últimos años el pensamiento económico ha comenzado a abrir sus análisis a conceptos como el de **complejidad**, por el cual se entiende que la teoría económica no puede reducirse a un conjunto de modelos de predicción de las conductas individuales o agregadas, basadas en el supuesto de una racionalidad maximizadora de utilidad de los agentes cerrada a cualquier tipo de vinculación con el otro que no sea la de transacciones guiadas por el mecanismo de precios como código de comunicación de un mercado. Las nuevas teorías proponen, en cambio, enriquecer o incluso trascender los modelos existentes con el análisis de formas de interacción entre los individuos que trasciendan el mero intercambio de equivalentes

e incorporen el análisis de las acciones basadas en dinámicas de reciprocidad, asociación y cooperación en las cuales aparecen formas nuevas de comunicación, valores morales, y valores comunes compartidos. Estos nuevos conceptos que tienen sus antecedentes en el cooperativismo, mutualismo, solidarismo, etc. se vinculan con el concepto de red proveniente de otras disciplinas. Otra nota distintiva que introduce el concepto de red y que jaquea la perspectiva neoclásica es el carácter no privado o colectivo de su uso y propiedad. Este tipo de situaciones y su proliferación está siendo detectada por la comunidad científica, que las coloca en la agenda de investigación junto con muchos otros problemas pendientes de resolución. El premio Nobel otorgado hace unos pocos años a la recientemente fallecida Ostrom sobre la problemática de los bienes comunes lo pone de manifiesto. Si a esto sumamos todas las implicancias que la virtualidad de las redes de comunicación agregan, nos encontramos sobre un terreno más que fértil y pertinente para abordar desde el punto de vista económico.

Una investigación sobre el paradigma de las redes tiene implicancias en el pensamiento económico en la **teoría del comportamiento económico**, la concepción de las **relaciones de mercado**, la **vinculación del mercado con la sociedad civil**, la comprensión de la **empresa**, las **nuevas formas de políticas públicas** y la idea de **globalización**, entre otras. Esto tiene consecuencias en la concepción de la producción, del consumo y la distribución de bienes y servicios que pasa a entenderse desde la dinámica de la red que posibilita una comprensión más adecuada de fenómenos esenciales de la economía actual como la innovación, la flexibilidad, la capacidad de adaptación rápida, etc. Estos son procesos dependientes fundamentalmente de relaciones sociales que inauguran estructuras dinámicas más amplias a las convencionales –grupo, empresa-, para las cuales se necesitan establecer indicadores que reflejen comportamientos colectivos.

La empresa amplía sus objetivos más allá de la maximización de beneficios y adopta estrategias de acción "en red", tanto hacia adentro, en el nivel del *management*, como hacia afuera en relación a otras empresas y a la sociedad en general. La empresa habituada a ser considerada una unidad, tanto en sentido organizacional como desde el punto de vista de sus resultados, toma el modelo de red como respuesta a la necesidad de innovación y expansión global. Las estructuras burocráticas lentas y costosas no permitían responder a las necesidades de los mercados dinámicos por lo que lo que en los 90, reestructuraciones mediante, se buscó la organización *"lean & mean"*. Hoy es la organización en red. La cuestión que se nos plantea es cómo desarrollar una cultura organizacional y valores comunes

en organizaciones que pretenden ser "autoorganizadas" cuando igualmente siguen teniendo que presentar resultados comunes, medidos por ejemplo en la Bolsa de Valores. Resultados que dependen de criterios de gestión con valores comunes que mitiguen o controlen los riesgos operacionales, legales y ambientales que devienen de la diversidad de actores y culturas a las que pertenecen los distintos integrantes de la cadena de valor en red.

Si se analiza buena parte de la literatura de las últimas décadas sobre el tema, el concepto de red designaría más un modo de entender distintos fenómenos que un fenómeno o sector particular de la realidad. Las definiciones de "red" son particularmente sencillas pero, extendidas más allá de lo que sería su campo de origen, intentan mostrar las relaciones entre distintas "cosas" tales como máquinas, células, actores económicos, o personas en general. Estos desarrollos teóricos constituyen una aproximación epistemológica que encontraría su origen en distintas perspectivas filosóficas que presentaron en su momento formas alternativas de razonar orientadas a las relaciones, a la imposibilidad de predecir estados futuros de los fenómenos estudiados, y a la "emergencia" como resultado de las interacciones de las redes contraponiéndose a las distintas manifestaciones de los finalismos. Así existe una teoría de redes que no se ocupa de los "nodos" sino de sus relaciones, proponiendo una estadística y modos de analizar los objetos de estudio[1]. Sin embargo, probablemente hayan sido Deleuze y Guattari quienes, en sintonía con Derrida, encontraron en la metáfora del "rizoma" un modo más que adecuado para describir fenómenos y comportamientos que escapan a la explicación desde los sistemas "arborescentes", es decir, aquellos que mantienen una jerarquía fija con memoria organizada[2].

La metáfora del rizoma fue tomada de la botánica, pero el "conexionismo", entendido como una posible sistematización de fenómenos impredecibles, caóticos, observa también otros modelos que surgen de la biología (como la amplia literatura de Laszlo Barabasi o el propio Maturana), y mantienen algunas características esenciales al pensar la economía[3], el derecho[4], las sociedades[5] y la conformación de

[1] M. Newman, *Networks: An Introduction* Oxford, USA, University Press, 2010.
[2] G. Deleuze, F. Guattari, *Mil mesetas*, Valencia. Pre-Textos, 2004.
[3] D. Tapscott y A. Williams, *Wikinomics. La nueva economía de las multitudes inteligentes*. Barcelona. Editorial Paidós, 2009; Valeria Anderson, *Research Methos in Human Resource Management*, Cipd Books, 2009.
[4] L. Lessig, *El Código 2.0*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2009.

comunidades de "portadores" concretos de las consecuencias de un mundo entendido más como red que como jerarquía "impuesta": los *hackers*[6]. La proliferación de las explicaciones del mundo vistas desde la perspectiva de las redes converge con la mirada hacia a nosotros mismos. Stephen Downes, George Siemens, Howard Reinghold, Clay Shirky, Henry Jenkins, Jerry Turkle, Manuel Castells, entre muchos otros, hacen aportes más o menos disruptivos con respecto al orden social de la modernidad.

El surgimiento de Internet constituye sin duda el fenómeno emergente más importante de relación social en red. Las perspectivas más convencionales suponen que los ingenieros tienen el control absoluto sobre los procesos de su diseño tecnológico en tanto se constituyen en los principales protagonistas al definir los proyectos y el modo de alcanzarlos de la manera más eficiente. Sin embargo, existen otras miradas que consideran que dicho diseño está fundamentalmente definido por la interacción de diversos actores sociales que se relacionan con el objeto desde distintas interpretaciones[7]. Desde esta perspectiva el diseñador es un actor más dentro de un proceso complejo de negociación colectiva, siendo el artefacto el emergente de una interacción en red que va mucho más allá del artefacto técnico en sí mismo. En tal sentido, un aporte significativo del constructivismo tecnológico es la idea de "flexibilidad interpretativa" que abre nuevas posibilidades de análisis al considerar que cada usuario puede contar con una representación mental de los artefactos diferente de los demás. Esto, aplicado a las redes, especialmente a Internet, y debido a su enorme -y muy poco común en el mundo de los artefactos- flexibilidad funcional, abre un mundo de interpretaciones sobre la red que va mucho más allá de lo que Internet es desde el punto de vista estrictamente tecnológico[8]. Así, se vuelve cada vez más relevante la discusión sobre las redes como espacios de negociación y definición de fines, y no como simples medios.

[5] P. Levy, *Collective Intelligence: Mankind's Emerging World in Cyberspace*, Cambridge, Perseus Publishing, 1999

[6] P. Himanen, *La ética del hacker y el espíritu de la era de la información*, Barcelona, Destino, 2002.

[7] H. Bijker, y T. Pinch, *The Social Construction of Technological Systems: New Directions in the Sociology and History of Technology*, Massachusetts, MIT Press, 1994.

[8] R. Debray y sus MMMM modelos mentales mediados por los media; cf. Regis Debray, *Introducción a la mediología*, Barcelona, Editorial Paidós, 2001.

En su trabajo *The Wealth of Networks*, Yohai Benkler procede a analizar en forma sistemática el sistema de reproducción capitalista y las modificaciones que conlleva la nueva economía de producción en red. Así, buscar definir desde variados puntos de vista cómo Internet está cambiando nuestra sociedad al modificar el sistema de producción ("*ambitious attempt to understand how the internet is changing society*", Benkler[9]). Por otro lado, es interesante analizar cómo esta transformación afecta la inserción internacional en el sistema de producción. En esta línea de pensamiento también es interesante reflexionar sobre el trabajo de Berger y Piore[10] sobre la nueva economía política internacional para comprender la inserción de los estados nación en este nuevo sistema de producción red.

De hecho, si se analiza la estructura de una red social (definida como un conjunto de nodos y arcos) es posible hoy entender buena parte de las características económicas de una sociedad. Así, la densidad de conexiones (número de arcos que llegan o salen de un nodo) es un indicador del capital social, y además, permite cuantificar la rapidez en que puede difundirse la información. Por otra parte, la distancia entre nodos se traduce en una distancia social y en una probabilidad de difusión de información. Esta difusión también puede medirse con la conectividad de la red. En el caso de baja conectividad, ello indica que habrá sectores sociales que permanecen aislados, sin comunicación con el resto de la sociedad. El capital social también puede medirse por la retroalimentación. Esta característica surge del número de triangulaciones observadas en una red, hecho que muestra, además, el grado en que se pueden difundir y adoptar innovaciones. Finalmente, la eficiencia, habitualmente considerada a partir de los resultados de las empresas entendidas como unidades tanto en sentido organizacional y financiero como en su relación al mercado, toma el modelo de red como respuesta a la necesidad de innovación y expansión global.

En el ámbito de lo político es interesante analizar lo que implica el nuevo modo de producción y consumo en red para el estado. En tal sentido, se hace necesario analizar la viabilidad del estado-nación de acuerdo con la clásica definición weberiana del mismo como aquel que necesita el monopolio del uso de la fuerza dentro de un territorio determinado para poder existir. Es en este ámbito en donde

[9] Yochai Benkler, ***The wealth of networks : how social production transforms markets and freedom*** (1st ed.), New Haven, Conn, Yale University Press, 2006.
[10] S. Berger. y M. Piore, ***Dualism and Discontinuity in Industrial Societies***, Cambridge University Press, 1980.

los flujos de información que el nuevo sistema de producción en red trae aparejados ponen en duda dicha concepción. El ejemplo más claro lo constituyen los flujos de capital a través de las fronteras los cuales, si bien ocurren dentro de un mercado regulatorio dado, tienen lugar porque la tecnología lo permite. Además, esta concepción clásica del Estado como el único ente con el monopolio del uso de la fuerza se ve desafiada por el "empoderamiento" de grupos para-estatales, como ser ONGs hasta grupos extremistas, que los sistemas de producción en red permiten. Es aquí donde se hace necesario considerar hasta qué punto el Estado-nación tradicional es compatible con la producción y consumo en red. Si tenemos en cuenta los orígenes técnicos de la infraestructura del sistema y de los protocolos, estos nunca fueron concebidos con el Estado-nación como elemento central, a diferencia de experiencias históricas previas de sistemas de producción y comunicación.

Para mencionar un contraste claro: un paradigma industrial y un paradigma *hacker* plantean organizaciones radicalmente diferentes. El primero, de gobierno clásico, con proyectos y organización ordenados hacia un fin; el segundo, sin gobierno, donde los resultados son emergentes (al estilo constructivista) de las interacciones entre los actores. Un punto fundamental es la posibilidad de realizar comparaciones entre los resultados, y en caso de obtener resultados similares, podría concluirse que, no sólo no existe una sola forma de hacer, sino también que un proyecto institucionalizado puede ser tan relevante y valioso como uno no institucionalizado. Esta última idea podría extenderse hacia otras dimensiones de este estudio, además de las interpretaciones individuales sobre los dispositivos y las distintas tecnologías. En las redes (desde el punto de vista tecnológico) pueden representarse procesos de ambos tipos, pero existen ambos tipos operando sobre ellas.

Las posibilidades nuevas de una intersección de lo político con formas nuevas de interacción interindividual o colectiva en red traerán sin duda consecuencias en la evolución de las instituciones y del desarrollo histórico en general. En efecto, la relación entre tecnología y democracia no es sencilla de resolver[11]. Entre las distintas teorías en pugna se ponen en juego distintos alcances para la participación

[11] Cf. R. Sclove, *Democracy and technology*, New Cork, The Guilford Press, 1995; T. Veak, *Democratizing Technology: Andew Feenberg´s Critical Theory of Technology*, Albany, State University of New York Press, 2006; K. Rogers, *Participatory Democracy, Science and Technology*, New York, Palgrave Macmillan, 2008.

ciudadana[12]. Por otro lado, a la luz de estos fenómenos emergentes, surgen también preguntas acerca de las posibilidades de elaboración de nuevas formas de política pública que dejen de ser entendidas como acciones puramente verticales ejecutadas por el Estado para ser formas de cooperación entre el Estado, las empresas y las organizaciones de la sociedad civil[13]. Lo mismo cabe decir de las estrategias de desarrollo económico en red de los países y regiones.

La emergencia de las redes, plantea también el nuevo fenómeno de la transformación del derecho[14]. A partir de la irrupción creciente de formas la interacción en red se acentúa la presión para una adaptación de las formas tradicionales del derecho, elaboradas sobre la base de valores éticos que trascendían las formas de negociación horizontal y las exigencias de los cambios tecnológicos. Hoy buena parte de los teóricos del derecho aceptan el fin del derecho clásico en temas tan candentes en relación con Internet como la propiedad intelectual o el derecho laboral. Frente a estas transformaciones que propugnan el nacimiento de un nuevo derecho surgido de la red, surgen preguntas de tipo práctico y de tipo valorativo que exigen un análisis interdisciplinar complejo a la vez que respuestas concretas para la resolución de los nuevos conflictos.

Tomando como punto de partida el análisis de capas (*layers*) que hace Lessig – del que también habla Castells en las dos primeras partes de su *The Network Society*[15], pero que aborda en forma exhaustiva solamente en su trabajo recientemente publicado *Comunication Power*- es interesante resaltar cómo el modo de relación en red también alcanza a otras esferas de lo social. En efecto, las nuevas formas de relación en red, particularmente las juveniles, ponen de manifiesto un cambio radical en la configuración de las relaciones sociales en general. La investigación actual sobre las redes muestra con claridad las transformaciones que la interacción en red está operando especialmente en el ámbito familiar y en el escolar

[12] P. Feng, y A. Feenberg, "Thinking about design: Critical theory of technology and the design process", en *Philosophy and Design: From engineering to architecture*, New York, Springer, 2009.
[13] P. Rosanvallon, *La legitimidad democrática: Imparcialidad, reflexividad y proximidad*. Barcelona. Editorial Paidós, 2010.
[14] Alain Supiot, *Homo juridicus. Ensayo sobre la función antropológica del derecho*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007.
[15] M. Castells, M. *The Network Society*, Esward Elgar Pub, 2004.

en los se verifica un fuerte proceso de des-institucionalización. Al mismo tiempo emerge una forma de relacionalidad horizontal que barre con todas las antiguas jerarquías planteando una inserción de la familia y de la escuela en un entorno dominado por las redes en las que la relación padre-hijo y maestro-alumno cambia radicalmente. En realidad es todo el sistema de relaciones sociales que incluye no sólo a la familia y a la escuela, sino a la relación de éstos con todo el medio social, incluyendo a la opinión pública, los medios y el Estado el que se modifica con su integración a la red.

Finalmente, esto trae consecuencias en la elaboración de las políticas públicas que dejan de ser entendidas como acciones puramente verticales ejecutadas por el Estado para ser formas de cooperación entre el Estado, las empresas y las organizaciones de la sociedad civil. Lo mismo cabe decir de las estrategias de desarrollo económico de los países que son concebidas cada vez más en red con otros países y regiones. Esta nueva conceptualización trae, sin embargo, toda una serie de nuevos interrogantes. ¿Es posible pensar en términos de red toda la economía o, por lo menos, su parte más estructural? ¿Qué cuestiones estructurales modificaría dado que se trata de un fenómeno flexible y variable? ¿Hasta dónde la teoría económica convencional puede asimilar el paradigma de las redes o éste implicaría la elaboración de una teoría económica sobre nuevas bases? ¿Este nuevo paradigma epistemológico conducirá a definir nuevas herramientas teórico-metodológicas? ¿Tendrán mayor peso las metodologías cualitativas en la economía? ¿Se podrá llegar a una racionalidad que incluya acciones colectivas? ¿Cuáles son los límites y las posibilidades del paradigma de las redes en relación al desarrollo de las empresas y de las políticas públicas? ¿Qué nuevas problemáticas organizacionales plantean? ¿En qué medida favorece la integración productiva? (Por ejemplo. la certificación de origen: hay cooperación + competencia).

Para Castells, una red es “un conjunto de nodos interconectados”. La red es la unidad, que se sostiene comunicativamente. Allí se procesan flujos, es decir, “corrientes de información que circulan por los canales que conectan a los nodos”. La importancia de los nodos no está en sus características individuales, sino en su capacidad relativa para contribuir a la eficacia de la red para lograr sus objetivos, los cuales son programados intersubjetivamente. En efecto, una red social se define por un programa que “asigna objetivos y reglas de funcionamiento”. El programa está compuesto por códigos que incluyen una valoración del funcionamiento y criterios para determinar el éxito o el fracaso. Otra característica distintiva es que las redes operan con “una lógica binaria: inclusión-exclusión” y que se reconfiguran hacia

formas más eficientes para alcanzar sus objetivos. Por otra parte, las redes poseen una estructura horizontal, que posibilita la introducción de nuevos actores y contenidos en el proceso de organización social. Esta horizontalidad implica una relativa independencia de los centros de poder. Todo ello, según Castells, ha sido posible gracias a la evolución de las tecnologías de la comunicación.

En síntesis, las características generales de la red son:
- está conformada por nodos = personas/instituciones;
- se sostiene en la interacción de los miembros;
- la interacción está basada en intercambios informacionales;
- las relaciones entre los nodos son recíprocas y multidireccionales;
- contiene reglas de interacción;
- posee una estructura dinámica.

La definición general de red y la explicitación de sus características son tomadas como "modelo interpretativo común" para el abordaje interdisciplinario que se pretende. Cada uno de los especialistas analiza su propio objeto de estudio (la economía, la tecnología, la cultura, la educación, la comunicación social, etc.) en referencia a la problemática común asumida como punto de partida, generando así un acercamiento entre los respectivos lenguajes epistémicos. Con esta metodología se espera obtener una mirada que represente con mayor fidelidad la complejidad de los procesos sociales[16].

Si bien Niklas Luhmann[17] no emplea el concepto de red, su concepción sobre la génesis y sostenimiento de la sociedad aporta elementos teóricos que permiten profundizar en la complejidad de las dinámicas sociales contemporáneas. Para Luhmann, la sociedad no es un objeto que pueda ser estudiado en su estructura, sino un sistema de operaciones. Las operaciones son comunicaciones que diferencian al sistema de su entorno. Contrariamente al pensamiento sociológico tradicional, continuador de los supuestos de la metafísica de la sustancia, para Luhmann las comunicaciones en lugar de los individuos son las unidades constitutivas de la sociedad. Los sistemas sociales como la política, la economía o la educación son "galaxias de la comunicación". La observación sociológica se orienta, por lo tanto, a

[16] E. Morin, *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*, Paris, UNESCO, 1999.
[17] M. Luhmannm, *Sistemas sociales: lineamientos para una teoría general*, México, Anthropos, 1984.

descifrar cómo llega a diferenciarse un sistema de su entorno y qué operaciones le permiten reproducirse (mantenerse). El énfasis en la comunicación en tanto operación que organiza los sistemas sociales presenta ciertos paralelismos con el concepto de Castells sobre la sociedad red, que coloca en los flujos de información entre los nodos de la red la fuerza que reúne a los integrantes, sin por ello quitarles relevancia dentro del sistema. También Castells se pregunta por las formas en las que se definen las reglas y los fines que dan unidad a las redes sociales. Sin embargo, mientras para Castells las redes son flexibles y dinámicas, para Luhmann los sistemas son cerrados operacionalmente.

La investigación de la sociedad red en el ámbito educativo incluye, por una parte, la necesidad de identificar espacios de colaboración y autodidaxia propias de la cultura ***hacker***, el ***edupunk***. Además, la organización en red exige cambios pedagógicos muy profundos, encarnados en procesos ***self-paced*** donde los docentes se convierten en tutores, y los estudiantes en equipos que colaboran. Esto "atenta" contra la lógica sincrónica (en tiempo y espacio) del aula, que depende de un diseño institucionalizado heredado del paradigma moderno. Si bien pareciera que los procesos divergen, también es necesario repreguntarse el "para qué" de la educación en este tiempo, y desde ese lugar poder responder sobre la mayor adecuación de uno u otro tipo de procesos. Esta perspectiva también lleva a repensar la Universidad como contexto de diálogo y de formación basada más en la conversación y el intercambio que en la relación docente-alumno tradicional.

Inclusión e interdependencia en la sociedad en red
Filosofía y Tecnología

Martín Parselis
UCA, Buenos Aires

En todos los tiempos las sociedades han modificado su entorno natural y cultural por intermedio de la construcción de artefactos y sistemas técnicos. Sin embargo, a partir de la segunda mitad del siglo XX, la irrupción de una nueva alianza entre el conocimiento científico y la técnica dio lugar a la emergencia de una tecnología con nuevos y más poderosos alcances[1]. El ampliado poder de disposición técnica moldea y a su vez es moldeado por la sociedad y su cultura en una relación de imbricación mutua[2]. Este debate del siglo XX sobre las implicancias de la tecnología se actualiza hoy con la multiplicación de las redes, un fenómeno a través del cual muchos creen ver que emerge no sólo un nuevo tipo de comunicación potenciado por las nuevas tecnologías sino un nuevo tipo de sociedad y de cultura.

En tanto que el desarrollo tecnológico ocupa un lugar destacado en la consecución del bienestar de los pueblos, preguntarse por los mecanismos que actúan sobre la tecnología toma hoy en día especial relevancia política. En definitiva, si, como sociedad, dependemos en gran medida de la artificialidad que la ingeniería y otras ramas tecnológicas hacen posible ¿De qué manera es posible actuar sobre el diseño de sus producciones?

La relación entre tecnología y democracia no es sencilla de resolver[3]. Entre las distintas teorías en pugna se ponen en juego distintos alcances para la participación

[1] M. Heidegger, "La pregunta por la técnica", en *Conferencias y Artículos*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994.
[2] A. Feenberg, *Transforming Technology: A critical theory revisited*, New York, Oxford University Press, 2002.
[3] R. Slove, Democracy and technology, New York, The Guilford Press, 1995; T. Veak, Democratizing Technology: Andew Feenberg´s Critical Theory of Technology, Albany, State University of New York Press, 2006, K. Rogers, Participatory Democracy, Science and Technology, New York, Palgrave Macmillan, New York, 2008.

ciudadana[4]. Las perspectivas más estrechas suponen que los ingenieros tienen el control absoluto sobre el proceso de diseño, en tanto se constituyen en los principales protagonistas que se encargan de definir los proyectos y de alcanzarlos de la manera más eficiente. Pero, por otra parte, existen otras miradas que incluyen perspectivas más amplias en las que el diseño está fundamentalmente definido por la interacción de diversos actores sociales que se relacionan desde distintas interpretaciones con el objeto[5]. En estos casos, el diseñador es un actor más dentro de un proceso complejo de negociación colectiva, siendo el artefacto el emergente de una interacción en red.

Otra dimensión a analizar es la doble relación entre artefacto y comportamiento. Incluso en la visión del actor-red se menciona que los actores son sólo algunos "relevantes", es decir que ni siquiera en dicha visión (blanda y poco determinante a priori) existe la semilla de un grupo que define a los artefactos. De hecho, los constructivistas sólo pueden estudiar casos que ya hayan dado algún resultado, a posteriori. Si se piensa desde un "momento cero", prospectivamente, este modelo no resultaría útil, salvo en la marca intencional de sus actores, pero dado que los conflictos se generan a partir de intereses sectoriales, dicha intención se resume simplemente en intereses.

Un aporte significativo del constructivismo tecnológico, y que puede resultar relevante para este trabajo, es la idea de "flexibilidad interpretativa", precisamente criticada por Quintanilla, pero que abre nuevas posibilidades de análisis al considerar que cada usuario puede contar con una representación mental de los artefactos diferente de los demás. Esto aplicado a las redes, especialmente Internet, y debido a su enorme (y muy poco común en el mundo de los artefactos) flexibilidad funcional abre un mundo de interpretaciones sobre la red que va mucho más allá de lo que Internet es desde el punto de vista estrictamente tecnológico. Esta idea, a su vez, puede relacionarse con los "modelos mentales" y encontrarse en el campo de la comunicación, por ejemplo, con Regis Debray y sus MMMM (modelos mentales mediados por los *media*)

[4] P. Feng, y A. Feenberg, "Thinking about design: Critical theory of technology and the design process", en ***Philosophy and Design: From engineering to architecture***, New York, Springer, 2009.
[5] H. Bijker y T. Pinch. The Social Construction of Technological Systems: New Directions in the Sociology and History of Technology, Massachusetts, MIT Press, 1994.

Por otra parte, y tomando la idea de la alianza entre ciencia y tecnología, hay pocas tecnologías en estas redes que no involucren al conocimiento científico, en mayor o menor medida. Una pregunta fundamental, sobre la que existen algunas respuestas en la Ingeniería, es si todo el conocimiento involucrado es necesariamente conocimiento científico; y en el caso de que no lo sea, si resulta determinante para los diseños (esto debe discutirse).

Con respecto a la relación con lo político, sin dudas hay un entrecruzamiento con lo tecnológico. Sin embargo, desde mi aproximación, veo lo político asociado a una racionalidad que deriva en algún tipo de organización. Para mencionar un contraste claro: un paradigma industrial y un paradigma *hacker* plantean organizaciones diferentes. El primero de gobierno clásico, proyectos, y organización ordenada hacia un fin; el segundo sin gobierno, donde los resultados son emergentes (al estilo constructivista) de las interacciones entre los actores. Un punto fundamental es la posibilidad de realizar comparaciones entre los resultados, y en caso de obtener resultados similares podría concluirse que, no solo no existe una sola forma de hacer, sino también que un proyecto institucionalizado puede ser tan relevante y valioso como uno no institucionalizado. Esta última idea podría extenderse hacia otras dimensiones de este estudio, además de las interpretaciones individuales sobre los dispositivos y las distintas tecnologías. En las redes (desde el punto de vista tecnológico) pueden representarse procesos de ambos tipos, pero existen ambos tipos operando sobre ellas.

Lewis Mumford[6] plantea la existencia de una relación maquínica entre las estructuras sociales y las tecnologías de cada época. ¿Cuál sería hoy la máquina que se relaciona con nuestros modos de interactuar? Con la urgencia de la explicación en medio del crecimiento (el más rápido de cualquier tecnología en la historia) se plantean desde cambios de época hasta la instrumentalización de las redes como un medio más. En este contexto, permanece la pregunta sobre la teoría de las redes: ¿se trata de un instrumento epistemológico más, o realmente hay fenómenos concretos que no pueden ser explicados sin asumir que su configuración no puede ser otra que la de las redes? Por otra parte, ¿estamos frente a un fenómeno realmente nuevo que requiere una nueva conceptualización o se trata, por el contrario, de un fenómeno repetido a lo largo de la historia pero que hoy adquiere visos de novedad por su potenciación tecnológica? Y en caso de tratarse de una auténtica novedad histórica,

[6] Lewis Mumford, *El mito de la máquina. Técnica y revolución humana*, Logroño, Editorial Pepitas de Calabaza, 2010.

¿hasta dónde las ciencias sociales convencionales podrán asimilarlo con sus medios teóricos? ¿Se requerirá acaso de una teoría diversa elaborada sobre nuevas bases?

Sin dudas la metáfora industrial o incluso la arborescente guarda analogías con las instituciones de la modernidad, pero ¿desde qué analogías sería posible pensar los nuevos fenómenos que se producen a través de las tecnologías web? ¿Será lo más adecuado pensarlos en clave rizomática como lo hacen Deleuze y Guattari[7], para identificar una sociedad cuya máquina representativa son las redes? (llamadas "virtuales", "sociales", etc. es una cuestión que habrá que precisar luego) ¿O habrá que apelar a un tipo de pensamiento que, en línea con los diversos personalismos que atraviesan el siglo XX, desde Buber hasta Levinas y Ricoeur, ayude a pensar las redes en clave relacional? Por lo demás, ¿es posible pensar en términos de red toda la realidad social? ¿Qué cuestiones estructurales modificaría tal conceptualización dado que la red se presenta como un fenómeno flexible y variable? Y finalmente, ¿cómo convivirían los criterios tradicionales con las innovaciones operacionales, legales y culturales que devienen de la diversidad y variabilidad de los actores que integran las redes?

[7] G. Deleuze, F. Guattari, *Mil mesetas*, Valencia, Pre-Textos, 2004.

Filosofía y cultura. Un nuevo paradigma

Dulce María Santiago
UCA, Buenos Aires

Cada época tiene su propio "modelo teórico" para tratar de entender la realidad en que vivimos. El sociólogo francés Alain Touraine (1925) ha llamado al paradigma actual **paradigma cultural** porque "los problemas **culturales** han adquirido tal importancia que el pensamiento social debe organizarse en torno a ellos"[1].

El factor **cultural** aparece, entonces, como central en el análisis de los fenómenos sociales, económicos y políticos debido a los cambios que caracterizan a las sociedades actuales, fundamentalmente el **multiculturalismo**, originado por la **globalización**.

Analizando el **concepto de cultura** y los orígenes de la misma podemos afirmar, como sostiene el antropólogo Bronislaw Malinowski, que la cultura se origina en la satisfacción de las necesidades humanas básicas, es decir, en la economía. Así define a la cultura como "conjunto integral constituido por los utensilios y bienes de los consumidores, por el cuerpo de normas que rige los diversos grupos sociales, por las ideas y artesanías, creencias y costumbres"[2]. La cultura se origina para superar los problemas que surgen del hecho de tener el hombre un cuerpo sujeto a varias necesidades orgánicas. A la relación entre la necesidad humana y el comportamiento cultural Malinoski la califica como **funcional**; por eso la **función** es la satisfacción de necesidades cuyo principio es la **organización**. La cultura resulta así un **todo organizado** y las unidades de la organización reciben el nombre de **institución**. A cada necesidad humana le corresponde un concomitante cultural: la primera de ellas, ligada a la nutrición –Malinowski la denomina **metabolismo-** da lugar a la primera institución que es el *Abasto*. Hay que destacar que para este antropólogo "la **cooperación** es la esencia de toda conquista cultural"[3]

[1] Alain Touraine, *Un nuevo paradigma para comprender el mundo de hoy*, Buenos Aires, Ed. Paidós, 2006. p. 13
[2] Bronislaw Malinowski, *Una teoría científica de la cultura*, Madrid, Ed. Sarpe, 1984, p. 56.

La cultura se origina, entonces, en la satisfacción de las necesidades humanas pero tiene por finalidad la realización de **valores**.

Cultura en crisis

La conciencia de **crisis de la cultura occidental** y de sus valores se hace patente a comienzos del siglo XX y lo refleja en la obra de Oswald Spengler: *La decadencia de Occidente,* publicada en 1918. No obstante, en el siglo XIX ya encontramos tres grandes críticos de esa cultura: Marx, Freud y Nietzche, llamados filósofos de la sospecha, quienes plantean desde diferentes ángulos un quiebre en la evolución natural de la cultura.

Nietzche es quizás el más agudo, el más metafísico, de los tres y anuncia el **nihilismo,** es decir, la supresión de los valores absolutos porque "Dios ha muerto". La muerte de Dios significa la muerte de todo fundamento, es decir, de la metafísica y será el *arte* –y no la moral, ni la metafísica como ciencia de los primeros principios- la tarea metafísica del hombre. El **superhombre** será el creador de los nuevos valores. El hombre aparece ligado así a la tierra, a la vida, que es la voluntad de poder. Es la vida en sentido biológico y, por lo tanto, impera en ella la ley del más fuerte: el poderoso aplasta al débil, lo oprime, porque en la vida sobrevive el más apto, es decir, el más fuerte. El hombre superior es el artista creador –el superhombre- que está más allá del bien y del mal, que antes venían de Dios, ahora es este hombre el que establece qué está bien y qué está mal: El hombre moral es en el que reluce la voluntad de poder.

La verdad objetiva no existe para Nietzsche, las verdades son metáforas, por lo tanto la metafísica es imposible. El arte será la puesta en obra de la verdad.

En este contexto vitalista la temporalidad se relaciona con el ciclo biológico, vuelve a la concepción griega del eterno retorno de lo mismo, sólo hay puro presente, el instante sólo tiene realidad. Pasado y futuro no son. La vida en sentido biológico es el máximo valor. Esto significa la muerte del espíritu y de todos los valores espirituales. Heidegger y los posmodernos terminarán la tarea crítica y de destrucción –**deconstrucción-** que llevó a cabo Nietzsche.

En 1927 Martín Heidegger (1889-1976) publica *Ser y Tiempo* donde afirma que desde Platón, y hasta nuestros días, la filosofía ha dejado de lado la pregunta por el **ser** y lo ha identificado, de manera equivocada, con el **ente**. Tal confusión –la del

ser con el ente- ha llevado al "olvido del ser". El hombre –*dasein*: ser-ahí- es el que desde su tiempo se pregunta por el sentido del ser, pero desde su comienzo no posee una conciencia explícita de ello y, por consecuencia, no quiere reconocerse en el nominalismo de la modernidad y en moderno cambio de orientación del concepto de ciencia en una dirección cuya última consecuencia es **tecnología presente**. Para ello propicia una destrucción –**de-construcción-** de la metafísica occidental para volver al comienzo originario del pensamiento griego: los presocráticos, testigos del carácter abierto de ese comienzo. Para Heidegger, el destino de occidente y de la tierra entera depende de la *cuestión del ser.*

Como dice su alumno Karl Löwith, la tesis de su maestro sobre el olvido del ser lo lleva a postular una filosofía sin ser. Según el mismo Löwith, supone un filosofar en tiempos indigentes, una indigencia espiritual, causada por una doble carencia: Por un lado, el "ya no más de dioses que han huido" y por otro lado, el "todavía no del Dios venidero". Para este autor, hay en su maestro un motivo religioso: la no indiferencia ante la tesis de Nietzsche sobre la muerte de Dios[4].

El paradigma de la **Globalización** concebido como proyecto de la modernidad ha dado por resultado una progresiva racionalización de todos los órdenes de la vida humana bajo el imperio de la dominación económica. El resultado de este fenómeno ha sido el fomento de una cultura del bienestar y del tener "que se identificó con un *ethos* individualista, competitivo, hedonista y consumista"[5], pero, por sobre todo, el efecto social fue "la ruptura del mundo económico-instrumental y el simbólico-cultural"[6] que ha determinado una crisis de identidad y de sentido de quienes no pueden acogerse a una tradición. Frente a ello se plantea la necesidad de encontrar una manera de recuperar una identidad como un modo de volver a ser nosotros mismos sin replegarnos completamente en una actitud **etnocéntrica** que nos lleva a considerar que nuestra propia cultura es la única o la más adecuada para leer e interpretar el mundo. Se vuelve necesario repensar un modo equilibrado de lo propio y lo ajeno, lo local y lo global. En este sentido la propuesta *intercultural* aporta una valoración de **cada** cultura, preservando su identidad pero abriéndose a la relación con otras culturas, ya que todas nacen de la misma experiencia (humana) frente al

[4] Kart Löwith, *Heidegger pensador de un tiempo indigente*, Buenos Aires, FCE, 2006.
[5] Fernández del Riesgo, "Globalización, interculturalidad, religión y democracia", *Ilu, Revista de Ciencias de las Religiones*, Vol. 8, 2003, p. 7.
[6] Ob. cit., p. 10.

mundo y todas, con sus consabidas variantes y diversidades formales, se reiteran en torno a unos ejes axiológicos comunes.

Desde la caída del muro de Berlín (1989) se ha acelerado el proceso de globalización, desencadenado por el desarrollo tecnológico, la comunicación y los movimientos migratorios de las últimas décadas, que plantea un conflicto con la identidad y pone en riesgo a diversidad cultural originando como reacción una fuerte fragmentación, reduciendo a **guetos** a las comunidades que buscan preservar su identidad cultural[7].

Si bien la globalización ofrece esta faz negativa, la llamada globalización de los mercados, cuyos motores son la ciencia, la técnica, la industria y la economía impulsadas por la ideología neoliberal; también podemos apreciar una faz positiva, en cuanto al progreso del diálogo interreligioso y la internacionalización de los derechos humanos y de las minorías como los de los pueblos indígenas. En esta segunda dimensión los verdaderos protagonistas no son los líderes políticos, como en la primera, sino la sociedad civil la verdadera protagonista de la vida pública, es decir, la gente común y corriente[8].

En este mismo sentido, el expresidente de la república checa –Vaclav Havel- ha señalado en "Los nuevos enemigos de la sociedad civil"[9] el peligro de las administraciones centralizadas y la necesidad de una sociedad civil avanzada, a cargo de los ciudadanos, que configuren un entorno pluralista y evolucionado, que no pretenda eludir al Parlamento y a los partidos políticos, sino que generando una fuerza crítica, permitan una variedad de iniciativas, para que triunfen las mejores y las más ingeniosas.

[7] A Touraine dice al respecto: cuando la sociedad se asemeja cada vez más a un mercado donde los objetos ideológicos y hasta políticos parecen haber desaparecido, sólo perdura la lucha por el dinero y la **búsqueda de la identidad**; los problemas sociales quedan reemplazados por problemas no sociales, los del individuo y los del planeta que desbordan el campo social y político por arriba y por abajo y lo vacían de casi todo contenido. **Se trata de una sociedad que no busca ser pensada, sino que desconfía de las grandes ideas y de los grandes discursos** que perturban su pragmatismo o sus sueños. A. Touraine, *Crítica de la Modernidad*. Buenos Aires, FCE, 1994, p. 181.

[8] Enrique Olivera, "Las dos globalizaciones", *La Nación*, 2 de julio de 2001.

[9] Vaclav Havel, "Los nuevos enemigos de la sociedad civil", *La Nación*, 5 de mayo de 2000.

El concepto de **nación** también ha variado: noy no se considera la nación desde la perspectiva del Estado, sino desde la perspectiva de las minorías y de las comunidades marginales que también deben ser reconocidas por la nación, como lo explicita el Director del Centro de Humanidades de la Universidad de Harvard, Homi K. Bhabha, en su trabajo *Nación y narración*[10]. La idea clásica de nación como una unidad histórica y cultural, basada en una misma tradición, ha sido desplazada por otra. Hoy las naciones son áreas mayoritariamente multiculturales, multiétnicas y multirreligiosas. Así se obtiene internacionalismo o globalización en cualquier región local. La transmisión cultural no es solamente un problema de tradición, como solemos entenderla, sino también un problema de traducción: el modo en el que tenemos que entender los valores de los otros en la esfera pública

Nueva cultura: la técnica

A partir de la modernidad se fue imponiendo, por el desarrollo del conocimiento científico, la primacía de lo técnico estableciendo una nueva relación del hombre con la naturaleza y con los demás hombres, modificando su cosmovisión y, por tanto, su cultura

La técnica ha sido uno de los temas principales en la reflexión filosófica contemporánea por su acelerado desarrollo que ha tenido en los últimos tiempos y el impacto que ha ejercido sobre el hombre y la cultura, puesto que los objetos técnicos son portadores de un **valor simbólico**, es decir, que incorpora ideas, de manera que gravitan en la cultura de manera decisiva originando valores de origen tecnológico. A tal punto que se ha llamado a esta época era tecnológica.

En 1939 Ortega publica su *Meditación de la técnica* sostiene que "el **tecnicismo** de la técnica moderna se diferencia radicalmente del que ha inspirado todas las anteriores"[11]. Esto se debe a "la casi ilimitación de posibilidades en la técnica material contemporánea"[12]. De alguna manera se anunciaba, ya antes del acontecimiento de la bomba atómica, el peligro que podría significar el poder de la técnica fuera de toda racionalidad. El hombre puede ahora disponer de la naturaleza técnicamente y ello conlleva un riesgo, dice Heidegger en una entrevista del año 1966:«Veo la esencia de la técnica en aquello a que llamo *Ge-stell*, palabra a

[10] Homi K. Bhabha, *Nación y narración*, Buenos Aires, Ed. Siglo XXI, 2010.
[11] José Ortega y Gasset, *Meditación de la técnica*, Madrid, Revista de Occidente, 1957, p. 93.
[12] Ortega y Gasset, *Meditación de la técnica…*cit., p. 100.

menudo ridiculizada y quizá desafortunada. El imperar de *Ge-stell* significa que el hombre es emplazado, solicitado y provocado por un poder que se hace patente en la esencia de la técnica y que él mismo no domina. **Contribuir a la comprensión de esto**: más no se puede pedir del pensar. La filosofía llega a su fin.

Frente a esta realidad Heidegger llega a proponer al hombre moderno, cuya característica es el pensar calculador, la necesidad de recuperar un pensar meditativo, "porque el hombre es el **ser pensante, esto es, meditante**"[13]. Para ello es necesario cambiar nuestra relación con los objetos técnicos: "Dependemos de los objetos técnicos; nos desafían incluso a su constante perfeccionamiento. Sin darnos cuenta, sin embargo, nos encontramos tan atados a los objetos técnicos, que caemos en relación de servidumbre con ellos…Pero también podemos hacer otra cosa. Podemos usar los objetos técnicos, servirnos de ellos de forma apropiada, pero manteniéndonos a la vez tan libres de ellos que en todo momento podamos desembarazarnos de ellos… Dejamos entrar a los objetos técnicos en nuestro mundo cotidiano y, al mismo tiempo, los mantenemos fuera, o sea, los dejamos descansar en sí mismos como cosas que no son algo absoluto, sino que dependen ellas mismas de algo superior.

Con esta actitud dejamos de ver las cosas tan sólo desde una perspectiva técnica"[14] y comenzamos a tener **otra relación** con las cosas, operándose así un viraje profundo en la relación del hombre con la naturaleza y el mundo. Para Heidegger "el sentido del mundo técnico se oculta" y

> "lo que sí se muestra y al mismo tiempo se retira es el rasgo fundamental de lo que denominamos misterio. La *Serenidad* para con las cosas y la **apertura al misterio** se pertenecen la una a la otra. Nos hacen posible residir en el mundo de un modo muy distinto…estando en el mundo técnico pero al abrigo de su amenaza"[15].

El peligro reside, para Heidegger, en que la era atómica pudiera fascinar al hombre, hechizarlo y cegarlo de tal modo que el pensar calculador pudiera llegar a ser el único. Por eso, para salvaguardar la esencia del hombre hay que **mantener despierto el pensar reflexivo.**

[13] M. Heidegger, *Serenidad*. Barcelona, Ediciones Del Serbal, 1999.
[14] Ob. cit., p. 26-27.
[15] Ob. cit., p. 28.

También la Escuela de Frankfurt, como señalamos, tiene algo que decir sobre el tema. Para ella es la sociedad de consumo de masas la que altera el esquema medio-fin, haciendo que los medios parezcan fines y, a la inversa, a los fines y objetivos de una existencia realizada, como amistad, conocimiento, realización, los vuelve medios para el consumo de productos serializados y homogeneizados en los que el individuo "deberá" encontrar su "ser". Por eso la sociedad de consumo es el renacer de la razón instrumental que convierte a los sujetos en objetos.

> "La técnica conquista tanto poder sobre la sociedad, es el poder de los económicamente más fuertes sobre la sociedad misma. La racionalidad técnica es hoy la racionalidad de dominio mismo. Es el carácter forzado de la sociedad alienada de sí misma"[16].

Redes ¿Nuevo hombre, nueva sociabilidad, nuevas culturas?

La verdadera revolución cultural ha sido la **informática** de la cual los técnicos tienen que hacer una interpretación.

Eduard Aibar[17] señala la relación entre las innovaciones tecnológicas en la sociedad y la cultura como un tema clásico del pensamiento moderno y contemporáneo, y la importancia de la tecnología como agente causal en los cambios sociales. Tanto la vida cotidiana como la manera de pensar o entender el mundo son afectadas por estas transformaciones. Por eso suele considerarse clave a la tecnología en el cambio y el progreso social. Esta tendencia culmina en la tesis del determinismo tecnológico que puede resumirse en la tecnología es, sencillamente, el motor de la historia.

Este fatalismo del desarrollo tecnológico se asocia con la autonomía de la *tecnología* que sigue su propio curso al margen de la intervención humana. Esta afirmación responde al pensamiento de Heidegger, Marshall Mc Luhan o Alvin Toffler, entre otros.

[16] Max Horkheimer y T. W. Adorno, *Dialéctica del Iluminismo-* (1970) Buenos Aires, Sur, p. 147.
[17] Eduard Aibar, *Cultura tecnológica: estudios de ciencia, tecnología y sociedad*, Madrid, Ed. Trotta, 2012.

Hay un dato claro: la realidad humana no está bien y la técnica es decisiva, se precisa de un consenso establecido intersubjetivamente. La cuestión que se plantea es considerar la dimensión valorativa: Si aplico la cuestión de los valores a las redes sociales, por ejemplo, ¿con qué me encuentro? La técnica en sí misma constituye un valor importante.

La aparición de Internet (a fines de los años 60) y de la Web (que surge en 1989 y se masifica alrededor de 1995) han dado lugar hacia el año 2000 a una nueva cultura global virtual con valores que le son constitutivos y por eso constituyen una nueva cultura.

Esta nueva cultura digital ha iniciado, sin lugar a dudas, una nueva era con sus beneficios y sus riesgos: La información que brindamos supone una pérdida de la privacidad, el comercio domina la red, es necesaria una redefinición de la intimidad. Se ha desarrollado una nueva forma de control. Aparece también la cuestión de los derechos, como la posesión: ¿qué es robar? Y ¿copiar es robar? También el tema de la sociabilidad, por ejemplo en Facebook se amplían los vínculos. Se puede estar solo con la computadora pero no aislado.

Las redes sociales en la Web configuran el "código técnico": es algo que está presente en todo, es **normativo**, puede ser expreso o no, pero encarna valores. Este código busca la mayor eficiencia en la aplicación de la técnica y estas redes configuran un código técnico democrático en cuanto a su utilización. Los problemas que surgen de ello, por ejemplo en el caso de las "papeleras", podrían debatirse en un foro y será la **intersubjetividad** la que abra la discusión para la solución de los conflictos.

Cabe preguntarse si la ciencia, y el conocimiento en general, es algo exclusivo del ámbito académico, ya que el mundo del conocimiento no se desarrolla exclusivamente en ella ni a través de ella. Se aprende más con la computadora que con los maestros y los libros.

La ciencia también podría explicar el mundo virtual, hay modelos de red que se explican con la biología: La teoría del caos y la emergencia permiten comprender a la red como un universo semejante a un organismo. Del caos surge el orden, la emergencia es una *autopoiesis* que se sistematiza y, finalmente, se ordena.

El mundo de la informática "aparece" como plano y vacío pero contiene todo un universo, en él existe todo un mundo nuevo que hay que descubrir.

Una imagen interesante es la del Doctor en Ciencias Joel De Rosnay, influenciado por sus estudios de bioquímica y tecnología, desarrolló su tesis fundamentando que no existen distinciones entre hombre y tecnología, sino **híbridos** entre cultura y naturaleza. Plantea la existencia de un **cibionte**, como un ser (no un hombre) que co-evoluciona en su entorno tanto natural (ecósfera – biosfera) como artificial (tecnósfera). La interfaz definitiva entre el hombre y la maquina, seria la relación cerebro biológico – cerebro electrónico: una interfaz bioelectrónica.

El hombre del futuro será el **hombre simbiótico**: el hombre, la sociedad y la tecnósfera consideradas como un conjunto co-evolutivo de relaciones beneficiarias entre si. El hombre no es producto de la evolución biológica natural, sino que es la consecuencia de una interacción con su entorno. Forma parte de una xosfera con la biosfera (lo orgánico y biológico), la xosfera (lo vegetal, el medio ambiente) y la tecnósfera (tecnologías, el entorno artificial), que da como resultado un nuevo ser característico de las sociedades industriales más avanzadas: el hombre simbiótico.

Una vez más, la tecnociencia plantea los problemas para la reflexión filosófica…

Nuestra situación latinoamericana

En Latinoamérica podemos encontrar rasgos comunes que nos permiten hablar, por un lado, de la posibilidad de una identidad común y, por otro, de una posible integración: la lengua, la historia –como los procesos de emancipación análogos que hemos tenido- la realidad social, etc., que nos permiten pensar un proyecto futuro común para nuestra región

Si tenemos que tener en cuenta el **factor cultural**, o sea la dimensión cultural, en nuestro origen latinoamericano advertimos la presencia de dos elementos diferentes, dos pueblos con sus costumbres tan distintas que conviven y hasta a veces llegan a unirse carnalmente. Cabe preguntarse si hubo realmente un encuentro más hondo, el del **espíritu**. Hay que tratar de encontrar hasta qué nivel de profundidad se realizó la síntesis, porque entre culturas tan diferentes, con cosmovisiones casi opuestas cuesta pensar que ambas se integren en una unidad que permita hablar de una identidad, más bien parece que cohabitaron, estando yuxtapuestas

La respuesta a este fenómeno podríamos encontrarla en la interpretación del filósofo y antropólogo Rodolfo Kush, que distingue entre la cultura del ser –dinámica, operativa, activa como es la europea- y la cultura del estar –estática, pasiva, que no valora el bienestar material como el ideal máximo de la vida humana[18].

En esta dimensión, diríamos metafísica, se dirimen las diferencias entre dos culturas que están juntas pero difícilmente pueda decirse unidas. ¿Es posible que pueda lograrse una identidad cultural entre dos pueblos con dos visiones del mundo tan distintas? En las entrañas de su propio ser América lleva el signo de su contradicción, de su profunda dualidad.

En el orden fáctico, sobre el que trabajan las ciencias, la realidad latinoamericana no está exenta de la situación mundial. En este sentido, dos intelectuales del Cono Sur se refirieron a este fenómeno con interpretaciones concordantes.

El ex presidente Fernando Cardoso decía el año pasado en la UCA que "se nos impone una reflexión sobre el futuro que dependerá de poder crear horizontes" y que nuestro desafío es encontrar los mecanismos para insertarnos en la economía global. Destacó que lo más propio es "aceptar las diferencias" y que en este sentido somos más aptos que las culturas europeas e islámicas, porque sabemos convivir mejor. Pero, señaló, "nos faltan instituciones: La educación es fundamental. Lo **sociocultural** es más importante para nosotros que lo material"[19].

Pedro Morandé, por su parte, disertó el mismo día sobre: "¿Qué Ciencias Sociales, para qué sociedad?" refiriéndose también a la globalización como el rasgo más característico de nuestra época, a la "inclusión – exclusión" como el tema preponderante en las ciencias sociales y a la *técnica* como un proceso inevitable que busca la eficiencia. Atribuyéndole como deuda pendiente a estas ciencias: el paradigma cibernético y la vida humana. Para el intelectual chileno la propuesta para las ciencias sociales es "comprender la técnica en su significado humano, para lo cual hay que distinguir entre **racionalidad técnica** y **racionalidad sapiencial**". Y estima que esta última racionalidad constituye un inmejorable patrimonio cultural

[18] Alberto Methol-Ferré, "América Latina debe reintegrarse", *La Nación* 16 de junio de 2006.
[19] Fernando Enrique Cardoso, "Prospectiva del decenio para América Latina", Conferencia Magistral en la UCA el 21 de junio de 2012.

para la correcta interpretación de los desafíos sociales de nuestra época"[20].

Conclusiones

Podríamos decir casi sin lugar a dudas, que estamos en una **nueva era,** o como dice el pensador Michel Serrés, una nueva Humanidad en la que la ciencia y la técnica han modificado completamente el modo de vivir del hombre, de relacionarse con los otros y con el mundo en que vive.

Esto se ha dado, por un lado, a partir de una **conciencia de crisis**, de una crisis de la civilización que ha dado lugar a la barbarie, del pensar calculador al pensar meditativo, de las instituciones al nuevo papel de la sociedad civil, de un concepto de nación con una cultura y una historia común a una multicultural, de la crisis del capitalismo a una crisis económica que termina siendo una crisis global.

Pero, por otra parte, se da también un resurgir del las culturas emergentes, populares, juveniles, un nuevo modo de generar empleo (autoempleo).

En América Latina, el desafío es sociocultural: ¿qué hacemos con los recursos naturales? Las tecnologías alternativas, que implican tener en cuenta fondos cosmovisionales diferentes, ¿son realidad o utopía? Hay que repensar la relación entre naturaleza y cultura, pero de un modo diferente.

[20] Pedro Morandé, "¿Qué Ciencias Sociales, para qué sociedad?", Conferencia en la UCA el 21 de junio de 2012.

ECOFILOSOFÍA

Organizadora: Alicia Bugallo

La filosofía ambiental como filosofía no confinada; tensiones, controversias, complejidad

Alicia Irene Bugallo
UCES, Buenos Aires

1. Introducción

Allí donde se ha podido abrir más complejamente, la filosofía ambiental se desarrolla en el límite o en interfase con territorios que pertenecen a otros; la ciencia, la política, la poesía, la teología. Se entrelaza con ciencias naturales y sociales, y saberes no científicos o pre-filosóficos que incluyen principios y normas del mundo de la vida, valores, creencias y concepciones últimas. La aproximación interdisciplinaria requiere, sin duda, un cierto elemento unificador. El campo de la filosofía, que tradicionalmente ha ejercido esta visión generalista, puede cumplir esa función, a condición de que el filósofo esté dispuesto a adoptar un accionar des-disciplinado, no confinado[1].

¿Dónde estamos? Partimos de la cátedra "Fundamentos de filosofía ambiental; desafíos conceptuales y prácticos", correspondiente al Seminario de Filosofía Práctica III, Licenciatura en Filosofía, Facultad de Psicología y Ciencias Sociales de la UCES. Desde allí abordamos aspectos problemáticos de la relación Hombre-Naturaleza en sus dimensiones ontológica, epistemológica, antropológica, estética, etc. El presente trabajo busca resaltar aspectos propios de la filosofía ambiental o ecofilosofía, la tensión interna derivada de la novedad de sus planteos, la carga controversial que la atraviesa y su vocación por el estilo complejo en los abordajes.

A lo largo de la historia el hombre ha venido operando como si fuera sólo una variable inmaterial, simbólico-espiritual. A modo de estimada entelequia, piensa, decide, imagina, planea el uso y destino de **lo otro de sí**, pero como en 'efecto virtual'. Es decir, desde la creencia errónea de que aquello que se modifica siempre queda igual

[1] Robert Frodeman, "Filosofía no confinada", en *Environmental Ethics, Revista interdisciplinaria dedicada a los aspectos filosóficos de los problemas ambientales*, Otoño, Vol. 30, N. S3, 2008: 101-114, número especial versión en español, Center for Environmental Philosophy, University of North Texas.

que antes de ser modificado. A pesar de tantas situaciones en que el devenir histórico humano mostró los límites a tal creencia, **lo otro** parece tener una potencialidad inagotable como recurso disponible que se ofrece incondicionalmente. La **raíz** de la crisis ambiental actual parece estar en ese componente ideológico (temporal) de intereses económicos y poder arraigados en la cultura industrial hegemónica, aunque **la causa** de tal crisis es material (espacio-temporal). Si no fuera por la acumulación material (no ideológica ni simbólica) de sustancias físico-químicas y orgánicas en una tecnosfera que nos invade, conjuntamente al crecimiento de la población, la crisis ambiental tal vez no se hubiera manifestado aún. Lo que hace crisis es un horripilante desequilibrio material.

Para el filósofo francés Michel Sèrres, el existente humano se ha transformado en un **ser-equipotente-al-mundo**. Con la creciente contaminación o con el poderío nuclear somos capaces de producir efectos tan potentes como los naturales. En *El contrato natural*, 1991, Sèrres señala que la humanidad ha devenido en

> "gigantescos conjuntos, colosales bancos de hombres equipotentes a los océanos, a los desiertos o a los casquetes glaciares, reservas de hielo a su vez, de calor, de sequedad o de agua; relativamente estables, esos inmensos conjuntos se nutren de sí mismos, avanzan y pesan sobre el plantea, para lo peor y lo mejor"[2].

Algunos naturalistas, como el estadounidense Bill McKibben, ven en esta situación el **fin de la naturaleza**. Hoy en día son escasos los lugares donde la naturaleza se mantiene aún inaccesible: altas cumbres en algunas cordilleras, el interior de los desiertos o de las selvas vírgenes, ciertas regiones polares. Pero aún los espacios no intervenidos por el hombre padecen indirectamente los efectos de la actividad antrópica, como resultado del cambio climático global, la lluvia ácida o adelgazamiento de la capa de ozono. "Hemos producido el bióxido de carbono... estamos acabando con la naturaleza". Así lo refiere en su ensayo de 1989 *El fin de la naturaleza*:

> "Realmente nunca pensamos, en lo profundo, que pudiéramos hacerlo: era tan grande y tan antigua... el viento, la lluvia, el sol... eran demasiado fuertes, demasiado elementales. [...] Pero el significado del viento, del sol, de la lluvia... de la naturaleza... ya ha cambiado. Sí, el viento aún sopla, pero no desde alguna otra esfera, desde algún sitio no humano".

[2] Michel Sèrres, *El contrato natural*, Valencia, Pretextos, 1991.

El advenimiento de una **era pos-natural** no implica que hayan cesado los procesos biogeoquímicos del planeta; todavía brilla el sol y hay viento y crecimiento y decadencia. La fotosíntesis continúa, igual que la respiración. Pero lo que definía a la naturaleza como **lo otro distinto e independiente** de la sociedad humana está por cesar o ya ha cesado.

Al reconocido peligro nuclear de posguerra se agregó desde los años setenta del siglo XX el de la bomba ecológica. Para McKibben, la expresión principal de la bomba ecológica sería el cambio climático global. El autor considera que el dilema nuclear está abierto, por lo menos, a la razón humana; se puede decidir no utilizar las armas y de hecho, reducir su número y quizá eliminarlas. El horrible poder de esas armas ha traído paradójicamente, a partir de la hipótesis del **invierno nuclear**, una cierta esperanza en esa dirección. Pero, en contraste, los diversos procesos que conducen al *fin de la naturaleza* han quedado esencialmente fuera del alcance del pensamiento humano. Sólo unas cuantas personas, sabían que el bióxido de carbono podía calentar al mundo, y fracasaron durante mucho tiempo en sus esfuerzos por alertar al resto de nosotros[3].

2. El rol de la filosofía ambiental

Frente a esta situación, un ambientalismo reformista permanece centrado en adoptar medidas correctivas sobre los efectos dañinos en el ambiente, que si bien son muy necesarias, no llegan a las causas ni a las raíces del problema. No cuestiona las raíces de la creencia moderna en el progreso puramente material, factor condicionante de peso de la crisis ambiental actual. Sin descuidar **la causa** material, la filosofía ambiental subraya que para mitigar o superar los aspectos negativos de tal desorden material habrá que tener en cuenta **la raíz** ideológica y espiritual de la problemática.

En este sentido, el filósofo noruego Arne Naess acuñó la expresión **ecología profunda** (*deep ecology*) en un trabajo presentado en 1972 en Bucarest, en ocasión de la Tercera Conferencia sobre el Futuro del Mundo[4]. Allí proponía la creación de un movimiento ambientalista filosóficamente más profundo que el ambientalismo reformista predominante. Para Naess el problema social ambiental revela una **crisis** más **profunda** del hombre actual, en relación a valores, actitudes culturales y pautas

[3] Bill McKibben, *El fin de la Naturaleza*, México, Diana, 1990.
[4] Publicado en Arne Naess Arne, "The Shallow and the Deep: A Long-Range Ecology Movement. A Summary", *Inquiry* 16, 1973:95-100.

económicas que deberían reconsiderarse seriamente. El ambientalismo actual, centrado sólo en adoptar medidas correctivas o reformistas -si bien muy necesarias- no llega a cuestionar las raíces de la creencia moderna en el progreso puramente material. No llega a lo profundo (*deep)* y queda entonces caracterizado como menos profundo (*shallow).*

El pensador asume que la filosofía es un instrumento idóneo por excelencia para debatir sobre la cuestión ambiental y llegar a los fundamentos del problema, aunque habría que asumirla como sabiduría, como *sofía*. Toda sabiduría es descriptiva y normativa a la vez, implica la aceptación de normas, postulados, además de reflexiones sobre el estado del mundo. La sabiduría no es un **saber especializado** sino un **saber total**. El movimiento ambientalista debe ser **ecofilosófico** más que ecológico, debe ir más allá del dato preciso sobre el funcionamiento del medio natural (que –vale la pena aclararlo- en ningún momento se dice que no sea necesario), para abordar las cuestiones de nuestra relación con ese medio, para volver a replantearla si fuera necesario, de volver a repensarla. La ecología por sí sola no puede explicar todas las modalidades de relación entre las sociedades humanas y el medio. La sabiduría colocaría la consideración del ambiente en la dimensión de una mayor profundidad, en el contexto de una visión más abarcadora.

3. Ámbitos controversiales en ética ambiental

El naturalista estadounidense Aldo Leopold había considerado, desde el pensamiento evolucionista, que la ética ambiental constituía un momento del desarrollo evolutivo de los mecanismos de adaptación de nuestra especie. Cada etapa histórica de la ética (familiar, tribal, sociedades más complejas, y ahora la ética ambiental) implicaría una ampliación necesaria de la disposición ética activa de la humanidad. Siendo responsable de la administración de caza del estado de Wisconsin, Leopold escribió uno de los ensayos más decisivos para el movimiento ambientalista: *The Land Ethics* –Ética de la tierra-, 1946, el cual quedó incorporado al volumen de escritos póstumos *A Sand County Almanac* de 1949.

Admirado por muchos como un ecofilósofo *avant-la-lettre,* ejerció una amplia influencia en corrientes de la ética ambiental y de la filosofía ambiental en general. Su *ética de la tierra* aspiraba a ensanchar los límites de la comunidad de pares para incluir consideraciones morales hacia los suelos, las aguas, las plantas y los animales, o, de una manera colectiva, a la Tierra.

Pero no se trataba de una simple extensión de la ética tradicional, ya que suponía sobre todo un cambio de rol del *homo sapiens,* de conquistador del mundo a miembro pleno y ciudadano de la comunidad de todos los seres vivos. Más que acentuar la competencia entre las especies, Leopold destacaba una de las ideas clave de la herencia darwiniana: el origen común de todas ellas y su metáfora del árbol de la vida del que todos florecemos por igual.

A partir de la década de los '70 del siglo pasado, sobre la base de estas primeras intuiciones, la filosofía ambiental asumió distintas posturas. Por un lado, que una ética ambiental interhumana sería suficiente; por otro, que un extensionismo moral al mundo viviente no humano sería necesario. La primera postura es defendida por el filósofo estadounidense Bryan Norton, a partir de sostener la distinción entre antropocentrismo fuerte del débil.

Lo que reconocemos como un **antropocentrismo fu*erte*** se inclina, según Norton, por las preferencias, deseos o necesidades meramente sentidas (***felt preferences***), inmediatas o habituales, frecuentemente a corto plazo. Los intereses se asumen meramente desde las preferencias sentidas (por ejemplo una aproximación económica que evita asumir juicios de valor, y se inclina solamente lo que la gente quiere)[5].

Ante el reconocimiento de la vulnerabilidad de los procesos biosféricos a causa del accionar antrópico, el antropocentrismo fuerte es conflictivo para la vida humana y no humana en la biosfera. El tipo ideal caracterizado como **antropocentrismo débil** se perfila como más responsable de sus actos, tiene en cuenta las condiciones globales de la vida humana y no humana, en perspectiva a largo plazo. Se supone que asume preferencias consideradas, ponderadas, elecciones meditadas (***considered preferences***), incluyendo un juzgamiento acerca de si el deseo o necesidad es consistente con una visión del mundo racionalmente adoptada[6]

Norton definía una preferencia meditada, considerada, a la elección que reconoce los límites de toda acción humana y es coherente con un principio racional,

[5] Es curioso que la filosofía ambiental no toma en cuenta el deseo de la gente de no morir. Tal vez nos distingue de otras especies la pertinacia con que tratamos de evitar el fin, la muerte, el límite; se quiere durar, y actualmente duramos mucho más, lo cual agrega otro elemento distorsivo al contexto vital humano y no humano.

[6] Bryan Norton, "Environmental Ethics and Weak Anthropocentrism" en *Environmental Ethics*, Vol 6. Summer fall, 1984.

universalizable. Propuso como principio básico orientador **el mantenimiento indefinido de la conciencia humana**.

Un ejemplo de esta perspectiva del antropocentrismo débil pueden ser los enunciados emitidos por Hans Jonas, estructurados como imperativos hipotéticos: Obra de tal manera que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la Tierra. O, en su versión negativa, Obra de tal manera que los efectos de tu acción no sean destructivos para la futura posibilidad de una vida humana auténtica en la Tierra[7].

4. Distintas tendencias del extensionismo ético

El mismo año en que Norton presentaba su obra citada, (1984) Naess presentó una segunda propuesta del Movimiento ecología profunda, donde –al igual que en la primera- se sostiene una perspectiva biocéntrica diferente. Para Naess y otros sostenedores del movimiento, una preferencia meditada, considerada, racional es aquella que resulta consistente con el principio básico orientador del mantenimiento del bienestar y florecimiento de la vida humana y no humana. Ya Leopold había planteado que toda acción humana es correcta cuando tiende a preservar la integridad, la estabilidad y la belleza de la comunidad biótica; es incorrecta la que actúa a la inversa. Podríamos considerar que la filosofía ambiental, globalmente, es el desarrollo de ese extensionismo de las consideraciones morales hacia seres no humanos –y el conjunto de todas las reflexiones que surgen a partir de asumir tal cambio en el pensamiento y la ética tradicional-.

Pero en el ámbito de ese **extensionismo ético** también se plantean posturas divergentes,

En primer lugar estaría la crítica al **especieísmo** humano desde una consideración moral hacia los animales sensibles, como en Peter Singer o Jacques Derrida[8]. Con antecedente en el utilitarismo de Jeremy Bentham, las posturas del derecho del animal implican una crítica al fonocentrismo (basado en el uso de

[7] Hans Jonas, *El principio de Responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica. Barcelona*, Herder, 1995.

[8] Especieísmo sería la discriminación moral de los individuos en razón a la especie a la que pertenecen. Ni el sexo, ni el color de la piel son características relevantes cuando hablamos de derechos básicos, y se considera que tampoco debería serlo la especie.

lenguaje) y al logocentrismo (basado en el uso de razonamientos y conciencia) como criterios de demarcación para el extensionismo moral.

La idea base es que los animales no son meros autómatas, son capaces de sufrir y por tanto se les debe cierta consideración moral. Al menos se acepta que el sufrimiento y sacrificio gratuito de animales es moralmente inaceptable. El antecedente casi obligado de esta postura se encuentra en las reflexiones que efectuara Jeremy Bentham, padre del utilitarismo británico, en su *Introducción a los Principios de la Moral y la Legislación* de 1789. Allí el pensador argumenta que para determinar si un ser vivo puede merecer consideración moral no hay que fijarse si posee lenguaje o razonamiento, sino en la capacidad de experimentar el mundo. Para Bentham la capacidad más básica de experimentar la vida es la posibilidad de sufrir, de sentir placer o dolor, cosa que también experimentan todos los animales sensibles. Por lo tanto, quedan en un pié de igualdad con la persona humana.

Un notorio representante del *animal liberation* es el filósofo moral australiano Peter Singer, quien retoma la idea de que si un ser sufre, no puede haber justificación moral para negarse a tener en cuenta su padecimiento, en el mismo plano de igualdad que el sufrimiento de cualquier otro. A su vez, dentro del panorama de la filosofía posmoderna, encontramos, como una verdadera excepción, la adhesión a estas ideas por parte del filósofo francés Jacques Derrida.

En diversas obras en que ha tocado la **cuestión de la animalidad**, Derrida se propuso superar el fonocentrismo y el logocentrismo como criterio para fijar un límite sencillo y oposicional entre el Hombre y el Animal[9]. No habría una oposición entre el hombre y el no-hombre, entre las diferentes estructuras de la organización de lo viviente, sino muchas fracturas, heterogeneidades, estructuras diferenciales. Si entre los primates superiores y el hombre hay una diferencia abismal, también la hay, para Derrida, entre esos monos superiores y el resto de los animales. Hay **unos** vivientes, **unos** animales, entre los que se encuentra el hombre. El modo en que la filosofía en su conjunto, y en particular desde Descartes, trató la cuestión de la animalidad, es para Derrida un signo mayor del logocentrismo. El cartesianismo describe el lenguaje animal como un sistema de signos sin respuesta, como meras **reacciones** pero no una **respuesta**. Pensadores como Kant, Heidegger, Habermas, Lévinas, Lacan, tienen al respecto casi la misma perspectiva que Descartes.

[9] Jacques Derrida, Elizabeth Roudinesco, *¿Y mañana qué?*, México, FCE, 2003.

Más allá de sus diferencias (Derrida no adhiere al vegetarianismo de Singer), tanto Derrida como Singer consideran que en la época actual se agrega a la violencia de siempre hacia ciertos animales, una violencia industrial y científica. Habrá que adaptar reglas para que no se pueda hacer cualquier cosa con los vivientes no humanos. Habrá que reducir las condiciones de la violencia y la crueldad para con los animales, reglamentar las condiciones de cría, la matanza, el tratamiento masivo, etc.

No se trata de que los animales tengan derechos legales, como derecho al voto, el derecho a ser juzgados con justicia o a su libertad religiosa, pero sí el derecho moral a ser tratados con respeto, como individuos con un valor en sí mismo. Lo significativo para la filosofía ambiental en general es que estas afirmaciones no provienen sólo de la reflexión filosófica, como por ejemplo de una ontología de la diferencia derrideana, sino que aparecen apoyadas en los avances de las ciencias biológicas y naturales. Hay avances inmensos de la primatología sobre el comportamiento de chimpancé, gorilas, bonobús y orangutanes, de los que –según Derrida- no se habla lo suficiente. La primatología describe de manera positiva, y en ocasiones perturbadora, las formas extremadamente refinadas de organización simbólica que tienen los grandes simios, trabajo de duelo y de sepultura, estructuras familiares, evitamiento del incesto, etc.

Tom Regan, defensor del valor inherente de los animales desde una postura kantiana, destaca cómo la etología y la psicología animal revelan que algunos animales realizan operaciones mentales complejas que denotan rasgos de racionalidad; se les atribuye emociones, expectativas, creencias, capacidad de elaborar estrategias para resolver problemas, memoria, y en algunos casos hasta comprensión lingüística y autoconciencia.

A su vez exhiben una capacidad no mecánica de elegir alternativas, lo cual es una forma de la libertad. Estudios recientes sobre meta-cognición acumulan evidencias de que delfines, monos macacos y otros animales comparten nuestra habilidad para vigilar, regular o reflexionar sobre sus estados de ánimo.[10] Para Derrida los signos cuentan. Evocan una mutación en curso, que no duda, tomará siglos.

[10] Alejandro Herrera Ibáñez, "Comentarios a Jesús Mosterín: La ética frente a los animales", en González Valenzuela (coord.) *Dilemas de Bioética*, México, FCE, UNAM, FFyL, Comisión Nacional de los Derechos Humanos, 2007: 289-304,

5. Biocentrismo y ecocentrismo

Obviamente no se trata de renunciar a identificar lo propio del hombre, pero –a su entender, y en coincidencia con los seguidores de los derechos del animal y también de la filosofía ambiental- ninguno de los rasgos por los cuales la filosofía o la cultura han creído reconocer eso 'propio del hombre', está rigurosamente reservado a lo que nosotros los humanos llamamos 'hombre'. Esto no significa en ningún caso una negación de **lo propio** humano, sino que se trata de una reconsideración, por un lado, de si eso propio es exclusivo del hombre, y por otro lado se trata de repensar hasta qué punto es legítimo hacer a las demás especies no humanas todo lo que la humana le hace, en nombre de eso propio.

Reflexiones de este tipo han conducido también a críticas al especieísmo antropocéntrico desde la consideración del valor inherente de todo ser vivo. El objetivo de esta tendencia -identificada como **biocentrismo**- sería no sólo evitar el dolor de algunos seres vivos sensibles, sino de velar por las condiciones de florecimiento y despliegue de animales, vegetales y demás formas de vida. Que toda expresión de la vida tenga un valor inherente resulta una expresión ambigua; inmediatamente surge las cuestiones ¿*cuánto* valor? ¿todas las formas de vida tienen **el mismo** valor?

Arne Naess, desde el **movimiento ecología profunda**, rehúsa plantear estas ideas en términos de derechos: ¿tienen los humanos más derechos que los seres no humanos? Tampoco se inclina a la cuantificación del tema: ¿cuánto más derecho tienen los humanos sobre los seres no humanos? En todo caso acepta que, al menos, los seres vivos humanos y no humanos tienen "un tipo de derecho en común": el derecho a vivir y florecer[11].

El **biocentrismo** resulta una postura antrópica aunque no antropocéntrica. Lleva implícito el deseo de que la humanidad revalorice el proceso evolutivo mismo que le dio origen, entre muchas otras especies vivas que también ensayan sus propios senderos evolutivos. Para los seguidores del movimiento, la especie humana no tiene ningún derecho a interferir -del modo en que lo está haciendo- en tales procesos. Esto redunda

[11] Arne Naess, "Spinoza and ecology", *Speculum Spinozanum 1677-1977*, London, Routledge Kegan Paul, 1978. También en Genevieve Lloyd (ed.): *Spinoza. Critical assessments*, Routledge, London-New York, 2001, vol. IV.

en un paradigma incompatible con el antropocentrismo hegemónico (o al menos incompatible con el antropocentrismo fuerte).

Crítica al especieísmo humano desde el valor inherente del conjunto de los seres vivos sería propiamente una ética ambiental, basada en la condición de sujeto de todo ser vivo. Como sostiene la ecofenomenóloga española María Luz Pintos, ser vivo-antodinámicamente-desde un cuerpo-que está sin cesar en contacto perceptivo con el mundo vital que le rodea-teniendo para con él un comportamiento receptivo y activo-, esto es ser "sujeto", a su manera y a su nivel[12].

No se puede ignorar que estamos en una era signada por la idea de límite; se miden y cuantifican parámetros que hasta ahora se mantenían difusos o abstractos, como la idea misma de Humanidad. El epistemólogo y ministro presbiteriano Holmes Rolston se pregunta si el *Homo sapiens* no debería valorar la donación de la vida por parte del Dios, como un reclamo de cuidar la vida por ella misma. Y propone: 'Sólo la especie humana contiene agentes morales pero quizás no debería usarse la conciencia, en un planeta como éste, para excluir de toda consideración a todas las demás formas de vida, con la paradoja resultante de que la única especie moral que hay sólo actúa a favor de su propio interés colectivo en relación con los demás'[13].

Algunos pensadores ambientales amplían su consideración también a realidades que las ciencias biológicas no considerarían vivas, como ríos o montañas. En ese caso se habla de **ecocentrismo**. Para Rolston, una ética ambiental abarcadora tiene que considerar el nivel de los ecosistemas, no como holon sino como campos vitales donde se despliegan las condiciones adaptativas complejas de los organismos. [14]

[12] María Luz Pintos, "Los derechos de todos los seres vivos a la luz de la fenomenologia", *Investigaciones fenomenológicas 4*: 99-115.
[13] Holmes Rolston, "Ética ambiental: valores y deberes en el mundo natural" en Issa Kwiatkowska (comp.), *Los caminos de la ética ambiental. Una antología de textos contemporáneos*, México: D. F CONACYT, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, Editorial Plaza y Valdés, 1998, Tomo I, p. 317.
[14] Colmes Rolston, "Ética ambiental: valores y deberes…" cit.

6. Caminos que se bifurcan

Por un lado tenemos, entonces, una ética interhumana desde la cual se consideran los valores instrumentales de la biodiversidad, como por ejemplos los valores ecosistémicos, científicos, recreativos, u otros no instrumentales pero antropocéntricos como los valores estéticos y espirituales. En este campo subsisten tensiones que no se resuelven.

En la obra ya mencionada, Norton llama la atención sobre la protección de los **recursos-base** para un futuro indefinido. No se trata sólo de satisfacer las necesidades individuales de las generaciones actuales y futuras. Debemos ser custodios responsables de un sistema, de un bien integral que es indivisible, no distribuible individualmente, como es el sistema biosférico que sustenta toda vida. Una cosa es distribuir equitativamente los recursos de la biosfera y otra bien distinta es la custodia integral del "sistema biosfera". En tal sentido, para la ética ambiental es más relevante analizar la dicotomía "individualismo/no-individualismo" que "biocentrismo/antropocentrismo". Norton brega por un ejercicio colectivo en la defensa de los derechos e intereses grupales, como el **sistema biosférico** no divisible, los **recursos-base** globales, para un futuro indefinido

En paralelo, aunque por lo general alejada de la corriente anterior, se dibuja una ética de lo salvaje, de la **vida-otra-que-humana**, destacándose sus valores inherentes, conativos, vitales, con su bio-lógica (en muchos casos distinta a la inclinación humana). Esta vertiente resalta la aptitud adaptativa de los organismos y las especies, su vitalidad histórica que en muchos casos les provee supervivencia desde hace milenios.

Como ejemplo de ambas realidades coexistentes pueden mencionarse por un lado los *Objetivos del Milenio, 1990-2015* propuestos por las Naciones Unidas, y por el otro la propuesta de *La Carta de la Tierra*.

Aparecida en versión más o menos definitiva en 2002, para la Cumbre de Johannesburgo (Río + 10), la *Carta* puede ser considerada un síntoma del nuevo utopismo emergente de la crisis ambiental global. Es el producto de una conversación a nivel mundial, un diálogo intercultural de más de una década de duración acerca de metas comunes y valores compartidos, que intentan hacer realidad un mayor sentido de solidaridad entre los pueblos, entre las generaciones, entre los humanos y el resto de los seres no humanos de la Tierra. Desde el

Preámbulo se indican los lineamientos de un enfoque existencial renovado, que marca un punto de giro y cambio de perspectiva.

Una vez más en la historia humana, el hombre visualiza y redefine sus estrategias de dominio, sus deseos, y avanza con sentido fundacional en el diseño de otro capítulo vital, en la dificilísima aventura de la existencia. Algunas ideas fuerza son: i) Estamos en un momento crítico de la historia de la Tierra, en el cual la humanidad debe elegir su futuro. ii) Para seguir adelante, debemos reconocer que en medio de la magnífica diversidad de culturas y formas de vida, somos una sola familia humana y una sola comunidad terrestre con un destino común.

Los capítulos son:
- I. Respeto y cuidado de la comunidad de la vida
- II. Integridad ecológica
- III. Justicia social y económica
- IV. Democracia, no violencia y paz

Es sintomático el cambio de perspectiva, que se visualiza en el lugar relativo que ocupan los capítulos:
- de la justicia social y económica, a las condiciones de posibilidad de la justicia social y económica (que son: el respeto a toda forma de vida y el mantenimiento de la integridad ecológica, y que aparecen en primer lugar)
- de la democracia, la no violencia y la paz, a las condiciones de posibilidad de la democracia, la no violencia y la paz (que son, como ya dijimos: el respeto a toda forma de vida y el mantenimiento de la integridad ecológica, y que aparecen en primer lugar)

En todo caso, y como mínimo reconocimiento a esta perspectiva no antropocéntrica, el primer subíndice del primer principio del primer capítulo de la *Carta*, hace referencia al valor de toda forma de vida, independientemente de su valor para los humanos:

I. Respetar la Tierra y la vida en toda su diversidad.
a) Reconocer que todos los seres son interdependientes y que toda forma de vida tiene valor, independientemente de su utilidad para los seres humanos[15].

[15] *Carta de la Tierra*: www.earthcharterinaction.org/contenido/

7. Límites y posibilidades del anhelo biocentrista

Hay un piso común de acuerdo en el área de las ecofilosofías en el sentido de que el anhelado cambio de paradigma debería afectar a las estructuras económicas, tecnológicas e ideológicas básicas. Ese estado de cosas resultante debería ser profundamente diferente del presente. Naess visualizaba el cambio ideológico como un giro orientado a apreciar la **calidad de vida** (vivir en situaciones de valor inherente, cualitativo) más que adherirse a un **nivel de vida** cada vez más alto. Sin embargo no se le escapaban las evidentes condicionantes materiales, cuando sostuvo que "una vez cubiertas las necesidades básicas, es posible preferir la calidad de vida frente al *standard* de vida"[16].

Y la realidad global muestra que hay mucho que andar aún para que las necesidades básicas de millones de humanos se vean cubiertas. Los objetivos de desarrollo del milenio ubican la cuestión ambiental en un paquete del desarrollo sostenible o sostenibilidad que en principio no figura entre las primeras prioridades:
1. Erradicar la pobreza extrema y el hambre:
2. Lograr la enseñanza primaria universal;
3. Lograr la igualdad de género;
4. Reducir la mortalidad infantil;
5. Mejorar la salud materna;
6. Combatir el VIH/SIDA, paludismo, etc.;
7. **Garantizar la sostenibilidad ambiental**;
8. Fomentar una alianza mundial para el desarrollo.

En medio de las controversias entre el valor del sistema ecosistémico que habría que conservar y el cuidado de recursos para su uso, emerge hoy un nuevo ámbito para el debate y la profundización, como es el de la justicia ecológica o derechos de la naturaleza. Esto es introducido por primera vez en el mundo por la Constitución de Ecuador del 2008, en sus articulados sobre el Derecho de la Naturaleza.

Así se considera que

> "la naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y

[16] Naess, Arne, 1998, 'Quality of Life Research' en *The Trumpeter,* Vol. 21, nº 1, 2005.

> regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos" (Art. 71).

La terminología empleada no remite sólo a saberes ancestrales sino a claros aportes de las ciencias ambientales; el giro conceptual ecosistémico recomienda proteger las condiciones integrales de sustentación de los seres vivos individuales y de las especies.

Debemos recordar que el orden jurídico contractual moderno ha considerado las relaciones entre iguales humanos, que se reconocen mutuamente determinados poderes o derechos y determinadas responsabilidades o **deberes**. Desde la responsabilidad contractual se valora la **autonomía personal**, entendida como autogobierno de cada sujeto, y **la justicia**, entendida como reciprocidad o respeto a la autodeterminación personal del otro igual. Pero en la práctica diaria se ejercen también relaciones tutelares entre "desiguales" (ricos y pobres, ciudadanos y parias, adultos y niños, sanos y enfermos, etc.).

Las actuales sociedades de riesgo han extendido las responsabilidades tutelares a nuestros descendientes, a los que aún no han nacido y también a los seres naturales que no tienen voz para reclamar por su situación desventajosa. Así como los bebés o los enfermos mentales tienen un representante que puede protegerlos y reclamar por ellos, se propone ampliar la responsabilidad tutelar a los animales, plantas y aún a la integridad sistémica de las ecorregiones[17].

Con ese art. 71, por primera vez en el mundo se instaura un espacio legal que aborda no sólo una justicia ambiental (antropocéntrica) sino una justicia ecológica (biocéntrica)[18], lo cual trae aparejado un derecho de los seres vivos individuales y/o de las especies (de todos/as o de algunos/as, según la postura) a su custodia responsable. La naturaleza tiene además el derecho a la restauración (en esto coinciden todas las legislaciones del continente), la cual será independiente de la obligación que tienen el Estado y las personas naturales o jurídicas de indemnizar a los individuos y colectivos que dependan de los sistemas naturales afectados (art.

[17] Alicia. Irene Bugallo, "Cómo se replantean las metas de la modernidad, a la luz de la problemática ambiental contemporánea", *Revista Ideas Ambientales* (2004). www.manizales.unal.edu.co/modules/unrev_ideasAmb/documentos/IAEdicion1Alicia1.pdf

[18] Eduardo Gudynas, "La senda biocéntrica; valores intrínsecos, derechos de la naturaleza y justicia ecológica", *Tabula Rasa*, N. 13, julio-diciembre 2010: 45-71.

72) y se estipulan medidas de precaución y restricción para las actividades que puedan conducir a la extinción de especies, la destrucción de ecosistemas o la alteración permanente de los ciclos naturales (art. 74).

¿De qué se trata cuando se habla de derechos de la naturaleza? En principio, y nada menos, se intentaría tutelar su salvajismo, su ser propio y el potencial específico a la evolución, ya que el evolucionar no es una prerrogativa sólo de la especie *Homo*, aunque somos la única especie reflexiva y ética capaz de favorecer o disfuncionalizar el proceso de especiación natural. La distinción entre **justicia ambiental** (derecho humano a un ambiente sano) y **justicia ecológica** (derechos de la naturaleza) no impide el uso y aprovechamiento de los recursos naturales sino que impone condiciones y responsabilidades que deberán ser discutidas. Se orienta en las propuestas alternativas al desarrollo puramente economicista[19].

[19] Alicia Irene Bugallo, "Buen Vivir y derecho de la Naturaleza. Perspectivas desde la filosofía ambiental en Jutta H. Wester, Gabriela Muller, Lilián Martella (eds.), ***Bien común en sociedades democráticas***, Río Cuarto (Argentina) Ediciones del ICALA, Argentina, 2011: 27-30.

Thomas Berry y el universo como comunidad de sujetos

Gabriel F. Bautista
UCES, UCA, UBA, Buenos Aires

1. Introducción: Thomas Berry (1914-2009)

En este trabajo me propongo presentar a Thomas Berry y conversar acerca de la relación entre el ser humano y la naturaleza desde la filosofía ambiental. El método que voy a emplear es conversacional y, obviamente, el autor con quien más vamos a conversar es Thomas Berry. A él me voy a referir de manera más directa y cordial. El trabajo que resume toda su obra es un libro de gran difusión en el mundo académico norteamericano de la ética ambiental, *The Great Work: Our Way into the Future.* Este trabajo, *The Great Work,* lo tomo como punto de partida para mis comentarios que siguen[1].

Thomas Berry fue muchos años presidente de la asociación de estudios de Teilhard de Chardin, quien fue su gran inspirador en el desarrollo de su pensamiento.

¿Quién es Thomas Berry? Thomas Berry es un norteamericano descendiente de irlandases, nacido y criado en Greensboro, en una granja de North Carolina. En este

[1] Thomas Berry, *The Great Work. Our Way:Our Way into the Future.* New York: Bell Tower, 1999. La expresión "*the great work*" puede traducirse como la gran tarea por realizar. Esta expresión está en los trabajos del teólogo inglés John Henry Newman: "God has created me to do him some definite service; he has committed some work to me which he has not committed to another. I have my mission - I may never know it in this life, but I shall be told it in the next. I have a part in a great work; I am a link in a chain, a bond of connection between persons" (*Zenit*, 29.4.13). Esta expresión indica nuestra pertenencia a la gran cadena del ser. En Berry, este ecocentrismo a veces puede tener un matiz de radicalismo ecológico que se expresa en una democracia sin matices ontológicos de primacía para el ser humano con algunos tonos de misantropía. Berry reconoce la importancia de la tradición occidental clásica de la filosofía y la ciencia, pero critica la actuación económica del ser humano, en particular, las corporaciones. Además, me baso en mi propio trabajo doctoral. Cf. Gabriel F. Bautista, *Intimacy with the Natural World: a humanistic perspective.* Ph. D. thesis. Durham: University of New Hampshire, 2003.

granja paterna él va a pasar también los últimos años de su vida, después de haber peregrinado por China y la India, desempeñado una vida académica en Nueva York, en la universidad jesuita de Fordham. Fue sacerdote católico de la orden pasionista y en Fordham investigaba y enseñaba historia cultural comparada. Esta apreciación por los estudios religiosos y culturales comparados se desarrolló ya en su tesis doctoral sobre Giambattista Vico.

En el siglo XVIII, Giambattista Vico fue un filósofo de la cultura y de los cambios culturales, crítico del dualismo propio de Descartes, que dividió el mundo entre la *res extensa* y la *res cogitans*. De Vico, Berry, apreció la importancia de la historia de las culturas y sus cambios. A partir de aquí, pudo postular la entrada de la humanidad en una nueva era, que el llamó ecozoica, en la cual los seres humanos comienzan a tener una relación íntima con el planeta y con el universo en su conjunto. La era ecozoica supera a la era cenozoica, en la cual el ser humano a través de la técnica se consolidó como una especie dominadora de los ecosistemas que sustentan la vida y perdió su relación de arraigo a la Tierra y al cosmos.

Esta presentación postula que el desarrollo y crecimiento de la ética ambiental está generando una suerte de vuelta al ser expresado en la naturaleza. Las intervenciones humanas para construir su morada en la Tierra, deben estar en línea con sus potencialidades intrínsecas. El ser humano no debe exasperar los límites de su entorno, la oferta natural. En general, Berry adscribe a una ética ambiental ecocéntrica, que critica la economía humana y la observa como perturbadora de una armonía que debería preservarse para nuestra felicidad.

Además, lo religioso en Berry está expresado en la experiencia originaria personal en su granja familiar de North Carolina. Berry dice que la primera revelación es el mundo natural y, confrontando más con la sociedad norteamericana, dice que la Biblia es un libro que hay que guardar en la biblioteca por lo menos durante veinte años hasta que aprendamos a ver lo divino en el mundo natural. Sostiene que la sociedad norteamericana se ha vuelto autista desde hace al menos 150 años. Por autismo entiende una sociedad cerrada en sí misma, sólo focalizada en un universo mental de palabras, números y signos humanos auto-referenciales, que no remiten a ninguna parte sino a la economía humana.

2. Berry: ¿un ecologista profundo?

Consecuente con esta superación del dualismo cartesiano, Berry propone apreciar el universo, la Tierra y el conjunto de sus ecosistemas como una comunidad de sujetos, en vez de considerarlos como un mecanismo inerte regido por las leyes de la naturaleza, es decir, de manera mecanicista como una mera colección de objetos. En este sentido, Thomas Berry se encuentra entre los filósofos de la ecología profunda o *deep ecology*. Además, en Berry, hay un desarrollo de lo que se conoce como *ecospirituality* o ecoespiritualidad. El propone que no sólo basta con comprender la historia humana, hay que comprender también la evolución del universo, como inspiración y guía para que nosotros, como individuos y como especie podamos desarrollarnos de manera adecuada en la Tierra.

El universo tiene en Berry una categoría referencial ontológica. El universo es la única realidad auto-referencial del mundo fenoménico. Es decir que es el único texto sin un contexto. Todo lo que existe está referido al universo. El universo está configurado como un gran relato que se expresa no sólo en nuestro lenguaje, sino que toda la naturaleza, los pájaros y los árboles nos narran esta historia, cada uno en su lenguaje. Si una persona no conoce este relato y no se sabe parte de él, se puede decir que esa persona no se conoce a sí misma. Además de leer libros, el ser humano tiene que volver a aprender a leer el libro de la naturaleza[2].

[2] Berry, 1999: 15. Como una hipótesis media, que nos ayuda a escuchar la voz de la naturaleza y del ambiente en general, está el acceso poético, que es un escuchar la voz y entrar en una intimidad con el ambiente sin adoptar el panteísmo y superar también el utilitarismo (Bautista, 2003). La conjetura que tomo como eje principal para esta indagación –que es también una conversación y que debería convertirse en una hipótesis de trabajo- es que la génesis y desarrollo de la cuestión ambiental favorece o facilita una vuelta a la metafísica y a la religión en su sentido más amplio y totalizante: el ser humano vuelve a tomar conciencia de formar parte de un todo mucho más grande, que lo precede y lo va a sobrevivir. Algo de esto se puede ya entrever en la reciente película de Terrence Malick (*The Tree of Life*, EE.UU., 2011). El ser humano siente que debe aceptar los límites que tiene la naturaleza en sus distintos ecosistemas (aspecto espacial) y también en sus tiempos (aspecto temporal). Esto significa que las intervenciones humanas en la naturaleza deberían estar en línea con sus potencialidades y que, en definitiva, el ser humano no debe jugar a ser Dios. Así como hubo un determinismo geográfico en el cual el ser humano estaba determinado por el medio como una especie biológica más –postura que, en parte, facilitó el colonialismo-, así ahora, por medio del bioregionalismo, se esta volviendo al determinismo, pero esta vez moral, es decir, elegido de manera reflexiva y libre como límite de lo que el hombre puede hacer en un

Thomas Berry propone que consideremos el universo como una comunidad de sujetos en vez de una colección de objetos. Esta sola frase bastaría para describir su modo de sentir lo que para nosotros constituye la filosofía ambiental. Pero, ¿cómo hay entender las expresiones "colección de objetos" y "comunidad de sujetos"? El universo como colección de objetos hace referencia al paradigma de Bacon, Descartes y Newton. La imagen del universo y de la naturaleza es concebida como mera materia inerte regulada por leyes que operan como un mecanismo de relojería y regulan todo el mundo geológico y biológico, incluido el ser humano. Todo es *res extensa* cuantificable y medible, a excepción de la *res cogitans* del alma humana, que está escondida en algún lugar de ese mecanismo y puede ser ubicada[3]. El universo pierde así su carácter sacramental o referencial, es decir, el de hacer referencia a algo o alguien distinto de la cosa misma: Dios, el Creador, una fuerza superior, un todo, un misterio.

Este paradigma mecanicista fue contestado por otros modos de ver el universo y la naturaleza. El universo y la naturaleza como comunión de sujetos alude a la interrelación o danza cósmica entre todos los elementos que lo configuran en su diseño, elementos que vienen de la astrofísica, de la geología, de la biología, de la antropología, y que constituyen una especie de hermandad cósmica fundada en algo o alguien que los unifica y les da también un sentido. El ser humano está invitado en esta celebración de la vida y de las maravillas del universo, también a ser él mismo parte de la celebración y además a ser su intérprete, captando su verdad, su bondad, su unidad y, de una manera especial, su belleza para traducirla en arte, poesía, música, pintura y cine.

Emparentado con Aldo Leopold, toda la filosofía ambiental de Thomas Berry discurre por este camino del universo y la naturaleza como una comunión de sujetos. Esta concepción arraiga en el relato evolutivo de la ciencia en diálogo con las tradiciones religiosas y teológicas, en particular, Teilhard de Chardin y los pasajes creacionales del relato bíblico. Además, en Thomas Berry hay una preocupación por destacar la concepción creatural del ser humano. Aunque por momentos tiene sesgos

entorno dado. Por otro lado, también es cierto que algunas posturas de la ética ambiental confinan al ser humano o lo observan como un ser que perturba una armonía que debería preservarse para nuestra felicidad.

[3] La impresionante película *Fausto* de Alexandr Sokurov muestra este camino de búsqueda científica (***Faust***, Rusia, 2011).

misantrópicos, su postulado fundamental es que el ser humano tiene que volver a recuperar su intimidad con el universo[4].

No obstante, en el Thomas Berry más ecocéntrico a veces puede haber un matiz de radicalismo ecológico que se expresa en una democracia sin matices ontológicos de primacía para el ser humano. De hecho, Berry crítica a Teilhard de Chardin por su fuerte antropocentrismo y optimismo científico-tecnológico. Pero, Berry mismo reconoce también la importancia de la tradición occidental clásica de la filosofía y la ciencia[5].

[4] Cf. Bautista, 2003. Por otro lado, el bioregionalismo es un camino político que propone hacer una re-ingeniería de las jurisdicciones administrativas de los estados y de los estados mismos en sus cuestiones transfronterizas. Nueva Zelanda es un país que ha reconfigurado su régimen administrativo en función de las cuencas de los ríos. Los municipios coinciden con estas cuencas. Aquí cabe preguntar si esta re-adecuación a los límites de la región natural o bioregión se pueden aplicar en las grandes sociedades urbanas que configuran nuestra Tierra actual y si, además, la tierra como el suelo regional en el cual habitamos y la Tierra como planeta no están adquiriendo una entidad tal que los convierte en un fundamento metafísico para poder concebir y entender nuestra morada en la Tierra. La relación de la sociedad con la naturaleza se fue dando desde que la emergencia del fenómeno humano -en el sentido de Teilhard de Chardin y Thomas Berry- va configurándose en la Tierra. El ser humano va haciendo de la Tierra su morada de una manera libre y reflexiva; es parte de ella y, al mismo tiempo, es distinto de la tierra. La construcción de la casa en la tierra como horizonte de vida hoy, en el siglo XXI se ha convertido en el planeta Tierra. Si antes un urbanista podía decir que con cada casa que se construye, se construye la ciudad, entonces hoy se puede decir que con cada casa que se construye, se construye la tierra. Por otro lado, sobre Aldo Leopold, cf. Aldo Leopold, *Una ética de la tierra.* Madrid, Catarata, 2005; F. Nash Roderick, *The Rights of Nature*, Wisconsin, The University of Wisconsin Press, 1989.

[5] En esto es moderado y sabe ponderar los aportes de la tradición occidental. Hay continuidad entre su labor de historiador de la cultura y sus fases y la enunciación de una nueva era en la que está entrando la humanidad y la Tierra, era que el llama "la era ecozoica" (*the Ecozoic Era*). En esta nueva era, los seres humanos podremos desarrollar modos de vida más acordes con los ecosistemas que sustentan la vida en la Tierra. Berry indica que para entrar en la nueva era "ecozoica" es necesario recuperar nuestra intimidad con la Tierra (Bautista, 2003). En efecto, luego de las tres fases del proceso de mundialización, en la actualidad este tema está sesgado hacia al ecologismo o ambientalismo con una gran variedad de posturas representadas por instituciones, ideologías, cosmovisiones, etc. Se puede decir que a medida que se ha ido configurando la cuestión ambiental, se fue forjando una cultura ambientalista. La cultura expresa la relación del hombre y sus obras con la tierra (cf. Berry, 1999; Bautista, 2003).

3. El universo y la naturaleza como comunidad de sujetos

El universo y la naturaleza como comunión de sujetos alude a la interrelación entre todos los elementos que lo configuran en su diseño. De este modo, Berry es consecuente con sus estudios culturales y sabe que las culturas han evolucionado junto con las diferentes regiones del planeta. En este sentido, argumenta que los aborígenes del continente americano aprendieron a co-evolucionar y co-adaptarse con su entorno. Estos pueblos desarrollaron una intimidad plena con sus ambientes. Estos pueblos han celebrado la vida en comunión con su entorno. ¿Qué pasó que en una etapa del devenir de la historia humana, el ser humano se convirtió en un autista, sólo interesado en sí mismo, concibiendo su vida de manera completamente separada de su entorno?

El paradigma de Bacon, Descartes, Galileo y Newton facilitó esta nueva concepción, luego potenciada por los desarrollos tecnológicos, la filosofía positivista, y el desarrollo de las ciencias naturales. Sin embargo, el ser humano está invitado ser intérprete en la celebración de la vida y cantar las maravillas del universo y dejarse cautivar por su verdad, su bondad, su unidad y su belleza que traduce en arte[6].

4. El universo como norma

La misma Tierra y el Cosmos se convierten en una regla o norma que no se puede ni se debería sobrepasar. El ambientalismo de Berry es un regreso a los límites que impone la naturaleza y lograr que el ser humano se encuadre nuevamente en los límites que su ambiente le propone. Desde el punto de vista de la ética ambiental, los límites que han quedado sobrepasados por mediación de la técnica en todo el planeta, deben ser recuperados por medio de una decisión ética[7].

Contrariamente a lo que acontece en los demás ámbitos de lo humano, la filosofía, la religión, la espiritualidad, la familia, etc., donde es corriente escuchar hablar de vínculos muy volátiles o, tal como fueron bautizados por Zygmut Bauman, líquidos (modernidad líquida, capitalismo líquido, amor líquido, etc.), el ambientalismo de Berry va adquiriendo cada vez más consistencia y la Tierra y el

[6] Como un ejemplo de la expresión de la belleza del universo menciono la película ***El árbol de la vida*** de Terrence Malick (***The Tree of Life,*** EE.UU., 2011).
[7] Ob. cit. p. 56.

Cosmos se van imponiendo como una regla que no se puede ni se debería sobrepasar. En este sentido, el ambientalismo de Berry es un regreso a los límites que impone la naturaleza, una opción elegida y añorada, casi utópica: que el ser humano se encuadre nuevamente en los límites que su ambiente le propone y que, en prácticamente todo el planeta por mediación de la técnica, ha quedado sobrepasado. La naturaleza es hoy en día una variable dependiente de la técnica. Es tan fuerte la intervención del ser humano en el planeta que ya no se puede separar claramente la naturaleza sin intervención tecnológica humana. Por ello se habla más de ambiente que de naturaleza. El ambiente es el resultado dinámico de la intervención entre sociedad y naturaleza. Así se puede hablar de ambiente natural, rural o urbano. En todos los casos, la naturaleza una variable dependiente de la cultura humana.

5. La cuestión de los límites

Sin embargo, Berry reconoce la dificultad de separar la naturaleza de la cultura hoy en día, y más bien se trata de establecer un programa viable que nos devuelva a un modo de habitar más íntimo con la tierra. Berry destaca otros relatos como, por ejemplo, *the corporation economy* y *the extractive economy*, como relatos que debemos reconocer y empezar a superar[8].

Hasta la Revolución Industrial la sociedad se sentía determinada por la naturaleza, es decir, sujeta a las determinaciones del entorno. Desde la Revolución Industrial la sociedad va desarrollando modos de intervenir cada vez más en la naturaleza. Actualmente no es sencillo delimitar sociedad de naturaleza lo que da lugar a la concepción del ambiente más o menos intervenido. Aun los lugares donde la naturaleza es resguardada, allí también está fuertemente intervenida porque hay una normativa que zonifica esa área para que no se pueda ejercer ninguna actividad económica humana, excepto el turismo, la recreación y la investigación científica.

A diferencia del determinismo geográfico, una corriente de filosofía moral fuerte en el siglo XIX que llevó a sostener que los pueblos de las regiones frías eran culturalmente superiores a los de las zonas tropicales, el ambientalismo contemporáneo es una elección propia de volver a encuadrarse en los límites de la naturaleza, incluso en economía, como lo propone la política y la economía ecológicas.

[8] Berry, 1999: 159. En el mismo sentido se expresa Ratzinger (Cf. Joseph Ratzinger, *En el principio creó Dios: consecuencias de la fe en la creación*, Valencia, Edicep, 2001).

El determinismo luego dio paso al posibilismo centrado en la acción humana, en el actuar humano como el que decide mediante la construcción cultural y las tradiciones un modo de habitar en la tierra. Hasta hoy tiene primacía el constructivismo: la sociedad decide la construcción de los ambientes mucho más allá de su textura natural. Por ejemplo: Abu Dhabi, el Canal de Panamá, etc.

Sin embargo, se está volviendo a una especie de neo-determinismo moral donde el hombre elige determinarse por los límites de la naturaleza. Esta tendencia ambientalista se la conoce como biorregionalismo: la política y la economía de una región o país deben regirse por los límites de la naturaleza. Un ejemplo de ello es Nueva Zelanda que ha reorganizado su territorio en jurisdicciones administrativas configuradas de acuerdo a las cuencas hidrográficas de sus montañas y ríos. La posibilidad de volver a elegir encuadrarse en los límites de la bioregión está en directa relación con la energía y el consumo de energía[9].

Se pasa de un determinismo físico a un neo-determinismo moral, elegido libremente por la sociedad. En Thomas Berry aparece claro este neo-determinismo geográfico: el ser humano debe recuperar su intimidad con la naturaleza para que ella se exprese y la sociedad aprenda a dejarse regir por ella nuevamente. Esta recuperación del ser humano como habitante de la Tierra es una superación del proceso de frontera, que es la expansión constante del ser humano sobre la faz de la Tierra[10].

[9] Berry, 1999: 117. El proceso de frontera confluye hoy en un doble aspecto: la Tierra es considerada como un objeto científico y como sujeto de devoción. Esto está claro en Berry, quien opone intimidad a alineación. La poética, la teología y la mística conducen a recuperar nuestra intimidad con la naturaleza y a aprender a escuchar su voz. Aquí habría que volver a un artículo clásico de John Tallmadge (cf. Jphn Tallmadge, "Saying You to the Land", *Environmental Ethics* Vol 3, issue 4, winter 1981: 351-363). En él se refiere a Aldo Leopold y su *land ethic*. Leopold postuló que la verdadera conservación tendría lugar cuando tuviéramos un sentido expandido de comunidad, de modo que incluya a otros organismos que no sean humanos. Tallmadge postula que esta comunidad ampliada no puede construirse sin una valoración intrínseca de los otros seres, no sólo por su valor instrumental. Postula, además, que la filosofía del diálogo Yo-Tu de Buber es idónea para apreciar los demás seres.

[10] Porque el compromiso de Berry es principalmente con la sociedad norteamericana y el continente que ocupado por ella. En esto, Berry sigue el otro gran relato clásico de la sociedad norteamericana que es el de la "frontera en movimiento", esa asombrosa expansión a partir de las fundaciones originarias.

En Berry, fundado en Teilhard de Chardin, esta metafísica de la Tierra está relacionada con el evolucionismo y la visión evolutiva. Sin duda, hay un diseño inteligente y toda una metafísica procesual al estilo de Whitehead y su *process theology*. Más allá de los acuerdos o desacuerdos, entabla además un fecundo diálogo entre ciencia y religión. Finalmente, digamos que en Thomas Berry la evolución acontece como un relato con carácter épico.

6. La evolución como relato épico en Thomas Berry

En su obra *The Great Work*, Thomas Berry introduce la evolución como un gran relato que se constituye en matriz de sentido, una narrativa (*story*) en la que se va desplegando la existencia y el drama de la vida, de la cual el ser humano forma parte. Este gran relato no está orientado sólo a la contemplación extasiada del mundo natural como fuente de belleza para el espíritu y como lugar de encuentro con lo divino. Cumple también una función eminentemente práctica: la de ayudar al ser humano a situarse correctamente en relación con el mundo natural y poder orientar la transición de la era cenozoica a la nueva era que Berry denomina "ecozoica".

En esta visión épica y carácter práctico del gran relato de la evolución, tanto Giambattista Vico como Teilhard de Chardin han influido, también en un lenguaje poético. La sociedad tiene que tomar decisiones con una actitud renovada para poder orientar esta transición e introducirse en esta nueva era. El principal cambio de actitud consiste en sanar la alienación de una cultura de la ansiedad. Berry invita a restablecer la "intimidad" con el mundo natural. Esta intimidad permite apreciar el universo entero, del cual la Tierra forma parte y la vida en ella, como una "comunidad de sujetos" y superar la visión mecanicista que lo asume como una simple colección de objetos dispuestos como una cantera de recursos. El resultado práctico se irá traduciendo en una re-habitación del continente norteamericano[11].

[11] Esta teología procesual, que puede acercarse a la metáfora hidráulica de Bauman para la modernidad actual, está claramente expuesta en Toolan, quien asume el proceso evolutivo y dinámico del cosmos. También condice con la visión más clásica de Ruiz de la Peña del apocalipsis como plenitud y finalización de la pascua de la creación. Cf. Bauman, Zygmunt Barman, *Modernidad líquida*, Buenos Aires, FCE, 2002; David S. Toolan, "Praying in a Post-einsteinian Universe" *Crosscurrents*, Fall 1996; Juan L. Ruiz de la Peña, *La pascua de la creación: escatología.* Madrid: BAC, 2002.

8. Comentarios finales

La filosofía ambiental de Thomas Berry está entroncada en la cultura católica norteamericana. Su propuesta parte del gran relato evolucionista de la ciencia actual y abierto a la presencia de lo divino en el cosmos. El universo queda constituido como la realidad fenoménica auto-referencial y a la cual hay que referir todo lo demás, incluida la Tierra y sus culturas. La tradición de la ciencia occidental y las culturas de la Tierra tienen que hacer su aporte para poder entrar en la nueva era ecozoica. La visión de Berry mira al futuro y es optimista porque el ser humano y sus tradiciones cuentan con los recursos para poder re-iniciar su morada en la Tierra de una manera íntima, es decir, formando una gran comunidad de seres.

Como una proyección de este trabajo, queda para otra oportunidad de continuar la conversación entre este autor y Arne Naess, uno de los iniciadores de la ecología profunda. En esta conversación, el aporte de Alicia Bugallo es inigualable[12]. Además, habría que situar esta conversación en el contexto de la Argentina y de Latinoamérica para poder discernir nuestra economía política en el mediano y largo plazo.

[12] Alicia I. Bugallo, *La filosofía ambiental en Arne Naess: influencias de Spinoza y James*. Río Cuarto, Icala, 2011.

Miradas del animal:
un punto de partida para una propuesta ecosófica

Ricardo Pablo Pobierzym
UDAL (Sede San Miguel), Bs. As.

1. Introducción

¿Es posible desarrollar una ecosofía a partir de la mirada de un animal? Para ello deberemos plantear previamente las siguientes preguntas: 1. ¿Qué hemos de entender por una ecosofía?, 2. ¿Nos mira el animal?, 3. ¿Qué significa la palabra "el animal"? Vale decir: ¿se da algo así como la animalidad en general y que sea un término susceptible de abarcar todos los seres vivos?[1].

Las preguntas pueden parecernos obvias… Sin embargo no lo son, al menos no para un tipo de pensamiento que intenta distanciarse de la tradición filosófica, que es lo mismo que decir que intenta desplegar un pensar post-metafísico[2].

En esta ponencia intentaremos responder lúdicamente a las mencionadas preguntas. Decimos lúdicamente porque de eso se trata: abrir el juego. Jugar con terminologías que deconstruyan conceptos, que des-mantelen creencias que durante muchos siglos han querido pasar por verdades casi evidentes. Por eso no se trata de reivindicar ninguna verdad contra la historia de la filosofía sino simplemente deconstruir jugando con palabras. Palabras que, ciertamente, no resultan inocentes porque en ellas "se juega" una estrategia que permita ser, que libere a ciertos seres vivos del violento lenguaje conceptual que durante siglos los ha de-finido.

[1] Tomamos la palabra "animalidad" y el conjunto de los "seres vivos" a modo de sinónimos.
[2] En el texto *El final de la filosofía y la tarea del pensar,* Martin Heidegger afirma que "La filosofía es metafísica" y que, por ende, la historia de la filosofía puede entenderse como la historia de la metafísica que ahora ha entrado en su etapa de acabamiento. Ver; Martin Heidegger, *El final de la filosofía y la tarea del pensar, ¿Qué es la filosofía?*, Madrid, Narcea Ediciones, 1985, p. 98.

Se trata entonces de animarse a pensar la diferencia o, lo que es lo mismo, a abrir creativamente el juego en la aventura que siempre implica iniciar "otro pensamiento".

2. ¿Qué significa desarrollar una ecosofía?

Ha sido el filósofo ambiental Arne Naess el que realizó la distinción entre ecología, ecofilosofía y ecosofía. Siguiendo la definición realizada por Ernst Haeckel se puede decir que la ecología radica en "el estudio de las interacciones de los organismos con su mundo exterior"[3]. No obstante, según el pensador noruego, dicha investigación no se agota en la ciencia de la ecología ya que conlleva hacia problemáticas de índole filosófico. Por ello, la ecofilosofía da un paso más que la ecología y se pregunta a su vez por el lugar que ocupan los hombres en la naturaleza y el tipo de relación que mantienen con la misma interrogándose por los límites de la intervención humana en la biósfera.

La acelerada degradación del planeta, la desmesurada explotación del hombre sobre los seres vivos que habitan en los ecosistemas conlleva a que el tipo de cuestiones que planeta la ecofilosofía resulten inéditas para la filosofía ya que ninguna época en la historia de la humanidad se vio en la necesidad de plantearlas.

Por ello, cuando un pensador se compenetra existencialmente con las cuestiones suscitadas por la ecofilosofía y despliega una filosofía ambiental propia la misma puede ser denominada como ecosofía. El propio Arne Naess desarrolló su peculiar ecosofía[4] que la llamó "ecosofía T". La elección de este nombre se debe a que la "T" es la letra inicial de la palabra ***Tvergastein*** que es el nombre de la cabaña que este

[3] Peter J. Bowler, *Historia Fontana de las Ciencias Ambientales*, México, F.C.E., 1998, p. 266.

[4] La distinción que plantea Arne Naess entre la "ecofilosofía" y la "ecosofía" puede hallarse en su texto denominado *Ecology, community and lifestyle, Outline of an Ecosophy*. En el capítulo 2. *From ecology to ecosophy*, el autor afirma: "The study of this problems common to ecology and philosophy shall be called ecophilosophy. It is a descriptive study, appropriate, say, to a university milleau. It does not make a choise between fundamental value priorities, but merely seeks to examine a particular kind of problem at the vast juncture between the two well-recognised disciplines". En lo referente a la "ecosofía" unas lineas más adelante Naess afirma: "When applied to questions involving ourselves and nature, we call this later meaning of the word 'philosophy' an *ecosophy*.", p. 36.

filósofo poseía en Noruega[5]. Es también la letra inicial de la palabra *tolkning* que significa "interpretación" siendo un término utilizado por la filosofía del lenguaje sobre el que Naess realizó sus investigaciones con anterioridad al desarrollo de sus indagaciones ecofilosóficas.

No obstante, la elección de este nombre es arbitraria y cualquier persona que desee desarrollar una ecofilosofía puede elegir un nombre particular para su ecosofía. De este modo puede existir una ecosofía "X", "Y" o "Z".

Una ecosofía se presenta entonces como una visión personal de la filosofía ambiental con un matiz propio y situadamente "existencial".

3. La "diferancia"[6], la deconstrucción y la mirada

En el &6 de la lección del libro *Parménides*[7], de Martin Heidegger, el autor señala la esencial diferencia que se da entre la mirada del hombre y la del animal. La mirada del hombre se vincula esencialmente con la *alétheia*:

> "[…] un hombre nos sale al encuentro en tanto nos mira y, en la mirada, se congrega a sí mismo en este emerger que se abre y, en ello, sin echarse atrás un ápice, presenta su esencia la deja "emerger"[8].

Comprendiendo la noción de verdad en tanto *alétheia* (des-ocultamiento), Heidegger afirma que la mirada del hombre es siempre ya "a la mirada originaria la

[5] Andrea Speranza, *Ecología profunda y autorrealización, Introducción a la filosofía ecológica de Arne Naess*, Buenos Aires, Colección Sin Fronteras; Editorial Biblos, 2006, p. 37.

[6] El nombre de la conferencia de Jacques Derrida titulada "La Différance" fue traducida, por Carmen González Martín, con el título "La diferencia". Al respecto la traductora aclara: "Proponemos de manera tentativa, una posible traducción: **diferencia** –como ocurre en el francés *differance-*, presenta, no obstante, la misma variación e/a, lo cual haría en todo caso inteligible cualquier discusión ulterior en el texto de Derrida.", Jacques Derrida, *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 2010, p.39.

[7] & 6. La palabra final de los griegos concerniente a la contra-esencia oculta de la *alétheia*, lethé. (I): el mito concluyente de la politéia de Platón. El mito de la esencia de lo demónico. La esencia de los dioses griegos a la luz de la *alétheia*. La mirada de lo extraordinario.

[8] Ibíd., p. 138.

cual eleva primero el mirar humano a su esencia". Contrariamente a dicha mirada humana, el animal no nos mira y ni siquiera propiamente mira.

> "Se dice que los animales 'nos miran'. Pero los animales no miran. El 'acechar' o 'el estar a la espera', o el 'esparramar los ojos' y el "mirar fijamente" del animal nunca es un desocultarse del ser y, en su así llamado mirar, el animal nunca produce un emerger de sí mismo en un ente desoculto para él"[9].

Unas páginas más adelante, revisando en forma crítica la noción de lo "abierto" en Rilke, y contrariamente a lo escrito por el poeta, Heidegger afirma que

> "el animal no ve ni contempla nunca lo abierto, en el sentido del desocultamiento de lo desoculto. […] El animal está excluido del dominio esencial del conflicto entre desocultamiento y ocultamiento"[10].

Dicho con otras palabras: el animal está fuera de la *alétheia*, al margen de la desocultación – ocultadora del ser. A consecuencia de ello, el animal, estrictamente hablando, no tiene mundo, lenguaje y mirada. La mirada es para Heidegger, en un sentido esencial, siempre mirada humana.

Pues bien, precisamente contra esta concepción que se inscribe en la tradición logocéntrica el filósofo francés Jacques Derrida propone otra lectura acerca del animal, el hombre y el supuesto límite que separa a ambos.

Para empezar a comprender lo que propone Derrida hay que partir de la experiencia cotidiana con un ejemplo sencillo como lo es el de la "convivencia" cotidiana entre una persona y un gato…

> "El animal está ahí antes que yo, ahí a mi lado, ahí delante de mí –de mí, que estoy si(gui)endo tras él- y así, pues, también, puesto que está antes que yo, helo aquí detrás de mí. Me rodea. Y desde este ser-ahí-delante-de-mí se puede dejar mirar, sin duda, pero –la filosofía lo olvida quizás, ella sería incluso este olvido calculado– él también puede mirarme. Tiene su punto de vista sobre mí. El punto de vista sobre el otro absoluto y esta alteridad

[9] Ibíd., p. 139.
[10] Ibíd., p. 205.

> absoluta del vecino o del prójimo nunca me habrá dado tanto que pensar como en los momentos que me veo desnudo bajo la mirada de un gato"[11].

Con lo antedicho queda claro que el animal (este animal, el gato), puede ser considerado como "el radicalmente otro" cuya mirada muestra una interpelación que suscita una llamada.

Ahora bien, la tradición filosófica y, ante todo aquella que reúne a Descartes, Kant, Heidegger, Lacan y Levinas, se caracteriza por haber desconocido radicalmente dicha mirada.

> "Sus discursos son sólidos y profundos pero, en estos discursos, todo sucede como si aquellos no hubieran sido nunca mirados, y sobre todo desnudos, por un animal que se hubiera dirigido a ellos. […] La experiencia del animal que ve, del animal que nos mira, no la han tenido en cuenta en la arquitectura teórica o filosófica de sus discursos. La han negado, en resumidas cuentas, tanto como la han desconocido"[12].

¿A qué se debe y cuáles son las implicancias filosóficas que se desprenden de este olvido?

Para comenzar a plantear correctamente dichas cuestiones es menester que entre en juego la diferancia (***differance***), diferancia que conlleva a la deconstrucción. A partir de la misma podemos preguntarnos en qué sentido la interrelación diferencia – deconstrucción inciden sobre el "reconocimiento" de la mirada del animal.

Sabido es que la tradición filosófica ha partido de la definición del hombre considerado como "animal racional" (***zoon lógon éjon***). Con dicha definición se constituyó el límite que contrapuso al "hombre" al resto de los seres vivos.

Para Derrida queda claro cuáles son las consecuencias tanto filosóficas como éticas que se desprenden de dicha definición:
1. La definición del hombre en tanto "animal rationale" termina desplazando, borrando y reprimiendo la animalidad en el propio hombre.

[11]Jacques Derrida, ***El animal que ahora estoy si(gui)endo***, Madrid, Editorial Trotta, 2008, p. 26.
[12] Ibíd., p. 29.

2. Se define negativamente al animal considerado como sin "ratio", (a-lógos). Lo propio del hombre le es negado a los demás vivientes.
3. A partir de dicho límite entre el hombre y entre los seres vivos se ha constituido sobre un pseudoconcepto. Precisamente el concepto de "el animal" pretende incluir en su definición a todos los animales desde la lombriz hasta el chimpancé.

De los tres puntos mencionados el punto 3 se deduce de los dos anteriores. La tajante división entre el hombre que posee *ratio* y aquellos vivientes que no la poseen conlleva a que la diversidad de los animales termine siendo reducida por una definición homogéneamente conceptual. Contra dicha violencia conceptual, Derrida inventa la palabra "animote"[13] que intenta remitirnos a la diversidad de los seres vivos:

> "Querría dar a entender el plural de animales en el singular: no hay el Animal en singular general, separado del hombre por un solo límite indivisible. Es preciso afrontar que hay unos "seres vivos" cuya pluralidad no se deja reunir en la sola figura de la animalidad simplemente opuesta a la humanidad"[14].

Contra la mentada violencia conceptual que encierra la palabra "el animal", Derrida propone el término el "animote" (*l'animot*) que, pronunciado en francés, deja oír el plural ***animaux***, en el singular y recuerda la extrema diversidad de animales que el término "el animal" borra.

De este modo, contrariamente a la "tradición filosófica"[15], Derrida afirma que entre los propios animales (no humanos) "hay una multiplicidad inmensa de otros seres vivos que no se dejan homogeneizar, excepto por violencia y desconocimiento interesado, bajo la categoría de lo que se denomina el animal o la animalidad en

[13] "Derrida inventa esta otra palabra, '*l´animot*' [el 'animote'] que, cuando se pronuncia, deja oir [en francés] el plural '***animaux***, en el singular y recuerda la extrema diversidad de animales que "el animal" borra; '*animot*' que, escrito, hace ver que esta palabra, 'el animal', no es precisamente más que una 'palabra¡, un 'mote'. A partir de ahí, las diferentes circunstancias de este animote en el texto son como otras tantas señales de alarma, como otros llamamientos a despertar destinados a impedir que el empleo, inevitable, de la palabra 'animal', en singular, nos adormezca en un sueño dogmático demasiado común y en el que se hace demasiado poco hincapié". Prefacio de Marie-Louise Mallet, ibíd., p. 10.
[14] Ibíd., p. 65.
[15] Tradición filosófica que solamente se ve exceptuada por algunos filósofos como Porfirio, Thomas Young, Jeremy Bentham, Walter Benjamin, Theodore Adorno, Montaigne y otros nombres que Derrida cita.

general. Enseguida hay animales, y, digamos, el animote. La confusión de todos los seres vivos no humanos bajo la categoría común y general del animal no es solamente una falta de exigencia de pensamiento, la vigilancia o la lucidez, la autoridad de la experiencia, es también un crimen: no un crimen contra la animalidad, precisamente, sino un primer crimen contra los animales, contra *unos* animales. ¿Deberíamos aceptar –prosigue preguntando el autor – que se dijese que cualquier asesinato, cualquier transgresión del "No matarás" sólo puede referirse al hombre (pregunta por venir) y que en suma no hay más crimen que contra la humanidad?"[16].

Habiendo arribado a este punto es lícito preguntarnos en qué sentido este crimen contra los animales, en principio conceptual, pero en la praxis excesivamente real, puede relacionarse con el proyecto de una ecosofía y una ética que pueda derivarse de la misma.

Al respecto nos interesa explayarnos acerca de las consecuencias prácticas que surgen de las reflexiones del pensador francés.

1) Derrida basa en parte su análisis a partir de los datos ofrecidos por la etología contemporánea. En este sentido cada vez son más las investigaciones que revelan que algunos animales poseen cierto sentido de pudor, sentido del duelo, de la muerte, etc. Dichos comportamientos deconstruyen las fronteras entre lo humano y lo animal mostrando diferencias específicas que se dan entre los mismos animales.[17]

2) La homogenización y, por consiguiente, la negación de dichos comportamientos y diferencias específicas entre los seres vivos ha llevado al hombre a consumar un atroz genocidio contra los animales.

[16] Ibíd., p. 65.

[17] "Más allá del borde **supuestamente** humano, más allá de él pero en absoluto en un solo borde opuesto, en (el) lugar de 'El Animal' o de 'LA-Vida-Animal', ya hay una multiplicidad heterogénea de seres vivos, más concretamente (pues decir "seres vivos" es ya decir demasiado pero no lo bastante), una multiplicidad de organizaciones de relaciones entre lo vivo y lo muerto, unas relaciones de organización y de desorganización entre unos reinos cada vez más difíciles de disociar dentro de las figuras de lo orgánico y lo inorgánico, de la vida y/o de la muerte", ibíd., p. 48.

Dicha cuestión, que responde a un proyecto "civilizatorio" que, en los últimos dos siglos viene ejerciendo en forma cada vez más acelerada auténticos asesinatos masivos ya no debe ser acallada. El sometimiento del animal por el dominio humano adquiere rasgos despiadados a partir del proyecto tecno-científico que somete a diversos seres vivos a la más cruel y cruenta experimentación. A través de técnicas cada vez más refinadas los animales son sometidos por la "experimentación genética", por "la industrialización de lo que se puede llamar la producción alimenticia de la carne animal, por la inseminación masiva, por las manipulaciones cada vez más audaces del genoma, por la reducción del animal no solamente a la producción y a la reproducción sobreactivada (hormonas, cruces genéticos, clonación, etc.) de carne alimenticia sino a toda suerte de finalidades al servicio de cierto ser y supuesto bienestar humano del hombre"[18].

De lo antedicho, se comprende entonces que la industrialización, la experimentación y la masiva aniquilación de las más diversas especies, vincula esta violencia práctica con la violencia conceptual que surge a partir de ese **límite**[19] (hombre – animal = *Lógos – a-lógos*) siempre supuesto, incluso creído, pero nunca sospechado.

Ahora bien, el animal sacrificado para el supuesto beneficio humano (Qué beneficio? / ¿Qué hombre?) responde a una logicidad filosófica que se ha impuesto en nuestra civilización. Dicha logicidad es la logicidad logocéntrica. Es aquí, precisamente, donde la deconstrucción del logocentrismo comienza a desplegarse. Derrida cita su itinerario, su "autobiografía intelectual". La misma nos muestra que la deconstrucción del logocentrismo ha tenido necesariamente que desplegarse a través de los años en deconstrucción del "falogocentrismo" y luego del "carnofalogocentrismo"[20].

[18] Ibíd., p. 42.
[19] "No digo que todos los filósofos se hayan puesto de acuerdo en la definición del límite que separaría al hombre en general del animal en general (aunque este sea uno de los lugares más acogedores del consenso) Pero, a pesar, a través y más allá de todas sus discrepancias, los filósofos, siempre, **todos** los filósofos han considerado que este límite era uno e indivisible; y que del otro lado de este límite había un inmenso grupo, un solo conjunto fundamentalmente homogéneo que se tenía el derecho, el derecho teórico o filosófico, de distinguir o de oponer: a saber, el del Animal en general, el del Animal en singular general. Todo el reino animal a excepción del hombre". Ibíd., pp. 57-58.
[20] Ibid., p.125.

Dicho despliegue: logocentrismo, falogocentrismo y carnofalogocentrismo nos indica que "la sustitución absolutamente inicial de los conceptos de habla, de signo o de significante por el concepto de huella o de marca estaba de antemano destinada, y de manera deliberada, a traspasar la frontera de un antropocentrismo, el límite de un lenguaje confinado en el discurso y las palabras humanas"[21]. Por ella, la ***differance*** al concernir diferencialmente a todos los seres vivos genera estas estrategias deconstructivas.

Como lúcidamente afirma Marie Louie Mahet:

> "la deconstrucción, al multiplicar pacientemente las diferencias, hace que aparezca la fragilidad, la porosidad de estas presuntas fronteras de lo propio en base a las cuales se ha creído durante tanto tiempo poder fundar la oposición tradicional entre 'el hombre' y 'el animal'"[22].

En este sentido la deconstrucción es esencialmente irrespetuosa ya que al socavar tanto a la animalidad del animal como a la humanidad del hombre irrumpe el sueño antropocéntrico que (¿deliberadamente?) durante siglos ha ignorado la interpelación, la llamada y, en suma, la mirada de este otro animal (animote).

Particularmente, fueron destacados filósofos aquellos que no se sintieron cautivados. No se sintió cautivado Descartes que redujo al animal a un mero organismo animal, ni Kant cuya filosofía considera que el animal (tanto no humano como el interior humano) al estar privado de entendimiento y razón debe ser domesticado, ni tampoco Heidegger cuyo animal propiamente no nos mira y el cuál, en la hipótesis más arriesgada, es "pobre de mundo (***Weltarm***), menos Levinas el cuál, curiosamente, reivindica al otro, pero niega en el "otro no humano" el estatuto de rostro y de mirada[23]…

[21] Idem.
[22] Ibid., p. 11.
[23] "El animal no tiene rostro ni siquiera piel, en el sentido en que Levinas nos ha enseñado a dar a estos términos. Que yo sepa, jamás se presta seriamente atención a la mirada animal ni tampoco a la diferencia entre los animales, como si a mí no me pudiese mirar ninguna serpiente ni ningún protozooario ciego, pero tampoco ningún gato, perro, mono o caballo". Ibid., p. 129.

En definitiva, lo sepan o no, tanto Descartes, Kant, Heidegger y Levinas "niegan, excluyen, sacrifican, humillan al animote, en primer lugar, muy cerca de ellos, dentro de ellos mismos…"[24].

3. Conclusión

Y, sin embargo, el animal nos mira…

Decíamos casi al inicio que el proyecto de una ecosofía implica la elaboración de una filosofía ambiental propia, situada a partir de determinadas experiencias concretas, existenciales. Y aquí es donde percibimos que la "mirada del animal" se impone como un desafío. Un desafío plausible para ser plasmado en un pensamiento ambiental. La mirada del animal que nos interpela patentiza la *differance*, nos muestra el enigma[25] que recorre en todo lo vivo. Dicha mirada deviene a su vez llamada para que le otorguemos al animal una posible "hospitalidad" la cual, tal vez, esté atravesada por las señales de los dioses…

Mirada que enjuicia, denuncia y resquebraja los mismos basamentos del proyecto unívoco y falocéntrico cuyos rasgos de prepotencia y crueldad son ahora por fin denunciados. El animal, el animote, adquiere de este modo su voz: es la voz de ciertos grupos, de ciertas minorías que se alzan "para protestar, para apelar […]" para contagiar en nosotros la sensibilidad hacia el prójimo en un sentido amplio, "para despertarnos a nuestras responsabilidades y obligaciones respecto al ser vivo en general y precisamente a esta compasión fundamental que, si se la tomase en serio, debería cambiar hasta los cimientos de la problemática filosófica del animal"[26] y, por qué no, replantear de este modo la tarea que involucra a la dignidad del filosofar.

[24] Ibíd., p. 135.
[25] Tal vez Heidegger también intuya de algún modo estas cuestiones cuando advierte que "[…] también porque el enigma de la vida nunca será encontrado allí donde el misterio de lo viviente ya ha sido abandonado.", *Parménides*, p. 206.
[26] Ibíd., p. 43.

La economía interrogada desde la perspectiva ambiental

Oriana Cosso
Com. Inv. Cient. Pcia Buenos Aires

Presentación

Mi proyecto de investigación busca llevar adelante una arqueología del concepto de "desarrollo", habilitada por la crítica surgida hace ya más de una década que lo denuncia como el relanzamiento del proyecto de dominación económica del capitalismo (Sach). La hipótesis que guía la etapa heurística, inicial, en que nos encontramos, señala hacia la tecnocracia, o más específicamente hacia los tecnócratas, como un pilar fundamental de este proyecto. La investigación se sitúa en una tradición, la fundada por Marx, que denuncia el mito liberal como "despotismo del capital". La lectura de la obra de Marx fue sin duda fundamental para anclar la investigación dentro del ámbito de problemas de la tradición en que busca inscribirse. Una tradición que podríamos definir, de modo muy general y de ninguna manera plenamente satisfactorio, como "materialista crítica". Así, la investigación asumió como punto inicial la revisión de los conceptos desplegados por Marx para dar cuenta de la acumulación no como resultado del modo de producción capitalista sino como su fundamento histórico.

La obra de Marx devela los mecanismos por los cuales el capitalismo logró consolidarse y, más importante aun, cómo ha sido y es capaz de relanzarse sucesivamente. Esos mecanismos pueden sintetizarse en lo enunciado como Ley General de la Acumulación (Capítulo XXIV de *El Capital*). Allí, el análisis científico de Marx permite elucidar cómo la reproducción del capital a escala ampliada reproduce la relación capitalista a escala ampliada: el poder disponer del trabajo ajeno es lo que distingue y distinguirá a los ricos de los pobres. Otro de los mecanismos que revela Marx es la disminución relativa de la parte variable del capital a medida que progresa la acumulación y concentración, que da cuenta de cómo la acumulación va alterando la relación entre medios de producción y fuerza de trabajo. Finalmente, el mecanismo más repulsivo que detecta Marx es el de la producción del ejército industrial de reserva: cómo la creación de superpoblación es condición necesaria del modo capitalista de producción. Así, este "material humano" permanece "explotable" según las necesidades de valorización del capital. La clave

más importante que otorgó la revisión de este clásico para la presente investigación es la denuncia de la hipocresía del liberalismo, sintetizada en la frase "El movimiento de la ley de la oferta y la demanda de trabajo completa, sobre esta base, el despotismo del capital"[1]. Esta conclusión habilita la necesidad de articular problemas filosóficos con problemas económicos, habilita para la filosofía la necesidad de reflexionar sobre los supuestos de las teorías económicas desde la antropología filosófica pero también desde la ética, con el impulso de la Filosofía Ambiental como perspectiva que invita a repensar los supuestos del obrar humano a partir de la novedosa noción de "extensionismo moral".

Efectivamente, otro de los puntos en los que se detuvo la investigación durante este primer año de beca tuvo que ver con elucidar el modo en que los problemas que reclama para sí el campo de la economía, esto es, los problemas que atañen a la división social del trabajo y la resolución social del conflicto de la escasez y la necesidad, se emparentan con la filosofía. Se trataba de mostrar cómo de fondo atañen a problemas que incumben a la reflexión sobre la organización del modo de ser del hombre como ser social, su condición de vivir siempre junto a otros en un colectivo social. ¿Cómo ha de resolverse la relación del hombre con los otros hombres y con el medio natural en que transcurre su existencia? La pregunta nos la hacemos hoy, pero resuena la celebérrima "¿Qué me es dable esperar?" que formulara Immanuel Kant cuando trataba de impulsar la salida del hombre de su autoculpable minoridad. La esperanza de domar "la insociable sociabilidad del hombre" guió a Kant por los sinuosos caminos de la Razón Práctica, allí donde la Razón ya no tropieza con sus propias antinomias sino que las toma como punto de partida para configurar el horizonte de la vida en común. La esperanza, la pregunta rectora de Kant, es hoy la obstinación con la posibilidad de crear un orden social más justo, sin excluidos, el horizonte donde busca inscribirse la acción política.

Esta última clave desplazó la investigación hacia la necesidad de afrontar que para pensar las diversas tramas de conflictividad social y su relación con los diversos diagnósticos de la perspectiva ambiental, es necesario rodear los constreñimientos que en torno a ciertos temas ha construido la ciencia económica. Esto condujo a la necesidad de abrir un resquicio para la crítica en el examen de la antropología filosófica en que se basan. Partimos del supuesto de que toda formulación de principios prescriptivos acerca del obrar humano debe ser sometida

[1] K. Marx, *El Capital: El proceso de producción del capital.* 1ª Ed., 3ª Reimpresión, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2012, p. 797

al análisis de la antropología filosófica que necesariamente subyace implícita en ella. ¿Cómo considera lo humano esta teoría? ¿Qué conjunto de generalizaciones acerca de los hombres tiene supuesto para elaborar la prescripción? ¿En relación a qué "deber" estructura este "ser" que aparentemente se limita a describir?

La antropología nitzscheana ofrece un espacio para interpretar esta toma de posición preliminar que acabamos de esbozar en una clave nueva, ya que es pesimista y optimista a la vez. Por una parte, el pensamiento de Nietzsche celebra la afirmación de una potencia transformadora, pero también la necesaria e irreductible violencia de todo cambio. Intuimos que las nociones antropológicas nietzscheanas de "muerte de Dios" y "advenimiento del superhombre" proveen claves para la presente investigación en su pretensión de pensar la ética de la economía a partir de la impugnación del mito del desarrollo; el cual, suponemos, funciona de un modo análogo al mito de progreso en el volumen histórico que ha dejado vacante el metarrelato moderno[2].

La zona de clivaje determinada por las nociones nietzcheanas de muerte de Dios y su anuncio del advenimiento del superhombre también señalan en la dirección de la denuncia sartreana: la moral-para, la compasión, obtura la posibilidad de pensar **en** la vida y **en** la tierra: poner por encima del sentido de la tierra las entrañas de lo incognoscible (Nietzsche). Encontramos un rastro de lo incognoscible en el desarrollo, ese gran significante que entraña promesa, reconciliación, liberación de una incuestionada "potencialidad": desarrollo económico, desarrollo personal, desarrollo social. Este gran significante, que alcanza dimensiones míticas, busca imponerse por sobre cualquier forma de vida a través de la performatividad que le presta el dispositivo tecnocientífico en el que se origina. Porque el dispositivo de la posciencia, que nos atraviesa hoy, tiene ciertas consecuencias. En primer lugar, la de producir conocimiento potenciado por la tecnología[3], i.e. por la capacidad para intervenir y transformar profundamente tanto los cuerpos como la naturaleza. En segundo lugar, el dispositivo de la tecnociencia no requiere ya la validación intersubjetiva propia de la ciencia de antaño, cobijada en el metarrelato moderno del progreso, la igualdad civil y la deliberación parlamentaria. Se valida, más bien, por su eficacia y eficiencia, por su capacidad de intervenir "rápido" y "bien". Y por su capacidad de arrojar productos "innovadores" al mercado. La antropología

[2] E. Díaz (Ed.) *La Posciencia. El conocimiento científico en las prostrimerías de la Modernidad.* Buenos Aires: Biblos, 2000.
[3] Ibídem.

filosófica de Nietzsche es, entonces, por su naturaleza creativa y creadora, una clave para pensar críticamente los supuestos de la teoría económica pero también su traducción en prácticas políticas "transhumanizadoras"[4].

Aportes teóricos recientes invitan a pensar cómo capitalismo y democracia se plantean como incompatibles, en tanto la existencia de este siempre va a propender a la sujeción de la sociedad a los dictados de la acumulación capitalista. Por otra parte, también se ha puesto en entredicho el modo en que la praxis de los economistas puede ser abiertamente antidemocrática, en cuanto se orienta a la imposición de cierta representación del orden social, no a través de su participación en el debate democrático sino mediante la pretensión de poseer la clave de las leyes naturales de la organización de las sociedades humanas[5]. Ambas conclusiones invitan a pensar la praxis de los economistas y su papel en la construcción de sociedades democráticas. Específicamente, nos encontramos frente a la tensión entre valores democráticos y valores tecnocráticos, que es necesario explorar desde la ética.

El proyecto se propone ser un aporte a la construcción de un saber crítico-emancipador, por eso apunta a desubstancializar el fetiche en que se ha convertido el concepto de desarrollo dentro del pensamiento económico. Este concepto, consideramos, debe ser repensado con las coordenadas que otorga la Nueva Imagen del Pensamiento que propone Pilles Deleuze[6]. En efecto, el pensamiento económico se nos presenta como una imagen dogmática, es decir, una imagen que se propone centrada en la representación para omitir pensar al representador. Deleuze nos enseña que para afrontar la pregunta por el sentido y el valor, es necesario reconocer ante todo que "pensar depende de ciertas coordenadas".

¿Cuáles son las coordenadas actuales del pensamiento económico? En la actualidad, pueden definirse como cientificistas y tecnocráticas.

4 La transhumanización es la captura por parte del poder de la vida y la capacidad de creación humana, que deviene de la concepción del hombre como ser-para, como ser meramente productivo. G. Kaminsky. et al., *Bartleby: preferiría no. Lo bio-político, lo post-humano*. Buenos Aires, La Cebra, 2008, p. 61.

5 J. Salir, *Economistas contra la democracia*, Buenos Aires, Sine Qua Non, 2004, p. 13.

6 G. Deleuze, *Nietzsche y la Filosofía,* 9ª Edición, Buenos Aires, Anagrama, 2002.

> "La política económica intenta modificar u orientar los comportamientos relativos tanto a la producción y al consumo como al ahorro, e incluye, por fuerza, un buen número de disposiciones que atañen a la organización de la sociedad y que no son neutras. Los economistas […] pretenden apoyar esas disposiciones en un discurso normativo que, a su vez, remite a 'leyes' cuyo estatuto sería idéntico al de las leyes de la naturaleza. Sin embargo, la existencia de tales leyes nunca se ha demostrado. Las hipótesis están en contradicción con la propia naturaleza social de las actividades económicas"[7].

En *El Reino y la Gloria- una genealogía teológica de la economía y el gobierno*, Giorgio Agamben profundiza su proyecto de una genealogía del poder en Occidente y su señalamiento de la doble estructura de la máquina gubernamental. En esta obra se la interroga a partir de la articulación entre Reino y Gobierno para enfocar la relación misma entre economía y Gloria, entre el poder como gobierno y gestión eficaz y el poder como majestuosidad ceremonial y litúrgica. La pregunta de Agamben (¿Por qué el poder necesita la gloria?) nos permite situarnos en un locus fecundo para la filosofía práctica: el solapamiento de la política en la gestión. El término "*oikonomía*", en el abordaje de Agamben, abandona la carga clásica de mera administración doméstica, disposición o gestión, para mostrarse en su acepción más amplia:

> "No hay, en verdad, un "sentido" teológico del término, sino más bien un desplazamiento de su denotación hacia el ámbito teológico, que poco a poco empieza a percibirse como un nuevo sentido"[8].

Este sentido se imprimirá en aquella conexión entre la esencia y la praxis divina: la necesidad que tiene el poder de una formulación dual, en tanto capacidad de dar respuestas mediante la administración activa y en tanto posibilidad de seguir siendo omnipotente.

Consideramos que en el actual estado de las discusiones, el concepto de desarrollo, pero sobre todo la normatividad que de este se desprende, ha alcanzado un espesor que obtura la construcción de un proyecto político autónomo capaz de recoger el desafío de mantener las relaciones ético-políticas entre las personas dentro de los límites éticos de las relaciones de poder, sin caer en estados de dominación[9].

[7] J. Salir, Ibíd., p. 25.
[8] G. Agamben, *El Reino y la Gloria*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2008, pp. 47-48.
[9] M. Fimiani, *Erótica y Retórica. Foucault y la lucha por el reconocimiento*, Buenos Aires,

Es así como, para empezar a aproximarnos al problema planteado originalmente desde el pensamiento ético-político, para meditar el sentido y el valor de la moralidad emergente en el rechazo a los postulados del neoliberalismo económico, frente a la eticidad opresiva del poder[10], la antropología de Nietzsche aporta nuevas claves. Estas claves yacen en su instigación a abandonar el regodeo del último hombre sobre sí mismo y no ser "ni pastores ni sepultureros", lo cual ha de leerse como necesidad de abrir paso a uno nueva forma de pensar lo humano: lo posthumano. La necesidad que plantea Nietzsche de superar la moral en la veracidad será entonces tomada como clave antropológica y ética para la presente investigación: la muerte de Dios como condición de posibilidad de una moral diferente, quizás en su sentido originario, latino, de costumbre, hábito, forma de vida, un pensamiento sobre nuestras formas de vida que permite abordar problemas nuevos para la ética, en particular, el de la responsabilidad humana por lo no humano y el de el saber económico y su instrumentalización tecnocrática.

Herramienta, 2008.

[10] A. Roig, *Ética del poder y moralidad de la protesta*, Mendoza, Ediunc, 2002.

El Agua - Recurso vital y problema estratégico

María Josefina Regnasco
UAI, Buenos Aires

Agua - Derecho humano y recurso estratégico

El agua es tan vital para el hombre como el aire. Es por lo tanto, aunque tardíamente reconocido por la ONU, un derecho humano disponer del agua necesaria para la vida.

La cantidad de agua del planeta es constante. También es constante el proceso por el cual el planeta recicla agua sin cesar mediante la evaporación y las precipitaciones, la recoge y almacena en lagos, acuíferos, glaciares, nubes, bosques, y también en todos los seres vivos.

Nuestro organismo se compone básicamente de oxígeno (61%) e hidrógeno (10%), es decir, el agua representa el 71% de sus componentes. De tal modo, afirmar que somos parte de la naturaleza no es un simple recurso retórico.

No es de extrañar entonces que el agua tenga un simbolismo espiritual profundo en todas las religiones, desde el agua del bautismo cristiano hasta el agua sagrada de la vida en el hinduismo. Sólo el 3% del agua del planeta es potable. En el 4to. Informe del Foro Mundial del Agua de la ONU se advierte que el 20% de los recursos hídricos del planeta está gravemente afectado por el cambio climático y la contaminación. Frente a este panorama, el agua se ha convertido en un recurso estratégico. En efecto, la problemática que hoy presenta el cuidado de este recurso implica considerar los proyectos económicos, políticos, los contextos históricos y culturales, como también el tema de la responsabilidad ética.

Como afirma Al Gore, los problemas ecológicos no son casuales, se originan en un modelo civilizatorio que supone un determinado concepto de hombre, de naturaleza, de desarrollo, de productividad, que necesitan un profundo replanteo.

A partir de la Modernidad comienza en Occidente el despliegue del tecnocapitalismo, motor de una dinámica expansiva y acelerada que hoy se extiende

por todos los continentes. Pero esta dinámica, a su vez, dio origen a una cosmovisión que impulsó y legitimó un crecimiento exponencial que se interpretó como progreso, pero que no tuvo en cuenta los límites del planeta ni los efectos sobre los ecosistemas.

Esta cosmovisión reemplazó el concepto de naturaleza como fuerza viviente (*physis*), de la que formamos parte, para ser reducida meramente, como afirma Al Gore, a una suma de recursos a explotar.

El hombre, a su vez, deja de sentirse parte de la naturaleza. Desde ahora aspira al control y dominio del universo.

Pero no se tuvo en cuenta que este modelo ignoraba los efectos entrópicos, esto es, los desórdenes que acompañan el avance de las innovaciones tecnológicas y del auge de la era de la productividad y el consumismo. Para este modelo, se trataba simplemente de "daños colaterales", de "efectos secundarios", que podrían ser controlados con facilidad.

Pero lejos de ser controlados, estos efectos fueron en aumento. Hoy estamos frente a gravísimos problemas ecológicos, entre ellos, el problema del agua.

Los efectos entrópicos responden a la segunda ley de la temodinámica: la primera ley es la de conservación de la energía: la energía del universo es constante, no se crea ni se destruye. Pero se transforma, y en este proceso de transformación se disipa energía en forma de calor o desórdenes. Es decir, las tecnologías tienen consecuencias más allá de sus funciones específicas, y de los efectos conscientes y deliberados. Se trata de consecuencias no previstas, pero que indefectiblemente se producen[1].

Las consecuencias de no tener en cuenta la ley de entropía no son sólo ecológicas, sino también económicas y políticas. En efecto, las naciones y las empresas enmascaran los desórdenes entrópicos desplazándolos fuera de sus áreas, y

[1]Para más desarrollo y aclaración de este tema, ver mi trabajo "Filosofía de la Tecnología - Cuestionamiento del modelo instrumental", *Actualidad filosófica en el Cono sur. ctas de las XIV Jornadas de Filosofía FEPAI*, Bs. As., Ed. FEPAI, 2009, s/v. También, M.J. Regnasco, *Crítica de la razón expansiva – radiografía de la sociedad tecnológica,* Buenos Aires, Ed. Biblos, 1995.

en especial, de su contabilidad. Pero estos gastos deberán ser absorbidos por la sociedad de una manera u otra.

La externalización de gastos así generada pone en evidencia una grave distorsión de la teoría económica, que legitima la productividad del sistema económico ignorando deliberadamente en sus cálculos los desórdenes entrópicos. Una grave consecuencia es el traslado de las empresas contaminantes de los países del norte a los países en vías de desarrollo, donde las restricciones legales son más permisivas.

Por consiguiente, abordar la temática actual del agua supone advertir no sólo el problema ecológico, sino las implicancias políticas, éticas, y científicas, en cuanto su encuadre, comprensión y solución requerirá un cambio en los conceptos de naturaleza, de hombre, de productividad, y una visión estratégica acorde con un nuevo modelo de progreso y de civilización.[2]

El agua ¿derecho humano?

La Asamblea General de la ONU adoptó recientemente una resolución presentada por Bolivia que reconoce el agua potable como "un derecho humano básico**"** e insta a que se garantice su disfrute a los 884 millones de personas que carecen de acceso a ese elemento esencial para la vida.

Parece increíble que hasta el 28 de julio de 2010 el acceso al agua sana y a los servicios sanitarios básicos no era reconocido como un derecho por la Organización de las Naciones Unidas. ¿Por qué? Los países miembros que propusieron la moción señalaron a los intereses privados como principales obstáculos para que no se reconociera el derecho de todos los pueblos al agua segura.

La propuesta presentada por Bolivia recibió el respaldo de 122 países, mientras que ninguno votó en contra, aunque se registraron 41 abstenciones.[3]

[2] Para ampliar estos conceptos, ver: M. J. Regnasco, *Crisis de civilización – Radiografía de un modelo inviable*, Bs. As., Ed. Baudino, 2012. También "Hacia un modelo de progreso y desarrollo desde el contexto Iberoamericano", Jornadas celebratoria FEPAI, *Boletín de Filosofía FEPAI* 31, N. 62, 2001: 3-9. También: M. J. Regnasco (comp.), *Para comprender la problemática del mundo actual*, Buenos Aires, ed. Holograma, 2ª ed., 2008.

[3] ONU – Resolución sobre el derecho humano al agua y al saneamiento. www.politicaspublicas.net,

El acceso al agua como problema de estado

América del Sur tiene la cuarta parte de las reservas mundiales, y sólo el 6% de la población del planeta.

Argentina, Paraguay, Brasil, y Uruguay comparten uno de los tres acuíferos más grandes del mundo, el acuífero Guaraní, que cuenta con un volumen de unos 37.000 kilómetros cúbicos y se extiende sobre unos 1.190.000 kilómetros cuadrados. El acuífero representa el 6% del territorio argentino, y se asienta sobre áreas productivas muy ricas, y la demanda de agua por parte de la agricultura es elevada. Pero hay que considerar igualmente el peligro de contaminación del acuífero, dado que la creciente industrialización del agro supone el uso intensivo de agroquímicos, fertilizantes y herbicidas.

Elsa Bruzzone observa que muchos extranjeros están comprando tierras, alambran y prohíben a los argentinos acceder a nuestros lagos, lagunas y ríos.

Por ejemplo, el magnate norteamericano Douglas Tompkins, que creó la Foundation for Deep Ecology (1990) y pocos años después pondría en marcha la Patagonia Land Trust, hacia 2002 compró 225.000 hectáreas de los humedales que conforman los esteros del Iberá en las provincias de Corrientes y de Misiones. Su objetivo declarado es resguardar las reservas naturales con fines ecológicos, pero esta es una función que debería cubrir el Estado argentino, y no dejarla en manos de ecologistas privados[4].

Debería haber políticas de Estado que cubran esa necesidad de protección de nuestro excepcional medio ambiente. No debería ser necesario que ecologistas extranjeros, aún cuando actúen con sinceridad, y estén dispuestos a donar sus

[4] Douglas Tomkins - http://es.wikipedia.org/wiki/Douglas_Tompkins
- Esteros del Iberá – Douglas Tomkins, el dueño de la polémica
- Conservation Land Trust
http://www.theconservationlandtrust.org/esp/staff_directorio.htm
- Corrientes, Portal de Noticias
Entrevista a Douglas Tompkins- Página/12, 16 de Julio de 2007.

territorios protegidos a la Nación, adquieran en Argentina grandes extensiones de tierra en lugares estratégicos para su conservación[5].

Los diez principales ríos del planeta agonizan sin agua[6]

Uno de los mayores problemas que amenaza el potencial de los grandes ríos es la enorme cantidad de represas y diques que interrumpen su curso.

El cauce de los veinte principales ríos se ve interrumpido por estas infraestructuras. Para cuando desembocan en el mar, los ríos Nilo (Egipto) e Indo (Pakistán) se ven reducidos a arroyuelos. Algunos, como el Colorado (EE.UU.) y el Hoang Ho (China), rara vez llegan al océano.

Unas 45.000 represas bloquean los ríos del mundo, atrapando el 15% del caudal que antes fluía hacia el mar. Esos almacenamientos cubren ahora casi un 1% de la superficie terrestre. En China, sobre el río Yangtzé hay 46 grandes represas planificadas o en construcción, incluida la represa de las Tres Gargantas, que será la más grande del mundo.

Es necesario evaluar los reales beneficios energéticos que aportan las represas, y considerar si sus consecuencias ambientales y su impacto social justifican su construcción.

Océanos que son desiertos

Nuestra forma habitual de pensar aísla los problemas y tiene dificultades para apreciar las interrelaciones entre los fenómenos, los efectos a largo plazo y las consecuencias de prácticas que consideramos, en primera instancia, positivas y benéficas.

Es el caso de la agricultura actual, que utiliza gran cantidad de fertilizantes y nutrientes para mejorar los cultivos. Los efectos inmediatos son una alta

[5] Elsa Bruzzone, *Recursos naturales y soberanía - Esto es lo que el primer mundo entiende por desarrollo sustentable*, conferencia de la profesora Elsa Bruzzone, el 3 de Noviembre de 2008. Se publico como articulo en la revista *El colectivo N. 12* – Paraná, Entre Ríos

[6] Informe de Word Wildlife Found (WWF) en el día mundial del agua (22 de marzo de 2007)

productividad y una óptima rentabilidad, pero no registramos las consecuencias de estas prácticas más allá de nuestra visibilidad inmediata.

En efecto, como explica Emilio de Benito[7], la alta concentración de nutrientes y los fertilizantes que no han sido absorbidos por los cultivos, son arrastrados por las lluvias y los ríos hasta el mar, donde son absorbidos por las algas y el plancton que comienzan a multiplicarse sin control. Pero esta proliferación produce un efecto inesperado. Al multiplicarse, consumen el oxígeno del agua. Y la falta de oxígeno afecta a las restantes especies marinas. Cuando se llega a esta segunda fase, los animales que pueden moverse huyen, pero las plantas, los corales o los animales más lentos, como los crustáceos, se asfixian.

La relación con el desarrollo está clara. Desde los años sesenta del siglo XX, el número de zonas muertas identificadas se duplica cada década: 10, en 1960; 19, en 1970; 37, en 1980; 68, en 1990.

El "agua virtual"

Como explica claramente Walter Pengue, se entiende por agua virtual la cantidad de agua consumida por unidad de alimento durante el proceso de producción.

También la energía y la electricidad consumen agua: la producción de cada litro de petróleo requiere de hasta 2,5 litros de agua. La agricultura con fines bioenergéticos requiere de por lo menos 1000 litros de agua para elaborar 1 litro de biocombustible.

Se consumen unos 2700 litros de agua para fabricar una camiseta de algodón.[8]

Es evidente, observa Pengue, que el comercio del agua virtual genera un importante ahorro de agua en los países importadores y un posible deterioro en los exportadores, que hacen un uso intensivo por la sobreexplotación.

Los actuales criterios de contabilidad esconden estos costos, que merced al movimiento mundial de alimentos se triplicaron.

[7] Página/12, 19/11/2007 – " Océanos que son desiertos", por Emilio de Benito
[8] *La Nación*, 24 de enero de 2008, Artículo de Klaus Schwab y Peter Brabeck-Letmathe, "Las empresas del mundo y la crisis del agua".

La agricultura es una de las principales producciones que requieren grandes cantidades de agua. En efecto, para producir un kg. de granos se necesitan entre mil a dos mil kg. de agua, equivalente a 1 a 2 metros cúbicos. Un kilogramo de queso requiere alrededor de 5.000 kg de agua, y uno de carne, unos 18.000 kg. de agua.

No se toma conciencia de que el comercio agrícola mundial implica una gigantesca transferencia de agua desde regiones donde se la encuentra en forma abundante y a bajo costo, hacia otras donde escasea y es cara. Pero esta transferencia, invisible, no es considerada en la contabilidad mundial.

Es por ello que el sector agrícola debería considerar la necesidad de contabilizar entre los gastos de producción, además del agua virtual exportada con los granos, la degradación del suelo por la filtración de agroquímicos, y las restricciones del agua para otros usos.

En promedio, la soja argentina, necesita consumir alrededor de 111 metros cúbicos de agua por cada quintal producido. Durante 2004-2005, la Argentina exportó gratuitamente unos 42.500 millones de metros cúbicos de agua.[9]

Derrames de petróleo en los océanos - El derrame del Golfo de México

El 22 de abril de 2010 se produjo la explosión de la plataforma Deepwater Horizon de la empresa British Petroleum en el Golfo de México, a 65 kms. de la costa de Estados Unidos.

El desastre causó la muerte de 11 trabajadores. A un mes de la explosión de la plataforma la mancha de petróleo ya tenía una dimensión de 24.400 kilómetros cuadrados. A esta altura ya se habían volcado al mar 162 millones de litros de petróleo.

[9] Walter Alberto Pengue GEPAMA FADU UBA - www.ecoportal.net
- *W. A.* Pengue, *Agricultura industrial y transnacionalización en America Latina. ¿La transgénesis de un continente?* - Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente. Red de Formación Ambiental. GEPAMA. Buenos Aires, 2005.
- W. a. Pengue, Sobreexplotación de recursos y mercado agroexportador. Hacia la determinación de la deuda ecológica con la Pampa Argentina. Tesis Doctoral. Universidad de Córdoba (España) 2006.

¿Pero este colosal derrame se debe meramente a un lamentable accidente, o hay que buscar sus causas en las condiciones en que se explota el petróleo en alta mar?

La presión económica por perforar cada vez a mayor profundidad y con mayor rapidez en la explotación petrolera, ha superado el conocimiento de los controles de seguridad adecuados. La confianza en que a largo plazo la tecnología resolverá todo, y que pueden controlarse los riesgos de operar a varios cientos de metros bajo el lecho marino hace sobrepasar los límites racionales y éticos de los emprendimientos extractivos.

Cuando se analizan los procedimientos con que se realizan estas perforaciones, se advierte claramente que no se trata un mero accidente, sino que obedecen a exigencias inscriptas en la lógica del capital.

De acuerdo a la investigación de K. Sharife[10], esta plataforma estaba registrada en la República de las Islas Marshall, un archipiélago de 62.000 habitantes situado en medio del Océano Pacífico. Este registro permite evitar impuestos y toda reglamentación medioambiental.

Durante la investigación pública sobre la explosión de Deepwater Horizon, sorprendió saber que "no existe ninguna vigilancia" de las plataformas petroleras. En efecto, los propietarios y operadores "se autocertificaban y establecían ellos mismos los criterios de lo que estimaban adecuado", sin supervisión del gobierno.

Cuando la exigencia de rentabilidad sobrepasa los límites de la responsabilidad, advertimos la dificultad de reclamar respeto por los principios éticos. Se confunde la ética con las reglamentaciones meramente legales, que por lo que vemos son fácilmente manipulables. La ética queda eclipsada por las presiones del capital invertido.

Finalmente, a tres meses de producida la explosión, se informó que el pozo había sido sellado[11].

[10] Investigación de Khadija Sharife - BP se ríe de la ley - *Le Monde Diplomatique* – julio de 2010

[11] Fuentes bibliográficas:

- Diario *Clarín*:

Art. 30/4/2010 – Catástrofe nacional en EE.UU. por un derrame de petróleo

El conflicto con las pasteras sobre el Río Uruguay - ENCE y Botnia

Antes de instalarse en Uruguay, la pastera Ence ya tenía antecedentes de contaminación y daño atmosférico en Pontevedra. En 2002 la firma debió pagar 433.000 euros por "delito ecológico continuado" al violar durante varios años normas sobre vertidos hídricos y atmosféricos.

Actualmente, Ence es una de las dos únicas papeleras del mundo que blanquea la pasta de papel sin utilizar cloro ni derivados del cloro. Su impacto ambiental es controlado y limitado por la Autorización Ambiental[12].

Cuando Uruguay otorga en 2002 el permiso para la instalación de Ence, ya debía estar en conocimiento de las tremendas consecuencias ambientales de la pastera en Pontevedra.

Como observa Sergio Federovisky, las razones por las que las pasteras se instalan en el cono sur obedecen a un cálculo en el ahorro de costos. Además, la Unión Europea aplica controles ambientales muy estrictos para estas industrias, justamente para fomentar su traslado.

Razones similares impulsaron a la empresa finlandesa Botnia a instalarse en Fray Bentos. La decisión de construir la planta, con una capacidad productiva de aproximadamente un millón de toneladas anuales de pasta de celulosa sería tomada a fines de 2004[13].

Art. 16/5/2010 - IECO - Presión de la rentabilidad,
Art. de Isabel Stratta, Las grandes paradojas que plantea el petróleo *offshore*
Art. 6/6/2010 – El derrame será una mala nota electoral de Obama
Art. 12 /6/2010 – El derrame de petróleo en el golfo es el doble del estimado
Art. 12/7/2010 - BP se prepara para tapar el derrame en el Golfo de México
Art. de Elisabeth Rosenthal - 5 de junio de 2010, Suplemento The New York Times, Cuando la tecnología no lo resuelve todo
- *Le Monde Diplomatique* – julio de 2010 :Investigación de Khadija Sharife - BP se ríe de la ley.

[12] http://www.ence.es/es/energia_pontevedra.html
http://www.jmarior.net/planta-de-ence-en-pontevedra /

[13] Sergio Federovisky, *El medioambiente no le importa a nadie*, Buenos Aires, Ed. Planeta, 2007, p. 224 ss.

El proyecto representa la mayor inversión extranjera de la historia en Uruguay. La inversión estimada es de 1.800 millones de dólares: Botnia: 1.200 millones de dólares, 66,7 % - Ence, 600 millones de dólares (33,3%).

Tratado de Protección de inversiones entre Uruguay y Finlandia

Este tratado fue firmado en Montevideo el 20 de marzo de 2002. Aunque supone reciprocidad al expresar que cada país promoverá en su territorio las inversiones a ser realizadas por el otro, como observa Federovisky, en los hechos, sin embargo, tal reciprocidad deja de ser efectiva, ya que no existen proyectos de inversión uruguaya en Finlandia.

Según el acuerdo, las empresas finlandesas no podrán ser "expropiadas, nacionalizadas ni sujetas a otras medidas, directas o indirectas, que tengan efecto equivalente a la expropiación o nacionalización". Pero también se define en el acuerdo una "compensación por pérdidas": esto es, si las inversiones finlandesas "sufren pérdidas por causa de guerra y otros conflictos armados, estado de emergencia nacional, revuelta, insurrección o manifestaciones", podrían requerir del Estado uruguayo "restitución, indemnización, compensación por las pérdidas sufridas". La amplitud de esta cláusula abarcaría, por lo tanto, cualquier manifestación ciudadana de protesta por contaminación, y que pueda llegar a obstaculizar el funcionamiento de la planta.

El tratado no es equilibrado, sino lesivo para Uruguay. La opinión de un experto frente a estas cláusulas fue: "Es lo habitual, ya que es la única manera de que las empresas de los países desarrollados lleven sus inversiones al Tercer Mundo".

El problema del monocultivo de eucaliptos

La instalación de las pasteras es la culminación de un modelo de desarrollo forestal impulsado en Uruguay, en 1987. En efecto, en Uruguay ya se habían sembrado hectáreas de eucaliptus destinado a futuras plantas de pasta de celulosa.

Profesionales y estudiantes forestales de 29 países lanzaron una alerta mundial sobre el cultivo industrial. "Los monocultivos de árboles no son bosques", advierte

el llamado a tomar conciencia sobre la pérdida de biodiversidad, alteración del ciclo hidrológico y degradación de suelos[14].

Sistemas de blanqueo ECF y TCF

Del proceso industrial al que se somete la madera dependerá la contaminación producida en el ambiente. El principal impacto ambiental está asociado al blanqueo de la pulpa para obtener un papel con alto nivel de blancura. Los procesos de blanqueo más antiguos están basados en la utilización de cloro e hipoclorito de sodio (lavandina). En este proceso se generan altos porcentajes de dioxinas y furanos, sustancias químicamente contaminantes. Las dioxinas y furanos no se degradan, persisten en el ambiente durante muchos años y se van acumulando en los tejidos de los animales expuestos a estas sustancias. Estas sustancias reciben la denominación de contaminantes orgánicos persistentes

Frente a la oposición creciente, se buscaron otras tecnologías más aceptables.

Una de ellas se basa en la sustitución del cloro elemental por el dióxido de cloro (proceso ECF (Elemental Clorine Free) (Kraft). Si bien este proceso redujo significativamente la contaminación por dioxinas, de ninguna manera las eliminó. El segundo método utiliza técnicas totalmente libres de cloro (TCF), pero es un método muy caro, y hasta el momento su implementación es marginal.

La planta de celulosa de Botnia utiliza el sistema ECF. Puede reducir hasta el 80% las emisiones de dioxinas y furanos. A simple vista, parece una reducción importante. Pero teniendo en cuenta el enorme tamaño de Botnia, los volúmenes de sustancias contaminantes serán muy altos. El sistema ECF, además de dioxinas y furanos, también libera una serie de sustancias tales como cloroformo, ácido clorado y clorate, un potente herbicida que mata plantas y peces.

Informe del Banco Mundial y sus falencias

A fin de otorgar un préstamo para financiar a la empresa Botnia, el Banco Mundial realizó un informe, con conclusiones altamente positivas para el emprendimiento, pero que fuera muy cuestionado por los expertos.

[14] S. Federovisky, ob. cit, p. 223 ss.

La conclusión principal del informe EcoMetrix es aparentemente tranquilizadora: "...todo indica que la planta está cumpliendo con los altos Standard ambientales preanunciados en los estudios de impacto ambiental".

Estas palabras han inyectado tal confianza en las más altas autoridades de la República Oriental del Uruguay, así como en muchos periodistas -tanto uruguayos como argentinos-, que los ha llevado a declarar: "… se ha demostrado que Botnia no contamina".

Sin embargo, observa el Ing. Matta, docente investigador de la Facultad de Ingeniería Química y uno de los especialistas de la Universidad Nacional de Lanús que asesoró a Cancillería Argentina en el conflicto por las fábricas de pasta de celulosa, una lectura técnica rigurosa y objetiva del informe, muestra que en el período evaluado Botnia ha volcado al Río Uruguay y a la atmósfera grandes cantidades de peligrosos contaminantes sólidos, líquidos y gaseosos, entre ellos, más de 20 millones de unidades tóxicas de dioxinas y furanos descargadas en el río. Por otra parte, se ha omitido informar sobre la cantidad de dioxinas y furanos emitidos a la atmósfera.

Aunque se informe que la planta cumple con todos los estándares ambientales internacionales, el Ing. Matta considera que este juicio no tiene interés ambiental alguno, pues no es lo mismo establecer porcentajes que medir los contaminantes en términos concretos. En efecto, lo que realmente importa es la enorme carga de contaminantes sobre el ecosistema[15].

La manipulación de datos de acuerdo a los modelos subyacentes

La diferencia en la evaluación de los distintos informes demuestra que los datos pueden ser manipulados de diversas maneras, según los marcos teóricos, los criterios de elección de las variables significativas y de los índices de contaminación considerados o no como aceptables.

[15] Valores de las emisiones de la planta Botnia Fray Bentos - estudios preliminares. (Durante los seis primeros meses de operación)
- E. Matta, "Informe: Descripción de los contaminantes emitidos por la planta de celulosa de Botnia en Fray Bentos" - www.ecoportal.net 18-02-08.

Lo que está en juego son los supuestos valorativos y los modelos subyacentes que se utilicen para elaborar los datos.

En el caso de las mediciones de contaminación de la papelera, vemos que no es lo mismo considerar, por ejemplo, mediciones aisladas de sustancias contaminantes que hacerlo durante períodos prolongados, o aceptar índices de contaminación de residuos tóxicos por litro, sin tener en cuenta la cantidad de litros de residuos vertidos. También se puede sesgar las investigaciones limitando el estudio a ciertas sustancias, y no registrar otras, como en el caso de los análisis que ignoran la presencia de dioxinas en las descargas atmosféricas.

Es así como los gobiernos y las empresas pueden manipular la información de acuerdo a intereses corporativos y políticos, intereses que quedan disimulados bajo una descarga de datos estadísticos o de informes que aparentemente presentan una objetividad científica, pero que están fuertemente sesgados por relaciones de poder.

La papelera Botnia tiene nuevos accionistas

El grupo finlandés UPM, segundo mayor productor de papel en Europa, concretó la compra de la totalidad de las operaciones de Botnia en Uruguay. Según el presidente y consejero delegado de UPM, Jussi Pesonen, "la fábrica uruguaya permitirá incrementar la capacidad de fabricación de celulosa de papel de UPM en un 50 por ciento hasta alcanzar los 3,18 millones de toneladas".[16]

Presentación ante la Corte Internacional de Justicia de La Haya [17]

El reclamo que Argentina llevó en junio de 2006 ante la Corte Internacional de La Haya hace eje en la violación del Tratado del Río Uruguay, firmado por ambos países en 1975, que regula la óptima utilización y racionalización de ese curso de agua fronterizo.

El segundo eje de la demanda era el tema de la contaminación.

[16] *Clarín*, 24/10/2009 Art. De Guillermo Pellegrino, La papelera Botnia tiene nuevos accionistas
- (La pastera Botnia cambió de dueño (Infobae.com) 15-07-09)

[17] *Página/12*, 4/5/2006 – Art. de Marcela Valente – "Guerra de la celulosa se dirimirán el La Haya" - *Página/12*,15/7/2006.

El 20 de abril de 2010 el Tribunal Internacional de La Haya dictó la sentencia, que es definitiva e inapelable.

1. El Tribunal concluyó que Uruguay incumplió sus obligaciones de informar y negociar con Argentina los aspectos relativos a la instalación de las plantas de celulosa sobre el Río Uruguay, en contradicción con el Estatuto del Río Uruguay de 1975.

2. En cuanto al problema de la posible contaminación, la Corte estableció que Argentina "no ha presentado elementos probatorios concluyentes".

Cabe señalar que la Corte de La Haya sólo afirma que "no hay evidencia concluyente" para juzgar que la planta contamina. Estas afirmaciones no son equivalentes a decir que "la planta de Botnia no contamina", como han interpretado y mal informado muchos periodistas.

En efecto, sólo se afirma que no está probado que contamine, pero de ello no se deduce lógicamente la proposición "la planta Botnia no contamina". De la falta de prueba de una proposición no se deduce la verdad de su contraria. Ello implicaría caer en la falacia de "*ad ignorantiam*".

Críticas al fallo de La Haya

Para el ex encargado de Asuntos Ambientales de la Cancillería Argentina, Raúl Estrada Oyuela, el fallo de La Haya revela un desconocimiento de los cuidados ambientales básicos que requiere el Río Uruguay, como receptor de los efluentes industriales. El estudio de la Dirección Nacional de Medio Ambiente del Uruguay (DINAMA), del año 2005 sobre el impacto ambiental del proyecto Botnia, indicaba que el Río no tolera más nutrientes (nitrógeno y fósforo) sin riesgo de la proliferación de algas tóxicas. La Corte, sin embargo, dice que el volumen total de fósforo descargado en el Río y que puede ser atribuido a Botnia es de proporciones insignificantes comparado con el total de fósforo existente. No advierte que ese es, precisamente, el problema que señaló la autoridad uruguaya: el río no tolera más fósforo.

Estrada Oyuela observa que el tribunal se refiere a los niveles de dilución de contaminantes permitidos en los efluentes, pero omite tener en cuenta la masa de esos efluentes, como si fuera lo mismo descargar 10 litros que 100 metros cúbicos.

El fallo pretende además que la CARU se ponga de acuerdo ahora sobre niveles de contaminación permisibles, cuando la parte uruguaya en su legislación ha tomado como límites los requerimientos formulados por Botnia.

Este fallo se produce cuando industrias contaminantes, como las de la celulosa y el papel, están sujetas a las más estrictas condiciones en Europa, por lo que estas industrias se instalan en países con legislaciones permisivas. La decisión de la Corte de La Haya prepara el camino para esta tendencia[18].

La Asamblea de Gualeguaychú

Los vecinos autoconvocados de Gualeguaychú mantuvieron durante más de tres años acciones para hacer oír sus reclamos. Su estrategia con más repercusión mediática fue el corte del puente que une la ciudad con la orilla uruguaya del río.

Más allá de lo cuestionable de esta medida, se trata de nuevas estrategias por conflictos ambientales, inimaginables en otros tiempos. En efecto, que la cuasi totalidad de una ciudad se movilice y mantenga por un período tan prolongado estas formas de protesta implica un compromiso muy grande y una gran capacidad de organización.

Si bien la Asamblea no pudo lograr el objetivo de la relocalización de la pastera Botnia, sí logró que la empresa ENCE mudara sus instalaciones. Por otra parte, lograron que no se instalen nuevas fábricas de celulosa, como estaba proyectado.

Finalmente, la Asamblea Ciudadana de Gualeguaychú decidió levantar el corte de la ruta y entablar negociaciones con el gobierno nacional.

La Corte de La Haya ordena el monitoreo conjunto

El fallo de la Corte de La Haya, ordena el monitoreo conjunto de la planta Botnia-UPM por parte de Argentina y Uruguay.

Timerman llevó a Uruguay la propuesta argentina para implementar el monitoreo que, lejos de centrarse exclusivamente en la papelera cuestionada, abarcaría los poco

[18] *Clarín*, 21/4/2010, Art. de Raúl A. Estrada Oyuela, ex Encargado de Asuntos Ambientales de la Cancillería Argentina, "El fallo representa un duro golpe al Estatuto del río Uruguay".

más de 500 kilómetros de recorrido del río que sirven de límite entre Argentina y Uruguay.

Hay tres fábricas del lado argentino, una de ellas con antecedentes por contaminación. Se trata de Fanaquímica, en Colón. Fue clausurada en 2008 durante un corto tiempo, en que el establecimiento cumplió con un plan de monitoreo y solucionó el problema, pues no podía permitirse que en pleno juicio de La Haya surgieran denuncias por falta de cuidado ambiental.

Hay todavía otros factores a tener en cuenta, como el uso de agroquímicos en la siembra de soja, que las lluvias arrastran hacia el río. Sin embargo, todas las industrias argentinas sumadas no se comparan con la magnitud de Botnia UPM, no sólo porque la elaboración de celulosa está considerara entre las actividades industriales más contaminantes, sino por su envergadura. Se trata de una megaplanta que produce y toma del río 1900 litros de agua por segundo[19].

Finalmente, el 14 de noviembre de 2010 se llegó a un acuerdo entre los dos países sobre los criterios para realizar el monitoreo conjunto de la planta[20].

El 12 de julio de 2011 Juan Carlos Colombo presentó su renuncia al Comité Científico Binacional a cargo del monitoreo de UPM-Botnia. Si bien no trascendió cuáles fueron los motivos por los que Colombo presenta su renuncia, se presume que habría sido por diferencias de criterios con el equipo.[21]

Conclusiones

El conflicto originado por la instalación de las fábricas de celulosa en Uruguay es una de las manifestaciones de las tendencias mundiales para responder a los graves problemas causados por la contaminación.

[19] *Página/12*, 5/7/2010, Art. de Laura Vales, Controles sobre toda la ribera
- *Página/12*, 17/6/2010, Art. En una disputada votación, la asamblea de Gualeguaychú aprobó levantar el corte y negociar con el gobierno

[20] *Clarín*, 15/11/2010, Art. Argentina y Uruguay acordaron cómo será el control de la pasteraPolítica

[21] *Clarín*, 2 de agosto de 2011, Art. de Verónica Toller, Renunció un científico argentino encargado de controlar Botnia,
Página/12, Art. Preparan el informe por Botnia, 3 de agosto de 2011

Sin embargo, la respuesta no provino desde la ética, sino desde la exigencia del sistema económico-político de no hacerse cargo de estos gastos ¿Qué es lo que se hace?

Los países del norte, donde sí se han incorporado reglamentaciones más rigurosas, externalizan los gastos de contaminación hacia los países menos desarrollados, en que las exigencias ambientales se minimizan con la excusa de "atraer inversiones".

La radicación de empresas contaminantes en los países del sur 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.

Es cierto que se pueden implementar controles para registrar el grado de contaminación aceptable. Sin embargo, vemos, como en el caso de las fábricas de celulosa, que este procedimiento implica primero ponerse de acuerdo sobre los criterios científicos con respecto a los cuales se realizarán los análisis correspondientes. Por otra parte, en algunos casos, como en el conflicto con Botnia, no existe en ninguno de los dos países limítrofes la tecnología adecuada para medir ciertas sustancias contaminantes, como las dioxinas.

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, 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.

Es necesario tomar conciencia de estos problemas, cuyos planteos conllevan, en primer lugar, la confusión de la ética con las regulaciones jurídicas, y en segundo lugar, encubren criterios sesgados por relaciones de poder.

En los ejemplos que hemos analizado, y que afectan un recurso tan vital y estratégico como el agua, observamos que un diagnóstico correcto implica un cambio de perspectiva y un re-planteo de los problemas, que permitan advertir las variables en juego en todas sus dimensiones. Es necesario abrir una mirada que vincule los espacios de la economía, de la política y de la ética con los problemas medioambientales. Hace falta elaborar nuevos modelos de desarrollo, que sean verdaderamente sustentables, desde criterios que no se agoten en meros controles superficiales, fragmentarios y parciales.

También es necesario crear Tribunales dentro del espacio de la UNASUR, en vez de recurrir a Tribunales Internacionales como el de La Haya.

Reflexiones en torno a la contaminación del medio ambiente andino.

Mario Mejía Huamán
Lima - Perú

1. Justificación de la ponencia

El filósofo latinoamericano Leopoldo Zea sugería que los latinoamericanos debíamos filosofar sobre el hombre y sus problemas fundamentales. En tal sentido, consideramos que la contaminación del medio ambiente andino, es un peligro no solo para los Andes sino para toda la humanidad.

2. Informe sobre los ingresos económicos por concepto de explotación minera en el Perú.

Para tener un concepto sobre los ingresos económicos generados por la explotación de los minerales en el Perú vamos a presentarles algunas informaciones al respecto. En la dirección electrónica abajo citada aparece el siguiente titular: Producción de oro en Perú se incrementa 5,09% durante marzo[1] del 2012. En comparación a la cifra del mismo mes del 2011, según informó el Ministerio de Energía y Minas (MEM*).*

> "La producción de oro en marzo de 2012 fue de 13.757.863 gramos finos y en el mismo mes de 2011 fue de 13.091.570 gramos finos. El salto más espectacular en producción de oro de la última década ha tenido lugar en Indonesia que ha aumentado su producción desde las 2 toneladas que extraía en 1992 a las 167 extraídas en el 2005, procedentes principalmente de la mina Grasberg, la más grande del mundo. Asimismo **el Perú ha experimentado un gran avance ya que durante el mismo periodo ha pasado de 18 a 207 toneladas, de las cuales la mitad procede de Yanacocha, la segunda mina de oro más grande del mundo**"[2].

[1] http://www.americaeconomia.com/negocios-industrias/produccion-de-oro-en-peru-se-incrementa-509-durante-marzo

[2] Ministerio del Ambiente - MINAM Correo: webmaster@minam.gob.pe - sábado 5 de mayo del 2012 23:25, economía**.** El subrayado es nuestro.

Otra información afirma que las Reservas internacionales peruanas aumentan a US$57.490 millones[3]. Según reportó El BCR[4], el crecimiento de las RIN en abril – del 2012- favorece el blindaje de nuestra economía[5].

Seguidamente tenemos una tercera información que manifiesta: "Empresas mineras ganaron más de US$ 5 000 millones"[6] y que "Southern[7] fue una de las empresas que más utilidades tuvo".

Ahora bien, nos preguntamos ¿Qué hace el Perú con los 57.490 millones de Reservas Internacionales? La respuesta es que el gobierno peruano prefiere tenerlos guardados en las bóvedas de los bancos, mientras las provincias en cuyo subsuelo se encuentran las minas más ricas del mundo, como Yanacocha, tienen a su población en extrema pobreza, faltan centros de trabajo, puestos asistenciales de salud, alto porcentaje de analfabetismo, desnutrición crónica. Donde el estado no garantiza la vivienda, salud, trabajo y seguridad; donde el sueldo de los médicos, profesores y policías al servicio del Estado no exceden los $ 500 USD.

Por otro lado, en el último año, 2011 – 2012, el Perú tiene problemas con la población de las zonas mineras ya que las empresas extractoras lo hacen sin el menor cuidado del medio ambiente. A dicho problema se suma que el gobernante actual, cuando fue candidato, mostro su acuerdo con la voluntad del pueblo de preferir "el agua al oro", pero que una vez en el poder hace lo contrario, prefiere el "oro al agua".

[3] 26 de junio del 2012.

[4] http://elcomercio.pe/tag/40834/bcr

[5] http://elcomercio.pe/economia/1410951/noticia-reservas-internacionales-peruanas-aumentan-us57490-millones. (Andina)**.** Las Reservas Internacionales Netas (RIN) del Perú **aumentaron a 57.490 millones de dólares al cierre de abril** del presente año, mayor en 1.701 millones respecto a marzo, lo que favorece un adecuado blindaje a nuestra economía, señaló hoy el BCR.

[6] http://www.larepublica.pe/25-05-2012/empresas-mineras-ganaron-mas-de-us-5-000-millones**.**

[7] Grupo México (Grupo México S.A. de C.V.), es la compañía minera más grande de México y la tercera productora de cobre más grande del mundo. es.wikipedia.org/wiki/Southern_Perú_Copper_Corporation.

Del diario El Comercio de Lima, sábado 26 de marzo de 2013, p. A16, ha publicado "Una realidad que se multiplica miles de veces" en torno a la explotación del oro y de los obreros y niños y niñas en el Perú.[8]

En cifras
Oro: la búsqueda eterna

Perú: Quinto productor de oro en el mundo.
Una onza (2001): US$ 271.
Una onza (2012): US$ 1.700.
Producción 2011:150 toneladas.
Valor en mercado: Aproximadamente: 6 mil millones dólares.
La Rinconada produce: 10 toneladas/año (minería Informal).
Valor en mercado: Aproximadamente: 460 millones de dólares.
Cantidad mineros: Unos 30.000.
Minero Informal gana: Aproximadamente 500 soles/mes.

3. Contraste entre los departamentos mineros y su realidad social

Justamente en los departamentos en que hoy se explota oro, plata y otros metales como Cajamarca, Huancavelica, Apurímac y Cusco, existe una extrema pobreza[9].

[8] El artículo entre otras denuncias sostiene: "Pero lo primero: las estadísticas. Según una investigación de la OIT (Organización internacional del Trabajo), para los años 2007 y 2008, de un universo de 7,9 millones de niños y jóvenes en el Perú entre 5 y 17 años, unos 3,3 millones participan en actividades económicas. De estos, cerca de dos millones trabajan menos de 15 horas por semana, y unos 310 mil durante 35 horas o más. Esta es la mayor tasa de trabajo infantil en América Latina. En muchos casos, tradición y pobreza se mezclan y los padres de familia ven natural que sus hijos los ayuden y no estudien. Adicionalmente, en campamentos mineros como La Rinconada, donde hay unos 2.500 niños, estos viven expuestos a la inhalación de químicos tóxicos que según la Organización Mundial de la Salud, producen ceguera, daño cerebral, enfermedades pulmonares, mal intestinal y muerte temprana. En la región de Puno, un 70% de los niños sufre anemia antes de cumplir 3 años. Y la situación a escala nacional es para tomar en cuenta: el 78% de los niños indígenas vive en la pobreza, un tercio de los cuales sufre de desnutrición crónica."

[9] http://sinia.minam.gob.pe/index?accion=verMapa&idElementoInformacion=1043&idformula= Fuente de Información Ministerio del Ambiente - MINAM
Correo: webmaster@minam.gob.pe.

La provincia de Cajamarca del Departamento del mismo nombre tiene 34.3% de desnutrición crónica. Hualgayoc, donde se encuentra la mina Conga de 44.4 % a 47.7%. En diez años de explotación del oro en el departamento de Cajamarca, la provincia en cuyo subsuelo se encuentra uno de los yacimientos auríferos más grandes del mundo, no ha podido superar el grado de desnutrición crónica, escolaridad, analfabetismo, problema de ocupación, asistencia médica. Cajamarca es una zona agrícola-ganadera, sin embargo, el Índice de Desarrollo Humano en la provincia sólo alcanza el 47% y en Hualgayoc el 45%. La Población Económicamente Activa en ambas provincias alcanza apenas el 44.7%. En las provincias de Cajamarca y Gualgayoc 2,579 familias no envían a sus hijos a la escuela. La tasa de población analfabeta mayor de 15 años llega al 54.7 % en las dos provincias.

Huancavélica otro departamento minero importante del Perú tiene una alto porcentaje de analfabetismo. En Angaráes el 39 % de la población no sabe leer ni escribir, porcentaje que se eleva casi al 50% en el Área rural[10]. Huancavelica tiene un altísimo porcentaje de niños con desnutrición crónica, que en el ámbito rural de la provincia de Angaráes se eleva a un pavoroso 65,3%[11].

El índice de desarrollo humano del programa de *Naciones Unidas para el Desarrollo* coloca a Huancavelica en el penúltimo lugar entre los departamentos peruanos[12]. Por lo expuesto, podemos sostener que la provincia más deprimida de Huancavelica es Angaráes, con el puesto 192 de índice de desarrollo humano entre las 194 provincias peruanas[13]. Una mujer de Huancavelica tiene una esperanza de vida menor en doce años al promedio peruano. Esta cifra grafica de manera impresionante las grandes desigualdades del Perú[14].

En el Cusco, la provincia de Chumbivilcas ostenta uno de los índices más altos de ruralidad del Perú: 86,80%[15].

[10] Ibídem, p. 28.
[11] Ibídem, p. 29.
[12] *Ob. Cit*., p. 31.
[13] Ob. cit., p. 31.
[14] Ob. cit., p. 33.
[15] *Diario La República, Atlas Departamental del Perú*, Cuzco, Apurímac, p. 37.

> "Mientras la provincia del Cuzco figura en el undécimo lugar en índice de desarrollo humano en el Perú, las de Paruro y Paucartambo ocupan el puesto 182 y 186 respectivamente[16]. Algunos indicadores demográficos del departamento son todavía muy preocupantes. Así, la tasa de mortalidad infantil se eleva a 73 por mil"[17].

En Apurímac, según el índice elaborado en el año 2000, por el *Programa de la Naciones Unidas para el Desarrollo* (PNUD), la provincia minera de Cotabambas se encontraba en el penúltimo lugar (193) en la escala de desarrollo humano; y en cuanto al ingreso familiar *per cápita*, las provincias de Chincheros, Aymaráes, Grau y Cotabambas, ocupaban los cuatro últimos lugares (191 a 194). Según la *Encuesta Nacional de Hogares del 2001*, elaborada por el INEI atribuye al departamento de Apurímac un 78 % de pobres, de los cuales 47% está en situación de extrema pobreza. En el departamento de Apurímac se dan los más altos índices de desnutrición en el área rural, especialmente entre los varones. La provincia de Cotabambas es la que registra el índice más alto con un alarmante 56,6%. En forma coincidente, la misma provincia presenta una tasa de analfabetismo del 51,9 %. El departamento registra índices por debajo del promedio nacional en la cobertura de Servicios Básicos[18].

Para finalizar, consideramos que transcurridos los 50 años en que en Yanacocha y otras provincias, se haya explotado el oro, los millones de dólares recibidos por el Perú, por el concepto de canon minero no resolverán la desnutrición crónica, el analfabetismo, la desocupación, la carencia de puestos de salud, de hospitales, de agua potable. Los niños continuarán caminando descalzos. La contaminación ambiental habrá afectado los ríos como el Amazonas; lagos, campos de cultivo se habrán desertificado. Los habitantes se habrán debilitado y empobrecido al extremo.

[16] Ob. cit. Pág. 42
[17] Ob. cit. Pág. 43
[18] *El popular, Atlas Regiones del Perú. Huancavelica. Geografía, historia, cultura, turismo*, Ediciones PEISA S.A.C., 2004, pp. 28-30.

4. Propuestas que podrán contribuir a una distribución más justa de la riqueza explotada:

Nuestra propuesta que da dirigida a nivel de Estado Peruano, bien podría valer para toda Sudamérica y para todo los continentes es que:
1. Las comunidades deben ser dueñas del suelo y subsuelo en que residen, de manera que ellas deben decidir si explotan o no sus riquezas, además de la manera de cómo se debe explotar[19].
2. Las naciones dueñas de materias primas no deberíamos permitir que nuestros bienes se sigan explotado a la manera capitalista individualista, sino a la manera colectivista de modo que la riqueza beneficie a 50 % a los países dueños de las riquezas y a las empresas transnacionales.

Finalmente, como remarcamos si el gobierno peruano tuviera sensibilidad social los US$57.490 millones de Reservas internacionales[20], no estarían durmiendo en los Bancos. Si como consigna la información de los más de US$ 5 000 millones que ganaron las Empresas mineras[21], el 50% por ciento perteneciera por el waki al Perú, la realidad sería otra.

Felizmente, para nosotros lo indígenas la concepción del mundo está cambiando y como tal podemos sentir que, tal como pensaban nuestros antepasados, la naturaleza tiene vida. Nosotros en la modernidad la hemos tratado como objeto que se compra y se vende y la hemos estado matando sin pensar que su muerte también será la nuestra. La naturaleza ya no es un objeto al que podemos tratarla como una mercancía. Hoy, no hay duda de que al cuidarla estamos cuidando nuestra vida, la de nuestros hijos y de todos los seres animados en que en ella habitan.

[19] En el caso peruano el Artículo Art. 54. De la Constitución Política determina que: "El territorio del Estado es inalienable e inviolable. Comprende el suelo, el subsuelo, el dominio marítimo, y el espacio aéreo que cubre". *Nueva Constitución Política del Perú. Aprobada por el Congreso Constituyente Democrático del Perú (CCD) Ratificada en el Referendum del 31-10-93 y Promulgada el 29 de diciembre de 1993.*

[20] 26 de junio del 2012.

[21] http://www.larepublica.pe/25-05-2012/empresas-mineras-ganaron-mas-de-us-5-000-millones

COMUNICACIONES LIBRES

El papel de la filosofía en los estudios sobre la vinculación de ciencia, tecnología y sociedad

Susana Raquel Barbosa
Un. Nac. de Mar del Plata, Conicet

El programa de investigación internacional sobre ciencia tecnología y sociedad (CTS) nace en la Argentina con el nuevo siglo. Es sabido que el campo, como programa, es relativamente reciente y surge de la confluencia de una serie de ríos cuyo cauce deriva de dos tradiciones, la filosofía y las ciencias sociales. Son particularmente tres provincias de la filosofía, la filosofía de la ciencia, la filosofía de la técnica y la filosofía social, las que se han ocupado del objeto mencionado: las relaciones entre la ciencia, la tecnología y la sociedad.

Mi propósito es relevar el papel de la filosofía en los estudios relacionados con el campo CTS para poner de relieve un nuevo protagonismo de la filosofía, que no es litigar con las ciencias sociales por un tema de prioridad, sino trabajar junto a ellas.

1. Un impulso para la ciencia. En términos de historia política de la ciencia y la tecnología nadie duda que fueron las dos grandes guerras las que operaron como contexto necesario para un desarrollo inédito de la ciencia y la técnica. Algunos países ricos de la vieja Europa y Norteamérica fueron las regiones cuyos estados apoyaron las prácticas de investigación en ciencia básica y tecnología, y lo hicieron desde los gobiernos. Con respecto a la industria, el desarrollo de la armamentística fue el que recibió el mayor impulso mientras la detente otorgaba un tiempo de fortalecimiento de fronteras, consolidación de recursos de todo tipo, pero especialmente de fuerzas militarizadas, y organización de la defensa de las nuevas configuraciones geopolíticas, económico-sociales, y culturales. Con la denominada *Big Science* la física pasa a ocupar un lugar protagónico y es la que decide e impone la agenda desde Mannhatan en adelante. La estima pública de la ciencia y la tecnología se configuró al abrigo del cultivo de los nacionalismos por parte de algunos gobiernos para, luego de los estallidos de la guerra fría, transformarse en ideología.

Pero el contexto de la segunda postguerra y la guerra fría entonces, de origen casi necesario del envión descomunal de la ciencia y la técnica, pasa a pretexto, en el

sentido que el crecimiento de la ciencia y la técnica como algo separado de motivos armamentísticos, atómicos y nucleares, no llega a producirse del todo, hasta ahora.

2. Desfilosofización de la filosofía. Veamos el decurso de la esfera del conocimiento. La teoría filosófica que en la entre- guerra continuara la senda de diálogo abierta en el último cuarto del siglo XIX por círculos europeos, no tembló ante las transformaciones que habría de tener. La gestión de la filosofía en esos círculos tuvo intereses precisos, la disputa por la herencia del idealismo, como último proyecto sistemático de la filosofía moderna, pero también la lucha por el fortalecimiento de un *en sí* capaz de moverse en el mundo con la autonomía de las disciplinas particulares. Se trataba entonces de abrir senderos teóricos que recolocaran los conceptos fuertes del idealismo en otros términos, enfocados en nuevas tradiciones, y de seguir ya no el modelo de la física en la *Big Science*, sino de las profesiones liberales. Se trataba en fin, de llevar la especialización del saber a un nuevo límite: la profesionalización de las humanidades. En medio de este doble frente, como estaba la asechanza del marxismo, tanto la academia europea como la universidad norteamericana tuvieron su Popper y su Parsons, leales al discurso de que el desarrollo de la ciencia y la técnica garantizaban la democracia. La historia lo mostró luego, la sociedad occidental no fue abierta, los enemigos no estaban afuera, ni los sistemas estructurales dejaron de ser modelos, inaplicables por definición.

Este proceso de desfilosofización de la teoría filosófica es consecuencia entonces de la exaltación de la ciencia como mejor conocimiento y de la filosofía como algo profesionalizable.

> "Ya por el hecho de haberse convertido en una especialidad o profesión, la filosofía pierde su encanto, aun cuando no puede negarse que, a diferencia de otras profesiones, ésta en verdad no sirve a nadie de mucho"[1].

3. El filósofo, el científico. Las conferencias de Weber en Munich, comprobamos ahora, impactaron en la filosofía y en todas las ciencias sociales, aun cuando en cantidad alcanzaran apenas el tamaño de una nota de su póstumo *Economía y Sociedad.* Y de aquel impacto dan cuenta, especialmente, la filosofía de la ciencia y

[1] M. Horkheimer, "La filosofía de Kant y el iluminismo" (*Kants Philosophie und die Aufklärung*, en M. Horkheimer, *Um die Freiheit*, Frankfurt, 1962) en, M. Horkheimer, *Sobre el concepto del hombre y otros ensayos*, trad. H. A. Murena y D.J. Vogelmann, Sur, Buenos Aires, 1970; p. 37.

la filosofía de la técnica de los siglos XX y XXI. Porque si el tema del valor aparece como problema de la mano de Nietzsche y la urgencia de trascender el nihilismo, pasa luego a Marx como desiderátum para desmontar la economía liberal y colocar al trabajo en un nuevo esquema, y es Weber quien luego lo toma, no ya para transvalorar ni para superar la alienación sino para posicionar la ciencia que cultiva. Pero es Weber también quien devalúa el valor en la operación de despolitizar la ciencia. La vinculación ideológica y con relación a valor de una ciencia *equis* la depotencian en medida proporcional a cómo la enaltecen la objetividad y la neutralidad. Filosóficamente entonces se legitima la separación de hecho y valor en el sentido que la ciencia (y la técnica) es más ciencia cuanto más alejada se encuentre de intereses y cuanto más cerca se halle de la constatación nuda de hechos y de la indiferencia mecánica de toda consecuencia práctica.

Existe una razón sociológica a la pregunta de por qué en Europa la filosofía teórica encontró mayor desarrollo que en los Estados Unidos. No sólo la expansión territorial sino "condiciones objetivas" de su proceso histórico, propiciaron su desarrollo mientras que en Estados Unidos, donde la preocupación por el asentamiento geográfico y la resolución de los problemas cotidianos constituyera una traba, todo se orientó a soluciones rápidas. El talante práctico dominó la resolución de estos problemas. La falta de interés por la teoría, a diferencia de Europa, fue suplantada por la utilización de la filosofía como rama de la ciencia y encontró allí el carril adecuado para su utilidad. En esta situación la filosofía perdió su carácter autónomo y se transformó en sierva de la ciencia[2]. Esta es acaso la carta de identidad de la expresión "marco teórico" que, trasladado desde Europa en barco por la intelectualidad migrante, terminó en América por ser agregado a la práctica experiencialista de un muestrario de casos.

4. Una filosofía para la técnica y la ciencia. Lo que impide un auténtico diálogo entre la filosofía y las ciencias sociales es una serie de prejuicios por parte de los cientistas sociales que lideran algunas corrientes ocupadas en la activación del programa CTS. El primero y más importante es la idea de filosofía que se tiene presente a la hora de permitir su participación en las cuestiones centrales del programa. El tipo de filosofía decidida a participar en el diálogo no es una

[2] M. Horkheimer, "La función social de la filosofía" ("The Social Function of Philosophy" [1940] en Max Horkheimer, *Kritische Theorie. Eine Dokumentation*, hrsg. von Alfred Schmidt, Frankfurt; 1968) en M. Horkheimer, *Teoría Crítica*, trad. E. Albizu y C. L., Amorrortu, Buenos Aires, 1974; pp.272-289.

metafísica a la manera como se la practicaba en la modernidad. Tampoco un sistema filosófico que involucre una totalidad de sentido a partir del desmembramiento de sus componentes. Tampoco, en fin, una filosofía de tipo especulativo, como la que lidera la propuesta idealista en sus versiones trascendental y absoluta. Es antes bien una filosofía eminentemente práctica capaz de modularse como ética a la hora de sopesar los conflictos que se presentan en la realización efectiva del diseño tecnológico encarnado en los usos del mundo de nuestra cotidianidad. Otro prejuicio es respecto del tema de la verdad que gestiona la filosofía. No se trata de una verdad absoluta, lo que no habilita sin embargo dar cabida a una multiplicidad de verdades. Tampoco de una verdad que se libre y decida en el terreno discursivo y por normas lógicas y procedimentales. Se trata de una verdad que se da en el cruce de las dimensiones teórica y práctica, discursiva y efectiva. Se trata en todo caso de una dimensión extendida de la verdad. O más extendida de lo que tradicionalmente se la ha comprendido. Un tercer prejuicio se relaciona con la esencia. Y en este punto Andrew Feenberg nos ha dado una lección.

La propuesta de Feenberg de la instrumentalización secundaria apunta trocar el agorerismo de Heidegger y Habermas de un futuro negro para el género humano a causa de una tecnología opresora, en una mirada que da la espalda a la idea de tecnología como destino. La pregunta por la técnica en Heidegger se topa con la esencia de la técnica y con la interpretación del encuadre; la misma pregunta en Habermas supone una idea de técnica tan platonizante como la anterior. Son concepciones sustancialistas del fenómeno de la técnica; hay un **qué básico** a partir del cual se posibilita una demarcación de lo técnico. Tanto Heidegger como Habermas, inscritos en diferentes tradiciones inmediatas de referencia -hermenéutica y postmarxismo- pertenecen al suelo del Occidente conceptualizador que fija las características de las cosas con esencias invariantes. Habermas y Heidegger tienen certeza de que la técnica y su esencia entran en una teoría con delimitaciones claras, certeza que fuera la responsable de confirmar el gran prejuicio filosófico contra lo concreto en el campo de la filosofía de la tecnología.

Y este prejuicio desafía Andrew Feenberg con el esfuerzo por ofrecer una idea alternativa no sólo de técnica sino de esencia de la técnica. Curiosamente la esencia de la técnica a lo Feenberg tratará de asir su socio-historia y de no isolarla de sus contextos políticos, económicos, culturales. Se trata de una concepción de esencia que atiende al enclave histórico del que proviene y que se abre, a la vez, a horizontes de futuros muy diferentes de los avizorados por las teorías referidas. En términos de la teoría filosófica de la tradición esta formulación no está lejos de ser tomada como

una *contradictio in terminis*. Pero ubico la intención de Feenberg para desalentar la consideración precedente: quiere volver productivo el diálogo de sordos entre una teoría filosófica estancada en cuanto al campo de tecnología y los resultados de la evolución de los estudios sociales de la ciencia y la tecnología. Estudios que tomando ventaja del silencio de la filosofía de la técnica avanzaran a costa de aposentarse en dominios antes filosóficos, crecieron con disputas productivas pero también improductivas -cuando son dogma-, se consolidaran con programas fuertes pero también debilitados -por dar la espalda a veces a la tecnología concreta y material-, establecieran manifiestos y declaraciones de principios y marcaran las fronteras de legitimidad de sus reflexiones para evitar caer en especulaciones filosóficas. No obstante ello su indiscutible aporte al campo de lo técnico más que ignorarse ha de ser incorporado a la nueva filosofía de la tecnología[3].

5. Conclusiones. Quizá la convicción de Horkheimer acerca del drama de la profesionalización y las limitaciones de la profesionalización de la filosofía hoy no tengan la fuerza de verdad de entonces. No sólo los escenarios han variado, también las prácticas han mutado. La retracción de sujeto, de la historia, la razón y el conocimiento en sentido enfático apareció con el cuestionamiento a los ejes de la modernidad que implicaron retrocesos en algunas direcciones. Los límites disciplinares se volvieron difusos y la filosofía apareció transfigurada en modalidades desplazadas, ya hacia la ciencia particular, ya hacia las ciencias sociales y de la comunicación.

Para superar el segundo nudo que planteamos, la separación de ciencia y política, creo que hoy se requiere una repolitización de la ciencia y la técnica y ella es tarea también de de la teoría filosófica. Así como se plantea una política de los artefactos ha de plantearse una politización de la tecnología y de la ciencia.

La filosofía ha de rehabilitar su diálogo con las ciencias sociales y particularmente con los estudios sociales de la ciencia y la tecnología para que, contrariando sus fines originales, pueda servir al programa CTS. Y ello es posible a partir de una explicitación del tipo de filosofía que se trata, del concepto de verdad que gestiona y de la idea de esencia que administra. Y ha de rehabilitar el diálogo también con las ciencias naturales siempre en relación con la tecnología. En otros términos, la filosofía en relación con la tecnociencia, puede enriquecer el

[3] A. Feenberg: "Teoría crítica de la tecnología", en *Revista Ciencia, Tecnología, Sociedad CTS*, 2, N. 52005: 109-123.

cuestionamiento sobre los modos de cultura que se instalan en nuestra cotidianidad a partir del mundo artefactual.

Tempranamente, mucho antes del desarrollo del programa CTS, Max Horkheimer[4] había vislumbrado la necesidad de que la filosofía realizara sus prácticas de conocimiento en relación estrecha con la ciencia particular y ambas en conexión con los problemas efectivos del hombre en la sociedad y en la cultura.

> "La teoría cuyo sentido tradicional fue establecido por Descartes, en todas partes se practicó por las ciencias especiales con el fin de organizar la experiencia a la luz de cuestiones que surgen en la reproducción de la vida en la sociedad actual. El nexo resultante de las disciplinas contiene información en una forma que vuelve útil en cualquier circunstancia particular, cada vez mayor número de propósitos. La génesis social de problemas, las situaciones reales en las que la ciencia se pone en práctica y los propósitos que está llamada a servir, son considerados por la ciencia como externos a ella misma. Contrariamente, la teoría crítica de la sociedad tiene por objeto a los hombres como productores de sus formas de vida históricas en totalidad".

Cuando hoy se leen en el *Poscript* de 1937 sus objeciones a los modos de hacer ciencia al uso y se las compara con los supuestos que están a la base de la teoría crítica de la tecnología de Feenberg, por ejemplo, se entienden los motivos por los cuales su teoría no fue valorada suficientemente: aún no se había conformado el público de receptores de sus ideas.

[4] M. Horkheimer, "Poscript", en Matthew J.O'Connell & Others (comp), *Critical Theory. Max Horkheimer, Selected Essays*, Continuum, New Cork, 1995; pp.244-252.

Del principio físico de palanca al *Aleph*

Carlos Enrique Berbeglia
UBA, Buenos Aires

Preliminares

El pluralismo, en el marco de las sociedades contemporáneas, resulta un logro efectivizado luego de siglos de lucha contra distintas, y tantas, hegemonías tiránicas, asociadas a distintas, y otras tantas, unicidades -culturales, religiosas, económicas, políticas- que hicieran sentir, y sufrir, el peso de sus respectivas practicidades, parcialidades y valorizaciones **unidireccionales** sobre diversos entornos socio–históricos **co**lindantes, obligados a **co**existir con ellos hasta quitarse de encima esas imposiciones y, así, lograr el rescate de su autonomía.

El término "plural" es una muestra del conflicto cuando el entendimiento siquiera roza la posibilidad de inteligir una extensión significativa opuesta a la comprendida por la palabra originaria, la propia de los conceptos que la morfología denomina "antónimos" y que, una lectura apresurada comprime en un solo contenido equidistante y paralelo. La multiplicidad implícita en todo cuanto existe conformado singularmente, desde la incontable cantidad de células especializadas que componen cada uno de los órganos de un ser vivo o los átomos dispersos en una brisa vespertina hasta las lecturas que cada uno de los múltiples seres humanos (y, por qué no, también animales, compañeros de ruta en la naturaleza, de quienes, cada día que sucede conocemos menos) efectúa, al tropezar con cualesquiera de estas entidades, resulta la precondición gnoseológica por excelencia que afecta a la intercomunicación entre **todas** las criaturas que se relacionan en el mundo circundante.

Por lo tanto, cualquier entidad singular, desmenuzada, revela una doble despótica pluralidad: implícita, material, e inherente, de sentidos y significados derivados, una única realidad para la percepción sensible cuanto para el entendimiento, con frecuencia entendida como una condición diversamente **irritante** para la instalación humana en el mundo y decodificación y dominio sucesivos, hecho del cual se desprenda, tal vez, la perentoria acucia por la reducción a sus principios constitutivos por sobreentenderse que, de esta manera, se logra aprehenderlos con mayor seguridad.

Un solo cielo brillante en el día, y, el mismo y solo firmamento, nocturno, resplandeciente de estrellas, menos visibles, en las grandes ciudades, por la interferencia de sus propias luminarias; distinto al oscuro cielo medieval, también perceptivamente inabarcable, aunque, sin embargo, intelectualmente conciso y preciso, el que comienza a ser observado desde la moderna invención del telescopio, siglo tras siglo desproporcionándose en infinitud y complejidad, acentuando la distinción entre el "cielo estrellado" anterior, donde el sujeto de la oración se halla en el unitivo sustantivo **cielo** enfrentado al "cielo múltiple de estrellas" de hoy donde al sujeto lo determina, y relega, la infinitud de los astros. Ilustra la persistencia de la dicotomía: un todo trascendente, mítico, comprendido por la finitud, un todo, también trascendente, pero, ahora, desde la cientificidad, en cambio, comprendido por la infinitud. Un todo con límites –espaciales- estrictos, versus un todo, espacio temporal, infinito pero igualmente limitado si concordamos con la teoría del *Big bang*.

El **todo** ha de encerrar, sin duda, un conjunto **finito** de entidades, (que, "desmenuzadas", revelarían una "doble despótica pluralidad") o, por el contrario, un conjunto **infinito** de entidades con las mismas cualificaciones del conjunto finito anterior y cuya multiplicación fuera inimaginable. ¿Una realidad **posible** o una simple jugarreta del lenguaje que permite estas lucubraciones?, y, si resulta lo enfrentado una simple jugarreta del lenguaje ¿qué otro ámbito ontológico le podría dar cauce al pensamiento para sacar adelante esta cuestión antes que fuera tildada de gratuita?

La ambición por la posesión, o, aunque más no fuere, por la comprensión del todo, ha sido una constante en la historia de la conciencia humana desde antiguas etapas pre-racionales hasta la actualidad, un todo que la humanidad siempre imaginó como abstracción obligada a partir de la multiplicidad (natural y humana) que **realmente** experimentó, experimenta aún y prosigue intentado comprender de manera simultánea a su proyección (y "obligada abstracción").

Universalizar, generalizar, homologar, unificar, totalizar, términos que suelen sinonimarse pero cuyo desglose, y no tan sólo para nuestro contexto, resulta obligado para el logro de la continuación argumental.

Universalizar: cuando un concepto o un hecho particular se desprende de una ley (física o humana), el caso de cualquier razonamiento deductivo.

Generalizar: el caso contrario, propio del inductivismo del que hace gala, a menudo, el sentido común, una experiencia repetida sin garantías epistemológicas que se expone con similar certeza al anterior.

Homologar/homogeneizar: cuando se delimitan o ajustan los hechos o elementos experimentados, usualmente forzándolos, para darles cabida dentro de una conceptualización similar, que los **unifique**.

Unificar: por lo tanto, una derivación palmaria del acontecimiento anterior.

Totalizar: cuando procedemos a la reunificación de estos conceptos precedentes y los **encerramos** en un mismo **corral** valiéndonos de argumentaciones no siempre fidedignas, sino, más bien, falaces.

La posesión del todo no equivale a **totalizar el todo**, pero, los esfuerzos racionales, derivados en actitudes y acciones sociales, religiosas y políticas han demostrado que el empeño no ha resultado ni vano ni fortuito, sus resultados se encuentran a la vista de cualquier hojeada que se efectúe a la historia, por mínima que fuere.

"Dadme un punto de apoyo y alzaré –o moveré- la Tierra" adjudicado, por la tradición, a Arquímedes, religa el problema metafísico del todo a la energía física y al deseo del hallazgo de un principio, o ley, o lo que fuere, cuyo dominio facilite una acción capaz de un ejercicio que apunte a otro dominio derivado, de la naturaleza, mas no a una simple epidermis de su gigantesco mapa, a una mínima extensión de esa rica y abundante geografía, sino a su **totalidad**. El problema se encuentra en los entrecruces de las intenciones, científicas, en este caso, con las debidas a las experiencias numinosas propias del espiritualismo religioso, fundamentalmente monoteístas, y sus derivaciones posteriores filosóficas y hasta poéticas, como bien lo supo demostrar el romanticismo, y, por desgracia, extenderse maliciosamente a las pedestres ambiciones políticas

El "punto de apoyo" garantiza, por lo tanto las acciones a cometer para el alcance de un logro determinado, el conocimiento de las principales leyes físico-químicas que rigen el Universo hizo posible el fabuloso despliegue tecnológico que intercomunicó y globalizó la Tierra, el dominio de las leyes biológicas elongar la vida humana y multiplicarla, sin embargo, hasta límites rayanos en una superpoblación enloquecida, a la par que garantizarle un doble **beneficio**, el primero,

su alimentación gracias, precisamente a la bío-tecnología y, el segundo, ahora, a la nano–tecnología, posibilitar que los miembros de la especie humana se comunicaran entre sí trasmitiéndose, la mayor parte de las ocasiones, un alto porcentaje de fruslerías y banalidades.

El *Aleph* alude a un cuento de J.L. Borges, un punto peculiar que concentra la **integridad** del Universo en un diámetro ínfimo, ubicado y visible en el sótano de una vieja casona del sur capitalino, cuya posterior demolición, arrastra, por lo tanto, en sus escombros, la prueba de su fortuito existir y desliga, al autor, de la experiencia: haber espectado, en escasos instantes, en una percepción totalizadora, hasta el extremo de provocarle desesperación dada la imposibilidad de volcarla lingüísticamente, **cuanto ha sido y es** en este mundo, datos que le sirvieran, a quien lo invitara a verlo, para la confección de un larguísimo, y mediocre, poema donde fuera colocando parte de los datos aportados por el misterioso punto, prueba irrefutable de la escasa utilidad que obtuvo de semejante maravilla.

Dos nociones paralelas, y, a la vez, contrarias, la una, derivada del conocimiento **universal** de una ley física para el logro de su transporte, real, al dominio de la naturaleza, y, de forma concomitante, práctico y simbólico, al de los hombres; la otra, la posesión **particular** de un punto, que le depara a sus aciagos dueños las totalidades del saber: de la misma naturaleza anterior viviseccionada por las ciencias, de la historia hasta en sus mínimos detalles, de la inimaginable geografía oculta donde coexisten los vicios degradantes y los sitios sagrados que los anacoretas usan a diarios, en sus rezos diarios, para evitar el despliegue de los males, de las literaturas iniciáticas y hasta de los tránsitos de la fisiología humana en cada uno de sus protagonistas, desde el nacimiento hasta la vejez, datos ínfimos y azarosamente seleccionados de esa conformación del todo girando en el *Aleph*, pero sin extraer, de las informaciones, otro provecho que no fuera el de una simple enumeración de lúdicos alcances literarios.

La realidad existe, es una y simultánea, diversa, múltiple, y, por demás, apabullante; sobreentendida incluso para quienes la niegan o la extreman, como los adherentes a las posturas del tomismo medieval o los promulgadores del "realismo" socialista, o desfiguran, al estilo de los dados al "hiperrealismo" de algunos movimientos estéticos cercanos, de tal forma que dejaríamos completado el cuadro anterior extendiendo los ítems aclaratorios:

Una y simultánea, aparece en la totalidad del escenario humano.

Diversa, se presenta caleidoscópica ante los sentidos, **vemos** pulsar las bordonas por el guitarrista, y, a la vez, **oímos** la melancólica tonada pampeana que arranca de las cuerdas, la apreciamos, si nuestra sensibilidad nos lo permite, o, simplemente pasamos por el momento de la ejecución; algo similar ocurre con el resto de las percepciones, se impregna en todos ellos o diluye en algunos hasta abandonar su presencia.

Múltiple, debido a las proficuas y constantes lecturas y relecturas con las que se la interpreta y acomoda a los requerimientos prácticos o intelectuales del momento.

Apabullante, aunque logremos eludirla circunstancialmente, no valen la pena los intentos de ocultarla, como la simiente que brota después de un período lluvioso, **siempre se da a conocer**.

Sobreentendida, aún en los momentos de mayor e histérica negación ella reluce en su presencia, advirtiendo y hasta aconsejando a cada rebelado: "soy ineludible, ni la mayor de las hipocresías, fiel compañera de la conducta humana (si no fuera por su auxilio los hombres no sobrevivirían) logra separarme de tu lado.

Mal que le pese a los eleatas, y a su numerosa y fidedigna cofradía, si bien el parecer no es el ser, al menos remite a una forma concreta de existir, hasta poseedora de mayor visibilidad no obstante su frágil consistencia, ¿cuántas "veladuras" supieron originar las guerras religiosas?, ¿angustias cotidianas surgidas por ni siquiera "poder aparentar" lo mismo que el vecino?, ¿expediciones geográficas lanzadas tras "quimeras" como la fuente de la eterna juventud o las islas paradisíacas de Jauja?, ¿sacrificios inconcebibles si no fuera por las "ilusiones" que las promesas confieren a sus depositantes?

Y tampoco es un sueño, mas bien reconozcamos que se apodera de nosotros tanto en las pesadillas, cuando, al despertar, aliviados, la descubrimos brillante frente a otro nivel de la conciencia, cuanto, por el contrario, nos apena un distinto abrir los ojos y hallarnos frente a la pedestre cotidianía diaria. Por eso tampoco le cabe la acusación de **engañadora**, simplemente exige el duro aprendizaje de la convivencia.

Comprender / aprender /aprehender

Estas características encierran una paradoja curiosa, conforman a la realidad simultáneamente, accesible e inaccesible, abarcable e inabarcable pero de una accesibilidad **siempre parcial**: el esfuerzo por comprender una fórmula matemática no necesariamente coincide con la adquisición, también intelectual, del reino químico-físico al cual remite, la simple mirada, distraída, desde la ventanilla de un avión, en un piélago cualquiera, también observa su deslizamiento y paulatina desaparición en el horizonte, sabiendo que no ha contemplado un ápice de la ebullición de vida, vegetal, animal, social, que resta abajo, en unas coordenadas geográficas situadas en un planisferio que completarán la información deseada, de cuya **realidad tangible**, tampoco en ese nuevo intento, el observador habrá de participar.

La información obtenida acerca de la realidad sin duda la revela, pero siempre parcialmente, su esencial temporalidad actúa como el agua o la arena escurriéndose por entre los dedos, dejándonos la sensación de humedad o unos pocos granos que parecieran resistirse al abandono de la piel, una información tan rica, ¡e inabordable!, en la explicitación de los miles de libros custodiándola en una gigantesca biblioteca, día a día enriquecida con renovados aportes e investigaciones, así como abundante en sus medios de obtención, al igual que la misma realidad aludida, y no solo expuesta en los libros sino, también, en la filmografía, en los archivos informáticos reluciendo en las pantallas de las computadoras, en los ritos chamánicos, en las pruebas de laboratorio, en el asombro producido por una conducta inesperada, en los recuerdos despiertos por un acontecimiento desmedido, en la práctica de los artistas y artesanos con la regular irregularidad de la materia.

Y, por lo tanto, la información alcanzada procede, irremediablemente, a multiplicarse, una cadena sin fin pero no solamente alimentada por la realidad **presente**, sino por esa peculiaridad humana consistente en crear y recrear, formalizar, desanudar, demoler para reconstruir, hablar, callar, ocultar, desocultar … agregando instante a instante nuevos hechos y teoréticas sobre los hechos, alterándola, remediándola, disimulándola, amándola y, por lo tanto, cuidando, u, odiándola y desprotegiéndola, alimentando la ilusión de que desaparezca esa fracción enloquecedora aludida en los temores.

Una cadena sin fin pero nunca longitudinal ni plana, ni siquiera la tridimensionalidad parece contenerla, expansiva, símil de una onda lumínica

naciente en los confines del Universo primitivo, a la cual va agregando las miles de millones de substancias y acontecimientos que deja tras de sí, como la cola de un cometa mordaz y caprichoso. ¿Cómo semejante proceder de la realidad, de una realidad **constituyente** y, a la vez, una realidad paralela en la que nosotros mismos **coadyuvamos** en la empresa de alzar y mantener, sostener o demoler, obviar o resaltar, cambiar o demudar, no va a producir las ansias de encerrarla, aunque más no fuere en la ilusión de algún sistema filosófico, un conjunto de oraciones salvíficas, un imaginario punto en el espacio, o en el descubrimiento de una ley de leyes unificadora, definitiva y sujeta en una breve formulación inteligible, capaz de explicarla en cada uno de sus vericuetos y transformaciones, encierros en las fortalezas de sus misterios y abdicaciones provisorias abriendo las compuertas a nuevos o viejos arcanos renovados?

Resumiendo y analogizando: si la **realidad** comprende cuanto existe y ha existido, cuyo registro es constatado por la grosera evidencia, y lo existente **sido**, -un hecho histórico cualquiera, determinado o no y que haya dejado un rastro posterior en una memoria que va y viene-, coincide con lo **parcialmente inexistente** porque su **existencia actual** resulta únicamente tangible para un sector de los humanos, por ejemplo las ideas y creencias religiosas, lo **existente** habrá de incluir lo mismo aunque en sentido inverso, la simultaneidad de lo real y lo irreal, que, hasta el día de hoy, se vienen alternando en las superficies de cuanto captan las conciencias, solicitando variadas definiciones del ámbito que ocupan uno y otro (¿es real lo **sensorialmente** imperceptible aunque se trate de un neutrino que atravesó el planeta sin inconveniente alguno?, ¿un **imaginario** monstruo que alimenta las fantasías de un niño y lo haya asustado, provocándole, al huir, una lastimadura?, ¿un **chivo expiatorio** elegido por una comunidad capaz de concentrar sus males y aliviarlos en las persecuciones que origine?).

¿Cómo alivianar las cargas de semejante ubicuidad de lo real y/o lo existente, colmados de ausencias y presentimientos, resquemores y esperanzas, contrasentidos y significaciones múltiples, aleatoriamente determinantes o liberadoras en el tiempo, sino en la construcción de urdimbres teóricas y prácticas capaces de circunscribirlas?

¿O, en cambio, de **circunscribirla**?, El primer paso pareciera consistir en la **singularización**, lo múltiple habrá de sortear la criba de las redundantes multiplicidades, revertir sus prismas y ángulos en uno, las tonalidades del arco iris en la blanca uniformidad del plato cuando gira, la babel de las lenguas históricas en el artificio del esperanto: lo plural efectuar un forzoso traslado a la unidad, el

politeísmo que encuentra a los dioses disfrutando de los paisajes celestes y terrestres aceptar la idea de un solo Dios que asume, y resume, las propiedades (y los vicios) de las deidades anteriores, las diferencias notadas en los circunstanciales pobladores conocidos en los viajes, revertibles en generalidades sobre los modos de habitar la tierra, los desequilibrios oriundos de la vitalidad orgánica en problemas neuronales adjudicables a principios químicos de substancialidad elemental[1].

Las diferencias, salvarse, pues, cuanto proceso de igualación existe tiende coartadas y diagonales capaces de apresurar el movimiento intrigante de las cosas y redunda en movimientos apaciguadores, mitiga la dilapidación de energía, evita disipar las fuerzas reinantes en la naturaleza, apura en concentrarlas.

Dis-criminar primero, dirimir, efectuar una doble operación al mismo tiempo: al desechar **unificar** lo apartado como una masa deleznable, y, retornar a la misma operación, aunque ahora invertida, después, esta vez al frente del producto prístino, transparente, **unificado en su organización**, (en tanto, lo anterior, había sufrido similar proceso, aunque dejando como resultado un apelmazamiento indiferenciado luego de la previa desestructuración). Y, al final del recorrido, homologado el hallazgo en el útero insaciable de la totalidad[2], un preciso resultado final: las compresiones y reducciones a las que fueran sometidos lo existente alcanzaron su *cohesión*, paso necesario previo al pasaje de la totalidad.

Rendir / controlar / dominar

El principio físico de la palanca se extiende hasta el descubrimiento de las restantes leyes de la naturaleza, el mundo responde por una legalidad previa, a la cual arribamos, y fuimos, gracias a las ciencias, develando paulatinamente, la humanidad coexistió con ellas ignorándolas, pero usufructuándolas inconcientemente. Les permitieron a los primeros navegantes surcar los mares, aprovechar los agricultores mesopotámicos y andinos los declives para el riego de los sembradíos, a los arquitectos el trazado de los planos de los edificios que,

[1] Una tendencia a la unificación se refleja en medidas económicas como la moneda intereuropea "euro", la práctica de un lenguaje común a varios Estados centro africanos, el swahili, la difusión de las marcas de ropas y alimentos en tiendas internacionales que uniformizan el gusto, fenómenos harto elocuentes.

[2] Un útero particular, que, en lugar de parir, y, por lo tanto, expulsar, recibe, fagocita, **recupera**, cuanto hubiera dado a luz

todavía hoy, nos obsesionan. Una naturaleza gobernada por leyes se fue conformando en una naturaleza dominada por el hombre mediante sus acciones, indirectas, al alcanzarlas.

El "punto de apoyo" se fue multiplicando, sobre todo al partir del siglo XVII ese pedido galileano de llegar al lenguaje íntimo de la naturaleza para decodificarlo, y, así, desentrañarla, el matemático. Un lenguaje universal capaz no simplemente de explicar el heterogéneo paisaje circundante que se iba descubriendo sino de homogeneizarlo[3], ubicarlo bajo el "común denominador", tan habitual y repetido en las operaciones aritméticas más repetidas y sencillas. Un lenguaje con entrada doble, el propio de un simbolismo creado por el hombre, por un lado, al hallazgo de sí mismo en las leyes de la naturaleza, por respuesta. Las leyes de conservación de la energía y de la termodinámica, la unificación de diversos campos gracias al electromagnetismo, los átomos como dinámicos y tumultuosos ladrillos basales de todo lo existente, los confines del espacio-tiempo alcanzados por la relatividad, la desintegración de la materia hasta llegar a sus mínimos constituyentes como las partículas sacadas a luz en los aceleradores, una avalancha de descubrimientos nunca supeditados al caos, sino, opuestamente, hasta de ordenar sus desestabilizaciones.

[3] La **homogeneización** aparece como un paso previo, y necesario, en esta nueva seguidilla que, ahora, comienza en el "rendir" cuanto, anteriormente, fuera **reducido** luego de las operaciones que dieran comienzo por la **compresión** de la multiplicidad para remodelarla. Se las advierte, apenas agudizamos la vista, en el monocorde paisaje citadino, sobre todo de las grandes megalópolis, atravesado por las construcciones de las últimas décadas. Los urbanistas denominan ***sky line*** al perfil que se aprecia desde algún punto medianamente cercano de cualquier ciudad, en los grabados antiguos el sitio desde el cual se observaba solía ser un puente, la cima de un castillo o un promontorio adyacente, hoy lo reemplazan las vistas aéreas o las llegadas a puerto de los cruceros internacionales y apabullan por el parecido que las unifica. Si bien, clásicamente, fuera Nueva York por excelencia el sitio que resumía este tipo de paisaje que aglutinaba rascacielos, hecho que le daba una cierta **identidad**, hoy esa misma **identidad** se ha difuminado perdiéndose en el resto del orbe: un conjunto de fotografías sin membrete que registrase esos perfiles urbanos sólo mostraría indiferenciaciones urbanas: San Pablo y Panamá, Hong Kong y Singapur, Miami y Shangai, multiplicadas en centenares de torres como las de Puerto Madero son las avanzadas de una "ciudad Universal" cuyos habitantes, al igual que los departamentos donde habitan, consumen los mismos gustos y dependen de las mismas novedades electrónicas, "indiferenciadas".

Un mundo exterior extraordinariamente complejo pero comprensible, reducido gracias a los cálculos físico-matemáticos y los experimentos de laboratorio, aunque todavía pendiente de una sistematización posterior capaz de unificarlos por completo, ya no un *Aleph* que contenga la monstruosa infinitud apenas domeñada en los parcos segundos entrevistos, sino un ensamble de principios finitos equidistantes entre sí gracias al sólo esfuerzo mental y que permita su rápido encuentro, su ubicación en el sitio correcto cuando se desequilibra, la recuperación de la tranquilidad al desestabilizarse.

Las primeras bibliotecas, como la de la Alejandría, surgieron bajo ese imperioso ejercicio acaparador – sistematizador. Incendiadas por los dados a otro tipo de orden (y no, precisamente, **desordenados**) surcaron los tiempos de la historia y aglutinaron el saber en las Enciclopledias, primero de papel y, últimamente, cibernéticas, resultando cada una de ellas un símil incompleto del *Aleph* total. La Piedra Filosofal de los alquimistas cumplió con el mismo requisito, la conversión de los minerales burdos en oro ocultaba el símbolo de una ambición mayor, la de la posesión de los arcanos últimos y definitivos de la existencia por medio de la manipulación de la multiplicidad amontonada y reducida.

Y es entonces cuando se produce la bifurcación de la voluntad: si bien la **comprensión** requiere la **compresión** de cuanto hubiera requerido previamente **aprehender**, la pregunta inmediata a la acción demandada se expresa de la siguiente forma: ¿bajo el amparo de qué finalidad el proceso apunta al cierre "dominar"? ¿a la naturaleza y el logro del bien humano colectivo?, o para hallar junto a las leyes que la comandan, el pasadizo que reconvierta el febril **para todos** en el acuciante **para algunos**, que fuera, desde siempre, la clave segura de cualquier pretensión internada en la huella del entendimiento histórico.

La vida orgánica es múltiple y, a la vez, plural, la vida de las culturas no le va en zaga, aunque apenas una fracción que supera lo instantáneo colocada a la vera de su larga data se propaga, incontenible, como su antecesora y, durante ese proceso, se especializa y enriquece, muere y renace, agota y reacomoda, avanza y retrocede, aspira a mucho más de lo que obtiene o se repliega en una sencilla manifestación imperceptible. La integridad de estas características conforman a la vida en su continuidad orgánico –cultural y requieren de un determinado encarrilarse so pena la amenaza latente de salir de madre por su exuberancia. ¿Qué quiere decir "salir de madre"?

Carece de traducción uniforme, su significado se traslada al que le aporta cada una de las instancias de, y en, la zigzagueante multiplicación de las culturas y las corporaciones, las civilidades y los pequeños procesos históricos de alcance restringido, las logias y los organismos político-ideológicas afanados en darle contenido, la mayor parte de las veces indirecto, otras con la sincera expresión de la brutalidad. No obstante, a pesar de que "salir de madre" se muestre variadamente polisémico en la extensión de esas instancias, se desprende de una acepción uniformemente aceptada por ellas: **dispersión**, la contratara negativa del pluralismo blasonado como un bien colectivo de la convivencia, ¿y cuáles habrán de ser los signos, extemporáneos o actuales, del tránsito de un **pluralismo positivo** a una **dispersión taimada**, dilapidadora de las fuerzas originarias que posibilitaran al primero? La respuesta da lugar a una nueva filosofía de la historia, pues, controlar las dispersiones se convierte en uno de los objetivos esenciales de esta "zigzagueante multiplicación", cualquier instancia fruto de la múltiple pluralidad de la vida ha de temer una pluralidad posterior a ella misma excedida, proponiéndose su sujeción.

Lo "plural unificado" ni remotamente significa lo mismo que lo "plural disperso" porque daría pie a la destrucción de la fuente generatriz de su posibilismo, como bien lo ha demostrado el pasado, suelen argumentar los distintos teóricos de las distintas y cada una de las "zigzagueantes multiplicaciones" acontecidas en la historia, porque los desmadres son incontenibles y la función primordial, en ellas **debe ser siempre emular los pasos de las ciencias**: si no "encontrar" las leyes, como en el mundo de la naturaleza, "trazar" **las** leyes del comportamiento humano y así arribar, **siempre también**, al mismo fin: **controlar**.

El pasadizo suele hallarse en las teorías y construirse, luego, en las prácticas derivadas de las primitivas ideaciones, convertir el binomio realidad/multiplicidad en una sola realidad inmune a perversiones de su anterior pareja denuncia la ambición de casi todas ellas, una realidad inmúltiple suena esplendorosa: lo Uno, lo Absoluto, la Verdad, el Todo, el Ser, allí se encuentran agazapados para manifestarlo, ¿qué importancia tiene si, a resultas de su prepotencia homogeneizadora, el pensamiento se uniformiza? O, expresado de forma positiva, por sus promulgadores ¿no se habrá uniformizado **precisamente merced al hallazgo de la fuente**? ¡qué distinto cariz asume la cuestión si, con independencia de criterio, en lugar de "uniforme" colocamos **informe**!

Esta realidad inmúltiple, concentrada en lo Uno, lo Absoluto, la Verdad, el Todo, el Ser, aplana la multiplicidad, olvida y nihiliza su riqueza arisca, la sintetiza y, en nombre de cualquier sistema que haya alcanzado esa realidad inmúltiple, (por desgracia para ese "cualquier sistema" uno más en la multiplicidad filosófica de la cual forma parte) ensaya dominar la plural y cotidiana realidad subyacente. Lo mismo acontece con las prácticas derivadas, desembocan, en los habituales totalitarismos ideológicos revolucionarios o restauradores, estabilizadores a costa del silenciamiento de las voces atrevidas percatadas de su íntimo fracaso y cuyas denuncia obrarán en auxilio de la simple e inmediata realidad cotidiana y subyacente.

Una realidad inmúltiple como tabla rasa para sosegar el impulso de la vida conduce a la muerte, culminación definitiva, informe, repugnante de un todo realizado en la constante apropiación de su vacío, sin puntos lúdicos en la oscuridad de un sótano, ni leyes descubiertas en la intimidad de la naturaleza, ni alternativas creadoras a las propuestas de los dioses, ni equidistancias arbitrarias entre los hechos de los hombres.

Alumnicidio
O de la destrucción pedagógica de la infancia

Miguel Ángel Brenner
UBA, Buenos Aires

Genocidio es ni más ni menos que la destrucción sistemática de un grupo humano por motivos religiosos, culturales, raciales, políticos. A partir de ese lugar, resulta muy fuerte e inusual al sentido auditivo el término "alumnicidio". Con Freire y a pesar de Freire, su palabra poco o nada se ha hecho carne en el sistema escuela. El alumno[1] situado es un desaparecido. La infancia es la negación de la palabra[2] y la pedagogía contemporánea, en época de globalización capitalista neoliberal, su entierro. Pretende este texto alertar acerca de la problemática, pero también ofrecer pautas curriculares en función de una política educativa otra, que padezca la interpelación de las comunidades de víctimas, de alumnos desaparecidos y docentes fuera de sí, que no se hallan, que no están, y de ahí el malestar que sienten. Entre tanto, las reformas educativas pontifican acerca de sus bondades, pero no se hacen cargo de la cuestión.

Tratamiento de la cuestión

La reciente alusión a Paulo Freire va en cuenta por una política pedagógica de opresión que impide, mediando el mundo, un diálogo transformador en sentido revolucionario, animado por lo utópico o por el "Hombre Nuevo". Nuestro autor señala que no son pocos los campesinos que después de una experiencia de viva discusión en torno a un problema dicen al educador: "Disculpe, nosotros deberíamos estar callados y usted, señor, hablando. Usted es el que sabe, nosotros los que no sabemos"[3]. Su palabra apabulla. Las experiencias sufrientes en virtud de las

[1] Alumno, del latín, "*alumnus*", persona criada por otra. Alumno proviene de un antiguo participio de "*alere*", alimentar. Joan Corominas, *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, Madrid, Ed. Gredos, 1997. Valga dicha precisión por cuanto en oportunidades erróneamente se relaciona el término en su origen a "sin luz".
[2] En latín, "*in fari*" significa negación del habla.
[3] Freire, Paulo. *Pedagogía del oprimido*, p 44 (consulta: 23/10/2011). http://3o-historia-54.wikispaces.com/file/links/FreirePedagogiadelOprimido.pdf.

injusticias pesan fuertemente en los educandos y se traducen en la impotencia del deseo. La injusticia en su cotidianeidad apabulla. En contra de ello lucha Freire.

Según dice el filósofo italiano Giorgio Agamben (1942) acerca de la experiencia:

> "…la jornada del hombre contemporáneo ya casi no contiene nada que todavía pueda traducirse en experiencia…"; "El hombre moderno vuelve a la noche a su casa extenuado por un fárrago de acontecimientos… sin que ninguno de ellos se haya convertido en experiencia. Esa incapacidad para traducirse en experiencia es lo que vuelve hoy insoportable -como nunca antes- la existencia cotidiana"; "Lo cual no significa que hoy ya no existan experiencias… se efectúan fuera del hombre[4]. Y curiosamente el hombre queda contemplándolas con alivio"[5]; "En cierto sentido, la expropiación de la experiencia estaba implícita en el proyecto fundamental de la ciencia moderna[6]. La experiencia, si se encuentra espontáneamente, se llama 'caso', si es expresamente buscada toma el nombre de 'experimento'"[7]; "… nunca [señala Agamben] se vio sin embargo un espectáculo más repugnante de una generación de adultos que tras haber destruido hasta la última posibilidad de una experiencia auténtica, le reprocha su miseria a una juventud que ya no es capaz de experiencia"[8].

Me interrogo: ¿lucha en contra de ello Agamben o queda atrapado en el discurso de la impotencia, en última instancia funcional a las políticas neoderechistas?

Pensemos.

[4] Agamben menciona el ejemplo de la visita a un museo o a un paseo turístico. Considero casos difíciles o imposibles, sin más, de asimilar a todo ser humano.
[5] Giorgio Agamben, *Infancia e historia*. Bs..As., Adriana Hidalgo Editora, 2001, pp. 8-10.
[6] Agamben, como tantos otros, hablan de "la ciencia moderna", a la manera de un dios mirando desde arriba, alejado de las luchas entre los hombres, como si no hubiesen necesidades e intereses contextuados histórica y espacialmente, condición de posibilidad del origen de ese saber.
[7] G. Agamben, ibíd., p`. 13.
[8] http://edant.clarin.com/suplementos/cultura/2001/06/17/u-00801.htm
(consulta: 15 de septiembre de 2011)

- El "hombre moderno": término ambiguo o ideológico. La referencia es al hombre occidental u occidentalizado todo el día alejado de su casa. ¿Es **"el"** hombre, **"ese"** hombre, **"todos"** los hombres? ¿A raíz de qué ese fárrago de acontecimientos como algo que apabulla y anula la palabra? ¿Se da la contemplación aludida en quienes padecen las injusticias?

- El proyecto fundamental de la "ciencia moderna": no puedo negar la cualidad revolucionaria del acontecimiento Galileo, para quien la verdad no se encuentra en el principio de autoridad sino en la verificación, con fuertes connotaciones revolucionarias implicadas en oposición al régimen económico político de su época. Sin embargo, históricamente se inserta en un proyecto no neutro valorativamente, en tanto responde a los intereses de una Europa colonizadora, que identifica ciencia con ciencias naturales[9], como si fueran impolutamente sesgadas del ánthropos europeo situado y no la objetivación de sus intereses.

- La incapacidad de transmitir experiencias, ¿alude al hombre maya?, ¿alude al hombre de las barriadas masacradas por la pobreza o desposesión? ¿Y por qué ese fárrago de acontecimientos sin que ninguno de ellos se haya convertido en experiencia? ¿Por qué? ¿Son los meros "adultos" quienes destruyen la posibilidad de experiencias auténticas en la juventud?, ¿es lícito interpretar la cuestión con parámetros biológicos?[10]

- Y si el estado de excepción[11] al orden jurídico es la norma fenomenizada en la opresión, campos de concentración, etc., ¿no será que no es excepción sino lo propio del orden jurídico, cuyas contradicciones ya fueron explicitadas en la antaña obra de juventud de Carlos Marx, "La cuestión judía", donde distingue o diferencia el plano de lo jurídico del plano de la realidad o experiencias de opresión?

[9] Más abajo, en una especie de pos-texto (*post scriptum*), explico brevemente el currículum escolar desde la óptica del positivismo. Si bien dicha corriente pertenece inicialmente a Augusto Compte, hay que considerar a éste como hombre de su época, donde pesan fuertemente en el ámbito del "saber" las ciencias naturales.

[10] El planteo crítico del párrafo excede al presente texto. Y tiene que ver, entre otros, con las contradicciones del capitalismo vigente, sus políticas imperialistas/colonizadoras, con la producción de violencia simbólica, la producción de deseos acordes a los intereses del mercado, la negación de la producción de la vida en la medida en que no responda al régimen señalado, etc.

[11] Hago referencia al texto de Agamben *Homo sacer*.

Nos encontramos con un pensamiento válido de por sí, aunque no respondiente a las necesidades de la vida genérica o de la vida productiva, salvo a los requerimientos pertinentes a una elite. Es el problema del pensamiento erudito en tanto circula en "un mundo de ideas" alejado de la praxis cotidiana del "común"[12] de los hombres. Su lenguaje es críptico, solamente para unos pocos iniciados. Y, señalo algo, quizá, molesto: necesitamos de una filosofía militante, alimentada de una materia proveniente de las comunidades de víctimas o sectores populares. El término "militante" lo hago provenir de una metáfora bélica, atinada a partir del nietzscheano concepto "guerra de metáforas" y a partir del sojuzgamiento de nuestros pueblos.

La existencia cotidiana puede encontrarse en un fárrago de injusticias, puede sufrir múltiples alienaciones, padecer sin alivio, pero no interpretarse desde un fuera del hombre[13]. Precisamente, el hombre no existe, es un concepto genérico, existe el hombre situado, existen sectores sociales, culturales y étnicos, sectores políticos y económicos atravesados por las relaciones de poder, aunque no **"el"** hombre. Este último artículo -"el"- refiere a un tipo de hombre en tanto se generaliza interpretando las experiencias del común de los seres humanos -que no es tan común debido a sus diferencias- según el sesgo de un particular mundo de ideas alejado de las luchas por un orden utópico, de las luchas originadas en las propias comunidades. Hablar de un hombre moderno o contemporáneo es falaz si no amerita tantas disquisiciones como diferencias hayan.

Y la pedagogía se hace eco de tal avatar en tanto **"el"** niño es referencia de sus discursos, en tanto sus experiencias, necesidades e intereses etarios, en el decir de Juan Jacobo Rousseau (1712-1778), son interpretados con ciertos parámetros alienados del mundo de la vida cotidiana del niño situado.

Así como Agamben menciona a la ciencia moderna, también se signa desde Rousseau a la "pedagogía moderna"[14] que, en realidad, no es una pedagogía para las

[12] No tan común.

[13] Me refiero a la categoría "hombre" considerada cuantitativamente "universal" y cualitativamente "necesaria", según los clásicos, quienes también afirmaban el principio lógico "a mayor generalización, menor comprensión" (la información concreta, situada, se pierde, se diluye).

[14] Se dice de Rousseau "padre de la pedagogía moderna".

comunidades de víctimas y, en tal sentido, hay una continuidad entre ciencia y pedagogía modernas. Se afirma en ***El Emilio***:

> "El pobre no tiene necesidad de educación; la de su estado es forzada y él no sabría alcanzar otra...", "Escojamos, pues, a un rico; estaremos seguros al menos de haber hecho un hombre más, en lugar de que un pobre pueda llegar a ser hombre"; "...no me pesa que Emilio tenga linaje"[15].

Es decir, cuando Rousseau habla de las necesidades e intereses del niño considera únicamente al niño de la nobleza, al niño de linaje, los otros no cuentan. Se lo ha cualificado "padre" de la pedagogía moderna. Si es así, la educación no es para los pobres, para los grandes sectores populares. El niño de linaje es la "construcción" de un adulto de linaje, entonces, ¿vale, sin más, la expresión "el niño"? ¿Puede todavía decirse que con Rousseau aparece el puerocentrismo, educación centrada en el niño, cuando los parámetros desde los que se lo define se encuentran en la ideológica interpretación de un adulto privilegiado que subsume también al niño privilegiado en ese modelo adulto?

Más allá de Agamben y de la citada desconsideración de Rousseau, lo que vuelve insoportable la existencia cotidiana son las injusticias, la ausencia de vulnerabilidad en las totalidades[16] económicas del capitalismo contemporáneo y sus actuales políticas neoliberales.

Un niño excluido de la noción "el" niño. Un niño que no posiblemente no vaya a museos ni haga paseos turísticos. El ejemplo que sigue no es un caso aislado, simplemente botón de muestra, y se relaciona a esas injusticias y ausencia de vulnerabilidad. Mientras tanto, el discurso pedagógico, o político pedagógico, no se hace cargo de éstas. El currículum ni se hace cargo ni las contempla. ¿A qué se dedican las políticas educativas?: a "fijar normas y controlar su cumplimiento".

De ahí es que propongo la conveniencia de la traducción pedagógica como política didáctica. Traducción significa evitar desperdiciar las experiencias de nuestros alumnos, expresado de otra manera, evitar el genocidio de la experiencia.

[15] Juan Jacobo Rousseau, ***Emilio***, Madrid, Biblioteca EDAF, 2003, p. 54. Reconozco que en mis clases, sin endiosar a uno y diabolizar al otro, panfletariamente digo "viva Comenio, muera Rousseau", ese Rousseau que se deshizo de sus cinco hijos.
[16] Vulnerabilidad y totalidad en la significación levinasiana.

Hay en todo acto de traducir un dar cabida al otro, que impide su absorción en un absoluto lingüístico. Significa asumir aquellas experiencias, la propia palabra, su historia, hacerla carne, intercambiar poniendo en tensión saberes constituidos y experiencias, abriendo horizontes utópicos.[17]

A continuación materializo, concretizo, narro a modo de ejemplo.

Diez y treinta de la mañana del veinticinco de diciembre del año dos mil doce. Desde mi casa en la Ciudad de Rafael Calzada, Provincia de Buenos Aires, parto con mi automóvil hacia la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, una distancia aproximada de veinticinco kilómetros de mi destino, el departamento de mi sobrina, para compartir los festejos de la Navidad.

Apenas salí, a la altura de la Avenida San Martín y la calle Santa Ana, cuando ni un alma transitaba por aquellos lares, veo un niño de nueve o diez años arrastrando un carrito como un animal, jadeando, sudando, apurado, cansado… lo viví con carita triste, juntaba botellas vacías.

Retrocedí con mi coche, lo encontré y le pregunté qué hacía, ¡como si no me diera cuenta! Me dijo que era el momento para "juntar las botellas de la Nochebuena para después venderlas". Le pregunté con quién vivía. Me respondió: "con Sofía, con mi mamá y mis dos hermanitos." Atiné a una pregunta más: "¿en qué grado de la escuela estás?", "en tercero" me dijo. Casi como esperando una leve reprimenda verbal al encontrarse **en la calle**, agregó "pero ya terminé este año la escuela".

Un niño sólo, vagando por las calles bajo miradas ausentes.

Me imagino a ese niño arrastrar al día siguiente su maltrecho carrito, como un burro de carga, a un sucio, mísero lugar de descarte, para recibir algunos también míseros pesitos para que las grandes empresas hagan sus pingües ganancias **reciclando**[18] basura. Junta la basura de la ciudad, trabaja aunque no firma ni entrada ni salida, no tiene patrón sobre él más que la necesidad, su único jefe. Ese niño no se muestra en la televisión, y si aparece, solamente en esos supuestos programas

[17] Miguel Andrés Brfenner, *La escuela como práctica* política, Paraná, Ed. AGMER. Paraná, Entre Ríos, 2011, Capítulo XVII.

[18] Reciclar: ¡tarea supuestamente encomiable en favor de un ambiente sano, de una ética ambiental! Perdón por la ironía ante demasiada mentira.

testimoniales donde se relaciona niñez y basura, niñez y descarte, niñez y violencia de los pobres. No circula por el barrio de la Recoleta, se sentiría como sapo de otro pozo si imaginariamente pudiera hacerlo, tampoco los vecinos de la Recoleta lo sentirían como suyo. Pero, en el ex asentamiento donde recolectaba basura, la poquísima gente que se encontraba en el espacio público, lo veía normal, o sea, no veía. Cuando la injusticia se normaliza, no indigna, y sin indignación no hay lucha.

¿Por qué trabaja? ¿Por qué trabaja en un día festivo, el día de la Natividad, el día del Nacimiento, el día de la Vida? ¿Por qué gana unos miserables pesos contabilizando mercancía por dinero en un sucio lugar receptáculo de basura a reciclar? ¿Por qué un niñito tiene que trabajar por unos pesitos que reditúa en ganancias a importantes grupos empresarios? ¿Por qué se encuentra arrojado en la calle como un burro de carga? ¿Por qué su grupo familiar carece de una figura paterna y él ser **el hombre** de la casa? ¿Qué significará para él el trabajo y la familia? ¿Cómo estará aprendiendo en su cotidianeidad la justicia y la solidaridad?

Ciertamente, en la escuela aprenderá: mi barrio, el municipio, la provincia, la nación. Ciertamente, en la escuela aprenderá: los derechos universales del niño, los derechos universales de la mujer. Seguramente en la escuela aprenderá: el mundo del trabajo, de la tecnología y la comunicación. Además aprenderá aritmética, ¿será desde los ejemplos que él ya domina, manejando los pesitos en su vida cotidiana? Además aprenderá lengua castellana: ¿aprenderá a poner en palabras lo que le acontece, aprenderá a ponerse a él mismo y a los suyos en palabras y palabras escritas mediando el diálogo con otros? Además aprenderá ciencias naturales: ¿aprenderá a conocer los "bichitos" microscópicos que circulan por sus manos y su cuerpo al manipular tanta basura? Además aprenderá educación para la salud: ¿aprenderá a cuidarse dentro de sus condiciones de vida? Aprenderá la historia, pero no su historia a partir de donde interpretar la historia. Aprenderá la matemática, pero no su matemática. Aprenderá la lengua, pero no su lengua. Aprenderá la estética, pero no su estética cargada de suciedad y desamparo. Aprenderá ¡tantas cosas!, pero no las propias. Y… podríamos seguir con más áreas del saber. ¿Del saber de quién, para qué, para quién?

No deseo afirmar estulticiamente[19] la negación del bagaje científico y cultural establecido a través de la historia, simplemente, y de manera crítico/propositiva, sirva a efectos de un niño como sujeto comunitario que pueda ponerse a sí mismo en

[19] En latín ***stultitia*** significa idiocia.

palabras, tanto orales o escritas y, mediando el diálogo desde las experiencias de vida, compartidas o disonantes, pueda ubicarse más allá de la norma, más allá de la ley, en la significación otorgada por Hinkelammert[20].

La escuela tiene un espacio físico para el niño, pero el niño no está. La escuela tiene tiempos organizados para el niño, pero el niño no está. El niño no está en el sentido fuerte del "estar" según Rodolfo Kusch. El niño se encontraría, según el mismo Kusch, en el plano del "ser": los derechos universales, la ciencia, la tecnología, la psicogenética considerada según el niño europeo occidental estudiado por Piaget… El maestro debiera seleccionar contenidos, organizarlos y redactar expectativas de logro que impliquen las competencias que "el mundo en constante cambio requiere". Etc., etc., etc. Obviamente, a tal efecto, y para que sean fundados, debe conocer[21] el sujeto trascendental, el rizoma, la construcción-deconstrucción alienados de la praxis docente. Pareciera, al decir de Carlos Marx, que habría que pensar el mundo, no transformarlo revolucionariamente, según reza críticamente su Decimoprimera Tesis sobre Feuerbach. ¿Qué sentido tiene el conocimiento cuando, si de construcción se habla, el maestro es ante todo mero receptáculo de normas y manuales, exigido por el deber y su certificación, condenado a repetir y no enseñar[22], como atrapado en una experiencia sin salida y, en vez de sujeto enseñante, sujeto al derecho que reprime[23]?

Discúlpenme por el exabrupto: "la escuela se encuentra en una nube de pedos", o bien en el currículum oficial o en las políticas educativas con sus redacciones anticipando nada más que bondades. La reciente enunciada "mala" palabra puede académicamente resultar escandalosa, sin embargo, ¿no escandaliza más la realidad, no indigna, no provoca el surgimiento de movimientos, en principio, contestatarios? Aquí existe un fenómeno radicalmente ideológico[24], no hay mero azar en esa "nube".

[20] Más abajo se explicita, al respecto, la posición de Franz Hinkelammert.
[21] Conste que el común de los maestros desconoce esas categorías fundantes.
[22] Si los alumnos no aprenden, los maestros no enseñan. En el mejor de los casos, simulan enseñar. Cf. Miguel Andrés, Brenner, *El currículum simulado.* Buenos Aires, 2012. Inédito.
[23] Aludo a la consabida y tan temida "responsabilidad civil".
[24] Ideología en sentido gramsciano, que si bien implica a un sistema de ideas, más que nada a la praxis que alimenta ese sistema.

Precisamente, se pretende manipular mediante normativas, se pretende normalizar a niños zambullidos en injusticias, opresión, explotación del hombre por el hombre. Por ende, aquellas escrituras, ordenadoras pedagógicas, son también efectoras de injusticias.

Recuerdo la imagen de la película *The Wall*, con música por Pink Floyd, donde un profesor autoritariamente agrede sus alumnos y maneja ahí un mundo exterior a su familia pues, cuando arriba a su casa, un palo de amasar blande sobre su cabeza a modo de amenaza bajo la furiosa mirada de su esposa. En nuestro caso, mediante la norma se maneja lo que en la praxis no se resuelve.

Pensemos.

Cuando las normas domestican a las comunidades o las subsumen en sí mismas pretextando orden, acaece el olvido bajo el imperio de intereses no confesados, en nuestro caso el olvido del niño situado, "construyendo" alumnos adaptados o integrados al sistema social vigente.

Alguien podría señalarme: "no todos los niños que van a la escuela son pobres". Por supuesto. Pero, tampoco las experiencias de vida de los niños no pobres ingresan en el currículum como "insumo". ¡Qué vocablo tan espantoso aquél de "insumo" por su matriz economicista! Y tampoco existen, en términos generales, procesos de interculturalidad entre niños de diferentes sectores sociales, de diferentes modos culturales, de diferentes grupos étnicos, con diferentes experiencias de vida. El respeto a la diferencia es mera proclamación curricular y en el mejor de los casos se reduce en la praxis a 'soportar' o 'tolerar' al otro, sin la existencia de procesos de diálogo intercultural donde a partir de la propia identidad cada uno enriquece al otro, crítica y creativamente.

Entonces, cuando los textos de "aquellos que saben", y escriben de pedagogía, de didáctica, y escriben circulares, disposiciones, resoluciones, y redactan documentos curriculares prescriptivos, hablan acerca de **"el"** niño, ¿no incurren, acaso, en un alumnicidio? Alumnicidio: destrucción sistemática de la niñez situada.

Y sobre el maestro pesa la "responsabilidad civil", que más que al cuidado del niño apela a no ser el mismo docente un maestro, sino un sujeto de derecho según los cánones de la justicia formal. Y sobre el maestro pesa el "meter al niño en la

escuela", porque si no, no sería un buen enseñante[25]. El maestro no debiera hacer "paros", pareciera no importar si sus alumnos no aprenden. Pareciera no importar si el maestro por impotencia "para" dentro de la escuela[26], lo que interesa es que "no pare" fuera de la escuela por cuanto se visibiliza el problema[27]. Y sobre el maestro pesa el "promocionar al alumno", porque si no cae sobre él una sanción en virtud de una norma no escrita pero demasiado presente, "los alumnos tienen que pasar de año". Si los alumnos no pasaran de año, ¿qué haría el sistema educativo con ellos?, ¿qué respuestas darían las políticas educativas? Y si algún docente, en particular del nivel primario, no promocionara a todos quienes no aprenden, se lo sanciona con la conocida expresión "porque Ud. debe establecer las estrategias pedagógicas de recuperación", se lo sanciona con un sinnúmero de planillas a completar, alumno por alumno, justificando qué es lo que no aprendió cada uno, qué estrategias recuperadoras se implementaron a lo largo del año.

Una ocurrencia más: docenticidio. ¿No será, quizá, muy dura esa expresión? Docenticidio: destrucción sistemática del docente. Si se destruye sistemáticamente al alumno, también al docente, no considerándolo situado. Es que no existen ni **"el"** alumno ni **"el"** maestro.

Ya no es el cuerpo la cárcel del alma -al decir de Platón-, sino la ley la cárcel del cuerpo, del cuerpo vivo, del cuerpito de los niños alumnos, del cuerpo viviente de cada maestro. La compulsión por la norma hace a la negación de la experiencia.

Refiriéndose a Platón, y en contraposición a Pablo, nos dice Franz Hinkelammert (1931): ve el cuerpo como la cárcel del alma, y el alma pura como instancia del cumplimiento de la ley ideal. Pero como el alma vive necesariamente en esta cárcel del cuerpo, el cuerpo la corrompe. La razón de la decadencia es la vida corporal del alma, que tendría que salir del cuerpo para poder vivir su libertad.

[25] O sea, lo que más importa a las autoridades políticas es la **cantidad** de días de clases: 180, 190, 200. Conste que las paredes de una escuela están presentes a la mañana, a la tarde, a la noche y de madrugada, digamos "*full time*", tiempo completo.

[26] "Parar dentro de la escuela": los maestros no enseñan cuando los niños no aprenden realmente, aunque formalmente enseñen. Se cumple con la letra de la norma, no con la vida del niño.

[27] Pareciera no importar si el problema existe, lo que sí importa es no visibilizarlo.

Viéndolo así, uno descubre que el rey-filósofo en Platón aparece, precisamente, porque **Platón no descubre ningún sujeto viviente que enfrente a la ley**. **¿Quién puede detener la decadencia producida por la ley y su cumplimiento?** En el mensaje cristiano aparece una instancia, que Platón ni sospecha: **el sujeto viviente que como sujeto necesitado se rebela frente a la ley. Es el sujeto, que sufre la decadencia de la ley y que es la única instancia para enfrentarla**[28]**.** Pero en esta visión, el cuerpo ya no es cárcel del alma. Más bien la ley ahora, y muy claramente en Pablo, es vista como la cárcel del cuerpo, que tiene un alma vivificante, que no es sustancia. La ley es la cárcel del cuerpo, eso es el mensaje paulino en cuanto a la ley. Aparece, por ende, la utopía de una libertad más allá de la ley: es la utopía de la Nueva Tierra del Apocalipsis cristiano, que es una tierra sin árbol prohibido, por tanto un orden sin ley. Es la utopía de esta tierra como una tierra sin la muerte. No hay ningún rey-filósofo, ni Dios lo es. Dios se piensa ahora como 'todo en todos'[29].

Más allá de las creencias religiosas, valga la contraposición que Hinkelammert hace entre Platón y Pablo, señalando a partir de este último **"la utopía de una libertad más allá de la ley"**. Obvio, consecuente con su posición, Platón niega a los poetas en interés de una comunidad perfecta, los prohíbe en virtud de la autonomía, de la libertad que tienen para escribir lo que desean[30]. Pablo, empero, afirma la utopía que siempre supera a la ley, ley cuyo sentido cabe en la redacción de los ocasionales legisladores de las comisiones parlamentarias o de los burócratas de organismos estatales. Resulta evidente, pues la praxis histórica de la normativa es prueba de la norma que niega la utopía.

En materia de sistema escolar, tanto la ley nacional de educación del año 1993 como la de 2006 tienen un fuerte sesgo normativo. Tal explicación pareciera ser una redundancia, pues ¿cuál sería acaso la función de una ley?

[28] Las acentuaciones en negrita son nuestras.

[29] Franz Hinkelammert, Franz. *El grito del sujeto.* San José, Costa Rica. Febrero 1998. Capítulo IV.
http://www.pensamientocritico.info/libros/libros-de-franz-hinkelammert/doc_details/11-el-grito-del-sujeto.html (consulta: 10/05/2010) Hinkelammert es un filósofo alemán. Se radicó el Chile. Con el golpe genocida de Pinochet, auspiciado por los EE.UU. y grandes empresas, se radica en Costa Rica hasta la actualidad. Es un acérrimo crítico del **capitalismo** neoliberal.

[30] Walter Benjamin, "El autor como productor", en W. Benjamin, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica y otros*, Bs.As., Ediciones Godot. 2011, p 97.

El problema radica en el espíritu de la ley, y dicho espíritu se aprecia fuertemente en el contexto de su praxis. La ley sería incuestionable en el plano de una democracia "formal" mientras no sea sustituida por otra. La norma merece su "cumplimiento". Ese cumplimiento se encuentra demasiado alejado de una dinámica de debate y discusión que tensiona a las comunidades educativas con las autoridades políticas promoviendo marcos normativos resignificados según las necesidades situadas. Vale, por lo tanto, la auditoría, la acreditación, un sinnúmero de estados administrativos a cumplimentar, succionadores de la praxis didáctica, concluyendo en una didáctica sin vida, sin la vida de los pueblos. La norma destruye la didáctica.

Y el docente sojuzgado no tiende a enfrentar a la norma desde criterios liberadores/superadores. El docente es mero receptor de la norma. La norma o ley, tal cual se da, es la cárcel de la educación pública, norma reducida a una especie de "como si". Apreciamos aquí al Estado origen o fuente del "derecho", no a las comunidades de víctimas vivientes, sujetos necesitados rebelándose frente a la ley, a la norma. En categorías de Enrique Dussel debieran ser comunidades críticas de víctimas[31] y no víctimas que se victimicen a sí mismas, y a tal efecto la lucha es un imperativo, lucha cargada de eticidad.

Pensar una educación liberadora implica la utopía de un **"orden sin ley"**, sin ley del solo derecho formal sustentado en la puja por el ejercicio del poder y no en la libertad como desarrollo o potenciación de la justicia[32].

Animado por ese "orden sin ley", va aquí una narrativa pedagógica.

A quien le agrada lo llamen "Juan a secas", en su imaginario tensionado por lo utópico, como profesor en el área de arte de una escuela de nivel secundario, propuso a sus alumnos crear diseños de murales luego que el edificio de la institución donde enseña sufriera un tipo de vandalismo, entre otros, con manchas de pintura negra en varias paredes, manchas tales que serían disparador de aquellos

[31] Enrique Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Madrid, Ed. Trotta, 2002. Y Enrique Dussel, *Sobre la interpelación ética, el poder, las instituciones y la estrategia política*, México, UAM-Iztapalapa, 3 de mayo de 2004. Dussel y John Holloway expusieron y dialogaron en el Aula Magna de la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional Autónoma de México. México, D.F.

[32] Miguel Andrés Brenner, *El juego de la libertad o la libertad en juego*, Buenos Aires. 2012. Inédito.

diseños. El entusiasmo de los estudiantes se materializó en propuestas creativas. La joven generación tenía la posibilidad de expresar sus deseos, sus sentimientos, sus significaciones. La respuesta de la dirección de la escuela fue un "no" rotundo, "si los alumnos quieren colaborar, pinten las paredes para restituir su estado anterior", decía la autoridad. "Juan a secas" actúa solo, especie de francotirador pedagógico, pues el sistema o totalidad[33] no lo avala, el sistema es 'prescriptivo'. Los alumnos quedan tristes, "sin palabra".

Orden con ley. Existen directores de escuela muy abiertos, pero el perfil generalizado lo implica subsumiéndose casi "servilmente" en la normativa, de modo tal que el "miedo" es muy frecuente. Cuando hay conflicto entre la normativa y las necesidades reales de la praxis educativa, el director tiende a optar por la primera. En este caso vale la idea de Thomas Hobbes en su obra *Leviatán*: el miedo como origen de las decisiones políticas fundamentales del hombre. El sistema normativo escolar, en general, sobreabundado o sobrecargado, cuantitativamente implica un peso muy fuerte[34], a su vez, cualitativamente la pretendida mediación normativa no favorece el aprendizaje ni de lo propuesto en el currículum oficial, encontrándonos así en una "nube de simulación", particularmente en el ámbito de los grandes sectores populares. Es lo que, de otra manera, aparece en la afirmación "los tiempos administrativos predominan sobre los tiempos pedagógicos", significación extrapolada libremente de "los tiempos políticos predominan sobre los tiempos pedagógicos". En última instancia, se piensa al ser humano desde el poder, poder no en el marco de una democracia dialéctica y realmente participativa, sino a partir de una democracia más que nada formal. Platón también piensa al ser humano desde el poder, para quien el mundo sensible es copia o sombra del mundo de las ideas, mundo tal en el que no todas las ideas caben, solamente las ideadas por el filósofo político. Así, también, la materialidad sensible de alumnos y maestros debe adecuarse a las normas instituidas en el ejercicio del poder de una democracia formal que justifica la producción de una especie de *tsunami* normativo.

[33] El término "totalidad" en el significado que le otorga Immanuel Lévinas. En tanto se niega al otro, se niega el "no matarás", se niega la vulnerabilidad a las necesidades del otro.

[34] Por ejemplo, en la jurisdicción de la Provincia de Buenos Aires, en particular en los cargos de conducción, la referencia a una norma, en primer lugar, tiene que ver no con su concepto, sino con su número de resolución (ej. "la 5812").

Orden sin ley. El hombre no se reduce al discurso sino a la vida productiva[35], a la fecundidad. La praxis social debe ser condición de posibilidad de la vida humana. "…la letra mata, pero el Espíritu da vida"[36]. No son las normas en su materialidad discursiva condición de posibilidad de la vida humana, pero sí aquellas debieran manifestarla, potenciarla, potenciar la vida humana y modificarse ante la interpelación del otro o de los otros, ante la interpelación del sí a la vida, del no me mates. El "rostro"[37] interpela a la norma. La producción de la vida en el discurso escolar, situado en la praxis cotidiana del docente, excede al sistema y depende por ahora de lo que señalé como la metáfora del francotirador pedagógico. Ciertamente, no por la limitación implicada conviene negarla pues, al decir de un viejo filósofo, "más vale el ser que la nada".

[35] Me inspiro en el concepto "vida productiva" que menciona Carlos Marx en el Primer Manuscrito de los *Manuscritos Económico Filosóficos de 1844*: *El trabajo enajenado*. Cfr. http://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/manuscritos/man1.htm (consulta: 26/08/2006)
[36] Segunda *Carta de San Pablo a los Corintios* Cap. 3, vers. 6.
[37] Rostro: en el sentido otorgado por el filósofo Immanuel Lévinas.

La filosofía, el MERCOSUR y las visiones del mundo

José Luis Damis
Buenos Aires

1.-

Michel Foucault pensó las instituciones de un modo diferente a como las piensan las disciplinas que se ocupan de lo institucional. Están pensadas desde la especificidad de la filosofía. Esto no es original del filósofo francés; fácil es advertir que este modo de pensar recorre la historia de la filosofía. Así piensan el Estado Platón, Hobbes, Hegel o Marx. Foucault en la segunda mitad del siglo XX ubica esta visión de las instituciones en la centralidad de su pensamiento.

¿Por qué cito a Foucault? La razón es que la invitación a participar en estas jornadas trae la consigna de relacionar la filosofía con la institución del MERCOSUR. En otras palabras abordarla desde la mirada filosófica ¿En qué consiste una mirada filosófica? En revelar lo no evidente o lo que de tan evidente pasa desapercibido. Hans Georg Gadamer dice que interrogarse sobre los fundamentos de lo que acontece en una época es penetrar en una dimensión que no está a la luz del sol.

Pensar el MERCOSUR desde la especificidad de la filosofía, parte de evitar en principio caer en la tentación del enfoque geopolítico. Éste consiste en analizar los alcances y límites de esta unión regional en el marco del capitalismo financiero, tecnológico y comunicacional que gobierna el mundo. Esta tarea compete a sociólogos, economistas, politólogos, juristas ¿Le queda a la filosofía algo que decir? Puede ser, pero es conveniente que antes de decir nada, se mire a sí misma.

Tomo nota de otra consigna de estas jornadas, que apunta a que la filosofía debe considerar sus aspectos problemáticos. Creo que el gran problema de la filosofía es la filosofía misma. Si pretende pensar el MERCOSUR primero debe reflexionar sobre su situación en el siglo XXI.

2.-

¿A qué se dedicaron los filósofos durante tanto tiempo, unos dos mil quinientos años desde que la filosofía obtuvo en Grecia su carta de ciudadanía? La respuesta puede ser inabordable si tomamos en cuenta de todo lo que se ocuparon los filósofos o por el contrario muy simple si consideramos lo esencial de su actividad.

¿Qué es lo esencial de la filosofía? La relación con el poder para diseñarlo, cuestionarlo o legitimarlo. No el poder de alguien en particular, de un gobierno, incluso de un Estado, una religión, un sistema económico. Estos son poderes derivados de una cosmovisión y a ésta apunta la filosofía. Para Hegel, Napoleón no es el general que ocupa Jena, es el Espíritu desplegándose en el mundo. Marx categoriza al proletariado no como una masa de obreros explotados a los que hay que redimir, sino que está revelando al sujeto histórico constructor de una cosmovisión liberadora que la filosofía teorizará.

Cuando los filósofos cuestionaron las visiones del mundo, no sólo llevaron a cabo una praxis teórica, sino que tuvieron que enfrentarse a los poderes concretos, que esas visiones materializaban. El ejemplo de Sócrates es contundente: se enfrentó a una visión del mundo todavía con muchos elementos míticos. Descartes, en otro momento histórico, decide no publicar su *Tratado sobre el mundo* por temor a la Inquisición. El proceso a Galileo era una seria advertencia. La filosofía constituía un contrapoder que los poderes constituidos respetaron, temieron y en ocasiones, reprimieron en el cuerpo de los filósofos. Los avatares de los enciclopedistas en Francia muestran claramente el escenario religioso, científico, filosófico, teológico, donde confrontan dos visiones del mundo.

¿Cuál es la situación actual del discurso de la filosofía? ¿Tiene peso en los acontecimientos de la época? ¿Las visiones del mundo que presentan los filósofos inquietan a los poderes?

Lo que ocurrió con dos figuras relevantes de la filosofía de hace algunas décadas puede darnos un cuadro de situación y una respuesta a estos interrogantes.

3.-

Jean Paul Sartre no solo cuestionaba el poder sino que también evitaba caer en sus redes. Rechazó la Legión de Honor y el Premio Nobel. Cuestionó el

colonialismo, Indochina, Argelia, al poder burgués y toda forma de poder. Así firmó la Carta de París contra la política cultural de Fidel Castro en el caso del poeta cubano Herberto Padilla. En la última etapa de su vida estamos ante un Sartre libertario que afirmaba que la desaparición de toda forma de poder era el único modo en que el hombre podría realizar su libertad.

Así pensaba Sartre cuando vive una paradoja, que más que personal es la paradoja de la filosofía de su tiempo ¿Qué ocurrió? El filósofo sale a la calle a repartir *La Causa del Pueblo*, un periódico prohibido por el gobierno. El propósito es que lo detengan, ir a la cárcel y dado su prestigio, provocar un impacto internacional. La primera parte del plan funciona, es arrestado y llevado a prisión. Pero pronto se desarma cuando el general De Gaulle, presidente de Francia, ordena su libertad y pronuncia su célebre frase: "A Voltaire no se le mete en la cárcel".

Ni Sartre ni su pensamiento representaban el menor peligro al orden social. Por el contrario, era un honor exhibir a Sartre como un valioso patrimonio cultural de Francia ¡Todo un lujo!

El tema del poder en sus dimensiones ocultas o no advertidas fue un tema privilegiado en la obra de Michel Foucault. Sin embargo, cuando murió el 25 de junio de 1984 a los 57 años, el poder que buscó desmitificar lo alabó hasta la desmesura.

James Miller en *La pasión de Michel Foucault*[1] dice: "En Francia lo consideraban un tesoro nacional. El Primer Ministro hizo públicas las condolencias. Los principales periódicos anunciaron la noticia en la primera página con toda suerte de elogios". La importancia de un filósofo muy reconocido es equivalente a la de un ídolo popular. Michel Foucault era una gloria para Francia. No le ocurrió lo mismo a Descartes cuando sus restos fueron repatriados de Suecia. El rey prohibió cualquier homenaje. Era una época en que la filosofía era considerado un saber riesgoso.

4.-

Me encontraba en Santa Rosa, La Pampa, visitaba a unos amigos, cuando me invitaron a conocer a Juan Carlos Bustriazo Ortiz, el poeta que era un verdadero

[1] Ed. Andrés Bello, Santiago de Chile, 1995, p. 20.

ícono para los pampeanos. Bustriazo Ortiz era un hombre que no tenía filtro, tal vez por eso padeció varias internaciones psiquiátricas. Cuando se enteró que el recién llegado tenía algo que ver con la filosofía se le iluminaron los ojos, vació su vaso de vino, estábamos en el comedor de su casa y me arrojó las palabras:

> "Usted tiene algo que ver con la filosofía, eso acaban de decirme. De ser así, quiero que me responda a una cuestión que me viene preocupando desde hace un tiempo y ningún psiquiatra me pudo responder ¿La filosofía sirve para algo más que para el placer de conversar?".

Le contesté que esa cuestión también me preocupaba, pero que no podía resolverse con un sí o un no. Podíamos encontrarnos en otra oportunidad y seguir hablando. Nunca más regresé a Santa Rosa. Por una revista literaria me enteré que Bustriazo Ortiz había muerto a mediados del 2010.

La pregunta del poeta, más allá de la ironía, no era inocente ¿La filosofía era un castillo de naipes que un poeta podía derrumbar con una docena de palabras? No lo creo, pero me viene la imagen de un castillo en ruinas ¿Podrá reconstruirse?

Hace unos meses, Miguel Rep, uno de nuestros más destacados historietistas, en una entrevista televisiva que le hizo Jorge Coscia, planteaba si la historieta era un género menor. Respondió que creía que no lo era, o por lo menos estábamos ante una cuestión que era digna de pensar.

Aprovechemos el planteo de Miguel Rep para trasladarlo a la filosofía ¿Corre el riesgo de convertirse en un género menor? Aunque todavía conserve cierto lenguaje poco tiene que ver con ese pasado cuando construía imágenes del mundo y apuntaba a trazar el camino que la humanidad debía recorrer.

5.-

¿Desde dónde recomenzar a pensar la filosofía? Roland Barthes puede darnos una pista. En una clase dictada en el Colegio de Francia, define a la filosofía como un saber de resistencia que nace del desasosiego ante la inutilidad del mundo.

Me detengo en "la inutilidad del mundo". Roland Barthes es un pensador por momentos críptico, por eso se abre a la interpretación de lo que dice y desconcierta

¿Para quién es inútil el mundo? Indudablemente para quien lo habita y padece ¿Por qué es inútil? El mundo es inútil porque ha clausurado su sentido.

Una metáfora que lo retrata, entre otras posibles, es la que Eugéne Ionesco pone en escena en ***Rinoceronte***, obra estrenada en París en 1960. En un pueblo de provincia, ante el estupor general, irrumpe a toda carrera un rinoceronte. Se comenta este hecho inesperado cuando nuevos rinocerontes aparecen en la vía pública. Sorprendentemente estos rinocerontes son reconocidos por sus familiares. Surge la evidencia. Algunos hombres por propia inclinación y voluntad se convierten en rinocerontes. El oficinista Berenguer es el único que cuestiona esta incomprensible conversión, pero los rinocerontes están conformes con la nueva condición. La discusión es abierta: "¿Y qué puede haber más natural que un rinoceronte?" argumentan los convertidos. "Hay que estar a tono con la época" se justifican. A Berenguer lo abandona su mujer Daisy para convertirse en una rinoceronte. Llega el momento en que los rinocerontes dominan todo. Además son cada vez más bellos frente a la fealdad humana. Berenguer anuncia: "Soy el último hombre y seguiré siéndolo hasta el fin". No capitula y queda solo, anormal, monstruoso frente a los rinocerontes.

¿Berenguer es la representación de la filosofía como un saber de resistencia como la caracteriza Roland Barthes? ¿El mundo de los rinocerontes es el que desalojó y dejó sola, impotente, a la filosofía?

La filosofía a través de la historia aportó un lenguaje desde donde construyó las cosmovisiones que explicaban y daban sentido al mundo. Un nuevo lenguaje desalojó a la filosofía como otorgadora de sentido, en este lenguaje nos vamos a encontrar con el Mercosur.

6.-

El lenguaje del MERCOSUR es el hegemónico de la época. Atraviesa la política y la vida cotidiana. Guía la acción de los hombres independientemente de ideologías y creencias. Es el lenguaje del capitalismo.

El MERCOSUR es la unión aduanera creada por Argentina, Brasil, Paraguay y Uruguay el 26 de marzo de 1991, constituyéndose sus creadores como miembros plenos. Cuenta como países asociados a Bolivia, Chile, Colombia, Ecuador, Perú y Venezuela. En diciembre de 1994 logra su personalidad jurídica, estableciendo su

estructura internacional. El año 2012 fue de gran movilidad para el MERCOSUR. El 28 de junio de decretó la suspensión de Paraguay por la anormal destitución del presidente Fernando Lugo. La elección de un nuevo gobierno le posibilita a ese país su reincorporación. El 12 de agosto Venezuela se incorpora como miembro pleno. El 7 de diciembre, Bolivia firma su incorporación.

¿De qué habla el MERCOSUR? Entre otras cosas, de la libre circulación de bienes, servicios, capital, trabajo, eliminación de derechos aduaneros y aranceles. Es el lenguaje de la economía, a veces integrado al discurso filosófico de la modernidad pero dentro del contexto significativo de una cosmovisión. En la actualidad, desalojado el discurso filosófico, se convierte en autónomo, hegemónico y dominante.

¿Puede este lenguaje configurar una cosmovisión? ¿Qué entendemos por una cosmovisión? Un universo teórico otorgador de sentido. Cómo una época entiende la realidad. En términos filosóficos, la concepción del Ser. También la percepción del tiempo en su dimensión de finitud y muerte; así como los tiempos históricos y los escatológicos. Los espacios físicos y metafísicos. El alcance del conocimiento. Quién es el hombre, su destino y acción.

Los discursos que constituyen una cosmovisión no son unívocos. Participando de la racionalidad de la modernidad, Descartes y Spinoza difieren en temas trascendentes como Dios y la libertad. Decodificar una cosmovisión es atrapante. A veces aparecen desgastadas, ambiguas, contradictorias, pero siempre tienden a satisfacer la más profunda necesidad del hombre: encontrar una explicación del mundo y de la propia existencia. Umberto Eco en su novela ***El nombre de la rosa*** muestra el encuentro de la visión medieval que se está desconstituyendo en ese siglo XIV, con los primeros rasgos de la modernidad que expresa el pensamiento de Guillermo de Baskerville.

Las cosmovisiones por los discursos disonantes que la habitaban y por la dinámica temporal en que trascurrían, estaban permanentemente expuestos a quiebres, rupturas, cuestionamientos, que anticipaban otra visión del mundo. En la actualidad los discursos filosóficos pueden repetir ***aggiornados*** o no las viejas cosmovisiones, pero ya no son capaces generar otra ¿Qué ocurre entonces?

7.-

¿El discurso del mercader que encontramos en el MERCOSUR puede constituir una cosmovisión? Parece que el sentido común indica que un lenguaje que habla de vínculos mercantiles, relaciones entre mercancías, donde lo humano como experiencia y sentido tiende a desaparecer, no puede constituir una visión del mundo. En un modo de decir heideggeriano, el lenguaje del mercader expresa la penuria de la palabra. Hay un espacio que ese lenguaje deja vacío, el del pensar. Es un lenguaje que habla del destierro de lo humano, no del mundo sino en el mundo.

¡Sin embargo el lenguaje del mercader constituye una cosmovisión! ¿Cómo es esto? Recurramos a Walter Benjamin que nos saca de esa perplejidad.

Escuchémoslo: "El capitalismo fue un fenómeno por el cual un encantamiento nuevo, lleno de sueños, se abatió sobre Europa, activado por una reactivación de las fuerzas míticas"[2].

¿Qué está afirmando Walter Benjamin? Nada menos que el capitalismo no es sólo un sistema económico con un lenguaje básico, sino un mundo encantado que ha producido una cosmovisión mítica. No importa que los sueños se conviertan rápidamente en pesadillas porque el encantamiento continúa. Este mundo mítico, a diferencia del histórico, es cerrado. Sus espacios son espejos que solo le permiten mirarse a sí mismo.

8.-

Hans Arp, con Tristán Tzara, Richard Huelsenbeck, Hugo Ball y Marcel Janko, en 1916 en el cabaret Voltaire de Zurich, participó del acto inaugural del dadaísmo. Los intelectuales y los artistas serios vieron a los dadaístas como un grupo de rebeldes desaforados. Pienso que fueron más que esto, los dadaístas pretendían romper ese lenguaje de palabras, imágenes y formas, que legitimaba un mundo donde lo humano terminaba desapareciendo.

[2] *Fragmentos* de Walter Benjamin, compilador Winfried Menninghaus, Madrid, ed. Cervantes, 1975.

Años después Jean Arp, sentenciaba el fracaso de la Revolución de Octubre. Esta había sido colonizada por el lenguaje del enemigo. Reproducía las categorías de trabajo, producción y guerra ¿Y el hombre nuevo? ¿La sociedad libre? "Se perdieron en lejanías cósmicas" ironizaba el dadaísta[3]). En términos de Walter Benjamin cambiar un modo de producción no significa liberarse del encantamiento y los sueños del anterior. El cambio histórico queda congelado en el mito capitalista.

¿Cuál debe ser la tarea de la filosofía si pretende recuperar su perdida vigencia? El desencantamiento de esta nueva mitología. La filosofía nació en Grecia desconstituyendo el mito ¿No debe renacer con el desencantamiento del mito moderno?

Una tarea inevitable de la filosofía será constituir un lenguaje que despierte la intuición que lleve a otro modo de preguntar. El filósofo tiene que ser el narrador de un lenguaje inaugural. Michel de Certeau habla de la irrupción de lo impensado en tanto revolución simbólica. Michel Foucault dice que lo que está por suceder no tiene vocabulario ¿Lo que está por suceder sucederá en el interior de cada uno? La filosofía debe ir en busca de un destino humano más allá de la mercancía.

Quién mejor para concluir esta ponencia que Franz Kafka. Si Walter Benjamin muestra el mundo capitalista como un encantamiento que da lugar a una cosmovisión mítica, Franz Kafka penetra en las entrañas de esa visión y la desencanta.

Juan Carlos Foix en "Lo corporal en Kafka"[4] sugiere que el mundo kafkiano es el de lo impertinente, de la absoluta exterioridad, de una interioridad inhabitable, una realidad que lleva a tropezar con lo que no necesitamos. Una interesante descripción del mito capitalista del que la filosofía tendrá que hacerse cargo. Kafka nos ayuda a desencantar la cosmovisión mítica del mercader.

[3] ***El dadaísmo y sus hombres***, Compilador, Jean Marteau, Madrid, Luis Cárcamo Editor, 1950, p. 38
[4] ***Sur***, N. 269, marzo/abril 1961: 19-28.

Las realidades y finalidades del proceso educativo argentino

William R. Daros
IAP (Universidad Adventista del Plata)

Algunas referencias al estado de la situación educativa argentina

1. El hombre no es necesaria y solamente egoísta o solamente altruista. Ambas formas de vida son posibles y variables: ambas son construidas socialmente, mediando un proceso educativo, generado, en parte, por los condicionamientos sociales; y, en parte, por los proyectos y voluntades individuales.

Más allá de que el ser humano tenga o no una creencia en la existencia de un Ser superior, vive hoy con deseos y posibilidades de asumir su vida y decidir las formas en que desea vivir. Para las personas religiosas, el Creador ha hecho al hombre a su imagen, creador como el Creador; y puede pensar que ha dejado en sus manos el tomar por el camino de su mejoramiento o de su autofracaso.

> "Como seres competentes, no podemos eludir la tarea de juzgar cómo son las cosas y qué es necesario hacer. Como creaturas reflexivas, tenemos la capacidad para contemplar la vida de otros. Nuestro sentido de la responsabilidad no tiene por qué referirse sólo a las aflicciones que puede causar nuestra propia conducta (aunque eso también puede ser muy importante), sino también, en términos más generales, a las miserias que observamos a nuestro alrededor y que está a nuestro alcance remediar"[1].

2. Más concretamente dicho, las mejoras educativas se realizan cuando llegan a las aulas, a los lugares donde se formaliza el proceso social de aprender como preparación para el futuro de cada ciudadano. Ahora bien, la preparación del ciudadano, en un mundo culturalmente desteologizado, se centra en posibilitar la utilización de las capacidades básicas de toda persona humana: saber participar como socio, en una sociedad, con derechos y deberes que deben ser argumentativamente defendidos.

En este ámbito, Argentina tiene mucho que mejorar.

[1] Amartya Sen, *Desarrollo y libertad*. Bs. As., Planeta, 2000, p. 338.

El informe[2] internacional de la UNESCO y de la Organización para la Cooperación Económica y el Desarrollo (OCDE), resultado de pruebas internacionales tomadas en el año 2000, presentando la evaluación sobre el nivel de aprendizaje de los chicos de 15 años, en relación con el desempeño en el mercado de trabajo de 41 países, ubicó a la Argentina, en el puesto 37º en el área de ciencia, en el 33º en lectura, en el 34º en matemáticas, aunque Argentina encabeza el desempeño de los países de América Latina. Es sabido que la situación económica se deterioró muchísimo más en la Argentina después del año 2000 e incidió en estos resultados, agravando aún estas cifras. Otras evaluaciones confirman este estado de situación educativa.

En ese mismo día 2 de julio de 2003 en el que se hacía público el Informe mencionado, el presidente argentino Néstor Kirchner firmaba un convenio con las provincias para garantizarles una base económica, a fin de que fuese factible el dictado de clases, en las escuelas, durante 180 días al año. Se trataba de una condición necesaria, pero para nada suficiente para asegurar calidad en el proceso de aprendizaje. ¡Cuán precariamente vive y estudia la mayoría de los niños argentinos en un país con tantos recursos naturales! Baste este ejemplo: en el 2010, Brasil Uruguay y Argentina estarán en condiciones de producir toda la soja necesaria para el consumo mundial, pero en Argentina hay niños desnutridos.

3. Mejorar el proceso educativo implica una cuestión de enfoque filosófico, político, sociológico, humano y didáctico: **promover la educación supone promover enseñar y aprender a vivir, a hacer, a ser y a estar en una sociedad**. No se puede ser reductivo en esta concepción. La educación para una forma de vida se aprende de los *ejemplos* desde las familias a las aulas, desde gobernados a gobernantes.

La educación -para adquirir las formas de hacer- requiere **didácticas y técnicas adecuadas** dominadas por los docentes para la adquisición de constructivas competencias profesionales y sociales (aprender a enfrentarse con problemas, generar interpretaciones de los mismos, planificar formas de solución, competir y realizarlas). La forma de aprender y estar es una **responsabilidad compartida** y moral de los que aprenden y de los que enseñan, pues nadie aprende por otro, ni nadie se compor-

[2] Cf. http://www.oecd.org/pisa/39817028.pdf. *La Nación* 2 de julio de 2003; Cf. A. Reyes, *Ensayo sobre la inteligencia americana*. Madrid, Tecnos, 2012; S. Torrado, *Historia de la familia en la Argentina (1870-2000)*. Bs. As., Ediciones de la Flor, 2003; G. Lipovetsky, *Metamorfosis de la cultura liberal*. Barcelona, Anagrama, 2008; E. Todd, *La ilusión económica. Sobre el estancamiento de las sociedades desarrolladas*. Bs. As., Taurus, 1999.

ta con justicia por otro.

4. El proceso educativo tiene por objetivo a la persona (mientras que la instrucción perfecciona sólo ciertas facultades). Por ello, la educación debería ser -en lo posible- **integral e integradora**: ella implica la instrucción, pero tiende a preparar al ser humano (su inteligencia, su voluntad, su afectividad, su concepción moral de la vida), al profesional y al ciudadano **contemporáneamente**, para que él adquiera el dominio de sí como persona única.

Los seres humanos son los que pudieron hacer con sus voluntades (como personas que ordenan sus acciones en pos de una jerarquía de valores), con su afectividad vivida e inteligentemente encausada.

El crecimiento demográfico, la ausencia mezquina de recursos económicos para la educación -derivados a otros fines-, la falta de visión filosófica y moral amplia donde primara el bien común, el desvío de energía hacia navegantes virtuales que desarrollan habilidades digitales, pero no igualmente habilidades mentales, hacen -entre otras causas- del proceso educativo un proceso comercial -beneficioso para algunos-, y de la escuela sólo un lugar de "contención". Mas, de este modo, no se prepara para la vida personal y ciudadana con sensibilidad humana[3].

La pérdida del hábito de la lectura, y las posibilidades y los momentos de reflexión que ella exige, no ha sido cubierto aún. Las sirenas audiovisuales tienen su mérito y lugar sólo si son limitadas en un contexto integral e integrador del desarrollo de la personalidad. La pantalla sin un yo estructurado logra lo que produce un viaje: hace más tonto al tonto y más sabio al sabio.

Un proceso educativo requiere acompañamiento: ni abandono ni sobreprotección familiar. Cuando, por diversos motivos, la sociedad inicial y familiar está destruida, solo quedan sobrevivientes aferrados a alguna tabla de salvación y a la espera de un golpe de fortuna. Nuestras sociedades modernas poseen notables rasgos de irracionalidad, de desarticulación vital, de ausencia de sentido que no pueden menos de transmitirse en el proceso educativo y escolar. Las instituciones escolares no son islas y su esfuerzo se ve frecuentemente frenado, desvirtuado, y hasta ridiculizado.

[3] Cf. I. Izuzquiza, *Filosofía del presente. Una teoría de nuestro tiempo*. Madrid, Alianza, 2011; R. Gómez Cerda, "Violencia juvenil, violencia social", *Docencia*, N. 7, 1999: 22-28; F. Estévez, "Violencia: La enfermedad de la Contradicción", *Docencia*, 1999, N. 7, 1999: 37-42.

La necesidad del otro

5. Como hemos dicho, las instituciones educativas no son islas dentro de la sociedad. Es necesario que las escuelas preparen y capaciten para, por ejemplo, el trabajo; pero es necesario que las demás instituciones posibiliten la existencia de puestos de trabajos con los cuales poder vivir dignamente. Más aún en la pobreza, la educación (la adquisición del dominio de sí y del empleo inteligente de todas las potencialidades de la persona) sigue siendo el gran medio para tener esperanzas en un mundo mejor.

Educar para que todos sufran menos es un buen ideal. No todos los individuos, ni necesariamente, son egoístas y totalmente independientes, como pensaba Thomas Hobbes: este "estado de naturaleza es empíricamente falso"[4]. Los seres humanos estamos relacionados desde nuestro nacimiento y nos necesitamos los unos a los otros, lo que implica una concepción social utilitaria, pero también altruista de la vida. Sólo ante la inseguridad y el desconocimiento, el otro aparece como amenazador[5].

Desde la modernidad, las instituciones educativas son un eslabón necesario para preparar y dar sentido social a las vidas. Como la familia es principalmente la matriz para que se originen en ella los valores fundamentales de las personas, las instituciones educativas son la matriz inicial de una sociedad más amplia que la familiar. Ella posibilita el reconocimiento de los demás y el dar sentido a la vida social con sus expectativas propias.

Una teoría educativa implica entonces una filosofía de la vida social y política. La utilidad no es el único criterio para valorar una buena vida humana. Aceptar la utilidad como único o principal criterio para medir la calidad de la vida humana y de la educación es reducir todos los saberes al criterio de la economía.

Ni un Estado, con una política y una economía liberal (gestado a partir de 1884 en Argentina; ni un Estado burocratizado y autoritariamente verticalizado, pensado como un modelo empresarial (que generó la ley federal de educación de 1994), en su

[4] Cf. R. Gómez *Neoliberalismo globalizado*. Bs. As., Macchi, 2003, p. 152.
[5] Cf. W. R. Darós, "Primacía de la autonomía o primacía del otro (Kant o Lévinas)", *Espíritu*, España, 2004, Vol. LIII, nº 130, pp. 213-236. Disponible en: www.williamdaros.wordpress.com

gestión, son suficientes, porque carecen de una filosofía del ser humano pensado no solo como un ser con necesidades, sino también como un ser que supera el valor económico como único calibrador de la calidad de vida humana.

6. Hora bien, ¿quién decide políticamente el asumir una u otra filosofía de la educación? Esto depende de la adopción de una u otra filosofía y de uno u otro sistema de gobierno social. En democracia, la mayoría decide, pero su filosofía debería ser humanista, esto es, abierta a la participación de todos los que desean ser socios. Según esto, la utilidad económica, sin bien es importante, no es el único criterio para tomar las decisiones; ni los economistas y expertos son los únicos evaluadores de la calidad de una vida y de una educación humana.

Los hombres y mujeres son, ante todo, seres biológicos (con necesidades básicas) y humanos (con necesidades sociales, afectivas, inteligentes, libres, con capacidad para valorar, para decidir). La libertad es una posibilidad en los seres humanos; para que se realice se requiere que las personas en tanto seres individuales y sociales al mismo tiempo: a) logren ser dueñas de sus actos, por lo tanto independientes interior y exteriormente, aun en medio de los condicionamientos que lo circundan; b) por la libertad, al ser independientes en medio de las condiciones, los seres humanos son, en parte, absolutos (*ab-solutum*) y, en consecuencia, responsables de los actos y efectos que causan libremente; c) la realización de la libertad requiere no sólo ser en parte libres, *de* los condicionamientos biológicos, sociales e históricos (libertad negativa); sino, además, libres **para** la construcción de un plan de vida en el cual priorizan ciertos valores y posponen otros, configurando un plan de vida (libertad positiva), de vivencia personal y convivencia social. Es a estos dos aspectos a los que debe tender facilitar el proceso educativo de una sociedad, direccionando hacia allí sus recursos y políticas.

La riqueza de todo ser humano

7. Tanto la laboriosidad como el desánimo se aprenden y se estimulan. Ni la pobreza hace necesariamente delincuente al pobre; ni la riqueza hace, sin más, justo y cumplidor de las leyes al rico. Al educar importa sembrar valores superiores que mejoren la calidad de la vida humana. Importa educar para no desaminarse ante los problemas, dar lugar a la utopía que en el futuro harán viables situaciones inéditas.

> "'Yo soy un campesino, doctor, no tengo un mañana diferente del día de hoy, que tampoco es diferente del de ayer', me dijo en una ocasión un hombre to-

> davía joven en la zona de Mata de Pernambuco. (....) La conversación de aquél campesino de la zona de Mata, sobre el peso del 'cansancio existencial', hacía explícita una comprensión fatalista de su presencia en el mundo. Tan fatalista como la del intelectual mecanicista antidialéctico, para quien el futuro es inexorable. O tan fatalista como la del intelectual de la posmodernidad que, describiendo los obstáculos que el nuevo tiempo pone a la liberación, los declara insuperables. Para esos intelectuales fatalistas ya no existen situaciones **inéditas viables**"[6]

Indudablemente que los seres humanos son desiguales en muchos aspectos, pero no lo son necesariamente en todos ellos y en forma creciente o decreciente: esto depende de lo que quieren ser y como quieren ser humanos. El liberal sostendrá que el socialista es un utópico que no reconoce lo que él ha logrado construir y la tradición -el mecanismo biológico y de la historia- que lo respalda. El socialista sostendrá que el liberal, en nombre de la tradición, no le permite construir un nuevo futuro. Ambos están admitiendo que los seres humanos se hacen en la historia, en el transcurso del tiempo, imponiendo (violenta o pacíficamente) sus proyectos, con filosofías e ideas que ellos elaboran con inteligencia y que se encargan de sostener, acerca de la naturaleza humana, de la naturaleza de la sociedad y del mercado. Ciertamente, la sociedad nos condiciona; hace más o menos viable algunas realizaciones; pero no nos determina.

8. Se requieren, a la vez, esperanza y capacidad crítica, para transformar las cosas, y eso se puede aprender y enseñar. El proceso humanizador depende de la humanidad misma, en cuanto ésta es, en parte, libre, desea cambiar y construye proyectos de cambio. La realidad humana es humana porque incluye la esperanza; y espera porque desea algo que aún no es.

Será imposible cambiar la filosofía de la educación si pensamos al ser humano solo como el resultado de fuerzas físicas y regidas por la ley del menor esfuerzo. Una filosofía de la educación implica, con anterioridad, una filosofía de lo humano del hombre. El ser humano se distingue de las bestias porque, además de necesidades físicas y biológicas, tiene necesidades morales: reconocer cómo son las cosas (valor de la verdad), reconocer al otro y un mutuo reconocimiento (idea de justicia y derecho), no obstante la tendencia al placer y a evitar el dolor que se halla en todo viviente.

[6] Paulo Freire, *A la sombra de este árbol*, Barcelona, El Roure, 1997, pp. 33-34. Cf. Paulo Freire, *Pedagogía de la esperanza*, Río de Janeiro, Paz y Tierra, 1992.

Actualmente, las filosofías de la educación parten de una idea economicista del hombre, considerando al hombre como una bestia regida por utilidades. Esto es solo una parte del ser humano que hay que considerar, pero que no hay que absolutizar, para no reducir lo humano a lo bestial.

No avanzar es retroceder

9. El proceso educativo, además, debe luchar contra el tiempo: contra el creciente número de niños (por el mero hecho del crecimiento demográfico, a veces explosivo); contra el creciente número de recursos para adecuarse a los nuevos conocimientos; con la creciente necesidad de actualización y capacitación docente. En educación, no avanzar es retroceder.

Mas cada institución y cada profesión suele tener su finalidad propia: el hospital y los médicos tratan de curar; los tribunales, jueces y abogados de hacer justicia; los clubes y profesores de gimnasia se proponen favorecer el desarrollo y fortalecimiento corporal saludable. Ahora bien, ¿para que están las instituciones educativas? Ellas son, ante todo, el sitio para **educar aprendiendo**. La humilde y maltrecha profesión de docente es, sin embargo, importantísima para la vida social hasta el punto que si no se enseñase y aprendiese nada, la humanidad (lo que nos hace humanos), que ha costado miles de años y millones de vidas, desaparecería en una centuria. El proceso educativo no solo posibilita la creación de **competencias** en las personas, sino también transmite habilidades (experiencia, hábitos, metodologías, etc.) ya probadas y utilísimas para la sobrevivencia humana, para crear o definir fines y medios, para advertir los puntos de vistas o perspectivas (esto es, el carácter histórico-social de los conocimientos y políticas vigentes) desde las que se juzgan las cosas. La adquisición de competencias o habilidades no significa generar un clima de competencia descarnada (competencia salvaje); sino, por el contrario, más bien aprender en colaboración responsable con los demás.

> "Curricularmente, entonces, las competencias se definen como las complejas capacidades, integradas en diversos grados, que la escuela debe formar en los individuos, para que pueden desempeñarse como sujetos responsables en diferentes situaciones y contextos de la vida social y personal, sabiendo ver, hacer, actuar y disfrutar convenientemente, evaluando alternativas, eligiendo las estrategias adecuadas y haciéndose cargo de las decisiones tomadas"[7].

[7] C. Cullen, *Críticas de las razones de educar*. Bs. As., Paidós, 2007, p. 93.

Los docentes y las instituciones educativas (escuelas, centro académicos) son los agentes profesionales encargados de posibilitar la realización del proceso educativo, mediando la adquisición de competencias tanto individuales como sociales.

10. Para los que defendemos la importancia vital de la libertad, no se discute la posibilidad de una educación formal de gestión pública y de gestión privada, ambas controladas en su gestión de calidad por el Estado que invierte los recursos de los impuestos de sus ciudadanos y/o avala sus títulos. Esa gestión de calidad es de notable importancia, pero ella requiere, para ser efectiva, de una forma humana, social integral e integradora de entender lo que es educación. *Educación no es instrucción* (adquisición y dominio de conocimientos científicos o culturales), aunque la supone como recurso, pero la supera en su intención de logro (pues pretende lograr una forma de vida social, humana y moral)[8].

11. ¿A qué prepara la escuela o la educación? Ante todo para **competencias básicas** (medios para desarrollar otras habilidades): estudio serio, lectura comprensiva, capacidad de transmisión del conocimiento en forma clara (caligráfica y conceptualmente); dominio de comprensión de lo observado y de sistema abstractos (matemáticos, literarios y simbólicos); adquisición de conocimientos de la cultura en que se vive (aprecio por la memoria individual y histórico-colectiva de la humanidad); la elaboración de un sentido (concepción y convicción moral) para la vida personal y social, y deseos de realización[9]; la construcción de virtudes sociales (responsabilidad, respeto, justicia, solidaridad, sensibilidad) que se adquieren principalmente en un sistema democrático de vida.

> "Esencial a la democracia es corregirse perpetuamente a sí misma, tener siempre abierta la posibilidad de cuestionar de uno u otro modo sus más recónditos entresijos"[10].

Es importante trabajar con los alumnos las cuestiones que estén referidas a la convivencia (asambleas, foros de convivencia), al modo de estar con el otro, a los

[8] Cf. J. García Castro, "Un horizonte para pensar la educación en contextos de complejidad social", *Revista de Educación.* Número extraordinario: *Educación y futuro* (Madrid, Ministerio de Educación, Cultura y Deportes), 2002: 169-178.
[9] Cf. J. Guerrero Alves, "El individuo y sus vínculos: más allá del individualismo liberal y del comunitarismo", *Miscelánea Comillas*, V. 60, N. 116,: 2002: 7-44.
[10] Fernando Savater, *La tarea del héroe.* Barcelona, Destinolibro, 1992, p. 282.

derechos y deberes de los niños y adolescentes, al cuidado de sí, y acerca de la escuela que quieren para sí[11]. Las instituciones educativas (los docentes, no docentes, padres, etc.) deben crear condiciones para una formación democrática: los aprendices deben sentirse escuchados. De esta manera es posible que algunos actos de agresión no lleguen a consumarse. Más para ello, es necesario que los docentes no estén solos e indefensos; deben poder contar con espacios y tiempos necesarios para trabajar interdisciplinariamente. La cantidad de alumnos o aprendices no debería superar los veinte por curso; de otro modo no es posible trabajar personalmente.

Como se advierte el proceso educativo no se agota en quien enseña ni en quien aprende: requiere, además, capacidad crítica, recursos económicos, sociales, morales. Una sociedad que no se preocupa por preparar a sus futuros socios (los niños y jóvenes) para un estilo de vida acorde con el ser humano, sino que los abandona (mientras los adultos satisfacen sólo sus egoísmos o sus necesidades básicas) es una **sociedad suicida**[12].

Invertir en conocimiento y sociabilidad

12. Desde diversos puntos de vista, y también desde el punto de vista económico, una sociedad necesita preparar a sus socios en las competencias necesarias no sólo para su propia sobrevivencia sino también para su crecimiento y la colaboración social. Por ejemplo, siempre hubo diferencias entre ricos y pobres en nuestra civilización humana. No obstante, esta diferencia está condicionada: requiere una cultura con condiciones o valores adecuados que se aprenden y se transmiten de generación en generación. Algunas ciudades miserables económicamente otrora, son hoy más ricas que su colonizador: Singapur (la cual, a pesar de sus crisis económicas, ha logrado superarlas con un alto sitial en transparencia institucional -hallándose en el 5º puesto en el nivel mundial-), y Hong Kong tienen hoy un ingreso, por habitante, superior al de Gran Bretaña.

"Hacia mediados de los años ochenta los economistas descubrieron en los da-

[11] Cf. H. Belgich, *Escuela, violencia y niñez. Nuevos modos de convivir*. Rosario, Homo Sapiens, 2003, p. 37.
[12] Cf. V. Guichot Reina, "Los fines de la educación en el siglo XXI", *Revista Colombiana de Educación*, (Bogotá) N. 43, 2003: 11-42; L. Harrison, *El sueño panamericano. Los valores culturales latinoamericanos, ¿desalientan una asociación auténtica con Estados Unidos y Canadá?* Bs. As., Ariel, 1999.

> tos estadísticos una tendencia a lo que ellos llamaron la convergencia 'condicional': bajo 'ciertas condiciones' puede observarse que las naciones pobres logran alcanzar a las naciones ricas. ¿Cuáles son estas condiciones? Primero, una fuerte tasa de inversiones, luego, una elevada escolarización de la población, y por fin, un alto porcentaje de apertura comercial"[13].

Es necesario invertir en educación, porque el capital humano está en el conocimiento y en una buena vida humana. Finlandia ha tenido una desocupación del 20%, un sistema financiero y una industria quebrados; pero tomó la decisión estratégica de invertir el 3,5% de su presupuesto nacional en ciencia y tecnología, y hoy ha superado sus crisis. Argentina ha invertido en educación, por muchos años, menos del 0,4% de su presupuesto. China manifiesta un crecimiento sin igual: hace un cuarto de siglo sólo el 4% de sus dirigentes poseía título universitario; hoy lo posee el 90%. Invertir en educación es invertir en crecimiento humano y social.

Todo esto no sería posible, sin embargo, sin una condición moral fundamental: cumplimiento de las reglas, ausencia de corrupción, la cual genera expectativas de progreso. Las instituciones educativas tienen la impostergable tarea de la **escolarización** (aprendizaje de competencias personales y sociales, y de valores vitales y morales). Esta tarea desembocará, tarde o temprano, aunque no automáticamente, en un proceso de **democratización** de la vida y de crecimiento económico, humano y social.

13. El futuro de la Argentina es preocupante. La adolescencia de la primera década del tercer milenio ha sido empobrecida: sus familias en un 80% fueron empobrecidas, las instituciones educativas también lo han sido, como lo fueron sus esperanzas y proyectos de vida. Hubieron muchos discursos políticos, mucha corrupción, droga (como opio para adormecer la conciencia política y la conciencia social de las generaciones jóvenes); pero, por décadas, no hubo decisión política de invertir en educación: en infraestructura, en bibliotecas y revistas actualizadas, en informatización para alumnos, en capacitación docente, en salarios docentes.

> "El drama de América Latina al empezar el nuevo siglo no puede pasar desapercibido por las condiciones moralmente inaceptables en que vive más de la mitad de su población, sumida en la pobreza, la violencia, la exclusión y la carencia de satisfactores básicos para una sobrevivencia digna. Aunque la

[13] D. Cohen, *Riqueza del mundo, pobreza de las naciones*. Bs. As., FCE, 1998, p. 29-30.

> historia de su atraso, la exclusión y la inequidad es muy antigua, no puede ocultarse que a pesar del avance científico-tecnológico que deslumbra con sus sorprendentes logros, en nuestra región sólo unos pocos se benefician, y que la nueva civilización globalizadora hasta ahora para América Latina sólo ha significado crecimiento de la pobreza"[14].

La globalización exige, en forma creciente, de las naciones, de las empresas y de las personas, ser competitivo y ganador. En este ámbito, no se puede ganar con jugadores con estrategias simples; por el contrario, requiere lograr un desarrollo humano compatible con las nuevas exigencias requeridas por la sociedad globalizada. Mientras tanto Argentina sigue incrementando la profesión de cartonero (juntar y vender papeles y cartones arrojados en las calles) con carros tirados por un flaco caballo y niños limpiando vidrios de autos, en pocos minutos, en riesgosos cruces de calles. Ciertamente los perros falderos del 10% de las familias ricas viven mejor que estas personas.

Responsabilidad ante lo humano que queremos ser

14. Hay derechos humanos universales, pero también hay deberes humanos universales, menos conocidos y menos practicados. El producto de la construcción de una persona es el sentido de la libertad, y de su contrapartida, el deber. Cuando solo encontramos individuos sin un proyecto de vida con el que se asumen algunos valores, todo resulta ser igual y no es significativa la presencia ni de derechos ni de deberes. Estamos cercanos a una pura vida biológica, animalesca.

En estos años, en Argentina (según datos de Sedronar, el INDEC y OMS), el 25% de sus habitantes son jóvenes entre los 15 y 25 años. El 42% (unos 2.680.000) de los jóvenes no asiste a un establecimiento educativo. El 21,1% de los adolescentes, entre 15 y 19 años, abandonó sus estudios; y el 60% de los jóvenes comprendidos entre 20 y 24 años. El 47,6% de la población activa entre 20 y 24 años, se halla desocupada o subempleada. El 85% de los jóvenes que no estudian tampoco tiene un trabajo remunerado continuo.

El 30% de los jóvenes no estudia, no trabaja, ni hace tareas en el hogar, con la frustración y el riesgo que esta situación significa. Se sabe que para ser una persona

[14] J. Amar, "El impacto de la globalización y la construcción de una educación para la ciudadanía", *Tarbiya. Revista de Investigación e Innovación.* N. 29, 2001, p. 22.

psíquicamente sana se requiere ser productivo y ser aceptado en esa tarea: de ser verdad esto, gran parte de la población se halla en un estado de riesgo de desequilibrio psicológico serio.

La inserción laboral informal alcanza el 73,2% de los adolescentes que tienen algún trabajo. Esto significa que, a la precariedad económica y a un clima de fragmentación posmoderna, se le añade la percepción de un ámbito social inmoral e injusto, no pudiendo gozar de una situación de seguridad y previsión social laboral[15].

15. La Secretaría de Prevención de la Drogadicción y Lucha contra el Narcotráfico (Sedronar), en octubre del 2002, indicó que 7 de cada 10 estudiantes entre 17 y 18 años consumió drogas ilegales. El 99% de los que consumen drogas comienzan con la cerveza, hecho que a los padres inicialmente no les preocupa. No se entiende que el alcohol, en personas con un yo aún no totalmente organizado y controlado por valores insertos en un decidido plan de vida, puede llevar a sustancias más peligrosas.

Ante estos casos, no hay mayor seguridad que la dada por el ejemplo de una familia, o de mayores queridos, que le ofrecen al niño y al joven un modelo de vida positivo, luchador en medio de dificultades, optimista, capaz de ponerse autolímites y no aceptar lo que lo aleja de sus proyectos de vida.

16. Nuestra especie de *homo sapiens* ha superado ingentes problemas en su proceso de crecimiento; pero no tiene sin más asegurada la superviviencia. Como todo futuro deseado se planifica desde el presente, teniendo el cuenta el pasado, es necesario recuperar la jerarquía perdida, esto es, los "principios sagrados" del ser humano que consisten en que él asuma su propia responsabilidad ante lo humano que queremos ser. Se trata de deberes tradicionales, generados con la civilización humana: no matar; no robar lo legítimamente logrado; dar espacios de vida digna para los demás, apreciar el esfuerzo, el trabajo, la responsabilidad, la honestidad, la justicia, la investigación, la vida de los sentimientos y afectos solidarios[16].

[15] Agustín Salvia – Ianina Tuñón, *Los jóvenes trabajadores frente al desempleo…* Noviembre del 2002. Disponible en: library.fes.de/pdf-files/bueros/argentinien/01925.pdf; E. Isuani, *Fragmentación social y otras cuestiones. Ensayo sobre problemas argentinos.* Bs. As., Flacso, 2002; G. Levene, *Breve historia de la independencia argentina*. Bs. As., Eudeba, 1966; R. Rodríguez Magda, *Transmodernidad*. Madrid, Anthropos, 2004.

[16] Cf. E. Martínez Navarro, *Ética para el desarrollo de los pueblos*. Madrid, Trotta, 2000; E.

En parte, aún seguimos signados por las ideas de algunos de nuestros próceres -grandes y dignos de respecto, en otros aspectos- como Alberdi y Sarmiento que estimaron, -sobre todo al inicio de sus carreras políticas en las que expresaron ideas que luego rectificaron- según las cuales el argentino debía hacerse con lo extranjero. El argentino, en el límite austral de nuestro planeta Tierra, fue indeciso acerca de si debía ser o no ser parte de Latinoamérica y del mundo. Frecuentemente ha sido y manifiesta ser un país de contradicciones. En cierto sentido, se manifiesta como incapaz de lograr ser lo que desea ser -jaqueado reiteradamente por la corrupción económica-; incapaz de ver que lo que nos falta ser depende de nuestras decisiones[17]. Quizás se logren decisiones que no sean dicotómicas o maniqueas, sino integrales e integradoras[18].

El hombre no es naturalmente un lobo para con otro hombre, ni un ser naturalmente bueno y los demás lo corrompen; sino que es un ser falible y débil que requiere aclararse y asumir un proyecto de vida individual y socialmente productivo, y ser responsable ante él mismo y ante los demás. Pero la constante situación de crisis social genera, por el contrario, un clima de frustración, de decepción, indignación y violencia que en nada favorece un clima de aprendizaje y formación humana[19].

Martínez Navarro, *Solidaridad liberal. La propuesta de John Rawls*. Granada, Comares, 1999; M. Mejía.- D. Roll, *Humanizar la globalización*. Santa Fe de Bogotá, Cerec, 1999.

[17] Cf. G. Cirigliano, *El proyecto educativo*. Bs. As., Pleamar, 1973.

[18] Cf. W. R. Darós, *Filosofía de una teoría curricular*. Rosario, IUNIR, 2004.

[19] Cf. G. Lipovetsky,. *La sociedad de la decepción.* Barcelona, Anagrama, 2008; Ídem, *Metamorfosis de la cultura liberal. Ética y medios de comunicación, empresa*. Barcelona, Anagrama, 2003.

De la desobediencia civil como derecho político a la resistencia como deber ético[1]

Furfaro, María Alejandra
UBA, Buenos Aires

"El Neoliberalismo no es una teoría
del desarrollo, el neoliberalismo es la doctrina
del saqueo total de nuestros pueblos".
Fidel Castro

El derecho de resistencia es el derecho que tienen los ciudadanos a desobedecer el derecho en aquellos casos en los que éste no cumple la función para la que fue creado. A lo largo de la historia el derecho de resistencia fue entendido de distintas maneras que, en líneas generales, podrían clasificarse en dos posiciones: como una reacción crítica a algunos aspectos del sistema político con el fin de mejorarlo o como una reacción crítica al sistema político en su totalidad por considerarlo injusto, con el fin de modificarlo sustancial o totalmente. Patricio Carvajal ubica el inicio del debate acerca de la resistencia entendida en términos modernos a partir de las querellas de fines de la Edad Media en torno al rey hereje. La cuestión que se plantea allí es a quién se debe obedecer, si al rey o a Dios. Esto remite a la cuestión de si existe un derecho natural que está por encima del derecho de los hombres y que autoriza a desobedecerlo, o bien, si el derecho positivo, por ser expresión del más alto grado de racionalidad alcanzada por cada grupo político y por ser fundante del modo de organización del Estado, es absoluto y no puede ser desobedecido o cuestionado[2] .

[1] La base de esta ponencia está tomada de M. A. Furfaro, *El derecho de resistencia: desobediencia civil o rebelión*, Saarbrücken, EAE., 2013.

[2] P. Carvajal Aravena, "Derecho de resistencia. Derecho a la Revolución. Desobediencia Civil. Una perspectiva histórica de interpretación. La formación del derecho público y de la ciencia política en a Temprana Edad Moderna", *Revista de Estudios Políticos,* N. 76, Nueva Época, 1992: 63-101.

Si analizamos el tratamiento que se le dio a este derecho en algunos de los teóricos clásicos del Estado moderno, observamos, por ejemplo, que Locke lo formula como el ejercicio de la soberanía en primera persona en los casos en que las autoridades devengan ilegítimas[3]. Esta ilegitimidad proviene de un exceso en el ejercicio de sus funciones (cobrar demasiados impuestos o abusar de la fuerza pública) o por incapacidad para garantizar el estado de derecho y los derechos fundamentales de las personas, que son definidas como "propietarias de sí mismas", lo que implica que todo aquel que deba "venderse a sí mismo" para lograr su sustento no es persona y, por lo tanto, tampoco es titular de derechos. Por lo tanto, en el sistema lockeano, podríamos afirmar que los derechos se convierten en derechos de la propiedad, es decir, del capital que provee los medios para pagarlos. Esta situación provoca la exclusión de gran parte de la población, a la que se la identifica con lo opuesto del propietario (el buen ciudadano que cumple la ley), es decir, con la figura del delincuente, relativizando el derecho a la vida y a la dignidad de estos sujetos que carecen del status de "personas". Sin embargo, cuando Locke aborda la resistencia, no lo hace desde el lugar de estos excluidos sino desde el de los propietarios que, en caso de que el Estado no les garantice la protección de su propiedad, pueden ejercer la soberanía por cuenta propia y revocar el mandato. La resistencia aparece entonces como el derecho a proteger la propiedad privada y, en los casos en los que no exista un juez imparcial, dice Locke, es lícito "apelar al Cielo". "Apelar al Cielo" significa entrar en una lucha y que gane el que tiene más fuerza.

En cambio, en las propuestas de Rousseau o de Kant, no se admite el derecho de resistencia, no es legítimo resistir. En el caso de Rousseau, porque en el Estado rousseauniano no existe la propiedad privada[4]. Sin embargo, la resistencia habría sido necesaria para pasar del estado civil anterior, basado en un pacto ilegítimo, al estado democrático; pero, una vez conformada la "voluntad general", este derecho pierde sentido porque esta "voluntad general" surge a partir de un cambio absoluto en la persona que contrata[5], figura que dará origen posteriormente a las "teorías del hombre nuevo".

[3] L. Locke, *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, Buenos Aires, Losada, 2003.
[4] Cf. J. J. Rousseau, *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, Madrid, Alba, 1996.
[5] Cf. J. J. Rousseau, *El Contrato Social*, Madrid, Alba., 1998.

Kant, en cambio, no admite la resistencia de manera alguna: debemos hacer "como si" el pacto originario fuera legítimo pero, una vez establecida la ley, Kant dice: "razonad todo lo que queráis y sobre lo que queráis, pero obedeced"[6], porque universalizar la máxima que autoriza a desobedecer la ley conduce a contradicción… De esta forma Kant postula un Estado cultor de la ley que invisibiliza las necesidades concretas y reales de los individuos y de los grupos sociales oprimidos. Si no se puede cuestionar la ley, no se puede cuestionar el orden dominante.

Las teorías liberales, al "naturalizar" el orden político en torno al "mercado", consideran que la ley positiva no puede ser desobedecida porque es la forma más natural y más racional de organizarse políticamente. De esta forma, no es lícito desobedecer el derecho. La resistencia sólo es lícita en aquellos casos en los que un aspecto particular del sistema esté funcionando mal y se pretenda corregirlo. De esta forma la resistencia queda acotada a la mera protesta y los alcances de este acto de protesta deben ser racionales, proporcionales al reclamo, no pueden afectar derechos de terceros ni pueden poner en juego los principios "democráticos" liberales. A este modo de resistencia se lo denomina "desobediencia civil".

Desde el punto de vista ideológico, se produce un enfrentamiento entre el liberalismo, que sostiene la necesidad del respeto a la ley y entiende la resistencia como mero acto de protesta, con otra forma posible de entender la resistencia a partir de quienes están oprimidos o excluidos del sistema, es decir, de las víctimas que por no ser "propietarias" no son consideradas titulares de derechos. Para las víctimas el sistema resulta injusto en su totalidad, no alcanza con modificarlo, es necesario cambiarlo radicalmente. A esta manera de entender la resistencia se la denomina "rebelión". Sin embargo, aún cuando históricamente las rebeliones populares han servido para avanzar en el reconocimiento de los derechos de los pueblos hacia la liberación, a su vez han sido "fagocitadas" por la cultura dominante que las convirtió en un producto que favoreció la consolidación del poder hegemónico[7]. Tal es el caso de las huelgas obreras que condujeron a que los capitalistas adquirieran más y mejores maquinarias, achicando la oferta laboral y vulnerando aún más las negociaciones salariales.

[6] I. Kant, "Qué es la Ilustración", en *Filosofía de la Historia*. Buenos Aires, Nova, 1964.
[7] Ver F. Chatelet, *Historia de las Ideologías*, Tomo II, Paris, Zero, 1978.

Con el surgimiento de los Estados nacionales y sus respectivas constituciones progresivamente se formalizó este derecho en forma declarativa, pasando de la subjetividad de la ley natural al orden legal positivo. En la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* de 1793 el derecho de resistencia aparece como el sustento de los derechos inalienables de las personas, que se fundamentan en la libertad e igualdad básicas de éstas y en el entendimiento de que el objeto de toda asociación política es el de preservar los derechos naturales e imprescriptibles del hombre (Art. 1), que precisa en su Art. 2: libertad, propiedad, seguridad y resistencia a la opresión. Con referencia a este derecho, el Art. 35 es taxativo: "Cuando el gobierno viola los derechos del pueblo la insurrección es para el pueblo, y para cada porción del pueblo, el más sagrado de sus derechos y el más indispensable de sus deberes"[8]. La insurrección, que históricamente había sido condenada, pasa a ser la base sobre la cual se sustenta la legitimidad de todo el sistema constitucional.

Hasta aquí la resistencia aparece dirigida exclusivamente hacia los Estados. Sin embargo, con la globalización y la expansión del sistema capitalista se produce un progresivo traspaso de la soberanía del Estado-Nación hacia un lugar diverso, las corporaciones financieras multinacionales, cuya integración incluye el complejo militar industrial, que es también transnacional, y que se encuentran hoy en una situación que ha sido definida como "capitalismo salvaje" o "anarcocapitalismo"[9].

Naomí Klein, en *La doctrina del Shock. El auge del capitalismo del desastre*[10], sostiene que las políticas económicas propuestas por Milton Friedman y la Escuela de Chicago[11] se implementaron en muchos países, no a raíz de su popularidad, sino a través de la provocación de crisis o desastres que generaron impactos en la psicología social y crearon un estado de conmoción y confusión propicio para la aplicación de medidas impopulares. Tal es el caso de las dictaduras de la década del '70 en América Latina que, a la vez que causaron genocidios, implementaron una

[8] *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* (1793) Madrid, Equipo Nizkor, 1998. Disponible en http://www.derechos.net/doc/tratados/93.html.
[9] Ver C. Fernández de Kirchner, "Discurso completo ante el G20, 3-11-2011". Disponible en http://www.agenciapacourondo.com.ar/kirchnerismo/5551-la-presidenta-ante-empresarios-del-b20-en-cannes.html. Consultado el 27-11-2011, 20:18 hs.
[10] N. Klein, *La doctrina del shock. El auge del capitalismo del desastre,* Buenos Aires, Paidós, 2008.
[11] Cf. F. A. Hayek, *Los fundamentos de la libertad*, Madrid, Ed. Unión, 1982.

serie de herramientas jurídicas, políticas y económicas que primarizaron la economía, redujeron los salarios y garantizaron la fuga de divisas hacia el sector financiero y las economías centrales. A pesar del posterior advenimiento de las democracias, estas medidas continuaron a través del endeudamiento externo bajo el control y supervisión de los organismos financieros internacionales como el FMI y el Banco Mundial, que requirieron la ejecución de las políticas del Consenso de Washington que promovían, entre otras cosas, la privatización de los servicios públicos y del acceso a la salud, la seguridad social y la educación. En Argentina estas políticas derivaron en una crisis sin precedentes en el año 2001 que llevó al país a declararse en default, con altas tasas de empobrecimiento y desocupación.

Franz Hinkelammert señala que en el sistema capitalista el sujeto es negado en beneficio de la afirmación del sistema, identificando los derechos humanos y la protección de la vida con la tutela jurídico-política que brindan las democracias liberales. Sin embargo, en realidad, éstas "democracias" defienden la "salud" de las corporaciones económicas a expensas de miles de vidas que son sacrificadas[12]. Frente a la negación de la vida, la resistencia ya no puede circunscribirse a la mera protesta contra el Estado porque en éste no radica el verdadero poder. Necesita constituirse como un movimiento creativo y generador de alternativas frente a un sistema opresor y colonial[13].

Enrique Dussel realiza un aporte ineludible a la controversia planteada en torno a los límites de la desobediencia civil liberal, permitiendo abordar en un sentido más sustantivo el término "resistencia". A ello deben sumarse las expectativas de emancipación socioeconómica como banderas de independencia en el plano cultural. Dussel no plantea la resistencia desde el derecho sino desde la política: se resiste un orden político y su estructura de dominio basada en la imposición de modelos socioculturales que se instituyen negando a la subjetividad humana como creadora de formas asociativas reproductoras de la vida en comunidad. Por esta razón Dussel insiste en su *Ética de la liberación* en que se trata de una "ética de la vida"[14]. En dicho marco, el 'sujeto' de la resistencia reviste la característica de "sujeto ético-

[12] F. Hinkelammert, *Crítica de la razón utópica*, San José de Costa Rica, DEI, 1984.
[13] Cf. D. Berisso, "Vida, ética y derechos humanos bajo la óptica de Franz Hinkelammert"; en: VV. AA., *Responsabilidad y solidaridad*, Río Cuarto, Ediciones del ICALA, 2006, pp. 422-428.
[14] E. Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Madrid, Trotta, 2002, p. 167.

político" y no de "sujeto de derecho" porque, en rigor, la víctima negada por el sistema (jurídico-político) "carece de derecho" en la trama del orden que se está cuestionando. Resultaría absurdo, por ejemplo, hablar de "derecho a la liberación", dado que el derecho es siempre una concesión -real o ideal- del orden y lo que se establece en este caso es la necesidad de una acción "ético-crítica del sistema vigente"[15] desde la "negatividad" (que incluye la supresión de derechos) de sus víctimas. En este esquema, el sujeto de la resistencia ya no es el individuo sino el "pueblo" "como conjunto humano oprimido en cuanto distinto"[16]. Dussel considera que la 'negación' puesta de manifiesto en el acto dominador es una "negación de la subjetividad"[17] que conlleva la negación de la corporalidad y la cultura, dado que todo sujeto pertenece a una red simbólica. Frente a un derecho que aparece despolitizado y controla la política, la filosofía dusseliana visualiza un polo resistente que emerge desde un suelo material ético-político, ni formal ni jurídico, que admite tratar el derecho a la resistencia no como fin en sí mismo sino como herramienta estratégica subsumida en el marco de un proyecto liberador al mismo tiempo que recupera la figura del Estado que debe intervenir para controlar y regular las estructuras financieras e industriales que en el liberalismo se encuentran en "estado de naturaleza"[18].

En la misma línea, Arturo Roig sostiene que la separación moderna entre ética y política conduce al olvido del sujeto concreto y que esto se ve reflejado en la separación entre derecho y justicia, dando origen a un derecho injusto[19]. El autor sostiene que existe una correlación entre la filosofía de la historia y la forma en que es entendida la justicia y la subjetividad. Partiendo de Hegel, señala que, en la medida en que la moralidad queda reservada al fuero interno, a una instancia que debe ser superada por la eticidad, y la eticidad aparece como una instancia coercitiva, la protesta se presenta como un 'no conformarse' subjetivo con lo que es la realidad. A partir de la interpretación dusseliana de Marx, que entiende que en la

[15] Ibidem, p. 309.
[16] E. Dussel, *Política de la liberación. Historia mundial y crítica, Madrid, Trotta*, 2007, p. 469.
[17] Dussel, ob. cit., 2002, p. 309
[18] La lógica del mercado, al no admitir la intervención estatal, deviene en la ley del más fuerte que caracteriza la guerra de todos contra todos. Para evitarlo, Dussel promueve que la libre competencia sea regulada por el Estado.
[19] A. Roig, *Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo*, Mendoza, EDIUNC, 2002.

economía se encuentra el fundamento moral de la teoría marxista porque en el "fetichismo de la mercancía" radica la contradicción entre enajenación y liberación que denuncia el descentramiento del sujeto, que se convierte en un medio para el capital, Roig propone recuperar la subjetividad como el origen del germen resistente que corroe el sistema dominante. De esta manera, Marx reivindicaría la centralidad de la dignidad de la persona que se encuentra expresada en el imperativo categórico kantiano. Frente al capitalismo que desplaza la necesidad (*needs*) por el querer (*wants*) y al ciudadano por el consumidor, legitimando un derecho basado en una "ética del Estado", Roig propone reconsiderar los motivos y necesidades concretas y cotidianas que dan principio a la sociedad, tomando el concepto martiano de "hombre natural" como aquél en el que radica la fuerza corrosiva y resistente. En *Nuestra América*[20] Martí señala el carácter creativo del político cuya acción debe estar orientada a las necesidades propias del país y a la universalidad[21] de la dignidad humana. Sobre este fundamento Roig promueve la necesidad de elaborar una "moralidad de la emergencia". Este término "emergencia[22]" lo toma de Raymond Williams, quien en *Marxismo y literatura* define la emergencia como "los nuevos significados y valores, nuevas prácticas, nuevas relaciones y tipos de relaciones que se crean continuamente"[23]. Es decir, una moralidad orientada preferentemente al estudio de las prácticas a partir de las cuales reconstruir las pautas de convivencia.

En el contexto internacional debe señalarse, a su vez, la existencia de Estados resistentes al orden mundial hegemónico que buscan alternativas políticas para resguardar sus respectivos países de la avidez de las corporaciones trasnacionales. Al interior de estos Estados las 'resistencias' a estas políticas surgen no desde las víctimas sino desde los centros del poder corporativo que no se resignan a perder sus privilegios. Resulta necesario distinguir estos movimientos de la genuina resistencia que siempre surge desde abajo hacia arriba. Norberto Bobbio define al "golpe de

[20] J. Martí, "Nuestra América", en *Antología*, Buenos Aires, Eudeba, 2011.

[21] Aquí se utiliza el término "universalidad" no en el sentido kantiano de conferir al todo las características particulares de una de las partes sino en el sentido en el que lo utiliza Martí en referencia a la dignidad de todos los hombres y de cada hombre en particular. En el caso de Roig, constituye el fundamento común a partir del cual resulta posible abordar el diálogo intercultural.

[22] Alcira Bonilla, *Seminario Resistencia y ampliación de derechos. Debates filosóficos latinoamericanos*, 2013, desgrabación clase 4 de abril.

[23] Raymond Williams, *Marxismo y literatura*, Barcelona, Península, 1977 (citado en Roig, ob. cit. 2002).

estado" como "[…] la incautación, por parte de un grupo militar o de las fuerzas armadas en su conjunto, de los órganos y atribuciones del poder político, mediante una acción sorpresiva con cierto margen de seguridad y que, normalmente, reduzca la violencia inherente al acto con el mínimo empleo posible de violencia física". Se trata del derrocamiento de los eventuales gobernantes producido por una facción surgida dentro de una instancia que ya ejerce el poder, generándose un movimiento de arriba hacia abajo[24]. Si admitimos que en el orden trasnacional el centro del poder se encuentra en las corporaciones, esta supuesta resistencia de "arriba hacia abajo" se enmarcaría más apropiadamente en la definición de "golpe".

Sólo resta señalar que los procesos desarrollados en la última década en varios países de América Latina, promotores de la recuperación y ampliación de los derechos políticos, económicos y culturales a partir de políticas de inclusión y justicia social, pueden ser comprendidos, entonces, como nuevos modos de resistencia que se enmarcan en un proceso mucho más amplio de liberación regional que abre la posibilidad para la construcción de un nuevo orden mundial más justo.

[24] N. Bobbio, ob. cit. 2005, p. 725.

La formación filosófica en el siglo XXI: algunas consideraciones sobre su relevancia

Rosana L. Gallafent
Univ. Nac. de La Matanza
Juan Pablo E. Esperón
Unlam, Usal, Ancba, Conicet

Introducción

Como es sabido, la práctica filosófica en el ámbito de las carreras universitarias no humanísticas goza de grandes prejuicios –entre otros– la no pertinencia ni incumbencia de la filosofía en las carreras como por ejemplo en las ingenierías, las ciencias de la salud, las ciencias económicas, etc. En consecuencia, ello abre algunos interrogantes: ¿por qué fomentar la práctica filosófica resultaría esencial para todo profesional?, ¿qué habilidades y qué herramientas aportaría la filosofía a la formación profesional y personal?, ¿cuál sería la necesidad de la formación filosófica en el mundo actual, si toda información está a disposición de todos los hombres en Internet? Para aclarar estas cuestiones, vamos a basarnos en el planteo novedoso de Jacques Rancière, quien opone a la lógica pedagógica tradicional una práctica de la emancipación para la enseñanza, no solo de la filosofía sino también de las ciencias y las técnicas en general, y en algunas caracterizaciones que, de aquella, hacen también Horkheimer y Deleuze para luego, a la luz de estos argumentos, extraer algunas conclusiones relevantes para la praxis filosófica en el siglo XXI.

Una experiencia pedagógica novedosa en la enseñanza de la las ciencias y las técnicas

Rancière sostiene que la lógica pedagógica tradicional supone y refuerza una distancia insalvable entre el maestro y el alumno-ignorante, una distancia abismal entre el que sabe y el que no sabe. La práctica pedagógica (o "lógica del embrutecimiento", como la llama)[1] no hace más que ensanchar la brecha entre uno y otro.

[1] J. Rancière, *El espectador emancipado*, Buenos Aires, Manantial, 2010, p. 20.

> "Es en primer lugar esta radical separación lo que la enseñanza progresiva y ordenada enseña al alumno. Le enseña antes que nada su propia incapacidad. Así verifica incesantemente en su acto su propio presupuesto: la desigualdad de las inteligencias"[2].

La distancia no es más que un grado de desigualdad.

A la pedagogía de la distancia y el embrutecimiento, oponemos, junto a Rancière, una práctica de la emancipación intelectual, que consiste en la verificación de la igualdad de las inteligencias. Es decir,

> "no hay dos tipos de inteligencia separados por un abismo. El animal humano aprende todas las cosas como primero ha aprendido la lengua materna, como ha aprendido a aventurarse en la selva de las cosas y de los signos que lo rodean, a fin de tomar su lugar entre los otros humanos: observando y comparando una cosa con otra, un signo con un hecho, un signo con otro signo"[3].

La práctica de la emancipación procede por comparación, por semejanza, por analogía. Es una pedagogía que repite tres operaciones simples en cada paso que da: observar, decir, verificar. Rancière lo llama "trabajo poético de traducción". Así, el aprendizaje y la emancipación se identifican, porque a cada paso no solamente se va superando la distancia entre lo que ya se sabe y lo que todavía no se sabe, sino que también "va aboliendo incesantemente, junto con sus fronteras, toda fijeza y toda jerarquía de las posiciones"[4].

Rancière destaca, además, que la práctica de la distancia se mantiene aun cuando puedan **invertirse las posiciones**. El alumno puede llegar a la posición del maestro, pero repetirá la lógica embrutecedora[5] y seguirá guiándose por el supuesto de la desigualdad.

[2] J. Rancière, ob. cit., p. 16.
[3] J. Rancière, ob. cit., p. 16.
[4] J. Rancière, ob. cit., p. 17.
[5] "Los términos pueden cambiar de sentido, las posiciones se pueden intercambiar, lo esencial es que permanece la estructura que opone dos categorías: aquellos que poseen una capacidad y aquellos que no la poseen", J. Rancière, ob. cit., p. 19.

> "Es la lógica del pedagogo embrutecedor, la lógica de la transmisión directa de lo idéntico; hay algo, un saber una capacidad, una energía que **está de un lado** -en un cuerpo o un espíritu- y que debe **pasar al otro**. Lo que el alumno debe aprender es lo que el maestro le enseña. Lo que el espectador debe ver es lo que el director teatral le hace ver. Lo que debe sentir es la energía que él le comunica. [Lo que el ciudadano debe hacer (se podría agregar) es lo que el líder político le señala como objetivo]. A esta identidad de la causa y del efecto que se encuentra en el corazón de la lógica embrutecedora, la emancipación le opone su **disociación**. Ese es el sentido de la paradoja del maestro ignorante: el alumno aprende del maestro algo que el maestro mismo no sabe. Lo aprende como efecto de la maestría que lo obliga a buscar y verificar esta búsqueda. Pero **no aprende el saber del maestro"**[6].

De este modo, la formación filosófica apunta a un aprendizaje emancipador que conduce al desarrollo de las capacidades a través de la disociación de la causa y el efecto, de la enseñanza y el aprendizaje. Rancière nos enseña que hay que partir de la afirmación de la igualdad de las inteligencias para activar una pedagogía emancipadora que procede por disyunción o disociación entre lo que se enseña y lo que se aprende. Así, cada uno de los términos disjuntos potencia la actividad y la creatividad del otro. En este sentido, el estudio de la filosofía aporta elementos insustituibles para lograr una autonomía intelectual y brindar una formación al profesional de la totalidad (en contraposición a la especificidad de cada disciplina), en cuanto nos devuelve la capacidad de asombro, duda y especulación para plantear problemas, investigar, darnos cuenta, discernir e ir más allá de lo que parece ser de un modo pudiendo pensar que también pude ser de otro modo[7].

Otro elemento decisivo para quebrantar la pedagogía tradicional es el desarrollo del pensamiento crítico propio de la práctica filosófica. Max Horkheimer sostiene que la filosofía no cumple ninguna función dentro del orden de cosas establecido[8]. Su función no es **servir para** algo, puesto que esto oculta siempre un **servir a alguien**, es decir, estar al servicio de alguna forma de dominación. La filosofía ha desempeñado una función **crítica** en la sociedad y quienes ejercen esta función

[6] J. Rancière, ob. cit., p. 20.
[7] Cf. Etchegaray, Esperón, "La exclusión en la inclusión. Una perspectiva filosófica sobre la exclusión", publicado en "*La exclusión en la inclusión. Ensayos*", comp. Irma Defilippis, San Justo, editorial Unlam, 2011, p. 185.
[8] Cf. M. Horkheimer, *Teoría crítica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974, pp. 272-288.

suelen pasarla mal, puesto que desubican e irritan a todos los que han aceptado esa forma de vida (que suelen ser la mayoría o los más poderosos o ambos). Además, la filosofía no incomoda solamente a los otros, también incomoda a sus propios cultores. Ciertamente, no se trata de un ejercicio de masoquismo, que busque obtener placer del propio sufrimiento o dolor. No se trata de molestar o incomodar por el gusto de hacerlo. Se trata de cuestionar y de acicatear a los individuos y a las gentes para que no se abandonen a las formas de vida establecidas y su jerarquía de valores sin evaluar si tal modo de vivir es o no adecuado a la dignidad del ser humano, a la condición de seres libres. Darse cuenta de que se ha aceptado vivir como esclavos, tomar conciencia de que se vive de una manera innoble "por propia voluntad", es algo que **entristece**. Por eso Gilles Deleuze dice que una "filosofía que no entristece o contraría a nadie no es filosofía"[9] y agrega que sólo la filosofía ha combatido toda mistificación, todo sentido falso de la vida, toda "estupidez". Está claro que no se refiere a la estupidez individual de algunos menos inteligentes o menos preparados. La estupidez que combate la filosofía es la de someterse voluntariamente a cualquier forma de dominación, **incluso la de la libertad**. Lo que es inaceptable para la filosofía es que se quiera ser dominado no importa por qué o por quién. La filosofía nos impulsa a examinar, cuestionar y transformar los mecanismos ciegos, la voluntad e incluso el deseo que nos empujan a someternos. Lo que la filosofía no puede aceptar sin disolverse ella misma es que se coarte la experimentación de mejores formas de vida, que se restrinja la actividad del pensar, que se limite el ejercicio de la libertad. "¿Existe alguna disciplina -pregunta Deleuze-, fuera de la filosofía, que se proponga la crítica de todas las mistificaciones, sea cual sea su origen y su fin? ¿Quién, a excepción de la filosofía, se interesa por todo esto?"[10].

Conclusión. Capacidad de interrogarse e inconformismo en el siglo XXI

Teniendo en cuenta la gran cantidad de saberes que proliferan en nuestro mundo actual, claro es que ellos no están ya dentro de nuestras cabezas, sino afuera, disponibles para buscarlos por Internet. Ahí está todo lo que ya se sabe; pero las que no están, de antemano, son las preguntas. En la capacidad de interrogarse está el eje de la cuestión en el siglo XXI; en la capacidad de formular preguntas fecundas.

[9] G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1971, p. 149.
[10] G. Deleuze, ob. cit., p.150.

Pero en la actualidad olvidamos observar con un signo de interrogación al mundo, y ello se vuelve la manera natural de relacionarnos con él. Nos conformamos, nos acostumbramos a naturalizar al mundo y la cultura. Pero, por el contrario, la formación filosófica, dentro de cualquier disciplina, es la base de una actitud que denominamos **inconformismo**. El inconformismo está en la esencia misma de la praxis que proponemos. Una actitud inconformista es la que nos obliga a cuestionar, a preguntar y repreguntar, es aquella que ha de invadir la vida de los hombres, todos los días empujándonos a indagar si lo que estamos haciendo se puede hacer mejor, se puede hacer diferente, o en su defecto, se deje de hacer.

Masificar la capacidad de asombro e interrogarse es lo propio de hacerse de una formación filosófica; insistir en las preguntas, no darnos por satisfechos con la primera respuesta como tampoco retroceder ante la primera contradicción es lo que nos permitirá afrontar los problemas que nos presenta este siglo y nos permitirá resolverlos.

En estos tiempos, debido a la proliferación de las *mass-media*, las tecnologías, y fundamentalmente Internet, podemos decir que están a nuestra disposición todas las revistas científicas y todos los libros del mundo, etc. Tenemos todo el conocimiento, toda la información y todas las respuestas allí, arrojadas frente a nosotros, pero falta lo primordial: plantearnos, preguntarnos, indagar insistentemente. Por eso es relevante que los estudiantes universitarios, estén preparados, formados para explorar este nuevo universo. Este mundo nuevo no nos simplifica la vida, nos la complica. Nos obliga a ir más lejos y más hondo en el pensar, es por ello que requiere de la praxis filosófica.

La relevancia, entonces, de la praxis filosófica, en este sentido, consiste en proporcionar una formación en lo fundamental (no en la especialidad), una cultura de lo global (no de lo inmediato), una tradición pensamiento complejo. La filosofía es experta en pensar lo complejo y formándose en el pensamiento de lo complejo resulta más fácil y simple resolver lo específico y cotidiano. La filosofía es experta en plantear problemas y formular preguntas[11]. Ello es la base para abandonar la

[11] Cf. R. Etchegaray y M. V. Santórsola. (coordinadores); P. Erramouspe, S. Chorroarín, R. Olivieri, J. P. Esperón, y L. Blengino (redactores), "Qué es la Filosofía", en: AA.VV., *Manual para el curso de ingreso 2010, Ingeniería*, San Justo: Editorial Universidad Nacional de La Matanza, 2009, p. 345.

mirada inocente que tiende a considerar natural todo aquello que sucede en el mundo. En un mundo dominado por las tecnologías y los asuntos cotidianos (*prágmata*), la filosofía nos enseña a pensar críticamente para no servir ni ser servidores de nada ni nadie.

Hacia una crítica de lo imaginario en la actualidad

María Noel Lapoujade
UNAM, México

1. Mirada al mundo

El planeta está **poblado** aproximadamente por 6 mil millones de personas. Pronto serán 9 mil millones. Se consume el 120 % de los **recursos** del planeta. No es sustentable. Degradación ecológica en gran medida irreversible, por ende, la vida está en cuestión.

El consumo de los recursos limitados es drásticamente desigual.

Gobierno del mundo. El mundo no lo manejan los gobiernos. Los gobiernos no gobiernan. Las políticas económicas son regidas por las mismas macro empresas internacionales.

Objetivo. Las multinacionales tienen un objetivo: la máxima ganancia.

Medio. Promoción de sociedades consumistas a nivel global.

Método eficaz. Control de los medios de comunicación masiva: Internet, TV, propagandas, promotoras del consumismo sin freno, la ausencia de valores éticos, estéticos, humanos, abandono de los ideales, "Producción" a escala mundial de seres anestesiados, cuyo único móvil es comprar para tener, poseer, acumular[1].

Consumismo exacerbado y la atrofia espiritual, convierte el planeta superpoblado, en miles de millones de seres absolutamente insensibles, en proceso entrópico de pérdida de la posición erecta y la mirada a la lejanía, sustituida por la pasividad sedente, de corta mirada; mirada al ombligo o lo más lejos, al piso. Seres toscos, con espíritus silvestres, cabezas "*en friche*", es decir, como terrenos sin cultivar.

2. Observación de la vida actual

[1] María Noel Lapoujade, "De las cárceles de los imaginarios a una estética de la libertad", *Revista Iberoamericana de Comunicación*, N.15, Universidad Iberoamericana y UNESCO, México, 2009.

La vida actual en general, en cualquier geografía se desenvuelve sometida a un bombardeo de imágenes de todo orden[2].

La vigilia dormita entre computadoras, Internet, TV, cines, videos, celulares, tablets, y la lista interminable de aparatitos similares etc. El trabajo y el ocio se rigen ambos por imágenes, mediaciones, lo virtual tragó lo así llamado "real". El acceso a lo real se somete la mayor parte del tiempo, a la mediación de pantallas, a través de las cuales se consumen las imágenes.

El sueño, por su parte, es un tiempo de imágenes, imágenes oníricas.

Es decir, el ritmo de vigilia y sueño, que componen las 24 horas de un día, está pautado por imágenes de todo tipo. En consecuencia, la vida actual, más que nunca en la historia, está regida por imágenes e imaginarios, segregados por la imaginación humana.

Pero he aquí que la profusión desenfrenada de imágenes vuelve a los individuos más pasivos, aletargados, esperando devorar las imágenes que le llegan sin esfuerzo de todos lados, con las cuales pueblan sus mentes, en imaginarios necrófilos.

Esas imágenes son consumidas con morbo, y en gran medida, han convertido las atrocidades en banalidades.

Todo, sagrado o profano, científico, artístico, literario se banaliza y se transforma en productos *light* de consumo.

Los imaginarios vienen hechos, como "*fast food*", listos para ser consumidos. Lo alarmante es que esos imaginarios narcotizados e insanos rigen las vidas en las sociedades actuales.

En síntesis, el **hábitat natural** de la vida, el planeta, exhibe los riesgosos estragos a que lo ha sometido esta especie tan peculiar que se "enorgullece" de su racionalidad.

[2] Me refiero a poblaciones de ciudades o comunicadas, pero no a poblaciones marginadas en zonas aisladas tales como los habitantes del corazón del río Amazonas, en montañas aisladas, en desiertos, en el interior de Australia etc.

El **hábitat social** actual es el mundo globalizado.

3. Interludio filosófico

¿Qué hacemos los filósofos en este escenario?

¿Hemos planteado **a tiempo** el urgente problema de la sustentabilidad de la vida en el estado actual de nuestro hábitat natural y social?

¿Qué filosofías despiertan a los individuos a imaginar el horror de la sobrevivencia en un planeta exangüe, en sociedades enfermas?

Los imaginarios se expanden sin freno, impunemente, manipulados a gran escala social entre las redes de la comunicación.

En los imaginarios **recibidos**, **sin esfuerzo**, predominan la agresión, la guerra, la destrucción, en suma, imaginarios hacia la muerte, las violaciones, las vejaciones de todo orden, propician la depresión, la angustia, y lo que es más grave: el sometimiento, la dominación a través de ellos[3].

En estos imaginarios predomina la violencia. Ciertamente la violencia forma parte de la naturaleza, en todas sus manifestaciones y especies; pero es ésta una violencia que no altera el ritmo cósmico, no altera el equilibrio de la naturaleza, los ecos-sistemas están a salvo.

Por su parte, la violencia en la especie humana llega a convertirse en una violencia no ya natural, sino perversa. La especie "humana, por racional" es capaz de refinamientos cerebrales de la crueldad, destrucciones premeditadas, de cuyos ejemplos está repleta la historia. Esas aberraciones atentan contra el equilibrio de la naturaleza, contra la vida y la dignidad humana[4].

[3] María Noel Lapoujade, *De las cárceles de los imaginarios a una estética de la libertad*, cit.
[4] "De la perversión a la violencia natural", publicado en la *Revista de Filosofía de la Universidad de Zulia*, N. 54, Maracaibo, Venezuela, diciembre de 2006.

4. Acerca de la imaginación, las imágenes, los imaginarios

En una aproximación sucinta a la filosofía que vengo desarrollando desde 1975 a la fecha, dejo sembradas tres semillas mínimas, cuya investigación es urgente[5].

¿De dónde proceden los imaginarios?

¿Cuál es su fuente?

Su fuente es **la imaginación humana**. De modo que es preciso partir de su fuente, es lo que hemos investigado en *Filosofía de la imaginación*, como una propedéutica, un examen de los usos, las posibilidades y los límites de la imaginación humana, como estructura procesal de la subjetividad, según el modelo de las operaciones aritméticas[6]. Es la imaginación humana, médula de mi propuesta de una antropología con base en una noción de *homo imaginans*. Es la imaginación quien se erige en la Penélope del psiquismo en todo tiempo, todo lugar, todo sistema político, tejidos todos diferentes, múltiples, diversos, en devenires, sin que por ello las operaciones dejen de ser las mismas.

Posteriormente me aboqué a la imaginación estética como clave de lo humano, en *La imaginación estética en la mirada de Vermeer,* ello en cuanto la imaginación

[5] He desplegado estas nociones en todos mis libros y en más de cien artículos publicados. Extraigo el siguiente resumen de nociones, de mi artículo "Acerca de un imaginario crítico", (2013), incluido en el libro colectivo sobre *La teoría crítica y las aproximaciones a lo imaginario,* actualmente en prensa en México.

[6] Noción de imaginación. "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; subjetivo u 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 le 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 ser ella la dominante y, por ende, guía los otros procesos psíquicos que en estos momentos se convierten en sus subalternos. ... En rigor no queda rincón de la actividad humana que no esté penetrado por procesos imaginativos". Cf M. N. Lapoujade, *Filosofía de la imaginación*, México, Siglo XXI, 1988, pp. 15-22. Para el uso kantiano de la noción de crítica, id., pp. 63-64.

estética considero que es la que primordialmente teje la trama de integral de la subjetividad humana, en lenguaje filosófico escolar teje la trama de la ético-estética con la epistemología, la ontología, y la realidad social. En el capítulo sobre noción de imaginación estética asenté una tesis básica: "la infinita diversidad aparentemente dispersa de los imaginarios individuales, situados como puntos lábiles en diversas coordenadas espacio-temporales se vincula y unifica, sin amenazar la riqueza de su inherente multiplicidad, en una unidad móvil: *la imaginación, plástica y transgresora*[7].

La imaginación humana es la fuerza que segrega, imágenes de todo tipo, en un espectro variado, de gran diversidad, "materia prima" para la construcción de los imaginarios. La imaginación, insisto con otras palabras, esa fuerza plástica y transgresora es la savia universal que alimenta, nutre y da vida a la más diversa y variada vegetación. Con una palabra clave en la cosmovisión teológica de Hildegarda de Bingen, que aplico a la función de imaginar, la imaginación es la "*viriditas*" (la fuerza verde, la savia) de la que emergen formas multifacéticas llamadas imágenes.

Las imágenes son el producto natural inmediato de la imaginación, presentes a la mente y consistentes 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, futuro, utópico o ucrónico, etc Las imágenes devienen, se metamorfosean, irrumpen imágenes nuevas.

Con las imágenes se crean combinatorias posibles de alcances decisivos para los logros diversos de la especie humana, en sus posibilidades subjetivo-objetivas de creación e invención en ciencias artes, técnicas, sueños, fantasías, utopías en sus usos hacia la vida[8].

[7] Imaginación estética, fuente de la diversidad inabarcable de los imaginarios. Cf. M. N. Lapoujade, *La imaginación estética en la mirada de Vermeer*, México, Herder, 2007, pp. 37-38.

[8] Dejo a un lado deliberadamente la barbarie de la especie, su imaginación destructiva, hacia la muerte, la tortura, la destrucción, hornos crematorios nazis, silla eléctrica **de nuestros días,** ingeniosos aparatos de tortura de todas las épocas y culturas, entre los cuales los de la Inquisición, ¡vaya paradoja! La lista de atrocidades de la humanidad entera es larga en su ingenio sádico, enfermo, desequilibrado, mortuorio. Con ello no construimos un futuro para la especie en peligro de extinción por autodestrucción.

Las combinatorias de imágenes crean aleaciones específicas, diferentes, que constituyen: señales, signos, símbolos, metáforas, emblemas, alegorías, parábolas, cuyos alcances sociales e históricos son parámetros imprescindibles para analizar y comprender las diversas culturas, épocas, sociedades, mentalidades, concreciones todas de la especie única: especie humana.

Las imágenes son la materia prima para construir **los imaginarios.**

Imaginario no es "el" imaginario. Lo imaginario no tiene género, o más bien, atañe a los dos géneros, se trata de lo imaginario, el reino de lo imaginario, el ámbito o dominio de lo imaginario.

Lo imaginario, por síntesis regresiva kantiana o reducción husserliana se obtiene de la rica diversidad de los imaginarios, esto es, en otras palabras la *complicatio* de Nicolás de Cusa. O bien a la inversa, es posible investigar su despliegue, la *explicatio* del Cusano lo imaginario plasmado en los imaginarios.

Lo imaginario es una constante universal en la especie en todo tiempo y todo lugar; lo cual a nivel del lenguaje se traduce por un singular. Asimismo, las diversas manifestaciones de lo imaginario, es decir, los imaginarios, crecen y devienen, en todo terreno y todo rincón, a la manera del **rizoma** deleuziano[9].

Entiendo por lo **imaginario** un universo de imágenes subjetivas, voluntario o involuntario, metódico o espontáneo, producido por la imaginación con sus imágenes, normal o patológico, individuo-social o socio-individual, libre o enajenado cultural o primordial, histórico o arquetípico, y cuyos tipos dependen del área en que germinan y a la que van destinados: filosofía, artes, entre ellas, literatura, poesía, ciencias duras o sociales, tecnologías diversas. Concretamente, aparecen imaginarios históricos, sociales, psico-biológicos, de la mente o del cuerpo, míticos, literarios, matemáticos, lógicos, físicos, metafísicos, religiosos, místicos, sagrados o profanos, etc.

Lo imaginario 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.

[9] Gilles Deleuze - Félix Guattari, *Mille plateaux*, Paris, Les éditions de Minuit,1980, "Introduction: rhizome", p. 9 ss.

Cada imaginario constituye una **sintaxis** de imágenes con su propio código, con su *semántica* concomitante. Los imaginarios constituyen entramados lógicos en todos los campos de lo humano. Puede tratarse de lo imaginario de un autor, de una obra, periodo histórico, lo cual no deja de tener una marcada vaguedad, o lo imaginario en autores, obras, periodos, de un área del saber humano, etc.

5. Conclusión-abierta

En fin, sobre este **trípode conceptual básico**, imaginación, imágenes, imaginario, considero que es preciso sostener la filosofía actual dirigida a la juventud y a la niñez de nuestro tiempo

Los imaginarios corrosivos son absorbidos directamente por la juventud, la que los absorbe, en general, deslumbrada de manera acrítica; mientras la filosofía miope no enfoca, porque en general no ve, estos asuntos urgentes. Es hora de abrir la filosofía a este mundo muy actual.

Los imaginarios de los niños no difieren demasiado de los de los adultos, porque la infancia es maleable y permeable al mundo de los mayores. Sus juegos son en general violentos, juegos de muerte, destrucción, odios, luchas; además de las horas que pasan, ausentes, manipulando las pantallas del letargo.

6. Epílogo

En fin, el quehacer filosófico general y en particular nuestras investigaciones filosóficas es urgente que emprendan el estudio metódico de la imaginación, las imágenes y los imaginarios, ya muy avanzados en otras geografías, para generar antídotos eficaces a la barbarie del mundo.

Una vía para contrarrestar la barbarie consiste en la propuesta, defensa y desarrollo de imaginarios rigurosos y críticos: desde la filosofía, la educación, los proyectos y programas educativos, culturales, y en todos los espacios posibles.

Fundamentalmente es impostergable proponer imaginarios como impulsos a la vida, a la vida digna.

Todo lo cual significa impulsar una nueva forma de Humanismo.

Esto es una verdad que nos deja sin palabras, reflexionemos!!

Quino, el caricaturista argentino autor de Mafalda, **desilusionado con el rumbo** que está tomando el mundo en cuanto a valores y educación, expresó su sentimiento al respecto... brillante!!!

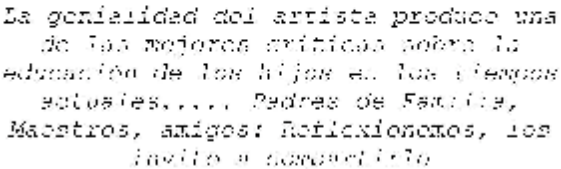
EDUCACION, SEGUN QUINO

CONTACTO HUMANO
CULTURA
¡DEALES, MORAL, HONESTIDAD

EL PRÓJIMO A QUIEN AMAR

DIOS

ES IMPORTANTE QUE DESDE PEQUEÑO APRENDA BIEN CÓMO ES TODO.



Cuando no defendemos nuestros derechos perdemos la dignidad y la dignidad no se negocia.

Libres en la tierra de la libertad:
la libertad como no-dominación en los Estados Unidos

María Laura Medina
Univ. Nac. de Quilmes

Introducción

En el presente trabajo se intentará abordar una de las problemáticas filosóficas nodales, a saber, la libertad. La hipótesis de trabajo consistirá en que la libertad presentada por Tocqueville en América del Norte puede pensarse como una libertad como no-dominación. Desde los orígenes del pensamiento, el hombre se ha preguntado qué es ser libre. Este cuestionamiento lo llevaba a reflexionar acerca de su relación con una divinidad y también con los demás hombres. La libertad, como valor moral, se ha constituido en un punto de partida, así como también en un punto de llegada. Así, los hombres parten de que son libres o esperan serlo en un futuro. A hora bien, será necesario precisar qué se entiende por *libertad*. Por ello, se analizarán las diferentes nociones o modos de concebirla, tomando los aportes de Isaías Berlín y Phillip Pettit. A partir de la clasificación brindada por ambos autores, se podrá concluir que la libertad que se desarrolla en la América del Norte descripta por Alexis de Tocqueville, es una libertad como no-dominación ya que el autor destaca la importancia de que los individuos formen asociaciones teniendo por objetivo el bien común. Las mismas, no sólo serán asociaciones comerciales e industriales, sino también civiles y culturales. Precisamente éste aspecto, es lo que diferenciará a Estados Unidos de Europa, una tierra regida por el despotismo. Este despotismo es fruto de la igualdad en tanto que ha dado origen al individualismo. Por ello, Tocqueville advertirá que la libertad es la que puede acabar con el despotismo y ese modelo es el que encuentra en Estados Unidos.

¿Qué es la libertad? Clasificación propuesta por Isaiah Berlin

Primeramente el autor en su libro *Cuatro ensayos sobre la libertad*, se pregunta por el problema de la obediencia: ¿por qué una persona debe obedecer a otra? Dicha cuestión lo conduce a analizar el problema de la coacción, coaccionar a un hombre es privarle de su libertad. Ahora bien, dicha libertad puede entenderse en dos sentidos: **negativo** o **positivo**. Así, entenderá el primero de los sentidos como

> "…el que está implicado en la respuesta que contesta a la pregunta ´cuál es el ámbito en que al sujeto –una persona o un grupo de personas– se le deja o se le debe dejar hacer o ser lo que es capaz de hacer o ser, sin que en ello interfieran otras personas´"[1].

El sentido positivo de la libertad se entenderá como aquel que

> "…está implicado en la respuesta que contesta a la pregunta de 'qué o quién es la causa de control o interferencia que puede determinar que alguien haga o sea una cosa u otra'"[2].

El autor analizará cada uno de los sentidos detenidamente y en el presente trabajo se profundizará en dicha distinción.

En relación a la libertad en sentido negativo, Berlin sostiene que en el uso cotidiano se hace referencia al hecho de que ninguna persona interfiera en la actividad de otra, esta intervención impide el actuar por ello es una coacción. Aquí aparecen las concepciones liberales clásicas, resaltando la importancia de que debe existir un mínimo de libertad personal que no pueda tocarse. Ahora bien, Berlin afirma

> "… me parece que lo que preocupa a la conciencia de los liberales occidentales no es que crean que la libertad que buscan los hombres sea diferente […], sino que la minoría que la tiene la haya conseguido explotando a la gran mayoría que no la tiene o, por lo menos, despreocupándose de ella"[3].

De este modo se genera una opresión en aquellos que se les ha quitado e invadido en ese mínimo de libertad personal. A partir de aquí Berlin aclara que no debe confundirse la libertad con la igualdad, ni con la justicia y que en la situación hipotética en que una persona pierda parte de su libertad, es un error considerar que ha ganado libertad "social" o "económica", puesto que la pérdida de libertad se mantendrá.

[1] I. Berlin, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 1993, p. 4.
[2] Ibid., pp.4-5.
[3] Ibid., p. 6.

Puesto que no podemos ser absolutamente libres, los liberales señalaron que debe preservarse un mínimo de libertad personal para no degradar la naturaleza del hombre. ¿Cuál será el mínimo de libertad personal que deberá mantenerse? La respuesta que brindaron los liberales fue que ese mínimo es el que posibilitará la vida en sociedad, el avance de la civilización. Por ello, la libertad en sentido negativo tiene como fin prevenir las interferencias de los demás, ésta es la postura de Stuart Mill.

Berlin criticará a Mill señalando tres hechos. Primero[4], Mill confundirá dos ideas. Una es que toda coacción es mala porque priva deseos del hombre, mientras que la no-interferencia –al oponerse a la coacción-, es buena. La otra idea es que los hombres deben desarrollar un carácter crítico e inconformista. Entre ambas ideas existe una conexión empírica. Pero la historia muestra que el individualismo se ha desarrollado tanto en sociedades regidas por una profunda disciplina como en las que son más tolerantes, motivo que vendría a refutar el argumento de Mill que afirma que la libertad personal es una condición necesaria para la evolución de las sociedades. Segundo, la postura de Mill es relativamente moderna, ya que en el mundo antiguo, a diferencia del moderno, no había casi discusión sobre la libertad política. Y tercero, que no existe una conexión necesaria entre libertad personal y gobierno democrático, pues es más débil de lo que se sostienen muchos pensadores. Precisamente Hobbes, como defensor de la monarquía absoluta, en relación a la libertad individual sostenía que un hombre libre es quien posee

> "…la ausencia de impedimentos externos, impedimentos que con frecuencia reducen parte del poder que el hombre tiene de hacer lo que quiere; pero no pueden impedirle que use el poder que le resta, de acuerdo con lo que su juicio o razón le dicten"[5].

Por otra parte, la libertad en sentido positivo, tomará como punto central la noción del individuo como su propio dueño. No obstante, Berlin señala que se puede ser dueño de sí mismo pero a la vez esclavo de las propias pasiones, se introduce de este modo el **autodominio**. Berlin afirmará que el problema de la concepción positiva de la libertad como autodominio es que el hombre queda escindido,

[4] Ibid., p. 7.
[5] T. Hobbes, *Leviatan o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009, p.106.

> "…con la sugerencia que lleva consigo de un hombre dividido que lucha contra sí mismo, se ha prestado de hecho, en la historia, en la teoría y en la práctica, a esta división de la personalidad en dos: el que tiene el control; dominante y trascendente, y el manojo empírico de deseos y pasiones que han de ser castigados y reducidos"[6].

Es de fundamental importancia para el desarrollo del trabajo analizar la relación que encuentra Berlin entre **libertad** y **soberanía**. Para reflexionar sobre la relación entre ambos términos, el autor recuperará los aportes de pensadores liberales, quienes denunciaron que la libertad en sentido positivo podría destruir algunas libertades individuales y que, por otro lado, la soberanía del pueblo podría avasallar la del individuo. En este sentido, se encuentran dos esferas enfrentadas: por un lado el individuo y su libertad negativa, por otro el pueblo y la libertad positiva. Así, Mill afirmará que "…el autogobierno democrático no es gobernarse 'cada uno a sí mismo', sino, en el mejor de los casos, que ´a cada uno le gobierne el resto'"[7]. Precisamente por ello, Mill hablará de la tiranía de la mayoría. No obstante, señala Berlin[8], fue Constant quien advirtió que el problema de la libertad negativa no es quién ejerce el poder sino cuánta libertad es la que debe ponerse en manos de quien ejerce el poder. De este modo, se cambia el eje de discusión ya que hablar en términos cuantitativos de libertad nos conduce a pensar en la acumulación de poder.

Así, retornando a la relación que ven algunos entre libertad y gobiernos democráticos, la democracia si bien puede desmantelar una oligarquía también puede oprimir. Así se preguntan ¿qué es lo que hace libres a las sociedades? Constant dirá que una sociedad libre debe estar gobernada por dos principios

> "…primero, que solamente los derechos, y no el poder, pueden ser considerados cómo absolutos […], y segundo, que hay fronteras, trazadas no artificialmente, dentro de las cuales los hombres deben ser inviolables…"[9].

De este modo, se opone al sentido positivo de libertad como autodominio.

[6] Berlin, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, cit., pp. 10-11.
[7] Ibid., p. 24.
[8] Ibid., p. 24.
[9] Ibid., pp. 25-26.

Finalmente, la intención de Berlin ha sido mostrar que la libertad en sentido positivo está a la base de la autodirección nacional o social y que es falso creer que puede encontrarse un único camino que pueda conciliar los distintos intereses de las personas de manera armónica. Por ello

> "El grado de libertad que goce un hombre, o un pueblo, para elegir vivir como quiera tiene que estar medido por contraste con lo que pretendan significar otros valores, de los cuales quizá sean los ejemplos más evidentes la igualdad, la justicia, la felicidad, la seguridad o el orden público. Por esta razón la libertad no puede ser ilimitada"[10].

¿Cuál es la tercera postura? Aportes de Phillip Pettit

La postura de Pettit vendrá a ampliar las nociones de libertad presentadas por Berlin. En este sentido, se presentará una nueva alternativa a las dos mencionadas en el apartado anterior, a saber: la libertad como no-dominación.

Primeramente, Pettit retoma los aportes de Berlin para criticarlos. Así, señala que Berlin fundamentalmente lo que hizo fue generar una imagen atractiva de la libertad negativa y una despreciable de la positiva, presentando de este modo, solo dos caminos como posibles para entender la libertad. La postura de Pettit intenta ampliar las miradas mostrando un tercer enfoque, el republicano.

Este enfoque se posiciona como una alternativa a la libertad negativa –entendida ausencia de interferencia de otros-, y la positiva –como autodominio-. Pettit sostiene que interferencia y dominio no son semejantes, su postura comparte la ausencia de la libertad negativa y la no-interferencia de la positiva. Así, afirma en relación a la posibilidad de una tercera alternativa:

> "Yo sostengo que sí, y mantendré en las secciones que siguen que la tradición republicana está ligada precisamente a esta concepción de la libertad como ausencia de servidumbre, o como yo prefiero decir, como no-dominación"[11].

[10] Ibid., p. 28.
[11] P. Pettit, ***Republicanismo. Una teoría sobre la libertad y el gobierno***, Madrid, Alianza, 1993, p. 5.

Pettit comienza analizando cómo la no-dominación es distinta al autodominio. La diferencia fundamental estará dada en que es posible tener dominación si interferencia y viceversa. En el primer caso se puede tomar como ejemplo la relación del amo con el esclavo; en el segundo caso puede pensarse en una persona que disfruta gestionando los asuntos de otra. De este modo, Pettit abre la posibilidad a una tercera postura que podría tomarse como ideal de libertad política y social.

Cuando comienza a tematizar o caracterizar esta tercera alternativa, Pettit analiza la tradición republicana y afirma que dicha tradición siempre se ha ocupado de la libertad como no-interferencia, es decir, desde su aspecto negativo. Ello lo conduce a preguntarse si este énfasis del republicanismo por la no-interferencia proviene de una creencia en la libertad como no-interferencia o como no-dominación. Precisamente Pettit sostendrá que viene de la libertad como no-dominación. Y ello por dos razones: primero, porque la tradición republicana ha concebido a la libertad desde la oposición ciudadano y esclavo; segundo,

> "…la libertad se ilustra en la tradición republicana de modo tal, que no sólo puede perderse la libertad, sin que medie interferencia alguna, sino que también puede haber interferencia, sin que el pueblo pierda libertad, como ocurría en el ejemplo del que interfería sin ser amo"[12].

Por otro lado Pettit afirma que si se sostiene el ideal republicano de que las leyes crean libertad, entonces se debe considerar a la libertad como no-dominación. Aquí entra en disputa con el pensamiento de Hobbes ya que el filósofo concebía a la libertad como ausencia de coerción, lo que lo condujo a afirmar que el derecho invadía la libertad de las personas; Hobbes se proponía defender al Estado autoritario.

Para que exista dominación Pettit, destacará tres aspectos relevantes respecto de cómo entender la dominación, a saber: primero, afirmamos que hay dominación cuando una persona tiene la capacidad de interferir sobre otra; segundo, que pueda interferir de modo arbitrario; y tercero, cuando se puede interferir en las elecciones que otro pueda tomar. En resumen, hay dominación cuando se puede interferir arbitrariamente en las decisiones o lecciones de otra persona. Así, si hay dominación, la persona que ejerce el control tiene plena conciencia de ello y

[12] Ibid., p. 10.

también, quien está sometido, tiene conciencia de su vulnerabilidad frente al dominante.

La dominación como no-interferencia posee dos aspectos que la caracterizan: primero, que alguien tenga el poder de dominar a otro no implica que esta persona interfiera efectivamente en la vida del subyugado – por eso es arbitrario que pueda interferir o no, quizás no lo haga nunca-; y segundo, es también posible que quien ejerce el poder sobre otro –interfiera-, no lo domine. Este segundo aspecto viene a poner en relieve que el derecho, como lo sostenía la corriente liberal, no limita la libertad de las personas, sino que

> "…tiene que haber sistemas jurídicos factibles que, siendo de todo punto compatibles con la libertad, no sean en absoluto dominantes: que no sólo inhiban a potenciales dominadores y reduzcan la libertad, sino que lo hagan sin revestir ellos mismos formas de dominación"[13].

Pettit, diferenciará a la libertad como no-dominación de la libertad como no-interferencia. Así fundamentalmente sostiene que ésta última está más vinculada a la ida natural en tanto que la primera representa la vida en sociedad, la vida cívica. ¿Cómo puede alcanzarse esta libertad como no-dominación? El autor presentará dos enfoques: uno toma como estrategia la idea de un poder recíproco entre dominante y dominado; otro, toma la estrategia de la prevención constitucional introduciendo una autoridad constitucional para castigar las interferencias arbitrarias. Ahora bien, el primer enfoque conduciría a una distribución desigual del poder y el segundo, condicionará el ejercicio de la libertad.

Finalizará Pettit afirmando que

> "La no-dominación misma –hay que subrayarlo– es una forma de poder. Representa el control de que disfruta una persona respecto de su propio destino, y ese control constituye una forma de poder que nos es familiar: el poder del agente que puede prevenir muchos males que le acechan".

[13] Ibid., p. 30.

Análisis de la concepción de libertad que es operativa en la democracia norteamericana, tal como la caracteriza Tocqueville

Debe señalarse que Tocqueville, como aristócrata francés, vio en América un Nuevo Régimen que venía a contraponerse con la situación desarrollada en Europa. Precisamente, este nuevo aire, hace que Tocqueville se detenga a analizar distintos aspectos de la sociedad norteamericana, desde su superficie, sus costumbres, etc. Para el desarrollo del presente trabajo, será de fundamental importancia centrarse en su posición respecto de la libertad.

Tocqueville advierte que las personas prefieren igualdad antes que libertad y ello por distintas razones: primero, los individuos viviendo en una democracia se sienten más atraídos hacia la igualdad que hacia la libertad, porque encuentran en la igualdad una fuente de individualización, de identidad; segundo, los riesgos que trae consigo la libertad son más inmediatos y las personas los perciben como más tangibles, por ello optan por la igualdad; tercero, los beneficios que trae la libertad se perciben como mediatos e intangibles, a diferencia de los que trae la igualdad. Así, el análisis fundamental de Tocqueville será a cerca de la igualdad y no tanto sobre la libertad. ¿Por qué ocurre esto? Precisamente el pensador encontrará que la igualdad está mucho más vinculada con la democracia, a diferencia de la libertad que

> "…se manifiesta a los hombres en diferentes tiempos y bajo diversas formas, y no se sujeta exclusivamente a un estado social, ni se encuentra sólo en las democracias; no podría, por lo mismo, formar el carácter distintivo de los siglos democráticos"[14].

Además, Tocqueville señala que la igualdad implica una negación de libertad y ello lo demuestra en primera instancia, señalando que en los estados igualitarios, las personas poseen una mentalidad individualista; y luego de ese individualismo, se origina el despotismo. Las personas, recluidas hacia sí mismas, dejan de participar activamente en las esferas políticas para encerrarse en la búsqueda de su propio bienestar. Dicha búsqueda no distingue clases sociales, se extiende de pobres a ricos, así, la sociedad se encuentra desmembrada. El despotismo aleja a las personas del ámbito público, haciendo a las personas indiferentes, sólo preocupadas por satisfacer sus propios intereses. Por ello, afirma Tocqueville, "Por mi parte, pienso que para

[14] A. de Tocqueville, *La democracia en América*, Madrid, Alianza, 1985, cap. I, p. 10.

combatir los males que la igualdad puede producir, no hay sino un remedio eficaz, que es la libertad política"[15].

El despotismo puede adquirir diversas tiranías: la de la mayoría, la oligárquica, la monogárquica y la impersonal. El despotismo democrático, a diferencia del clásico, es menos coercitivo, es más extendido y también más degradatorio porque las personas se conforman con tener un tutor que les diga qué pensar y qué hacer en cada situación, como si fueran niños.

Tocqueville destaca que en Estados Unidos, han vencido al despotismo con la libertad. Para ello, encargaron a los ciudadanos la administración de pequeños negocios, para incentivar el interés por el bien público; también fomentando libertades locales –de vecinos a vecinos-, para fomentar la preocupación por el otro. También, se asocian, no sólo por fines comerciales sino también por una causa común, que puede ser religiosa, moral, etc. Precisamente, esto despierta la admiración de Tocqueville, la capacidad de los individuos para asociarse bajo un fin común,

> "Es, pues, indispensable, que un gobierno no obre por sí solo. Las asociaciones son las que en los pueblos democráticos deben ocupar el lugar de los particulares poderosos que la igualdad de condiciones ha hecho desaparecer"[16].

Tocqueville sostiene que la igualdad de la democracia da origen al individualismo, aproximándolo al "despotismo democrático" cuyas características se mencionaron recientemente. En relación a ello, hay quienes pueden considerar que la libertad tan ligada a la igualdad, podría contrarrestar el despotismo generado por la igualdad. No obstante, frente a esta posición Tocqueville objetará que el hombre democrático anhela el deseo de igualdad antes que el de libertad y por ello prefiere "igualdad con esclavitud" en vez de "libertad con desigualdad". La democracia instaurada en Estados Unidos presenta cómo se puede evitar a la tiranía y ello de dos maneras: una, con más democracia, incentivando las asociaciones civiles, comerciales, culturales y descentralizando las tareas administrativas; otra manera, procurar mejor democracia tomando aportes del liberalismo, aprovechando las armas del utilitarismo para combatir el individualismo y desarrollando un espiritualismo que acerque a los hombres al mundo celestial.

[15] Ibid., p. 15.
[16] Ibid., p. 17.

Para seguir pensado…

A partir de los conceptos desarrollados en los apartados anteriores, se puede concluir que la libertad que se desarrolla en Estados Unidos, de acuerdo a la visión de Tocqueville, está más próxima a lo que Pettit considera libertad como no-dominación, quizás con algunas reservas propias del pasaje de una idea a la práctica. Tocqueville ve en América **la *tierra de la libertad*** destacando fundamentalmente el rol que desempeñan las asociaciones entre los individuos y toma este hecho como un antecedente para combatir al peor de los males que proviene de la igualdad, el despotismo. Esta situación es muy diferente a la que se presenta en Europa, donde se ha desarrollado un despotismo clásico, pues

> "Existen en Europa partidos que difieren de tal manera de la mayoría, que no pueden esperar constituir a base de ella un apoyo, y esos mismos partidos se creen bastante fuertes por sí mismos para luchar contra ella. Cuando un partido de esta clase forma una asociación, no quiere convencer, sino combatir"[17].

Así, mientras que en Estados Unidos florecen las asociaciones, en Europa triunfa el despotismo que busca imponerse y no escuchar otras voces buscando un bien común.

Tocqueville, destaca la importancia de la libertad como un antídoto contra el despotismo al que ha dado lugar el hecho de colocar a la igualdad como lo fundamental. La libertad que él proclama, está más vinculada a la no-dominación porque asume que todos los individuos tienen poder y que, fundamentalmente, buscan el bien común, es decir, que la idea de que hay dominantes y dominados, se diluiría. En Estados Unidos, todos participan del poder, en mayor o menor medida y precisamente esto hace que puedan gozar de libertad y a la vez se comprometan activamente con la esfera de la vida pública. Por ello, aunque los males de la libertad sean inmediatos, Tocqueville asume que se debe ponderar por encima de la igualdad, ya que ello nos conducirá a beneficios más mediatos pero no por ello menos importantes. La igualdad sin libertad, nos condena al despotismo, la libertad sin igualdad, según Tocqueville, nos abre caminos para la igualdad y nos aleja del individualismo reinante en las sociedades.

[17] Tocqueville, *La democracia en América*… cit., cap. IV, p. 11.

Reacción inmunitaria: reflexiones sobre el *cuerpo estatal* alérgico, en el pensamiento de Emmanuel Levinas

Pablo Ríos Flores
UBA-Conicet, Bs. As.

Antes de comenzar realizaré un breve comentario introductorio en referencia al título de mi ponencia y los contenidos que desarrollaré en mi trabajo.

En primer lugar, haré una pequeña aclaración respecto a la noción de "cuerpo estatal" que menciono en el título. Pensar al Estado como "cuerpo estatal" abre una compleja discusión sobre el modo de comprender tanto la socialidad política como la "materialidad" (en un sentido amplio) del Estado y, al mismo tiempo, el discurso que subtiende esta bio-analogía. Por esta razón, dada la complejidad de la problemática, quisiera aclarar que el término "cuerpo estatal" lo utilizo sólo para describir una cierta manera de comprender al Estado: aquella perspectiva que lo concibe como un cuerpo u organismo cuya finalidad es su auto-conservación, bio-analogía cuyos supuestos Emmanuel Levinas denunciará desde sus obras tempranas y que intentaré presentar en mi trabajo a manera de bosquejo.

Esta concepción particular del Estado como un organismo asentado en el ideal de auto-conservación me permitirá, en segundo lugar, hablar de una lógica inmunitaria en relación al cuerpo estatal. Dentro de esta lógica inmunitaria, me detendré particularmente en el concepto de "alergia", reacción inmunitaria (de aquí el título principal de mi trabajo) que Levinas describe como un modo particular de socialidad política.

Ahora bien, ¿en qué consiste la concepción del Estado como un organismo cuya finalidad es la auto-conservación? Y, al mismo tiempo, ¿cómo se relaciona esta caracterización del Estado, devenido organismo estatal, con la figura de la "alergia"? Esbozaré un breve y esquemático rodeo por algunas obras de Levinas, con el objetivo de responder a tales interrogantes.

El Estado como un organismo

I.

Se puede rastrear la denuncia levinasiana a la concepción del Estado como un organismo desde sus obras tempranas. En 1936, en su obra *De la evasión*[1], y en pleno ascenso de los fascismos asentados en una visión organicista de la sociedad, Levinas tiene la lucidez de denunciar- siendo un crítico del fascismo[2] pero sin sumarse a un ingenuo bloque antifascista- al pensamiento burgués y su concepción social. En este ensayo de 1936, el filósofo francés describe el ideal social burgués a partir de las siguientes características: un ideal de paz interior o armonía interna asentada en el presente y la posesión; y, al mismo tiempo, una preocupación por todo aquello que escapa a su dominio, visión de lo exterior como obstáculo y miedo por el porvenir que amenaza su presente de posesión. Ahora bien, ¿cómo conciliar la paz interior con la amenaza exterior? Levinas describe al burgués a través del término "conservadurismo inquieto". Bajo esta denominación lo que intenta describir es la lógica que acompaña a la "filosofía del burgués". La paz interior, para esta filosofía, sólo puede conseguirse mediante una superación de todo aquello que pone en peligro la posesión presente. Este movimiento superador es descrito por Levinas como "instinto de integración" e "imperialismo" (*DE*, 76). A la clásica imputación al burgués como temeroso de su posesión, como "conservador", Levinas agrega como esencial su "inquietud" de conservar la posesión presente, el movimiento de trascendencia cuyo objetivo es garantizar su paz y equilibrio. Llegado a este punto de su análisis, dirá: "Su ideal de paz y de equilibrio presuponía la suficiencia del ser" (DE, 77). "Suficiencia del ser", palabras que adquieren una especial relevancia en el desarrollo de sus obras posteriores. Pero antes de avanzar, retomaré los rasgos fundamentales de esta descripción del sujeto burgués: paz interior, amenaza exterior, movimiento de integración contra la amenaza, ideal de paz y equilibrio asentado en la suficiencia del ser.

[1] Emmanuel Levinas, *De la evasión*, trad. Isidro Herrera, Madrid. Arena Libros, 2000. En adelante *DE*.

[2] Cabe recordar su temprano ensayo "Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo" (1934) como así también los artículos aparecidos en *Paix et Droit* durante la década de 1930, reeditados bajo el título "Épreuves d'une pensée (1935-1939)", seguidos de "Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlerisme", en el *Cahier de L'Herne*, dirigidos por Catherine Chalier y Miguel Abensour (París, Editions de L'Herne, 1991), donde se esbozan sus primeras críticas al nacionalsocialismo.

Sumaré un nuevo elemento del análisis levinasiano presente en *DE*. En este ensayo Levinas da algunas precisiones sobre el movimiento de trascendencia que caracteriza la concepción burguesa. La trascendencia se concibe como una necesidad, y esta necesidad es interpretada habitualmente como el producto de una carencia. La paz interior sólo se ve perturbada por una carencia, en este caso, un desorden o desequilibrio producido por la amenaza que pone en peligro su integridad. Si la necesidad es una carencia, el éxito de su apaciguamiento o satisfacción sólo puede comprenderse como "el restablecimiento de una plenitud natural" (*DE*, 89). A imagen del restablecimiento de un organismo, la necesidad es pensada como reconducción al equilibrio.

En este sentido, el conservadurismo inquieto del hombre burgués, puede ser descripto como atravesado por una lógica **homeostática**. El organismo burgués sano es aquel que lucha por la paz y el equilibrio de su posesión presente, frente a todo aquello que amenace su integridad, mediante un movimiento de trascendencia que le asegure su plenitud, movimiento de integración o conservadurismo imperialista, por contradictorios que puedan parecer estos términos. De más está decir que, si este movimiento sólo busca restablecer la armonía interior asegurándose contra el porvenir que amenaza su posesión, la medida de esta garantía de paz sólo puede justificarse mediante el patrón infinito e indeterminado de este porvenir y de sus necesidades. Vemos prefigurarse así una visión organicista del orden social y político, que Levinas continuará denunciando en sus obras posteriores.

II.

En *De la existencia a la existente*[3], libro publicado en 1947 pero cuyas investigaciones fueron redactadas por Levinas en cautividad[4] durante la Segunda Guerra Mundial, el filósofo aportará nuevos elementos a esta concepción

[3] Emmanuel Levinas, *De la existencia al existente*, trad. P. Peñalver, Madrid, Arena Libros, 2000. En adelante *DEE*.

[4] Levinas es movilizado durante la Segunda Guerra Mundial como intérprete de ruso y alemán (unos años antes de 1939 había pasado una prueba de intérprete militar), y es hecho prisionero (como prisionero de guerra y no por su condición de judío) en Rennes y trasladado a Alemania tras un internamiento de algunos meses en Francia. Allí permanecerá en un campo para prisioneros de guerra cerca de Hanover hasta el fin de la guerra [Véase: F. Poirié; E. Levinas, "Conversaciones", en *Ensayos y conversaciones*, trad. Miguel Lancho, Madrid, Arena Libros, 2009: 68-71].

organicista del Estado. La lucha del sujeto burgués contra aquello que amenaza su integridad y pone en cuestionamiento su libre posesión, se comprende esta vez "como el cuidado que el ser procura de su propia duración y […] conservación" (*DEE*, 26). Es la lucha del ser por prolongar su existencia, por procurar su duración y conservación. Comienza así a delinearse lo que previamente Levinas menciona como ideal de paz y equilibrio asentado en la suficiencia del ser. Este modelo ontológico-económico del ser que busca <perseverar en el ser>, está atravesado- agrega Levinas- por el nuevo prototipo de relación entre el existente y la existencia que el desarrollo de las ciencias biológicas del siglo XIX había permitido conocer (*DEE*, 26): la concepción de la vida como <lucha por la existencia>. El movimiento de trascendencia del organismo estatal encuentra así la confluencia entre dos vectores: la necesidad y la lucha. Bajo esta perspectiva, el Estado justifica su lucha como necesidad, necesidad inherente para la conservación y equilibrio, para la paz e integridad. El organismo estatal puede así justificar como necesidad inherente a su integridad, la lucha o la guerra, en una movilización de fuerzas que encuentra su legitimidad en la naturalización de las necesidades del Estado. Pero ¿cuáles son estas necesidades? La respuesta a este interrogante varía según aquello que se sienta amenazado. Lo que se mantiene, sin embargo, es la naturalización del movimiento trascendente de la necesidad que busca restablecer la armonía y la paz interior. Cómo alcanzar la paz interior se habrá de definir no sólo por aquello que es amenazado sino por la medida del peligro que acecha al Estado. Peligro indeterminado pero que al determinarse ya forma parte del círculo mágico de "los intereses del Estado", revestidos por la "naturalización de su fuerza activa", por la justificación natural de su conservación o "conservadurismo inquieto". Allí donde la naturalización de la guerra, como movimiento justificado por la propia concepción del Estado como organismo estatal, signado por la suficiencia del ser, paz y equilibrio en un sistema homeostático, conservación y regulación en una concepción vitalista del orden social, dentro de un discurso que legitima la violencia del Estado, renace sin embargo el problema del orden o jerarquía de las necesidades. Y nuevamente, la justificación del organismo estatal y sus necesidades puede comprenderse más allá de este suelo común de la "suficiencia del ser" a partir de otras modalidades de esta bio-analogía.

III.

Finalizada la Segunda Guerra Mundial y en los comienzos de lo que se conocerá como la Guerra Fría, Levinas denunciará en sus conferencias de *El Tiempo y el*

Otro[5] esta visión organicista del cuerpo estatal a partir de una crítica a dos experiencias de socialidad enfrentadas o, más precisamente, antinómicas: la "experiencia de la soledad" y la "experiencia social". Estas "experiencias" enfrentadas son modos distintos de socialidad política que tienen por finalidad alcanzar el rango de experiencia universal. El punto central de su enfrentamiento será el modo de concebir la relación entre la necesidad y la salvación. Describiré brevemente en qué consisten estas experiencias antinómicas, con el objetivo de incluir nuevos elementos en la crítica levinasiana a la concepción organicista del cuerpo estatal.

La "experiencia de la soledad", experiencia propia de un idealismo aristocratizante en que Levinas advierte una confluencia del idealismo clásico y el moderno existencialismo (Heidegger, entre otros), es aquella que subordina las necesidades materiales de la vida cotidiana- considerada como una caída- a una finalidad que trasciende estas necesidades y en la cual el hombre alcanzaría su dignidad. Las necesidades comprendidas como necesidades animales- "degradación y sórdido materialismo" (*TO*, 98)-, son despreciadas en nombre de valores humanos más dignos (podríamos pensar en términos como: democracia, república, libertad, pueblo, etc.). En esta escala de valores, la "experiencia de la soledad" degrada la experiencia cotidiana y las necesidades materiales, subordinándolas a ese fin ulterior. Pero, ¿de qué modo se articula la necesidad y la salvación? Por un lado, la "experiencia de la soledad" supone que estas necesidades materiales forman parte de un instinto natural, son la base vital de cualquier organismo. Dejemos en suspenso, sin embargo, la sospecha de cuánto es necesario y cuáles son las necesidades para un organismo estatal que se siente amenazado de muerte por un porvenir indeterminado. Por otra parte, la finalidad ulterior a la que subordina las necesidades materiales debe ser pensada como un valor que justifica el sacrificio de estas necesidades: la búsqueda de salvación. Las necesidades materiales son sólo el suelo sobre el que se asienta el organismo (mera base biológica), pero que adquieren plena dignidad cuando se subordinan a esa finalidad ulterior (aquellos valores humanos más dignos) que pretende erigirse como figura de salvación o acceso a una vida auténtica[6].

[5] Emmanuel Levinas, *El Tiempo y el Otro*, trad. José Luis Pardo Torío, Barcelona, Paidós, 2003. En adelante *TO*.

[6] Levinas denunciará esta subordinación de las necesidades materiales a una finalidad espiritual superior como "hipocresía del sermón" propia de un idealismo capitalista. En *De la existencia al existente* él afirma: "desconocer la sinceridad del hambre y de la sed; es, bajo el

Por otro lado, nos encontramos con la "experiencia social". Esta experiencia de un "socialismo constructivo y optimista" (*TO*, 100)- denominación que ya adelanta la denuncia levinasiana a la experiencia de la Unión Soviética- presupone una condena a todo espacio de soledad como producto "de un sueño insensato de un individuo descentrado, una luxación en el cuerpo colectivo" (*TO*, 100). Esta descripción de Levinas deja entrever el carácter organicista de la concepción del cuerpo estatal de la denominada "experiencia social". Ahora bien, ¿cómo se articula, en este caso, la relación entre necesidad y salvación? La "experiencia social", según Levinas, concibe la necesidad material como una carencia- dolor de la falta- que anuncia la apertura a la trascendencia. La necesidad de la pobreza o condición del proletario es "la ocasión para entrever las puertas del Reino de los Cielos" (*TO*, 100), la salvación o liberación metafísica. La necesidad material se presenta entonces "como base de la vida espiritual" (*TO*, 100), el dolor como síntoma de la apertura al Bien, la experiencia de la explotación como nostalgia de una liberación metafísica. Nuevamente, la necesidad material queda subordinada a una finalidad ulterior, el dolor comprendido como experiencia de un sacrificio necesario dentro de un orden que trasciende la necesidad material y justifica el movimiento "dialéctico-teodiceico"[7] de la reconducción de la materia al Espíritu, del mal terreno al bien supremo, de la necesidad de la vida cotidiana a la salvación espiritual.

Retendré algunos elementos de esta caracterización, con el fin de introducirlos a los análisis precedentes. Existe un suelo común a la "experiencia de la soledad" y la "experiencia social". En términos generales, ambas experiencias suponen una concepción orgánica del cuerpo estatal. Previamente expuse cómo el Estado podía ser concebido bajo un modelo "homeostático". Este modelo tenía las siguientes características: suponía la paz o equilibrio interno como el producto de un constante movimiento de restablecimiento frente a un desequilibrio o amenaza a su integridad. Este modelo ontológico-económico de "perseverancia en el ser" tenía como finalidad la duración y conservación del cuerpo estatal. A esto se puede agregar, según el análisis que acabo de esbozar, que este movimiento de trascendencia del organismo estatal es desdoblado según una jerarquía: las necesidades materiales están subordinadas a una especie de "necesidad superior", la situación de carencia material puede justificarse por una finalidad metafísica de otro orden del de la mera

pretexto de salvar la dignidad del hombre […] cerrar los ojos a las mentiras de un idealismo capitalista y a las evasiones en la elocuencia y el opio que éste propone" (*DEE*, 57).

[7] Véase: Emmanuel Levinas, "El sufrimiento inútil" en *Difícil libertad*, trad. Manuel Mauer, Buenos Aires, Lilmod, 2008.

materialidad (degradación o mistificación de la necesidad material). De esto último sólo me interesa subrayar que la concepción organicista de la socialidad política no implica necesariamente un ingenuo biologicismo -o vitalismo ingenuo- sino que se entrelaza con motivos de otro orden, entre ellos, teológicos. La lucha del organismo estatal supone una jerarquía de lo vital, el funcionamiento del organismo está regido por una estratificación o valoración de la vida (de la existencia) grabada en su origen y que marca el curso del movimiento trascendente de la finalidad pretendidamente natural del cuerpo estatal. No obstante, no me detendré en esta línea de argumentación que nos llevaría a la compleja relación entre la política y, por ejemplo, lo "sagrado".

Recapitulemos. En *De la evasión* y *De la existencia al existente* el ideal ontológico-económico bajo un modelo "homeostático" no debía ser pensado como mero "reposo". El organismo estatal está signado por un "movimiento de restablecimiento" que implica el sacrificio del reposo en virtud de su necesidad de equilibrio y paz. Este movimiento trascendente era descripto como "lucha por la existencia". Si pensamos esta lucha como un movimiento cuyo objetivo es la conservación y duración, ideal ontológico-económico (como lo describe Levinas en *TO*) podemos denominarla como una "lucha por la salvación". Retornan nuevamente los elementos ya vistos, con una variante: paz interior bajo un modelo homeostático- restablecimiento frente a un desequilibrio-, lucha por la existencia en tanto conservación y duración, búsqueda de salvación. Sin embargo, surgen nuevos interrogantes: ¿cuál es la razón de que el organismo estatal ponga en funcionamiento este proceso homeostático, es decir, cuál es la razón de su desequilibrio? ¿Cómo se justifica el movimiento de salvación- de restablecimiento- y en nombre de qué o quién?

Estas preguntas pueden responderse en la especificidad de los contextos históricos e interlocutores aludidos previamente en las obras de Levinas. En razón de la extensión de mi trabajo y de la complejidad que la respuesta a estos interrogantes supone, sólo retomaré algunos de los puntos hasta aquí esbozados, para entrelazarlos con el segundo objeto de mi trabajo: el concepto de "alergia"[8] en Levinas como crítica a un modo particular de socialidad política.

[8] Petar Bojanic recuerda en su artículo "Political Imagery: Sick Philosopher and Other as Poison. On Violence and Hypochondria" [en *Filozofija*/ *Društvo* 2, 2008: 49-78], que fue Clemens Freiherr von Pirquet, quien publicó por primera vez un texto sobre la alergia en el *Müncher Medizinische Wochenschrift* en 1906.

El sistema inmunitario y la alergia

El cuerpo estatal, bajo la perspectiva vista previamente, es pensado como un organismo que al ver amenazada su integridad, reacciona mediante un mecanismo homeostático que intenta garantizar el restablecimiento de un equilibrio. Este movimiento se concibe bajo una lógica de conservación y duración (ideal ontológico-económico) que requiere una lucha contra aquello que pone en peligro la integridad del cuerpo. La función de conservación que subyace al Estado devenido en organismo permite así, en primer lugar, la unificación del cuerpo estatal bajo una finalidad y, en segundo lugar, la constitución de un mecanismo de defensa cuyo objetivo es la conservación del todo. En "Trascendencia y altura" (1962) Levinas hablará de "la Guerra y la Administración que alienan al Mismo" (*TA*, 88) para referirse a la confluencia del orden de la función y la disposición al combate propia del organismo estatal asentado en la "hegemonía del Mismo" (*TA*, 88). Se puede denominar esta lógica del cuerpo estatal, funcionalidad y auto-protección del organismo, como una lógica inmunitaria. A partir de esta denominación, pretendo acercarme a los análisis de Levinas sobre el concepto de alergia en su obra *Totalidad e infinito*[9].

Cabe recordar que el sistema inmunitario o la inmunidad, es definida en la biología y medicina como un "estado de resistencia, natural o adquirida, que poseen ciertos individuos o especies frente a determinadas acciones patógenas de microorganismos o sustancias extrañas"[10]. Entre las reacciones inmunitarias, la "alergia" supone una particular reacción del cuerpo frente a ciertos antígenos, definidos como "alérgenos". Ahora bien, de modo esquemático podemos definir previamente algunas características de la alergia que pueden ayudarnos a comprender la particularidad de tal reacción. La hipersensibilidad de la alergia frente a determinados antígenos supone: en primer lugar, un cuerpo atópico[11], es decir, un

[9] Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, trad. Daniel Guillot, Salamanca, Sígueme, 1987. En adelante *TI*. Es importante recordar que si bien la figura de la "alergia" ha sido utilizada por Levinas de manera reiterada en *Totalidad e infinito* (1961), también la podemos encontrar- aunque con menor frecuencia- en obras posteriores: "Trascendencia y altura" (1962), "La huella del Otro" (1967), *Humanismo del otro hombre* (1972), *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (1974), etc.

[10] Definición de "inmunidad" de la vigésimo segunda edición de la Real Academia Española (RAE).

[11] En medicina "atópico" refiere a una tendencia hereditaria a desarrollar reacciones alérgicas (inmediatas y de gran magnitud) frente a ciertos antígenos.

cuerpo pasible de reaccionar de manera hipersensible frente a ciertos antígenos; en segundo lugar, ciertos antígenos a los que el cuerpo reconoce como alérgenos, es decir, como antígenos que producen una hipersensibilidad del cuerpo; y, en tercer lugar, el desencadenamiento de una defensa que altera el equilibrio homeostático, conduciendo a una hiper-reactividad que pone en peligro la salud del organismo.

En relación a este tercer punto, lo interesante de la figura de la "alergia" es que forma un *continuum* con la noción de un organismo asentado en una lógica homeostática e inmunitaria, pero que en tanto reacción extrema puede llegar a poner en peligro su propia integridad, es decir, conduce al extremo del auto-sacrificio. No obstante, dejaré de lado esta línea de argumentación que nos acercaría a ciertos análisis filosóficos sobre la relación entre política y auto-inmunidad (resuenan, entre otros, los análisis de Jacques Derrida)[12]. Antes bien, me detendré en el primer ítem- el cuerpo atópico- a partir de un pequeño rodeo.

Las reacciones habituales de la alergia se manifiestan en todos aquellos canales de contacto con el medio denominado "externo", con aquellas vías que establecen una relación entre "lo interior" y "lo exterior", entre "lo propio" y "lo ajeno": ojos,

[12] Derrida define la lógica autoinmunitaria, en su ensayo "Fe y saber", del siguiente modo: "En cuanto al proceso de autoinmunización […] éste consiste, para un organismo vivo, como se sabe, en protegerse, en resumidas cuentas, contra su propia autoprotección destruyendo sus propias defensas inmunitarias […] hablaremos de una especie de lógica general de la autoinmunización" (p. 70). La autoinmunidad, al igual que la alergia, puede pensarse como figura extrema de la inmunidad cuya lógica llevaría a una especie de auto-sacrificio del propio organismo (cabe recordar la clasificación de Coombs y Gell en relación a las reacciones de hipersensibilidad, que pone en un mismo cuadro- aunque separadas sólo por ciertas particularidades- a la alergia y a las enfermedades autoinmunes). Jacques Derrida ha descripto la lógica inmunitaria y auto-inmuitaria en relación a la comunidad en varias de sus obras, entre ellas: "Fe y saber" (en *La Religión*), *Espectros de Marx*, *Políticas de la amistad*, *Voyous*, "Autoinmunidad: suicidios simbólicos y reales. Diálogo con Jacques Derrida" (en: Giovana Borradori, *La filosofía en una época de terror*), etc. Petar Bojanic recuerda en su artículo "Political Imagery…" que la autoinmunidad, sin embargo, no puede comprenderse como un auto-sacrificio total del organismo. En las enfermedades autoinmunes, especifica Bojanic, la reacción auto-inmunitaria no elimina cierta funcionalidad y jerarquización presente en el organismo, pues en tales reacciones las denominadas "células asesinas" del sistema inmune no se atacan a sí mismas sino a otras células sanas del organismo, introduciendo una jerarquía en el sacrificio. En la auto-inmunidad persiste así la jerarquización de lo vital, lo que hace necesario tomar con cuidado esta bio-analogía en relación al orden de la comunidad.

nariz, oídos, garganta, piel. Como si el cuerpo manifestara su conmoción interna, su hiper-reactividad a través de una hiper-actividad de sus fronteras: estornudos, goteo nasal, lagrimeo, zumbidos en los oídos, urticaria. Estas manifestaciones ponen en alerta el organismo, expresión de un desequilibrio que tensiona las defensas asentadas en el ideal inmunitario de conservación. Ahora bien, toda reacción alérgica produce una memoria en el cuerpo. La tensión del peligro persiste en el organismo una vez disipados incluso los síntomas al alérgeno. Memoria del cuerpo atópico, ya preparado a desencadenar -llegada la ocasión- una reacción hipersensible que sacrifique el propio equilibrio y paz del organismo.

Llegado a este punto, permítaseme citar a Levinas: "La filosofía [y, agrego, la política] está aquejada desde su infancia de un horror a lo Otro que permanece Otro, de una insuperable alergia"[13]. La "alergia" está en el origen de la filosofía, pero también allí- como dirá Levinas- "en la asociación de la filosofía y el Estado, de la filosofía y de la medicina"[14]. En *Totalidad e infinito*, Levinas encuentra el origen de la constitución del organismo estatal, o del Estado concebido como un organismo, en el fenómeno de la "alergia". A la lógica homeostática e inmunitaria, con el que describimos el funcionamiento del Estado como un organismo, Levinas agrega el modo de cómo ese organismo se constituye en relación al Otro. En el origen o constitución del cuerpo estatal que la filosofía intentaba representar como un proceso de salvación natural, se hallaba oculto un "proceso alérgico" del cual no se podría desembarazar en adelante: el Estado bajo el ideal ontológico-económico se constituía de este modo como un organismo **atópico**. Cuerpo estatal **atópico** nacido a partir de una "alergia que aflige al Mismo en una totalidad y sobre la que reposa la dialéctica hegeliana [donde el Otro] […] es para la razón un escándalo que la pone en movimiento dialéctico" (*TI*, 216-217), atopicidad constituida por "egoísmos alérgicos que están en guerra unos con otros" (*DMS*, 46) en la filosofía de Hobbes, Kant, entre otros; organismo atópico surgido por el materialismo mediocre del burgués "que se preocupa de la realidad y del porvenir porque amenazan con romper el equilibrio indiscutido del presente en que él posee" (*DE*, 76)- Locke y su "conservadurismo inquieto", etc. El cuerpo estatal concebido como un organismo surgido de "la intolerancia alérgica de su persistencia en el ser" (*DMS*, 47) se transforma así en una metáfora encarnada en el espacio de la verdad que asocia

[13] Emmanuel Levinas, "La huella del otro", en *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, trad. Manuel E. Vázquez, Madrid, Síntesis, 2005, p. 269.
[14] Emmanuel Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, trad. Antonio Pintor-Ramos, Salamanca, Sígueme, 1987, p. 250. En adelante *DMS*.

filosofía, Estado y medicina, y da lugar a un discurso que se legitima en la naturalización- trascendentalización- ontologización de sus supuestos. En *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Levinas afirmará:

> "En la asociación de la filosofía y el Estado, de la filosofía y de la medicina, es donde se supera [se clausura] la ruptura del discurso. El interlocutor que no se somete a la lógica es amenazado de prisión y de asilo o sufre el prestigio del maestro y la medicación del médico; la violencia, la razón de Estado o el acercamiento aseguran al racionalismo de la lógica una universalidad y a la ley su materia sumisa. Por tanto, el discurso recupera su sentido mediante la represión o la medicación, mediante las justas violencias en el límite de la injusticia posible, en el que se mantiene la justicia represiva" (*DMS*, 250-251).

Y más adelante:

> "El retorno permanente del escepticismo […] nos recuerda el carácter político, en un sentido muy amplio, de todo racionalismo lógico, la alianza de la lógica con la política" (*DMS*, 252).

Ahora bien, Levinas nos invita a pensar un modo de socialidad política y un discurso que rompa con esta primacía del cuerpo estatal *atópico*, asentado en una lógica inmunitaria que supone una naturalización de la violencia en la jerarquía de la Administración y la Guerra. Contra la justificación de ciertas "violencias necesarias" del organismo estatal, que tienen como corolario una concepción de la política como técnica y cálculo de regulación del sacrificio, Levinas afirmará en su texto "Paz y proximidad"[15] de 1984: si la justicia –en tanto conciencia, cálculo, conocimiento, comparación de los incomparables, que son necesarios en toda relación con el otro y el tercero (el tercero ya presente en el rostro del otro)- legitima éticamente la unidad política y sus instituciones (la socialidad política), ello no significa la reducción de la justicia a "una legalidad natural y anónima que rige las masas, de la que surge una técnica de equilibrio social que pone en armonía, mediante crueldades y violencias transitorias, las fuerzas antagónicas y ciegas [y que justifica así] un Estado

[15] Emmanuel Levinas, "Paz y proximidad", *Laguna: Revista de filosofía*, ISSN 1132-8177, N. 18, 2006: 143-154, trad. de Francisco Amoraga Montesinos y Andrés Alonso Martos [Emmanuel Levinas, "Paix et proximité", publicado originalmente en *Les Cahiers de la nuit surveillée*, París, 1984]. En adelante *PP*.

entregado a sus propias necesidades" (*PP*). De allí la convocatoria al cuestionamiento de una pretendida lógica "natural" del Estado, escepticismo responsable de todo "discurso alérgico" que pueda romper la coherencia de esta lógica que la alianza entre filosofía, medicina y política pretenden instaurar y en el que "la presencia del Otro […] anunci[a] [siempre] la guerra permanente" (*TA*, 88).

La crisis del hombre y de los valores en el siglo XXI

Marta I. Trotta
Corte Suprema de la Nación, Bs. As.

I.

Nunca ha estado el hombre, como en la actualidad, tan amenazado por la subversión de valores sociales, que sustentan su vida espiritual, cultural, moral y que lo constituyen precisamente como persona humana.

Ante la desaparición de un orden mundial, surge un fenómeno de efectos altamente psicológicos ante la comprobación de que el nuevo milenio continúa atraído por factores de antigua data[1].

Tanto en el orden nacional como internacional se observa la decadencia de fuerzas que enrarecen el orden establecido violentando conceptos fundamentales que atañen a la libertad del individuo. Con esto se intenta argumentar la consiguiente atrofia cognitiva y espiritual de los principios éticos y morales imperantes.

Avasallada la legitimidad de los derechos y deberes sociales, la agresión arrebata al humano su primigenio origen, sufriendo el drama de la humillación impuesta por un sistema de inseguridad colectivo que se propone monopolizar un estado de violencia legitimada. Pero lo más tenebroso recae ante la imposición de una verdadera cultura de la esclavitud, o lo que es peor, un comercio infame, producto de la manipulación propagandística de lo descartable, que anula en la existencia humana toda posibilidad consciente de un yo personal y divino. No cabe duda que la vulnerabilidad de conductas del *homo sapiens* atenta contra la Madre Naturaleza, tal como hoy es conocida.

Ante un proceso que marca un fuera de orden, producto del derrumbamiento de normas morales y jurídicas, sobreviven siniestras vinculaciones, enceguecidas por

[1] Véase Hugo Gobbi, *Orden y desorden internacional*, Argentina, Ed. Mundohacer, 2002, p. 31

pasiones de desenfrenado poder[2], que cual abismos satánicos esperan la oportunidad para argumentar una engañosa salvación que acabaría produciendo una escatología a escala universal.

La crisis social extrema que nos ocupa, oscurece el corazón y las capacidades humanas, desvaneciendo los intrínsecos valores tradicionales, perdiéndose de vista el horizonte trascendental de lo justo, de lo bueno, de lo ético, del aspecto finito y de lo eterno.

Una vida psicofísica que busca un sentido para justificar una existencia nihilista, anquilosada por abusivos medios de propaganda, despoja de la psiquis colectiva la comprensión hermenéutica de un hombre provisto de razón y discernimiento en la soledad del infierno postmoderno, trastocando aquel imaginario que le concediera al hombre el "goce" y "disfrute" de una libertad hoy día enmascarada.

Este hombre sojuzgado ante los deleites que a diario se le presentan y que satisface en la inmediatez del menor esfuerzo, con actitud paradojal desgarra su ser en la condición cotidiana del *homo homini lupus* hobbesiano, ante el anhelo de posesión infranqueable, concluyendo un ciclo de civilización obstibada en continuar ejerciendo las pasiones más extremas.

El "mundo roto", tal como manifestara Marcel, anula toda posibilidad de espiritualización. El desamor, producto de la desaparición de vínculos y afectos que particularizan la relación con los otros, devienen en vivencias insólitas, desprovistas de su original esencia, dejando al descubierto un sujeto vacío, desesperanzado e incomunicado en un habitar acabado y desolado que marca su época.

II.

¿Puede el peregrino recuperar la manifestación primordial del Amor, tal como nos fuera donado desde el origen, fundamento inefable del quehacer creacional de Dios?

[2] Optimistas internacionales del ámbito político tratan de legitimar un *status quo* que encubre con el tan mentado slogan de los Derechos del Hombre.

La gnosis –entendida como conocimiento- tanto del corazón humano como del mundo, órgano por excelencia de donación afectiva constante, debe volver a re-crear lo "grato" –amor- y "lo bello" –lo bueno-, junto a la expresión ética y estética, cual actividad trascendental de la magnificencia de Dios, manifestación creacional que, por participación, nos fuera entregada en el comienzo de los tiempos con miras a la salvación.

La **praxis** axiológica o deontológica del ascenso del alma en búsqueda de la belleza señala el método más apropiado para la edificación vertical de la afectividad.

Sabemos que el afecto no es una función independiente que puede desarrollarse en la psiquis o en el corazón. Proviene de un sentimiento o de una tendencia subjetiva que da cabida a lo "grato" como atributo primordial del ser. Así la axiología adviene al campo de lo dado defendida por los sentimientos más genuinos[3].

Por lo demás, no hay duda de que la restauración de una doctrina sobre la afectividad, sigue resguardada en la fuente lumínica de agua viva que brota de la interioridad, a la espera de la manifestación consciente de sus deseos más profundos.

III.

Establecido el argumento de que el sentimiento es una función irreductible al conocimiento y a las tendencias, debe distinguirse en él su vía no intencional porque si bien posee su objeto específico, su tendencia no es "hacia", sino que permanece en el reposo interior planteando "lo grato" que se personifica en las funciones representativas o tendenciales[4].

Ahora bien, resulta probable que "el corazón sea el verdadero órgano del amor y demás funciones emotivas"[5]. El amor es don, pero don de sí, de entrega hacia los otros, un dar-se continuamente al prójimo. Los sentimientos de pureza resplandecen cuando los sentidos ético-afectivos se actualizan en la manifestación de las virtudes

[3] Guido Soaje Ramos, "Dos obras sobre la afectividad", *Sapientia*, UCA, 13, N. 49, 1958, p. 210.
[4] Ibíd., p. 211.
[5] Ibíd., p. 211.

que fluyen en la corriente intencional donde las sensaciones deleitan la sacralidad del alma.

El sentimiento resulta difícil conceptualizarlo puesto que varía según el sujeto que manifiesta su legitimidad. La determinación de afinidades intersubjetivas impulsa el sentido de las vivencias que se renuevan en la psiquis cotidiana. Resulta así que este ser, habitante que interactúa entre dos mundos -material y espiritual- desarrolla su vida afectiva en la comunidad de mónadas lumínicas.

Intentar recuperar el equilibrio de las fuerzas materiales y espirituales que nos constituyen, recrearía antiguas tendencias sustanciales, que regenerarían los cambios anhelados, cual panacea celestial, que prevalece en lo más profundo del corazón del hombre y del mundo.

Según lo expresado, la evaluación de un proceso de selección sentimental y afectiva proporcionaría un plus en el albergar inconsciente del habitar mundano, que cual reflejo especular, reproduciría aquellas imágenes celestiales que se creyeron perdidas, leyendas paradigmáticas de una Génesis que la tradición ocultó y que vuelven a recobrar sentido, cual paradigmas de esperanzas. Por ello me atrevo a mencionar el fundamento de la copa, símbolo misterioso del origen del mismo Grial.

Según relata una leyenda celta esta copa habría sido tallada por los ángeles en una esmeralda desprendida de la frente de Lucifer en el instante de su caída. Y tal como esta leyenda llegara por tradición oral al siglo XII, se conoció de singular manera cuando se dijo que "el Grial fue confiado a Adán en el paraíso terrenal, pero que en el momento de su caída Adán, a su vez lo perdió, pues no pudo llevárselo consigo cuando fue expulsado del Edén"[6]. He aquí la representación simbólica de la pureza amorosa depositada en la dorada Copa consagrado que sigue brillando en la oscuridad, aguardando en el seno de la humanidad el hallazgo prometido en el tiempo, por el *Logos* Eterno.

En relación al Amor, podemos mencionar el principio establecido por Juan XXIII, a propósito del tema, por el cual sienta lo siguiente:

[6] René Guénon, ***Símbolos de las Ciencias Sagradas***, traducción de José Luís Tejada y Jeremías Lera, Esàña, Ed. Paidós, España, 1995, p. 22.

> "La paz no puede darse, en la sociedad humana, si primero no se da en el corazón del hombre; es decir, si primero no guarda cada uno, en sí mismo, el orden que Dios ha establecido…" (***Encíclica Pacem in Terris***, N. 1959).

El corazón es el órgano de los sentidos internos, del mismo modo que los sentidos externos son los transmisores de las imágenes que nos rodean. Por ello, retomando el símbolo de la Copa, que contiene en su interior el agua viva de la expresión amorosa de un corazón que fluye contínuamente, polo esencial para la vivencialidad vertical del Absoluto, aquél que ha sabido renunciar al mundo y sus tentaciones, muere para renacer -cual ave fénix- en la conciencia de lo Otro, es decir, lo Sublime.

En el nadir de la materialidad, la escucha del discípulo ante el llamado del Maestro, nos convoca a la búsqueda ese tesoro perdido, amor incesante que fluye en las aguas vivas de la Ciudad Celestial agustiniana

Por ello, y a fin de finalizar, considero que es nuestro deber como sanadores de almas reencontrar y reelaborar reflexivamente el "goce" y "disfrute" de los manjares celestiales, como acontecimiento histórico donador para las generaciones actuales y venideras.

.

La filosofía de lxs[1] técnicxs y lxs técnicxs en la filosofía

Sandro Emanuel Ulloa
Inst. Sup. de Formación Docente N. 3
Univ. Nac. del Sur. Bahía Blanca

De resoluciones y más: un poco de contextualización

En el año 2008, el Consejo Federal de Educación aprueba la Resolución N° 64/08 que resuelve aprobar el "Programa Nacional de Formación Docente Inicial para la Educación Técnico Profesional", con lo cual se inaugura el Profesorado de educación secundaria de la modalidad técnico profesional en concurrencia con título de base. Este profesorado comienza a funcionar en 2009 en diferentes institutos seleccionados del país, intentando dar respuesta a una necesidad formativa de la modalidad en cuestión.

El profesorado, como lo indica su Anexo II, tiene tres intenciones específicas:
1. el enriquecimiento de la formación didáctico-pedagógica de lxs profesionales que se encargan de la formación en las escuelas técnicas y agrarias;
2. el desarrollo de una formación específica avanzada, que permita completar la formación inicial de lxs profesionales en su campo específico de acción;
3. la promoción de la reflexión, revisión y validación de las prácticas educativas en contexto[2].

Las tres intenciones antes mencionadas deben pensarse, como se mencionó, en una necesidad tradicional que tenía la modalidad de educación técnico-profesional, es decir, la no estructuración de profesorados específicos para los espacios curriculares y las demandas de las instituciones educativas técnicas y/o agrarias ya que, en un escaso porcentaje, quienes se desempeñaban como docentes en esos ámbitos poseían una formación como profesorxs, siendo en su mayoría profesionales universitarios, como técnicxs universitarixs, ingenierxs y licenciadxs o, por otro lado, egresadxs de las mismas escuelas secundarias técnicas y/o agrarias.

[1] En concordancia con las recomendaciones de la filosofía de género contemporánea, se utilizará la letra "x" en reemplazo de las vocales que permiten asignación binaria de género.
[2] Cf. CFE. *Resolución 64/08*, Ministerio de Educación de la Nación, 2008.

En este sentido, es preciso aclarar que no se desestima este recorrido formativo ni la experiencia personal de cada docente, sino que se piensa en la descontextualización entre los diferentes campos de acción que permiten los paradigmas educativos ligados a la formación para la docencia y otros, estructurados para la investigación o la praxis, por mencionar algunos.

Si bien desde la primera cohorte de este profesorado -comenzada en 2009 y recientemente concluida a mediados del presente 2012, al menos en la provincia de Buenos Aires- se han producido modificaciones respecto a los propósitos, las intenciones e, incluso, la caja curricular, el principal objetivo es formar y propiciar la formación del personal docente que estuviese desempeñándose en las escuelas técnicas y/o agrarias. Para ello, la resolución establecía una formación divida en cuatro campos generales, a saber: una formación general –que incluía a los espacios de la formación pedagógica general-, el campo de la práctica profesional –tanto en su nivel básico como avanzado-, el campo de la formación específica en su nivel básico y, por último, el campo de la formación específica en su nivel avanzado.

Dentro del campo de la formación general se encuentra el espacio curricular de Filosofía de la Educación, espacio del cual, quien escribe, se hizo cargo en las dos primeras cohortes[3]. A partir de la experiencia frente al desarrollo de este espacio es que surge este análisis teórico ligado a pensar qué pasa con éstxs alumnxs que hacen filosofía y qué pasa con lxs docentes que se encargan de la formación para la filosofía.

Sobre la Filosofía de la Educación

En principio, es preciso aclarar que el desarrollo del espacio de Filosofía de la Educación para este profesorado partía de un presupuesto, es decir, de un presupuesto basado en un prejuicio. Quizá el prejuicio no era tanto del docente que se hacía cargo del espacio, pero sí del imaginario social y colectivo, incluyendo en ello a las autoridades del Programa y, también, a lxs propixs estudiantes. Según parece, la filosofía no es del gusto de quienes se dedican al trabajo preciso que

[3] Este trabajo se basa en la experiencia del dictado del espacio curricular de Filosofía de la Educación en las dos primeras cohortes del Profesorado de Educación Técnico Profesional en Concurrencia con Título de Base; desarrollado en el Instituto de Formación Docente N. 3: "Dr. Julio César Avanza", ubicado en la ciudad de Bahía Blanca, provincia de Buenos Aires y durante los años 2010 y 2011.

supone la formación cercana a las mal llamadas "ciencias exactas". Así, ese primer prejuicio, se basa en otro, es decir, en pensar que las "ciencias exactas" son, justamente, "exactas" y que todo el resto, a saber, las ciencias sociales, son complicadas, complejas y, obviamente, aburridas. No parece extraña esta idea si se piensa que, desde sus inicios como disciplina, la filosofía ha tenido el mote de la abstracción que sólo pueden alcanzar unxs selectxs, es decir, sólo es una disciplina asequible para lxs filósofxs.

Desde el paradigma epistemológico al que suscribe este docente, la evaluación de sí mismo y de su espacio, es tan importante como la evaluación de lxs estudiantes en tanto exigencia institucional. Por tal motivo, se piensan dos evaluaciones "extra" además de la evaluación de contenidos; una diagnóstica que, más que diagnosticar qué contenidos poseen ya lxs estudiantes, pretende revisar qué concepción sobre qué es la filosofía se posee y, además, qué expectativas se tienen sobre este espacio. La otra evaluación extra implica la revisión de esa evaluación diagnóstica, pensando si se pudieron realizar modificaciones o reforzamientos a las concepciones previas y, además, si las expectativas fueron cumplidas, incumplidas o superadas. Además, en esta evaluación se realiza la revisión, desde la mirada de lxs estudiantes, del desarrollo de la cátedra, respecto a la metodología, los materiales, la evaluación y, sobre todo, de la figura del docente.

La evaluación diagnóstico y sus conclusiones

Como dice Jacques Ranciere[4], el pasaje por las instituciones educativas va "embruteciendo" el pensamiento de lxs estudiantes y, precisamente, dentro de los ámbitos docentes, podría considerarse que el embrutecimiento implica una sobrecarga de pensamiento esperado, condicionado, es decir, de pensamiento "políticamente correcto". Este embrutecimiento no sólo "es culpa" de lxs alumnxs sino, sobre todo, de lxs docentes. Ambos dicen lo que el otrx quiere escuchar, como menciona Walter Kohan: "Preguntamos para escuchar una única respuesta que nos conforma, que ya sabíamos antes de lanzar la pregunta"[5].

Estas "complacencias recíprocas"[6] son detectadas en estas evaluaciones diagnóstico hechas en ambas cohortes del profesorado ya que, aunque las

[4] Cf. J. Ranciere, J., *El maestro ignorante*, Bs. As., Del Zorzal, 2007.
[5] W. Kohan, *Infancia, política y pensamiento*, Bs. As., Del Estante, 2007, p. 77.
[6] Cf. P. Bourdieu, *Los herederos*, Bs. As., Siglo XXI, 2009.

evaluaciones sean anónimas, lxs alumnxs manifiestan expectativas positivas sobre lo que sea la filosofía, expectativas ligadas a la inquietud de quienes nunca han tenido filosofía en sus trayectos formativos o ya no recuerdan más que algo ligado a Platón y Aristóteles. El tener expectativas positivas no es malo, pero sí engañoso, ya que, en las evaluaciones finales de cátedra lxs estudiantes reconocen que pensaban (a pesar de haber sólo mencionado lo positivo en el diagnóstico) que la filosofía sería aburrida, pesada o que no serviría para nada, además de ser algo tan complejo que, como menciona un estudiante: "…hay que tener una cabeza bárbara"[7] para poder ponerla en práctica.

Es importante rescatar que, en estas evaluaciones, se reflejan los modelos tradicionales sobre la filosofía. En algunas evaluaciones se visualiza la carencia de formación en filosofía disciplinar, a pesar que, luego, se reconozca que la filosofía es una forma de reflexión que ha atravesado constantemente el trabajo que hacen lxs docentes a diario. Por otra parte, en aquellxs que si reconocen haber "tenido" filosofía en algún momento de sus trayectorias, principalmente en la Escuela Secundaria, se detectan dos ideas: una que menciona a la filosofía como algo muy complejo y abstracto, casi inabordable por lxs sujetxs comunes y, otra, que refleja una de las dimensiones de la enseñanza de la filosofía, es decir, la modalidad de enseñanza histórica que, en este contexto, se denominará histórica y clásica. Esto se refleja en uno de los interrogantes de la evaluación diagnóstica en donde se pide lxs estudiantes que mencionen nombres y conceptos en relación a la filosofía. Todas las respuestas proponen sólo a Sócrates, Platón y Aristóteles.

Una hipótesis de trabajo

Ante las diferentes evaluaciones, tanto diagnósticas como de cátedra, hechas en las dos cohortes, se fue formulando una posible hipótesis de análisis que tiene que ver con el gran peso que tiene la experiencia de trabajo con la filosofía en la formulación de la propia concepción de qué es la filosofía. Si bien esta tesis no presenta ninguna originalidad, lo significativo está ligado a que dicha concepción que elaboran lxs estudiantes tiene que ver no tanto con cómo se apropian de la filosofía, sino con el posicionamiento de lxs docentes que enseñan filosofía y los paradigmas a los que éstxs adscriben para enseñar.

[7] Cita textual extraída de las evaluaciones realizadas a lxs estudiantes.

Avalando la hipótesis antes propuesta, parece significativo aclara esta idea de "docentes que enseñan filosofía", pensando que, por lo menos en el contexto de la provincia de Buenos Aires, una alto porcentaje de las personas que se hacen cargo de los espacios curriculares de Filosofía y sus afines no pertenecen, en tanto su formación inicial, el título de Profesorado en Filosofía, siendo la mayoría de otras disciplinas como Psicología, Ciencias Políticas y Ciencias de la Educación. En este sentido, sin la intención de menoscabar otras formaciones, puede pensarse en la pérdida que genera el salto cualitativo entre la formación que puede brindar un docente "especializado" en la filosofía, es decir, lxs profesorxs en filosofía y, lxs "allegadxs", es decir, aquellxs que provienen de otros campos disciplinares. Claro está, este problema, además de ser un problema teórico y didáctico, también es un problema político y, sobre todo, político-laboral, que afecta a lxs docentes que se han formado estrictamente en la filosofía.

En relación al Desarrollo Profesional Docente, Flavia Terigi[8] menciona que la formación inicial de lxs docentes tiene no sólo una profunda influencia en cómo se produzca –si es que se produce- la formación continua de lxs docentes sino que, además tiene un fuerte peso en el logro de resultados académicos de lxs alumnxs y en el desarrollo de sus trayectorias educativas. En este sentido, retomando la hipótesis antes elaborada, podría pensarse que "la culpa" de las malas representaciones sobre la filosofía, podrían derivar de "malxs docentes" y de malas prácticas. Esto puede fundamentarse analizando los dichos de lxs alumnxs que reflejan, en las evaluaciones diagnósticas, imágenes negativas sobre sus docentes y, a continuación, sobre la disciplina en sí. Así, lxs alumnxs dicen: "… mi profesora de filosofía era aburrida, hablaba todo el tiempo"; "sólo nos daba cosas para leer todo el tiempo y no explicaba", "nos decía que no sabíamos pensar", "sólo vimos lo que decía Platón y Aristóteles"[9]. Luego de ello, la filosofía adquiere las características de inútil, inentendible, aburrida, pesada, dogmática, entre otras. Como menciona Alejandro Cerletti: "El componente *real* del equipamiento pedagógico del que dispone un profesor para su práctica lo constituye entonces aquel conjunto de teorías

[8] Cf. F. Terigi, "Carrera docente y políticas de desarrollo profesional", en C. Medrano y D. Vaillant, (Coords.), *Aprendizaje y desarrollo profesional docente*, Barcelona, Fundación Santillana, 2009.
[9] Citas textuales extraídas de las evaluaciones diagnósticas.

implícitas, valores y creencias pedagógicas que forman un *a priori* que no debe dejar de ser tenido en cuenta"[10].

Las voces de lxs estudiantes reflejan no sólo que la modalidad histórico-clásica resulta el eje central de las clases de filosofía que han tomado, sino que también ponen en cuestión el rol de lxs docentes que enseñan filosofía, mostrando su posicionamiento deductivista y descontextualizado de la filosofía como disciplina. De estos sentidos se desprende que nadie puede pensar sin tener un sustento filosófico histórico y, además, que la "utilidad" de la filosofía" sólo puede darse en una abstracción que desconoce la vida concreta de lxs estudiantes y que se piensa en base a unx filósofx tal.

¿Qué pasó en la evaluación de cátedra?

Analizando las evaluaciones de cátedra, es decir, aquellas que se realizaron al finalizar el desarrollo del espacio, lxs estudiantes reflejan ante las consignas: "¿cómo definirías a la filosofía y qué utilidad le has encontrado para tu carrera?", cuestiones como: "La filosofía me ha permitido repensar la utilidad de lo que estamos haciendo"; "La filosofía es como veo las cosas de otro modo"; "La utilidad que le encontré es el poder discernir cuál es el sentido de la educación en nuestra sociedad…"; "La filosofía es el ámbito en el cual pueden generarse los cuestionamientos que surgen de las necesidades y de los sentimientos y de las acciones del hombre, del hombre en sociedad, en búsqueda de respuestas que lo edifiquen como ser integral (guau)"; "La filosofía me ha permitido analizar y cuestionar mis prácticas como docente y estudiante y así repensar mis acciones y decisiones desde distintas perspectivas"; "Creer que uno siempre este filosofando, uno a su forma y en ese espacio me pude encaminar lo mejor"[11].

¿Qué pasa con la respuesta de éstxs estudiantes? ¿las respuestas positivas son un logro de esta cátedra y este docente individual? ¿cómo se modificaron esas primeras visiones de la filosofía? ¿por qué ahora sí puede reconocerse una utilidad práctica a la filosofía? Evidentemente, la modificación en las percepciones de lxs estudiantes sobre su concepción de filosofía no es un logro personal de su docente, sino que se relaciona con un proceso y una construcción de trabajo conjunta y dialéctica en

[10] A. Cerletti, *La enseñanza de la filosofía como problema filosófico*, Bs. As., Del Zorzal, 2008, p. 54.
[11] Citas textuales de las evaluaciones de cátedra realizada por lxs estudiantes.

donde se ha invitado a perderle el miedo a la filosofía y a hacer filosofía con la filosofía misma. Quizá la clave para entender estas modificaciones esté en la contextualización de los supuestos filosóficos a los problemas educativos y, sobre todo, a los problemas educativos de la escuela técnica, en concordancia con un privilegio del alumnx-docente que piensa situadamente, que tiene algo que decir y que es importante. A lo mejor, el verdadero "secreto" esté en correrse del lugar del saber y del academicismo filosófico para dar lugar a aquello que el alumnx puede construir, aquello que tan publicitado está, pero tan poco practicado es: la educación emancipadora.

Algunas ideas para un posible cierre

Las limitaciones formales de este trabajo impiden que se profundice sobre posibles interpretaciones de esta experiencia que, aunque concreta y situada, refleja la situación de muchxs docentes que no sólo enseñan sino que, sobre todo, hacen filosofía e invitan a hacerla.

Desde esta experiencia, se quiere pensar cómo sujetxs que, aparentemente, están tan alejadxs de la filosofía, pueden llegar a entenderla y practicarla tan bien. Claro está, como se ha dicho, este logro no es puntual ni individual, sino que tiene que ver con, como menciona Alejandro Cerletti[12], la forma en la cual se interpreta la filosofía y, sobre todo, la forma en la cual se realiza la práctica del enseñar filosofía. En este sentido, se insiste en la importancia que tiene la figura del docente en la construcción de percepciones, ideas y concepciones sobre la filosofía y cualquier saber en general. De esta manera, lxs docentes pueden volverse vehiculizadorexs u obstaculizadorxs del pensar filosófico.

A modo de cierre de este trabajo, con más ideas sueltas y por pensar que certezas, parece propicio retomar las palabras de Ranciere, con la intención de continuar pensando en las experiencias de trabajo con la enseñanza de la filosofía y con el análisis filosófico de ellas mismas: "Quien enseña sin emancipar, embrutece. Y quien emancipa no tiene que preocuparse por lo que el emancipado debe aprender. Aprenderá lo que quiera, tal vez nada. Él sabrá que puede aprender **porque** la misma inteligencia está obrando en todas las producciones del arte humano, porque un hombre siempre podrá comprender la palabra de otro hombre"[13].

[12] Cf, A. Cerletti, ob. cit.
[13] J. Ranciere, ob. cit., p. 34.

¿Filosofía y género? Análisis del espacio de Filosofía, en la Escuela Secundaria, desde una perspectiva de género

Sandro Emmanuel Ulloa
Inst. Sup. de Formación Docente N. 3
UNS, Bahía Blanca
María Laura Medina
Escuela de Danzas Clásicas de Bahía Blanca
UNS, Bahía Blanca

Introducción

La sanción de la Ley de Educación Nacional N. 26.206 -en el año 2006-, genera una modificación en la estructura del Sistema Educativo Argentino. Esta modificación no sólo se presenta como una reforma en la arquitectura del sistema, sino que implica un cambio en los paradigmas de abordaje de lo educativo, es decir, en la forma en la cual se comprende la educación y en cómo se considera que debe llevarse adelante. Así, más allá de la modificación de la vieja y fallida estructura del Polimodal, se generan cambios a nivel sustantivo e interno de dicha arquitectura, es decir, cambios a nivel político y curricular.

Entre los cambios políticos y curriculares más significativos, aparece la extensión de la obligatoriedad del ex Polimodal, es decir, la educación dentro del territorio de la República Argentina se entenderá como un derecho social que implica la obligatoriedad de la educación formal, como mínimo, desde la sala de 5 años en el Nivel Inicial, todo el Nivel Primario y, también, todo el Nivel Secundario; lo cual, dependiendo de las decisiones jurisdiccionales podrá comprender una secundaria de cinco años o una secundaria de seis años, dependiendo de si el Nivel Primario se estructura en siete o en seis años, respectivamente. La segunda forma, por ejemplo, es la que adopta la provincia de Buenos Aires.

Además de este piso mínimo de trece años de obligatoriedad, políticamente la educación se concibe como un derecho básico ciudadano y, en concordancia con ello, se pone el peso en lxs sujetxs de la educación, es decir, en todas las dimensiones que hacen al sujetx de derechos, es decir, lo intelectual, lo afectivo, lo psicofísico y, sobre todo, su función ciudadana. Este cambio político trae aparejado

un cambio curricular muy importante, es decir, la introducción de temáticas y de espacios curriculares destinados a la formación de lxs sujetxs de derechos.

El cambio paradigmático que genera la focalización de la educación en el sujetx y, sobre todo, en el sujetx en tanto portadorx de derechos, implica novedades para lxs docentes de las ciencias humanas, en particular, para lxs del área de filosofía. Para éstxs últimxs, más allá de las decisiones jurisdiccionales y la burocracia en las incumbencias en los títulos habilitantes para el trabajo docente, implica el pasaje de una concepción focalizada y, si se permite, cosificada en la "instrucción cívica" y la "formación ética y ciudadana" a una postura deconstructiva de la ciudadanía, es decir, a una posición centrada en la construcción, el diálogo y la revisión crítico-filosófica del ser ciudadanx. Así, por ejemplo, el inciso "i" del Artículo 11 de la Ley N°26.206 dice: "Asegurar la participación democrática de docentes, familias y estudiantes en las instituciones educativas de todos los niveles" o, por otro lado, también en dicha ley, se menciona, en el inciso "b" del Artículo 30, sobre los objetivos de la Escuela Secundaria: "Formar sujetos responsables, que sean capaces de utilizar el conocimiento como herramienta para comprender y transformar constructivamente su entorno social, económico, ambiental y cultural, y de situarse como participantes activos/as en un mundo de permanente cambio".

La centralidad de la educación en los problemas de lxs sujetxs también abarca, como objeto principal, lo que el Marco General de Política Curricular de la provincia de Buenos Aires define como "sujeto, sexualidad y género". Este reconocimiento de la perspectiva de género se presenta como algo auspicioso dentro del marco político de la educación pero ¿qué lugar tiene en la concreción curricular y conceptual? La perspectiva de género y la dimensión de género en lxs sujetxs ¿es sólo una intención o encuentra acciones conceptuales y pedagógicas concretas? En este punto, tomando a la perspectiva de género como una de las dimensiones propias de la filosofía ¿qué lugar tiene en el espacio curricular de Filosofía en la problematización de los géneros y las sexualidades?

En la provincia de Buenos Aires, el espacio de Filosofía se ubica en el sexto año de la Escuela Secundaria y se presenta como común a todas las orientaciones que plantea la Ley 13.688. Teniendo en cuenta que dicha disciplina plantea una amplia problematización del sujetx en tanto tal ¿cómo aborda la problemática del género? ¿cómo podría abordarla?

Para concluir esta breve introducción, basta repasar cuál es el objetivo central de este trabajo, es decir, repasar cómo aparece la perspectiva de género en la Escuela Secundaria de la provincia de Buenos Aires y qué posibilidades e imposibilidades se producen desde el espacio propio de Filosofía.

Filosofías y géneros: algunas categorías que permiten clarificar conceptos

La filosofía de género aparece como una categoría amplia y, en ocasiones, ambigua que intenta describir una conjunto muy prolíferos de estudios e investigaciones académicas y, también, un conjunto aún más subversivo –para utilizar los conceptos de Judith Butler[1]- de activismos y movimientos político-sociales relacionados con los derechos de las mujeres, las reivindicaciones de las disidencias sexuales y, también, las nuevas formas de concebir la subjetividad sin sujetx o, al menos, sin sujeto moderno. Por tal motivo es que se hace propicio proponer categorías que permitan clarificar el panorama conceptual y, desde allí, llevar dichos conceptos, teorías y activismos a los ámbitos pedagógico-escolares.

A partir de los aportes de Butler, se propone pensar a la filosofía de género sólo como una parte en el desarrollo lógico de los estudios y la perspectiva de género. Cabe aclarar que, desde la postura de quien escribe, la temática del género –de los géneros- forma parte intrínseca del pensar filosófico y del trabajo filosófico, como la misma Butler menciona en su último libro sobre esta temática: *Deshacer el género*[2].

Retomando lo antes dicho, se considera que analizando una progresión lógica de las ideas y no una constitución histórica de ellas, aparecerían tres categorías o tres grandes grupos dentro de la mencionada perspectiva. Estos tres grupos, si bien no son propuestos por la filósofa que los inspira, coinciden con las críticas y el desarrollo de la obra de aquella. Así, se propone: un primer grupo que denominado **feminismo**; un segundo denominado **estudios de género** y un tercero que se llamará ***teoría queer***. Antes de continuar con la explicación de cada grupo para luego analizar qué sucede con todo este aparato teórico en el discurso y las prácticas pedagógicas, parece propicio volver a aclarar que estas categorías son propias del aparato teórico de quien escribe y no responden fielmente a otros estudios e investigaciones reconocidas en la academia e, incluso, convenidas por las diferentes personas y corrientes teóricas que se ocupan de éstos tópicos.

[1] Cf. J. Butler, *El género en disputa,* Barcelona, Paidós, 2007.
[2] Cf. J. Butler, *Deshacer el género,* Barcelona, Paidós, 2006, cap.11.

El primer grupo denominado *feminismo* hace referencia al surgimiento de los estudios sobre la mujer y, fundamentalmente, a los movimientos sociales a favor del sufragio femenino. En contra de lo que podría mencionar Celia Amorós[3], se decide el uso de una serie de conceptos claves como "mujer" y "feminismo" en su sentido singular porque, en algunos aspectos, aparece una cierta homogeneidad en las miembras que llevan adelante esta lucha. Allí, podría ubicarse sólo a mujeres blancas, con acceso a la educación, con una determinada posición social y de clase, heterosexuales y, fundamentalmente, europeas. Si bien este conjunto podría ser más o menos diverso, la homogeneidad se produce en el objetivo de la lucha, a saber, lograr la reivindicación de derechos para las mujeres y, por otra parte, en quienes y para quienes se encarna la lucha, es decir, la mujer con posibilidades sociales, o sea, la antes descripta. Lejos de condenar o menospreciar a este grupo, se lo considera el iniciador del feminismo y su análisis debe entenderse en los contextos históricos de su lucha, es decir, en las posibilidades de participación social. En este sentido, parece esclarecedor pensar a este grupo como María Luisa Femenías piensa a Simone de Beauvoir en tanto que existencialista, así, la filósofa argentina menciona que el concepto existencialista de "libertad", para De Beauvoir, siempre es más limitado y recortado que el de su par Jean Paul Sartre, simplemente porque, como mujer, de Beauvoir sabía qué limitaciones sociales tenía su participación, su voz y su subjetividad. Así, en este mismo sentido, es que se propone en este trabajo pensar a este primer grupo[4].

El segundo grupo, justamente, debe entenderse como crítica y redefinición de los intereses de ese primer feminismo. Este segundo grupo que se ha denominado como **estudios de género** también tomará como lema político la reivindicación de derechos pero ampliará estas políticas más allá del sufragismo y abordará la reivindicación de derechos de otrxs excluidxs, incluso de ese primer feminismo, como son las mujeres negras, las indígenas y las lesbianas. Además, en este grupo se ubica a dos polos extremos, si se permite el calificativo, que serían el feminismo extremo, por un lado, y los estudios de las masculinidades, por el otro.

El feminismo extremo o, mejor dicho para este punto, las feministas extremas no sólo plantean la reivindicación de derechos para las mujeres sino que, hasta cierto

[3] Cf, C. Amorós (ed.), *Feminismo y filosofía*, España, Síntesis, 2000.
[4] Cf. María Luisa Femenías, *Sobre sujeto y género. Lecturas feministas desde Beauvoir a Butler*, Buenos Aires, Catálogo, 2000.

punto, proponen una supremacía femenina. Esta política, a su vez, puede entenderse como una necesidad de compensación lógica que permita historizar y no negar la violencia de opresión que durantes siglos enteros vivieron –viven- las mujeres. En este sentido, Rosi Braidotti menciona que la diferencia sexual debe reivindicarse para poder colocar a las mujeres en una posición de equidad que no esconda la violencia y la marginación histórica que las mujeres han sufrido; de esta manera, para la filósofa, hacer "foja cero", es decir, proponer una igualdad sin más, sólo implicaría perpetuar una diferencia entre géneros que es previa desde lo histórico, lo político y lo cultural. El feminismo que enarbola Braidotti, es decir, el de la diferencia sexual no podría clasificarse, sin restricciones y aclaraciones muchas, dentro de ese feminismo extremo pero sí se propone como un puntapié necesario.

Por otro lado, los estudios de las masculinidades también aparecen dentro de este segundo grupo y se proponen, al igual que como describe Amorós a los feminismos, como un campo no homogéneo de estudios que presentan una complejidad teórica y, sobre todo, diferentes orientaciones. Simplificando la categorización, puede pensarse en los estudios que analizan las nuevas configuraciones masculinas y la revisión de los varones como sujetos opresores y, por otro lado, los estudios que proponen la reivindicación del rol tradicional del varón centrado en el patriarcado y el machismo como forma de estructuración social.

Por último, para pensar este segundo grupo, basta añadir otro grupo social y, sobre todo, activista que serían los movimientos y estudios de la diversidad sexual, es decir, los grupos de gays y lesbianas que buscan reivindicar derechos y contraatacar la hostilidad disciminatoria que oprime y normaliza. Una de las particularidades de este grupo, que lo diferenciará de la tercera categoría que se propone es la mimesis ontológica, es decir, la similitud de constitución que el primer feminismo. Si bien se lucha por la comunidad homosexual, esa comunidad no incluirá a todxs lxs miembrxs de la diferencia, diversidad o disidencia sexuales sino a aquellxs que cumplen con el parámetro de la media y alta clase social, la profesionalidad y, por decirlo en sentidos tradicionalistas, la raza blanca.

Para finalizar este apartado, se presenta el tercer grupo denominado como **teoría *queer***. Ésta teoría surge con motivo de la publicación de la gran obra de Butler: *El género en disputa* y las repercusiones que este libro tuvo tanto como crítica al sujetx del feminismo como manifiesto de un conjunto de subjetividades abyectas que habían quedado sin representación política en el colectivo de los derechos humanos en relación a temáticas de género y diversidad. Así, como la misma palabra *queer* lo

indica, éste grupo estará compuesto, además de las subjetividades presentes en el primer y segundo grupo, por todas aquellas subjetividades no normativas y no heteronormativas que aparecen en panorama social-sexual. A su vez, cabe aclarar que este grupo representa un fuerte movimiento político y de visibilización política. Como ya puede develarse, lxs grandes subversivxs del género, es decir, el colectivo *trans* serán lxs principales en llevar adelante la bandera *queer*. Pero, por otro lado, también estarán las formas descategorizadas o deconstructivas de los géneros binarios y binaristas.

La educación formal y el género

Anteriormente se definieron los fundamentos teóricos y las categorías que permiten aproximar algo del panorama conceptual y activista en relación a la filosofía de género. A partir de ello, la pregunta es ¿cómo esos fundamentos, teorías y activismos atraviesan el panorama educativo? ¿tienen cabida? ¿cómo se apropia la escuela de la educación en género? ¿la educación sexual integral incluye los conceptos filosóficos en relación a los géneros? ¿qué pasa con los espacios de filosofía en la nueva estructura curricular de la provincia de Buenos Aires en relación a la problemática que plantea la filosofía de género? ¿los diseños abordan la filosofía de género como un tema propio?

La primera respuesta que se esboza es que no, es decir, que ni la educación formal ni, puntualmente, los espacios de Filosofía dentro de la Escuela Secundaria problematizan la cuestión de género o la toman como tema propio dentro del campo conceptual de problemas a desarrollar. La segunda respuesta es que si bien no lo hacen, existen intersticios que problematizan a los géneros y los abordan como temática filosófica sobre todo a partir de las leyes educativas que orientan la problemática. La tercera respuesta, y quizá la más alentadora, es que a estos intersticios le queda mucho trabajo por realizar y mucho espacio por ocupar; espacio que es legítimo desde lo normativo pero que no logra concretarse desde las acciones reales de docentes y contextos escolares reales.

Pero ¿a qué se deberá esta resistencia? ¿es una resistencia o sólo es desconocimiento o ignorancia de los nuevos paradigmas filosóficos y las nuevas prescripciones vinculantes de las leyes?

Si se retoman las palabras de Michel Foucault en *Historia de la sexualidad*, puede pensarse que la negación de esta temática filosófica no es azarosa y que

responde al legado moderno sobre la sexualidad y los diferentes tabúes que los discursos han construido en torno a los cuerpos humanos. De este modo, la escuela como institución de encierro, utiliza medios que posibilitan el encauzamiento de los cuerpos, las sexualidades y las consciencias de lxs sujetxs. Así, como propone el filósofo el primer elemento del poder es el cuerpo, el cual será recortado a un tiempo, un espacio y una serie de características que le serán posibilitadas, autorizadas y otras prohibidas.

El disciplinamiento foucaultiano de los cuerpos no sólo sigue siendo vigente sino que es uno de los sentidos por los cuales la educación formal sigue en pie. Pero además de esta represión activa de los cuerpos –que en el contexto de la tradición argentina se une a la tradición higienista- se produce una represión sexual de los cuerpos y de las identidades de lxs sujetxs pedagógicxs. Aquí vale aclarar que se toma el concepto se "sujetx pedagógicx" que utiliza el Marco General de Política Curricular para la provincia de Buenos Aires en donde por aquel se entiende tanto a lxs estudiantes como a lxs docentes. Así, todxs ellxs entran en una lógica de categorización sexo-genérica que determina sus identidades mediante la represión y el control estricto.

La educación formal en Argentina, tradicionalmente, a disciplinado a los cuerpos en sólo dos sexos: masculino y femenino, con sus correspondientes dos géneros y bajo la norma del heteronormativismo, el patriarcado y el falogocentrismo. La escuela es la encargada de reforzar las actitudes de género que corresponden a un supuesto género biológico-biologizante que ha sido performado por el discurso médico-legal y, en caso de ser necesario, además de reforzar se encarga de corregir las desviaciones castigando aquello que se escapa a la norma.

Retomando las categorías planteadas en el apartado anterior, parecería como si, actualmente –aunque con honrosas excepciones- la escuela ni siquiera hubiese sido atravesada por el primer grupo conceptual, es decir, por el feminismo. Ello puede verse en las lógicas de funcionamiento institucional, en la arquitectura escolar e, incluso, en las expectativas puestas en lo educativo. Como ejemplos, basta con pensar de modo grafico en la fuerte feminización de la profesión docente y los imaginarios construidos sobre ello o, como otro ejemplo, en las políticas y supuestos de diagramación de la vida escolar donde aún hoy, en el año 2013, se obliga a las estudiantes mujeres a usar "guardapolvo" blanco que cubra su cuerpo sexuado y provocativo. Por último, un gran ejemplo se advierte en el nivel educativo de las personas con identidades ***trans***, en las cuales las estadísticas demuestran que sólo

llegan hasta los trece años en las escuelas, en sus contextos familiares y que, a partir de allí, son expulsadas a la marginación y la vulnerabilidad que implica el trabajo prostibular[5].

En el panorama presentado ¿qué lugar tendría una educación con perspectiva de género? ¿qué lugar tendría una educación desde la mirada de la filosofía de género? Y, más puntualmente, ¿podría existir una educación *queer*? Como menciona Claudia W. Ruitenberg: "¿Pueden las familias *queer* aparecer en materiales curriculares y ser discutidas en el aula? ¿Las relaciones *queer* pueden ser vistas en la escuela? ¿Los maestros *queer* pueden mostrarse como son a sus colegas y estudiantes? ¿Se puede utilizar la palabra "*queer*" en la escuela? En resumen: ¿Puede lo *queer* ser mostrado y visto, hablado y oído en espacios y discursos educativos?"[6].

Los intersticios normativos y las cuestiones de géneros

En el año 2006 se sancionó la Ley Nacional N. 26.150 que crea el Programa Nacional de Educación Sexual Integral. Con esta normativa se plantea un cambio significativo y paradigmático respecto al entendimiento y tratamiento de las sexualidades y los géneros en la educación formal. En primer lugar, se entiende a las sexualidades y a la educación sexual como un proceso transversal y transdisciplinar, es decir, educar en sexualidad es obligación de todos los niveles, ámbitos y gestiones de la educación y, además, forma parte del trabajo de todas las disciplinas y docentes. Este punto sienta un precedente fundamental porque vincula a todas las instituciones y a todxs lxs actorxs institucionales en un trabajo que, tradicionalmente estaba ausente o recortado sólo a unos pocos espacios curriculares. En relación a esto, el segundo punto a destacar es la concepción de la educación sexual como "integral", es decir: "… entiéndase como educación sexual integral la que articula aspectos biológicos, psicológicos, sociales, afectivos y éticos"[7]. Esta concepción de integralidad es importantísima desde las posiciones de la filosofía de género y la *teoría queer*, ya que representa el correr a la sexualidad como un contenido propio de las ciencias biológicas y, además, filosóficamente, permite entender a ésta como

[5] Cf. Lohana Berkins (comp.), *Cumbia, copeteo y lágrimas. Informe nacional sobre la situación de las travestis, transexuales y transgéneros*, Bs.As., 2007.
[6] C.l w. Ruitenberg, "Políticas *queer* en las escuelas: una lectura de Ranciere", en M. Simons, J. Masschelein. Y J. Larrosa, (eds.), *Jascques Rancieres. La educación pública y la domesticación de la democracia*, Bs. As., Miño y Dávila, 2011, p. 176.
[7] Ley Nacional de Educación Sexual Integral, N. 26.150, p.1.

no esencial o determinante. De esta ley, se desprende que tanto las sexualidades, como los sexos y los géneros no son, estrictamente, biológicos y que, como menciona la filosofía de género, la biología sólo es una de las miradas posibles para analizar la constitución subjetiva de lxs estudiantes y docentes, es decir, de lxs sujetxs pedagógicxs.

Por otra parte, la Ley 26.150, al entender de Graciela Morgade, establece un cambio paradigmático que, sumada a la sanción de la Ley 26.206 de Educación Nacional, establece que los temas ligados a las sexualidades se vuelvan contenidos a enseñar y dejen de formar parte de los contenidos que se establecen sólo por la buena voluntad de docentes individuales o instituciones concretas.

Así, la autora menciona que:

> "… entender la sexualidad' como campo de 'contenidos a enseñar' despliega también diferentes apelaciones sobre aquello que es considerado valioso poner en juego en el contexto de la escuela y reedita en un nuevo contexto las viejas discusiones del campo pedagógico…"[8].

Con esta Ley, formalmente, la educación sexual (y los géneros e identidades como parte de ella) dejan de ser un tema tabú ligado a lo estrictamente biológico como es el conocimiento de los órganos sexuales y sus funciones y, además, deja de tener el halo peyorativo que implica la educación sancionatoria de la prevención de enfermedades de transmisión sexual y la anticoncepción, cuestión que, en la escuela, se posiciona tradicionalmente desde el "evitar", es decir, desde una concepción del "no" a las sexualidades y a las prácticas sexuales, sobre todo, en lxs adolescentes.

Por otro lado, el Marco General de Política Curricular de la Provincia de Buenos Aires también retoma los aportes de la perspectiva de género y redobla la apuesta al no sólo entender al género como una construcción socio-cultural e histórica sino que plantea lo mismo de la sexualidad.

Como menciona el Marco:

> "Al igual que el género, la sexualidad no es algo naturalmente dado. No es sinónimo de genitalidad ni se reduce a las relaciones sexuales; sino que

[8] G. Morgade (coord.), *Toda educación es sexual*, Bs.As., La Crujía, 2011, p. 23.

> involucra prácticas, pensamientos, valores, sentimientos, actitudes, creencias, placeres y deseos de las personas a nivel sexual, así como también las características biológicas y las sensaciones que se manifiestan en el cuerpo"[9].

Los intersticios en el área de la enseñanza de la filosofía

¿Qué pasa con la enseñanza de la filosofía en este marco de géneros y sexualidades construidas? ¿qué pasa con los géneros y las sexualidades desde la enseñanza de la filosofía siendo ellos "objeto de estudio" de la disciplina en sí? ¿cómo se apropia la nueva política curricular de los contenidos de la filosofía de género y la *teoría queer?* ¿se apropia o ignora?

Dentro de la provincia de Buenos Aires, la caja curricular reconoce dos espacios curriculares específicamente filosóficos, lo cuales son: Filosofía –para todas las orientaciones de la Escuela Secundaria- y Filosofía e Historia de la Ciencia y la Tecnología –para la orientación de Ciencias Naturales-. Si bien muchas de las reflexiones que pueden hacerse son comunes, parece necesario, en principio, hacer una división en el análisis para problematizar mejor la cuestión. Cabe aclarar además que el análisis sólo se hace de las prescripciones conceptuales para los espacios y no de las orientaciones didácticas o la concepción de la disciplina que se sustenta.

1. Filosofía

Una de las cuestiones que resulta importante aclarar es que este espacio, como forma pura de la disciplina, no sólo reemplaza a la concepción del Polimodal sino que viene a dejar de lado las antiguas tradiciones que se habían instalado con motivo de la Filosofía y la formación ética y ciudadana que, más de una vez, resultaba un lavado de cara de la instrucción o educación cívicas.

El nuevo espacio de Filosofía aun así resulta controvertido desde el ámbito de la didáctica de la disciplina y dentro del cuerpo docente por las diferentes decisiones epistemológicas tomadas y, sobre todo, desde el punto de vista de las inclusiones, ausencias y reemplazos temáticos en estos espacios filosóficos para el nivel. Así, una de las decisiones políticas que interesan a este trabajo es la ausencia de un problema tradicional en el campo filosófico y de la enseñanza de la filosofía en la

[9] Marco General de Política Curricular de la Provincia de Buenos Aires, p. 25.

educación formal, es decir, la antropología filosófica. La problematización por el ser humano –la ex problematización por "el hombre"- es retirada de los contenidos a enseñar y se introducen los problemas de la filosofía del arte, la filosofía de la historia y la filosofía política. En este contexto, aparece un primer obstáculo para la filosofía de género y la teoría *queer* ya que, justamente, la posibilidad antropológica de pensar las temáticas de los géneros y la ssexualidades parece quedar vedada. Sin embargo, analizando la prescripción, pueden encontrarse espacios de desarrollo o inclusión de dichas temáticas en núcleos conceptuales como:

- Módulo 1[10]: "¿qué piensan los filósofos?". La primera cuestión es aquí ya un problema de la filosofía de género, es decir, el uso del lenguaje androcéntrico y, además, la ausencia total de filósofas en el diseño.
- Módulo 2: en la parte de "El conocimiento como copia". Analizando la idea racionalista de la esencia y criticando el lugar que se otorga a las mujeres, a partir de aquello, en la tradición gnoseológica y ontológica.
- Módulo 3: "Un problema desde la actualidad… de Baudelaire a Sartre" quizá podría pensarse en ese "a" que atraviese a otra existencialista como Simone de Beauvoir.
- Módulo 4: "El utilitarismo de John Stuart Mill", con su crítica a la posición de la mujer como "segundo lugar" y en "Heteronomía y autonomía" como forma de trabajo de problemas que aceptan la autonomía de decisión femenina, por ejemplo, en relación a sus cuerpos.
- Módulo 5: "La política como conflicto entre libres e iguales" y "Debates en torno de la noción de democracia". Aquí puede introducirse el problema de las mujeres y los derechos de las disidencias sexuales como forma de participación y obtención de derechos.
- Módulo 6: "La pregunta por el sujeto histórico en nuestra actualidad". Po ejemplo, pensando quién es el sujeto histórico y si, justamente, es "sujeto" o "sujeto y sujeta" o "sujetx".

Si bien en todos estos intersticios disciplinares se mencionan conceptos que pueden abordarse desde el campo de la filosofía de género, incluso para criticar las mismas denominaciones o ideas del diseño, también es cierto que no se menciona concretamente, como sí se lo hace con otros tópicos, los problemas de reflexión de la filosofía de género. Esta distinción es significativa si se piensa que en otros espacios curriculares, e incluso en otros niveles, sí se hace referencia, dentro de la caja conceptual, a "las mujeres" o "las relaciones de género" o "los nuevos

[10] Cf. DGCyE., Diseño curricular de Filosofía para el 6to. año de la Escuela Secundaria, 2011.

movimientos sociales", basta sólo revisar los diseños curriculares para el espacio de Trabajo y Ciudadanía en la Escuela Secundaria, el Diseño curricular para el Profesorado en Educación Inicial y Primaria en la parte de Didáctica de las Ciencias Sociales o, por último, el diseño para la Educación Inicial en sí mismo.

Tomando los aportes del feminismo radical, puede pensarse que este "no nombramiento" o esta inclusión en masculinos universales sólo están dando cuenta del androcentrismo del conocimiento legitimado socialmente y que, en ningún caso, están incluyendo o integrando nuevas formas de subjetividad. Por otra parte y como ya se mencionó más arriba, tomando los aportes de Foucault, estas omisiones no son al azar sino que responden a lógicas del discurso que indican los modos de clasificación y estructuración de la sociedad.

2. Filosofía e Historia de la Ciencia y la Tecnología

Este espacio curricular deviene de la intención política de que la filosofía forme parte de las materias comunes para todas las orientaciones de la Escuela Secundaria, aunque en la orientación de Ciencias Naturales adopta nuevo nombre y nuevos contenidos específicos, además, de una relación estrecha con los contenidos propios de los objetivos a lograr en esta orientación particular.

Analizando los contenidos a trabajar no se vislumbran intersticios tan claros para el trabajo con la filosofía de género como en el diseño de Filosofía y, en base a esto, resuenan fuertemente las palabras de Evelyn Fox Keller[11] quien menciona que la ciencia –como elemento central de este diseño curricular- posee una fuerte estructura patriarcal y machista que limita no sólo el ingreso de las mujeres a ese campo, sino que las subvalora y las delimita a una posición de segunda. En este sentido, los contenidos específicos de la filosofía en relación a la ciencia no permiten una mirada de género como contenido en sí, sino sólo desde la crítica a lo que se dice, cómo se dice y desde qué perspectiva se trabaja.

Al igual que en el espacio de Filosofía, pueden pensarse que este "despiste" no es casual y refleja una estructura de poder en relación al conocimiento socialmente productivo que se posiciona desde el falogocentrismo y el machismo más puro aun cuando las intenciones políticas y contextuales de cómo y con qué intención

[11] Ver E. Fox Keller, *Lenguaje y vida, Bs. As.,* Manantial, 2000.

deberían abordarse los contenidos del curriculum oficial, responden a planteos que se corren de esa posición tradicional, injusta y discriminatoria.

Algunas ideas para un cierre. Algunas ideas para seguir profundizando

A lo largo de este trabajo se ha intentado problematizar cómo los feminismos, los estudios de género y la *teoría queer* forman parte del campo estricto del pensamiento filosófico –sin desconocer la interdisciplinariedad- y cómo, paradójicamente, ello no se ve reflejado en los espacios concretos de la enseñanza de la filosofía en la Escuela Secundaria.

En este trabajo se ha dado cuenta de la ausencia de la filosofía de género en los contenidos específicos a enseñar y ello remite, de modo más profundo, a la carencia de formación profesional desde los espacios de formación docente. Pensando localmente, por ejemplo, sólo las grandes universidades del país poseen grupos de estudio de géneros y cátedras o seminarios específicos sobre la temática, habiendo siempre una fuerte impronta tradicionalista, academicista y clásica de la filosofía. Esto también refleja la escisión existente entre la filosofía que se estudia y los ámbitos de desarrollo laboral de lxs egresadxs. Así, por ejemplo, las universidades parecen desconocer que la principal salida laboral de unx egresadx en Filosofía es la enseñanza en otros niveles de la educación, no precisamente en las universidades.

Para dejar abierta las problemáticas de este trabajo y pensar en futuras investigaciones, se propone concluir con una cita de la gran Butler en donde se refleja el poder de la educación –en sentido amplio- y se deja abierta la cuestión de cómo educar y cómo pensar la educación para lograr espacios *queer* para la sociedad o, al menos, espacios con una mirada desde la filosofía de género como disciplina:

> “En la medida en que la denominación de ‘niña’ sea transitiva, es decir, inicie el proceso mediante el cual se obliga a alguien a adoptar la ‘posición de niña’, el término o, más precisamente, su poder simbólico, gobierna la forma de su femineidad interpretada corporalmente que nunca se asemeja por completo a la norma. Sin embargo, ésta es una ‘niña’ que está obligada a citar la norma para que se la considere un sujeto viable y para poder conservar esa posición. De modo que la femineidad no es producto de una decisión, sino de la cita obligada de una norma, una cita cuya compleja historicidad no puede disociarse de las relaciones de disciplina, regulación y castigo. En realidad, no hay ‘alguien’ que acate una norma de género. Por el contrario, esta cita de

la norma de género es necesaria para que a uno se lo considere 'alguien', para llegar a ser 'alguien' viable, ya que la formación del sujeto depende de la operación previa de las normas legitimantes de género"[12].

[12] J. Butler, *Cuerpos que importan*, Bs. As., Paidós, 2008, p. 326

La herencia agustiniana en el pensamiento político de Hannah Arendt. El concepto de natalidad

María Wagon
Unv. Nac., del Sur, Bahia Blanca

"[*Initium*] *ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit."*
De Civitate Dei, XII, 20[1]

Presentación

Hannah Arendt es una de las teóricas políticas más reconocidas del siglo XX. Su pensamiento refleja la necesidad de partir de la contingencia y facticidad de los hechos concretos para construir, a partir de ellos, un andamiaje conceptual que permita comprenderlos. Ahora bien, no obstante ser una pensadora de la contemporaneidad, Arendt se ve influenciada y retoma categorías propias de la tradición filosófica que le permiten **pensar** su realidad. Este trabajo pretende por una parte rastrear la influencia que ejerció en su teoría política el estudio del pensamiento filosófico medieval, particularmente la obra de Agustín de Hipona, pensador al que Arendt le dedica el análisis y la reflexión de su tesis doctoral: *El concepto de amor en San Agustín* (1929) y, por otra, demostrar que tal influencia aportó algunas de las nociones clave de su teoría política. Para una mayor profundización, en esta investigación se analizará el concepto de **natalidad**, quedando para un posterior estudio nociones tales como **pluralidad** y **libertad**, categorías fundamentales de la teoría política arendtiana. A tal efecto, en lo que respecta a la obra de Arendt se tendrán como principales referencias *La condición humana* (1958)[2] y *La vida del espíritu* (1978)[3]. En lo que se refiere a la obra de

[1] Citado y traducido por Arendt: "para que hubiera un comienzo, fue creado el hombre, antes del cual no había nadie": Hannah Arendt, *La condición humana*, Paidós, Buenos Aires, 2009.
[2] En este trabajo se utilizará la edición del año 2009 (ver nota anterior), traducción al castellano de Ramón Gil Novales.
[3] Se consultó la edición del Centro de Estudios Constitucionales de Madrid del año 1984, traducción al castellano de Ricardo Montoro Romero y Fernando Vallespín Oña, (Hannah

Agustín, la principal referencia bibliográfica será su obra apologética *La Ciudad de Dios* (413-427)[4].

Breve introducción al pensamiento político de Hannah Arendt

Arendt, en su libro *La condición humana*, comienza haciendo referencia a lo que ella entiende por *vita activa*, concepto que alude a tres actividades propias del género humano: **labor**, **trabajo** y **acción**. La **labor** es definida como la actividad propia del proceso biológico del cuerpo humano por medio del cual se logra la supervivencia. La condición humana de la labor es la vida. Por **trabajo** entiende aquella actividad que le proporciona al individuo un mundo artificial de cosas. En tal sentido, el trabajo no está inmerso en el ciclo natural de la vida del hombre sino que lo trasciende en la durabilidad del producto de dicha actividad. Jonas entiende que el trabajo es filosóficamente más rico que la labor debido a que es una actividad constructora del mundo. Arendt no reduce este mundo creado por el trabajo a su utilidad sino que lo concibe como "la verdadera morada humana […], interpuesta no sólo entre ser humano y naturaleza, sino […] entre uno y otro ser humano, […] de manera que al mismo tiempo separa y une […]"[5]. Su condición humana es la mundanidad. Por último, la **acción** es entendida como la actividad que acontece entre los hombres y que no requiere de la mediación de cosas o de materia alguna. Su condición humana es la pluralidad, condición indispensable de toda vida política.

"Estas tres actividades y sus correspondientes condiciones están íntimamente relacionadas con la condición más general de la existencia humana: nacimiento y muerte, natalidad y mortalidad"[6]. Jonas sostiene que en el pensamiento arendtiano las categorías de **mortalidad** y **natalidad** no son dos conceptos periféricos en relación a la vida del individuo sino que son determinantes de la existencia humana[7]. Las tres actividades recientemente mencionadas se relacionan con la noción de

Arendt, *La vida del espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1984).

[4] Se cita en latín la *PL* 41, de la edición que ofrece la página web: www.augustinus.it. Para las citas en español, se utiliza la traducción de Santos Santamarta del Río, OSA y Miguel Fuertes Lanero, OSA, disponible en la misma página web.

[5] H. Jonas, "Actuar, conocer, pensar. La obra filosófica de Hannah Arendt", en *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Fina Birulés compiladora, Barcelona, Gedisa, 2000, p. 31.

[6] Arendt, *La condición humana*, 22.

[7] Jonas, "Actuar, conocer, pensar. La obra filosófica de Hannah Arendt".

muerte en el sentido de que por medio de la **labor** se asegura no sólo la supervivencia de la vida individual sino de la especie en su totalidad. El **trabajo** que se refleja en los productos artificiales creados por el hombre le brinda durabilidad y permanencia a la vida mortal de los seres humanos. La **acción**, como garante de los cuerpos políticos, ofrece la posibilidad de la historia dándole lugar al recuerdo. En lo que respecta al concepto de **natalidad**, fundamental en la teoría política de Arendt, si bien labor, trabajo y acción, se ven vinculados a dicho concepto en su misión de tener en cuenta y preservar a los nuevos llegados al mundo, es la *acción* la que permanece estrechamente vinculada a él. Es en la capacidad de **actuar** del recién llegado donde se ve reflejado el nuevo comienzo inherente a todo nacimiento. "Con cada nuevo nacimiento nace un nuevo comienzo, surge a la existencia potencialmente un nuevo mundo"[8].

En consecuencia, teniendo en cuenta que es el actuar, la **acción**, la actividad política por excelencia, no puede ser la mortalidad sino la **natalidad** la categoría política más relevante[9]. Es importante resaltar que Arendt entiende que la política trata del estar juntos de aquellos que son diversos entre sí, es decir, es inherente al concepto arendtiano de la política la noción de **pluralidad**[10], "[l]a pluralidad es la ley de la tierra"[11]. Dicha noción es fundamental para la **acción** y el discurso, cuyos "productos" sólo pueden darse en un ambiente plagado de **otros** que den testimonio de su realidad. La acción y el discurso carecen de peso en situación de soledad y son fútiles en relación con los productos de la **labor** y el **trabajo**, requieren de la

[8] Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 1998, p. 373.

[9] Arendt, *La condición humana*. En esta cuestión Arendt realiza una referencia implícita a la propuesta filosófica de Heidegger. Cf. Canovan, *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*, Melbourne Cambridge University Press, 1992; Kristeva, *Hannah Arendt. Life Is a Narrative*, Toronto, University of Toronto Press, 2001; Bárcena, "Hannah Arendt: Una poética de la natalidad", *Δαίμων* ***Revista de Filosofía***, N. 26, 2002: 107-123; Birulés, "Hannah Arendt: Modernidad, Identidad y Acción", *Δαίμων* ***Revista de Filosofía***, N. 26, 2002: 21-29; Ramírez, "Humanidad, libertad y perdón en Hannah Arendt: realidades básicas para la razón práctica en el marco de la diversidad cultural", revista ***Persona y derecho***, N. 61, 2009: 249-281; Bagedelli, "Entre el ser y la vida: el concepto de natalidad en Hannah Arendt y la posibilidad de una ontología política", revista ***SAAP***, Vol. 5, N. 1, 2011: 37-58.

[10] Hannah Arendt, *¿Qué es política?*, Barcelona, Paidós, 1997. La pensadora distingue entre dos tipos de pluralidad, dos modos diferentes del estar juntos: entre seres humanos iguales entre sí, de donde surge la **acción**; y entre uno y su sí mismo, relación de la que surge el pensar.

[11] Arendt, *¿Qué es política?*, p. 31.

recepción de **otros** que los vean, los oigan, los recuerden[12]. En este sentido, la pluralidad, como plantea Birulés no es un estado sino un logro.

De lo expuesto se desprende que la vida política se ve garantizada por la separación entre lo público y lo privado, desvinculándose de aquellas actividades relacionadas con la supervivencia del cuerpo, de la *zoé* en su sentido más orgánico, biológico, y de los medios de producción que proveen lo necesario para mantener la vida. Por el contrario, la vida política está ligada exclusivamente con lo referente al discurso y la **acción** que sólo acontece en la vida individual de cada uno, en el *bíos*. La política es entendida por Arendt como la asunción de una responsabilidad que sólo puede ser asumida en conjunto, responsabilidad que se articula por medio del lenguaje y el diálogo[13]. Para Arendt, es el discurso compartido el que le otorga realidad a los hechos, de aquí la importancia que cobra la noción de **narración** en el pensamiento arendtiano. Es decir, la significación de las acciones se sostiene por medio del acuerdo general[14]. Es mediante la materialización de la **acción** y el discurso que los seres humanos se diferencian unos de otros y se igualan en su **pluralidad**.

Arendt sostiene que el concepto clave para entender la noción de **acción** es el de **natalidad**. En relación con la propuesta planteada en esta investigación resulta importante poner el acento en lo siguiente: en todos los textos en los que la autora se refiere a la natalidad cita o menciona las consideraciones que Agustín expone sobre la creación del hombre en *La ciudad de Dios*. Teniendo en cuenta esto, resulta indiscutible la herencia agustiniana respecto a dicha noción, cuestión que será analizada a lo largo del trabajo.

[12] Birulés, "Hannah Arendt: Modernidad, Identidad y Acción". La autora remarca que no se debe confundir la noción de **pluralidad** con la de **alteridad** pues la primera hace referencia a la singularidad y particularidad que surge a través del discurso y de la acción. La relación de alteridad acontece entre el individuo y las cosas en cambio la pluralidad se da entre seres humanos.

[13] Giannareas, J., "Pensar la política. Sobre el legado de Hannah Arendt", *Universitas. Revista de Filosofía, Derecho y Política*, N. 14, 2011: 91-108.

[14] Barrio, C., "Reflexiones éticas sobre la Acción en Hannah Arendt: el Discurso y el Juicio", *Ágora Filosófica. Revista marplatense de filosofía*, Vol. VIII, N. 16, 2007: 29-44.

Rastreo y caracterización del concepto de *natalidad* en la obra arendtiana

Lo primero que resulta importante remarcar es que la crítica temprana de la obra de Arendt no profundizó en el análisis del concepto de natalidad, relegándolo a un papel secundario en la teoría política de la autora. Sin embargo, a partir de la década del '90, dicho concepto comenzó a ser objeto de análisis de los estudios críticos, dándosele un valor que no le había sido adjudicado hasta ese momento. Se comenzó a observar que la noción de natalidad aparecía en casi todas las obras de Arendt, y que su rol no era secundario o complementario sino que cumplía una función central en los argumentos en los cuales era utilizada.

> "[E]l término aparece en todos sus libros en un lugar privilegiado de la argumentación: es siempre la bisagra entre una concepción fatalista del desarrollo de los asuntos humanos y la afirmación de las posibilidades de los hombres para actuar y torcer los destinos del mundo"[15].

Realizando un rastreo de la aparición del concepto de *natalidad* en la obra de Arendt, se puede afirmar que el primer acercamiento a dicho concepto como categoría política clave en su pensamiento fue en su artículo "Comprensión y política", publicado en *Partisan Review* en 1953[16]. En él, Arendt cita a Agustín en relación a la creación del hombre como un *inicio* en sí mismo y dotado, además, con la capacidad de iniciar una cadena nueva de acontecimientos en el mundo[17].

Ahora bien, es recién en *La condición humana* (1958) donde la autora utiliza explícitamente el término *natalidad* y lo desarrolla en profundidad, vinculándolo estrechamente con la noción de *acción*[18]. Como expone Bagedelli[19], es a partir de

[15] Bagedelli, "Entre el ser y la vida: el concepto de natalidad en Hannah Arendt y la posibilidad de una ontología política", p. 37.

[16] Título original: "Understanding and Politics", *Partisan Review,* XX, IV (julio - agosto) 1953: 377-392. La versión que aquí se utiliza es la traducción al castellano de dicho artículo publicado por Jerome Khon en *Hannah Arendt, Essays in Understanding,* 1930-1954, NewYork, Harcourt Brace & Ca., 1994; Hannah Arendt, "Comprensión y política", *Δαίμων Revista de Filosofía*, N. 26, 2002: 17-30.

[17] En la coincidencia entre la creación del ser humano y la creación de un **comienzo** en el universo Arendt ancla su concepción de la libertad (Arendt, *Comprensión y política*).

[18] M. Vatter, "Natality and Biopolitics en Hannah Arendt", *Revista de Ciencia Política*, Vol. 26, N. 2, 2006: 137-159. Vatter plantea que ya en los fragmentos escritos por Arendt en 1950,

esta obra que Arendt introduce el concepto en reediciones de escritos anteriores, a saber: *Los orígenes del totalitarismo*[20] y *El concepto de amor en san Agustín*. En relación a lo expuesto, Tsao remarca que existe una diferencia significativa entre la interpretación arendtiana de la obra de Agustín que se puede rastrear en *Los orígenes del totalitarismo* (publicado en 1951 pero finalizado dos años antes, en 1949) y la que se observa en *La condición humana* (1958)[21]. Tal transformación anuncia una reorientación del pensamiento de la autora por medio de la cual el concepto de natalidad cobra la relevancia política que Arendt le concede a partir de la última etapa de su producción teórica. Ahora bien, dicha diferencia interpretativa ha sido difícil de percibir debido a las reediciones de *Los orígenes del totalitarismo* en las cuales se agregó un capítulo basado en un ensayo de Arendt publicado en 1953 en el cual la autora introduce el concepto de natalidad[22].

En lo que respecta a la concepción arendtiana de la natalidad, categoría a la que arriba explícitamente en *La condición humana*, cabe remarcar que el hombre, por el hecho de nacer, no sólo tiene la posibilidad de comenzar una serie nueva de acontecimientos sino que él mismo es un comienzo. "Programado o no, cada nacimiento es un ***hiato*** en la cadena, un inicio, un comienzo, un momento de pura libertad"[23]. Arendt afirma que lo nuevo que llega al mundo con el nacimiento de cada hombre lo hace en forma de milagro, pues éste, al ser capaz de acción, tiene la posibilidad de hacer lo inesperado, hasta lo improbable. La experiencia de dicha capacidad humana es la que da fe y esperanza a los asuntos humanos. "El milagro que salva al mundo […] de su ruina normal y "natural" es […] el hecho de la

¿Qué es política?, se puede observar una primera alusión a dicha problemática en el análisis que realiza la autora respecto a la noción de pluralidad.

[19] Bagedelli, "Entre el ser y la vida: el concepto de natalidad en Hannah Arendt y la posibilidad de una ontología política".

[20] En la primera edición de dicha obra, del año 1951, no se hace alusión ni a la noción de natalidad ni se lo cita a Agustín respecto a la creación del hombre como inicio. En la segunda edición del año 1958, en cambio, Arendt agrega la cita agustiniana ([*Initium*] *ut esset homo creatus est*) y hace una referencia a la misma en el capítulo agregado: "Ideología y terror de una nueva forma de gobierno" (Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*).

[21] R. Tsao, "Arendt's Augustine", en *Politics in Dark Times. Encounters with Hannah Arendt*, edited by Seyla Benhabib, New York, Cambridge University Press, 2010.

[22] La utilización que Arendt realiza del concepto de natalidad no es la misma en todos los casos, quedando así en evidencia la evolución de dicha noción a lo largo de su trayectoria como pensadora. El estudio de tal metamorfosis será realizado en posteriores investigaciones.

[23] Bárcena, "Hannah Arendt: Una poética de la natalidad", p. 111.

natalidad, en el que se enraíza ontológicamente la facultad de la acción."[24] Arendt pronuncia un himno de loa a la particularidad e irrepetibilidad de cada nacimiento, a la natalidad, a la que sin vacilar designa como "el milagro de la vida"[25]. En este sentido, la natalidad es concebida no sólo como un proceso natural sino como un acontecimiento que en su acaecer establece una ruptura con dicho proceso[26]. Por lo dicho, Bárcena entiende que la natalidad se convierte en la categoría política clave del pensamiento arendtiano, entendiéndosela no sólo como "reproducción de la vida" sino como la "interrupción del proceso vital".[27]

"[L]os hombres, aunque han de morir, no han *nacido* para eso, sino para comenzar algo nuevo. […] Con la creación del hombre, el principio del comienzo entró en el mundo; lo cual, naturalmente, no es más que otra forma de decir que, con la creación del hombre, el principio de la libertad apareció en la tierra"[28].

El recién nacido es un **otro** que por primera y única vez adviene al mundo introduciendo así una nota de heterogeneidad en la pluralidad de seres humanos de la que es parte. A través de dicha pluralidad se abre la posibilidad de la revelación de los seres humanos en su indiscutible singularidad mediante sus acciones y palabras[29]. Como la misma Arendt afirma, por medio de la *natalidad* el mundo es

[24] Arendt, *La condición humana*, p. 266.
[25] J. Kristeva, *Hannah Arendt. Life Is a Narrative*.
[26] M. Canovan, "Hannah Arendt como pensadora conservadora", en *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Fina Birulés compiladora, Barcelona, Gedisa, 2000. Canovan, si bien coincide con los demás críticos en que Arendt entiende a la natalidad como la posibilidad de un nuevo origen, también resalta el hecho de que los individuos, al nacer, lo hacen en estado de barbarie, es decir, con cada nacimiento la barbarie invade a la civilización. Es aquí donde cobran protagonismo las leyes, encargadas de proteger y de mantener la estabilidad del mundo humano.
[27] Bárcena, "Hannah Arendt: Una poética de la natalidad".
[28] Hannah Arendt, "Labor, trabajo y acción. Una conferencia", en *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós, 1995. Extracto de una conferencia probablemente pronunciada en 1957. El original, titulado "Labor, work, action. A lectura" se halla depositado en "The Papers of Hannah Arendt" de la Library of Congress. En esta investigación se trabajó con la edición al español de *De la historia a la acción*, texto en el que se incluye dicha conferencia, traducción de Fina Birulés.
[29] M. López, "La reversibilidad del tiempo, el perdón y la promesa en Hannah Arendt", *Investigaciones Fenomenológicas*, vol. monográfico 3, 2011: 265-278.

constantemente invadido por extraños, por recién llegados, cuyas actividades no pueden ser previstas por quienes ya estaban viviendo en él[30].

Ahora bien, no obstante las transformaciones que dicha categoría sufriera a lo largo del recorrido teórico arendtiano, y como se expusiera anteriormente, es en la obra de Agustín donde se encuentran los gérmenes de la relevancia que Arendt le adjudica a la condición natal del ser humano. A continuación se intentará analizar dicha herencia conceptual de la mano de diversos estudios críticos que tomaron como objeto de análisis la temática en cuestión, principalmente el artículo de Tsao: "Arendt's Augustine".

La influencia de Agustín en la concepción arendtiana de la *natalidad*

Como se expusiera anteriormente, los gérmenes de la concepción arendtiana del concepto de natalidad se pueden encontrar en su estudio de la obra de Agustín. La sentencia que Arendt cita de *La ciudad de Dios*: [*Initium*] ***ergo ut esset, creatus est homo*** en muchas de sus obras daría la pauta de la estrecha vinculación que existe entre el pensamiento agustiniano y el de la autora.

En *La vida del espíritu* Arendt, en el capítulo que le dedica al santo[31], cita una oración de *La ciudad de Dios* que hace referencia a la creación del hombre y de la temporalidad: "[S]iendo Él eterno y sin principio, ha hecho surgir el tiempo de un momento inicial; y al hombre, que nunca antes lo había hecho, lo hizo en el tiempo, no en virtud de una decisión nueva e improvisada, sino inmutable y eterna" (extraído de Agustín, *La ciudad de Dios*, Libro XII, Cap. XIV)[32]. Según Agustín, Dios hizo el tiempo para que haya un principio y el hombre, que antes no existía, fue creado en el tiempo. La creación del mundo y del tiempo coincide. Las criaturas fueron hechas antes que el hombre pues era necesario la existencia de seres vivos que den testimonio de la existencia del tiempo por medio de la sucesión de sus movimientos que determinan un antes, un durante y un después[33]. Agustín se pregunta entonces

[30] H. Arendt, "The Concept of History. Ancient and Modern", en *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought*, New York, The Viking Press, 1961.
[31] Segunda parte: *La Voluntad*, capítulo II: *El descubrimiento del hombre interior. Quaestio mihi factus sum*, apartado 10: *S. Agustín, el primer filósofo de la Voluntad.*
[32] Arendt, *La vida del espíritu*, p. 370.
[33] "¿Quién no ve que no habría existido el tiempo si no fuera formada la criatura, que sufriera algún cambio, algún movimiento?" (Agustín, *La ciudad de Dios*, Libro XI, Cap. IV).

por qué Dios creó al hombre y específicamente por qué lo hizo en el tiempo. Para poder dar una respuesta, Arendt menciona que el santo debe refutar la concepción cíclica del tiempo propia de la tradición filosófica ya que no puede haber novedad en las repeticiones cíclicas. Es decir, para que exista algo nuevo es menester que exista también un comienzo y dicho comienzo no existió nunca antes del hombre[34]. Agustín distingue la creación del mundo y del hombre utilizando el término ***principium***[35] para hacer referencia a la primera creación divina y el vocablo ***initium***[36] para referirse a la segunda. Las criaturas fueron creadas como especies, en cambio el hombre fue creado en singular para luego propagarse.

"El hombre es puesto en un mundo de cambio y movimiento como un nuevo comienzo porque sabe que tiene un principio y que tendrá un final […]" (Arendt, 1984: 372), dicho principio es el principio de su final. En la visión de Arendt, el acontecimiento que define al hombre en su condición política es el nacimiento por medio del cual adviene al mundo un ser-otro, nuevo, cuyo accionar imprevisible destruye el automatismo cíclico del tiempo. "De esta manera, nuestra autora hace suya la tesis agustiniana que considera al hombre como una criatura temporal, ***homo temporalis*** […]."[37]

Ahora bien, cabe resaltar, siguiendo el análisis de Tsao (2010) que si bien Arendt extrae la cita mencionada de la obra del santo, el sentido que le otorga se aleja del original, dándole un matiz que se ajusta a sus propósitos. Agustín utiliza la cita que toma Arendt al final del capítulo XX del libro XII, en el cual hace referencia a la

[34] Ibid., Libro XII, Cap. XX y XXI.

[35] "[S]ed ante illud de quo dictum est: ***In principio fecit Deus caelum et terram***; atque illud, quod dictum est: ***In principio***, non ita dictum tamquam primum hoc factum sit, cum ante fecerit angelos, sed quia omnia in sapientia fecit, quod est Verbum eius et ipsum Scriptura principium nominavit […]" (Ibid., Libro XI, Cap. XXXII).

[36] "Si autem oportet ut certus sit liberatarum aliquis numerus animarum, quae ad miseriam numquam redeant, neque iste numerus ulterius augeatur: etiam ipse sine dubio, quicumque erit, ante utique numquam fuit; qui profecto crescere et ad suae quantitatis terminum pervenire sine aliquo non posset initio; quod initium eo modo antea numquam fuit. Hoc ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit" (Ibid., Libro XII, Cap. XX).

[37] H. Ramírez García, "El perdón y la promesa en Hannah Arendt: dos razones para la esperanza en la política", en http://terradinessuno.wordpress.com/biblioteca-di-terra-di-nessuno/hugo-saul-ramirez-garcia-el-perdon-y-la-promesa-en-hannah-arendt/, (2013), pp. 1-42, (p. 7), última visita 4 de abril de 2013.

impiedad de la creencia en el retorno cíclico de las almas[38]. Arendt traduce de esta manera la afirmación agustiniana: "para que hubiera un comienzo, fue creado el hombre, antes del cual no había nadie" (2009, p. 201). Analizando dicha frase en el contexto de la obra agustiniana, no cabe duda de que el santo, al mencionar ese primer comienzo, se refiere al acto único e individual de Dios al crear a Adán, acto que se distingue de la subsecuente generación de la raza humana por medio de la procreación, "es difícil creer que Arendt no fuese consciente de esto"[39] es decir, que el **inicio** que adviene al mundo con la creación divina de Adán se refiere, en Agustín, a ese único primer acto creador de Dios y no a la cadena de nacimientos que surgen posteriormente del acto de procreación.

Ahora bien, ¿cómo es posible que, no obstante, Arendt considerara tal afirmación apropiada para sus propios fines? Es decir, ¿qué es lo que la autora encuentra en la declaración agustiniana que la obliga a citarla cada vez que reflexiona sobre el concepto de natalidad y la novedad que dicha noción trae aparejada? Tsao sugiere que la respuesta a tales interrogantes puede encontrarse en la relación existente entre dicho concepto y la práctica del perdón en la teoría arendtiana[40].

En *La condición humana*, Arendt afirma que la natalidad y el perdón son las caras opuestas de una misma moneda. Sólo por la capacidad que tiene el ser humano de solicitar y brindar el perdón la natalidad cobra sentido, pues sólo de esta manera el hombre es capaz de iniciar un nuevo comienzo, de revertir la cadena de efectos que tuvo su actuar[41].

> "Sin ser perdonados, liberados de las consecuencias de lo que hemos hecho, nuestra capacidad para actuar quedaría, por decirlo así, confinada a un solo acto del que nunca podríamos recobrarnos; seríamos para siempre las víctimas de sus consecuencias […]"[42].

[38] El título completo del capítulo es: "Es impía la afirmación de que las almas que ya están disfrutando de la auténtica y perfecta felicidad deben tornar cíclicamente a sus antiguas miserias".
[39] Tsao, 2010: 52-53, La traducción es personal, en el original: "it is hard to believe that Arendt would not have been mindful of this".
[40] Tsao, "Arendt's Augustine", en *Politics in Dark Times. Encounters with Hannah Arendt.*
[41] Ibid.
[42] Arendt, *La condición humana*, p. 257.

Se puede observar aquí que Arendt vuelve su mirada de nuevo a Agustín, incluso al Agustín que ella analizara en su primer período, otorgándole al prójimo una facultad determinante, la capacidad de perdonar y ser perdonado. Si bien el perdón no es un tema sobre el que la autora reflexione en su tesis doctoral, dado que en ella se aboca a analizar el amor al prójimo en la existencia humana, la caracterización que realiza de dicha capacidad humana en *La condición humana* remite a los temas de estudio de su juventud. El descubridor del poder del perdón en las cuestiones humanas es, según Arendt, Jesús de Nazaret[43]. Un Jesús que traslada la prerrogativa divina del perdón a todos los hombres, haciendo del perdón al prójimo una condición necesaria para ser perdonados por Dios.

Sólo mediante esta mutua exoneración de lo que han hecho, los hombres siguen siendo agentes libres, sólo por la constante determinación "de cambiar de opinión y comenzar otra vez se les confía un poder tan grande como es el de iniciar algo nuevo"[44].

Conclusión

No obstante la actualidad del pensamiento arendtiano, resulta innegable el sello que el pensador medieval Agustín de Hipona dejó en la antropología y en la teoría política de Arendt. Ya en su tesis doctoral se pueden rastrear los gérmenes de la relevancia que en su madurez intelectual le adjudicara a la categoría de natalidad, un concepto clave para entender su concepción de la política. En el inicio que según Agustín advino al mundo con la creación del hombre la autora ancla la capacidad humana de iniciar una cadena nueva de acontecimientos espontáneos e imprevisibles, fundantes y necesarios en todo actuar político. Tal apreciación arendtiana tergiversa o fuerza la propuesta del santo al trasladar un acontecimiento que se dio una sola vez, con la creación divina de Adán, a una realidad posible en el accionar de cada ser humano.

Una explicación tentativa de dicha reinterpretación arendtiana es la que ofrece Tsao, para quien la clave del remitir constante de Arendt a Agustín, no obstante las

[43] Ibid., p. 258. Arendt deja de lado el análisis del Jesús de los hechos cristianos, el Redentor, el hijo de Dios, y se aboca a pensar su importancia desde un punto de vista secular. "El hecho de que hiciera este descubrimiento en un contexto religioso […] no es razón para tomarlo con menos seriedad en un sentido estrictamente secular."
[44] Arendt, *La condición humana*, pp. 259-260.

diferencias mencionadas, radica en la vinculación estrecha que la autora establece entre el concepto de **natalidad** y el de **perdón**. Sólo por medio del perdón cobra realidad y sentido el poder de comenzar algo nuevo, cobra fuerza la condición natal del hombre. Dicho perdón sólo puede ser solicitado por y brindado al prójimo. Es esta relevancia del prójimo lo que, en el fondo, mantiene la cercanía entre el pensamiento arendtiano y las reflexiones de Agustín.

Las corporalidades sufrientes de las víctimas como *espacio de enunciación fundante* para una ético-política latinoamericana de derechos humanos

Juan Matías Zielinski
UBA-UCCOR, Buenos Aires

Presentación

En esta comunicación se presentará una crítica programática al "estado de derecho" desde los "sin derecho". Se buscará **localizar** al debate contemporáneo sobre los derechos humanos desde un lugar discursivo claramente definido, a saber, las corporalidades sufrientes de las víctimas históricas. Las víctimas, seres humanos que no pueden ni desarrollar ni reproducir su vida humana tanto material como simbólicamente, se constituyen como el **espacio enunciativo privilegiado** para desarrollar toda programática ético-política de derechos humanos en Latinoamérica. En lo que concierne a este breve trabajo, se presentará, desde una perspectiva liberadora, intercultural y latinoamericana, una sintética problematización crítico-práctica de la relación entre los derechos humanos como sistema formalmente vigente y la persistente negación de la vida humana que sufren las víctimas históricas. Metodológicamente, y en orden a ese fin, se aplicarán, de modo esquemático y meramente indicativo, los momentos éticos propuestos por el Prof. Dr. Enrique Dussel en su "ética de liberación" al proceso de interpelación que emerge del reclamo de "nuevos derechos" -desde los "sin derecho"- al sistema vigente. A partir de ello, se explicitará la necesidad de creación de "nuevos derechos" desde la negatividad crítica intrínseca a la negación de los derechos formales actuales para las grandes mayorías populares.

1. Derechos humanos, negación de la vida de los "sin derecho" y praxis de liberación

En este apartado lo que se problematizará no será

> "la dia-léctica [...] entre: 'derecho natural a priori versus derecho positivo a posteriori' […] sino entre: 'derecho vigente a priori versus nuevo derecho a posteriori', siendo el nuevo derecho la instancia crítica a posteriori (es decir:

histórica) y el derecho vigente el momento positivo, reformable, cambiable"[1].

Se hará en base a dos principios: el *principium opressionis* y el *principium exclusionis.*

El primer principio, *principium opressionis*, devela la consideración del Otro como oprimido *en* la totalidad (siendo parte funcional y no Sujeto). La crítica se fundará, por tanto, en que en todo mundo de la vida (*Lebenswelt*) hay un Otro oprimido y dicha opresión está justificada por la noción de "bien" -moralidad- vigente. Estos Otros son negados, en tanto que oprimidos por las Totalidades hegemónicas, los mundos de la vida y las eticidades dominantes. Por tanto, la noción de "bien" dominante de cada una de las culturas fundamenta la moralidad vigente y, de ese modo, justifica la no-existencia del Otro como Otro. Por necesidad, el "bien" de una cultura, como Totalidad, no puede justificar como fundamento último la moralidad de los actos (ya que legitimaría, así, la inmoralidad de la opresión). Por ello, la "ética de la liberación" nace desde el imperativo interpelante de la persona indignamente oprimida. Este *principium opressionis*, que vale para todo sistema social, es concreto ya que la opresión histórica sobre el cuerpo del Otro negado es concreta (efectiva). El llamado, como proyecto de liberación, radica en reconocer al Otro como oprimido en una Totalidad totalizadora ("sistema") para, desde allí, desde la dinámica irrumpiente -analéctica- de la Alteridad interpelante, reconocerlo como Sujeto en la creación de "nuevos derechos".

En segundo término, se realizará la interpelación a la noción de "Derechos Humanos" desde el *principium exclusionis.* Desde este principio, el análisis se localizará en las corporalidades padecientes de los excluidos de toda comunidad de comunicación -Ética del Discurso-. Ello implica que todo acuerdo o consenso es, en sí mismo, provisional y falseable ya que excluye, por lo menos, a algunos de los afectados en él. Este desafío problematizará la cuestión del "estado de derecho" buscando que el Otro participe "realmente" de la comunicación, lo que implica una irrupción efectiva debido a que el reconocimiento del Otro como Otro radica en el momento ético originario de reconocer al Otro como dis-tinto (y no como diferente en lo Mismo). Por ello,

"'reconocer' el nuevo Otro es 'dar lugar al Otro' para que intervenga en la

[1] E. Dussel, *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao Desclée de Brouwer, 2001, p. 152.

> argumentación no sólo como igual, con derechos vigentes [formales][2], sino como libre, como Otro, como sujeto de nuevo derecho"[3].

Ahora bien, como se dijo previamente, el punto de partida de toda ética o política de la liberación no se halla en el conjunto normativo vigente -como un Todo dado y divinizado (fetichizado)- sino en la situación crítica -negativa- de aquellos ciudadanos (negados de esa condición) que son/están excluidos del ejercicio de "nuevos derechos" que el "Sistema del derecho" no puede/quiere todavía incluir. Estos "ciudadanos", sea por opresión -*principium opressionis*- o por exclusión -*principium exclusionis*-, son las "víctimas". Las víctimas son aquellos que sufren los efectos negativos del cuerpo del derecho o de acciones políticas[4]. Por tanto,

> "las víctimas de un 'sistema del derecho **vigente'** son los 'sin-derechos' (o los que todavía no tienen derechos institucionalizados, reconocidos, vigentes). Se trata entonces de la dialéctica de una comunidad política con "estado de derecho" ante muchos grupos emergentes sin-derechos, víctimas de sistemas económico, cultural, militar, etc., vigentes"[5].

De este modo, los derechos humanos deben ser concebidos como frutos históricos -no esenciales ni apriorísticos- de aquellos derechos que se han ido reconociendo e institucionalizando como "derechos vigentes" (en los "sistemas del derecho" históricos). Sin embargo, estos "derechos vigentes" deben estar siempre sometidos a la interpelación desde los "nuevos derechos" de cuyos contenidos toman conciencia los "sin-derecho"[6]. De este modo, los diferentes colectivos sociales de los "sin-derecho-todavía" (con respecto al "derecho vigente") deben luchar por la inclusión de los "nuevos derechos" en aquellos que ya han sido aceptados, institucionalizados y se encuentran en "estado de vigentes". De esta manera, los "sin-derecho-todavía", cuando luchan por el reconocimiento de un "nuevo derecho", se presentan como el momento creador histórico, irruptivo e

[2] Nota: la aclaración es nuestra.
[3] K. O. Apel. y E. Dussel, *Ética del discurso y ética de la liberación*, Madrid, Trotta, 2004, p. 274.
[4] E. Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Trotta, Madrid, 1998, pp. 309-379.
[5] E. Dussel, *Hacia una filosofía política crítica*, p. 151, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2001, p. 151.
[6] Ibíd., p. 152.

innovador del conjunto del derecho humano. La inclusión de "nuevos derechos", como interpelación y transformación del sistema vigente del "estado de derecho", renueva la totalidad sistémica desde la Exterioridad oprimida y excluida logrando, en el mejor de los casos posibles, un **nuevo** sistema de derecho que responda a la institucionalización de los "nuevos derechos" propuestos por las víctimas históricas -sin derechos-[7]. Es de fundamental importancia reconocer que el "origen" de los derechos humanos, en tanto que proceso histórico, se encuentra en la negatividad interpelante de las víctimas, siendo que

> "la negatividad material (la miseria, el dolor, la humillación, la violencia sufrida, etc.) indica al 'sin-derecho' como un 'hueco' negro dentro de 'sistema del derecho'"[8].

Será desde ese "hueco" de negatividad que el "nuevo derecho" se constituye en necesidad y que el "sistema vigente" se convierte en falseable (descubriendo la inexistencia del "nuevo derecho" en el "estado de derecho vigente"). El "tiempo intermedio" entre la negación del "nuevo derecho" y su institucionalización sistémica sufre un triple proceso[9]: a. "Deslegitimación" del derecho vigente que se transforma en derecho "antiguo"; b. "Legitimación" del nuevo derecho desde la primigenia no-vigencia y no-legitimidad. Se busca que pase a una situación de legitimidad; c. Derogación de ciertos aspectos del derecho antiguo contradictorios con el nuevo derecho. En el triple proceso conviven, simultáneamente, la deslegitimación del viejo sistema vigente y la legitimación del nuevo derecho. Es decir,

> "el proceso de legitimación originaria parte inevitablemente de la ilegalidad ilegítima, así como el proceso de des legitimación deberá ir reconociendo, ante la lucha por el reconocimiento de los sin-derechos, la ilegalidad creciente de su antigua legalidad"[10].

En definitiva,

[7] Ibíd., p. 153.
[8] Ibíd., p. 153.
[9] Ibíd., p. 154.
[10] Ibíd., p. 155.

> "el nuevo derecho vigente ha sido el fruto de un proceso crítico-creador de los movimientos que lucharon por el reconocimiento de estos nuevos derechos -antes no institucionalizados- […] desde las víctimas (los sin-derechos que luchando han institucionalizado nuevos derechos), víctima de acciones injustas (justas, **legales** y **legítimas** desde el derecho antiguo; injustas, ilegales e ilegítimas desde el nuevo derecho)"[11].

2. La "ética de la liberación": Una programática latinoamericana de derechos humanos desde la crítica ética al sistema vigente por la negatividad de las víctimas

El planteamiento ético-político dusseliano se basa, en una primera instancia, en los principios generales que brindan las condiciones universales sobre la cuales se sustenta. A su vez, la universalidad del nivel de los principios se apoya en tres momentos: a. el momento material de verdad práctica como mediación de la reproducción de la vida humana, como condiciones o principios de la producción y reproducción de la vida de la comunidad política; b. el momento formal de validez consensual como exigencia de participación simétrica del afectado o de las condiciones o principios de los procedimientos normativos de legitimidad consensual; c. el momento de factibilidad de la razón instrumental, que delimita lo "posible" empírica e históricamente o que trata de las condiciones o principios de la factibilidad política en la efectuación de los medios y fines de la acción concreta. Estos tres momentos son constitutivos de la universalidad ética que compete a todo acto contingente, son las condiciones generales de toda "pretensión de bondad"[12]. La arquitectónica ética de Dussel[13], por tanto, consta de seis principios, ellos son: a. material universal; b. formal universal; c. factibilidad; a'. crítico-material; b'. crítico-formal; y c'. principio-liberación. Se detallará brevemente cada uno:

a. El principio ético material fundamental radica en la reproducción y desarrollo de la vida humana de cada sujeto humano en comunidad[14]. Por tanto, quien actúa éticamente debe presuponer siempre las exigencias que la reproducción y el desarrollo responsable de la vida humana conllevan. Este sería el principio fundamental, aún no crítico, que debe fundamentar todo derecho humano. El

[11] Ibíd.
[12] Dussel *Hacia una filosofía política crítica*, cit., p. 146.
[13] Dussel, E., *Ética de la liberación*… cit.
[14]Dussel, E., *Ética de la liberación*… cit., p. 129.

desarrollo de la vida humana se concretiza en una comunidad de vida (*Lebensgemeinschaft*) desde una concepción dada de "vida buena" cultural e históricamente determinada. Por ello, todo aquel que actúe éticamente (todo actuar es ético por la indispensable constitución comunitaria de todo hacer) debe hacerlo conforme a la reproducción y desarrollo de la vida humana ya que "la vida humana es el **modo de realidad** del ser ético"[15]. Por tanto, el principio fundamental de todo derecho humano es:

> "La reproducción y desarrollo de la vida humana según sus necesidades básicas articuladas a las exigencias económicas, culturales, políticas, religiosas, éticas […] el cumplimiento de las exigencias de la vida en general, y de los valores culturales, religiosos, estéticos y éticos de una cultura dada. Todo esto en un horizonte comunitario (de la 'comunidad de vida [*Lebensgemeischaft*]'), intersubjetivo, histórico […] es un principio material también intersubjetivo que tiene una pretensión de universalidad que alcanza por último, potencialmente, la co-solidaridad con la humanidad"[16].

En definitiva, Dussel postula que el principio material universal de la ética exige que todo aquel que obra, para hacerlo "bien" éticamente, debe

> "producir, reproducir y desarrollar autorresponsablemente la vida concreta de cada sujeto humano, en una comunidad de vida, inevitablemente desde una 'vida buena' cultural e histórica"[17].

b. En segundo lugar, Dussel presenta el principio moral formal universal[18]. Este principio moral formal es consensual y se basa en la intersubjetividad alcanzando, por ella, validez moral. Sin embargo, este principio no es aquí, como sí lo es en la Ética del Discurso, un único principio excluyente sino que está subsumido en un sistema más abarcativo. Por tanto, ya no será problemática la aplicación de la norma básica a la realidad histórico-concreta ya que, a través del giro que realiza Dussel, la norma fundamental debe garantizar (como su función principal de orden procedimental) la aplicación del principio material antes enunciado. Por ello

[15]Ibídem.
[16]Apel y Dussel, *Ética del discurso y ética de la liberación*, cit., p. 347.
[17] Dussel, *Ética de la liberación…* cit., p. 140.
[18] Ibíd., p. 201.

> "No se trata ahora sólo de que la norma básica deba aplicarse a lo empírico-histórico, sino también y principalmente que la norma básica formal tenga por función la aplicación del principio material. Es decir, la intersubjetividad procedimentalmente adecuada alcanza la validez de un 'acuerdo' material, en cuanto aplica el criterio de verdad práctica y el principio ético de contenido […]. La moral formal toma en consideración el criterio de intersubjetividad, de donde se deduce la norma básica procedimental o el principio de universalidad que alcanza validez comunitaria. Pero, repitiendo, se invierte ahora lo que se ha afirmado al respecto, ya que se trata de un principio de 'aplicación' de la norma material. La norma material es la condición de posibilidad del 'contenido' de la 'aplicación' de la norma formal, en cuanto que si se argumenta es porque se intenta saber cómo se puede (debe) reproducir y desarrollar la vida del sujeto humano aquí y ahora; la norma material da el 'contenido' de lo consensuado"[19].

Este principio moral formal garantiza procedimentalmente toda formulación o legislación sobre derechos humanos teniendo prioritariamente como fin el tratamiento democrático del principio material universal. Mientras que la "pretensión de verdad" ética se refiere al contenido material, la "pretensión de validez" formal se refiere al cumplimiento de las reglas de consenso intersubjetivo[20]. De este modo, "la función ética de la norma básica de la moral formal es la de fundamentar y aplicar en concreto las normas, juicios éticos, decisiones, enunciados normativos o diversos momentos de la ética material"[21].

c. En tercer lugar, Dussel ubica al principio de factibilidad. En apretada síntesis, desde el principio de factibilidad se debe concebir que:

> "El que proyecta efectuar o transformar una norma, acto, institución, sistema de eticidad, etc., no puede dejar de considerar las condiciones de posibilidad de su realización objetiva, materiales y formales empíricas, técnicas, económicas, políticas, etc., de manera que el acto sea posible teniendo en cuenta las leyes de la naturaleza en general, y humanas en particular. Se trata de elegir las adecuadas o eficaces mediaciones para determinados fines. El criterio de la verdad abstracta (teórica y técnica) dice relación a dichos fines;

[19] Apel y Dussel, *Ética del discurso y ética de la liberación*, cit., p. 350.
[20] Dussel, *Ética de la liberación…*, cit., p. 202.
[21] Ibíd., p. 201.

> su validez se juega por la 'eficacia' formal de compatibilidad del medio al fin, calculada por la razón instrumental-estratégica. Quien no cumple estas exigencias empírico-tecnológicas intenta un acto imposible"[22].

De esta manera, sólo los actos que cumplan con este principio de factibilidad ética serán buenos, justos o moralmente adecuados. Lo "bueno" será aquello que permita fácticamente, a través de su realización posible técnico-económicamente, el desarrollo de la vida -principio material universal- y la promoción de la simetría en la participación discursiva -principio moral formal universal-. El primer elemento considera que lo éticamente verdadero es aquello que permite vivir (principio material) y el segundo elemento presenta como lo moralmente válido aquello que permite participar simétricamente en los acuerdos y consensos. Ambos se sintetizan en la factibilidad que, según la razón instrumental y estratégica, se efectúan real y efectivamente como "bien" a través de una "pretensión de bondad"[23]. En definitiva, cualquier declaración o legislación referida a derechos humanos no será "buena" en tanto que no sea debidamente desarrollada en concreciones fácticas, asumiendo en la estrategia técnico-económico-instrumental el principio material y formal de la ética.

a'. En cuarto lugar, y como desarrollo crítico del primer principio ético material, se presenta el principio crítico-material ya que

> "de la afirmación de la vida se puede fundamentar la no aceptación de la imposibilidad de reproducir la vida de la víctima, de donde […] se puede (y se debe) ejercer la crítica contra el sistema que es responsable de dicha negatividad"[24].

Aquí, el origen de los derechos humanos: la crítica ética al sistema vigente desde las corporalidades sufrientes de las víctimas históricas como **espacio fundante de enunciación** crítica. Desde la existencia real de víctimas se hace criticable todo aquello que no permite vivir. El sistema vigente encuentra en los rostros de los oprimidos y excluidos una contradicción radical ya que la mayoría de ellos se encuentran privados de los derechos que el mismo sistema ha proclamado en tanto que "estado de derecho". Desde la positividad del criterio material ético de la vida se descubre, en los rostros y las corporalidades de los pobres, excluidos y oprimidos, la

[22] Ibíd., p. 266.
[23] Apel y Dussel, *Ética del discurso y ética de la liberación*, cit., p. 354.
[24] Dussel, *Ética de la liberación…* cit., p. 369.

negatividad de la materialidad (pobreza, hambre, muerte por desnutrición, miseria, opresión de la corporalidad en la relación laboral, etc.). El "Otro" se revela, desde su Alteridad y dis-tinción, como lo dis-tinto de la Totalidad perversa (sistema vigente). A partir de este encuentro cara-a-cara con la interpelación de los Otros excluidos y oprimidos se generan dos movimiento básicos: a. nace la consciencia ético-crítica, que reconoce al Otro en su corporalidad sufriente a partir de su justa interpelación y que tiene como protagonista a la figura de la misma víctima que se reconoce (a sí misma y a las otras víctimas) como dominada y excluida y; b. la crítica temática sobre las causas de opresión y exclusión que es realizada por aquellas personas que han tenido alguna experiencia con los oprimidos/excluidos y que buscan pensar reflexiva (científico-filosóficamente) y solidariamente la opresión y exclusión del Otro. Este cuarto momento implica situarse y localizarse en la negatividad del sistema desde la materialidad de la corporalidad sufriente de la víctima (a quien le es negado el desarrollo y reproducción de su propia vida) y desde fuera o trascendentalmente al sistema vigente (Totalidad). Como punto de partida del principio ético crítico se encuentra la propia corporalidad sufriente de las víctimas históricas, del Otro como oprimido materialmente (de la vida) y excluido formalmente (del discurso). En síntesis:

> "El punto de arranque fuerte, decisivo de toda esta crítica, es, entonces, la contradicción que se produce en la corporalidad (***Leiblichkeit***) sufriente del dominado [...] es un criterio de 'contenido', de corporalidad, que se opone al no-poder-vivir, de ética material -que quita verdad y validez al sistema o proyecto de 'vida buena' que produce la pobreza o la infelicidad de las víctimas, de los dominados o excluidos. El sujeto ético de la víctima, del pobre se encuentra materialmente oprimido y formalmente excluido. Del criterio y principio ético-material universal se deduce ahora un principio crítico-ético material-negativo o la prohibición del matar a las víctimas, la prohibición ética de empobrecer, hacer sufrir, provocar la muerte [...] al Otro"[25].

Ante ello, el imperativo ético crítico radical se basa en el reconocimiento de la dignidad del sujeto humano, del Otro, el tomarlo a cargo, el ser responsable por el Otro a partir de la "escucha" activa ante su interpelación[26]. En conclusión, y a modo de síntesis entre los momentos negativo y positivo, el imperativo se enunciaría de este modo:

[25] Apel y Dussel, *Ética del discurso y ética de la liberación*, pp. 357-358..
[26] Dussel, *Ética de la liberación…*, cit., p. 372.

> "Quien actúa ético-críticamente ya siempre ha reconocido *in actu* que a las víctimas de una mediación (sistema de eticidad, norma, etc.) dada se les ha negado la posibilidad de vivir (en su totalidad o en alguno de sus momentos), por lo que está obligado a en primer lugar, b.l) negar la "bondad" de una tal mediación, es decir: críticar primeramente la no-verdad del sistema que ahora aparece como dominador, y, en segundo lugar, b.2) actuar creativa y co-solidariamente para transformarlo"[27].

b'. En un quinto lugar, Dussel presenta, como desarrollo crítico del momento formal-universal, el principio crítico discursivo de validez de intersubjetividad anti-hegemónica[28]. Se evidencia la imposibilidad de que las víctimas participen efectivamente de la comunidad hegemónica de comunicación por la asimetría que los distancia y la falta de reconocimiento que su palabra recibe. La única excepción se gesta cuando el oyente intrasistémico reconoce al Otro, haciendo ejercicio pleno de su razón ético originaria, que es anterior a la argumentación -pre-argumentativa y posibilitadora de todo discurso por reconocimiento del Otro como persona-, y se co-responsabiliza con la víctima. Esta consciencia ética del oyente intrasistémico, antes que darse en él mismo, se ha dado previamente en el proceso comunitario e intersubjetivo de concienciación[29] del conjunto de las víctimas y, a partir de ello, él tuvo la posibilidad de oír proféticamente su interpelación trascendental. Como resultado de este movimiento, las víctimas -dominados y excluidos- junto con el aporte crítico o científico (del oyente intrasistémico o, al decir de Gramsci, del intelectual orgánico) constituyen una crítica temática. Fundamentalmente, el criterio formal procedimental crítico es "un criterio de validez, de participación intersubjetiva de los excluidos en una **nueva** comunidad de comunicación de las víctimas"[30]. Dicha comunidad debe estar basada en el "principio *crítico* democrático", el cual debe incluir, como imperativo ético fundamental, el hecho de la exclusión de la comunidad de comunicación política que, por sí misma, ya institucionaliza, desde el orden político en el Poder, a todo un conjunto de sujetos

[27] Apel y Dussel, *Ética del discurso y ética de la liberación*, cit., p. 359.
[28] Dussel, *Ética de la liberación…*, cit., p. 460.
[29] La concienciación es "el devenir progrediente de la conciencia ético-crítica, intersubjetivamente solidaria, como ejercicio de la razón discursivo-crítica, que comunitariamente aprende a argumentar (creando **nuevos** argumentos) contra la argumentación dominante" en Dussel, *Ética de la liberación…*, cit., p. 463.
[30] Ibíd., p. 462.

políticos negados como tales o simplemente nunca descubiertos como "sujetos actuales" de dicha comunidad de comunicación[31]. La intersubjetividad consensual de la comunidad de comunicación anti-hegemónica establece acuerdos para llevar adelante el proyecto de liberación, sin embargo, estos no son reconocidos como válidos por la sociedad hegemónico-dominante (negación por el "sistema de derecho vigente" ante los "nuevos derechos"). Allí,

> "aparece entonces la 'verdad' del sistema como no-verdad […] -la existencia de la víctima como criterio de falsación-, y, además, la 'validez' hegemónica se opone a la nueva validez crítica de la comunidad de comunicación de las víctimas -aparece como 'no válida': criterio de invalidación"[32].

A partir de todo este proceso, la comunidad de víctimas -los "sin-derecho"- irán originando un nuevo paradigma práctico -la institucionalización de los "nuevos derechos"- con verdad (material) y validez (formal) críticas, desarrollando un doble movimiento:

> "el progresivo proceso de legitimidad de los nuevos derechos descubiertos y que comienzan a imponerse por la lucha por el *An-Erkennung*; y, por otra parte, el proceso de deslegitimidad del sistema de derecho legítimamente vigente desde el pasado y en el Poder"[33].

De esta manera, se alcanza validez crítica cuando:

> "Habiendo constituido una comunidad de víctimas excluidas que se re-conocen como dis-tintas del sistema opresor, participan simétricamente en los acuerdos de aquello que les afecta […] consenso crítico que se fundamenta por argumentación racional y es motivado por co-solidaridad pulsional […] negativamente, llegando a comprender y explicar las causas de su alienación, y […] positivamente, anticipando creativamente alternativas futuras (utopías y proyectos posibles)"[34].

Este proceso conlleva, como se dijo, un desarrollo necesario del nivel

[31] Dussel, *Hacia una filosofía política crítica*, cit., p. 163.
[32] Dussel, *Ética de la liberación*… cit., p. 463.
[33] Dussel, *Hacia una filosofía política crítica*, cit., p. 164.
[34] Duseel, *Ética de la liberación* cit., p. 464.

procedimental-formal-pragmático del proyecto de liberación. Será allí donde:

> "La comunidad de las víctimas […] toma progresivamente conciencia de la no existencia institucional de ciertos derechos que comienzan a bosquejarse como posibles en la praxis emancipatoria misma. La transformación del sistema del derecho (negación de la positividad) es posible así históricamente en los momentos en que los sujetos excluidos, oprimidos, o simplemente las víctimas, al alcanzar la madurez suficiente pasan de objetos dominados a sujetos, subjetivación que los hace aparecer en la historia como actores de movimientos sociales transformativos (a veces revolucionarios). En los momentos originarios y creadores no sólo se trata de una transformación, sino de la creación de sistemas nuevos"[35].

c'. En sexto y último lugar, Dussel propone el criterio crítico de factibilidad y el 'principio-liberación'[36]. El principio-liberación es aquel momento que garantiza el segundo aspecto: el desarrollo de la vida. La praxis de liberación[37] busca la salida efectiva de las víctimas de una situación material opresiva y negativa (en la cual la reproducción y el desarrollo de la vida les son negados). Este "paso" se gesta a través de una

> "praxis de liberación [en tanto que][38] 'salida' de las víctimas por deconstrucción del sistema en el que están siendo materialmente negadas y construcción de nuevas normas, actos, instituciones o sistema de eticidad global: 'transformación'"[39].

En esa transformación, se vive un "tiempo intermedio" caracterizado por la tensión entre la toma de conciencia de los nuevos derechos por parte de los movimientos que lo descubren hasta su institucionalización[40]. En este principio encontramos el desarrollo crítico de la razón estratégico-instrumental (nivel tres:

[35] Dussel, *Hacia una filosofía política crítica,* cit., p. 166.
[36] Dussel, *Ética de la liberación*… cit., p. 553.
[37] La praxis de liberación es "la acción posible que transforma la realidad (subjetiva y social) teniendo como última referencia siempre a alguna víctima o comunidad de víctimas. La posibilidad de efectivamente liberar a las víctimas" en Ibíd.
[38] Nota: la aclaración es nuestra.
[39] Apel y Dussel, *Ética del discurso y ética de la liberación,* cit., p. 363.
[40] Dussel, E., *Hacia una filosofía política crítica,* cit., p. 168.

factibilidad). La razón técnico-instrumental debe aplicarse con el fin de desarrollar y reproducir, de modo fáctico y viable, la vida del sujeto humano. Para ello, su acción y praxis están insertas dentro del proceso que inicia con la razón práctica material (nivel uno: juicio de las normas según la verdad práctica del desarrollo y reproducción de la vida) y la razón discursiva (nivel dos: función argumentativa de validez intersubjetiva). Es por estos dos momentos previos que la razón técnico-instrumental, devenida ética, desarrolla los medios viables (económicos, políticos, culturales) para la liberación de todos los dominados y excluidos (recuperación del derecho a la vida, a la comunicación argumentativa y a la solidaridad responsable y eficaz). Toda transformación se desarrollará, entonces y primeramente, como juicio crítico al Poder dominador[41]. La mera existencia de la víctima es, en sí misma, manifestación de la crisis del sistema. Toda praxis de liberación debe mostrar la fragilidad constitutiva de todo sistema dominante. La transformación política del estado vigente como orden político en el Poder debe ser emancipatoria y liberadora siendo, en definitiva, una lucha por la instauración de un nuevo orden[42]. En segundo término, se debe evaluar la capacidad práctica que la comunidad de víctimas posee -sus propias posibilidades de acción- ya que, en tanto que bloque histórico emergente, conlleva una inevitable debilidad en la postulación de "nuevos derechos". Por último, debe buscar, efectivamente, transformar las causas de la victimación a través de la institucionalización de los "nuevos derechos" que contienen las demandas de los antiguos "sin-derecho".

[41] Dussel, *Ética de la liberación*… cit., p. 555.
[42] Dussel, *Hacia una filosofía política crítica*, cit., p. 160.

MESAS DE DISCUSIÓN

MESA 1

La enseñanza de la filosofía
Coordinación: Mauricio Langón

"Filosofía" es una disciplina que suele "enseñarse" (mostrarse) a personas que no se dedican a ella profesionalmente, ni necesariamente piensan hacerlo.

Esta mostración (esta enseñanza) se introducía tradicionalmente en los últimos años del Bachillerato o en los primeros de la Universidad. Cuando se trataba de la formación de élites dirigentes o de quienes se dedicarían a la docencia, la enseñanza de la filosofía solía aparecer, además como reflexión al final de esas carreras (Filosofía del Derecho, Filosofía de la Educación).

En la actualidad se pueden apreciar dos movimientos contrarios (no necesariamente contradictorios): por un lado la tendencia diluir, fragmentar, reducir o eliminar la enseñanza de la filosofía, con variadas razones y sin razones; por el otro la tendencia a ampliarla, llevándola a la enseñanza de los más jóvenes, inclusive niños pequeños, y procurando llegar a variados campos sociales mediante prácticas de asesoramiento, consulta, talleres, olimpíadas o cafés filosóficos, entre otros.

En esta mesa se pretende discutir la relación entre la **filosofía** y su **enseñanza**, o, más ampliamente, entre **educación** y **filosofía**.

Preguntas disparadoras de discusión
¿Para qué sirve la filosofía? ¿Para qué sirve enseñarla?
¿Qué es aprenderla?
¿Se puede enseñar filosofía? ¿Enseñar a filosofar?
¿Para qué?
¿Cómo?
Esas enseñanzas ¿admiten como interlocutores a todos?
¿Qué sentido tiene o debería tener una educación filosófica?

Participación de Miguel Andrés Brenner

¿Tiene sentido enseñar filosofía a personas que no se dedican a ella profesionalmente, ni necesariamente piensan hacerlo? Más allá de la crítica que pudiera hacerse al concepto "naturaleza", hagamos referencia a Kant en la Crítica de la Razón Pura, donde afirma que si bien todos los hombres no filosofan profesionalmente, todos filosofan por naturaleza. Y hago particular hincapié en los adolescentes de nuestras escuelas secundarias.Los alumnos/adolescentes, más allá del dominio de la matemática o de la propia lengua o de la historia como disciplina, entre otras, saben de qué se trata, conocen sus códigos. Desconocen, sin embargo los de la filosofía. A partir de aquí, algunos interrogantes:
- ¿Enseñarles historia de la filosofía? Sería como pretender aprendieran el Romeo y Julieta de Shakespeare en su lengua de origen, sin el mínimo dominio del inglés.
- ¿Enseñarles por áreas: ética, antropología, etc.? Incurriríamos, ante tal magnitud, en síntesis extremas, ante las que cualquier mortal caería anonadado. Si yo pudiera explicarles a Uds., por ejemplo, la disciplina Estadística, y lo hiciera de tal modo, sería un exabrupto.

Negar, a su vez, la enseñanza de la filosofía, sería obviar el pensamiento crítico. Ciertamente, este último es requerido en cualquier área del conocimiento, pero su fuente matriz es la filosofía. Tamaña cuestión nos anima a decir que la negación de su enseñanza implica un criterio de grosera cualidad tecnócrata, utilitaria y colonial.

Y un problema mayor es la crisis en la que se encuentra, por uno u otro motivo, la enseñanza de la filosofía en la escuela secundaria.

Entonces, ¿enseñar filosofía para qué?, ¿cómo? Aquí deseo puntualizar algo, que para mí es muy fuerte: no hago diferencia entre el qué, el para qué y el cómo. El para qué debe "sentirse" en el "qué" y el "cómo" no es mero medio, el medio es también contenido. Y lo digo en un sentido freireano. El para qué implica un proceso de lucha, lucha por pensar crítica y comunitariamente, a la vez, las propias condiciones de existencia. El qué implica la posibilidad de ponerse a sí mismo en palabras, poder pronunciar la propia palabra dialogando interculturalmente con los

textos filosóficos. El cómo implica un educador/educando y un educando/educador, a la vez, sin una vulgar horizontalidad, mas bien, desde diferentes lugares potenciarse en la educación de ambos.

Participación de María Victoria Santorsola

En esta mesa se pretende discutir la relación entre la **filosofía** y su **enseñanza**, o, más ampliamente, entre **educación** y **filosofía**.

Voy a abordar en este marco de discusión como se desarrollo la enseñanza de la filosofía en el período de la Colonia.

Hablar de la enseñanza de la filosofía en Argentina implica reconocer este pasado histórico.

La complejidad, de todos modos de su abordaje nos convoca a transitar un camino de que, desde la misma filosofía nos permita comprender e interpretar aquellos núcleos problemáticos de estas enseñanzas. Elegimos para ello la propuesta gadameriana de la fusión horizóntica a través de la cual se efectúal la apertura a la pregunta.

En consecuencia, parto de la base que la hermenéutica filosófica gadameriana constituye una teoría epistémico metodológica válida de interpretación.

Cabe señalar que el período en cuestión permite observar una convergencia de varias tradiciones pero, teniendo en cuenta el fenómeno de la conquista se instala la discusión propiamente europea en territorios en los cuales se propusieron la continuidad de las instituciones por demás diferentes.

El marco institucional se establece a partir de la fundación de la Universidad de Córdoba allí por el año 1613 y 200 años después -y a propósito del territorio independiente- esta institución pasa a ser regido por el Clero secular. Diez años mas tarde se erige la Universidad de Buenos Aires.

En el contexto indicado, se desarrolla por lo tanto la construcción de enseñanza

universitaria siguiendo la continuidad de la institución europea.

La enseñanza de la filosofía como tal era llevada a cabo en la Facultad de Artes del Plan de Estudios de la Universidad de Córdoba pero, también se impartía en Buenos Aires concentrándose en primer momento en el Departamento de Ciencias Sagradas que se abre recién el 1826.

La finalidad, contenido, destinatarios y objetivos de esta enseñanza solo puede comprenderse atendiendo a las particularidades planteadas.

Cabe advertir por lo dicho que, antes de profundizar en corrientes, escuelas, pensadores y catedráticos del ámbito de la filosofía, ésta se desarrolló básicamente a través de la labor académica del período que analizamos y si bien existían. Esta afirmación, ya pronunciada por Lertora y otros, vuelve a cobrar dimensión en la medida que consideramos el abordaje del periodo como necesario para la comprensión e interpretación de los desarrollos posteriores.

MESA 2

Virtualidad y positividad hoy: humanismos sin humanidades
Coordinación: Ricardo Viscardi

Desde Pseudo-Dionisio el Areopagita a Foucault, pasando por Erasmo y Marx, el estatuto del saber sobre lo humano suponía un lugar subsidiario y derivado de un modelo de mayor consistencia, que se adoptaba en tanto fuente de referencia. Dos tendencias parecen revertir la orientación que profesa esa tradición. Por un lado la casi completa desaparición, durante un período relativamente breve y reciente, de la tutela ejercida por el procedimiento científico sobre la racionalidad. Por otro lado, el ascenso de un criterio de virtualidad que no admite el estigma de una defección de la realidad natural. Estos dos desplazamientos parecen, a su vez, fuertemente vinculados entre sí, sobre todo si se considera un debilitamiento del naturalismo que se incrementa con la tecnología, en cuanto esta determina, de forma cada vez más aguda y conspicua, el orden de la realidad. Sin embargo, desde este mismo ordenamiento tecnológico, o por cuenta de sus mentores, se descalifica frecuentemente a las humanidades, percibidas como un prurito del hermetismo erudito.

Pregunta disparadora de discusión
¿Cómo entender la atención dedicada a comportamientos humanos, que profesan promover las propias tecnologías mientras, sin embargo, no se perciben a sí mismas como humanísticas?

Participación de Dulce María Santiago

Desolación de la filosofía

La reducción de las **Humanidades**, en general, y de la *filosofía,* en particular, de los programas de estudio en el nivel medio es un fenómeno constante a nivel global. Tanto en España, a la que tendemos a emular en esta materia, como en nuestro país, se alzan algunas voces contra esta acelerada extinción sustituyéndola por los saberes prácticos. Aún en la universidad, originada en el ideario humanista, y a pesar de considerar a la filosofía como herramienta del desarrollo del pensamiento crítico, el conocimiento práctico va desplazándola dejándola reducida a su mínima expresión

El gran desafío es que en esta época la filosofía parece no tener ningún porvenir si no es en un permanente diálogo con las ciencias, como ya lo había señalado a principios del siglo XX Max Scheler respecto de la antropología filosófica. También Derrida defendió el derecho a la filosofía en la *Declaración de Derechos Humanos.*

Pero la cuestión de fondo es que más allá de que las Humanidades hacen inteligibles y conservan nuestra herencia cultural, lo que realmente está en juego es la explicación última del sentido de nuestra existencia individual y comunitaria. ¿Qué es lo que hace posible la claridad de nuestra propia vida si no es una cultura humanista que nos la revela?

Participación de Celina A. Lértora Mendoza

El humanismo hoy

Las Humanidades, como saber sobre lo humano, parece ser el punto de partida más general para el reconocimiento de su relevancia. Sin embargo, es necesario considerar también una precisión: se trata de un ámbito específico, secularmente privilegiado, que afronta actualmente una crisis difusa, importante pero no la primera ni tal vez la más grave.

Creo que las sucesivas crisis o problematizaciones de las Humanidades han sido paralelas a las teorías reduccionistas sobre lo humano. Así, los materialismos, el fisicalismo y otras teorías similares, tanto acerca del hombre como del conocimiento, diluyeron la diferencia específica de lo humano, en la medida en que el espíritu se consideraba "lo" propiamente humano, y con ello se disminuyó parejamente la relevancia de las disciplinas humanistas, privilegiándose los modos naturalistas de acceso al conocimiento del hombre, entendido sobre todo como ser natural. Por otra parte, los ateísmos, así como todas las posturas anti-creacionistas, que ponen en cuestión la dignidad del hombre como *imago Dei*, son vistas como actitudes anti-humanistas, si bien en esto hay muchos matices ya que existen numerosas variantes de los humanismos agnósticos. Esta situación podría ser una explicación bastante adecuada de las crisis del pasado.

Pero ahora pareciera que -a la inversa de lo anterior- la esfera de específicamente o humano se hubiera ampliado, hasta abarcar a seres no humanos. En primer lugar hay una ampliación hacia las especies animales próximas (al menos los mamíferos superiores) a las cuales se les reconocen capacidades análogas a las humanas y hasta se los considera auténticos sujetos de derecho, aunque no de obligaciones, en un paralelo con los individuos humanos sin uso de razón (niños, dementes) Hay también una ampliación de la esfera de la "dignidad" antes reconocida sólo al hombre, hacia la naturaleza en su conjunto, como se expresa en la "hipótesis Gaia" hoy estandarizada en las teorías de la *deep ecology*. Ambos casos pueden considerarse de biologismos positivos, en el sentido de que la esfera de dignidad de lo humano, que servía de fundamento a la especificidad de las disciplinas humanísticas, abarca ahora a todos los seres vivos e incluso a los no vivientes en la medida que sean su hábitat necesario. Finalmente, un tercer paso es el parece darse

hacia la autonomía de lo cyborg, aunque es todavía prematuro intentar una evaluación de sus consecuencias.

Considero que el desafío actual es pensar las Humanidades clásicas o tradicionales, en un contexto en que, pro una parte, se aprecia la gestación de otros conceptos de "hombre" y de "humano", y en que, además, aparecerían nuevas disciplinas "humanísticas", particularmente desde las tecnologías, cuyos contenidos, métodos y resultados no son asimilables al mecanicismo tradicional. Es un campo fértil de novedades que sin duda propician una discusión filosófica al respecto.

MESA 3

Investigación, publicación y difusión en filosofía
Coordinación: Celina A. Lértora Mendoza

La "investigación" filosófica es muy reciente en comparación con la milenaria historia de la filosofía. Estrictamente se ha consolidado como una categoría específica de producción filosófica en la segunda mitad del siglo pasado. El modelo tomado fue el ya estandarizado para la investigación científica en Ciencias Sociales y Humanidades. Esta situación plantea al menos dos problemas: en primer lugar, que en esta categoría no sólo se incluye a la filosofía con otras disciplinas "científicas" bastante heterogéneas, sino que la misma caracterización de "ciencia" pasa por alto una secular discusión precisamente acerca de su distinción, que se remonta hasta el siglo XVI, por lo menos. En segundo lugar, que el mismo heteróclito conjunto recibe su calificación de "científico" en la medida que se adecue a los estándares de las otras ciencias, llamadas "duras". Lo más que se logra es distinguir entre ciencias "duras" y "blandas" y admitir alguna legitimidad (casi siempre derivativa y claudicante) a los procedimientos no-duros de las blandas. Esto ha conducido, para bien o para mal, a una bifurcación entre "investigar filosofía" y "hacer filosofía" o sea en "filósofos" e "investigadores" de filosofía (a los que a veces se llama "expositores"), división que se suma a la ya clásica entre "profesor de filosofía" y "filósofo". Es también un hecho que la mayoría de los que están *off* del sistema valorizan ser un "auténtico filósofo", categoría acerca de la cual no se logra ni un mínimo consenso y que sugiere una inevitable y a veces inútil discusión de tipo ideológico. Ocurre que los "auténticos filósofos" son aquellos que defienden ardientemente ciertas tesis, y con igual ardor "refutan" las contrarias y viceversa. Los que están "en el sistema" llaman "ensayistas" a los "auténticos filósofos" con lo cual, como subproducto, aparece una minusvaloración del ensayismo, género proverbialmente valorado.

En cuanto a la publicación, se reproduce más o menos la situación anterior, agregando el interés editorial (sea privado, sea institucional) por privilegiar uno u otro género de escritos. La "reflexión filosófica" aparece como descripción en ambos ámbitos, pero significando textos bastante diversos. A estas alturas no sabemos bien qué significa "reflexionar" en filosofía.

En cuanto a la difusión, diría que reproduce a la tercera potencia lo anterior: cada "investigador de filosofía" tiene la obligación laboral de leer todo lo que sus pares publican, de evaluarlos, de comentarlos y de invitarlos. Por lo tanto, es probable que no tenga tiempo para leer a los otros. Desde luego, ni pensar en citarlos. En situaciones en que el Academic Google y el impacto de citaciones determina cosas vitalmente importantes (*primum vivere, deinde philosophare*) tales como ingresar en una cátedra o un instituto, ascender en él, conseguir un subsidio, etc., dependen de cuál es la cuota de utilización "científica" de los escritos, surge la sospecha de que algo falla en la evaluación de la producción, lo que indica, en mi criterio, una falla en la producción misma y por ende, en toda la institucionalización del cultivo de la filosofía.

Preguntas disparadoras de discusión

¿La filosofía gana o pierde con su inserción en un sistema de ciencia y tecnología?
¿La profesionalización filosófica (vivir de la filosofía) es un *desideratum*?
¿Tiene futuro esta forma de producir filosofía?
¿Cuál sería el perfil de la filosofía en un futuro cercano?
¿Quién pagaría la producción filosófica en un mundo en que la producción científica (dentro de la cual se coloca a la filosofía) depende -cada vez más- de la demanda y de que los sectores interesados (y no el "Estado", en trance de desaparición) la paguen?

Participación de Gustavo Fernández Walker

Las preguntas que disparan la presente discusión resuenan directamente en mi experiencia profesional de los últimos años, dedicada fundamentalmente a la finalización del posgrado y la docencia en el ámbito universitario. Hablo de la "experiencia" y no de una reflexión sobre la propia actividad, porque en el ámbito de la reflexión nuestra propia formación filosófica nos entrena para que la duda sea una suerte de disciplina habitual, de entrenamiento. Experimentar la duda, en cambio, sentirla ya no como una herramienta del pensamiento sino como un temblor personal e intransferible, es algo muy distinto. Y, efectivamente, antes que la reflexión acerca de la propia experiencia, es la experiencia misma la que está atravesada por la duda y la incertidumbre.

Menciono la doble condición de investigador y docente porque cada uno de esos ámbitos genera su propio tipo de interrogantes e invita a ofrecer diversas respuestas. De un lado, la decisión personal de la elección de una carrera profesional como investigador en el ámbito de la filosofía. Del otro, la formación de alumnos de grado que llegan a la universidad con sus propias motivaciones y expectativas. Es decir: no sólo uno se pregunta por el tipo de profesional que desea ser, o el tipo de profesional que las instituciones que nos forman (y eventualmente sostienen) esperan que seamos, sino también los objetivos con vistas a los cuales uno debe entrenar a los alumnos, a veces incluso en contra de sus propias expectativas.

Más que la oposición entre una filosofía de corte netamente "académico" y otra de corte extra-universitario, me resulta interesante analizar las propias dicotomías que se abren dentro del ámbito estrictamente académico. ¿Qué tipo de profesional es el profesor, licenciado o doctor en filosofía? La enseñanza, desde ya, es una parte fundamental de nuestra actividad, pero no puede de ninguna manera agotar el espectro de posibilidades, dado que entonces la filosofía no sería otra cosa que una suerte de serpiente que se muerde la cola: maestros que forman a alumnos para que sean maestros que forman alumnos... ¿Cuál es, entonces, el trabajo del profesional de la filosofía, además de la docencia? ¿Qué tipos de objetivos debería perseguir en su investigación, en la medida en que, a diferencia de lo que ocurre con otras disciplinas, particularmente las científicas, la materia misma sobre la que se desarrolla esa investigación parece inasible y poco susceptible a la cuantificación? Como se ha dicho, la urgencia del interrogante no tiene que ver únicamente con la elección personal de un proyecto de vida, sino fundamentalmente con la obligación de proyectar ese perfil profesional a futuro, en la formación de nuevos profesionales en el ámbito universitario.

En la medida en que mi actividad está dedicada al estudio de la filosofía medieval, ofrezco un tentativo de respuesta desde ese ámbito, imaginando que, eventualmente, esas consideraciones pueden ser aplicadas a otras áreas de la investigacion filosófica con las variantes del caso. Personalmente, creo que hay modelos de valoración científica provenientes de las ciencias que no pueden ser satisfactoriamente aplicados a las humanidades. Pero que, sin embargo, parece haber en los últimos años un intento por "apropiarse" de ciertos procedimientos de las ciencias en el campo de la investigación filosófica que están modificando el perfil profesional del campo específico de la filosofía medieval. Fundamentalmente, ello se ve en la creciente demanda de habilidades relacionadas con la codicología, la ecdótica, el trabajo con los manuscritos con vistas no sólo a la preparación de ediciones críticas de los textos filosóficos medievales, sino especialmente a la posibilidad de interpretar esos textos a partir del análisis de diversos datos: desde las transformaciones de los propios textos en su transmisión hasta la reconstrucción de los "isógrafos" o áreas de influencia de los textos a partir de los manuscritos presentes en una región determinada. Se trata de aspectos cuantificables que, en tanto tales, no parecen ofrecer datos estrictamente "filosóficos", pero que sin embargo pueden hacer que ciertas consideraciones acerca de los textos filosóficos medievales deban ser ratificadas o reformuladas.

No pretendo aquí hacer un análisis exhaustivo de las ventajas y desventajas de un enfoque de este tipo, sino simplemente señalar hasta qué punto este ejemplo permite dar cuenta de una transformación del perfil profesional del investigador académico en filosofía. De modo similar a como ocurre con otras áreas del conocimiento, las transformaciones de la actividad implican una constante actualización y, fundamentalmente, la necesidad de estar abierto a los posibles aportes de otras áreas del conocimiento, de la ciencia y de la tecnología (en nuestro caso específico: la posibilidad de consultar desde nuestra oficina en la Argentina los manuscritos medievales digitalizados y "colgados" online por las bibliotecas europeas, por mencionar sólo un ejemplo).

En ese sentido, más que el intento por definir un perfil específico de investigador en filosofía, mi sensación es que, en rigor, lo que puede establecerse hoy es la necesidad de mantener ese perfil lo suficientemente flexible como para poder incorporar siempre nuevos elementos. Con el desafío, no menor, de no resignar su autonomía en esa apertura hacia otros ámbitos del conocimiento.

Participación de Natalia Jakubecki

El texto, si bien breve, abre muchas aristas de discusión y muchos caminos para pensar nuestra práctica profesional. Si quisiera hacer alusión a todos ellos, debería escribir, cuanto menos, una ponencia. Por tanto, en nombre de la brevedad, voy a intentar sólo dar una respuesta concisa a algunos de los interrogantes planteados. Sin embargo, antes quisiera aclarar que, según mi punto de vista, sí es válida la distinción entre filósofo y profesor/ investigador de filosofía, aunque más bien complementaria y no excluyente. Con esto quiero decir que no me parece que sea lo mismo pensar una teoría moral, metafísica, gnoseológica, etc., propia, que transmitir la ajena. Aún así, insisto en que estas dos prácticas no tienen por qué oponerse (de hecho, la transmisión nunca es ajena a la reinterpretación, pero hay diferentes niveles y matices en ello).

Entonces, ¿la filosofía gana o pierde con su inserción en un sistema de ciencia y tecnología? Estoy convencida de que pierde, fundamentalmente si pretende adecuarse a la rigurosidad con la que son desarrolladas las ramas más duras de la ciencia. Es cierto que siempre es deseable, fundamentalmente con vistas a la trasmisión, seguir ciertos pasos de investigación que eviten "creer haber descubierto la pólvora", y hay métodos (sobre todo en las ciencias sociales como Historia, por ejemplo), que nos pueden ayudar con eso. Pero, por otra parte, cuando se filosofa, esto es, al momento de pensar la realidad o algún aspecto de ella de manera independiente, el sistema de ciencia y tecnología es de poca ayuda e, incluso, fuerza necesariamente los procesos "naturales" del pensar (con "naturales" no pretendo hacer referencia a ningún aspecto biologicistsa. Lo que pretendo, es dar a entender que la reflexión sigue un curso que no necesariamente es lineal ni, por ello, tiene siempre los mismos tiempos. Pensar filosóficamente muchas veces requiere ir y volver sobre una misma idea).

Cierro esta respuesta con un ejemplo: en una reunión entre los decanos de las diferentes facultades de cierta universidad, se formó algo así como dos "bandos": los de las ciencias duras vs. ciencias sociales y carreras humanistas. Los primeros exigían al resto que aumentaran el número de publicaciones, porque "sacaban una cada muerte de obispo" y bajaba el nivel total de publicaciones de la universidad. Ante esto, la respuesta de uno de los decanos humanista fue: "lo que pasa es que ustedes pueden hacer 15 *papers* con una sola rata, nosotros no". Esto se traduce en: los métodos (si los hay), los materiales de trabajo, los tiempos (de investigación y de producción) son del todo diferentes y, hasta que no se entienda eso, estaremos inventando una práctica híbrida que no será ni científico tecnológica, ni filosófica.

Esto, a su vez, es parte de la respuesta a la tercera pregunta: ¿Tiene futuro esta forma de producir filosofía? Pido perdón por mi pesimismo, pero creo que no. Este modo de producción cuantitavo y ultra específico al que se está tendiendo, no sólo baja la calidad de los resultados, sino también que la encierra entre los muros académicos.

Ilustro esto con ejemplos. Respecto a lo cuantitativo: en estos últimos 3 años noté que algunas revistas académicas han publicado trabajos de alumnos prácticamente ingresantes, que no eran sino una monografía de clase en la que sólo repetían las palabras del profesor. Y yo me pregunto ¿cuál es el aporte de ese material más allá unas líneas en el curriculum del autor? Respecto a la ultra especificidad, por su parte: siempre encontramos al ilustre erudito que nos habla de la decimoquinta aparición del término "***consilium***" en el único manuscrito de un autor ignoto. Y no es que no se deba hacer, porque es interesante y porque puede servir para investigaciones más amplias y fructíferas. Pero si *sólo* trabajamos en ello (y eso es a lo que nos empuja este modelo), terminamos leyéndonos entre nosotros, los que ya sabemos del tema, sólo para admirar o vituperar al otro especialista (con el que, además, seguro hablamos ya del tema por mail o personalmente).

Ninguna de las dos cosas le resulta provechosa a nadie (hago una pregunta marginal, pero que puede funcionar como disparador para abrir otro camino de reflexión: ¿es casual la gran afluencia de libros de, por ejemplo, autoayuda o de "metafísica del dinero"?). Es por ello que no es descabellado pensar que estas prácticas no podrán sostenerse por mucho tiempo más. Sobre todo si se piensa en el quinto interrogante: ¿Quién pagaría la producción filosófica en un mundo en que la producción científica (dentro de la cual se coloca a la filosofía) depende -cada vez más- de la demanda y de que los sectores interesados la paguen? No muchos.

Termino con una reflexión personal pero que creo pertinente en relación con el ***desideratum*** de vivir de la filosofía: empecé la carrera de filosofía porque quería pensar, y producir conocimientos que me ayudaran a mí y al resto a entender algo del mundo en el que vivimos. Si bien la carrera me ayudó en la primera parte (es decir, en pensar las cosas de otra manera, o incluso en pesar cosas que de ningún modo se me hubiera ocurrido problematizar), la práctica concreta se alejó un poco de ese deseo. No hemos llegado al punto en que debamos elegir entre "reflexionar sobre lo que nos interesa" o "vivir de la filosofía". Quedan, todavía, temas que pueden aunar una y otra cosa. Sin embargo, los trabajos "subsidiables" son, paradójicamente, los que más inciden en profundizar esta dicotomía.

PRESENTACIÓN DE LIBROS

ALICIA I. BUGALLO, *La filosofía ambiental en Arne Naess: influencias de Spinoza y James*, Río Cuarto, Icala, 2011.

El texto de Alicia Bugallo, *La filosofía ambiental de Arne Naess, Influencias de Spinoza y James*, es a mi criterio un aporte fundamental para nuestro medio intelectual.

Lamentablemente, salvo pocas excepciones, en nuestros ambientes académicos la ecología profunda (*Deep ecology*) no parece ser considerada como un movimiento "serio". Pese a la inaudita crisis ambiental que signa a nuestros tiempos es poca la importancia la que se le presta a la ecofilosofía. Y esto no es un tema menor ya que cuando la filosofía es acallada, es entonces cuando las problemáticas ambientales quedan absorbidas por la ecología cientificista y se corre el riesgo de caer en una visión acotada de la temática en cuestión.

El texto de Alicia Bugallo está articulado en cuatro partes los cuales, a su vez, se dividen en diversos puntos. Previo al desarrollo de dichos puntos la autora elaboró un prefacio y una introducción. En la introducción se citan algunos aspectos de la infancia y de la juventud de Arne Naess, autor cuya obra resulta fundamental para comprender el movimiento de la "ecología profunda", y de la que Bugallo ofrece una interesante síntesis sobre distintas etapas de su vida y pensamiento.

La primera parte consta de tres puntos. El primero de ellos trata sobre la primera versión del **Movimiento de la Ecología profunda** y su relación con la ciencia y con la sabiduría. Aquí, la autora nos aproxima al sentido de la expresión "ecología profunda" señalando, a su vez, algunos de sus fundamentos epistemológicos. En el punto 2 se menciona "los aspectos distintivos del pensamiento de Baruch de Spinoza" y, a continuación, en el tercer punto se indican, con mucha precisión analítica, la influencia de las ideas de Spinoza en el pensamiento ambiental de Naess.

La segunda parte consta también de tres puntos (el 4, 5 y 6 respectivamente). El punto cuatro es sumamente ilustrativo ya que Bugallo describe las características principales de la **segunda propuesta** del movimiento de la ecología profunda. En el punto 5, se señalan las particularidades del **pensamiento de William James** en el contexto del pragmatismo clásico. Finalmente, el punto 6 habla sobre **la modalidad pragmática de la segunda versión del MEP**.

La tercera parte es para nosotros la más interesante. Dividida en cuatro puntos (7, 8, 9 y 10) la autora realiza un pertinente desarrollo sobre la **ecosofía personal de Arne Naess** (en los puntos 7 y 8 respectivamente). En estas líneas aparecen cuestiones de suma relevancia como el ideal de **autorrealización**, la **ampliación del *self*** ecológico y la apertura a lo "otro" viviente. También se presenta la *ontología gestáltica* de Naess y su concepción metafísica de la naturaleza. Los puntos 9 y 10 remiten al **legado problemático de los postulados del MEP**. Aquí se señala el debate entre antropocentrismo y el biocentrismo mencionando las diferencias que caracterizan a la actitud utilitarista, la kantiana y la aristotélica. A su vez, la autora incursiona en la problemática ética y toca temas candentes como las dimensiones del **impacto** antrópico, el advenimiento de la **post-naturaleza** y la acuciante **problemática poblacional**. En el último punto se acentúan los diversos cambios culturales a promover: de consumo, de estilos de vida y de paradigmas.

El texto cierra con unas **reflexiones finales** en torno al status filosófico que ha adquirido Arne Naess a nivel **mundial**. En el mismo se mencionan una serie de debates de Naess con destacadas figuras del quehacer intelectual, ensayos sobre epistemología donde se cita al pensador noruego junto a Feyerabend, Lakatos, Kuhn y Popper y numerosos premios recibidos. En las últimas líneas del libro, Alicia Bugallo vuelve a recalcar la importancia de la figura de Arne Naess en la filosofía ambiental, su compromiso social y su pensamiento ecosófico.

Cabe destacar que todo auténtico pensador, como afirma Bugallo en el caso de Naess, se caracteriza por su carácter **des-disciplinado** que lo aleja de todo **expertismo monotemático** y saber rígidamente escolarizado. Un pensamiento que pretende involucrarse con las problemáticas más **importantes** de nuestro tiempo debe instarnos no solamente a buscar diversos ámbitos alejados del rígido convencionalismo académico sino que ha de inaugurar nuevos léxicos que se comprometan existencialmente con el diálogo y la conversación. Como todo desafío de esta índole no es de extrañar que "la filosofía ambiental tiene una existencia penosamente marginal dentro de la estructura académica local"…no obstante, insiste la autora, la ecofilosofía no implica de "un sustituto del filosofar" sino otro modo igualmente fecundo para pensar los problemas que aquejan nuestro planeta. Una fecundidad que Alicia Bugallo muestra en un texto que nos alienta a despertarnos de nuestro aletargado sueño dogmático para animarnos a asumir los profundos retos de la ecología más lúcida de nuestro tiempo.

Ricardo Pablo Pobierzym

CARLOS A. CASALI, *La filosofía biopolítica de Saúl Taborda*, Remedios de Escalada, Ediciones de UNLa, 2012.

Esta publicación es básicamente el texto de la tesis del autor, presentada en la Universidad Nacional de Lanús, donde también es profesor. En su actividad docente y en su investigación, Casali se ha orientado hacia los temas de filosofía política, con una mirada especial a nuestra condición argentina y latinoamericana. De modo que su tesis, y ahora el libro, ratifican esta vocación temática, al tiempo que permiten visualizarla como una indagación y una hermenéutica ya consolidadas. Es apropiado para sus fines teóricos la elección de Saúl Taborda, un pensador en cierto modo colateral en el panorama de la historia filosófica argentina, a lo cual se suma el hecho -no menor- de que su obra, variopinta y asistemática, ha merecido diversas y hasta opuestas interpretaciones. Rastrear tanto la causa de ello como la naturaleza profunda del pensar tabordiano es el objetivo de esta investigación. Para ello Casali echa mano de una categoría que no por estar en boga puede considerarse simplemente una moda: la de biopolítica.

Su hipótesis de arranque es que, aún antes de llegar al planteamiento de su posición política en términos de "facundismo" y "comunalismo federalista", Taborda desarrolla su pensamiento a partir de lo **comunitario** como concepto político y pedagógico. La segunda hipótesis es que el concepto político de comunidad desarrollado por Taborda está ligado a una filosofía vitalista difusa, que el recurso a la biopolítica ayuda a clarificar.

El desarrollo de estas hipótesis se efectúa en cuatro partes. En la primera expone el marco histórico que Taborda tenía en vista en los trabajos de las dos primeras décadas del siglo XX, interpretando a América como utopía biopolítica, en cuyo esbozo se articulan la vida, el Estado, la política, el orden normativo y finalmente la filosofía. La segunda parte expone las circunstancias de los años 30, como biopolítica del hombre capitalista, articulando varios pasos de la pedagogía del flujo irracional, que incluyen el sistema, la antinomia fundamental, el voluntarismo místico y la democracia funcional. La tercera parte, sobre el Facundismo, presenta al ícono de Facundo como principio biopolítico afirmativo, a través del análisis de los contenidos de la revista homónima: vida falsificada, nomadismo, el Código Civil, la comunidad viviente. Aprecia también el período que denomina etnopolítica, registrado en trabajos publicados en *Tiempo Vivo* durante 1947, pero que databan de diez años atrás. Los asuntos de estos artículos son la continuidad y la contigüidad de

la vida, el racionalismo y la disociación racionalista, el sentido comunitarista, los "otros" de la vida (la muerte y los pobres), culminando con una genealogía de la democracia y su análisis de lo político como fenómeno originario, buscando las fuentes primitivas de la comunidad, el amor y el poder, la obediencia, el reconocimiento. Llega así a la democracia y en su tratamiento encuentra Casali la biopolítica afirmativa de Taborda, en cuanto se trata de formular un concepto de democracia diferente al del liberalismo y al del absolutismo. La última parte constituye en realidad la conclusión general de la investigación, a partir de la recapitulación de los pasos seguidos. Se propuso seguir al autor en su búsqueda de un concepto de nación que le permitiera pensar mejor el nacionalismo y valorar sus posibilidades, así como su sentido originario. Pero recordando que para Taborda el término "nación" refiere a "una forma de vida", que implica una forma (un microcosmos) y una vida que está referida al nacimiento.

. Esta síntesis del autor permite reubicar a Taborda como un pensador nacionalista *sui generis*, si se permite la expresión. La extensa bibliografía consultada y usada a lo largo de las páginas constituye un valioso recurso de legitimación hermenéutica de esta síntesis que resulta convincente y que muestra a la vez la fecundidad de un buen abordaje biopolítico.

Celina A. Lértora Mendoza

JUAN CARLOS IGLESIAS – SANDRA TEJERA (compiladores), *Mauricio Langón: Antología de un pensamiento crítico*, Montevideo, 2012.

Mauricio Langón, exponente del pensamiento crítico uruguayo, es un referente en la hora actual a la hora de hablar de la necesidad de un compromiso cuando se piensa en educar en libertad, y para generar estrategias de liberación en esta hipermodernidad. Incansable trabajador cuando se habla de generar conciencia social en los docentes, en los jóvenes. No trata solo de provocar conciencia para una capacidad de asombro pasiva, sino una conmoción provocadora de una "indocilidad reflexiva".

Afanoso de problematizar los impactos de la realidad que nos afecta, comprometido en encontrar alternativas para cada área del saber. Diligente cuando se desea en avanzar en diálogos sin cerrarse en la mera transmisión del conocimiento y destrezas intelectuales. Para él, la función filosófica es un modo específico de articular y reformular las relaciones entre enseñanza-aprendizaje. Un modo de filosofizar la realidad

En esta antología hemos querido proyectar una estado vibratorio, un proceso de conexión dia-logante que caracteriza al pensamiento de Mauricio…

Ponencias y trabajos de un filósofo que trabaja en red, para la construcción de un entre-nosotros que permite una actitud. Desde Filosofar Latinoamericano (segunda mitad de la década del ochenta del siglo pasado) nos relacionamos, los profesores compiladores a un movimiento de energía hospitalaria, tan necesaria para países como los nuestros.

Queda el compromiso de un segundo tomo sobre el filósofo de Solimar, de pronta aparición.

Juan Carlos Iglesias

CELINA A. LÉRTORA MENDOZA, *Ciencia, Filosofía y Teología, Tres ensayos desde la perspectiva de género*, Buenos Aires, Ed. FEPAI, 2012.

Cuando Celina Lértora Mendoza me invitó para que realizara la presentación del capítulo "Ecofeminismo, una filosofía para mejorar la calidad de vida" de su recientemente publicado libro *Ciencia, Filosofía y Teología, Tres ensayos desde la perspectiva de género*, me sentí halagado por un doble motivo: en primera instancia, por darme la posibilidad de presentar un texto de una autora tan prestigiosa en nuestro medio intelectual, en segundo término el hecho de que uno hable sobre ecofeminismo no resulta para mí un evento menor. En efecto, en mis años de dedicación a las diversas corrientes ecofilosóficas, el ecofeminismo siempre me pareció un movimiento muy poco conocido en nuestro medio y con el cuál casi no tenía interlocutores para entablar una conversación sobre esta interesante y actual temática.

Yendo ahora a la temática en cuestión, según la autora, el ecofeminismo surgió hace aproximadamente tres décadas y posee la influencia de dos importantes corrientes: 1. La ecología profunda (*Deep ecology*) y 2. El feminismo.

En cuanto a la primera (*Deep Ecology*) este movimiento "propone replantear en su totalidad las relaciones del hombre con la naturaleza y afirma que si no cambia la actitud humana frente a los seres vivos (humanos y no humanos) **no** se logrará revertir el proceso destructivo. Un antecedente intelectual de este movimiento fue la escritora y ambientalista Rachel Carson que en su texto denominado *The Silent Spring* "describió la catástrofe avícola producida por el uso de pesticidas químicos, lográndose (luego de su muerte) la prohibición del DDT".

En lo referente al segundo movimiento, el femenismo (fenómeno amplio por sus distintas tendencias), "utiliza el método hermenéutico de la deconstrucción del sesgo de género y denuncia situaciones de marginación de la mujer a lo largo de la historia. El feminismo es una corriente de pensamiento amplia y compleja que se basa en dos afirmaciones fundamentales: 1. El "género" es un constructo social y no se deriva necesariamente del sexo biológico. 2. En la diferenciación de roles la primacía en la historia le ha correspondido al varón. En este sentido podemos afirmar que el patriarcado o también denominado pensamiento **androcéntrico** ha dominado históricamente a la mujer. Por ello, sostiene la autora, "el feminismo radical propone una nueva visión no sólo de las relaciones entre los seres humanos,

sino con la naturaleza". Siguiendo dicha línea argumentativa, el ecofeminismo sostiene "que la dominación de la naturaleza y de la mujer son paralelas y no se revertirán aisladamente".

Por razones de tiempo, omito la variedad intelectual que proponen algunas de las más destacadas intelectuales que Celina Lértora menciona en su libro y paso a referirme a un movimiento ecofeminista que nos resulta cercano tanto por el contexto (Latinoamericano) como por su idiosincrasia. Me refiero explícitamente al **ecofeminismo latinoamericano**

Dicho movimiento se conecta con la filosofía y la teología de la liberación. Se toma una cabal conciencia de la "situación latinoamericana". Sin menospreciar a las demás adherentes a dicho movimiento quiero destacar la figura de Ivone Gebara.

En este sentido, la denuncia de Gebara apunta a que la devastación de la biodiversidad y de las diferencias culturales se inscribe en un proyecto androcéntrico y unívoco que promueve un modelo de acción depredador y explotador.

Por ello el ecofeminismo se muestra como una "praxis de liberación" que propone, desde su punto de vista teórico, cambios epistemológicos, religiosos, éticos y políticos. Se trata de un "accionar liberador" que tiene como principal objetivo solidarizarse con las mujeres, los niños, los pobres y todos los oprimidos de esta tierra.

Ricardo Pobierzym

ENRIQUE PUCHET, *De filosofía y educación. Cuidado de sí y conocimiento de sí*, s/l, UDELAR, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación – Ediciones de la fuga, 2013

Voy a usar las palabras con que la Prof. Dra.Andrea Díaz Genis se refiere a nuestro colega y amigo Enrique Puchet, porque expresan muy bien lo que yo mismo quiero decir.

Tenemos el mayor agrado de presentar este nuevo trabajo del profesor Enrique Puchet. Bajo el título de *De Filosofía y Educación, cuidado de sí conocimiento de sí, estudios y advertencias*, aparecen una serie de ensayos que analizan (a partir de la lecturas o indicaciones que el último M Foucault nos hace), la propuesta ética y educativa de la filosofía estoica, el primer cristianismo y la filosofía socrática. Un primer punto a considerar precisamente en este acercamiento, es que implica, nada menos que un modo de "refundar" la Filosofía de la educación, dado que ella misma puede leerse en su propia historia, como propuesta educativa a partir de los conceptos y prácticas centrales del cuidado, inquietud de sí y autoconocimiento. Pero no basta con realizar una serie de estudios sobre estos puntos, el profesor entiende que hay que realizar también a la vez, una serie de advertencias. Pues en definitiva, toda lectura del pasado se hace desde el presente y en este caso además, teniendo en cuenta aquello que puede aportar la antigüedad al propio presente. Estas filosofías, para sostenerse, han de reconocer primero todas las posibilidades críticas que plantea el escéptico. A partir de la crítica, no se trata de partir o llegar a blancos y negros, sino de pensar teniendo en cuenta matices, reconociendo que la virtud siempre se encuentra, *Aristoteles dixit*, en una especie de "justo medio".

Las interpretaciones de Puchet de la antigüedad, nos permiten recoger los aspectos rescatables de una pedagogía del socratismo y del último periodo del estoicismo y sus afinidades con el primer cristianismo. No por ser tachados de "moralistas" (palabra que aun en desuso, atinadamente, no elude nombrar el autor), podemos sin más desconocer los grandes aportes de estos pensamientos a la Educación y a la Filosofía. Todo esto nos permite replantear el valor de una Filosofía y Educación para la vida. Una especie de existencialismo previo al existencialismo, que entiende que precisamente el papel de filósofo como maestro en relación al discípulo, consiste en plantear una pedagogía de la existencia que tenga como objetivo o meta "ser mejores". Una propuesta de formación, que a través de la interlocución con el Otro, reformula los grandes problemas de la

existencia, como son el sentido de la vida, los miedos y vicisitudes, el problema del dolor y el sufrimiento, pero también el de la felicidad y la dicha. El filósofo, es su ejercicio de pedagogía cotidiana con cada persona, se plantea hacer "la gran política", que no es aquella que consiste en pelear desde la tribuna como ciudadano, sino la que permite a la persona pensarse a sí misma, cómo lleva la vida y cómo puede hacer para mejorarla. Estos acercamientos de Puchet, son indudablemente valiosos y enriquecedores, para poder seguir pensando en esta línea de investigación que iniciamos en el 2008 con un grupo de estudiantes y docentes del Dpto. de Historia y Filosofía de la Educación, Instituto de Educación, Universidad de la República y que se mantiene hoy día. Incorporándose en la actualidad, a un proyecto común de investigación con el Dpto. de Filosofía e Historia de la educación de la Facultad de Educación de la Universidad de Campinas (UNICAMP), Brasil, y con apoyo del Programa CAPES- UdelaR (2011**).**

La Filosofía es mucho más que una serie de teorías expresadas en su propia historia, es en efecto, una forma general de la cultura que involucra una propuesta de transformación, una pedagogía del género humano. Y este "arte de existencia", implica, como dice Séneca, no sólo educar para la escuela sino para la vida. Aunque Puchet, como buen "maestro" que es, nos advierte siempre la importancia de la escuela. La educación para la vida, implica la de la escuela. Nos recuerda que si bien es importante la armonía y la relación entre el ***bios*** y el ***logos***, vida y pensamiento, esto no se produce en detrimento del desarrollo de la teoría y del pensamiento. Forma parte del cuidado de sí, aprender a pensar bien, a argumentar, a teorizar acerca de las cuestiones planteadas, sean éstas hechos o ideas. La Filosofía no ha dejado de ser un ejercicio espiritual, que mucho tiene que ver con la Pedagogía, la Ética y la Psicología, pero es una forma espiritual que valora el ejercicio de la racionalidad, de la capacidad de pensar y teorizar del ser humano como parte de esta formación que promueve o propugna. No olvidando que el filósofo como educador a diferencia del psicólogo no se abstiene de la opinión y de la dirección de las almas sino que precisamente como "pedagogo del género humano" se convierte en consejero. Pero no lo hace bajo la forma de imposición, o a partir de la búsqueda de adhesión irracional como puede hacerlo el predicador (figura muy en boga en el aquí y ahora de la que nos advierte el autor). El profesor Puchet, a partir de un estilo propio de escritura, una marca y perspectiva personal, ejercita en estos documentos de trabajo, algo que lo caracteriza y que forma parte de su magisterio: la capacidad de leer y valorar lo clásico, haciendo una lectura no extremosa ni fanática de sus afirmaciones, teniendo en cuenta aquello que en estas expresiones, nos permite iluminar el momento presente. Conciente que en

definitiva su tarea principal es la de profesor-lector entrenado, su mayor legado a los más jóvenes será, pues advertir, estudiar, enseñar a matizar, indicar, tarea nada menor, cuando de lo que se trata es volver a ver lo ya visto, pero de otro modo y desde otras perspectiva que lo torne vigente. Enseñar a pensar y leer bien, leer sacando lo valioso para el aquí y ahora, parece la tarea más modesta, pero es a la vez el más alto del legado de alguien que toda su vida ejerció su vocación reconociendo que su principal tarea era ésta, la de ser profesor. Enseñanza que ejerce con visos de moralista, con cierto sesgo "psicologista", pero sobre todo como lector experimentado, fino, advertido, lúcido, y atento a las preocupaciones de la vida cotidiana y a todo aquello que puede ofrecer la Filosofía para la Educación y la mejora de los seres humanos.

Por último, hemos agregado en este libro, a pedido del profesor, un epílogo escrito por mí titulado: "La enseñanza socrática en tres actos: amor a la sabiduría, cuidado del alma, cuidado de la vida". Nos parece que puede ser una buena síntesis de los afanes de una investigación conjunta que pretende destacar a qué se refiere fundamentalmente la filosofía de la educación cuando habla de "cuidado de sí", que en definitiva no es otra cosa que destacar una propuesta educativa que tiene como fin el cuidado de la vida.

Agradezco a Andrea estas palabras, que hago mías, y recomiendo calurosamente la lectura de esta breve pero densa y valiosa obra.

Mauricio Langón

MARÍA JOSEFINA REGNASCO, *Crisis de civilización. Radiografía de un modelo inviable*, Buenos Aires, Juan Baudino Ediciones, 2012, 175 pp.

María Josefina Regnasco se dedica, desde hace años, a investigar los problemas del desarrollo y a reflexionar sobre las causas y las consecuencias de las actuales prácticas económicas. Su visión trasciende ampliamente la esfera económica, incluso la político-social, para aportar una mirada holística enclavada en una reflexión antropológica que busca las razones más profundas de lo que ha titulado, con acierto, "crisis de la civilización" (y no solamente de la economía o de la producción).

Su reflexión se articula en diez capítulos, cada uno de los cuales conserva un esquema análogo: el problema inicial, repaso a la historia, el diagnóstico y algunas conclusiones (o esbozos de ellas). La mirada "hacia atrás" en estas razones de larga data, la llevan a mostrar, en el capítulo primero, cómo el hombre ha pasado de una concepción cíclica del tiempo, acorde con los ritmos de la naturaleza, a una concepción lineal y unidireccional, la cual a su vez y desde la Modernidad, con ritmo acelerado, va dando lugar a las "economías de la velocidad" y a la cultura del "nanosegundo". La inviabilidad de este mundo superacelerado y virtual para un individuo humano se muestra en el malestar de la mayoría de los habitantes de las grandes urbes y en la aparición de la "contracultura de la lentitud", que gana adeptos día a día.

Pero no es sólo una cuestión de salvataje individual en el seno del caos; éste no es un libro de autoayuda, sino de investigación. La autora se pregunta, con pertinencia, por los antecedentes y las causas, comenzado (en el capítulo segundo) por un repaso a la evolución del sistema de producción y comercialización propio del capitalismo, que ha llevado a una "economía hipersimbólica" en que se han confundido deseos con necesidades, dinero (medio de cambio) con objeto de consumo, y producción con finanzas. Paradojalmente, el capitalismo que tanta incidencia tuvo en el surgimiento de los estados nacionales, ha llevado, por una espiral desenfrenada sobre sí mismo, al reinado de las megacorporaciones financieras que diluyen las fronteras y los sistemas nacionales en beneficio propio. Frente a esto, la autora señala la necesidad de buscar un modelo satisfactorio de desarrollo que sólo puede hallarse en la consideración de los proyectos societarios vinculados a la identidad. De allí que reclame, a la vez, un serio proyecto de nación, lo que hoy está faltando en una buena porción de los estados del mundo.

En esta visión retrospectiva, Regnasco nos sitúa en el siglo XVII, mostrando cuál era la cosmovisión occidental cuando aparece el capitalismo moderno. La idea de una naturaleza inagotable y objeto exclusivo de apropiación y producción humanas llevó a un concepto de productividad que externalizaba los gastos, los llevaba fuera de áreas controladas a otras dispersas. Con el correr del tiempo esta "entropía" del sistema ha pasado a los países pobres, que reciben los desechos del primer mundo y cuyos recursos naturales son explotados por trasnacionales que dejan en ellos una mínima e insuficiente parte de sus ganancias. La conciencia creciente del peligro, aunque aún es baja, ha llevado a plantear seriamente la necesidad de una economía ecológica y una consideración realista del cambio sustentable. Regnasco apoya estos nuevos planteos, pero observa que no serán efectivos si no se parte de la exigencia de replantear profundamente el concepto de "productividad", lo que, añado, por el momento parece difícil puesto que hay una interiorización muy fuerte, a nivel medio de las sociedades occidentales, de la idea de que producción y bienestar son factores correlativos.

En el capítulo cuarto la autora ensaya lo que llama "aproximación indirecta" al problema. Para explicar cómo funcionan las identificaciones sociales, toma el ejemplo de la Corte de Versailles, donde, con una gran estrategia, los primeros reyes Borbones encontraron el modo de satisfacer con la "seducción" del "decorado" simbólico a los nobles rurales guerreros y levantiscos, tornándolos inocuos cortesanos de peluquín. La famosa obra *El mercader de Venecia* plantea descarnadamente el poder del dinero: en ningún momento los jueces (que de algún modo representan los valores sociales comunes) se cuestionan la relación dinero-vida humana que debiera haber tornado insanablemente nulo el contrato de la libra de carne; al contrario, el "contrato" es sagrado. El tercer ejemplo es algo que todos conocemos: el gran poder de la publicidad. Todos estos abordajes estratégicos son, en definitiva, modos de legitimar conductas o proyectos anulando las defensas de los posibles perjudicados. Un llamado a la *sophrosyne* cierra esta exposición.

Edward Bernsays, el astuto publicista que logró convencer al pueblo de EEUU de involucrarse en la Primera Guerra Mundial, es el personaje del capítulo siguiente, que desmonta con precisión los mecanismos de la publicidad, concluyendo con una exhortación a analizar las formas sutiles con que somos manipulados. En el capítulo séptimo Regnasco pasa revista a los argumentos economicistas y sus sofismas, mostrando la necesidad de buscar nuevos marcos y recuperar el espacio de una auténtica ética.

La tarea, sin embargo, tampoco termina allí. Hay un punto flotando que debe ser encarado: la cuestión tecnológica. Dos asuntos de palpitante interés se relacionan con el mundo tecnológico. Por una parte, lo que la autora llama "la patología del saber: el exceso de información". El segundo problema vinculado a la tecnología es su "chatarra", que hoy constituye un quebradero de cabeza de los sistemas de higiene urbana. Pero la cosa va más allá. Desde la chatarra espacial hasta los celulares y las pilas, se acumula sobre la tierra una enorme cantidad de material peligroso y contaminante. El costo de reducir o anular el peligro y/o la contaminación efectiva no se contempla en el producto, sino que se "exporta" al medio ambiente. Las montañas de basura que no se sabe dónde poner son sólo una muestra. La idea de extender, al contrario, la responsabilidad al productor está comenzando a tomar cuerpo. Sin embargo, esto no es suficiente. Se trata, más bien, de un cambio de mentalidad en el modo de usar los instrumentos, y, por otra parte, producir tecnología menos contaminante.

Como puede apreciarse, el libro proporciona una visión de conjunto, precisa y breve, de un complejo panorama que suele desalentar a quienes comienzan a internarse en el área de conflicto. Un libro para informarse, pero, sobre todo para formarse. Está acompañado de una serie de ilustraciones de Rafael Ginzburg, un joven plástico que -desde su retirada vida en Capilla del Monte- ha sabido captar la esencia del texto y trasmitirla en once dibujos monocromos (la mayoría en tinta china sobre papel). Constituirían, en caso de exhibirse, una exposición que hablaría por sí sola.

Celina A. Lértora Mendoza

CELINA A. LÉRTORA MENDOZA (Directora), RAÚL DOMINGUEZ, GUILLERMO GOICOCHEA, MARÍA ISABEL IRIARTE, RAÚL IRIARTE, DIEGO ROSAKE, *Identidad y libertad en la filosofía argentina; Estudio a través de Zum Felde, Korn. Fatone, Mallea y Astrada*, Buenos Aires, Ediciones FEPAI, 2012.

Los trabajos que integran la obra corresponden a los resultados finales del proyecto de investigación "Las ideas filosóficas en Argentina en la primera mitad del siglo XX. Agentes y actividades", que se propuso profundizar en el período de "normalización filosófica" en Argentina, a través del estudio analítico de algunos de sus agentes más relevantes hasta el Congreso de 1949. En particular investigan la reflexión situada, en metafísica, antropología y filosofía práctica, a través de dos temáticas: la libertad y la identidad, que permiten visualizar en qué medida estos agentes se han situado en una perspectiva propia y han participado en la constitución de un foro local de producción y discusión filosófica. La originalidad del tema elegido radica en su contribución a la consolidación de una historia temático-genética de nuestra filosofía, que permita visualizar su corpus tanto a partir de sus fuentes inmediatas (las obras filosóficas) como de un análisis diversificado de otros elementos de comprensión.

El trabajo de investigación, asumió metodológicamente el concepto de "pensamiento situado" como categoría hermenéutica de la historiografía filosófica, asunto que desarrolla la editora en otros libros y en la introducción de éste, discutiendo las perspectivas de Hegel, Gadamer y Habermas. Desde esta categoría "los pensadores argentinos pueden ser leídos de otro modo que como 'copia', 'imitación', e incluso 'recepción' o 'influencia'", de modo que se hace posible "calibrar en ellos aspectos creativos y originales, distintos de la originalidad del texto europeo". Esto permite explicar no meramente las coincidencias entre autores, sino también sus profundas diferencias en la "construcción de pensamiento" entre pensadores "que han bebido supuestamente 'las mismas' fuentes", pero que "no extrajeron de ellas el mismo sentido".

Cada uno de los aportes que componen el libro intenta profundizar este modelo de lectura y muestra sus frutos.

Diego Rosake (profesor de Filosofía, egresado del Instituto Superior Juan XXIII.

Actualmente se desempeña como docente en Institutos de formación), incursiona en la vida y obra de un filósofo extraordiariamente activo y creador, habitualmente olvidado o desdeñado. Con su "Alberto Zum Felde o el americanismo radical". Hace así a este pensador profundamente rioplatense (nacido en Argentina pero que desarrolló su vasta obra principalmente en nuestra Banda Oriental), que supo hacer su arraigo radicalmente americano, como muy bien lo señala el título, planteando los problemas de su identidad.

Celina A. Lértora Mendoza (entre otras muchas cosas Doctora en Filosofía por la Universidad Católica Argentina y Complutense de Madrid, investigadora del CONICET, especialista en historia de la filosofía argentina e Iberoamericana, presidente de FEPAI y editora de esta obra) estudia los temas que articulan esta obra en: "Libertad e identidad en Alejandro Korn", dándole a sus trabajos de índole histórica un lugar relevante en la configuración de su pensamiento. No voy a decir nada del característico rigor y fina argumentación de la autora, que no renuncia a la agudeza ni a la amplitud de perspectivas, y mucho menos a la generosa docencia que abre futuros, dado que está presente en este acto y es mi amiga.

Guillermo Goicochea, (Licenciado en Filosofía por el Dpto. de Humanidades de la Universidad Nacional del Sur, Docente titular de las cátedras de Antropología Filosófica y de Historia de la Filosofía Oriental) aporta con "La Libertad Creadora en Fatone y su antecedente en Korn: diferencias y relaciones", una perspectiva que hace girar en torno a un mismo concepto –que vincula con tradiciones no sólo "occidentales"- el pensamiento de dos autores, uno discípulo del otro.

Raúl Iriarte (egresado de la Licenciatura en Letras del Departamento de Humanidades de la Universidad Nacional del Sur, actualmente jubilado) y María Isabel Iriarte (egresada de la misma Universidad en las carreras de Licenciatura y Profesorado de filosofía, que actualmente desempeña actividades de Investigación y Extensión en la misma, y de docencia en instituciones secundarias.) Asumen el desafío de poner de manifiesto la visión filosófica de la realidad argentina presente en la obra de un escritor, a través de sus ensayos y ficciones en su trabajo: "Identidad, autenticidad y libertad, proyecciones de una filosofía del hombre y de la cultura en Eduardo Mallea".

Raúl H. Domínguez (Licenciado y Profesor en Filosofía por la Universidad

Nacional del Sur, donde se desempeña como profesor adjunto de Historia de la filosofía Argentina y Latinoamericana como investigador, en sus "Laberintos de una filosofía de la argentinidad: la filosofía astradiana y el destino de la libertad", nos presenta un trabajo muy centrado en lo que se propone, con un detenido y sutil análisis del pensamiento de Astrada. Recurriendo a las nociones de **pensamiento situado** y **fusión de horizontes** va avanzando –a través de la obra del autor comentado- hacia una concepción de un "pensar liberador o desenajenador cifrado en la expresión 'una filosofía de la argentinidad' que interpela la relación entre filosofía y nación desde la libertad.

Mauricio Langón

Índice

Presentación 3
Mesas temáticas 5
Las Humanidades hoy 7
Organización: Ricardo Viscardi
Ricardo Viscardi: "Virtualidad y positividad hoy: humanismo sin humanidades" 9
Pilar Trujillo: "La Universidad sin condición como el espacio de traslación de la estrella danzarina de Zaratustra" 21
Rodrigo Carballal: Las humanidades como profesión" 29
Filosofía argentina reciente 41
Organización: Celina A. Lértora Menoza
Celina Lértora: "Algunas cuestiones metodológicas sobre la historia oral en filosofía" 43
María Beatriz Delpech: "La historia oral en filosofía" 57
María Victoria Santorsola: "La fusión horizóntica gadameriana como camino para el diálogo de épocas" 69
Raúl Domínguez: "La obra de Carlos Astrada en los años 50: giros, temas y problemas" 79
Alberto Buela: "Filosofía argentina reciente" 89
Derechos Humanos 95
Organización: Luisa Ripa Alsina
Luisa Ripa Alsina: "El interés por la filosofía de Ricoeur en el marco de la 'explosión' de los derechos humanos" 97
Maximiliano Garaicochea: "Fundamentos antropológicos de los derechos humanos" 114
Alejandro Miroli: "Sobre la idea de Etnojusticia Criminal. Una crítica" 125
Matías Penhos: "Cuando los afros vienen marchando: in proceso de empoderamiento en Argentina que desafía la ceguera histórica y cultural" 141
Rodolfo Brardinelli: "Los roles de la religión en la cárcel. Miradas unidimensionales. El caso bonaerense" 155
Mónica Fernández: "Educación en Derechos Humanos: ¿Conflicto epistemológico, interdisciplinariedad o hermenéutica múltiple?" 171
Néstor Manchini – Omar Suárez: "La Comunicación y estrategias para la educación en Derechos Humanos" 183

Inclusión e interdependencia en la sociedad red 195
Organización: Dulce María Santiago
Carlos Hoevel: "Inclusión a independencia en la sociedad red. Economía" 197
Martín Parselis: "Inclusión a independencia en la sociedad red. Tecnología" 207
Dulce María Santiago: "Inclusión a independencia en la sociedad red. Filosofía y Cultura" 211
Ecofilosofía 223
Organización: Alicia Bugallo
Alicia Bugallo: "La filosofía ambiental como filosofía no confinada; tensiones, controversias, complejidad" 225
Gabriel Bautista: "Thomas Berry: la Tierra y el universo como comunión de sujetos" 241
Ricardo Pobierzym: "Miradas del animal: un punto de partida para una propuesta ecosófica" 251
Oriana Cosso: "La economía interrogada desde la perspectiva ambiental" 261
Josefina Regnasco: "El agua. Recurso vital y problema estratégico" 267
Mario Mejía Huamán: "Reflexiones en torno a la contaminación del medio ambiente andino" 285
Comunicaciones libres 291
Susana Barbosa: "El papel de la filosofía en los estudios sobre la vinculación de ciencia, tecnología y sociedad" 293
Carlos Enrique Berbeglia: "Del principio físico de la palanca al *aleph*" 299
Miguel Andrés Brenner: "Alumnicidio" 311
José Luis Damis: "La Filosofía, el MERCOSUR y las visiones del mundo" 325
William R. Darós: "Las realidades y finalidades del proceso educativo argentino" 333
María Alejandra Furfaro: "La desobediencia civil como derecho político la resistencia como deber ético" 347
Rosana Gallafent – Juan Pablo Esperón: "La formación filosófica en el siglo XXI: algunas consideraciones sobre su relevancia" 355
María Noel Lapoujade: "Hacia una crítica de lo imaginario en la actualidad" 361
María Laura Medina: "Libres en la tierra de la libertad: la libertad como no-dominación en los Estados Unidos" 373
Pablo Ríos Flores: "Reacción inmunitaria: el *cuerpo estatal* entre la hospitalidad condicional y la intolerancia" 383
Marta Trotta: "La crisis del hombre y de los valores en el siglo XXI" 395

Sandro E. Ulloa: “La filosofía de lxs técnicxs y lxs técnicxs en la filosofía” 401
Sandro E. Ulloa – María Laura Medina: “¿Filosofía y género? Análisis del espacio de Filosofía en la Escuela Secundaria, desde una perspectiva de género” 409
María Elena Wagon: “La herencia agustiniana en el pensamiento político de Hannah Arendt: el concepto de natalidad” 423
Matías Zielinski: Las corporalidades sufrientes de las víctimas como *espacio de enunciación fundante* para una ética política de los derechos humanos” 435
Mesas de discusión 449
Mesa 1 – Coordinación: Mauricio Langón 451
Participación de Miguel Andrés Brenner
Participación de María Victoria Santorsola
Mesa 2 – Coordinación: Ricardo Viscardi 455
Participación de Dulce María Santiago
Participación de Celina A. Lértora Mendoza
Mesa 3 – Coordinación: Celina A. Lértora Mendoza 459
Participación de Gustavo Fernández Walker
Participación de Natalia Jakubecki
Presentación de libros 465
Alicia I. Bugallo, *La filosofía ambiental en Arne Naess: influencias de Spinoza y James* por Ricardo Pobierzym 467
Carlos A. Casali, *La filosofía biopolítica de Saúl Taborda*, por Celina A. Lértora Mendoza 469
Juan Carlos Iglesias – Sandra Tejera (compiladores), *Mauricio Langón: Antología de un pensamiento crítico*, por Juan Carlos Iglesias 471
Celina A. Lértora Mendoza, *Ciencia, Filosofía y Teología, Tres ensayos desde la perspectiva de género*, por Ricardo Pobierzym 473
Enrique Puchet, *De filosofía y educación. Cuidado de sí y conocimiento de sí*, por Mauricio Langón 475
María Josefina Regnasco, *Crisis de civilización. Radiografía de un modelo inviable*, por Celina A. Lértora Mendoza 479
Varios Autores (Directora Celina A. Lértora Mendoza, Raúl Domínguez, Guillermo Goicochea, María Isabel Iriarte, Raúl Iriarte, Diego Rosake, *Identidad y libertad en la filosofía argentina; Estudio a través de Zum Felde, Korn. Fatone, Mallea y Astrada*, por Mauricio Langón 483