EN TIEMPOS DEL BICENTENARIO

ACTAS XVII JORNADAS DE PENSAMIENTO FILOSÓFICO
15 y 16 de mayo de 2015 Buenos Aires

CELINA A. LÈRTORA MENDOZA
(Coordinadora)

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

Ediciones FEPAI
Buenos Aires 2015

ISBN 978-950-9262-80-5

EN TIEMPOS DEL BICENTENARIO

ACTAS
XVII JORNADAS DE PENSAMIENTO FILOSÓFICO

En tiempos del Bicentenario : Actas XVII Jornadas de pensamiento filosófico / Celina A. Lértora Mendoza ... [et al.] ; editor literario Celina A. Lértora Mendoza. - 1a ed . - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : FEPAI, 2015.
CD-ROM, DOCX

ISBN 978-950-9262-80-5

1. Filosofía Contemporánea. I. Lértora Mendoza, Celina A. II. Lértora Mendoza, Celina A., ed. Lit.
CDD 190

(c) 2015 Queda hecho el depósito que marca la ley 11.923
F.E.P.A.I.
Fundación para el Estudio del Pensamiento Argentino e Iberoamericano
Marcelo T. de Alvear 1640, 1º E - Buenos Aires
E. Mail: fundacionfepai@yahoo.com.ar

CELINA A. LÈRTORA MENDOZA
(Coordinadora)

EN TIEMPOS DEL BICENTENARIO

ACTAS
XVII JORNADAS DE PENSAMIENTO FILOSÓFICO

15 y 16 de mayo de 2015
Buenos Aires

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

Autoridades

Comité Académico
Carlos Enrique Berbeglia (Buenos Aires)
Maurico Langón (Montevideo)
Dulce María Santiago (Buenos Aires
Ricardo Viscardi (Montevideo)

Comité Ejecutivo
Judith Raimondo
J. M. Kravic

Coordinación General
Celina A. Lértora Mendoza

Presentación

Las XVII Jornadas de Pensamiento Filosófico de FEPAI fueron convocadas el tema ***En tiempos del bicentenario*** y como homenaje al Dr. Carlos Pérez Zavala, asiduo participante y organizador de mesas en esta serie. Por eso el Simposio central y plenario de las Jornadas está dedicado al mismo tema que nuestro homenajeado propuso en las Jornadas de 2007, desarrollado en la mesa "Pensamiento liberador" organizada por él. Su idea fue en cierto modo una alternativa a la tesis de Arturo Roig sobre "La segunda independencia". Pérez Zavala opinaba que no se trata de un segundo momento fundacional sino de un proceso progresivo de liberación y de autoafirmación. En esa oportunidad se presentaron ponencias que han sido publicadas en las Actas de las XIII Jornadas. En esta oportunidad hemos querido retomar esas reflexiones, ya que estamos además en el período del Bicentenario, por lo cual el homenaje adquiere además, una significación más específica y programática.

Nuestra intención fue también 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 articularon en torno a ejes temáticos constituidos por mesas cuya organización quedó a cargo de los respectivos coordinadores, y que fueron**:** "Filosofía argentina reciente (Celina A. Lértora Mendoza), "Independencia y derechos humanos" (Luisa Ripa Alsina y Rodolfo Brardinelli), "El pensamiento de Amelia Podetti" (Laura Podetti), "Filosofía ambiental" (Alicia Bugallo) "Filosofía y educación" (Miguel Andrés Brenner), "Violencia en la escuela y educación de la prudencia (Beatriz Mattar) y "El ensayo en la filosofía iberoamericana" (Natalia Jakubecki)

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.

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. Y sobre todo, en esta ocasión, se ha puesto el acento en la reflexión sobre nuestra historia, nuestra identidad y nuestra prospectiva, en el conjunto de los pueblos iberoamericanos, y en el contexto mundial.

Esperamos que este material motive y aporte ideas para nuevas y fecundas reflexiones en la línea de la mirada filosófica -fundamentadora y crítica- que nos convoca.

Celina A. Lértora Mendoza

Simposio

El Bicentenario y la libración progresiva
Homenaje a Carlos Perez Zavala

Coordinación
Mauricio Langón
Celina A. Lértora Mendoza

La deflexión, aventuras y desventuras
Nuevos aportes para la historia de la configuración
de la subjetividad occidental

Silvio Juan Maresca
IUCS - UCES, Buenos Aires

Incluir la reflexión

Es preciso agregar la instancia de la reflexión a mis consideraciones sobre la angustia, el pecado, la culpa, en relación a la supuesta procedencia *ex nihilo*. Y no sólo agregarla, sino articularla con las otras determinaciones mencionadas, siempre en referencia a la procedencia *ex nihilo*, donde confluyen todas ellas, incluida la reflexión. Ello forma parte de mis investigaciones sobre la configuración de la subjetividad del hombre occidental.

A mi juicio, las cosas suceden más o menos de este modo: la reflexión despunta con el hundimiento del mundo y del hombre antiguo, es decir, con la pérdida de sustancialidad de ambos. Se trata de lo que Hegel pensó como disolución de la sustancia ética -la eticidad de la costumbre- y la emergencia posterior de la relación infinita consigo, cuya vigencia plena corresponde recién al cristianismo triunfante. De la mano de un Hegel simplificado, acostumbramos identificar la disolución de la sustancia ética con la de la *pólis*, pero el proceso es mucho más largo y complejo, como el mismo Hegel reconoce y teoriza. Por un lado, el estoicismo y el escepticismo son figuras de la autoconciencia que preceden en la *Fenomenología del espíritu* a la conciencia desventurada, configuración que recién expresa, aunque de modo abstracto, al cristianismo -digamos- agustiniano. La autoconciencia escéptica es el nacimiento de la reflexión en ciernes o, lo que es lo mismo, de la relación infinita consigo, pero en sus términos la pura negatividad que es inherente a la reflexión no logra asentarse en sí misma y el escéptico sucumbe ante un poder que lo sobrepasa. Por otro lado, en el capítulo consagrado al Espíritu y de un modo ya más concreto, a la ruptura de la sustancia ética le sucede el puro ser para sí vacío, atómico y puramente formal de la persona del derecho, característica del Imperio romano. Separación de la forma y el contenido, que arroja a una orilla a un inocuo e inexpresivo sujeto de derecho y a la otra a una confusa y caótica mezcla de determinaciones sustanciales, desasidas del orden que imponía la subjetividad

sustancial. Tales determinaciones se agolpan en la figura del emperador, lo cual explica -brillante observación- la furia demencial que afectó a más de uno (Nerón, Calígula, Caracalla, Heliogábalo, por mencionar sólo quienes acuden a mi mente).

Pero el hombre antiguo, separado de la sustancia ética, no hace pie en sí mismo. Precisamente allí reside el enorme interés que revisten los primeros siglos de la nuestra era, desde el punto de vista de la formación de la subjetividad del hombre occidental. La importancia que adquiere la cuestión del mal, la preocupación por la vida de ultratumba, la desesperación reinante por doquier, aluden a un sujeto vacío de todo contenido sustancial que, sin embargo, no se sostiene en su autorreferencia. El mal anida en el vértigo de una reflexión incipiente que se hunde en un abismo sin fondo. Las representaciones del mal del gnosticismo y del maniqueísmo deben ser interpretadas desde el claro oscuro del despuntar de esta consciencia reflexiva. El mal se origina fuera del sujeto pero lo interpela en lo más íntimo de su ser. No hay mal sustancial sin un atisbo de subjetividad reflexiva.

Decíamos que el hombre antiguo, separado de la sustancia ética, no hace pie en sí mismo. Menos todavía, claro está, cuando se impone plenamente la infinita relación consigo, la reflexión. De ahí, la imperiosa necesidad de un Otro que lo sostenga (Dios, el dios judeo-cristiano); caso contrario se precipita sin remedio en el abismo sin fondo de la reflexión. Se pierde para siempre. El mal –ahora completamente interiorizado- lo devora. Además, el mito de la creación *ex nihilo* otorga sentido al insoportable vacío existencial. En rigor de verdad, la representación de la procedencia *ex nihilo* surge y crece en correlación estrecha con la pérdida de sustancialidad del sujeto. La fe, la entrega incondicional al Otro, reemplaza en el puesto de mando a la razón, a pesar de la resistencia estoica. Nace así la relevancia del "otro".

A nivel de la autoconsciencia, Hegel piensa este paso como el tránsito del escepticismo a la consciencia desventurada. Desventurada porque el escéptico, víctima de la negatividad que ejerce al no poder cifrar su subjetividad en ella, se ha visto reducido a una criatura miserable, puesto que todas sus determinaciones empíricas -no conoce otras- lo muestran ante sus propios ojos tan carente de valor y significación como lo que lo rodea. Desventurada, pues, en la medida en que jamás logra sintetizarse dialécticamente con el Otro que la sostiene, devenido de su propia ruina, porque en tanto accede a Él, lo mancha con su precariedad ontológica y, así, es expulsada de su seno. Se entiende entonces que el "otro" nazca ya como lo Absoluto, provisto de todo aquello que me falta, ya como un "prójimo", entidad

desprovista de toda determinación empírica precisa, compañero abstracto de desventura, partícipe de idéntica menesterosidad. El "otro" -con mayúscula o con minúscula, poco importa en este caso- será siempre una abstracción, imposible imaginar algo más lejano a una eventual relación humana auténtica.

Ahondemos ahora en la subjetividad cristiana emergente e intentemos vincular la reflexión con el pecado y la culpa. Dado que ante la infinitud de la reflexión toda determinación empírica del sujeto resulta inapropiada, quizá pueda aventurarse que la misma aparezca como pecado y la consiguiente culpa que, por lo demás, comportan el beneficio secundario, nada despreciable, de detener la caída libre de la reflexión y asentar un punto firme. El pecado devuelve peso ontológico a una determinación empírica cualquiera, experimentada ahora en una atmósfera de intimidad. Una suerte de sustancialidad sustituta y perniciosa. El "Otro" se encargará a renglón seguido de lavar la mancha, aunque sin garantizar la imposibilidad de la recidiva y no sin la mediación del arrepentimiento, que retrotrae al sujeto a su indeterminación empírica. Pero esto implica el retorno a la infinitud de la reflexión, con lo que la recaída en el pecado se torna inevitable. La tentación neutraliza el horror al vacío e impulsa a la renovación del pecado. El "prójimo" será entonces el "otro" pecador, igualmente trasgresor y culpable y así se edificará la comunidad cristiana, desprovista de sustancialidad.

Volviendo a Hegel por un instante recordemos que en el terreno concreto del Espíritu, histórico y social, continente de las figuras de la autoconciencia recortadas primero en su aislamiento, la consciencia desventurada se caracterizará por el extrañamiento y la alienación, en su esfuerzo por recuperar de alguna manera la sustancialidad perdida.

Pero aquí no es nuestro propósito parafrasear a Hegel, por más que sea obligado tropezar con él en una genealogía de la subjetividad. Nuestra próxima estación es Descartes, en cuya exposición prescindiremos totalmente de Hegel, si bien a él tampoco escapa -como es obvio- el cambio decisivo que sobreviene con el fundador de la filosofía moderna. En la *Fenomenología*, sin mencionar expresamente a Descartes, comparece en el tránsito de la autoconsciencia a la razón, esto es, a "la certeza de consciencia de ser toda realidad". Mucho más explicita y sencillamente, en sus *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, exclama Hegel al iniciar su exposición sobre Descartes: "Aquí, ya podemos sentirnos en nuestra casa y gritar, al

fin, como el navegante después de una larga y azarosa travesía por turbulentos mares: ¡tierra!"[1].

Con la filosofía cartesiana, en efecto, tocamos tierra, es decir, la reflexión hace pie en sí misma. *Cogito, sum*. Nada más distante de la tierra, en verdad, salvo para el "subjetivismo" hegeliano. *Cogito, sum*. La reflexión, en su absoluta negatividad, cierra el círculo y se pone a sí misma como fundamento. Ciertamente, esto no exime de experimentar el vértigo que le es connatural. La Meditación Segunda comienza con las palabras siguientes:

> "Mi meditación de ayer ha llenado mi espíritu de tantas dudas, que ya no está en mi mano olvidarlas. Y, sin embargo, no veo de qué manera podré resolverlas; y, como si de repente hubiera caído en aguas muy profundas, tan turbado me hallo que ni puedo apoyar mis pies en el fondo ni nadar para sostenerme en la superficie"[2].

Pero para que el vértigo cese, para que a la reflexión le sea lícito pararse sobre sus propios pies, se consume en el *cogito, sum*, es preciso que se cumpla una condición *sine qua non*: el Otro debe ser expulsado de su seno, lo cual significa simultáneamente del círculo de la subjetividad, equivalente ahora a la autoposición autónoma de la reflexión pura. Se expulsa al Otro considerándolo engañador:

> "[…] ¿quién me asegura que […] Dios no haya procedido de manera que no exista tierra, ni cielo, ni cuerpos externos, ni figura, ni magnitud, ni lugar, pero a la vez de modo que yo, no obstante, sí tenga la impresión de que todo eso existe tal y como lo veo? […] podría ocurrir que Dios haya querido que me engañe cuantas veces sumo dos más tres, o cuando numero los lados de un cuadrado […]"[3].

Engañador, el Otro, presta sin embargo al mismo tiempo valiosa ayuda, mientras es expulsado, para radicalizar la duda escéptica que conducirá al *cogito*. Ahora bien: si resulta demasiado problemático atribuir el engaño a Dios, "supondré que hay […]

[1] G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía III*, trad. cast. W. Roces, México, FCE, Primera reimpresión, 1977, p. 252.
[2] R. Descartes, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, trad. cast. Vidal Peña, Madrid, Alfaguara, 1977, p. 23.
[3] Ídem, pp. 19-20.

cierto genio maligno, no menos artero y engañador que poderoso, el cual ha usado toda su industria para engañarme"[4]. Dios o genio maligno, poco importa; si el Otro engaña, la reflexión, lejos de huir de sí y refugiarse en Él, acallando así la angustia, puede hacerlo a un lado y proseguir el movimiento que le es inherente hasta consumarse en sus propios términos. Dicho de otra manera: si la reflexión pretende consumarse a sí misma está obligada a considerar maligno al Otro, pues de lo contrario éste interfiere y suspende la reflexión. En cuanto maligno, en cambio, colabora decisivamente. Así las cosas, el mal se inscribe por un momento de nuevo en el corazón de la reflexión, ya sea como el Dios malévolo o el genio maligno que la habitan, ya sea como el vértigo que le pertenece por derecho propio. Pero se trata apenas de un instante. Ante la reflexión consumada el mal se disipa, para no volver a penetrar jamás dentro de su esfera. Con el *cogito* el vértigo cesa, la angustia se esfuma y Dios malévolo o genio maligno abandonan la escena.

Como es sabido, esto no significa que el Dios bueno, despojado ahora de toda malevolencia, no desempeñe para Descartes ningún rol. Pero ahora Dios se ha vuelto excéntrico, no integra ya la subjetividad aunque al mismo tiempo la trascienda, como sucede en el pensamiento cristiano-medieval. El hombre ya no es fundamentalmente criatura sino propiamente sujeto. En el ámbito de la subjetividad cartesiana, moderna, sólo encontramos la **idea** de Dios, nunca a Dios mismo. Sin embargo, lo hemos dicho, Dios, el Dios excéntrico, cumple en Descartes papeles destacados: convalida la tendencia natural a creer en la existencia de las cosas corpóreas, ajenas a la mente reflexiva, garantiza la validez del conocimiento matemático, pone coto a las traiciones de la memoria, a las que ésta es tan afecta, separa con nitidez el sueño de la vigilia; por sobre todas las cosas, otorga continuidad en el tiempo, en su calidad de autor de la sucesión, al acto del *cogito*, incapaz de trascender por sí mismo su instantaneidad.

No nos detendremos aquí en esclarecer la relación existente entre la reflexión que ha logrado totalizarse en sus propios términos -matriz de la subjetividad moderna, indiferente a la procedencia *ex nihilo*, con sus secuelas de angustia, pecado y culpa- y el carácter axiomático que presenta el *cogito*, fundamento del saber y, con ello, sujeto de la ciencia. No es posible ocuparse de todo de una vez. Hegel –de nuevo su sombra nos acosa- conceptuará al sujeto cartesiano como un individuo universal. La intimidad intransferible de la reflexión convive en él con la universalidad de su autoposición.

[4] Ídem, p. 21.

Sea como fuere, el solipsismo de torna ineludible. Aún incluso aunque se trate del solipsismo del sujeto de la ciencia. Toda la frondosa problemática de la intersubjetividad es demostración palmaria del imperio del solipsismo. Mientras tanto el viejo Dios, ahora extrínseco a la subjetividad deificada, empalidece progresivamente, alejándose más y más hasta volverse innecesario. Por fin, sobre las postrimerías del siglo XIX, Nietzsche proclamará su muerte[5]. El gran Otro es reemplazado por el otro humano -auge de la cuestión social, de las ciencias sociales- mientras se agiganta paradójicamente el solipsismo. La referencia al otro, presuntamente solícita y a menudo vociferada, deviene hipocresía o huída del abismo de la reflexión, siempre al acecho, a pesar de la operación cartesiana. En la vida y en la historia de los humanos nada se supera definitivamente sin dejar huella, todo permanece o retorna, de una u otra manera. El ataque impiadoso de Nietzsche a la "compasión" fue acaso vislumbre de esa hipocresía. La tecnología de la (in)comunicación favorece y objetiva el simulacro del "otro", alimenta el solipsismo vulgar de sujetos atrapados en una pequeña pantalla.

Apostillas I. Pues bien, hasta aquí nos hemos referido al "hombre" -antiguo y moderno-, a la "subjetividad", en términos generales, como si no correspondiera establecer al interior de estas determinaciones distinción pertinente alguna. Procedimos correctamente, porque nuestro tema era justamente la reflexión, cuya emergencia es complementaria de la disolución de la sustancia ética. De modo correlativo, hemos fingido o, al menos, dado a entender, que la sustancialidad se hallaba totalmente disuelta. Sin embargo, las cosas distan de ser tan simples. Y desde el punto de vista sustancial –donde el espíritu se funde con la naturaleza (Hegel *dixit*)- no existe el "hombre", sino únicamente varones y mujeres.

¿Cuál es la relación de la mujer en cuanto mujer con el sujeto cartesiano? ¿Le es dado a ésta llevar a cabo el completo vaciamiento sustancial que supone la reflexión consumada? Si, como sospechamos, la mujer en cuanto mujer conserva una dimensión sustancial no mediatizada, nunca será enteramente moderna, por más que hoy muchas se empeñen en serlo, con afán encomiable aunque quizá digno de mejor causa.

En su extraordinario opúsculo sobre la tragedia, Kierkegaard afirma que "la mujer no alcanza su verdadera esencia sino como esposa y por lo tanto ninguna

[5] A la luz de la segunda parte de este ensayo, "La razón hipertrofiada", debemos decir que estas afirmaciones atañen sólo a Dios Padre.

mujer puede interesarnos sino en la medida en que se relacione con esa esencia suya"[6]. Adivino las objeciones y, más aún, los improperios siempre a mano que se levantarán enseguida. En el mejor de los casos, se opinará que estas palabras fueron escritas hacia mediados del siglo XIX y que desde entonces hasta ahora ha corrido mucha agua bajo el puente, es decir, las cosas han cambiado radicalmente. En el peor, se nos acusará de reaccionarios, cuando no de machistas u otras lindezas por el estilo. Pero, como dijo en su momento Spinoza, nuestro único interés es comprender. "Ni reír, ni llorar, ni indignarse, sino comprender". Calificaciones morales como "reaccionario" o "progresista", caen fuera de nuestra orientación en este ensayo, puramente cognoscitiva. Por lo demás, nadie ha dicho que sea mejor ser sujeto cartesiano que conservar importante cuota de arraigo sustancial.

Pero cerremos este paréntesis, quizá innecesario, para preguntar: ¿qué significa la afirmación de Kierkegaard de que la mujer no alcanza su verdadera esencia sino como esposa? Simplemente que la familia -institución sustancial por excelencia- representa para ella una instancia fundamental en la construcción de su propia identidad, según podemos comprobar día tras día aún en nuestros tiempos turbulentos. Los ejemplos huelgan. Pero Kierkegaard dice, "como esposa". Pues bien, ello significa que para la mujer en cuanto tal el otro no es nunca esencialmente el "otro" abstracto de la reflexión, del que hasta ahora nos ocupábamos, sino el otro sustancial del amor. Únicamente en lo sustancial o en una retrotracción a ello encuentra su lugar el amor, jamás entre sujetos autorreflexivos. El sujeto cartesiano, acabadamente moderno, desasido por completo de la sustancia ética[7], no ama; a lo sumo, da cabida al amor como pasión, en el sentido de una mera idea inextricablemente confusa, cuyo correlato son ciertos movimientos corporales, mecánicamente concebidos y ajenos a la subjetividad (cf. Descartes, *Las pasiones del alma*).

[6] S. Kierkegaard, *De la tragedia*, trad. cast. J. López Zavalía, Bs. As., Quadrata, 2005, pp. 60-61.
[7] Hemos mencionado recién a la familia como institución sustancial. Más que significativo resulta el párrafo siguiente, extraído de Meditación tercera: "Por lo que atañe, en fin, a mis padres, de quienes parece que tomo mi origen, aunque sea cierto todo lo que haya podido creer acerca de ellos, eso no quiere decir que sean ellos los que me conserven, ni que me hayan hecho y producido en cuanto que soy una cosa que piensa, puesto que sólo han afectado de algún modo a la materia, dentro de la cual pienso estar encerrado yo, es decir, mi espíritu, al que identifico ahora consigo mismo"(R. Descartes, ob. cit., p. 43).

La reflexión acabada en sí, parada sobre sus propios pies, implica la segregación del cuerpo nutricio y palpitante, que sólo integra el sujeto en la vida sustancial. Los innumerables "retornos" al cuerpo, tan típicos de la modernidad, sobre todo tardía, son intentos fallidos de restitución de la sustancialidad perdida. El cuerpo erógeno del psicoanálisis freudiano o la sustancia gozante del psicoanálisis lacaniano, son buenos ejemplos de ello. Pero en el caso de la mujer, su cuerpo nunca es completamente mediado, debido a su arraigo sustancial o, si se prefiere, a la incompletitud de su reflexión. En este aspecto, la mujer no guarda relación con su cuerpo, **es** su cuerpo.

Pero el varón, él sí, ¿se identifica totalmente con el sujeto cartesiano, moderno? Si atendemos a los descubrimientos freudianos del "complejo" de Edipo o de castración, deberemos contestar que no. Desde el punto de vista que adoptamos en este trabajo, diremos que tales "complejos" son reminiscencias de la vida sustancial, plenamente insertas en el sujeto moderno. Arcaísmos. Esto implica que el varón tampoco es nunca acabadamente cartesiano, salvo cuando lleva a cabo el acto del *cogito* que, como bien se encarga de subrayar Descartes, no extiende su vigencia más allá de su realización puntual, al menos en principio. De cualquier manera, lleva a cabo el *cogito* como "hombre", como subjetividad, no como varón.

La reflexión hipertrofiada

Ya admití mis dificultades para librarme de Hegel. La lectura de sus *Lecciones sobre la Filosofía de la Religión*, aunque desde una perspectiva distinta a la suya, me han impulsado a modificar en cierta medida lo expuesto en la primera parte de este ensayo. O acaso, mejor dicho, a complementarla. Creo que en ella quedé demasiado adherido a la operación cartesiana -fundamental, después de todo- e intenté abordar la configuración actual de la subjetividad prolongando hacia el presente el diseño que pergeñó el autor de las *Meditaciones metafísicas.*

En virtud de lo planteado por Hegel en las *Lecciones*, las cosas se presentarían más o menos de esta manera: El cambio permanente, en su identificación falaz con el acto (actividad, *enérgeia*) puebla el horizonte total de la modernidad consumada. El sujeto reconciliado, que gracias al hálito religioso del Espíritu ha conseguido neutralizar en cierto modo su solipsismo -no obstante sutilmente vigente, según creo-, transita sin pausa de contenido en contenido pero, en contraste con el sujeto romano, se encuentra a sí mismo en todos y cada uno de ellos, trátese de "personas" o de "cosas", sin importar el revoltijo del material. Así, a su modo, ha recuperado la

sustancia. Es que ha devenido sujeto absoluto, separándose definitivamente del hombre, aunque eventualmente precise representarse todavía como tal, en cuanto miembro de una comunidad relativamente amplia o de una más restringida, de acuerdo al contenido circunstancial que adopte, siempre provisorio y cambiante. Uno se reinventa cada día: cambia de "*look*", de casa, de trabajo, de "pareja", de amistades, de comidas y bebidas, de preferencias estéticas y políticas, de lugares que frecuenta... El pecado y la culpa pierden vigencia por completo, al acusarse una tendencia ya presente en la modernidad temprana. De este modo, el sujeto de la modernidad tardía, al identificarse sin problemas con cualquier contenido aleatorio que le salga al paso, vive absuelto, reconocido y reconciliado. El sujeto absoluto –a diferencia del cartesiano y como consumación del mismo- ya no adolece del desajuste entre la forma y el contenido. Al *cogito, sum* no cualquier contenido le venía bien y hasta podemos conjeturar que no se sentía cómodo en ninguno, salvo quizá en las abstracciones matemáticas o, más en general, científicas. Tal vez también con la profesión y con algunas reglas morales de tipo estrictamente racional. En un párrafo de las *Lecciones*, Hegel lo dice así: "[para la conciencia] del pensar reflexivo [su] contenido es algo completamente contingente porque él mismo, en cuanto carente de contenido, debe recibir el contenido como algo dado"[8]. Cosa que no le sucede a la subjetividad absoluta, puesto que ella produce todos y cada uno de los contenidos por los que deambula y con los que se asimila transitoriamente.

Es curioso que Hegel, en sus *Lecciones sobre la Filosofía de la Religión*, considere críticamente al sujeto cartesiano y a sus elaboraciones posteriores -Spinoza, Leibniz, incluso Kant- como "el hombre de carne y hueso" o "la unidad concreta empírica". ¿Se trata de un error infantil de Hegel o, por el contrario, de que según él en sus predecesores la subjetividad moderna se encuentra todavía demasiado identificada con el "hombre" cuando, en verdad, en cuanto subjetividad absoluta, su índole es la que un principio metafísico y religioso que sobrepasa de antemano al "hombre" y de ninguna manera se identifica con lo que se ha concebido como tal?

Hegel entiende que lo que está en juego es la subjetividad pero que ella, en cuanto entidad metafísico-religiosa, sobrepasa en efecto de antemano al "hombre". La reflexión en su despliegue acabado es destino sobrehumano. No obstante la

[8] G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la religión, 3*, trad. cast. R. Ferrara, Madrid, Alianza, 1987, p. 118 (nota).

subjetividad habita el paraje de la representación. Por eso la reconciliación –y no únicamente ella- es ante todo religiosa. No olvidemos que la religión es para Hegel la **representación** de lo Absoluto, así como la filosofía es su *concepto*. Ni siquiera el sujeto absoluto puede prescindir de la representación. Allí se asienta el elemento religioso y encuentra su lugar el "humanismo" -representación del "amor" como reconciliación lograda, etcétera-. Lo que resta de representación es lo que subsiste de "hombre", pero lo que impera es la subjetividad absoluta.

Ahora bien, ¿en qué consiste la reconciliación hegeliana? Sencillamente, en la abolición de la diferencia, de toda diferencia irreductible, menester que sólo Dios -conceptualmente, la Idea- puede llevar a cabo, aunque necesitará del despliegue histórico -que incluye su propia muerte, en la figura de Cristo- para ejecutar en forma acabada la operación que le compete. Supresión de la diferencia porque en ella radica justamente lo malo. El mal estriba en la separación, el aislamiento, la contraposición, cuyo paradigma es el sujeto singular, empírico, natural. La completa eliminación dialéctica de lo "natural" es la condición *sine que non* de la reconciliación. Precisamente en esto consiste el reino del Espíritu, consumación de la religión cristiana y superior respectivamente a los reinos del Padre y del Hijo a los que, como es obvio, contiene. Cristianismo moderno, postcartesiano, en definitiva.

Claro que lo dicho supone -como hace efectivamente Hegel- que la diferencia se reduce a la contradicción o, por lo menos, a la oposición, cosa que dista de ser evidente. Pero no es la ocasión para extendernos sobre ello, discusión que sin embargo pone en tela de juicio todo el edificio hegeliano, conmoviendo sus cimientos.

Como acabamos de ver, para Hegel la reconciliación es con Dios y a partir de Él –por lo menos, desde el punto de vista de la filosofía de la religión-. De cualquier forma, en términos representativos, la reconciliación implica la del hombre con el hombre (del "yo" al "nosotros") y la de éste con la naturaleza y el mundo. Todos ellos convenientemente "desnaturalizados", "espiritualizados", desde ya.

La subjetividad absoluta es pues de suyo un "nosotros", es decir, la comunidad cristiana, la masa gregaria cristiana (la "cristiandad", tan despreciada por Kierkegaard; si "todos somos cristianos" ninguno lo es, exclama en su desesperación). La subjetividad absoluta es un "nosotros" porque supone el perdón y la reconciliación, el reconocimiento logrado, o sea, igualitario, entre las autoconciencias, inviable sin la mediación de la religión consumada. Esto explica,

entre otras cosas, aquello que seca los sesos a más de un intérprete de la *Fenomenología del espíritu*, a saber, por qué motivo Hegel intercala entre el final del capítulo consagrado al "Espíritu" y el capítulo final sobre "El saber absoluto", uno dedicado a la "Religión", puesto que el reconocimiento igualitario entre las autoconsciencias en pugna estaba ya aparentemente alcanzado al final del capítulo del "Espíritu" mediante, justamente, el perdón y la reconciliación.

Es que el problema de la intersubjetividad no puede resolverse a nivel meramente "humano" o intersubjetivo -valga la redundancia-, es decir, sin un *a priori* metafísico-religioso que habilite de antemano la trascendencia del sujeto individual.

Al hombre no le es lícito perdonar, no es quién para hacerlo, pues está fuera de su alcance anonadar lo acontecido: razón conclusiva para que sea menester la religión, en definitiva, a fin de posibilitar el perdón y la reconciliación y su respectiva representación. Es preciso remontarse a una instancia superior, no basta con el acuerdo entre las autoconsciencias.

Por ser reflexión el sujeto es en sí -virtualmente- lo otro pero, sin embargo, no puede por sus propios medios salir cabalmente de sí, salvo por mediación de la asistencia divina. Así parece pensarlo Hegel. Más allá de las diferencias de planteo, ¿tropezamos de nuevo con Descartes, después de todo?

Cierto es que por "detrás" de la representación religiosa se encuentra todavía en Hegel la determinación puramente conceptual de lo Absoluto, patrimonio exclusivo de la filosofía. Pero eso no modifica demasiado las cosas, pues religión y filosofía coinciden punto por punto en lo esencial; sólo varía la modalidad de presentación, el registro. Motivo no accesorio es que

> "[…] en la medida en que la Idea eterna es para el pensar de todos los hombres y este pensar de todos los hombres está fuera del pensar filosófico que se desplaza a la forma del pensar mismo, debe existir también en la modalidad de la representación"[9].

Según entonces todo parece indicarlo, Hegel intenta establecer la intersubjetividad -el "nosotros", superar el solipsismo- en base a la religión

[9] Ídem, p. 188.

cristiana. Hegel cree que mediante la religión cristiana la subjetividad moderna puede incluso recuperar –con ventaja, por añadidura- la sustancia ética[10].

Solamente la **representación** religiosa (cristiana) permite superar el solipsismo y recuperar conjuntamente el mundo, pero a condición de aniquilar cualquier determinación "inmediata" o "natural". Ello cursa bajo la figura del "amor", lazo comunitario en el cristianismo realizado, propio del reino del Espíritu. Pero, ¿qué clase de amor es entonces este "amor"? ¿Cuáles son sus determinaciones o

[10] En la *Filosofía de la Religión*, Hegel identifica tal sustancia ética ya no con la eticidad de la costumbre sino con el Estado (protestante), en la medida en que éste subsume sin forzamientos a la sociedad civil, a diferencia de la Iglesia (católica), que la oprime. Una auténtica divinización del Estado, ausente en la *Fenomenología*. Leamos: "La tercera determinación consiste en que esta contradicción [a saber, entre religiosidad y mundanidad, característica del imperio de la Iglesia] se resuelve en la eticidad, de modo que el principio de la libertad ha penetrado en lo mundano mismo y que lo mundano, en la medida en que ha sido cultivado en conformidad con el concepto, con la razón y con la verdad eterna es la libertad que ha llegado a ser concreta, la voluntad racional. Las instituciones de la eticidad son instituciones divinas […] Así en lo ético existe y ha sido llevada a cabo la reconciliación de la religión con la mundanidad, con la realidad efectiva"(G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía* …, pp. 248-249). Más claramente todavía: "La organización del Estado es aquello donde lo divino accede a la esfera de la realidad efectiva: esta es penetrada por aquello y ahora lo mundano está legitimado en sí y para sí, porque su fundamento es la voluntad divina, la ley del derecho y de la libertad. La verdadera reconciliación por la cual lo divino se realiza en el campo de la realidad efectiva consiste en la vida ética y jurídica del Estado: este es el verdadero sometimiento de la mundanidad" (ibíd.).
Marx, en cambio, pondrá especialmente el acento en la sociedad civil, depurada mediante la revolución socialista, como ámbito propicio de reconciliación universal -abolición de las diferencias-, o sea, de realización plena del cristianismo. Demás está decir que él no lo concibe en estos últimos términos, puesto que carece de la lucidez y amplitud de mirada propia de Hegel. Marx engrosa la larga fila de quienes creen -en contraste con Hegel- que el proceso de secularización moderna se opone al cristianismo, sin advertir que constituye su realización más acabada, como sí lo hizo en cambio preclaramente Hegel. Sobre todo acaso en la figura del ateísmo. Divinización y sacralización de la sociedad pues en Marx, en cuanto horizonte de reconocimiento igualitario, ya no sólo jurídico-político (igualdad de derechos) sino económico (igualdad económica).
Como se verá más adelante, al referirnos a culto y consumo, Marx acertó sin embargo en cierto modo al privilegiar la sociedad civil, descontados por supuesto sus delirios mesiánicos acerca de una comunidad auténticamente fraternal, redimida por la abolición de la propiedad privada, gracias a la oportuna intervención salvífica de la clase universal (el proletariado) (cf. *La ideología alemana*).

características esenciales? Ciertamente, el cuerpo está excluido. No nos hallamos pues ante el amor característico de la mujer, inmersa a medias en la sustancia ética, al que nos referíamos en la primera parte de este trabajo. No encontramos el *éros* sino, en todo caso, el *ágape*, para colmo de males, mediado por la razón. Amor espiritual, amor sin cuerpo, amor entre subjetividades reflexivas, cuyo presupuesto es el cuerpo lacerado, clavado en la cruz. El dios-hombre debe morir, su cuerpo tiene que ser sacrificado de la manera más expresiva e ignominiosa, para que este amor sea, para que el Espíritu reine.

Cristo es la reconciliación, pero anticipada. La reconciliación efectiva adviene sólo como Espíritu. No es recomendable, pues, la imitación de Cristo, único móvil vital de tantos cristianos fervorosos y auténticos (evoquemos de nuevo a Kierkegaard y sus *Migajas filosóficas*, por ejemplo; en Hegel, como es obvio, la repetición queda excluida). Mientras Cristo vive y predica –identificado totalmente con el Padre, con el más allá- falta aún la cristianización del mundo, es decir, la recuperación de una naturalidad suprimida; recuperación que mantiene su supresión, claro está. Así se (re)produce el mundo como simulacro.

Al identificarse en Hegel el sujeto con lo real -siendo así lo menos "subjetivo" que podría haber-, al realizarse como mediación absoluta pero simultáneamente *mía*, al devenir entonces Espíritu, el perdón de los pecados queda por fin garantizado de antemano, pues impera la reconciliación (del "hombre" con "Dios", del "hombre" con el "hombre", del "hombre" con el "mundo" y la "naturaleza"). El sujeto tardo-moderno es hegeliano. Si esto es así, se resuelve el enigma de la recaída en el pecado después de Cristo. ¿No se encarnó acaso Dios en Jesús a fin, entre otras cosas, de redimir los pecados del hombre, incapaz de hacerlo por sí mismo? Si Dios mismo cargó de una vez y para siempre con los pecados del hombre, ¿cómo se explica la reincidencia? La recaída se debe a una insuficiencia en la concepción de la subjetividad. Sujeto absoluto, cristianismo consumado, eliminación definitiva del pecado. En consecuencia, alegre irresponsabilidad del sujeto tardo-moderno. Incluso la exaltación del fragmento, lujo que se permite la subjetividad absoluta por hiperconsolidación paradójica en su evanescencia; aún la exaltación del fragmento, repito, no es pecaminosa sino jubilosa y desvergonzada. Si todo está a la vista, si nada se sustrae, si impera la transparencia absoluta, no hay lugar para la vergüenza. Sin opacidad, no hay vergüenza.

La finitud, aunque reconocida una y otra vez por Hegel, se desdibuja frente a la infinitud omniabarcante. El punto de vista de Hegel es el de Dios, en cuanto

subjetividad absoluta, mediante la inmanentización del mismo –si así cabe decir- o acaso, mejor todavía, mediante la trascendentalización del mundo. Vale para Hegel el acosmismo del que acusaba a Spinoza.

La subjetividad -a la postre, absoluta- es el denominador común entre el hombre y Dios, es decir, los vuelve equivalentes (al menos en un punto). Ante la subjetividad absoluta, consumación de la subjetividad moderna, "hombre" y "Dios" se transforman en denominaciones conceptualmente obsoletas.

A nivel de la subjetividad absoluta, "libertad" equivale a la liberación de todo anclaje; encontrarse perpetuamente a sí mismo en lo otro de sí. De esta forma, la subjetividad absoluta supera el solipsismo, pero junto con él, la alteridad. ¿Se supera pues así efectivamente el solipsismo? Debemos caracterizar -si cuadra- el solipsismo de la subjetividad absoluta, es decir, el solipsismo del "nosotros" -en el ámbito de la representación-.

Al menos a partir de Descartes, la pulsión (la pasión) se vuelve incomunicable. Las únicas representaciones que superan el solipsismo -para ingresar en el solipsismo del sujeto de la ciencia- son las matemáticas (ésas sí garantizadas por el Otro). Hegel pasa por encima de esta problemática disolviendo las diferencias de manera metafísico-religiosa, mediante la representación del "amor" (el reconocimiento mutuo igualitario, etcétera). La comunidad cristiana. Pero, ¿es esto algo más que un "velo de Maya"?

El culto es para Hegel la objetivación más acabada de la comunidad religiosa. Pero en rigor de verdad, el culto de la comunidad cristiana es hoy el consumo. No se practica en la Iglesia ni en el Estado sino en el *shopping*. ¿Es preciso entonces incluir aquí la "economía", para actualizar a Hegel? No sería desatinado pues la comunidad cristiana no es política sino privado-pública. Su ámbito es el *oíkos* (en el sentido de lo *ídion*). Merced a la obra del Espíritu (santo) lo privado (*oíkos*) ha devenido público, aunque no político.

El mal llamado fetichismo de la mercancía es la espiritualización del mundo, su divinización, el reino del Espíritu. Ningún residuo de "naturalidad" no mediada, ajena a la razón, subsiste en la mercancía, cuyo concepto incluye -desde ya- a los "otros" "humanos". Es puro valor de cambio, casi sin soporte en un lejano y dudoso valor de uso. El reino de la necesidad se ha desdibujado. A más necesidad -pienso en los pobres- menos mercancía; a más necesidad más alienación y fetichismo.

El amor reconciliado, consumado, espiritual, es amor a la mercancía. No se registra aquí pues alienación y menos aún fetichismo alguno. El sujeto absoluto -y por ende el "hombre", a nivel de la representación- se encuentra a sí mismo permanentemente en la mercancía. El problema de nuestra época es, en cambio, la falta de alienación.

Apostillas II. Ahora bien, no es fácil en principio encontrar otra manera de generar una alternativa al imperio de la subjetividad absoluta (o al Capital y su lógica inmanente) que retrotraerse a los residuos de "naturalidad" eventualmente subsistentes –tomado el término "naturalidad" en su sentido más amplio y sin deshacer su ambigüedad-. Lo practicábamos en la primera parte del texto al aludir a ciertos aspectos masculinos y femeninos no absorbidos por el *cogito*.

Sumemos otro ejemplo. Desde el punto de vista de la eticidad, el Padre no es dialectizable. Es lo Uno impenetrable de Parménides, Meliso, Plotino. El Hijo jamás podrá descifrar su secreto. Si el Padre comete la torpeza de revelar al Hijo algo de ese orden -intento, por otra parte, condenado al fracaso-, cargará al Hijo con un peso imposible de sobrellevar. Es el caso de Kierkegaard (y de su Antígona). No existe reconocimiento igualitario entre el Padre y el Hijo. Jamás puede existir amistad entre ellos. Menos todavía, "amor". La declinación del Padre es el reino del Espíritu, la revelación plena.

Pero lo que distingue una estéril perspectiva romántica –reconstrucción más o menos completa imaginaria de una figura del pasado, ya sobrepasada- de otra que amerite alguna factibilidad futura, es la posibilidad de potenciar ese residuo de "naturalidad", inaugurando así un estilo de desarrollo propio del mismo.

La diferencia señalada es importante, entre otras cosas, en relación a la práctica del psicoanálisis: debe optar entre "barrer" esos residuos para reintegrar (o integrar) al sujeto en el reino de la subjetividad absoluta –la tristemente célebre "razón ampliada"- o hallar la forma de potenciar careadoramente el residuo. Detenerse en él y confinar al sujeto en esos términos es mero romanticismo. Y ni siquiera del mejor.

Lo "natural", lo "inmediato" y sus sinónimos son en Hegel o bien un mero presupuesto de la mediación –es decir, una necesidad metodológica-, o bien el resultado de la mediación cumplida. En ambos casos un espejismo, en definitiva. Lejos de ello o de reposar en sí, lo "natural" posee su propia dinámica de desarrollo, puramente autoafirmativa, a través de la repetición creadora, no mancillada por

negación alguna. Otra vez lo mismo, pero despojado de sus rasgos irrelevantes (la mimesis artística es quizá el ejemplo más elocuente). La repetición creadora no niega, desecha. De cualquier manera, es fundamental distinguir con nitidez este tipo de repetición de la repetición idiota, cuyo principal rasgo distintivo consiste en la reiteración de una estructura subyacente a través de una constante variación argumental o fenoménica.

Por lo demás, frente a la unidad ya indiscernible entre Dios y el hombre que plantea Hegel o, lo que es igual, frente a la subjetividad absoluta, protagonista de la modernidad tardía -Hegel no se equivoca en eso-, es bueno que algo haga falta, pero no en la forma de la mala infinitud del deseo o de la conciencia desventurada, ni tampoco de vaya a saber qué causa o ser perdido, sino en la de la finitud de la afirmación. Con lo que en verdad, dicho propiamente, no se trata de falta alguna sino de forma y límite. La "falta" es siempre imaginaria pues supone imaginaria completitud.

En síntesis, Hegel es a mi juicio quien mejor y más profundamente ha pensado en su forma más general la culminación de la subjetividad moderna y, con ello, el desarrollo de la subjetividad del hombre occidental. Pero ha infravalorado y desconocido múltiples fenómenos concomitantes. Uno de ellos, en el que nos hemos detenido, es el de los residuos de "naturalidad", posiblemente según su óptica, insignificantes o eliminables con el tiempo, caso de poseer alguna entidad. Pero existe algo mucho más grave. Puesto que la consumación de la reflexión, el vaciamiento acabado del sujeto contemporáneo -sin perjuicio de lo "amigable" que le resulta cualquier contenido-, estimula la emergencia de impulsos tan primitivos como extemporáneos, cuya calificación como "naturales" o "culturales" es impracticable. Probablemente nos hallemos ante un compuesto indisoluble de ambas dimensiones. Aludo, concretamente, a la violencia ciega y gratuita, las violaciones, la corrupción desenfrenada, las adicciones, los suicidios y una larga lista de aberraciones que sería ocioso detallar.

Por último, para finalizar esta suerte de escueto catálogo de anomalías que alteran el imperio incondicionado de la subjetividad absoluta -la subjetividad cristiana moderna tardía-, un párrafo sobre la culpa, objeto de interés en varios tramos de nuestra exposición. Pues si bien es cierto que en el despliegue de la modernidad ha perdido progresivamente vigencia en su forma canónica, no lo es menos que está siempre a flor de labios del sujeto contemporáneo. Sólo que revolotea sobre la cabeza de los individuos como un pájaro inquieto que aletea

incansable sin anidar en ningún lugar. Su circulación nos recuerda aquel juego del Gran Bonete, que tanto nos divertía en nuestra infancia, ya lejana. Es que el sujeto actual rechaza instantáneamente su adjudicación, cosa que no lastime siquiera su piel, atribuyéndosela al otro quien, al toque, la deriva a su vez. La culpa es así patrimonio del otro del otro, "otro del otro" cuya naturaleza huidiza deberemos descifrar.

La necesaria identidad y sus contradicciones

Carlos Enrique Berbeglia
UBA, Buenos Aires

1. **Subyacencias iniciales**

El error de la mayor parte de las filosofías de la historia urdidas hasta ahora ha sido el de adjudicar[1], a una o, a lo sumo, a un conjunto minúsculo de causas, los ajustes, o desaciertos, que los protagonistas de distintas épocas, cometieran en vistas al accionar en pro -o menosprecio- de la comunidad a su alcance y a la trascendencia, que, por lo mismo, lograran en la posterioridad, gracias al legado de sus obras.

Uno de los extremos que plasman la simplificación de los causales históricos lo hallamos en el determinismo, de raíces tanto religiosas como físicas, al adjudicar, en el primer caso, a divinidades que trascienden los planos temporales, los procesos que, inevitablemente, sucedan en dicho transcurso, emanado de su extra - temporalidad, resultado bien de un pecado original, como en el caso del génesis bíblico, marca primigenia que se abona con una serie de desgracias sucesivas patentizadas, históricamente, hasta el logro de la liberación final con el cierre apocalíptico del tiempo, o, por otra parte, naturales, al resultar los mismos fenómenos, fruto de un encadenamiento de presiones debidas a las ineludibles raíces, instintivas e inconscientes, que, de manera intrincada y subrepticia, obran en el actuar humano conduciéndolo a diversos, aunque previsibles, resultados.

La idea del destino a cumplir, propio de cada pueblo, época o cultura, enlaza con la previa determinación a realizarlo, dado, simbólicamente, en el principio de su gesta, lo cual implica la obligatoriedad, moral y metafísica, de ser cumplido, so pena de correr el seguro riesgo de un descarrilamiento de consecuencias funestas, tanto

[1] "Filosofía de la historia" en sentido amplio, aunque también me refiera a las pensadas a partir de algún sistema filosófico estricto, extendido hasta cualquier tipo de testimonio, por rudimentario que fuere, de los sucesos acontecidos, pues, toda visión del pasado, siempre viene acompañada, casi obligadamente, por alguna explicación de los hechos, que los desautoriza o justifica.

para la población o civilidad protagónica cuanto para aquellas colindantes a su empeño.

El extremo complementario se encuentra en la idea de un predominio del azar en los sucesos, los cuales, siempre y cuando **una vez cumplidos**, podrán ser adjudicados a diversas causas de acuerdo a la ideología o interés de los filósofos o historiadores capaces de encararlos, la divergencia a surgir en tales interpretaciones se convertirá en una muestra, bastante directa, de la indefinición inicial, y constante, de las causas aleatorias que promovieran los hechos habidos, posteriormente sometidos a estudios y explicitados a conveniencia de las necesidades del momento en que aparecen.

Entre ambos remates explicativos habrán de ubicarse la práctica totalidad de las filosofías de la historia en su afán de comprender (y comprehender) cuanto atañe a las conceptualizaciones, desde las pergeñadas a partir de los comienzos de la modernidad hasta las contemporáneas. De más queda decir que nuestros puntos de vista difícilmente logren evadir dicho perímetro, aceptamos la existencia de las causas en los fenómenos históricos, ninguno surge de algún vacío anterior, pero no la distinción entre las debidas al azar frente a las adjudicadas a un determinismo, o determinante, inicial[2].

Ellas, las causas, se dan concatenadas en una vinculación tan compleja que, ni siquiera la reducción a los principios teóricos de las investigaciones logra descifrar exhaustivamente, de allí que resten abiertos para posteriores interpretaciones, como las aquí emprendidas.

2. Subyacencias secundarias

La realidad histórica- socio-cultural de los países, y, también, la de los tiempos históricos, presenta una doble complejidad, aquella de los hechos que, variadamente, les suceden, y la de las visiones posteriores que las interpretan, y, aconteciendo el suceder de estas últimas, en escalonados y, a la fuerza, distintos tiempos posteriores,

[2] Un mundo de sucesos sin causas es impensable, al menos para la estructura lógica de nuestra mente, y, que cada hecho causal **anterior** "determine" al siguiente **posterior**, si se encuentra enlazado de alguna manera con el precedente, resulta, también, lógicamente necesario; pero ello no equivale a proponer un determinismo metafísico donde no quede resquicio alguno para la libertad y todo sea previsible.

su superposición, si no enturbia al menos agita tales atmósferas, necesariamente ulteriores, que intermedian para espectar aquellas realidades en distintas etapas de alejamiento.

Al amparo de esta perspectiva la intelección prestada a los hechos acontecidos, en el variado pasado o el inmediato presente de quienes las experiencen, habrá de prestarse a tres lecturas posibles de las razones encargadas de llevarlas a cabo.

Supuesto el caso de una interrupción humana cualquiera, capaz de modificar los habituales desenvolvimientos de un grupo social en una región determinada, al estilo del arribo, por motivos de persecución religiosa o étnica, conveniencia económica o trastornos ecológicos en el lugar de origen, como los que venimos apreciando a diario en el convulsionado mundo contemporáneo, que, sin llegar a un enfrentamiento brutal al estilo del presente en una guerra, sin embargo, vislumbren una obligada adaptación, por parte del medio que recibe a los migrantes, a las nuevas circunstancias, la interpretación del hecho habrá de suceder bajo los siguientes parámetros:

El primero, del **entendimiento**, ajustado a los determinantes que motivaran el desplazamiento del grupo **invasor**, para denominarlo con un término de traducción semántica precisa, sin connotaciones peyorativas, y los posteriores trastornos en el sitio donde arribaran. Se trataría de una lectura estrictamente intelectual, desprovisto de motivos que fueran ajenos a una visión fría e inclinada a lo impersonal de cuanto aconteciera en el lugar.

El segundo, de la **comprensión en primera instancia**, que intentará no tanto *aceptar* sino **justificar** los motivos que condujeran a la movilización del grupo arribado para atenuar las críticas y rechazos, de diversa índole, inducidos por los disímiles formas de vida de esa extranjería entre quienes sean los receptores, por lo general forzados, que suelen contemplarlos con variadas dosis de azoramiento antes que de asombro. En esta oportunidad nos encontraríamos ante una lectura intermediante entre la estrictez intelectual de la primera y la siguiente, donde predomine, en apariencia, el sentimiento.

El tercero, también de la **comprensión**, pero **en segunda instancia**, que buscará, por todos los medios al alcance de quienes se estatuyan el papel interpretativo del fenómeno, ahora sí, **justificar**, la irrupción proveniente de otras tierras, gobernada por parámetros culturales, por lo general, distintos, del propio, y

relativizar las críticas posibles, e infundar los temores de la población vernácula suscitados por el novedoso extrañamiento. Dijimos que predomine, "en apariencia, el sentimiento", dando rienda suelta a los procesos emotivos antes que intelectuales en la aceptación de los hechos consumados, porque, en muchas ocasiones, al amparo de tales "comprensiones" almibaradas, suelen ocultarse negocios lo suficientemente espurios como para dañar a unos y otros de los actores involucrados en el drama.

En un breve resumen de ambos apartados, teoría acerca de los acontecimientos y aconteceres propiamente dichos, hechos que ocurren *de facto* y explicaciones teóricas que, cuanto más inmediatos y cercanos resulten del momento presente, mayor la necesidad de comprenderlos (y de comprehenderlos) para resolver la situación planteada. Expresan la recurrencia continua a la necesidad **no simplemente de entender la compleja realidad que nos rodea sino de manejarla, o, al menos, impedir que nos manipulen desde ella** y que, por lo tanto, en mayor o menor medida o bien *constituiremos,* o, por el contrario, **será constituyente** del circunvalante entorno. De obligado acuerdo a la incidencia de ciertas voluntades por sobre otras, ocurrirá el desplazamiento, en el teatro histórico, de los roles desempeñados por sus protagonistas, espectadores o actores de lo que ocurra entre sus permeables medianeras.

3. Tema y variaciones

En el reino musical, numerosas melodías y acordes originarios dieron lugar a sucesivas construcciones pautadas de otros compositores que las fueron reelaborando hasta llegar a un nuevo desenlace, las denominadas "Variaciones", donde el motivo principal restaba prácticamente irreconocible[3]. El resultado, un fenómeno estético embellecedor que pone a prueba la capacidad creadora del músico, habida cuenta, además, que, las tales Variaciones, se inspiran en unos acordes ajenos a su creación, de los que desprenderá modulaciones posteriores, que los **dejan intactos**, a los cuales, por lo tanto, siempre será posible el regreso si pretendemos escucharlo en (o con) su pureza inicial.

Dichas Variaciones no solamente respetan el tema motivador sino que lo enriquecen sumando, a la historia de la música clásica, composiciones nuevas y renovadoras.

[3] Las *Variaciones Goldberg*, de J.S. Bach, las 33 *Variaciones sobre un vals de Diabeli*, debidas a Beethoven, las *Variaciones sobre un tema de Haydn*, de J. Brahms, entre otras.

Si, recurriendo a un préstamo, extrapolamos la tarea musical a la praxis política de la vida nacional y, por "Tema", entendemos cualquier característica esencial de nuestra idiosincrasia, notamos como las mismas, conformadoras de una historia nunca resuelta a partir de una continuidad que la favoreciera, no suelen mantenerse a flote sino muy penosamente. Uno de esos "Temas" cohesionadores de la población, y, por demás, sostenido por generaciones de intelectuales preocupados por la originalidad, aportes a la cultura universal, sustento ideológico transpolítico del pueblo, entre otros bienes derivados de su puesta en acción *fue*[4] el de la *identidad*, concepto que hoy pareciera fuera de contexto dadas las fluctuaciones perturbadoras que nos acometen.

El hecho de que de la **identidad** prácticamente no se hable respondería a dos motivos, el uno, que se trató de una moda intelectual como de las tantas habidas en nuestro suelo, oriundas de aquí o importadas de otros sitios; el otro, por el contrario, que menciona una auténtica concientización de la necesidad de encontrarnos a nosotros mismos como Nación, en (con) una historia que la favoreciera haciéndola crecer sin renunciar a los principios forjadores de su desarrollo hasta entonces[5] y cuidando su preservación de cuanto elemento ajeno amenazara con enajenarla.

En cualquiera de ambos casos, que hoy no sea prioritario el tema de la identidad resulta calamitoso, si obedeciendo al primero porque, cuando en su debido tiempo fue tratado se lo hizo superficialmente y, por lo tanto, no enfrentó una real envergadura, una necesidad auténtica del país, tratándose, en suma, de un simple pasatiempo, si, caso contrario, por el restante, porque, de haber sido, intencionalmente o no, una relegación por la fuerza de otras prioridades, intelectuales y prácticas (al menos **una** de ellas la expondremos a renglón seguido), que éstas hayan sido capaces de quitarlo de la liza donde se juegan los destinos

[4] Debería colocar el verbo en presente -**es**-, pero, de poderlo lograr no tendría sentido la redacción de este ensayo.

[5] Extendido hasta las últimas décadas del siglo XX, donde la conjunción funesta de los resabios de un golpe militar con miles de desaparecidos, una guerra absurda perdida, una deuda monetaria adquirida a espaldas de las reales necesidades del país, sumados al despótico quehacer del neoliberalismo llevado por la mano de un gobierno democrático que no titubeó en la liquidación económica, cultural y física del país al entregar sus suelos a las compañías internacionales, levantar los ramales ferroviarios dejando incomunicadas poblaciones enteras y liquidando la industria, coincidentes con la expansión ideológica de la "posmodernidad" (¡que pretendía haberle dado muerte!) si no sepultó al menos permitió el paulatino olvido de esta categoría tan esencial de los pueblos.

nacionales, menciona una real incapacidad de persistencia en la consecución de cuanto ellos significan en la mente de sus principales responsables, los intelectuales y la clase política.

Tema, entonces, el de la "identidad", a diferencia de las tonadas melódicas, compuestas en una sola vez y de forma repentina, fruto inspirado que se vuelca en distintos instrumentos o formas musicales y creación, además, de un solo compositor, el propio de la Nación, en cambio, realizada a través de un doloroso y, a la vez, fecundo, proceso histórico que viene desplegándose a partir de su origen como país independiente, independencia requerida de sostenerse, por aquel entonces con guerras, y, una vez asentada, con nuevas guerras, ahora civiles, traiciones, logros y fracasos.

Una identidad, en consecuencia, **forjada y sostenida** a partir de aquellos años en la lejanía y los posteriores, desde un suelo reflejado en las ciudades que lo ocupan, en la épica gauchesca y el folklore, en la literatura, en la poética del tango, en las ciencias, entre otros rostros que va adquiriendo un maquillaje en paulatinos tornasoles, aunque con amenazas vedadas de un lavado que lo desnaturalice.

Precisamente aquí aparece la clara distancia tendida entre las variaciones musicales "que dejan intacto el motivo originario" y las que se introducen, usualmente de manera subrepticia y hasta no intencional, otras con no disimulada prepotencia en el proceso de endoculturación del país. Estas "variaciones" dejan su rúbrica en su crecimiento espiritual quitándole autonomía, lo alteran, y, poco a poco, van desdibujando los surcos que lo *identifican*, desde los periféricos hasta los centrales. Al igual que una operación de limado primero alisan una superficie que casi no atina a resistirse, arrojan, como en el taller de carpintería, las virutas (que se llevan los dibujos del surco) y luego, ya el camino expedito, proceden a reemplazar las líneas autóctonas por las improntas traídas desde fuera. Así hasta borrar por completo el "tema" originario, imposible ahora de escuchar, suplido por la cantidad de ruidos reemplazantes.

Por ende, una identidad que fuera deprimida y olvidada en los tiempos de la efímera difusión del ideario posmoderno se encuentra suplida, ahora, por la prédica de un convulso latino-americanismo, avanzada postrer sobre la, tantas veces vapuleada, identidad Argentina, ("avanzada postrer", pero, acaso, no la última).

Cabría preguntarnos ahora, dada la débil resistencia que ofrecen las clases medianamente ilustradas al imperio de los sucesivos ideales que bañan nuestras orillas, otrora transoceánicos, si la aceptación y promulgación de los actuales (ideales), ahora trans-ingresados por sus múltiples fronteras, cordilleranas, quebradeñas y litoraleñas, amén de las aéreas, si no se trata también, de una nueva moda, esta aceptación-promulgación (y hasta llamado político) de esta gente que, sumida de ilusiones, acude a la búsqueda de horizontes mejores a los propios, interfirientes de una identidad lo suficientemente débil e incapacitada de recibirlos como aportes[6]. Una identidad no determinante, sino **determinada**, hasta el grado de arriesgarse a perder las notas esenciales de su ser[7].

4. Confluencia y reversión

El futuro político inmediato del planeta pareciera abrirse en varias expectativas, todas confluyentes, el agotamiento de los recursos provistos por la naturaleza y de las fuentes energéticas tradicionales, una superpoblación despareja debida al crecimiento humano del antes denominado Tercer Mundo unida al envejecimiento del Primero y la necesidad de hallarles alimentos, transgénicos o no, la constitución de bloques de países en alianzas económicas y defensivas, el imperio de las comunicaciones, la globalización como ideología dominante, entre las previsibles. En su conjunto impactarán necesariamente sobre la identidad de los pueblos, y, como siempre, regirá la ley de los más fuertes, única constante nunca abolida en las distintas filosofías que meditaran la historia, común denominador forzoso de las, al principio, analizadas.

Cuanto evento cultural se expone, o, indirectamente, se impone, resulta diversamente asimilado por la cultura receptora, fenómeno sobresaliente en los

[6] Valgan "interferir" y "aportar" como antónimos al colocar el acento en la fortaleza de la identidad cultural receptiva de cualquier país al arribo de nuevos grupos humanos en su seno, será activa en el segundo caso y la enriquecerán porque ella será la encargada de amoldarlos en un ejercicio de plena libertad política, en cambio, cuando esta identidad sea débil o atraviese períodos de crisis el modus vivendi de los recientemente llegados cumplirá con lo afirmado párrafos arriba, limará las características esenciales de la identidad cultural del país que lo acoge y, una hibridación desprovista de riqueza espiritual será su resultado.

[7] Argentina fue siempre un país abierto a todo tipo de inmigración, no habría llegado a ser lo que es de haber tenido otro tipo de régimen constitucional; empero, las diversas oleadas humanas que lo fueran ocupando lo hicieron de distinta manera. En *La avenida más ancha del mundo*, Buenos Aires, Biblios, 2009, expongo las diferencias entre los migrantes provenientes de Europa y/o Asia y aquellos arribados desde los países limítrofes o del resto de América.

tiempos actuales por obra de la mentada globalización. Si los presenciamos en los "bloques" de países es dable advertir algunas influencias diversas sobre los Estados miembros de cada uno de ellos, por ejemplo, en el caso europeo, homologados en lo económico, con una moneda común y las fronteras abiertas entre sus participantes, aunque, de ninguna manera igualmente homologados en cuanto a lo que identidad cultural se refiere, en defensa de la cual se abroquelan los ciudadanos respectivos, así provengan de distintos intereses o compromisos políticos, concientes de la fortaleza implicada en la continuidad de sus propiedades autóctonas y hondas.

Aunque no cuenten con una moneda común, parte de los países asiáticos también presentan un frente económico que los vincula entre sí, les permite emprender negociaciones, fortalecidos por la unión, con otros Estados e, igualmente, soportar las presiones de la globalización tanto como los europeos. En ambos casos, lo que notamos, es una cohesión dada por las identidades fuertes, donde se fusionan la religión, la historia de cada país, la lengua y literaturas, su filosofía y ciencia, costumbres, que los impermeabilizan ante las "exposiciones" o "imposiciones" de los compañeros de bloque, en primera instancia, de cuanto sea extraño a sus intereses, por el peso inercial de las producciones culturales propias, en segunda, de la temida globalización.

A estos países, con culturas milenarias, que se fueran desarrollando entretanto guerreaban, se copiaban o mutilaban entre sí, poca mella les puede hacer esta última intromisión global (la mayor parte de cuyos productos **invasores** surgen de sus mismas fábricas o cadenas comerciales). Muy distinta es la situación en países desprovistos de esa hondura como los americanos[8], donde cualquier interferencia (no exclusivamente la global), puede llegar a perturbarlos, impidiéndole un crecimiento que algunos vecinos poseyeron.

Cerrando el argumento inicial, si bien la tenida "globalización" tiende a uniformizar las conductas, gustos y apetencias de la gente, sobre todo de las masas medias, habitantes particularizados en naciones y etnias dispersos en, también, diversos lugares del planeta, las influencias más preeminentes arriban de los entornos inmediatos, es en este sentido que advertimos sobre la negativa y

[8] Al menos entre los que, como el nuestro, no cuentan con un pasado indígena esplendoroso, el cual, aunque por lo general exagerado, faculta a las posteriores naciones surgidas en sus mismas tierras blasonar antecedentes previos a la tabla rasa llevada a cabo por el colonialismo hispano.

contradictoria exigencia presente en la, ideológicamente sostenida, "latino-americanización de Argentina". Responde por una visión falaz, tal vez inconcientemente apresurada y errada que no toma en cuenta la necesidad de cada pueblo de erguirse sobre su propia identidad, antes de emprender cualquier proceso identitario con el inmediato entorno, habida cuenta de lo que pierde en ese movimiento. Un proceso de **identificación con lo adyacente**, y de alejamiento de las fuentes identificatorias propias, una primera "reversión" de la identidad, no toda identificación favorece a los pueblos si no toman en cuenta las aguas de su fuente.

Amén de las exigencias básicas de salud, educación, justicia, seguridad y vivienda, a nivel material, la independencia y la autonomía cultural completan los más decididamente significativos bienes que debe aportar un país a sus habitantes; resistir la globalización responde por un imperativo de afirmarse en la propia identidad, que no solamente circunscribe en ella la amenaza a su integridad, una amenaza debida a los tiempos actuales, añadida a las amenazas que hunden en los orígenes de los países: factores climáticos y físicos, prejuicios y atavismos sociales, en general; otros factores también la perjudican, agregándose entre los persistentes, esencialmente la mediocridad y falta de visión de sus gobernantes, convierten a los países en una suma de indecisiones y pasos en falso que conspiran contra su hegemonía.

Los pueblos no configuran entidades abstractas, sus integrantes son los individuos que nacen en sus senos, viven (o, la mayor parte de las veces, sobreviven) y mueren luego de haberles aportado su trabajo, sangre y esperanzas, y, como si no bastara, sus hijos, quienes, seguramente, en otra generación postrera, repetirán la ofrenda. Uno de los grandes mitos que han sostenido la dura presión de los menos privilegiados sobre las mayorías expresa que los hombres, individualmente, se deben a sus pueblos. Creo que es exactamente al revés, los pueblos, los países, hasta las civilizaciones se deben a sus individuados integrantes, las células que permiten la pervivencia de la totalidad de sus órganos.

La defensa de la identidad de un pueblo, apunta al beneficio que esa identidad pueda otorgarle al ciudadano, una identidad fuerte apoyada sobre individuos débiles es inmoral en grado superlativo, asaeteándolos con fanatismos religiosos o ideológicos, que permitan aberraciones al estilo de las mutilaciones femeninas o les impidan realizarse íntegramente obligados por el trabajo minero a destajo, en los obrajes o las oficinas.

El antiguo dicho romano *Mens sana in corpore sano* cuenta con una traducción precisa en el contexto: identidades culturales fuertes afincadas sobre identidades individuales provistas de la misma fortaleza, respeto por sus integrantes y correspondencia, pedirle, lo que fuere, desde los organismos sociales o los regímenes impositivos, al individuo en la misma y exacta proporción que se le ofrece, configura la única garantía segura de una devolución acorde de éste al medio donde habita.

Si así no fuere, cae en lo ridículo pretender cualquier tipo de defensa, y no solo contra la globalización, sino contra algunas otras interrupciones que la afecten, provengan de donde provinieren, de una determinada identidad de un pueblo también determinado, mal o bien sobrevivieron y/o se transformaron, no sucedió mismo con cuantos enajenaron sus propias vidas por ellos, testimoniado en las deudas ante los holocaustos y los genocidios, perpetrados, paradojalmente, en nombre de la identidad de una población, una ideología o suma de creencias positivas propias en desmedro, o sobre, las demás. Una segunda "reversión" de la identidad, a menudo las identificaciones son altamente negativas

Compromiso y humanismo
Entre Augusto Salazar Bondy y Maurice Merleau-Ponty

Adriana María Arpini
UNCuyo – CONICET, Mendoza

En memoria de Carlos Pérez Zavala

El presente trabajo busca poner en evidencia un modo de lectura que atiende a la manera en que se teje la **trama** del discurso a partir de las elecciones que configuran las posibles interacciones que tienen lugar en la superficie rugosa de un texto. Lo hacemos teniendo en cuenta algunos textos de Salazar Bondy (1925-1974) que permiten seguir el hilo de sus diálogos con el filósofo francés Maurice Merleau-Ponty (1908-1961).

Un texto es un fenómeno a la vez lingüístico y social. Es un lugar de encuentro en cuya superficie se entabla un diálogo. Ello supone la interacción entre al menos dos instancias subjetivas: un emisor y un receptor. El primero codifica el mensaje y el segundo lo decodifica. Ahora bien, el mensaje no es un producto, sino un espacio de productividad. El texto se produce en el **encuentro**; antes de tal acontecimiento, es apenas un ámbito de posibilidades para la comunicación. Quienes se encuentran en el diálogo participan además de otros diálogos. Aquellos que fueron posibles por las lecturas -actos de comunicación- realizadas de otros textos anteriores y contemporáneos al momento de producción del texto -ya sea de la emisión del texto en el caso del destinador, ya de la lectura del mismo en el caso del destinatario-. De modo que en el **encuentro** participan una pluralidad de voces que hacen del texto una intertextualidad, en cuyo espacio se cruzan varios enunciados, chocan, se potencian y/o se neutralizan. El emisor elabora el mensaje interactuando dentro de un "universo discursivo"[1]. Él es receptor de múltiples mensajes, anteriores o

[1] Cf. Arturo Andrés Roig, *Narrativa y cotidianidad. La obra de Vladimir Propp a la luz de un cuento ecuatoriano*, Quito, Belén, Serie Cuadernos de Chasqui, 1984. Roig caracteriza el "universo discursivo" como "la totalidad actual o posible de los discursos correspondientes a un determinado grupo humano en una época dada (sincrónicamente) o a lo largo de un cierto período (diacrónicamente) y sobre cuya base se establece, para una cierta comunidad, el complejo mundo de la intercomunicación" (p. 5).

sincrónicos, entre los que selecciona algunos para incorporar al texto en cuestión, mientras que otros quedan supuestos, eludidos o silenciados. Por su parte, el receptor no permanece pasivo. Desde el momento que elige leer un texto y no otros, está actuando sobre la realidad. Elabora el mensaje incorporando, a su vez otros mensajes. En ese **encuentro** múltiple se produce cada vez el texto, con cada lectura[2].

El material sobre el que trabaja la Filosofía y, en particular, la Historia de las ideas está constituido principalmente por textos. Bajo el predominio del historicismo circunstancialista nos acostumbramos a leer los textos de nuestros autores tratando de detectar las influencias recibidas y la manera más o menos original en que eran adaptadas para explicar la propia realidad socio-histórica. Con ello acabamos colocando a nuestros filósofos en la posición de receptores pasivos de aquellas influencias y apelando a categorías como "ilustración", "romanticismo", "positivismo" para caracterizar etapas en el desarrollo de la propia filosofía, sucumbiendo, así a lo que ya Gaos llamaba "imperialismo de las categorías"[3]. El mismo Salazar no fue totalmente ajeno a este modo de encarar la Historia de las ideas. Por nuestra parte intentamos, en lo que sigue, poner en evidencia un modo diferente de lectura, que atiende más a la manera en que se teje la **trama** del propio discurso, a partir de las elecciones que configuran el corpus de lecturas realizadas y las posibles interacciones que se producen en cada encuentro. Lo hacemos a partir de algunos textos de Salazar Bondy que permiten seguir el hilo de sus diálogos con el filósofo francés Maurice Merleau-Ponty (1908-1961).

Con motivo de su fallecimiento, Salazar preparó una conferencia dedicada a presentar una síntesis comprehensiva de los temas nucleares de la filosofía y del compromiso político del filósofo francés en los difíciles años de guerra y posguerra. Dicho trabajo fue publicado luego en dos partes: "El pensamiento Filosófico de

[2] Cf. Sigfried Schmidth, *Teoría del texto*, Madrid, Cátedra, 1976; Julia Kristeva, *Semiótica, I y II*, Madrid, Fundamentos 1981; Mijail Bajtin, "La palabra en Dostoievski", en *Problemas de la poética de Dostoievski*, Traducción de Tatiana Bubnova, México, Fondo de Cultura Económica, 1986: 253-78.

[3] Cf. José Gaos, *En torno a la filosofía mexicana*, México, Alianza, 1980 [Primera edición 1952].

Merleau-Ponty" y "Filosofía y marxismo en Merleau-Ponty"[4]. En el espesor de la referencialidad discursiva se pone de manifiesto que Salazar penetró con amplitud y agudeza la producción filosófica del francés. Se traen al texto referencias de *La estructura del comportamiento* (1942), *Fenomenología de la percepción* (1945), *Humanismo y terror* (1947), *Sentido y sinsentido* (1948), *Las aventuras de la dialéctica* (1955) y *Elogio de la filosofía* (1960). En nota al pie aclara: "no nos ha sido posible consultar la colección de artículos publicada hace poco bajo el título *Signes*"[5].

¿De qué manera entra la lectura de Merleau-Ponty en la trama discursiva de Salazar Bondy? Descartado que se trate de mero afán de erudición, ¿cuáles son los temas merleau-pontinaos que interesan a Salazar? ¿Cuáles son los interrogantes con que el peruano interviene la obra del francés? Podemos arriesgar la hipótesis de que estas lecturas forman parte de una búsqueda, motivada, por una parte, en la acuciante necesidad de superar las limitaciones de la moderna filosofía de la conciencia para explicar el vínculo del hombre con la historia -un tópico del humanismo-, y por otra parte, en la insatisfacción con cierta política de la filosofía, incluso de la fenomenología de matriz husserliana, para explicar y actuar sobre -no sólo describir- la compleja y conflictiva realidad histórica de la posguerra. Ambos temas son interrogados desde una implícita y peculiar perspectiva latinoamericana.

Maurice Merleau-Ponty fue un pensador polémico, representante de la fenomenología en su país, miembro del Collège de France desde 1952 y del *staff* de *Les Temps Modernes*, la revista de Sartre, con quien compartía el interés por el pensamiento marxista y la preocupación por los movimientos sociales de su época. Las dos primeras obras de Merleau-Ponty, *La estructura del comportamiento* (1943) y *Fenomenología de la percepción* (1945), pueden ser considerados como resultado de un esfuerzo por disolver los dualismos de la tradición filosófica -alma / cuerpo, subjetivismo / objetivismo, relativismo / absolutismo gnoseológico, realismo / dualismo- desde una perspectiva que desarrolla el concepto heideggeriano del existir como "ser en el mundo" a la luz de la "reducción fenomenológica" de la percepción en clave husserliana. Tal perspectiva brinda la posibilidad de demostrar que la percepción no es resultado de combinaciones más o menos arbitrarias de

[4] Augusto Salazar Bondy, "El pensamiento filosófico de Merleau-Ponty", *Revista de Psicología* (Lima, Sociedad Peruana de Psicología) T. III, N. 1-2, 1961 a: 57-71. Augusto Salazar Bondy, "Filosofía y marxismo en Merleau-Ponty", *Estudio* (Lima) N. 2, 1961 b: 10-13.
[5] Salazar Bondy, 1961 b, p. 13.

sensaciones atómicas, como sostenían ciertas corrientes psicológicas de la época, en sus explicaciones del comportamiento. Para Merleau-Ponty, en cambio, la percepción tiene una dimensión activa, en la medida en que representa una apertura primordial al mundo de la vida (*Lebenswelt*). Se coloca más allá del pensamiento analítico y objetivante para descubrir una realidad fundante y originaria de experiencia, esto es el movimiento existencial en que arraigan aquellas dicotomías. Es decir, se impone la evidencia de una inherencia mundana anterior a la reflexión de la conciencia, en que el cuerpo es el medio de la preconstitución de un mundo ya dado. El organismo es "ambigüedad" en el sentido que no es ni mera corporeidad ni pura conciencia, sino que es unidad indiferenciada de una y la otra: **el organismo soy yo** -afirma-, como concreto ser en el mundo.

Salazar entiende que Merleau-Ponty se coloca deliberadamente en la encrucijada del dualismo porque advierte la importancia de llevar adelante una crítica histórica del mismo. El filósofo francés objeta las interpretaciones dualistas por haber mantenido como momentos separados los dos polos, sancionando la realidad de una exterioridad sin sujeto, enfrentada a una interioridad sin objeto; o el haber querido reducir una instancia a la otra, resolviendo toda la realidad o bien en la exterioridad opaca del mundo, o bien en la interioridad transparente de la conciencia absoluta. Por su parte propone una exploración fenomenológica de la realidad para descubrir la unidad primaria del mundo, anterior a todas las divisiones conceptuales. Esta experiencia originaria es "el ser en el mundo del hombre". Con lo cual se coloca en línea con el existencialismo, pero desde una perspectiva original, centrada en el percibir, como comportamiento primario del hombre en el mundo.

> "Si queremos sorprender la unidad primaria del comportamiento -dice Salazar siguiendo el razonamiento merleau-pontiano-, con toda su riqueza y su movimiento propio, debemos ir […] más allá de la fisiología y la psicología, así como también más allá de la filosofía especulativa. No es el mundo abstracto de la ciencia y el pensamiento puro el que puede explicar la percepción, sino a la inversa, en la percepción hay que encontrar la clave de la ciencia y el pensar"[6].

Como experiencia original, la percepción está lejos de ofrecer un mundo unívoco y acabado. Antes bien, el comportamiento perceptual es singular, incompleto, abierto; entrega un mundo provisional y ambiguo, que testimonia tanto su realidad

[6] Salazar Bondy, 1961 a, p. 62.

como la del sujeto que lo afecta y condiciona. El mundo sólo puede ser comprendido por mediación del cuerpo. La percepción es la experiencia del hombre encarnado. Gracias a la materialidad del cuerpo es posible para el hombre penetrar el mundo, pero en él encuentra también su condicionamiento y su límite. A diferencia de las filosofías de la conciencia, e inclusive de la distinción sartreana entre ser-en-sí y ser-para-sí, Merleau-Ponty afirma la estructura de sentido inmanente al cuerpo, esto es la proyección intencional indicadora y constituyente del mundo que se da en el comportamiento orgánico mismo -señalar, agarrar, danzar-. La intencionalidad consciente no es ajena al cuerpo.

La percepción brinda un mundo que está ya ahí, pero que es a cada paso proyectado y reclama la renovada intencionalidad del sujeto. El mundo está ya dado cuando comienza a operar la subjetividad, pero es esta la que mantiene el proyecto, lo renueva, lo desenvuelve. El sujeto no construye el mundo por su propio poder, como supone el idealismo, pero tampoco el mundo es un hecho consumado, como supone el empirismo. Subjetividad y facticidad constituyen a la experiencia perceptiva, pero no como opuestos irreconciliables, sino como momentos que se interpretan y reclaman mutuamente[7]. El dualismo queda superado al comprender que "el sujeto está fijado por su encarnación y es libre por su función constituyente".

La consideración del cuerpo como mediación permite comprender también la significación de la verdad y el error en la percepción. Ya que la captación de los objetos solo es posible en escorzos, de manera incompleta y desde un punto de vista particular. Pero precisamente porque está situada, cada percepción abre una perspectiva. La certeza es posible porque cada perspectiva exige ser cumplida en las percepciones futuras, al mismo tiempo es posible el error porque la ratificación no está garantizada. Por esta vía, la percepción revela la contingencia del existir. Antes que un sentido consumado, el mundo es un proyecto renovado, en el que la subjetividad encuentra un incentivo para la libertad, como construcción incesante de sentido. Además, la experiencia originaria, como presencia de la subjetividad ante el mundo y participación en él, permite responder al problema del solipsismo y de la historicidad, pues la percepción revela la condición del sujeto de ser en el mundo con otros en el presente. Salazar lo sintetiza de la siguiente manera:

> "El sentido de mi vida, revelado por la percepción, es pues este: soy un sujeto humano que convivo en el mundo con otros, un sujeto de la *historia*, con una

[7] Ibíd., p. 64 – 65.

> dimensión de universalidad humana no distinta ni posterior a la individualidad sino implicada y coextensiva con la misma. Tan vano como pensarse radicalmente autónomo del mundo es pensarse extraño a los otros"[8].

> "El presente escribe Merleau-Ponty y Salazar lo cita- efectúa la mediación del para sí y el para otro, de la individualidad y la generalidad. La verdadera reflexión me da a mí mismo no como subjetividad ociosa e inaccesible, sino como idéntica a mi presencia al mundo y al otro, tal como la realizo ahora: yo soy todo lo que veo, soy un campo intersubjetivo, no a despecho de mi cuerpo y de mi situación histórica, sino al contrario, porque soy este cuerpo y esta situación y todo lo demás a través de ellos"[9].

La triple condición de sujeto encarnado, vinculado con los otros y situado históricamente forma parte de la concepción antropológica salazariana. También en 1961 Salazar escribió las *Bases para un socialismo humanista peruano*, en cuya trama pueden rastrearse afinidades con estos temas merleau-pontianos, los cuales son elaborados por el peruano a partir de su interés por comprender y hacer propuestas frente a la compleja realidad de su país. Parte de una caracterización del hombre y de sus puntos de anclaje. Sostiene que tanto el individuo como los grupos humanos, y en definitiva la humanidad concreta, aparecen y se realizan en el proceso abierto del tiempo. "El ser del hombre es una acción; es como una flecha en trance de alcanzar su blanco". Pero, dado que "no hay hecho humano que comience de cero", la acción tiene sus raíces en el pasado y el cuerpo. El pasado es lo ya efectuado y consumado por los hombres, sirve de apoyo a la existencia, asegurando la unidad de su desenvolvimiento. El cuerpo es el lazo de unión con la naturaleza, constituye el complejo de fuerzas que proporciona energía para la acción, para operar sobre la realidad y servirse de ella. Pero ambos son ambivalentes, pueden convertirse en lastre cuando predominan la tradición, los patrones establecidos de conducta, la imitación del pasado, el espíritu de casta, la añoranza, los prejuicios, los tabúes, o bien la inercia en el comportamiento, la vida instintiva, los automatismos. Todo ello dificulta y en ocasiones impide el despliegue de la acción libre, las conductas originales, transformadoras y expansivas del hombre en relación con el mundo. Sin embargo, "la autocreación es inherente al hombre" y se hace patente en

[8] Ibíd., p. 68.
[9] Maurice Merleau- Ponty, *Fenomenología de la percepción*, Traducción al español de Jem Cabanes, Barcelona, Planeta De Agostini, 1984 [Primera edición francesa: *Phénoménologie de la perception*, París, Gallimard, 1945], p. 459; Salazar Bondy, 1961 a, p. 69.

las instituciones, las ideas, la cultura que dan forma a la realidad humana a través de la historia. En esto consiste la libertad del hombre:

> "En la historia se revela la esencia humana no como una entidad acabada, no como una materia ni como una idea o una sustancia espiritual ajena a la tierra, sino como una emergencia, un hacer, una dialéctica que implica a la tierra. Decir que el ser del hombre es libertad no supone, pues, concebirlo como una existencia separada y ausente del mundo, sino como una proyección, como una acción que tiene la efectividad de lo real porque en ella toda la realidad se trasciende. Puede por eso afirmarse también que el hombre […] no es mera naturaleza sino naturaleza transformada en libertad, es decir, creación incesante en el tiempo"[10].

> "¿Qué es, pues, la libertad? –pregunta por su parte Merleau-Ponty, y responde– Nacer, es a la vez nacer *del* mundo y nacer *al* mundo. El mundo está ya constituido, pero nunca totalmente constituido. Bajo la primera relación somos solicitados; bajo la segunda estamos abiertos a una infinidad de posibles"[11].

La tarea abierta de la existencia, de la que surge un mundo con sentido y constituye el dato fundamental de la vida histórica de la comunidad de los hombres, es -para el filósofo francés- fuente de un compromiso histórico ineludible, que sintetiza en el concepto de "libertad concreta": "Tomada concretamente –afirma- la libertad es siempre un encuentro del exterior y el interior […]. Nuestros compromisos sostienen nuestro poder y no hay libertad sin un poder"[12]. Para Salazar:

> "Esta libertad concreta es una tarea por cumplir en la sociedad de los hombres. En ella está comprometido también el filósofo con su pensamiento, porque hay un llamado permanente de la historia a la reflexión, que ésta no puede desoír sin perder su sustento y fecundidad reales"[13].

[10] A. Salazara Bondy, "Bases para un socialismo humanista peruano", en *Entre Escila y Caribdis*, Lima, Rikchay Perú, 1985, p. 95.
[11] Merleau-Ponty, 1984, p. 460.
[12] Ibíd., p. 461.
[13] Salazar Bondy, 1961 a, p. 69-70.

Desde una perspectiva existencialista-marxista, el compromiso -*l'engagement*- consiste en ligar una proposición filosófica con lo que se hace con esa proposición, esto es, vincular la teoría con la práctica. Una actitud no comprometida, por el contrario, juzga las proposiciones por motivos que eluden tal vinculación, como es el caso cuando se apela a la consistencia interna de una teoría o a la adecuación a la realidad objetiva. El compromiso se encuentra siempre vinculado a un acto de decisión que afecta a cada uno y a la humanidad. "El hombre que se compromete -dice Sartre- se da cuenta que es no sólo el que elige ser, sino también un legislador, que elige al mismo tiempo que a sí mismo a la humanidad entera"[14].

Salazar entiende que el haber comprendido el compromiso como relación inescindible entre teoría y práctica llevó a Merleau-Ponty a tomar decisiones radicales en su tiempo, distanciándose incluso de las reflexiones sartreanas. Situaciones extremas como la guerra, la ocupación, la revolución, permiten al filósofo comprender que "los valores resultan nominales […] sin una infraestructura económica y política que los haga entrar en las existencias". Precisamente porque hace de la filosofía una reflexión viviente de la realidad, puede ser caracterizado con el perfil de *filósofo engagé*. Como tal pone en el centro de su preocupación la relación entre el marxismo y la política del comunismo soviético, con el objetivo de sacar a la luz el "fermento humanista e histórico" de la filosofía de Marx, evitando las explicaciones mecanicistas y/o utilitaristas. Rehabilitar la percepción, como experiencia histórica del hombre encarnado y social, y la existencia, como construcción permanente de sentido, permite superar la dicotomía entre economismo e historia del espíritu. En este sentido marxismo y existencialismo tienen una inspiración común, que conlleva la denuncia del capitalismo como sistema opresivo y mistificador de la vida social.

Salazar comparte la crítica al capitalismo. En un artículo que se publicó en *Libertad*, el 6 de diciembre de 1961 sostenía que:

> "El capitalismo es incapaz de autorregularse y conduce inevitablemente al despilfarro de los recursos naturales y de la energía productiva. Es, además, impotente para fundar una comunidad armónica pues la filosofía que lo sustenta exalta la competencia, que es una forma disfrazada de la lucha natural, y al hacer de la fuerza un derecho autoriza la explotación del hombre.

[14] Jean-Paul Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, Buenos Aires, Huascar. 1972, [Primera edición en francés: 1946], p. 18.

> La distribución injusta de la producción social es una de las consecuencias más saltantes de este principio materialista que inspira la concepción capitalista de la existencia"[15].

También advierte que, en los países industriales, las realizaciones del capitalismo se apoyan en la miseria de los países coloniales y dependientes. En el Perú, como en los otros países subdesarrollados y dependientes, el capitalismo "no es un producto del proceso interno de la vida económica y social sino un sistema impuesto desde afuera, como resultado de la expansión imperialista de las grandes potencias industriales"[16]. Así, se revela como un sistema doblemente pernicioso e infecundo. La solución buscada por Salazar consiste en abrir paso a un socialismo humanista. Como intelectual comprometido pone en acto sus convicciones teóricas participando en la vida política de su país a través del Movimiento Social Progresista. Cabe preguntar ¿por qué promover un humanismo cuando éste es objeto de sospechas y duras críticas por parte de filósofos como Heidegger? No se trata -para Salazar- de un humanismo meramente antropológico filosófico, que parte de una determinada concepción de la naturaleza humana captada por una conciencia transparente; tampoco de negarlo como apéndice de una metafísica que ha olvidado la pregunta por el ser. Antes bien, se trata de una praxis histórica contingente.

También el filósofo francés elude tratar el tema del humanismo en perspectiva antropológico-filosófica, sin embargo encara directamente el asunto en los escritos políticos, especialmente en los artículos que componen *Humanismo y terror*. En ellos sugiere un **nuevo humanismo**, diferente de aquel con sentido metafísico que cae bajo la crítica heideggeriana. En discusión con el marxismo dogmático, Merleau-Ponty considera que el humanismo real se define en el turbio terreno de lo político antes que en el de la conciencia transparente, supone al cuerpo como mediación, reconoce la contingencia de las realizaciones humanas y la libertad como práctica histórica intersubjetiva.

Según Salazar, en el momento en que escribe *Sentido y sinsentido* (1948), el filósofo francés manifiesta solidaridad con el proletariado como motor de un cambio radical en las relaciones entre los hombres y entiende que expresa el sentido de la historia. Sin embargo, más de dos décadas después, cando escribe *Elogio de la filosofía* (1960), observa que el partido comunista, ligado a la política de la Unión

[15] Salazar Bondy, 1985, p. 89.
[16] Ibíd., 90.

Soviética parece "haber perdido el genuino sentido del proletariado". Se plantea, entonces, el problema de la nueva praxis comunista.

También en *Humanismo y terror* (1947), la crítica a la política soviética es definida por cuanto constituye "una desviación del humanismo proletario"; pero ello no invalida la crítica marxista como tal, ni hace menos necesaria la impugnación al capitalismo. Salazar transcribe el siguiente párrafo:

> "Inclusive si es incapaz de dar forma a la historia mundial, se observa lo bastante fuerte como para desacreditar otras soluciones. Considerado de cerca, el marxismo no es una hipótesis cualquiera, reemplazable el día de mañana por otra: es el simple enunciado de las condiciones sin las cuales no habrá humanidad en el sentido de una relación recíproca entre los hombres, ni racionalidad en la historia. En este sentido, no es *una* filosofía de la historia, sino *la* filosofía de la historia, y renunciar a él es tachar la razón histórica. Luego de lo cual no queda más que ensueño o aventura"[17].

La doble crítica, al comunismo soviético y al capitalismo, conduce a Merleau-Ponty a una actitud de "estar a la espera en plan marxista". Actitud que, según Salazar no debe confundirse ni con un utopismo, ni con una evasión del mundo.

> "La espera en que se situaba Merleau-Ponty dejaba abierta así la posibilidad de un reflujo del espíritu proletario y revolucionario en Rusia y por lo tanto un diálogo de todas las existencias revolucionarias en la tarea permanente de construir la nueva humanidad. Para él esta era la exigencia de la verdadera comprensión de la historia, que no es racional absolutamente, ni tampoco una elección arbitraria, sino una racionalidad que se elige y se perfecciona paso a paso. Y era también una exigencia de paz, frente a la cual la revolución tiene un deber de custodia"[18].

Sin embargo, el mismo Salazar señala que se trata de una opción teórica y una indecisión práctica. Esto podría interpretarse como una defección del compromiso histórico. Así lo entendió en ese momento Eliseo Verón, quien en el marco de las

[17] Maurice Merleau-Ponty, *Humanismo y terror*, Traducción de León Rozitchner, Buenos Aires, La Pléyade, [Primera edición francesa: *Humanisme et terreur*, París, Gallimard, 1947], p. 201; Salazar Bondy, A., 1961 b, p. 12. Se respeta la traducción de Salazar Bondy.
[18] Ibíd., 12.

recepciones negativas -en este caso por parte de la intelectualidad de izquierda- que tuvieron los últimos textos de Merleau-Ponty, interpretó que en ellos se observaba un pasaje del marxismo al anti-marxismo. Tal pasaje replantearía el debate acerca de la relación entre fenomenología y marxismo. Si bien Verón reconoce que el filósofo francés inició su reflexión filosófica haciendo esfuerzos por comprender la realidad histórica a la luz del marxismo, en realidad habría operado una "absorción del marxismo en su propia filosofía". La cual habría quedado cerrada, sin mayores modificaciones posteriores, en la *Fenomenología de la percepción*. Ante la imposibilidad de asimilar el marxismo a la fenomenología sin que esta se transforme radicalmente, habría optado por abandonar a Marx declarándolo autor clásico. "Merleau-Ponty salvó así su filosofía -sentencia Verón-, pero perdió la historia. Un precio, sin duda, demasiado alto"[19].

No es esta la conclusión de Salazar. Según su lectura, para Merleau-Ponty es la presión que el momento de la externalidad histórica ejerce sobre la teoría, la que vuelve abstracta la racionalidad de la crítica, provoca una desviación que impide el ejercicio de la autocrítica. Ahora bien, no hay marxismo –dice Salazar– sino en la historia, en sus realizaciones y de acuerdo con ellas. Es abstracta la idea de un marxismo verdadero en teoría, prescindiendo de sus decisiones prácticas y sus efectos. Por eso Merleau-Ponty debe rectificarse de su indecisión práctica. La crítica y la autocrítica deben continuar como genuina fundamentación de la libertad concreta de los hombres[20].

La presencia de motivos merleau-pontianos en la trama discursiva de Salazar Bondy son resultado de una afanosa búsqueda epistemológica y filosófico- política. Búsqueda que surge de la necesidad teórico-práctica de quebrar los esquemas conceptuales de la moderna filosofía de la conciencia, para dar lugar a nuevas formas de praxis, tanto en el campo del conocimiento como en el del quehacer histórico-político. La concepción del "cuerpo" como mediación, de "libertad concreta" como tensión y posibilidad, de "compromiso", encuentran su lugar en la urdimbre discursiva junto a otras voces y a las preocupaciones por la propia realidad socio-histórica, para producir una textualidad singular en los escritos salazarianos de la última época.

[19] Eliseo Verón, "Merleau Ponty o las aventuras de la filosofía", *Cuestiones de filosofía* (Buenos Aires) Año 1, N. 2-3, 1962, p. 32.
[20] Cf. Salazar Bondy, 1961 b, p. 13.

El *Pachakuti* o la resistencia del otro pensar

Eva Turun Barrere
UBA, Buenos Aires

En la prehistoria de nuestros pueblos hubo un tiempo de armonía, de respeto a sus dioses y a sus muertos. De trabajo fecundo en cohesión con la tierra y toda la naturaleza.

Pero esa identidad originaria fue avasallada bajo la forma de un aniquilamiento, no se trató solamente de civilización impuesta, sino de aniquilamiento físico y simbólico, expresado en la imposición de la cultura hegemónica que implicaba destruir los saberes ancestrales y borrar toda posibilidad de desarrollo de una cultura y una identidad propias.

Hoy, después de cinco siglos de resistencia, los caminos del despojo y de la imposición cultural continúan pero con otras estrategias.

Sin embargo, en el sustrato ontológico resurgen las huellas ancestrales desde el canto, la poesía, los rituales, y una memoria de pensamiento que mantiene su nobleza y resiste precisamente en ese pensar otro. Detiene la imposición y reconstruye el lazo social interrumpido cruelmente.

Este trabajo se propone realizar un recorrido desde las huellas históricas de las culturas originarias de América, rescatar sus luchas reivindicatorias e interpretarlas desde algunos de sus más notables concepciones como lo son el tiempo y la tierra: El pachakuti, la transformación de la tierra en un tiempo circular, como pensamiento que da cuenta de los cambios cíclicos, de acontecimientos que responden a otra lógica original y propia.

Escuchar en el silencio de “las otras voces” el anuncio de un tiempo otro, y con ello la resistencia a una cultura impuesta.

La emergencia de voces ancestrales que resuenan en toda América Latina como esa sabiduría popular, porque el pueblo va siendo desde un pasado y se abre a un futuro en la transformación desde una tradición común que reside en sus símbolos, y

que a la vez se entrega en un diálogo histórico, constituyendo su propio código.

Se trata de un pensar otro que sólo es un estar ante las cosas. No es el Estado, ni las instituciones quienes aseguran la cohesión social, sino algo más allá de la estructura racional, algo en el orden de las alianzas primitivas.

En los movimientos que se han producido desde los inicios del milenio hallamos ese diálogo con las tradiciones, en un arraigo con la madre tierra y el pensar simbólico en un nosotros que no pertenece al mundo objetual, sino al religioso, del orden de lo sagrado, que permite un así fundante, escapando a cualquier reducción lógica.

El eterno retorno del mito

El tema del tiempo, o propiamente los tiempos, es la vasija en que caben todas las cuestiones del cosmos, los dioses y los hombres[1]. También aquí el insistente anhelo de eternidad que atraviesa el pensamiento occidental ha matizado su comprensión del pensamiento indígena. Se ha interpretado la visión cíclica de las emergencias e influencias cósmicas como la idea de un universo extático, velando la radical idea indígena de los cambios, de la incesante destrucción de toda posición.

La idea de las sucesivas creaciones y destrucciones del mundo hasta la compleja configuración de los pequeños mundos o lugares que son cada año, cada mes, cada día, son la agónica sustitución de un tiempo por otro.

Pero además, así como les toca a los hombres propiciar ritualmente los pasajes de los tiempos, también les toca mediar entre los abismos de la Tierra y de los Cielos, y transitar por los dos, según el mito del Quiché[2].

[1] Luis Alberto Reyes, *El pensamiento indígena en América*, Buenos Aires, Ed. Biblos, 2008.
[2] Quiche: es la historia de la creación de los mayas. Los miembros de los linajes reales quiché que gobernaron las tierras altas de Guatemala registraron la historia en el siglo 16 para preservarla bajo el reino del imperio colonial. El *Popol Vuh*, que significa "Libro de la comunidad", narra el relato de la creación maya, los cuentos de los Héroes gemelos y las genealogías y derechos de tierra quiché. En esta historia, los Creadores, Corazón del cielo y otras seis deidades incluyendo la Serpiente Emplumada, querían crear seres humanos con corazones y mentes que pudieran "llevar la cuenta de los días". Pero sus primeros intentos fracasaron. Cuando estas deidades finalmente crearon humanos usando maíz blanco y amarillo que podían hablar, ellos quedaron satisfechos.

Los misterios de los descensos al Inframundo, así como los ritos de iniciación en la sabiduría, en casi todos los pueblos y especialmente en la tradición andina, revelan que en la comunicación con estos dos ámbitos se encuentra una clave del conocimiento. La sexualidad, su relación con el orden del mundo y con la verdad, es un tema que atraviesa centralmente el pensamiento indígena, aunque a media voz por la represión de la moralidad cristiana que ésta impuso. Se nos revela entonces un universo sexuado, con estructura de pareja, que remite en última instancia a la historia fundamental del amor de la Tierra con el Cielo.

En el ámbito andino persiste fuertemente la idea de la solidaridad entre lo cósmico y lo comunitario, resabios de aquella cosmogonía integradora en que el hombre es un todo indivisible de la naturaleza.

El sufrimiento, las adversidades y la muerte, asociados a la pertenencia telúrica y a la necesidad de los movimientos del universo, constituyen pensamientos esenciales, no se toma con tanta gravedad la muerte ni con tanta liviandad a la sexualidad con la cual la vida se inicia. Son temas que remiten a la inclinación espiritual hacia la Tierra; el mito del InKarri[3], el *wanka* sobre la muerte de Atahualpa permiten reconocerlo.

Finalmente, esa conjunción de conciencia cósmica y acción revolucionaria que es el Taki Onqoy[4] expone la originalidad de un pensamiento que no concibe la acción humana como destinada a crear un mundo extraño a la naturaleza, sino a servir de vehículo a los movimientos de alternancia dual, y de desconocimiento de una linealidad temporal portadora de progreso.

Gran parte de los mitos indígenas, incluso de aquellos que se han urbanizado,

[3] InKarri: se trata del Inca Rey, leyenda que anuncia la vuelta de un Rey Inca como autoridad suprema en América india.

[4] Taki Onqoy: surgió aproximadamente en 1560 en Huamanga, Ayacucho, Perú, desde donde se propagó a Lima, Cusco, Arequipa, Chuquisaca y La Paz. Se trató en un principio de lo que se ha llamado "la rebelión de las Huacas", es decir como un movimiento religioso que propugnaba el rechazo del Dios occidental y cristiano impuesto de manera violenta y coercitiva a la población indígena andina como consecuencia de la conquista española del Perú. De este modo, se incitaba al regreso al culto de las huacas, que son a su vez los dioses pre-hispánicos y los recintos en los que se realizaba su veneración. Sería incorrecto tildar de milenarista al Taki Unquy, ya que este movimiento no pretendía un segundo retorno de Cristo sino más bien la rebelión en contra del culto occidental-cristiano.

provienen de su nomadismo. Como en la Biblia.

En el nomadismo de amerindia la naturaleza aparece como la mediación más importante de Dios, como el Sacramento de su presencia, es la Madre Tierra, el Fuego Nuevo, el Viento Huracanado, el Manantial de Agua, o la Cascada, el Cerro proveedor de vida o Protector de la Comunidad; pluralidad de manifestaciones divinas que testimonian las ricas gamas de percepciones de la sacralidad. La energía originaria representada en el fuego, el trueno, o el relámpago. Es la morada divina de la familia humana, del que se forma parte como un todo indivisible.

Y la cultura del Viejo Mundo que había luchado con la arcaidad de lo griego, sus deidades y mitos, reprobó y reprimió las manifestaciones indianas.

Y lo reprimido no cesa de retornar.

En el tiempo de la conquista

La conquista española en el territorio de sudamérica, se produjo luego de la toma de Cuzco, la capital incaica. Algunos pueblos fueron informados sobre la llegada de los españoles, ellos se comunicaban por códices secretos, y antes de caer prisioneros y ser sometidos decidieron dar muerte y exterminar a los miembros de su familia.

Desde 1535 hasta 1538 se produjeron enfrentamientos en los cuales los grupos de aborígenes defendieron sus tierras y culturas, pero con mayor cantidad de armas los españoles impusieron su fuerza para someterlos bajo su dominio. Así los repartieron bajo el sistema de la encomienda, que les obligaba a contribuir con tributos y fuerza de trabajo.

El otro aspecto de la conquista fue la evangelización, otra forma de dominación y sometimiento espiritual e ideológico-religioso. Desde entonces las prácticas de la religión cristiana fueron puestas en primer lugar, y toda forma de religión andina o indígena pasó a la clandestinidad.

Sin embargo, poco a poco su religión se introdujo en las formas ceremoniales católicas y en la arquitectura religiosa. En diversos templos pueden observarse junto a

imágenes de angelitos o santos las figuras encubiertas de los íconos de sus creencias[5].

.

Para el gobierno de los indios, los españoles implantaron el régimen de los corregimientos. Cada provincia estaba gobernada por un corregidor de indios, que controlaba y presionaba en la entrega de tributos y en la producción de las minas.

Pronto los efectos negativos obligaron a reaccionar, en 1722 la cacica Waqi y los indios Jesus de Machaca asesinaron al corregidor de la provincia de Paxaca, precisamente por su reparto de mercancias y sobreexigencias de tributos y trabajo. Más tarde, entre 1779 y 1781 se produjeron las grandes sublevaciones, de los hermanos katari en las jurisdicciones de Potosí y de La Plata. Luego estalló en Tinta la gran sublevación de Tupac Amaru II contra el corregidor Arriaga, después de otras sublevaciones que tuvieron lugar en Oruro y La Paz y que fueron dirigidas por los tupa-amaristas y por Tupac Katari[6].

Desde los inicios del ciclo de revueltas que culminaría en 1780 con la insurgencia katarista, se despliegan varios temas y reivindicaciones locales que afloran bajo el marco común del odio a los repartos del aparato comercial ilegítimo sobre los antiguos circuitos del trajin indígena. Entre 1740 y 1750 la rebelión Ambaná muestra algo que seguramente fue muy generalizado, pero de lo cual queda, por razones obvias, poca huella documental. Los dirigentes de ese movimiento fueron lo que hoy llamaríamos *yatiris* o *yachaj* (aimará o quechua) o sea, especialistas rituales. Estos dirigentes planteaban una autonomía de la mente, una

[5] Ver obras de Aleijadinho: Antonio Francisco Lisboa, conocido como el Aleijadinho (del portugués el "Lisiadito", Vila Rica, 29 de agosto de 1730 ó 1738 - id., 18 de noviembre de 1814) fue un escultor, imaginero y arquitecto brasileño. En su obra se entremezclan armónicamente las imágenes cristianas con los íconos de raigambre afro. En José Lezama Lima, *El reino de la imagen antología de poesía y prosa*, Buenos Aires Ediciones Colihue, 1989, se encuentran referencias sobre lo citado.

[6] Julián Apaza Nina, más conocido como Túpac Catari, Túpaj Katari, o simplemente Katari era un indio del común, sin linaje noble, analfabeto y monolingüe aymara, hijo natural de un campanero que murió como mitayo en las minas de Potosí. Luego de quedar huérfano en su adolescencia comenzó a servir como sirviente de cura, convirtiéndose en campanero gracias a su tío Manuel, curaca de una comunidad vecina a Ayo-Ayo, llegando a ser campanero oficial de la iglesia del poblado. Luego trabajó dos años como peón en la mina de San Cristóbal, de Oruro, al principio como barretero y luego acarreando trozos de mineral impuro para que lo escogieran. Allí conoció el sufrimiento de sus paisanos y comenzó a propagandizar la necesidad de rebelarse.

liberación del espíritu y un retorno a los propios dioses. La documentación es muy pobre para dar cuenta de estos aspectos[7] pero se estima que fueron los motivadores de luchas que lograron sustraer el poder español del dominio en el comercio de la coca, logrando una victoria que congrega a criollos y españoles en el interior de la iglesia. En la tensión media un sacerdote y los indios ceden, intentado una reformulación del orden social en el cual se integren criollos y mestizos bajo otra formulación al que se denomina *ayllú* -el común- cuyo proceso de resocialización debía partir, para las mujeres en el aprendizaje del tejido, y para los hombres, de la labranza de la tierra. Este orden finaliza abruptamente con la llegada de las tropas del Rey de España, pero el concepto de comunidad ayllu permanece aún en diversas zonas de los espacios andinos.

Nubarrones y destellos

Este subtítulo lleva la marca literaria del pensamiento original de Silvia Rivera Cusicanqui, quien analiza en las cisuras de la cultura aquellos espacios que han sido obturados para no permitir la emergencia de las significaciones originarias, en el sustrato de una formulación mestiza que nos atañe a todos como habitantes de este continente, y especialmente como individuos estructurados en la colonización.

En consecuencia se buscan en esos pliegues mestizados la emergencia de lo "no dicho", lo no significado, especialmente en la persistencia de un pensamiento inmerso en la complejidad del Pachakuti.

En 1973, el Manifiesto de Tiwanaku proclamó el comienzo de un "poderoso movimiento autónomo campesino". El año siguiente el Pacto Militar-Campesino, heredero de las relaciones clientelares montadas a partir de la reforma agraria de 1953, empezó a desplomarse con la Masacre del Valle cometida por la dictadura del General Hugo Bánzer. Este sindicalismo agrario nuevo, bajo la conducción de Genaro Flores, izó la bandera multicolor de la wiphala y revindicó la identidad de ser herederos de Tupaj Katari, líder de la guerra de las comunidades aymaras de La Paz en 1781. Su programa "katarista" lanzó un desafío hacia la doble explotación capitalista y colonial de los trabajadores agrarios y urbanos y el pueblo boliviano en su conjunto[8].

[7] Silvia Rivera Cusicanqui, Taller de Historia Oral Andina, " Mujeres y estructuras de poder en los Andes: de la etnohistoria a la política", www.colectivxchxia.blog.com.
[8] El relato de las rebeliones fue trabajado en el anterior ensayo denominado "Nacido de la

Estos acontecimientos en los cuales se observa no obstante la actuación en conjunto cierta heterogeneidad de la formación social no simplemente en términos de la diversidad étnica o regional, los referentes convencionales, sino con relación a lo complejo de su historicidad. En el plano temporal, plantea la coexistencia simultánea de una multiplicidad de capas, "horizontes" o "ciclos" históricos. Esto ofrece el marco conceptual para un trabajo en el que surge: "un conjunto de contradicciones diacrónicas de diversa profundidad, que emergen a la superficie de la contemporaneidad, y cruzan, por tanto, las esferas coetáneas de los modos de producción, los sistemas político estatales y las ideologías ancladas en la homogeneidad cultural.

En esta disyunción o desencuentro anidan no solamente semillas de violencia, también se reconstituyen ciudadanías cholas e indias a contrapelo del Estado, esa 'nación desde abajo' que quizás sea más capaz que la de arriba de articular pactos sociales inclusivos, refundar la democracia, hallar salidas productivas soberanas, y articular la diversidad de un modo inédito y descolonizado.

Sin embargo en estos tiempos las élites están tomando el tema indígena por primera vez pero con fines de elaborar un discurso multiculturalista (lo "pluri-multi") que al final, legitimaría el sistema de dominación neoliberal, en primer instancia, y las profundas estructuras coloniales, en última instancia. La cooptación de esa historia demostraría, entonces, lo maleables que son las palabras, es decir su vulnerabilidad a ser usadas ("para encubrir los objetos, no para designarlos", al decir de Octavio Paz).

Así, los intelectuales de la segunda mitad del siglo XIX encaran una profunda transformación de las representaciones de lo "indio" y elaboran un entramado que no se funde en la oposición entre civilizados y salvajes, encubierta bajo la ficción de la igualdad ciudadana que se plasma en un sistema político segmentado.

Y se toma la noción aymara "*chi'ixi*" quiere decir "gris", contaminado, mezclado. Es la mancha india que tiene todo el mundo y se refiere al mestizaje descolonizado y orgulloso de sus raíces. Esta es la noción defendida por la mirada creativa y autocrítica de los procesos de modernización de lo indígena.

Tierra", Eva Turun Barrere, Congreso de Debatges Actuales de Teoría Política Contemporánea- Eje temático: Identidades Políticas, 2013.

Cusicanqui observa con reticencias la nueva escena desarrollista indígena en el contexto político actual de Bolivia. Para la socióloga "ante la explosión de identidades políticas indígenas, se produce una visión tecnocrática de lo que es la convivencia entre diferentes", se cuestiona constantemente qué sería un movimiento social con un sentido emancipador en el contexto político étnico[9].

Es necesario entender que "lo indio es parte de la modernidad, que no es una tradición estancada, estática y petrificada sino que es una dinámica de interacciones conflictivas contenciosas con poderes coloniales de diversa escala"[10].

Justamente para abordar desde las ciencias sociales las "realidades" étnicas es necesario dejar a un lado miradas más patrimoniales de lo indígena para reconocer cómo las resistencias y autonomías de estas comunidades se ven afectadas por las perspectivas desarrollistas. Esto significa comprender que "la modernidad de los indios nos ayuda a entender que no se trata de rescatar identidades arqueológicas, de encerrarlas en museos de la diversidad, sino de entender esas ideologías dinámicas que dialogan permanentemente con la modernidad y que hacen uso de todos los medios que ofrece la modernidad"[11].

Y finalmente la conciencia mestiza ha influido vitalmente en la conciencia de actores y en la interpretación del proceso que se vive desde los inicios del milenio. Se reinterpreta el tiempo como "rebelión" y no "revolución", es decir la revuelta del "espacio-tiempo", que se inscribe en una multitud de formas de poder, interpelaciones discursivas y repertorios de la acción colectiva, cuyo eje articulador es un tejido identitario alternativo y diferente al sujeto racional y progresista de la modernidad occidental.

La noción de *pachakuti* y su visión del poder como una función al servicio del bien común. Esto como un proceso y no una coyuntura, es un cambio epocal, un giro hacia ese abrirse como un proceso intenso y radical de renovación y/o reinvención de lo social.

Lejos de ser una noción idiosincrática y particularista es una propuesta universal para reestructurar las relaciones de lo humano con la tierra, una Pachamama herida,

[9] Silvia Rivera Cusicanqui, "Orgullo de ser mestiza", Conferencia en UNSAN, 2012.
[10] Ídem.
[11] Ídem.

que está siendo destruida, saqueada y desequilibrada. Aquí en América y en todo el mundo.

Lo dice un poema mapuche:

> "La lengua sólo existe
> Para nombrar las cosas sagradas
> De la naturaleza, la piedra,
> el árbol, el río.
> Sin tierra no hay palabras,
> Sin tierra no hay idioma,
> Sin idioma no hay gente sobre la tierra.
> Quisieron arrancarnos la existencia
> Por eso cantamos todavía"

La conciencia popular es la forma inmediata de una certeza en el arraigo vital, la tierra en cuanto sagrada y madre tierra, dimensión en la cual es posible arraigar un nosotros.

Liberación: progresividad y ruptura.
Una mirada ética y ecomunitarista (a partir de Uruguay y América Latina)

Sirio López Velasco
FURG, Brasil

Introducción

En este trabajo nos proponemos exponer nuestra concepción de la liberación, en sus múltiples dimensiones, y reflexionar sobre su carácter a la vez progresivo y rupturista (siguiendo la ley dialéctica de la transformación de la acumulación cuantitativa en salto cualitativo), a la luz de la experiencia uruguaya y latinoamericana. Para elucidar las diversas facetas de la liberación, nos apoyaremos en la crítica marxiana a las formas laicas de la alienación capitalista, ahora encarada desde las normas fundamentales de la ética y en óptica ecomunitarista. En el abordaje de la progresividad y del rupturismo del proceso liberador nos remitiremos a la emergencia del socialismo del siglo XXI en tierras latinoamericanas, a la teoría de los Derechos Humanos, y a las actuales formas de acción política (en sentido amplio), que incluyen a las redes y las luchas ambientalistas (en especial agroambientalistas) existentes hoy en Uruguay (donde se contraponen las visiones y prácticas de las "gentes de los ecosistemas", que se oponen al "desarrollo forzoso" impulsado por agentes "omnívoros"). Como se percibe, este texto se inscribe en una tarea de largo aliento que venimos desarrollando desde los años 90 del siglo pasado, y que ha incluido la deducción de las tres normas éticas fundamentales a partir de la gramática profunda de la pregunta que la instaura (a saber "¿Que debo hacer?"), el uso de tales normas para realizar una crítica radical (en el sentido de "ir a la raíz") del capitalismo, y el esbozo del perfil de diversas dimensiones (educativa, erótica, económica, ecológica, política y comunicativa) del orden socioambiental llamado a sustituirlo, el ecomunitarismo; los resultados de tal esfuerzo se encuentran condensados, en especial, en varios libros, entre ellos, *Fundamentos lógico-lingüísticos da ética argumentativa*, 2003; *Ética ecomunitarista*, 2009; *Ecomunitarismo, socialismo del siglo XXI e interculturalidad*, 2009; *El socialismo del siglo XXI en perspectiva ecomunitarista*, 2010; *Ideias para o socialismo do século XXI com visão marxiana-ecomunitarista*, 2012 y *La TV para el socialismo del siglo XXI: ideas ecomunitaristas*, 2013.

La liberación a partir de la crítica marxiana de la alienación laica capitalista

La crítica marxiana de de la alienación defiende la tesis de que para que sea posible el desarrollo de individuos universales en el seno de una asociación planetaria de productores libremente asociados, se hace necesaria la superación de todos los *productos* culturales en los que las relaciones sociales aparezcan a los seres humanos como algo ajeno e impuesto a su poder de decisión. En consonancia con esa tesis, Marx imagina a largo plazo la extinción de la Religión, cuya crítica definitiva habría hecho Feuerbach. Ocupándose, como él mismo lo dijo, de las dimensiones laicas de la alienación, Marx sostuvo que en la esfera de las relaciones económicas productivo-distributivas se debería superar el trabajo alienado; tal fue el *leit-motiv* de su preocupación teórica desde sus escritos juveniles (en especial los *Manuscritos de 1844*) hasta *El Capital*; pero, incidentalmente aquí y allí, dejó entrever que, al calor de la reorganización comunista de las relaciones productivo-distributivas, también serían superadas la Moral y el Derecho positivo. La ética argumentativa que de mi parte propongo, le da base ética a la crítica y la propuesta marxiana en lo referente a las relaciones económicas, la Moral y el Derecho agregándoles la esfera comunicativa, educativa y política[1]. A través de la deducción de las normas éticas configuradas como Casi-razonamientos causales, concreté la hipótesis de la superación de la Moral (entendida como el universo de los auto-obligativos vehiculados por imperativos simples) en la y por la Ética[2]. Ahora bien, ese mismo abordaje (que propone la superación histórica del acto de lenguaje "orden" por el acto de lenguaje "Casi-razonamiento causal"). Recordemos que la alienación profana criticada por Marx en el modo de producción capitalista, incluye las alienaciones del asalariado en relación al producto del trabajo, al trabajo, a la actividad productiva, a la naturaleza, al otro ser humano y en relación a si propio (y también incluye la alienación-incompletud humana del capitalista). Las reformulación que propongo de la ética, en el *elan* de su crítica a las relaciones comunicativas imperantes en el capitalismo, logra también echar las bases de la crítica ética del Derecho positivo, que apunta, en perspectiva utópica, a su superación en el Ecomunitarismo. De este último aspecto me ocupé en otro trabajo[3].

[1] Sirio López Velasco, *Ética Ecomunitarista*, Ed. UASLP, San Luis Potosí, México, parte I.
[2] Idem
[3] Sirio López Velasco, "Alienación y lenguaje en el capitalismo e introducción a la crítica del derecho positivo a partir de la ética argumentativa", *Revista de Derechos Humanos y Estudios Sociales (REDHES)* San Luis Potosí, México I, N. 1, 2009: 49-63.

La ética argumentativa: fundamentos

Digo que la Ética es el conjunto de los Casi-razonamientos Causales (CRC) que responden a la pregunta "¿Qué debo hacer?". Un CRC es una expresión lingüística compuesta por un obligativo seguido por el operador no veritativo "porque", seguido de un enunciado (que es el soporte falseable del mencionado obligativo). Eso permite que la ética sea no-dogmática y mutable históricamente en función de lo que entendemos por verdadero o falso en un determinado momento de nuestro conocimiento y nuestra argumentación. También pretendo que, si investigamos la gramática profunda de aquella pregunta, con la ayuda del operador de "condicional" (simbolizado por "*" y diferente del de "implicación" pues su tabla veritativa es la que sigue) podemos descubrir por vía estrictamente argumentativa tres normas éticas que tienen validez intersubjetiva universal (por lo menos al interior de la llamada cultura occidental[4]).

p	q	p * q
v	v	v
v	f	v
f	v	f
f	f	v

[Esas normas, derivadas de las condiciones de "felicidad" de la mencionada pregunta (en el sentido de Austin[5]), preceden nuestro conocimiento sobre ellas, pero, una vez "descubiertas" nos obligan, así como lo hacen las reglas gramaticales de la lengua que hablamos, que preceden el conocimiento consciente que de ellas tenemos antes de ir a la Escuela].

Formuladas técnicamente las tres normas se presentan como sigue:

Primera: Debo garantizar mi libertad individual de decisión porque yo garantizo mi libertad individual de decisión es condición de la pregunta "¿Qué debo hacer?" es feliz.

[4] Idem Nota 1

[5] John L. Austin, *How to do things with words*, London, Clarendon Press, 1962. Uso la Ed. London-N.York, Oxford, Univ. Press 1984.

Segunda: Debo buscar consensualmente una respuesta para cada instancia de la pregunta "¿Qué debo hacer?" porque yo busco consensualmente una respuesta para cada instancia de la pregunta "¿Qué debo hacer?" es condición de la pregunta "¿Qué debo hacer?" es feliz.

Tercera: Debo preservar una naturaleza sana desde el punto de vista productivo porque yo preservo una naturaleza sana desde el punto de vista productivo es condición de la pregunta "¿Qué debo hacer?" es feliz.

Breve e informalmente podemos resumir la deducción de esas normas, usando el concepto austiniano de las condiciones de felicidad de los actos lingüísticos y el operador lógico de "condicional", como sigue:

1ª. Norma: Se constata que la pregunta por el **qué** debo hacer presupone la capacidad de escoger entre por lo menos dos alternativas diferentes de acción, lo que supone, a su vez, libertad de decisión, y pone a esta última como una condición de la realización feliz de la pregunta "¿Qué debo hacer?".

2ª. Norma: Se constata que el enunciado de la pregunta en cuestión abre el abanico de los posibles autores de respuestas al conjunto de todos los seres humanos capaces de entender la interrogación, lo que instaura la obligación de construir consensualmente cada respuesta para cada instancia de la pregunta "¿Qué debo hacer?" como una condición para su realización feliz.

3ª. Norma: Constatando que además del lenguaje, el trabajo constituye una característica del único ser, el humano, capaz de formular-responder la pregunta que instituye el universo ético-moral, y que el trabajo necesita una naturaleza sana desde el punto de vista productivo, se deduce que eso es una condición (de la realización feliz) de la pregunta "¿Qué debo hacer?"].

Simplificando, la primera de esas normas nos compromete a velar por la realización progresiva de nuestra libertad individual de decisión (superando toda situación de represión y auto-represión alienada de esa libertad, en especial en el modo de producción-vida capitalista actual).

La segunda establece el límite y el contexto de esa misma libertad en la construcción consensual de las decisiones relativas a nuestras vidas (lo que presupone superar a las sociedades clasistas, pues en ellas los intereses antagónicos

de las clases dominante y dominada impiden la generación de amplios y efectivos consensos).

La tercera norma de la ética, a su vez, establece la obligación de buscar la preservación-regeneración de una naturaleza saludable desde el punto de vista productivo (y tal naturaleza abarca tanto al ser humano como a los entes no-humanos, lo que supone superar el modo de producción capitalista, que devasta una y otra salud).

Liberación y ecomunitarismo

Sobre la base de las tres normas fundamentales de la Ética, defino la Liberación como un proceso histórico de construcción de la libertad consensual de decisión acerca de nuestras vidas, a través de la discusión y de la lucha contra las instancias de dominación intersubjetiva y auto-represión alienada; proceso del que hacen parte el establecimiento de relaciones productivas y estéticas de carácter preservador-regenerador entre los seres humanos y el resto de la Naturaleza.

Llamo "Ecomunitarismo" a la orden socioambiental poscapitalista utópica (nunca alcanzable, mas indispensable horizonte histórico que funciona como guía de la acción cotidiana) capaz de articularse en base a las tres normas fundamentales de la Ética, y de mantenerse por la postura de seres humanos en actitud de liberación.

Liberación, ecomunitarismo y decrecimientos

Se podría medir el proceso de liberación a partir de la realización del principio "de cada uno según su capacidad y a cada uno según su necesidad, respetando los equilibrios ecológicos", en la aplicación cotidiana de las tres normas éticas fundamentales (a la luz de las cuales deben ser argumentativamente legitimadas las "necesidades" aquí referidas), que permite la generación-desarrollo de individuos universales (vencedores de la alienación).

El ecomunitarismo incluye las siguientes dimensiones: a) una economía ecológica y sin patrones, guiada por el principio "de cada uno según su capacidad y a cada uno según su necesidad (legitimada a la luz de las tres normas éticas fundamentales) respetando los equilibrios ecológicos" y aplicando las "6 R" que son, reflexionar para decidir qué y cómo producir-distribuir-consumir, rechazar lo superfluo o nocivo para la salud de la naturaleza humana y no humana (a partir de la

tercera norma fundamental de la ética), reducir, reciclar y reutilizar recursos y residuos (usando energías limpias y renovables, como la solar) y revolucionar el capitalismo rumbo al ecomunitarismo, b) una política de todos (que aplique la democracia participativa y protagónica, siempre que posible directa), una educación ambiental problematizadora, que integre una educación sexual promotora de la erótica de la liberación, promotora del libre y consensual gozo del placer compartido (educación que se inspire de Paulo Freire, Dermeval Saviani y las extensiones que hemos propuesto[6], profundizando la perspectiva ambiental y la superación de la autorrepresión alienada de la sexualidad, el machismo y la homofobia), y, c) una comunicación simétrica (superando los actuales latifundios mediáticos y promoviendo los medios comunitarios y a los públicos, haciéndolos verdaderamente públicos).

La economía y política ecomunitaristas deben también inspirarse de los "decrecimientos" postulados por Elías Capriles[7], en una teoría que si bien ya antes de Capriles fue concebida para el Primer Mundo, cobra hoy validez para el conjunto del planeta, y que aquí resumimos y ampliamos con aportes nuestros; nos referimos, entre otros a los siguientes: a) decrecimiento de las desigualdades en cada país y entre los países, ya que el pastel global no puede ser más aumentado, por las restricciones ecológicas que la actual crisis socioambiental hace inevitables, b) decrecimiento del consumo, adoptando padrones de frugalidad ecológica, que, sin embargo, sirvan al desarrollo integral de cada individuo reconciliado solidariamente con los otros y con el resto de la naturaleza, c) decrecimiento del gigantismo, adoptando formas de distribución poblacional, producción, distribución y consumo, así como en el gasto energético (que debe fundarse en energías renovables y limpias, como la solar) apoyadas en lo pequeño-local-descentralizado, d) "decrecimiento de la elusión de responsabilidad de la ciencia y la técnica", promoviendo la democratización y el control social de una nueva ciencia y técnica que se reconcilie con la preservación de la salud de la naturaleza humana y no humana (como lo exige la tercera norma de la ética), e) decrecimiento y luego erradicación de la tiranía de las finanzas y de la mercantilización de la vida de los humanos y de la naturaleza no humana, f) decrecimiento del tiempo dedicado al trabajo y de la velocidad de la vida, para saborearla mejor, g) decrecimiento y finalmente erradicación de los

[6] Sirio López Velasco, *Ética ecomunitarista*, cf. nota 1.
[7] Elías Capriles, "El verdadero socialismo del siglo XXI: el ecosocialismo postmoderno no desarrollista", *Revista Estudios Culturales*, Universidad de Carabobo, N. 4, 2009: 31-53.

medios privados de comunicación (en provecho de los públicos y comunitarios), y, h) decrecimiento de la democracia representativa en beneficio de la participativa y protagónica, siempre directa cuando posible (y hoy lo es casi siempre, en base a los actuales medios electrónicos e informáticos de debate, comunicación y decisión).

Progresividad y ruptura (una mirada uruguaya y latinoamericana): el socialismo del siglo XXI

Se podría medir el acercamiento progresivo al horizonte ecomunitarista considerando el grado de realización de los llamados Derechos Humanos. Como se sabe, se ha clasificado los Derechos Humanos en diversas "dimensiones" (para no decir "generaciones" pues hay quienes discuten que haya habido una estratificación cronológica entre ellos), desde los clásicos individuales y políticos; en la primera están los derechos civiles y políticos; se trata de los derechos individuales vinculados a la libertad, la igualdad, la propiedad, la seguridad y a la resistencia a las diversas formas de opresión (y son derechos inherentes a la individualidad, considerados atributos naturales, inalienables e imprescriptibles, que por ser de defensa y establecidos contra el Estado, tienen la especificidad de ser derechos "negativos"); luego están los derechos sociales, económicos y culturales, fundados en el principio de la igualdad y con cariz "positivo", pues cubren la garantía y concesión a todos los individuos de ciertos bienes por parte del poder público (entre ellos se destacan los derechos al trabajo, a la alimentación, a la salud, a la vivienda y a la educación); también están los derechos colectivos y difusos, en los que su titular ya no es el ser humano individual (ni tampoco regulan las relaciones entre los individuos y el Estado), sino que tratan de la protección de categorías o grupos de personas (familia, pueblo, nación, etnia, mujeres, homosexuales, menores, indígenas, etc.), y que no se encuadran ni en lo "público" ni en lo "privado", exclusivamente; Occidente hace hoy hincapié también en los derechos ambientales (consagrándoselos constitucionalmente, como ocurre en Brasil desde 1988, con el "derecho a un medio ambiente saludable"), en los derechos de la bioética (referentes en especial a la vida, la alimentación, la transgenia, la reproducción, el aborto y la eutanasia), y los derechos virtuales (para regular las situaciones derivadas del uso masivo de Internet y los mecanismos computacionales en general). Es importante subrayar que las actuales Cartas Magnas de Venezuela, Bolivia (todo el Título II) y Ecuador los contemplan a todos; y en el caso de la boliviana, además de proclamar bienes nacionales inalienables a todos los recursos naturales, se prohíbe el uso de transgénicos, y se proclama el derecho al agua y a la alimentación (art. 16); de esa manera se concreta de forma básica pero transparente la preocupación por atender

efectivamente a las necesidades de todos y cada uno de los seres humanos habitantes en su territorio.

Las actuales Cartas Magnas de Ecuador y Bolivia, asumiendo la satisfacción de las necesidades de cada individuo y de las comunidades como su finalidad máxima, declaran el "buen vivir" (*sumak kawsay* en la de Ecuador) y "vivir bien" (*suma qamaña* en la de Bolivia) como el objetivo mayor del Estado. Tal vivir bien, no puede desvincularse de una relación de preservación-regeneración de la naturaleza no humana, como lo veremos de inmediato.

El socialismo del siglo XXI

Entre las principales características del socialismo del siglo XXI[8] destacaríamos: 1) la voluntad de superar (preservándola en algunas instancias) a la democracia representativa en la democracia participativa y protagónica (lo que se traduciría en la elaboración de una nueva Constitución con amplia discusión popular, y luego la dotación de poder a los Consejos Comunales y las Comunas, y/u otras organizaciones del poder popular local), b) manutención del poder constituyente aún después de instalado el poder constituido (lo que se traduciría en especial en la posibilidad de realizar referendos revocatorios para quitarle el mandato a autoridades electas, incluyendo al propio Presidente), c) la visón intercultural, que empoderase a las comunidades indígenas y reconociese la tradición negra (sin desdeñar otras, presentes en varios países latinoamericanos; en Uruguay hay más de 250.000 personas con ascendencia afro-negra, y 159.319 que descienden de indígenas), d) la conjunción de la propiedad privada de los medios de producción con la propiedad social directa (mediante cooperativas) e indirecta (estatal), lo que llevó a Venezuela y a Bolivia a poner bajo control del Estado (sin monopolio) a su principal recurso energético, a saber los hidrocarburos, al tiempo que dejaban amplio espacio al latifundio privado y a grandes empresas de producción y distribución privadas, incluyendo multinacionales, e) la educación problematizadora (inspirada en Simón Rodríguez y Paulo Freire), f) la salud gratuita y de calidad puesta al servicio de todas y todos, g) el abordaje socioambiental, que incorpora la

[8] Ver Sirio López Velasco, *Ética ecomunitarista* (cf. nota 1), *Ecomunitarismo, socialismo del siglo XXI e interculturalidad*, San Juan de los Morros, Guárico, Venezuela, Ed. MPP para la Cultura/El Perro y la Rana, 2009; *El socialismo del siglo XXI en perspectiva ecomunitarista*, San Luis Potosí, México, Ed. UASLP, 2010; *Ideias para o socialismo do século XXI em ótica marxiana-ecomunitarista*, Rio Grande, Brasil, Ed. da FURG, 2012.

perspectiva ecológica a la economía solidaria y a la vida social en general, h) la concreción de la Patria Grande soñada por Bolívar, unificando a A. Latina, desde la Patagonia hasta el Caribe, i) el pluripartidismo y la libertad de prensa, incluso para la derecha, multiplicando y fortaleciendo a los medios comunitarios y a los medios públicos y, j) la defensa armada a cargo del propio pueblo (concibiendo a las FFAA reestructuradas como el pueblo en armas, pero también creando las Milicias Populares).

Esas directrices generales fueron incorporadas, con las particularidades del caso, por el gobierno de Chávez en Venezuela, y luego por los de Evo Morales en Bolivia, y por la "revolución ciudadana" dirigida en Ecuador por Rafael Correa. Hoy la vida ha seguido su curso y ha mostrado algunas fuerzas y debilidades de aquella propuesta pergeñada por Chávez; así, la economía venezolana distribuyó mucho mejor que antes las riquezas petroleras mejorando sensiblemente la alimentación, salud, educación y vivienda de la gran mayoría de la población, pero al mismo tiempo se ha mostrado palco de desabastecimiento e inflación (que el gobierno atribuye al contrabando hacia Colombia de hasta el 40% de los rubros subsidiados, en una economía que cobra tan sólo tres centavos de dólar por un galón de gasolina, y también al ocultamiento y especulación, todo ello promovido por la derecha siempre animadora de planes golpistas), y de repetidos cortes de luz (también atribuidos a sabotajes derechistas). Hemos preguntado a l@s compañer@s venezolan@s si la superación de esos desafíos no pasa por la profundización de la reforma agraria (eliminando el latifundio privado), la estatización de la banca, del sistema financiero, la gran distribución (grandes transportadoras y supermercados) y del comercio exterior, y la potenciación de las empresas estatales y cooperativas, para proveer al pueblo de abundantes y buenos bienes y servicios.

Lo cierto es que los bolivarianos tienen razones de sobra para acusar a la derecha, pues en el 2002 un Golpe de Estado (de militares apoyados por empresarios y los grandes medios de comunicación privados) logró apartar a Chávez del poder por dos días (él dijo después que iban a asesinarlo), mientras los canales de TV privados pasaban dibujos animados y se limitaron a anunciar "tenemos nuevo Presidente" (en la figura del entonces Presidente de Fedecámaras, que es la mayor organización empresarial venezolana); tal personaje (Pedro Carmona Estanga) en el mismo momento de su juramento, mostró el espíritu democrático que anima a esa derecha, disolviendo el Parlamento y destituyendo a los altos cargos del Poder Judicial, mientras había sido cerrado el canal estatal de TV (Canal 8, VTV). Y como si no bastase, cuando ese Golpe fracasó pues militares fieles a Chávez lograron

rescatarlo de su prisión y devolverlo a la presidencia, a fines de ese mismo año la derecha montó un paro petrolero que perjudicó al país en miles de millones de dólares e hizo faltar combustible y gas de cocina en toda Venezuela. Y como si eso no fuera poco, esa misma derecha siguió conspirando, con el apoyo abierto de EEUU y la gran prensa privada nacional e internacional, en sucesivas revueltas con presencia de francotiradores, que se agudizaron en febrero de 2014, a escasos meses de que Nicolás Maduro, designado por Chávez como candidato bolivariano si él no se recuperase de su enfermedad, le ganara por estrecho margen la elección presidencial al candidato derechista Henrique Capriles.

El comportamiento económico y político de buena parte de la derecha venezolana ha mostrado a las claras los flancos que dejan los bolivarianos con su generosa actitud de plena libertad de acción política y de prensa, concedida a tales opositores. Mas el entendimiento bolivariano de la democracia se hizo presente cuando el Consejo Nacional Electoral (dominado por el chavismo) validó las firmas que la oposición logró juntar para un referendo revocatorio contra Chávez, que a la postre fue vencido por el Presidente; dicho sea de paso, hasta principios de 2014 el campo bolivariano ganó 18 de las 19 disputas electorales convocadas en el país desde la llegada a la Presidencia de Chávez a fines de 1998 (celebrándose pues, en media, más de una elección por año). Simultáneamente, la transferencia de poderes al poder popular (en especial Consejos Comunales y Comunas) se ha hecho menos abarcante, más demorada y más engorrosa de lo que se podía prever, y no son pocos los bolivarianos que se quejan de la ineficiencia y aún la corrupción de una parte de la burocracia que se autoproclama chavista. Sin duda que el descontento popular es amenizado por las innegables mejoras que ha experimentado Venezuela en las áreas de alimentación, educación y salud, y en los últimos años también en la de vivienda, con la construcción de cientos de miles de viviendas populares (con una meta fijada en 3 millones); en la salud los avances se debieron en gran medida a la colaboración en varias etapas de unos 30 mil médicos cubanos; en la educación el intento de promover una pedagogía problematizadora en la enseñanza fundamental y media fue terminantemente rechazada por la derecha, y no se sabe hasta qué punto se ha logrado o no implementar; hay que decir que en marzo de 2014, el propio Presidente Maduro reconoce que la derecha controla un 30% de los directorios estudiantiles universitarios, lo que muestra una debilidad de la presencia bolivariana en las Universidades; y ello a pesar de que la revolución bolivariana incrementó tanto ese sector, que hoy el país tiene el segundo lugar en América en la matrícula proporcional de jóvenes en los estudios universitarios.

Por otro lado, cuando las FFAA parecían totalmente adictas al proceso bolivariano (ya que Chávez promovió a los altos cargos a sus exalumnos y compañeros de lucha), en marzo de 2014 estalló la notica del arresto de tres Generales de la Fuerza Aérea, acusados de planear un Golpe; en ese entretiempo las Milicias Populares fueron creadas, pero su número dista mucho de la meta fijada por Chávez (que superaba al millón de milicianos), y al parecer carecen de la operacionalidad exigida para combatir una revuelta interna, y mucho menos a una posible invasión de tropas de EEUU. Pero un terreno en el que la idea chavista progresó espectacularmente fue el de la unificación latinoamericana, habiéndose creado el ALBA (Alianza Bolivariana de los Pueblos de Nuestramérica, que nuclea a Cuba, a los tres países citados que reivindican el socialismo del siglo XXI y a algunas pequeñas naciones caribeñas), la UNASUR (Unión de Naciones Suramericanas), y la CELAC (Comunidad de Estados de A. Latina y el Caribe, que agrupa a todos los países del continente americano, excluyendo a EEUU y Canadá); al mismo tiempo Venezuela, primero, y Bolivia, después, se integraron al preexistente MERCOSUR (Mercado Común del Sur). A pesar de las enormes contradicciones internas en esos organismos (en especial en la UNASUR y CELAC), hay que constatar que los mismos han dado hasta ahora (inicios de 2014) pruebas de cierta resistencia a la vieja política obsecuente de la OEA ante EEUU, pronunciándose de forma diferente a la que esperaba el imperio yanqui en diversas ocasiones relevantes (como en los intentos golpistas ocurridos en Bolivia y Ecuador, o durante la violenta ofensiva derechista venezolana a principios de 2014). A su vez, la política socioambiental en Venezuela no ha tenido al parecer avances claros, empezando por la dependencia maciza de la economía y la vida social de los hidrocarburos, y por la contaminación causada por ellos.

En relación a la participación pluri e intercultural parece que en Venezuela (a diferencia de Bolivia) la presencia indígena en las grandes instancias de decisión cobra hasta ahora un valor más bien simbólico que real, y no sabemos que se hayan creado instancias de gestión a cargo de los propios pueblos originarios, según su cultura y leyes (desde que no infrinjan principios mayores bolivarianos), ni, tampoco, milicias indígenas (que tampoco las hay en Bolivia).

Progresividad y ruptura (mirando desde Uruguay y Latinoamérica)

La realidad uruguaya actual muestra que la lucha por la liberación y el socialismo del siglo XXI en perspectiva ecomunitarista habrá de combinar formas de lucha legales y otras ilegales a la luz del actual marco jurídico; entre estas últimas

se destacan acciones económico-político-ambientalistas, como lo son las ocupaciones de tierras para producir y/o vivir, la retención de funcionarios estatales y/o agentes privados involucrados en casos de injusticia social y/o peligro ambiental, la ida voluntaria y masiva a prisión por violar una norma injusta, sin descartar modalidades de propaganda armada (que en Uruguay ejecutó el MLN-Tupamaros con gran éxito mediático y de rédito político).

Ahora bien, la Historia uruguaya muestra que los movimientos ilegales llegaron a posiciones de gobierno a través de sus prolongaciones legales; así José Batlle y Ordoñez tras la derrota en la batalla del Quebracho, funda el diario "El Día" y llega a la presidencia, el Partido Nacional gana las elecciones de 1958 invocando el legado de las guerrillas saravistas de 1904, y, como ya se dijo, Mujica llega al Gobierno porque la gente vio en él al heredero de las acciones de Raúl Sendic Antonaccio. En sintonía con esas circunstancias, Chávez logró la presidencia tras su fracasado intento de Golpe en 1992, y Morales accedió al Gobierno tras violentas marchas y ocupaciones de carreteras, en movimientos de insurgencia popular que no se privaron del uso de la dinamita por parte de mineros, campesinos e indígenas bolivianos. Quizá el futuro le tiene reservado ese mismo destino a la nueva y revolucionaria alternativa de izquierda que se construya hoy en Uruguay; la Historia muestra que la misma nunca podrá ser un grupito que se autoproclama Partido de la clase obrera y que no practica la mayoría de las formas de acción ilegal que acabamos de reseñar; a la vista está el hecho de que después de 30 años de existencia Asamblea Popular/Unión Popular y el Partido de los Trabajadores no llegaron al 1% de los votos en las Elecciones Internas celebradas a fines de mayo de 2014.

Algunas formas de acción

La lucha por la liberación y el socialismo (del siglo XXI) pasa por la combinación de formas de acción legales, y otras ilegales, a la luz del actual marco jurídico, y que combinan el progresivismo y el rupturismo en el proceso de liberación. En una sociedad profundamente "mediatizada" (donde rige el principio "Lo que no se ve en la tele, no existe"), son indispensables y determinantes, para poder aspirar a congregar en un tiempo razonable a grandes cantidades de militantes o adherentes, aquellas formas de acción que tienen gran impacto mediático (cosa que las pretendidas alternativas actuales de izquierda no han sabido hacer). Los movimientos sociales uruguayos ya han producido acciones mediáticas como las ocupaciones de tierras para producir y/o vivir, y algunas marchas (como las del

Silencio, para pedir que cese la impunidad de los represores de la dictadura, y las organizadas por la Asamblea Nacional Permanente en defensa de la Tierra, el Agua y los Bienes Naturales); tampoco les han faltado algunos espacios en la gran prensa (en especial en la radio). Ahora bien, la India ha desarrollado desde hace décadas, en defensa de causas socioambientales, la ida voluntaria a prisión de miles de personas que violan deliberadamente una norma injusta, y la prisión temporal por parte de manifestantes de funcionarios públicos o privados comprometidos en emprendimientos o situaciones injustos o agresores del Medio Ambiente (algo parecido ya había hecho Raúl Sendic Antonaccio a fines de 1950 e inicio de la década del 60 del siglo XX con la Unión de Trabajadores Azucareros de Artigas, UTAA, cuando encerró a algunos gringos en su empresa azucarera hasta que pagaron a los peludos lo adeudado y reivindicado en la época), y la ocupación de emprendimientos injustos y/o peligrosos para el Medio Ambiente, y la huelga de hambre grupal con amplia cobertura mediática.

Hoy habría que multiplicar los espacios ocupados en la gran prensa y desarrollar fuertemente la prensa alternativa (en especial la audiovisual, que supera en decenas de millares el número de receptores, cuando se los compara con el escaso público tocado por los tradicionales volantes y diaritos militantes), y las redes sociales, a través de internet y la telefonía celular. Tampoco se pueden descartar acciones inspiradas en la propaganda armada que tan exitosamente desarrolló el MLN-T en el pasado, al obtener de forma continuada gran repercusión mediática (en circunstancias en las que, aún cuando fue denegrida por la gran prensa, esa misma crítica le permitió conquistar innumerables adeptos, en especial entre los jóvenes); para tanto, pocas decenas de militantes son suficientes

Resistencia de las "gentes del ecosistema" al "desarrollo forzoso"

En 1994 el activista y pensador hindú Ramachandra Guha [9] pensando en las luchas de su país, avanzó la categoría de una contradicción entre "las gentes de los ecosistemas" (en especial las comunidades tradicionales con sus ancestrales prácticas ecológicas) y los "omnívoros" (que serían las grandes empresas pertenecientes a multinacionales o capitalistas nacionales, secundadas por funcionarios y gobiernos serviles). En Uruguay creo que se están dando conflictos que se asemejan a esa categorización (con la diferencia de que en el caso en que hay

[9] Ramachandra Guha, "El ecologismo de los pobres", en *Ecología Política*, Madrid, Ed. Icaria, N. 8, 1994: 137-151.

alguna "comunidad tradicional" en juego, su historia no llega ni a un décimo de la rica tradición india, pues en Uruguay las comunidades indígenas fueron masacradas y disueltas ya en el siglo XIX).

Buena parte de la edición del 21/08/2011 del diario *Nueva Tribuna*, consagrada al Departamento uruguayo costero de Rocha, ilustra este tipo de lucha, que, a veces, sin definirse explícitamente como de liberación progresivo-rupturista en óptica anti/poscapitalista, de hecho se inscribe en ese horizonte. Allí se informa acerca del Primer Encuentro de Comunidades Costeras de Rocha (realizado en julio de 2011); el mismo se opuso a la instalación de emprendimientos industriales destructivos en la región en base a "planes venidos de afuera" (en especial del Gobierno nacional) "que no representan los intereses de las poblaciones locales y ponen en peligro sus formas de vida, su entorno y su cultura"; y vienen de gentes que "ningunean a las comunidades, les cercenan el derecho a decidir, les exigen obediencia ciega y las hacen víctimas del desarrollo forzoso (término usado por el mexicano Francisco Garda Carvajal)…".

Dice Garda Carvajal[10]:

> "El fantasma que recorre América se llama desarrollo forzoso. Es el que impone a como dé lugar emprendimientos que disparan gravísimas consecuencias sobre los habitantes de los territorios donde se implantan. En nombre del crecimiento económico, los gobiernos se han dedicado a la explotación desbocada de los bienes comunes, casi siempre en beneficio de consorcios extranjeros y de un puñado de ricos locales. Con la coartada del progreso se violan los derechos de las comunidades, no se tienen en cuenta sus intereses, se deteriora su calidad de vida, y se atenta contra sus culturas".

Entre esos emprendimientos de desarrollo forzoso se destaca en Rocha un puerto oceánico de aguas profundas, la privatización de tierras fiscales en la costa atlántica (incluyendo un parque forestal), un puerto maderero (para la multinacional de la celulosa Botnia-UPM) y la megaminería, en especial un mineroducto de la multinacional Aratirí. Y ese Encuentro se propone "apoyar proyectos, planes y emprendimientos que sean generados por las propias comunidades y respeten las identidades locales", en especial el ecoturismo social (los humedales del Este, llamados en Uruguay "bañados", fueron declarados por la Unesco una Reserva

[10] Citado por *Nueva Tribuna* (Rocha, Uruguay) del 21/8/2011.

Mundial de Biósfera), la pesca artesanal, y la creación de Centros de Interpretación del Sistema Costero Oceánico para la educación ambiental. El Encuentro también se propuso "profundizar la cohesión y organización de las comunidades en una red, buscando alternativas positivas frente a lo que consideran proyectos insostenibles con el bienestar de la sociedad y el ambiente".

Recordemos que caracterizan a las redes (que hoy demuestran que la actividad "política" es mayor que la política partidaria, recobrando su sentido griego de 'organización de la ciudad-estado a manos del conjunto de los ciudadanos') los siguientes rasgos: a) hay reunión libre de personas a partir de una convergencia de valores y objetivos, b) cada integrante mantiene su autonomía de pensamiento-acción y es libre de entrar/salir a/de la red, c) cada integrante sólo hace parte de la red en la medida en que participa efectivamente de ella, d) cada integrante es co-responsable por la acción de la red, e) las decisiones no obedecen a un poder central sino que se toman de abajo hacia arriba y de forma descentralizada, f) la comunicación es horizontal y libre entre los integrantes de la red, y en los temas que ella así lo decida por consenso, también hacia afuera de la misma, g) la red admite sin restricciones la creación en su interior de sub-redes por tipo o modalidad de acción, h) la red no admite jefes fijos sino líderes provisorios-rotativos, i) la red se auto-reproduce, ampliándose o transformándose sin trabas; cada nudo, al establecer una conexión nueva, ayuda a esa conducta autopoiética, j) la red se orienta por el principio de solidaridad entre sus miembros y hacia afuera.

Como vemos, el contenido de la práctica y de la plataforma del Encuentro, como la dinámica de las redes, riman con las tres normas básicas de la ética que sustentan la propuesta ecomunitarista y nuestra visión progresivo-rupturista del proceso de liberación.

De la literatura a la antropología filosófica latinoamericana

Mario Mejía Huamán
Univ. R. Palma, Lima

1. Presentación

En el Perú como todos los Estados de Latinoamérica a pesar de que ya existe una Ley contra la discriminación, aun se dan hechos como el que se denunció la semana pasada por la prensa escrita y la televisión, ocasión en que un español maltrató físicamente a una empleada del hogar, de extracción andina, llegándole el agresor a reventar los labios. El hecho que fue filmado ocurrió en pleno distrito de Miraflores, en Lima, Perú:

> "Trabajadora del hogar recibe golpiza de ciudadano español".
> "Denuncia que también fue víctima de insultos racistas".
> "Una trabajadora del hogar denunció que fue agredida físicamente por un ciudadano español. Según la agraviada el extranjero se descontroló porque accidentalmente golpeo a su hija con la puerta del auto. Según la denunciante no sólo recibió golpes en la cara que le han dejado el rostro hinchado y la boca rota, sino también fue víctima de insultos racistas. La agredida ha puesto la denuncia en la comisaría de Miraflores, donde se viene realizando las investigaciones del caso, que involucra al español Antonio López Brea Cárdenas"[1].

En América Andina, contamos con autores que desde el momento de la conquista lucharon por el reconocimiento del indígena como ser humano así podemos citar al sacerdote español Bartolomé de las Casas al escritor indígena Felipe Guamán Poma de Ayala, y en la modernidad, entre otros a: Narciso Aréstegui, Alcides Arguedas (boliviano) a Jorge Icaza (ecuatoriano) a José Carlos Mariátegui, Cesar Vallejo, Ciro Alegría, y José María Arguedas.

[1] www.americatv.com.pe/ .../trabajadora-hogar-recibe-golpíza-ciudadano-es... 13 de abril 2015.

Situaciones como el descrito arriba, sin lugar a dudas, tienen que ver entre otras disciplinas con la Antropología Filosófica, en nuestro caso, con una Antropología Filosófica Latinoamericana.

En la presente exposición, trataremos brevemente la denuncia de la agresión de quienes se consideran de una clase social superior, frente a los indígenas o personas de extracción indígena que por el hecho de la conquista lo perdieron todo, incluyendo su dignidad de seres humanos, maltrato que no ha sido superado hasta el momento. Entre los escritores más relevantes, que en el curso de nuestra historia han denunciado tal hecho, tenemos a: Narciso Aréstegui[2], Alcides Arguedas, Jorge Icaza Coronel, Cesar Vallejo y Ciro Alegría.

2. Narciso Aréstegui

Nació en el distrito de Huaro, Quispicanchi, Cusco en 1820 y falleció a los 48 años al hundirse la nave en que paseaba, en el lago Titicaca.

Aréstegui escribió tres novelas, de las cuales es famosa *El Padre Horán*. Es considerado como uno de los precursores del indigenismo peruano. La novela fue apareciendo por entregas en el diario "El Comercio de Lima" en 1948. La obra fue inspirada en el crimen cometido por Fray Eugenio Oroz, quien en un arrebato de celos mató a la joven Ángela Barrera (1836).

En la novela se describe la situación real de explotación y las miserias que padecían los indígenas cusqueños, tanto en los ámbitos: familiar, social y discriminados por el Estado. Entre otros hechos se muestra cómo un sector de tejedores de bayeta, fueron afectados de muerte, por la importación de los tocuyos; pues, el trabajo artesanal de los indígenas, no podía competir con los tejidos industriales importados desde Inglaterra, como efecto de un convenio de libre comercio firmado por el Estado Peruano aquel país europeo[3]. Aréstegui concluye su

[2] "De quienes se han acercado a las obras de Aréstegui y de Clorinda Matto, pocos han reparado en su valor como fuentes históricas. Su realismo, hace que bajo la ficción se esconda un menaje pleno de conocimientos, de ahí la importancia de su "lectura histórica". José Tamayo Herrara, "La literatura de la desilusión", Capítulo X. *Historia Social del Cuzco Republicano*, Lima, Editorial Universo, 2ª ed., 1981, p. 71.

[3] J. Tamayo Herrara, "La Crisis Textil", Capítulo IV, *Historia Social del Cuzco Republicano* cit., pp. 36-43.

novela con las siguientes palabras: "¡Oh!... Es muy rico el Perú… Pero, ¡Ay! Son pobres los peruanos"[4]

3. Alcides Arguedas

Alcides Arguedas, nació el 15 de Julio de 1879 en La Paz, Bolivia. Fue escritor, político e historiador. Se licenció en Derecho y Ciencias Políticas en 1903; fue embajador de Bolivia, en París, Londres y Madrid. Jefe del partido Liberal en 1916, consiguió una cartera ministerial y en 1940 fue senador por La Paz.

Uno de sus primeros logros periodísticos fue la creación, del periódico *Los Debates (*1915), en su ciudad natal. Sus obras más destacadas titulan *Pueblo enfermo* (1909-1910) y *Raza de bronce* (1919). Éstas tienen el carácter se ser muy rebeldes y polémicas, pues, son una protesta contra el maltrato de los indígenas en los Andes. Algunos escritores piensan que su obra jugó papel importante, como base ideológica de la generación española del 98, ya que significó el primer análisis del país boliviano, con el objetivo de buscar soluciones a los innumerables problemas nacionales. Alcides Arguedas falleció en Chulumani en 1946.

El reconocimiento previo a su obra más emblemática, *Raza de bronce* (1919), lo obtuvo con la publicación de títulos como *Pisagua* (1903), *Wata-wara* (1904), *Vida criolla* (1905) y el ensayo *Pueblo enfermo* (1909), donde ya deja entrever el rumbo ideológico y literario del escritor que gracias a Miguel de Unamuno logro el reconocimiento internacional[5].

La novela se desarrolla en un ambiente feudal andino del siglo pasado, en el son maltratados inmisericordes de los gamonales, (hacendados o terratenientes), hacia los indígenas. *Wata-wara* es una hermosa joven enamorada de *Agiali*: cierta mañana el protagonista recibe órdenes de su patrón para ir a vender productos del altiplano a la selva boliviana y a su vez, traer otros de la selva. El viaje a la selva se torna emocionante, pues mientras se van internando, en el clima cálido de la selva, se encuentran con paisajes que nunca había soñado. Pero, pronto su alegría se torna en desgracia, uno de sus jóvenes acompañantes, *Mañuco*, se ahoga, en el intento de salvar una de las acémilas, de las caudalosas aguas del río, el otro acompañante

[4] Augusto TamayoVargas. Notas de introducción a "*El Padre Horán*", Lima, Editorial Universo. Citado por J. Tamayo H. p. 72
[5] http://www.biografiasyvidas.com/biografia/a/arguedas_alcides.htm .

Quilco se enferma y muere. Los viajeros retornan a frígido altiplano, sin alcanzar sus objetivos.

Al llegar al altiplano, *Agiali* se entera que su prometida había sido violada por el patrón; entonces el protagonista guarda en secreto su odio y deseo de venganza, y se casa con *Wata-wara*. Posteriormente en ausencia del esposo, con la intención de violarla nuevamente la conducen a una cueva del **diablo**, donde la dama se defiende valientemente contra sus agresores; quienes al no conseguir objetivo, y al verse sangrando por los arañazos y mordiscos de la dama, matan sin piedad a la dama.

Agiali, con la ayuda del espiritista andina *Choqewanka* y del pueblo indignado se revela, quemando y destruyendo todo lo que se encuentra en su camino, provocando la insurrección de los pueblos vecinos.

4. Jorge Icaza

Jorge Icaza Coronel (Quito 1906) Marcaron la vida del escritor, el sufrimiento padecido por la muerte de su padre, cuando el escritor era niño aún, luego, la muerte de su padre político, quien sufrió persecución política del gobierno por luchar por los derechos de los indígenas.

A los 22 años escribió la comedia *El intruso*, luego, en 1933, *Barrio de la Sierra*, y obtuvo la fama internacional con *Wasipungo* editada en 1934[6]. El autor visitó el Perú en 1957, logrando que la editora vendiera 50 mil ejemplares de la obra.

Viajó por países como la Unión Soviética, la China, y Estados Unidos de Nortea América. Fue nombrado por su país como embajador de Ecuador en la Unión Soviética. Falleció el 26 de mayo de 1978 víctima de cáncer[7].

5. Cesar Vallejo

Cesar Vallejo nació en Santiago de Chuco, 16 de marzo de 1892 y falleció en París, 15 de abril de 1938. El escritor viajó a la Unión Soviética más de una vez; como consecuencia de su primer viaje, 1928, al autor renuncia al Partido Aprista,

[6] Jorge Icaza, *Huasipungo*, Lima, Clásicos literarios, Serie Gaviota, 1934.
[7] Ilustramos el contenido de la obra con algunos pasajes; ver Apéndoce.

partido al que se había afiliado desde joven; retornó al país socialista por segunda vez, en 1929; luego a España y París, habiendo sido expulsado de este último, por "comunista"; trasladóse nuevamente a España, donde se inscribe al partido comunista. En 1931 publica *Tungsteno,* y en 1932, viaja por tercera vez a la Unión Soviética; retorna a París como ilegal, donde muere en 1938.

En nuestra patria probablemente por falsos temores, principalmente en el campo de la literatura, dejan pasar por alto la ideología y la filiación política marxista, de los autores literatos como: José Carlos Mariátegui[8], Cesar Vallejo y Ciro Alegría.

De 1918 en que edita los *Heraldos Negros* a 1922, en que se publica *Trilce*, tanto César Vallejo como Ciro Alegría experimentan cómo la industria azucarera en Trujillo y alrededores, había generado proletarios; sus protestas fueron "*pacificados*" como denuncia Ciro Alegría, a fuego y la sangre de los obreros. Con tales procedimientos el gobierno de turno pretendía borrar del subconsciente indígena, entre otras cosas, que la tierra es suya; principio latente que será el enunciado político de los años 60: "tierra o muerte", reclamos que terminan con la Ley de Reforma Agraria dada y aplicada por el Gobierno dictatorial del General Juan Velazco Alvarado.

Las poesías de Vallejo son expresión del alma indígena, quien a pesar de estar preso en la cárcel, se considera libre para volcar su descontento en la poesía y plantear la justicia social no sólo para los andinos sino para toda la humanidad. En sus poesías, unas veces llama a la unidad a todos los explotados, a los que sufren hambre e injusticia, y en otras, dialoga de tú a vos con el mismo Dios, como en los *Heraldos Negros*[9],

> "Hay golpes en la vida, tan fuertes… Yo no sé!
> Golpes como del odio de Dios; como si ante ellos,
> La resaca de todo lo sufrido
> Se empozara en el alma…
> Son las caídas hondas de los Cristos del alma…"

[8] A José Carlos Mariátegui socialista, no se le quiere reconocer como filósofo a pesar de que su concepción del mundo fue definitivamente materialista que internalizó de manera admirable a diferencia de los otros materialistas repetidores.
[9] César Vallejo, *Poesía Completa Publicada en 1918*, Lima, Cicla-Concytec, 1988 p. 13.

Los Dados Eternos

"Dios mío, estoy llorando el ser que vivo;
me pesa haber tomándote tu pan;
pero este pobre barro pensativo
no es costra fermentada en tu costado:
¡tú no tienes Marías que se van!

Dios mío, si tú hubieras sido hombre,
hoy supieras ser Dios;
pero tú, que estuviste siempre bien,
no sientes nada de tu creación.
¡Y el hombre sí te sufre: el Dios es él!

Hoy que en mis ojos brujos hay candelas,
como en un condenado,
Dios mío, prenderás todas tus velas,
y jugaremos con el viejo dado.
Tal vez ¡oh jugador! al dar la suerte
del universo todo,
surgirán las ojeras de la Muerte,
como dos ases fúnebres de lodo.

Dios mío, y esta noche sorda, obscura,
ya no podrás jugar, porque la Tierra
es un dado roído y ya redondo
a fuerza de rodar a la aventura,
que no puede parar sino en un hueco,
en el hueco de inmensa sepultura" [10].

Dios

Siento a Dios que camina
Tan en mi, como la tarde y con el mar.
Con él nos vamos juntos. Anochece.
Con él anochecemos. Orfandad…

[10] Ob. cit., pp. 55-56.

Pero yo siento a Dios y
Hasta parece que él me dicta
no sé qué buen color.
Como un hospitalario, es bueno y triste;
Mustia un dulce desdén de enamorado;
Debe dolerle mucho el corazón.

Oh, Dios mío, recién a ti me llego,
Hoy que amo tanto en esta tarde;
hoy que en la falsa balanza de unos senos,
mido y lloro una frágil Creación.

Y tú, cuál llorarás… tú, enamorado
De tanto en enorme seno girado…
Yo te consagro Dios, porque amas tanto;
Porque jamás sonríes; porque siempre
Debe dolerte mucho el corazón [11].

Trilce (1922) XXIV

"Al borde de un sepulcro florecido
Transcurren dos marías llorando,
Llorando a mares.

El ñandú desplumado del recuerdo
Alarga su postrera pluma
Y con ella la mano negativa de Pedro
Graba en un domingo de ramos
Resonancias de exequias y de piedras

Del borde de un sepulcro removido
Se alejan dos marías cantando.
Lunes".

[11] Ob. cit., pp. 58- 59.

Poemas humanos

> "Completamente. Además, ¡vida!
> Completamente. Además, ¡muerte!
> Completamente. Además, ¡todo!
> Completamente. Además, ¡nada!
> Completamente. Además, ¡mundo!
> Completamente. Además, ¡polvo!
> Completamente. Además, ¡Dios!
> Completamente. Además, ¡nadie!
> Completamente. Además, ¡nunca!
> Completamente. Además, ¡siempre!
> Completamente. Además, ¡oro!
> Completamente. Además, ¡humo!
> Completamente. Además, ¡lágrimas!
> Completamente. Además, ¡risas!
> Completamente"[12].

Los poemas de Vallejo y *El Tungsteno* están traducidos hoy, a más de 40 idiomas y el *Mundo es ancho y ajeno* de Ciro Alegría a 20 idiomas.

La realidad de Trujillo, capital del departamento de La libertad hizo que el Apra naciera y floreciera allí, en contra del capitalismo. La empresa Casa Grande apoyado por el Estado, su aparato represivo y el poder judicial, devoran a las propiedades de los pequeños agricultores y maltrataban inhumanamente a sus obreros. Las protestas siempre terminan, hoy como antes, con la represión de los trabajadores que reclaman lo que siempre fue suyo.

Como de costumbre, los pactos colectivos nunca se cumplían y, finalmente el descontento popular crecía; las luchas populares se iniciaron con mucha pasión y entusiasmo, pero de manera desorganizada. Morían cientos de obreros y empleados, muchos dirigentes fueron fusilados; unos conducidos a distintas prisiones en el país y los otros expatriados.

Los intelectuales involucrados en los movimientos de Trujillo tenían la ideología marxista, aunque como sostiene uno de nuestros grandes filósofos, David Sobrevilla

[12] Ob. cit., p. 149.

Alcázar, al hacer una crítica a la ideología de Cesar Guardia Mayorga, un marxista sin Marx. Esto es, abrazaron el marxismo que llega a la América latina, en textos mal traducidos y mal interpretados, a diferencia de los textos traducidos en la segunda mitad del Siglo pasado por filósofos germanos hispano-parlantes.

Nosotros podríamos llamar su marxismo como "criollo", esto es, por ejemplo, no hay renuncia principista a la ideología religiosa, como acabamos de hacer referencia en los poemas de Vallejo. Sin embargo, algunos críticos, aprecian esta orientación ideológica, como teología de la liberación. En cambio, en Tungsteno, escrito en 1932, después de sus dos viajes a la Unión Soviética e inscripción en el Partido Comunista de España, muestra una diferente concepción del mundo, la misma que ya no era aprista sino materialista.

Tungsteno se desarrolla en la tranquila villa de Quivilca, departamento del Cusco; de una estructura semifeudal, pasaría a una capitalista dependiente, como consecuencia de que la *Mining Society*, empresa norteamericana, explota el tungsteno. Entre otros hechos Vallejo denuncia en esta novela, la explotación inmisericorde de los indígenas por "*mistis*[13]" del pueblo, por la empresa minera y por miembros del Estado.

6. Ciro Alegría

Nació en Sartinbamba, departamento de La Libertad, el 4 de noviembre de 1909 y falleció en Chaclacayo, Lima, el 17 de febrero de 1967. Político, periodista y escritor peruano. Sus obras más grandiosas, fueron *La Serpiente de oro*, *Los Perros hambrientos* y *El Mundo es ancho y ajeno*.

Ciro Alegría tuvo la suerte de ser discípulo de César Vallejo en los primeros años de la primaria, así como recibir la influencia directa de ideólogo Antenor Orego, quien templó su carácter y formó su espíritu en el aprismo. Ciro, cuando fue estudiante en la secundaría ya había organizado en su colegio "la juventud aprista", y tuvieron una participación activa en repartir volantes en plena época de persecución política.

Desde su origen, el escritor estuvo comprometido con la sierra y con la condición miserable y con trato inhumano del indígena andino, como Vallejo,

[13] Mestizos.

llevaba lo indígena en la sangre. Ciro había sido testigo de cómo los terratenientes recurrían a la clásica "tinterillada"[14] y uno a uno, se apropiaban de las tierras de las comunidades indígenas vecinas a su hacienda, pero no sólo eso, los indios eran analfabetos y como tales, y con el amparo de la "leyes" que no contemplaban los derechos de los indígenas, eran presa fácil del engaño de los gamonales.

El escritor fue testigo de las épocas de paz pasajera en que se desarrollaban las comunidades indígenas, tranquilidad que era alterada por las ambiciones del hombre blanco. Ciro fue testigo de los años de sequía en que no se podía conseguir nada para aplacar el hambre, al extremo de que un miembro anciano de la comunidad entra al templo y "comete el sacrilegio" de quitar a San Isidro Labrador, un manojo de tallos de trigo. Llevado a casa el preciado fruto de color oro viejo, satisfizo por lo menos una noche, el hambre de una pareja de ancianos.

Sin embargo, no hay que pensar que sus vivencias se circunscribían sólo a Los Andes, Vallejo vivió en la costa peruana y fue testigo de la explotación capitalista de los obreros por la "azucarera Casagrande" en Trujillo, en cuyas protestas participó activamente junto con César Vallejo, habiendo sido reprimidos con la cárcel, y además, Ciro Alegría, deportado a Chile.

Allí enfermo escribió la *Serpiente de Oro*, habiendo recibido el primer premio en un concurso nacional. Posteriormente, al ver que el Apra no tenía la organización apropiada, lo que fue demostrado en la "revolución" con la participación más espontánea de las masas, Alegría se vio obligado a renunciar, al partido y optar, por otro que tuviera un programa más real y eficaz para los cambios sociales que el Perú necesitaba en forma apremiante. Así, llegó a postular como parlamentario de Acción popular. En más de una manifestación, él se mostró claro y conciso. Ciro Alegría no necesitaba preparar un discurso para buscar el apoyo del pueblo. Desde hace tiempo hablaban por él, *Rosendo Maqui*, el alcalde la de la comunidad de *Rumi*, hablaba, *Juanacha*[15], *El fiero Vásquez*, personajes que reclamaban tierra para vivir humanamente, como lo habían hecho antes de la llegada de los usurpadores y explotadores blancos.

[14] Tramite judicial realizado recurriendo al engaño y la falsedad.
[15] Juanita.

7. A manera de conclusión

a. Son los intelectuales considerados de izquierda en política, quienes denuncian el maltrato personal y étnico de los indígenas y obreros.

b. Los defensores de tales causas son vistos como subversivos y antipatriotas por el explotador directo o indirecto, o por el Estado.

c. La antropología filosófica latinoamericana ha dicho poco o nada, respecto al maltrato del indígena o al ciudadano de extracción indígena, como ocurre con los latinos y afro-americanos en los Estados Unidos de Norte América.

d. En filosofía hemos tratado del **maravilloso puesto del hombre en el cosmos**, pero no del martirio del migrante del campo a la ciudad, sin ir muy lejos, como es el caso de las "trabajadoras domésticas"[16] o "del hogar" que comentamos al principio.

Siempre será oportuno hacer una reflexión filosófica para evitar los maltratos de los injustamente postergados o abandonados por la sociedad y el Estado, en pleno Siglo XXI.

Apéndice
Pasajes de Jorge Icaza - *Huasipungo*

Por la aldea y el valle cruzan ráfagas de hambre enhebrando casuchas, chozas y huasipungos. No es el hambre de los rebeldes que se dejan morir en las cárceles, es el hambre de los esclavos que se dejan matar. No es el hambre de las estrellas de cine que conservan la línea, es el hambre de los indios que conservan la robustez de las élites latifundistas. No es el hambre de los desocupados, es el hambre de los indios archi-ocupados-hambrientos. No es el hambre improductiva, es el hambre que ha engordado las trojes de la sierra, que ha puesto motor en el orgullo de la aristocracia capitalina. Hambre que toca el arpa en los costillares de las guaguas y de

[16] No hace mucho, en el Perú, ha sido destituida la Ministra de la Mujer y de la Población vulnerable, por no pagar el seguro social de su empleada doméstica. Esta última pensó que su empleadora cumplía con el mandato de la ley, que es pagar por el seguro social de su trabajadora, de manera que, cuando la trabajadora fue a alumbrar su bebe al Hospital del Seguro Social, fue rechazada porque ella no era contribuyente.

los perros. Hambre que se cura con la receta de la mendicidad, la prostitución, el robo. Hambre, carajo, que muerde las tripas de los indios callados, humildes. –La humidad debe ser virtud de dios; los indios se sienten hombres. Hambre que se desborda, hambre que no pudiendo caber en las casas se arrastra por las calles, por la calle lodosa por donde ahora se ve arrastrarse mendigos indios, por donde se ve saltar los paralíticos, los tullidos, con salto de saltamontes. Hambre que florece en las bocas de las guagas tiernas.

En una callejuela que se desprende del camino real, sentada a la puerta de una choza, una india vieja, de labios violeta-oscuro, da de mamar al crío, un pequeño alelado de anemia que chupetea el seno exhausto, colgante, vacío con pequeñas pausas lloronas. La mamá insiste en meterle el pezón en la boca, pero la guagua cansada de succionar aquella estopa que ya no vierte ni sangre, masturba su debilidad mamando el aire. Tres mujeres que suben de la vertiente con cántaros y pasan junto a la escena, recetan a la india:

- Por qué no le daós de mamar mazamorra de mashca.
- Un'ay pes.
- Entonces leche de cabra.
- Nuáy pes.
- Y de cava…
- Pior.
- Va morir la pobre guagua.
- Sí pes. Qué tan será. No quiere mamar el chuco.
- El de l'india encarnación tan dizque ha muerto así.
- Y un sobrinito mio tan.
- Dépidemia cro'qu'esta.

Llega el Policarpo con una nueva súplica para el patrón.

-Aura que juimos al rodeo, encontramos pes, patrón.
- ¿Qué?
- Que el buey pintado siá muerto pes.
-El grande…?
- No. Ese coloradito, el viejo.
- Y cómo ha sido?
- Nosé pes. En la loma l'encontramos tendido. Parece que ya es varios días porque apestando está.
- Bueno, qué le vamos a hacer.

- Sí, pes. Y mé tardado porque… l'estuve haciendo sacar de la zanja onde se'a caído. Aura los indios quieren que, como la carne ya está media podridita, les regale su mercé. Yo ca les dije que esperemos para avisar.
- ¿Que les regale la carne? ¡No estoy loco! Hoy mismo haces cavar un hueco profundo, y entierras al buey. Los longos no den probar jamás ni una miga de carne. Donde se les dé, se enseñan y estamos fregados. Todos los días me hicieran rodar una cabeza de ganado, me la matarán intencionalmente; los pretextos no faltan… ¡Carne de res a los indios! No faltaba otra cosa. Ni el olor. Son como las fieras, se acostumbran ¿y quién les aguanta después? Hubiera que matarles para que no acaben con el ganado. Del mal, el menor; le haces enterrar lo más profundo que puedas.

- … ¡Cuántas cabezas tendremos ahora?
- Unas seiscientas ha di'haber, patrón.
- Pregunto porque hay que ir dándose cuenta para hacer el inventario.

*

El pasaje en que un indígena como carne de ganado infectado por una plaga y muere, dice así:

A los pocos minutos el indio roncaba estrepitosamente; en cambio Cushi se pone a batallar con una sofocación extraña, con un dolor que se le anuda en el estómago, con una arcada seca que le sube hasta la garganta sin querer pasar de allí.
- Ay… Ay… Ayayay.
- Ay… Ay… Ayayay.
- Dijaris durmir.
- Ay… Ay… Ayayay.
- ¿Qué duliendo?
- Las tripas.
- Quirís qui unte sebo.
- Nu'ay.
- Entonces ladrillo caliente.
- Güeno.

(Ob. cit. p. 86)
http://www.portalpoemas.com/2011/03/resumen-huasipungo-de-jorge-icaza.html.

Fraternidad y mestizaje:
dos categorías para la integración Latinoamericana

Catalina Pantuso
C.A.B.A

En esta ponencia se analiza la iconografía de las banderas y los escudos nacionales de los países que conformaron los antiguos virreinatos de Nueva Granada, Perú y Río de la Plata y de la Capitanía de Chile. Se muestra la evolución, desde las luchas por la independencia hasta el presente, de los símbolos patrios de Argentina, Bolivia, Chile, Colombia, Ecuador, Panamá, Perú, Paraguay, Uruguay y Venezuela, destacando la presencia de elementos indígenas y europeos que muestran el mestizaje entre el legado precolombino y los valores de la Ilustración.

La conquista y colonización

La utilización de banderas -como forma de representar a personas, Estados o naciones- es una tradición iniciada en Europa y China, por lo tanto es poco probable que, antes de la llegada de los conquistadores, las poblaciones autóctonas tuvieran este tipo de distintivos. Los aborígenes utilizaban diversos elementos para diferenciarse entre las diferentes tribus: penachos de plumas, astas de animales, ciertos ritos, colmillos de fieras, etc.

Sin embargo, existen algunas ilustraciones que muestran la utilización de escudos por parte de los guerreros incaicos. Uno de los pocos símbolos que se conocen es el estandarte del Tahuantinsuyo, que representaba al soberano y no al estado incaico. Mostraba dos serpientes a cada uno de los lados, de cuyas bocas salía el arco iris y en el centro se ubicaba la *maskaypacha*[1] el único emblema del poder imperial, que otorgaba al Inca los títulos de Rey del Cusco y Emperador del Tahuantinsuyo. El lema que habían adoptado -¡No seas ladrón!, ¡No seas mentiroso! ¡No seas holgazán!-, se siguió utilizando durante el período colonial.

Con la llegada de los españoles y portugueses a las Indias los dos mundos se fundieron en “El Mundo”. Se completó la geografía, la botánica, la zoología y

[1] Del quechua *Mask'ay* (buscar) y *Pacha* (tierra y tiempo).

comenzó la modernidad. España y Portugal no sólo forzaron el cumplimiento de sus leyes y sino que también impusieron sus símbolos: banderas, escudos, estandartes y escarapelas.

Después del uso de los gestos y señas, cuando se pudo entablar algún tipo de diálogo verbal con los indígenas que actuaron como intérpretes, comenzó el mestizaje de la lengua y el castellano se enriqueció con nuevos vocablos de "Las Indias". Posteriormente, los jesuitas rescataron más de 20 lenguas indígenas, sistematizaron sus gramáticas y confeccionaron sus vocabularios (guaraní, quechua, aymara, toba y araucano entre otras)[2].

Si bien al comienzo la lucha entre españoles e indígenas fue cruenta y muy desigual, poco a poco los colonizados aprendieron a utilizar los caballos y las armas de los conquistadores. Una de las resistencias más importante fue la conocida como Guerra de Arauco (Chile, 1536-1818), que según Felipe II costó la mayor cantidad de vidas españolas en el Nuevo Mundo. En este conflicto, el cacique Lautaro (Leftraru, "carancho veloz"), enarboló la única bandera de la que se tiene registro[3]. Tenía una estrella blanca de ocho puntas centrada en una cruz, sobre un fondo negro, aunque las tropas mapuches también usaron la estrella sobre paños azules y rojos.

El afianzamiento de la colonización hizo que se crearan escudos destinados a los territorios coloniales que identificaban a los virreinatos, gobernaciones y ciudades. Uno de ellos perteneció a la Muy Noble y leal Ciudad de Santiago de León de Caracas, Capitanía General de Venezuela.

Por la vigencia de las Leyes de Indias, los caciques fueron tratados como los nobles castellanos. Se los eximió del pago de tributos, se le otorgaron de escudos de armas y se les permitió el tratamiento nobiliario de "don". Claro ejemplo de esto fueron los escudos otorgados, en Perú, a Don Alonso Titu Atauche Inga, hijo de Huascar Inca y a Don Gonzalo Ucho Gualpa y Don Felipe Tupac.

[2] Las lenguas amerindias más habladas en Latinoamérica, a principios del siglo XXI eran: quechua de 9 a 14 millones; guaraní de 15 a 22 millones; aimara de 2 a 3 millones; náhuatl: 1,3 a 5 millones; lenguas mayas: 900.000 a 1,2 millones y Mapudungun: 440 mil hablantes.
3 El Canto XXI del poema épico *La Araucaria*, de Alonso Ercilla (1569), hace referencia a la utilización de este emblema.

El mestizaje biológico[4] por escasez de mujeres españolas, no se dio solamente por la fuerza entre los estratos más bajos o la seducción engañosa (Malinche). Algunos hidalgos españoles también eligieron como esposas a las princesas indígenas. El capitán español Martín García Oñas de Loyola -descendiente de San Ignacio y captor de Túpac Amaru I- se casó con Clara Beatriz Qoya, hija de Sayri Tupac y por lo tanto sobrina de Túpac Amaru I, que se convirtió en heredera absoluta del Marquesado de Santiago Oropesa, creado especialmente por Felipe III para la descendencia real incaica por línea femenina. De esta unión nació Ana María de Loyola Qoya que contrajo matrimonio con Juan Enríquez de Borja y Almansa[5].

La utopía cristiana de la fraternidad

La explotación indígena en el sistema económico de la encomienda, se dio fundamentalmente en el régimen de trabajo en las minas y en las grandes haciendas, tanto agrícolas como ganaderas. Esto provocó que la iglesia realizara fuertes cuestionamientos a los encomenderos, quienes amenazaban en convertirse en los señores feudales del nuevo continente. El emperador Carlos V comprendió la importancia de este riesgo, escuchó los planteos humanitarios de Fray Antonio Montesinos y de Bartolomé de las Casas y estimuló los experimentos utópicos.

Vasco de Quiroga, en 1532, fundó en Michoacán (México) el primero de los "pueblos-hospitales"; los franciscanos capuchinos y dominicos fundaron y administraron algunas reducciones entre las que se destacaban la que tenía a su cargo el padre Las Casas en la provincia guatemalteca de Tuzulutlán (1537).

Otro emprendimiento utópico se llevó a cabo en la ciudad de Puebla de los Ángeles (Angelópolis). Comenzó en 1538 y tuvo dos propósitos: superar los

[4] España reconocía tres grupos principales, blancos, indios y negros. El mestizaje tuvo sus categorías: mulato, mestizo, zambo, tercerón, cuatralbo, zambaigo, tresalbo, mulato prieto, zambo prieto y cuarterón. Los españoles peninsulares eran de "sangre pura", mientras que la mezcla de sangre se consideraba "impura". Aún en la actualidad, el mestizaje es visto en Europa en forma muy prejuiciosa. El español Pedro Guerra compuso un tema destinado a valorizar la unión de diversas culturas y la tituló "Contamíname", y en su estribillo dice: "Contamíname, mézclate conmigo, que bajo mi rama tendrás abrigo". En Italia cuando un estilo arquitectónico tiene influencias no europeas se dice que está "contaminado".

[5] Estas uniones quedaron registradas en diversas obras de arte, entre ellas un cuadro de la Colección Pedro de Osma (Lima), inspirado en dos famosos lienzos de la iglesia de la Compañía de Jesús del Cuzco.

conflictos que se planteaban entre algunos laicos y muchos religiosos que se oponían a la práctica del **repartimiento** que esclavizaba a los aborígenes y dar una ocupación digna a los aventureros y vagabundos españoles que deambulaban, sin medios para mantenerse, buscando la mejor manera de explotar a los indios.

En 1576, con la creación de la doctrina de Juli, a orillas del lago Titicaca, comenzó la instalación de las Reducciones Jesuíticas que se extendieron por toda América. En su organización se aplicaron los principios de la evangelización inculturada mediante la persuasión; la educación y el trabajo como centro del desarrollo comunitario; el rescate y documentación de las principales tradiciones indígenas y en la aplicación de las Ordenanzas de Alfaro (Asunción, 1612) que fueron el primer código del derecho del trabajo en América.

La Compañía de Jesús sostuvo el principio de la fraternidad y promovió el mestizaje cultural. Un ejemplo de esto aún puede apreciarse en la fachada del Colegio de San Borja de Cuzco (1621), cuya finalidad fue educar a la nobleza incaica. El portal del edificio "lleva en el dintel tres emblemas: el escudo incaico, el emblema de los jesuitas (JHS) y el escudo de España. Por debajo aparece otro escudo que muestra un águila bicéfala con un yelmo central sosteniendo el blasón dividido en tres cuarteles. En la mitad superior esta la maskaypacha, sostenida por dos serpientes coronadas y dos pumas de cuya boca sale el arco iris. En el ángulo inferior derecho esta la torre Paititi representando al Coricancha y en el inferior izquierdo otra águila bicéfala con la frase Ave María[6].

Las experiencias utópicas, que se inspiraron en el pensamiento cristiano de santo Tomás Moro y Tommaso Campanella, tuvieron como valor principal la fraternidad entre los pueblos aborígenes y los españoles. Pero los ideales utópicos se fueron transformando en crudas realidades coloniales. La rentabilidad de la corona y las ganancias de los encomenderos prevalecieron sobre las prescripciones de las Leyes de Indias.

[6] Fernando Aparicio Bueno. La bandera del Tawantinsuyo, http://siar.regioncusco.gob.pe/public/docs/1940.pdf.

Rebeliones en las colonias

El descontento que provocaron la mala aplicación de las leyes y los abusos de la metrópoli, hicieron surgir levantamientos, de mayor o menor impacto, encabezados tanto por criollos como por indígenas a lo largo de todo el siglo XVIII.

La utopía liberal había cautivado el pensamiento de los intelectuales de las colonias americanas del Reino de Gran Bretaña. El 14 de julio de 1776, en Filadelfia, se declaró la independencia de los Estados Unidos de América. Nació la primera república presidencialista del mundo, bajo el lema de "libertad e igualdad". El mestizaje y la fraternidad con los indígenas no eran valores que pudiesen ser asumidos por los norteamericanos.

En el Virreinato del Perú, Túpac Amaru II (José Gabriel Condorcanki Noguera, marqués de Oropesa) condujo, en 1780, el mayor levantamiento indígena del período colonial. Era un mestizo -utilizado en la actualidad como un símbolo del indigenism- que pertenecía a la nobleza incaica, estaba bautizado y había sido educado por los jesuitas en el Colegio de Caciques de San Francisco de Borja del Cusco. Túpac Amaru exigió el cumplimiento de las leyes monárquicas y un sistema impositivo más justo. No fue ejecutado por sus pretensiones independentistas ya que había manifestado claramente su lealtad hacia Carlos III y su fidelidad a la religión católica.

En las colonias el descontento con la metrópoli se iba agudizando. La Insurrección de los Comuneros tuvo lugar en El Socorro (Nueva Granada, 1781) y fue liderada por el criollo Juan Francisco Berbeo Moreno. Movilizó a más de veinte mil personas, con la decidida participación de indios y negros, quienes reclamaron por la baja de los impuestos. Si bien, en las "Capitulaciones de Zipaquirá", se obtuvieron sustanciales mejoras económicas, políticas y sociales, las mismas fueron posteriormente desconocidas por el virrey Manuel Antonio Flórez. Durante esta época, se sucedieron otras revueltas criollas como el levantamiento de la villa de Oruro (1781) y la rebelión india de los hermanos Catari, también en el Alto Perú (1780)

Precursores de la Independencia

Entre los precursores de la independencia figura el jesuita peruano Juan Pablo Viscardo y Guzmán quien, a raíz de la expulsión de la Orden estaba exiliado en

Italia. Se retiró de la Compañía y solicitó la autorización para regresar a su país, pero le fue denegada. Cuando se enteró de la sublevación Túpac Amaru decidió apoyarla. Desconociendo que la misma ya había sido sofocada, redactó en Francia, la "Carta a los Españoles Americanos", un documento fundamental del pensamiento libertario americano, en el que la fraternidad tenía un lugar destacado.

> "Bajo cualquier aspecto que se considere nuestra dependencia de España se verá que todos nuestros deberes nos obligan a terminarla... Semejante a un tutor perverso que se ha acostumbrado a vivir en el fasto y la opulencia, a expensas de su pupilo, la Corte de España ve con el mayor pavor aproximarse el momento que la naturaleza, la razón y la justicia han prescrito para emanciparse de una tutela tan tiránica [...] ¡Qué agradable y sensible espectáculo presentarán las costas de la América, cubiertas de hombres de todas las naciones, cambiando las producciones de sus países por las nuestras! ¡Cuántos huyendo de la opresión o de la miseria vendrán a enriquecernos con su industria, con sus conocimientos y a reparar nuestra población debilitada! De esta manera la América reunirá las extremidades de la tierra y sus habitantes serán atados por el interés común de una sola GRANDE FAMILIA DE HERMANOS"[7].

A diferencia de Viscardo, las élites criollas se espantaron ante la magnitud de los levantamientos indígenas y, aunque los sublevados compartían los mismos reclamos que ellos le hacían a la monarquía, generalmente prefirieron aliarse a las autoridades españolas, aún a costa de no obtener los beneficios que le demandaban.

Algo distinto sucedió en La Conspiración de Gual y España, que ocurrió en la Capitanía General de Venezuela (1797-1799). Tuvo su foco en La Guaira desde donde se extendió rápidamente a Caracas. De ella participaron españoles y criollos (militares, comerciantes, funcionarios, intelectuales y artesanos) y contó con el apoyo decidido de indios y negros. Los objetivos del movimiento fueron la destitución de las autoridades españolas de Venezuela, la libertad de comercio y producción y la creación de una República constituida por las provincias de Caracas, Maracaibo, Cumaná y Guayana. El espíritu de fraternidad se vio reflejado en la ambición de conformar gobiernos republicanos donde se garantizara la igualdad de

[7] Antonio Gutiérrez Escudero. Cita extraída del ensayo: Juan Pablo Viscardo y su "Carta Dirigida a Los Españoles Americanos". *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades* 9, N. 17 Primer semestre de 2007.

sus habitantes, sin distinción de raza o condición social, para toda la América española. El documento más importante de la Conspiración fueron los "Derechos del Hombre y del Ciudadano", que reproducía algunos textos de la declaración francesa que precedió al Acta Constitucional del 24 de junio de 1793.

Durante la Conspiración de Gual y España se creó la primera bandera venezolana. Tenía el sol encarnado de los incas sobre un paño blanco; en la parte inferior mostraba una franja celeste en la que se ubicaban cuatro estrellas en representación de las provincias de Cumaná, Guayana, Maracaibo y Caracas y en el costado derecho se tenía cuatro franjas con los colores amarillo y rojo de la bandera española y el celeste y blanco de los borbones.

Fue el venezolano Francisco de Miranda quien, en 1800, diseñó la segunda bandera. Tenía tres franjas paralelas e iguales, con los colores negro, rojo y amarillo, que representaban la fraternidad de las razas de negros, pardos e indios sobre cuya igualdad habría de estructurarse el "Ejército del Generalísimo"[8]. También formuló la tesis de la unidad cultural y política de América meridional en su "Proclamación a los pueblos habitantes del continente Américo-Colombiano", cuyo objetivo principal era incitar a la lucha por la independencia. Con el objeto de dar mayor fuerza a sus ideales, tradujo del francés la Carta de Viscardo, la incluyó en su Proclama y recomendó a sus compañeros que la leyeran. Posteriormente, Miranda creó la Bandera Madre de Venezuela que fuera enarbolada en 1806, durante su "Expedición Libertadora". Estaba formada por los tres colores que predominan en el arco iris: el amarillo, el azul y el rojo.

Entre los motines y las rebeliones surgidas al calor de las reformas borbónicas, la sociedad criolla tomó conciencia de su papel en la historia y, ante el riesgo de perder sus privilegios y sus vidas -como había sucedido en la violenta independencia de Haití en 1804- buscó la alianza de las poblaciones nativa y negra. Prueba de ello fue la participación de las nueve compañías de criollos, mestizos e indios que movilizó la Audiencia de Charcas durante la Revolución de Chuquisaca en mayo de 1809 y los más de 700 milicianos que participaron de la Reconquista de Buenos Aires durante las invasiones inglesas.

[8] En el Archivo General de Indias (Sevilla) se encuentra el "Catálogo de Documentos" en el que aparece la "Bandera de Miranda para su proyecto de Ejército Colombiano".

1810. A la independencia de América por fidelidad al Rey de España

Como las juntas de gobierno que se formaron en 1810 lo hicieron en nombre del Rey de España que era prisionero de Napoleón Bonaparte, los primeros distintivos revolucionarios hicieron alusión directa a los colores de los borbones y a la figura de Fernando VII.

El 4 de mayo de 1810, la Gaceta de Caracas publicó un acuerdo de la Suprema Junta Conservadora de los Derechos de Fernando VII, en el cual se instituyó la cucarda que deberían llevar los revolucionarios. Si bien los colores eran aquellos que había utilizado Miranda en 1800, la disposición de las franjas cambiaron de ubicación y la interpretación fue totalmente diferente. Según la Suprema Junta, los colores rojo y amarillo hacían referencia a la Bandera Española y el negro a la alianza con la Inglaterra. La otra gran diferencia fue que las cucardas llevaban el retrato, o las iniciales, de Fernando VII.

En cuanto a las cintas celestes y blancas que se repartieron en Buenos Aires, el Primer Triunvirato de las Provincias Unidas del Río de la Plata, las declaró como escarapela nacional en mayo de 1812.

La Revolución Francesa fue tomada como el nuevo paradigma de los revolucionarios. Sus tres banderas: Libertad, Igualdad y Fraternidad se convirtieron en el lema de los libertadores y se eligió la República como forma de gobierno. Lo hispánico debía desaparecer para poder construir la nueva identidad que reconocía como valioso el pensamiento europeo. Se cambiaron los nombres de la extensa geografía. El Virreinato de Nueva Granada pasó a ser la Gran Colombia y el Virreinato del Río de la Plata se constituyó en las Provincias Unidas del Río de la Plata.

Fray Bartolomé de las Casas fue el primero que llamó al nuevo continente, o al menos a una parte de él, con un nombre alusivo a su descubridor: Cristóbal Colón. "Columba" fue el toponímico que utilizó el sacerdote.

El nombre de Gran Colombia como sinónimo de América -en homenaje a Cristóbal Colón[9]- fue concebido por Francisco de Miranda para denominar la unión

[9] Colombo en italiano, proviene del latín *columbus*, que significa palomo, macho de la paloma (en latín *columba*), animal que simboliza la paz.

de las actuales repúblicas de Ecuador, Colombia, Panamá y Venezuela y de otros territorios que, posteriormente, pasaron a Brasil, Perú y Nicaragua.

Con las revoluciones de 1810, muchos Estados adoptaron nombres inventados: Argentina, Bolivia y Colombia lo ejemplifican. En otros, como Perú y Chile, siguieron vigentes denominaciones de larga trayectoria colonial. En todos los casos, el proceso de nombrar las nuevas naciones fue una tarea muy difícil[10].

Las construcciones civiles y militares también cambiaron sus denominaciones. Por ejemplo, cuando San Martín tomó la Fortaleza del Real Felipe, en la bahía del Callao, mandó a destruir los escudos españoles de su fachada y la renombró como "Castillo de la Independencia". Sin embargo, en 1925, el presidente Augusto Leguía, dispuso que nuevamente tomara su nombre colonial.

Los primeros símbolos de la independencia

En el proceso de creación de los emblemas patrios las nuevas naciones recurrieron a imágenes alegóricas a sus mitos, a sus territorios y a sus riquezas naturales, incorporándoles símbolos europeos.

Venezuela

Al declararse la independencia de las Provincias Unidas de Venezuela, en julio 1811,el Congreso Constituyente creó el Primer Escudo que no tenía ningún elemento que se relacionara con lo americano. Su forma era muy simple: el centro era un pequeño círculo que representaba un sol, con el número «19», en alusión a la fecha de destitución del Cabildo de Caracas (19 de abril de 1810). Alrededor se ubicaban 6 estrellas que representaban la unión de las provincias. En la parte superior del conjunto había una cinta con la inscripción de la divisa: *Lux unita clarior*. Este símbolo se utilizó nuevamente en el segundo escudo de las Provincias Unidas de Venezuela (1812-1814), que tenía una forma muy similar al utilizado en el Virreinato de Nueva Granada. El águila española fue reemplazada por el cóndor con las alas desplegadas, que en una de sus patas llevaba un manojo de flechas. Los elementos europeos estaban presentes en el caduceo de Mercurio con el gorro frigio,

[10] Argentina mantiene actualmente tres nombres: el de Provincias Unidas del Río de la Plata, el de República Argentina y el de Confederación Argentina. (art. 35 de la Constitución Argentina).

que sostenía en otra de las patas y en la inscripción superior en forma de arco: *Concordia res parve crescunt.*

Gran Colombia

El primer escudo y la primera bandera de la Gran Colombia tuvieron como base los símbolos utilizados en la Tercera República de Venezuela (1811) porque ya tenían el reconocimiento popular. En ellos estaban representados tanto el mestizaje como la fraternidad.

El escudo mostraba un paisaje caribeño alumbrado por el sol naciente sobre el mar. A la derecha del blasón, en la parte superior, tenía la inscripción "Venezuela Libre". En el centro se ubicaba una mujer indígena, con una vincha de plumas en la cabeza y un arco en la espalda. En una mano sostenía una lanza con el gorro frigio en la punta y en la otra una planta autóctona. A los pies de la mujer había un caimán y la palabra "Colombia". Cuando este escudo fue adoptado por la Gran Colombia se le agregaron una carabela sobre el mar, tres estrellas que representaban la unión entre Venezuela, Cundinamarca y Quito. Se colocaron, en la parte superior dos manos entrelazadas dentro de una corona de laureles y en la parte inferior unas espigas de trigo entrelazadas.

En cuanto a la Bandera, se usaron los mismos colores de la Bandera de Miranda de 1806, pero la franja superior, amarilla, fue más ancha que las otras dos y en ella se colocó, a la izquierda, el escudo.

Provincias Unidas del Río de la Plata

El primer Triunvirato (1811) adoptó la denominación "Provincias Unidas del Río de la Plata a nombre del Señor Don Fernando VII", en su Estatuto Provisional del Gobierno.

La primera Bandera Argentina, creada por Manuel Belgrano (1812), mantuvo los colores celeste y blanco de la dinastía borbónica utilizados durante la Revolución de Mayo. El Congreso de Tucumán (1816) al declarar la independencia, la adoptó

como símbolo nacional y, en 1818, el Director Supremo Juan Martín de Pueyrredón, le incluyó el sol incaico[11].

La Asamblea General del año XIII mandó a acuñar monedas y adoptó el Escudo Nacional, la Escarapela y la Marcha Patriótica que, posteriormente, sería el Himno Nacional.

El Escudo Nacional surgió del sello utilizado en las nuevas monedas y tuvo como antecedente el escudo impreso en el salvoconducto utilizado por los miembros de un grupo revolucionario francés para acceder a la Asamblea Legislativa entre 1790 y 1793[12]. Sobre un óvalo dividido en dos partes, con los colores de la Bandera Argentina, se ven las manos entrelazadas que simbolizan la fraternidad de las Provincias Unidas; ellas sostienen una pica con el gorro frigio —con una pequeña borla incaica— que representan la autoridad y la libertad; el sol naciente encarnado (incaico) alude a una nueva nación coronada por la victoria representada por los laureles.

Tanto por sus orígenes como por sus elementos y colores, la Bandera y el Escudo de las Provincias Unidas del Río de la Plata muestran una clara influencia europea.

Chile, símbolos de la Patria Vieja (1812-1814)

El primer escudo chileno estaba formado por un óvalo en el cual se presentaban un hombre y una mujer indígenas, de pie junto a una columna que sostenía el globo terráqueo; sobre ella se cruzaban una lanza y una hoja de palma con una estrella encima. Arriba llevaba una inscripción que decía: *Post tenebras lux*. En la parte inferior otro lema: *Aut consilio aut ense*, frase que se asemeja mucho a la del actual escudo: "Por la razón o la fuerza".

La bandera tenía tres franjas horizontales de color azul, blanco y amarillo, que representaba a los tres poderes del Estado: majestad popular, ley y fuerza. En el

[11] Desde el pasado 7 de mayo, Argentina tiene dos banderas nacionales, ambas creadas por Belgrano: la de tres franjas con el sol incaico y la Bandera Nacional de la Libertad civil (actual bandera de la provincia de Jujuy) blanca con el Escudo Nacional.

[12] Una ilustración figura en la obra *La Revolución Francesa* de Michel Vovelle (Tomo 3° p. 216). En la Biblioteca Nacional de Francia, Código de la Colección Qb.1 Año 1793. En Wikipedia:
https://es.wikipedia.org/wiki/Escudo_de_la_Rep%C3%BAblica_Argentina.

centro se colocó el escudo y, en la esquina superior izquierda, la cruz de Santiago en color rojo, recordando la victoria patriota en la batalla de El Roble, donde fue capturada una insignia distintiva de la Orden del Apóstol Santiago.

Símbolos del Perú independiente

El General José de San Martín[13] creó los primeros símbolos patrios del Perú (1820). En ellos, a excepción de la corona de laureles, todos los elementos fueron americanos y su lema era "Renació el sol del Perú", escrito en castellano.

El centro del escudo tenía un paisaje andino visto desde el mar, iluminado por el sol naciente y enmarcado por una corona de laureles. Detrás del escudo se mostraban las banderas de los Estados sudamericanos y una palmera de plátanos. Estaba rodeado por la izquierda de un cóndor y por la derecha de una llama.

La bandera estaba dividida por líneas diagonales en cuatro campos, dos blancos los y dos rojos. En el centro se colocó un óvalo rodeado de laureles y dentro de él un sol elevándose por detrás de las montañas, sobre el mar.

Paraguay

La primera bandera de Paraguay fue usada entre 15 de mayo y el 16 de junio de 1811 por el Dr. Gaspar Rodríguez de Francia. Era un paño de color azul, distintivo de la Virgen Nuestra Señora Santa María de la Asunción, y tenía una estrella blanca se seis puntas.

El 30 de septiembre de 1812 el Congreso Supremo adoptó el primer Escudo Nacional. El anverso mostraba tres círculos concéntricos, simbolizando a Dios, la eternidad y la perfección; tenía una corona formada por una rama de olivo y otra de palma, en el centro se ubicaba un círculo celeste con la estrella amarilla de cinco puntas que iluminó la gesta libertadora de Mayo. En el reverso había un León sentado y vigilante, una pica y el gorro frigio republicano con el lema "Paz y Justicia".

[13] Lo dispuesto en el decreto de creación de los símbolos patrios firmado por de San Martín terminaba expresando que "sólo tendrá fuerza y vigor, hasta que se establezca en el Perú un Gobierno General por la voluntad libre de sus habitantes".

Comparación de los primeros cinco escudos Latinoamericanos

Casi todos los países independientes de Latinoamérica, incorporaron alegorías, recursos naturales y paisajes americanos junto a elementos de origen europeo.

Se incluyen elementos precolombinos: los aborígenes, el sol incaico y la estrella de Lautaro.

Sólo la Bandera y el Escudo de Paraguay tenían símbolos europeos. Se hacía referencia al cristianismo y se incluía al león, animal que distintivo de la heráldica española.

Como un modo de separarse de la herencia hispánica, muchos de los lemas que se utilizaron en los escudos, durante esta etapa estaban escritos en latín:
- Venezuela: *Lux unita clarior* (La luz concentrada es más brillante), *Concordia res parve crescunt* (La unidad hace crecer las pequeñas cosas).
- Gran Colombia: *Vixit et Vincit et Amore Patriae* **(**Vivió y murió por amor a la Patria)
- Chile: *Post tenebras lux* (Después de las tinieblas, la luz) y *Aut consilio aut ense* (O por consejo o por la espada).

Elementos		**Simbología**	**Gran Colombia**	**Chile**	**Prov. Unidas del Río de la Plata**	**Perú**	**Paraguay**
Neutros	Manos unidas	Unión					
	Estrellas	Unión					
	Sol naciente	Nueva nación					
	Estrella	Guía en la Lucha					
Americanos	Sol incaico	precolombino					
	Indígenas	precolombino					
	Paisaje autóctono	Identidad territorial					

	Plantas autóctonas						
	Animales autóctonos						
Europeos	Pica	Autoridad					
	Gorro frigio	Libertad					
	Laurel	Triunfo, gloria					
	Olivo	Paz					
	Palma	Martirio					
	León	Valentía					
	Tenante de Banderas	Unión					

Los símbolos actuales de las naciones Latinoamericanas

Las luchas por la independencia mostraron el espíritu épico de los criollos que buscaron legitimar las revoluciones creando nueva instituciones. Los pueblos originarios, que habían presentado batalla contra el español, no fueron tomados en cuenta al pensar los Estados nacientes.

Las peleas por las formas de gobierno desencadenaron sangrientas guerras civiles. Cada parcialidad quiso crear su propio ordenamiento: unitarios-federales; nacionalistas-autonomistas; conservadores-liberales; radicales-peronistas. Por esta razón, la conformación de los emblemas patrios de cada república dio lugar a reiteradas modificaciones. La inestabilidad política e institucional dio lugar a una verdadera contienda simbólica.

En la celebración del Primer Bicentenario de la Independencia los aborígenes casi no figuraban en los emblemas nacionales y el mestizaje se iba dando con otros habitantes de Europa y Asia.[14] El tango rioplatense es la clara expresión musical de estas nuevas fusiones culturales

[14] Los inmigrantes a nuestros países, estimativamente, fueron: Argentina, unos 6, 5 millones; Venezuela y Uruguay más de un millón, Perú cerca 150.000, Paraguay cerca de 260.000 Chile, 130.000 y Colombia, 80.000.

Al analizar los escudos de las actuales naciones Latinoamericanas, en el bicentenario de su independencia, se visualiza un fuerte proceso de mestizaje entre lo americano y lo europeos. La utilización de elementos comunes que remiten a un pasado compartido puede ser interpretada como la fraternidad de origen.

En el siguiente cuadro se muestran los elementos simbólicos más relevantes:

Elementos simbólicos		Gran Colombia				Prov. Unidas del Río de la Plata			Chile	Paraguay	Perú
		Colombia	Ecuador	Panamá	Venezuela	Argentina	Bolivia	Uruguay			
Neutros	Manos unidas										
	Estrellas										
	Luna										
	Sol naciente										
Americanos	Sol incaico										
	Paisaje autóctono										
	Plantas autóctonas										
	Cóndor										
	Armas										
	Animales autóctonos										
Europeos	Gorro Frigio										
	Pica										
	Laurel, olivo										
	Otras plantas europeas										
	Animales europeos										
	Tenante de banderas										
	Armas de guerra										
	Cornucopia										
	Herramientas de trabajo										

Embarcaciones	■		■							
Coronas de oro								■		
Signos del zodíaco		■								
Balanza							■			
Rueda alada			■							

El paisaje nacional sigue presente en la mayoría de los escudos actuales, relacionando en forma explícita, como lo hizo el poeta Leopoldo Díaz, el lugar de nacimiento con la Patria[15].

El mestizaje ya no es con el pasado precolombino, sino con la cultura europea. No aparecen las figuras de los indígenas que representaban las luchas y culturas anteriores a la conquista.

Los elementos americanos son minoritarios, el más utilizado es el cóndor con las alas desplegadas, símbolo de la libertad. En casi todos priman las figuras europeas, la más utilizada es el laurel, símbolo de la gloria.

Se mantienen:
-La estrella del escudo chileno que hace referencia a la antigua bandera mapuche
-El sol incaico en los escudos de Argentina y Uruguay.

El tenante de banderas se convirtió en un distintivo de los escudos de los países que pertenecieron a la Gran Colombia.

El escudo de Argentina es el único que se mantuvo sin modificaciones y también el único que conserva las manos unidas como símbolo de fraternidad.

El escudo paraguayo suprimió el color rojo, manteniendo todos los otros elementos simbólicos europeos.

[15] Leopoldo Díaz, del poema *Patria.* "Patria es la tierra donde se ha sufrido, / Patria es la tierra donde se ha soñado, / Patria es la tierra donde se ha luchado, / Patria es la tierra donde se ha nacido". En Wikipedia: http://tuspoemaspoesias.blogspot.com.ar/2011/05/patria.html

Las nuevas banderas

Los colores de las actuales banderas tienen, mayoritariamente, los mismos que aquellas que les dieron origen, con pequeñas modificaciones.

En seis de los once países el color rojo hace referencia al heroísmo de la gesta liberadora.

En la mitad de los países se refuerza la simbología de los colores que tienen sus franjas colocándoles el escudo nacional.

La bandera paraguaya es la única que tiene los dos escudos nacionales: el oficial en el anverso y el de Hacienda en el reverso.

Se mantienen las alusiones al paisaje y a las riquezas naturales.

La bandera de Bolivia tiene los mismos colores y la misma disposición que el emblema del Tahuantinsuyo, pero al explicar sus actuales significados no se hace ninguna referencia al símbolo prehispánico.

Significado de los colores	Gran Colombia				Prov. Unidas del Río de la Plata			Chile	Paraguay	Perú
	Colombia	Ecuador	Panamá	Venezuela	Argentina	Bolivia	Uruguay			
Los muertos por la independencia	R	R		R		R		R		R
La naturaleza: (cielo, mar, montañas)	Am	Am		Am		V		Az yB		
La paz			B						B	B
La riquezas naturales	Az	Az		Az		Am				
La Casa de los Borbones					CyB		C yB			

La justicia									**R**	**B**
La libertad									**Az**	**B**
La Esperanza						**V**				
Partido Liberal			**R**							
Partido Conservador			**Az**							
Unidad			**B**							

Antiguas culturas, viejos problemas. Nuevos símbolos, nuevos desafíos

La celebración de los bicentenarios de la formación de los primeros gobiernos patrios tuvo como objetivo recordar y resignificar la historia independiente de las antiguas colonias españolas.

La lucha por la **Libertad** logró la emancipación de las colonias a costa de la balcanización de América del Sur. La bandera de la **Fraternidad** fue olvidada muy tempranamente y por lo tanto la **Igualdad** parece, aún hoy, una utopía. Al finalizar el 2010, América Latina seguía siendo la región más desigual del mundo.

La herencia precolombina, presente en el mestizaje cultural pero ausente en las instituciones oficiales de los siglos XIX y XX, comenzó a plasmarse en las Reformas Constitucionales que dieron lugar a los Estados Plurinacionales y Multiétnicos.

Los movimientos indigenistas tomaron un nuevo vigor y crearon sus propias banderas étnicas, aunque este símbolo no figuraba en las culturas y tradiciones precolombinas:
- En 1970 se izó por primera vez la *Wiphala* (bandera en aymara) actual símbolo del Estado Plurinacional y Multiétnico de Bolivia (Constitución de 2008)[16]

[16] La Cámara de Diputados de la Provincia del Chaco sancionó la Ley 6781. 23 mediante la cual se reconoce a la Bandera Indigenista *Wiphala*, como emblema de los pueblos originarios de América y que la misma "podrá ser adoptada por las etnias del territorio de la Provincia del Chaco, hasta tanto un Congreso Indigenista defina una Bandera Indígena Argentina, que represente las comunidades aborígenes que habitan el suelo argentino".

- La Bandera del Tahuantinsuyo fue creada en 1973 y es el emblema oficial de la Municipalidad del Cuzco (1978).
- Bandera *Wenufoye*, símbolo de las organizaciones mapuches de Chile y Argentina, fue adoptada por el Consejo de Todas las Tierras, *Aukin Wallmapu Ngulam*, en 1991. Se utilizó por primera vez en 1992 en una marcha por el centro de Temuko, y desde el 2013 es la bandera de la comuna de Lautaro.
La Bandera mapuche - tehuelche fue reconocida el 14 de marzo de 1995, por la Ley de la provincia del Chubut Nº 4072.

Cada país festejó el bicentenario de la independencia mirando su propia historia y los sueños de la Patria Grande aún seguían pendientes. Sin embargo, el actual proyecto de la Unión Suramericana de Naciones (UNASUR) manifiesta la voluntad de lograr una definitiva integración cultural, social y económica de América Latina.

Es necesario preguntarse ¿hasta qué punto, las nuevas categorías eurocéntricas de multiculturalidad e interculturalidad, interpretan nuestro presente y nos permiten proyectar nuestro futuro?

Muchas veces lo nuevo suele ser aquello viejo que se había olvidado. Las categorías de fraternidad y mestizaje, profundizadas y actualizadas a los nuevos desafíos, son herramientas conceptuales que nos permitirán transitar en mejores condiciones el actual proceso de globalización, manteniendo nuestra particular forma de ser americanos.

Banderas

Chile (1812-1814)

Haití

Gran Colombia 1821

Bandera de Miranda
Proyecto de Ejército Colombiano 1800

Perú - San Martin

Venezuela 1911

Escudos

Antecedente escudo argentino

Chile (1812-1814)

Venezuela (1814)

Venezuela (1814)

Escudo incaico

Escudo tawantisullo

Primer escudo de Venezuela

Primer escudo peruano

Segundo escudo de Venezuela

Normalidad Filosófica y Filosofía de la Liberación: ruptura y continuidad

Dulce María Santiago
UCA, Buenos Aires

Introducción

En la consideración de nuestras ideas filosóficas conviene hacer algunas precisiones que nos permitan comprender mejor el alcance y el significado de algunos conceptos relativos al tema. Aunque nos referiremos en particular a la filosofía en argentina no podemos dejar de referirla constantemente a su inserción en el contexto de la filosofía iberoamericana[1] ya que tiene con ella una profunda convergencia por su común origen, la homogeneidad de sus agentes, los procesos políticos análogos y su problemática común[2].

En primer lugar hay que diferenciar entre un estudio que tiene por objeto el desarrollo de las **ideas filosóficas** y lo que constituye una **reflexión crítica** de esas ideas filosóficas.

Cuando el comienzo de esta reflexión se ubica a comienzos del siglo XX, como lo hace -entre otros- Francisco Romero, encontramos tres "modelos" o "paradigmas" distintos desde los cuales se hace dicha filosofía. Estos son: Los Fundadores, la Normalidad filosófica y, finalmente, la Filosofía de la Liberación

Trataremos de dilucidar la relación entre estos dos últimos paradigmas, que constituyen una verdadera reflexión sobre la filosofía argentina y latinoamericana y sobre la manera en que debe hacerse. Procuraremos establecer las similitudes o continuidades y las diferencias o rupturas entre ambos.

[1] Seguimos el criterio de Celina A. Lértora Mendoza por considerar que esta denominación hace referencia a toda la tradición hispano-lusitana en América, pero respetaremos la nomenclatura que utilizan los autores que citaremos.

[2] Cf. Celina A. Lértora Mendoza, "Apuntes para una historia de la filosofía iberoamericana" *XI Jornadas de Pensamiento Filosófico. Homenaje a Carlos Mato. El pensamiento filosófico rioplatense*, Buenos Aires, Ed. FEPAI, 2004: 163-181.

Francisco Romero y la "normalidad filosófica"

Una vez que la filosofía alcanza cierta "profesionalidad" con la dedicación a la misma de los egresados de la carrera, fundada en 1895, se considera que se llega a lo que se denominó "*normalidad filosófica"*, término acuñado por el filósofo Francisco Romero en una despedida a Manuel García Morente en 1934[3]. Este modelo se extiende hasta los años 70.

Para Francisco Romero, discípulo dilecto de Korn y de Ortega en Argentina, la cultura latinoamericana se encuentra enraizada en la occidental, por lo tanto el pensamiento latinoamericano tiene un origen europeo, pero también está aquella destinada a ser, junto con toda la cultura occidental, una cultura universal por la **síntesis** aquí realizada. En este sentido, Romero asigna al pensamiento americano la tarea de configurar un esquema vital aceptable para todo el mundo, es decir, una concepción del mundo válida universalmente para poder superar la crisis de la cultura occidental.

> "Para nosotros pensar en términos americanos ha sido siempre una emoción y un deber, porque América es una unidad por su índole y destino [...] Pero no basta con pensar en términos de americanismo... es necesario que nos acostumbremos a pensar en términos de occidentalidad"[4].

Parece no alarmarle el *europeísmo*, ya que concibe lo americano como continuidad, somos hijos de Occidente y de su cultura, y -además- anuncia el proceso de unificación de la cultura, en términos más actuales la **globalización**, en la cual la cultura Occidental tendrá un papel preponderante, como lo anunciaba Husserl en sus conferencias de 1933 y 1934, dictadas en Viena y en Praga respectivamente

Esta es la visión romeriana del origen y destino de la filosofía latinoamericana, surgida con el positivismo –según él- ya que fue bajo su divisa que se fundó en 1896 la Facultad de Filosofía y Letras. En la reflexión sobre la posibilidad de una filosofía

[3] Dice Romero: "Lo que faltaba hasta hace poco en España, lo que acaso falta todavía entre nosotros, es lo que llamaré 'la normalidad filosófica', quiero decir, **la filosofía concebida como común función científica, como trabajo y no como lujo o fiesta"** En *El hombre y la cultura*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1950. p. 130

[4] Francisco Romero, "Meditación de Occidente, Realidad N. 7, enero-febrero 1948.

argentina, Romero la sostiene influida por su maestro Korn, por Ortega y su "circunstancialismo" y por Gaos, maestro de Leopoldo Zea, a cuyo pensamiento Romero denomina "americanismo". La filosofía latinoamericana se desarrolla una vez superado el positivismo bajo el paradigma de la "normalidad filosófica", expresión con la que Romero denomina "la filosofía como función ordinaria de la cultura, al lado de las otras ocupaciones de la inteligencia"[5]. Este modelo intelectual, cuyo nombre fue instituido por el autor, concibe la tarea filosófica según el modelo de la filosofía europea, -análogo al concepto husserliano de "filosofía como ciencia estricta"- con un fuerte sentido continental, promoviendo la comunicación en la vida filosófica americana y reconociendo la importancia que tuvieron las ideas en la formación de nuestras naciones.

No sólo Romero sostiene esta idea de lo que debe ser la filosofía argentina, también está presente en casi todos los autores de esta época: su contemporáneo Alberini también considera que la filosofía en nuestro país se ha hecho tributaria de la europea. Sin embargo, parece reclamar -en la línea de Alberdi- la diferenciación de lo que puede llamarse "lo nuestro". Así decía a mediados del siglo XX:

> "Apenas si empezamos a salir de la colonia filosófica, en sentido espiritual del término. Lo que se ha hecho en los últimos años, no es sino, en general, una manera de trasplantar el pensamiento europeo. Hemos estado, diremos, en pleno esfuerzo exógeno, o sea de absorción de lo puramente externo. Sólo ahora ese esfuerzo empieza a entreverarse con la inquietud endógena. Así la tradición filosófica argentina será creadora, selectiva y universal. Más, para ello, habría de ser, ante todo, espíritu crítico [...] Bien puede afirmarse, pues, que ahora estamos en plena madurez filosófica"[6].

Hacer filosofía es, en cierto modo, **adaptar** críticamente la filosofía europea, eso la convierte en propia. No se vislumbra otro horizonte más que el europeo para pensar filosóficamente…

[5] Francisco Romero, *Filosofía de la persona*, Buenos Aires, Losada, 1944. p. 126.
[6] C. Alberini, *Problemas de historia de las ideas filosóficas en la Argentina*. Buenos Aires, Secretaría de Cultura de la Nación en coproducción con Fraterna, 1993, p. 152.

La filosofía de la liberación

En la década del ’70 surge otro modo de hacer filosofía en el ámbito latinoamericano y los filósofos argentinos enrolados en esa nueva corriente intentarán una crítica sobre las ideas de Romero y, en especial, de su concepción sobre la “normalidad filosófica”, alcanzada en la época de los ’30 y los ’40.

En 1970, entonces, surge en nuestro país la llamada Filosofía de la Liberación buscando un “estilo de filosofía desenclaustrado y transdisciplinar, capaz de asumir también un fuerte compromiso (ético y práctico) con la sociedad que habitaba”[7].

Esta nueva corriente está representada por Enrique Dussel, Mario Casalla, Carlos Cullen, Rodolfo Kush y Juan Carlos Scanonne, manifiesta, en el Segundo Congreso Nacional de Filosofía, realizado en la provincia de Córdoba en 1971, la necesidad de superar el paradigma de la “normalidad filosófica”. Así relata Mario Casalla lo sucedido:

> “lo que se puso en juego fue la *forma*, la idea, el *paradigma*, con que se venía haciendo filosofía entre nosotros. Tratamos en ellas [las Jornadas Académicas] -y en varios otros foros simultáneos que fueron naciendo en aquella década de los 70- de pensar la filosofía para *hacerla* de otra manera, antes que seguir perfeccionando el edificio ya hecho de la filosofía argentina”[8].

Aunque Casalla reconoce que en su momento -allá por los años ’30 y ’40- el paradigma establecido por Romero “contribuyó a normalizar, a estandarizar y profesionalizar los estudios filosóficos argentinos...”[9], diferenciando la filosofía de la teología y de las ciencias, “sin embargo, en este esquema -casi administrativo y demasiado escolar- radicó buena parte de la causa que llevó a su agotamiento como *ideal* para los estudios filosóficos”[10]. Pero el núcleo de la crítica a esta manera de hacer filosofía, desde el punto de vista especulativo, radica en que “la filosofía de la

[7] Mario Casalla, “Filosofía argentina en perspectiva latinoamericana”, *Stromata* (San Miguel, Argentina: 58, N. 1/ 2 Enero-Junio 2002, p. 15
[8] Ibíd., p. 4.
[9] Ibíd., p. 10.
[10] Ibíd.

'normalidad filosófica' no era sino la filosofía europea circulando entre nosotros"[11]. Es preciso señalar que Casalla sitúa el fin del paradigma romeriano hacia el comienzo de los años '70, cuando -según el autor- fallece Romero: "digamos que murió en Buenos Aires el 7 de octubre de 1972, a los 71 años de edad"[12] y que se desempeñó en el cargo de "Delegado Reorganizador" de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA, nombrado por la Revolución Libertadora de 1955, "(cargo que va a retener hasta el año 1971, el anterior a su muerte)". Pero, Romero falleció en verdad en 1962, de modo que casi no vivió la década del '60 y no vislumbró tampoco la de los '70. Quizás sea necesario tener en cuenta este dato a la hora de hacer un juicio crítico en relación con su época y la circunstancia de ella.

Para Casalla, el paradigma de Romero significa "transplantar, desarrollar y adaptar la filosofía europea en América, sin mayor cuestionamiento de su universalidad y de todo su aparato conceptual"[13]. Lo que se ponía en cuestión no era la temática, sino la actitud y el ejercicio de esta filosofía. A partir del nuevo paradigma, denominado como filosofía de la liberación", se instalarán dos maneras de hacer filosofía en la Argentina, precisa Casalla: el impuesto por la normalidad filosófica y el que surgió con la filosofía de la liberación, basado en "un estilo de filosofía desenclaustrado y transdisciplinar…" ya mencionado[14].

Se trata, sin duda, de una versión más ampliada de la filosofía latinoamericana que la que tenía el paradigma de Romero. Para éste, la filosofía debía ser, como en la idea de Husserl, una "ciencia estricta" llevada a cabo por filósofos dedicados a la profesión de tales, con una rigurosidad metódica propia de los ámbitos académicos y de la investigación rigurosa, aunque tuviera la pretensión -como advierte Oscar Terán- de irradiarse hacia otros ámbitos.

> "Mientras en la década del treinta Alejandro Korn aún hablaba -como antes José Ingenieros- desde la filosofía hacia la sociedad, progresivamente se

[11] Ibíd., p. 11.
[12] M. Casalla, ob. cit., p. 7.
[13] Mario Casalla, "Más allá de la 'Normalidad filosófica'. Nuevas tareas para la filosofía latinoamericana contemporánea", *Revista de filosofía latinoamericana y ciencias sociales* (Buenos Aires), 2ª época, Año 1, N. 11, mayo 1986, p. 23.
[14] "Filosofía argentina..."cit., p. 15.

> percibe la tendencia de este discurso a quedar encerrado en los límites de la institución"[15].

Ya por esos años -los sesenta- se percibe la tendencia de esta corriente a quedar reducida a un ámbito meramente especulativo y, por lo tanto, aislado de la realidad concreta. Terán agrega:

> "Por el contrario, un rasgo relevante de la franja intelectual crítica es que en su misma autopercepción se halla explicitada la protesta contra la filosofía académica, identificada con una reflexión poco articulada con la realidad nacional, y esta desconexión será contemplada como la porción mistificadora de unas filosofías en las que se hallaba ausente el aspecto concreto y comprometido que todo pensamiento debía contener para resultar validado"[16].

Queda, pues, de manifiesto cómo, después de la ausencia de Romero, se percibe ya de otra manera el modo de filosofar, bien distinto de los años '40, como un pensamiento con una conexión más vital con la realidad, particularmente la social, y para lo cual se deben tener en cuenta las otras formas de expresión del mundo interior de lo humano: la dimensión simbólica a través del arte, la literatura, el lenguaje, la música, la religiosidad, en fin, toda manifestación de la cultura de un pueblo.

Este nuevo tipo de filosofía pretende asumir así dos grandes vertientes: "Por un lado, la crisis de la *modernidad* (primero europea y luego planetaria) y, por otro, (...) la *polémica* por la propia identidad, que sobradamente, reconoce el pensamiento argentino y latinoamericano desde sus mismos orígenes"[17]. Para ello, Casalla establece los nuevos puntos de partida que serán la base de este nuevo paradigma:

1. se redefine y amplía la noción del "sujeto" de la filosofía: se pasa del "yo" al "nosotros", yendo del individuo a la comunidad;
2. se redefine también la noción de "universalidad" de la filosofía como "universalidad situada" resultando así una filosofía **inculturada y crítica**;
3. asume un punto de partida **ético**: pone el acento en la **alteridad** y esa relación con el otro es entendida como **responsabilidad** por el otro;

[15] Oscar Terán, *Nuestros años sesentas. La formación de una nueva izquierda intelectual argentina 1956-1966*, Buenos Aires Editorial, El Cielo por Asalto, 1993; p. 16.
[16] Ibíd.
[17] M. Casalla, "Filosofía argentina..." cit., p. 19.

4. esta relación es fundamentalmente pública y política, en el sentido amplio de los términos;
5. por último, se redefine la noción de **poder** como **servicio y voluntad de liberación**.

Así, la nueva filosofía deberá ser una filosofía **inculturada**, a partir de la sabiduría popular, entendida como el "saber que el pueblo tiene del sentido de la vida, de Dios, de la tierra, y de la dignidad humana, saber no teórico, sino práctico y ético-religioso, pero que tiene su propio 'logos'"[18]. A su vez, lo popular debe entenderse primeramente en el sentido del "pueblo" como sujeto comunitario de una experiencia histórica común, un estilo de vida común -es decir-, una **cultura**. Aunque también designa, secundariamente, al pueblo, entendido como quienes ocupan la base de la comunidad, los sectores mayoritarios llamados, justamente, "populares".

Se advierten en ente nuevo intento de elaboración filosófica ciertas influencias, presentes en las nuevas categorías claves, tales como:
- Emmanuel Lévinas, a partir de la experiencia ética del otro, en el "nosotros, como sujeto de la sabiduría y de la vida histórica de la comunidad. Este concepto ético "intenta pensar al mismo tiempo la *identidad plural* justa y la irreductible alteridad ética que se dan en la comunidad del pueblo"[19];
- Rodolfo Kush, introductor de la categoría del *"estar"* (frente al *ser* de la metafísica occidental) como horizonte fundamental para designar algo propio de lo que llamó la "América profunda". Este concepto se relaciona con el de "tierra" y el de "símbolo";
- Paul Ricoeur, en la distinción entre la "vía corta" de la fenomenología existencial y la "vía larga" de una hermenéutica de los símbolos y obras de cultura.

Este movimiento, nacido en 1971,

> "bajo la influencia, tanto de las teorías de la dependencia en ciencias sociales, como del cuestionamiento hecho por el peruano Augusto Salazar Bondy a toda la filosofía latinoamericana propuesta hasta el momento, como -en fin, pero no el último lugar- por los primeros esbozos de la Teología de la

[18] Juan Carlos Scannone, "Hacia una filosofía a partir de la sabiduría popular". En: *Para una filosofía desde América Latina*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 1992, p. 131.
[19] Ibíd., p. 132.

> Liberación…" buscaba superar "una mera dialéctica 'dependencia-liberación' desde lo nuevo y propio de la alteridad latinoamericana"[20].

Scannone destaca a Enrique Dussel como "uno de los principales representantes"[21]. El itinerario intelectual de este autor lo llevó a buscar en la tradición semítica el origen de lo latinoamericano. Según Dussel para comprender la cultura del pueblo latinoamericano hay que partir de Jerusalén y no de Atenas, contraponiendo la cosmovisión griega y la semítica considera que ésta última es compartida, en los supuestos, por el "mundo" latinoamericano, tal como lo desarrolla en su obra *El humanismo semita*[22]. Rescata de la experiencia existencial de este pueblo su monismo antropológico, la ética como perfección que supone la entrega ético-política del profeta para servir a los pobres, la justicia y la revalorización de la mujer. En este sentido, Lévinas ofrece la categoría del **Otro** como **pobre**, es el dominado, el indio, el negro, etc. y la conciencia ética de la responsabilidad por el otro. Pero, a juicio de Dussel, Lévinas

> "nos mostraba cómo plantear la cuestión de la "irrupción del Otro"; pero no podíase construir una política (erótica, pedagógica, etc.) que poniendo en cuestión la Totalidad vigente (que dominaba y excluía al Otro) pudiera construir una *nueva Totalidad* institucional"[23].

Y como la cuestión de la *política* era central en la Filosofía de la Liberación, encontró en la relectura de Marx una gran semejanza con esta Filosofía[24].

Podemos, entonces apreciar dos grandes enfoques en este paradigma:
- el ético-cultural (Kusch, Scannone, Cullen y otros), inspirado por el Nuevo Pensamiento y
- el orientado por marxismo (Dussel, Roig, Cerutti G.).

[20] Ibíd., p. 128.
[21] Juan Carlos Scannone, *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Buenos Aires, Guadalupe, 1990. p. 16.
[22] Enrique Dussel, *El humanismo semita.* Buenos Aires, EUDEBA, 1969.
[23] Dussel, Enrique. "Un proyecto ético y político para América Latina", *Revista Anthropos*, N. 180, setiembre-octubre 1998, p. 21.
[24] E. Dussel, "Un proyecto ético y político…" cit., pp. 25-30.

En este sentido, como dice Carlos Beorlegui en el estudio ya citado, "se trata de un grupo suficientemente plural como para hablar de filosofías (en plural) de la liberación, más que en singular"[25].

El aporte de Rodolfo Kusch

La situación latinoamericana -una opción preferencial por los pobres- implica la responsabilidad por los demás. Se le otorga así al filosofar un fuerte sentido ético.

El pensamiento de filósofos europeos como Martín Heidegger, Paul Ricoeur y Emmanuel Lévinas -entre otros- les permite elaborar un marco conceptual para este nuevo modelo de quehacer filosófico. Pero la gran transformación de este nuevo paradigma es la ampliación del concepto de **filosofía**, fundada en una ampliación de la **racionalidad** a otras formas de pensar que comprenden la **sabiduría popular** y otras manifestaciones no estrictamente "racionales".

En este sentido ha sido fundamental el aporte del filósofo y antropólogo Rodolfo Kusch, filósofo y antropólogo que estudia en Alemania y vuelve a la Argentina para convivir con las comunidades aborígenes del norte argentino. A partir de esta experiencia elabora su pensamiento sobre "América Profunda" y propone una **geocultura**, una cultura que tenga en cuenta su lugar, el *ubi* del pueblo que la habita. Representa así la síntesis de la filosofía europea y de la antropología cultural que reconoce en las culturas originarias su significado más profundo, para él en "este continente "nuevo" hay también una *sofía* ("extraña sabiduría" dirá Kusch) pero no una "filosofía" en el sentido europeo occidental de este término"[26].

Para Kusch América tiene dos componentes que se relacionan dialécticamente (puede apreciarse la influencia del pensamiento hegeliano): el **ser**, propio de la cultura europea, y el **estar**, característico de las culturas originarias. Ambas constituyen dos formas diferentes de vivir en el mundo. Así lo explica su discípulo Mario Casalla:

[25] Carlos Beorlegui, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2010, p. 42

[26] M. Casalla en el Prólogo a R. Kusch, *Indios, porteños y dioses*, Buenos Aires, Secretaría de Cultura de la Nación con Biblos, 1994. p. 12.

> "La europea es esencialmente una cultura masculina, de un yo dominador que, munido de su ciencia y tecnología, actúa y modifica el mundo a su antojo. En cambio, la americana es una cultura femenina: de la primacía del estar sobre el ser; donde lo real prevalece sobre el sujeto y ese 'estar abierto' al juego de las fuerzas de lo 'real' es un juego dramático sin certezas. De aquí que, mirado con ojos europeos (o europeizados), esta América resulta horrorosa y casi incomprensible. Ambos tipos de cultura se superponen conflictivamente en el mestizaje (característica básica de lo americano actual) y en él lo profundo actúa 'vegetalmente (devoradoramente) sobre lo europeo superficial. Esto tanto en las ciudades como en el campo; mucho más acentuadamente, por cierto, en este último"[27].

A continuación refiere Casalla los textos de Kusch que expresan su manera de comprender lo más raigal de nuestro continente:

> "Al respecto en su obra, *La seducción de la barbarie* (1953), ya podemos leer: 'De ahí el continente mestizo, América se encuentra irremediablemente escindida entre la verdad de fondo de su naturaleza demoníaca (el estar) y la verdad de ficción de sus ciudades (el ser)'. Precisando en *América Profunda* (1962): 'Uno es lo que llamo ser, o ser alguien, y lo descubro en la actitud burguesa de la Europa del siglo XV y el otro, el estar aquí, que considero como una modalidad profunda de la cultura precolombina. Ambas son dos raíces profundas de nuestra mente mestiza -de la que participamos blancos y pardos- y que se da en la cultura, en la política, en la sociedad y en la psique de nuestro ámbito"[28].

Las palabras de Kusch recuerdan a las de Lucio V. Mansilla en su *Excursión a los indios ranqueles:* "Aquí" -se refiere a la ciudad de Buenos Aires- "el ruido del tráfico y la opulencia que aturde. Allá, el silencio de la pobreza y la barbarie que estremece"[29].

Este aporte sobre nuestro *ethos*-cultural permitió la elaboración de "nuevas *categorías* y de la reelaboración de otras desde la sabiduría popular latinoamericana

[27] Ibíd.
[28] Ibíd., p. 13.
[29] Lucio V. Mansilla, *Una excursión a los indios ranqueles*, Buenos Aires, CEDAL, 1980, Vol. I. p. 197

como lugar hermenéutico"[30] que permiten establecer el nuevo punto de partida, no absoluto como el *ego cogito* de Descartes, sino uno no absoluto que estaría dado por el **nosotros estamos**.

El horizonte de comprensión de este nuevo punto de partida radica en la distinción de las dos posibilidades fundamentales de metafísica que dieron origen a la cultura occidental, según buscaran la unidad originaria de todo ente en el *ser* como fundamento *(Grund),* o en la libertad como comienzo absoluto y como abismo (*Abgrund).* Ambas están representadas por la filosofía griega y la revelación judeo-cristiana, respectivamente, el ser y el acontecer. Mientras la primera piensa desde la identidad, la segunda lo hace desde la alteridad, proporcionando un desde dónde comprender nuestra realidad. "El "nosotros estamos" es una experiencia inmediata que no puede ser totalmente mediada por la reflexión autoconsciente, y por ello le es irreductible. Para comprenderse a sí mismo, el filosofar que de ahí parte contrapone el "nosotros estamos" al "*ego cogito*", pero también al "ser-en-el-mundo", dice Scannone[31].

Los nuevos desafíos y la vigencia del modelo

Este modelo en tanto que filosofía implica siempre una visión de la totalidad pero **situada** en nuestra peculiar realidad histórico-social, por lo tanto debe tener en cuenta la nueva situación histórica que tuvo lugar a partir de la caída del muro de Berlín en 1989. A partir de este acontecimiento se producen dos fenómenos que caracterizan la "nueva cuestión social", uno es la globalización y el otro es la exclusión.

El primero consiste en la unificación de la cultura cuya ideología es el pensamiento único, resultado de la hegemonía unilateral de los Estados Unidos.

La segunda es consecuencia de la reestructuración del trabajo que generó una masa significativa de personas que quedaron fuera del mercado laboral.

En nuestra región, y particularmente en nuestro país, este fenómeno repercute de una manera particular que extiende la situación de los oprimidos a la de los excluidos.

[30] J. C. Scannone, *Nuevo punto de partida*… cit., p. 19.
[31] J. C. Scannone, *Nuevo punto de partida*… cit., p. 23.

También se dan nuevos factores peculiares de nuestra propia realidad socio-política que pueden considerarse positivamente tales como el restablecimiento de la democracia, el diálogo cultural, la responsabilidad social de la empresa, la comunidad de naciones en el Mercosur o el surgimiento de la sociedad civil frente al Estado y al mercado.

Todos estas nuevas características implican una reflexión crítica de parte de la filosofía para poder cumplir la tarea histórica de la interpretación que permita una lúcida comprensión de nuestra realidad para poder iluminar una praxis con sentido ético, es decir, responsable frente a esa realidad.

El punto de partida de esa reflexión continúa siendo la realidad histórico-social de pobreza, producto de la injusticia. Por tanto la opción por los pobres implica la consideración de las mujeres, los excluidos, las víctimas.

Por otra parte, el desarrollo de las ciencias implica una integración de sus resultados, sin reducción, a la filosofía ya que sus resultados concretos significan un aporte valioso a este filosofar inculturado. Así este paradigma sigue implicando un compromiso del intelectual que mediante una conversión intelectual[32] asume su responsabilidad con la sociedad en que vive.

Conclusiones

Son dos paradigmas que provienen de la misma matriz filosófica de origen europeo y se alimentan respectivamente de los pensadores que operan una superación: Mientras la normalidad filosófica se nutre de la filosofía de Hüsserl, la filosofía de la Liberación lo hace de Heidegger.

En cierta medida se continúa pensando con categorías de la filosofía europea. Si en la Normalidad filosófica eran Hüsserl, Scheler ahora es Heidegger, Ricoeur y Lévinas.

En este sentido podríamos hablar de una **asimilación** que implica una **adaptación** a nuestra realidad socio-cultural que se va acrecentando con el segundo modelo.

[32] Cf. B. Lonergan, *Insight. Un estudio sobre la comprensión humana*, México, Universidad Iberoamericana, 1999.

Si bien el último paradigma implica una ampliación de la racionalidad en el sentido que comprende no sólo la filosofía entendida en sentido estricto y sistemático, también podemos encontrar en el modelo anterior esa intuición, aunque sólo esbozada, de que la filosofía en Iberoamérica comprende también la consideración de otros ámbitos culturales y esta ampliación permite utilizar la noción de pensamiento iberoamericano, como ya lo señalaba Gaos.

Habría ruptura en cuanto la filosofía de la Liberación es un pensamiento con finalidad práctica, que implica una respuesta ética. Se orienta a una praxis, que en algunos autores principalmente política.

A medida que el tiempo avanza da una mayor conciencia de nuestra propia situación, se considera la nueva cuestión social de globalización y de exclusión, que no sólo comprende los "oprimidos" por las estructuras injustas sino también los que han sido expulsados del sistema.

Es preciso remarcar, una vez más, que estamos frente a dos momentos históricos diferentes -aunque el tiempo cronológico que los separa no supere los veinte años aproximadamente, el tiempo cultural es mucho más amplio- con dos maneras también distintas de encarar la filosofía como reflexión sobre lo propio, sobre la Argentina, aunque siempre en referencia a su marco más amplio, lo latinoamericano.

En consecuencia, estamos en presencia de dos paradigmas -el de la normalidad filosófica y el de la filosofía de la liberación- sucesivos y no simultáneos y que pertenecen, por ello, a contextos histórico-culturales diferentes.

Hacia el Bicentenario:
independencia y consolidación nacional

Celina A. Lértora Mendoza
CONICET- FEPAI, Buenos Aires

Presentación

El Bicentenario de la Independencia Hispanoamericana invita a reflexionar tanto sobre nuestra historia (nacional y regional compartida) como sobre nuestro pensamiento acerca de ella, elaborado en estos doscientos años. Es un tema muy amplio y por lo tanto es necesario acotarlo poniendo el acento en uno de sus aspectos. Considerando lo que ya se ha dicho y escrito, veo que hay un punto de consenso, expresado de diversas maneras pero inequívocamente por todos: la necesidad de asumir el pasado y la tradición, de revisar las dicotomías excluyentes. Por lo tanto, voy a tomar este único punto como centro de mi reflexión. Pero advierto que esta asunción del pasado no es sólo un acto de discernimiento sino y fundamentalmente un acto de voluntad, que implica una decisión y por tanto requiere una convicción previa. Por eso, lo que me propongo es -en cierto modo- una exhortación a tomar dicha decisión. Recupero así -y lo hago explícitamente- un venerable género filosófico, que tiene una tradición secular y conspicuos representantes (basta mencionar algunos de los discursos del Sócrates platónico) y que hoy se practica más bien de modo subrepticio o vergonzante. Asumo también que la exhortación que me propongo hará un uso preferente del género retórico, puesto que intento convencer (y ésta es también una constante filosófica: todos intentamos convencer, si no logramos probar, lo que sucede en la mayoría de los casos). Y finalmente reconozco y explicito que mi discurso se instalará en el plano de la argumentación tópica, es decir, partiré de "*tópoi*", de asunciones comunes dado que nos movemos en el plano de una reflexión sobre el sentido de una historia, un presente y un futuro (abierto) comunitarios.

Abordaré entonces, los siguientes puntos

1. El pasado vivido y el pasado pensado: tensiones y contradicciones. Los conflictos históricos y su reproducción ideológica; la dificultad (en ambos planos) de consensuar un "nosotros".

2. El proyecto deseado y el proyecto posible: acercamientos y distancias. Proyectos contradictorios en pugna y proyectos utópicos; la cuestión de la "identidad" y la dificultad de "identificarnos"

3. La reconciliación: una tarea pendiente. ¿Puede la filosofía -nuestro filosofar- contribuir a ello? ¿Cómo?

1. El pasado vivido y el pasado pensado

Digamos en primer lugar que desde poco tiempo después de producidos los acontecimientos independentistas, la historia (entonces reciente) de los mismos acusó divisiones al parecer inconciliables. Esto muestra que la percepción social (de la elite y del pueblo llano) era divergente. Los hechos posteriores fueron confirmando, muchas veces de manera violenta y hasta sangrienta, la profundidad de esas divergencias que posiblemente tenían que ver tanto con una opción por un estilo de vida como con el proyecto de país y de sociedad futura. Es significativo que incluso las guerras de la Independencia, que proponían un enemigo común y por tanto tenían un efecto centrípeto sobre los gobiernos, apenas lograban disimular sus intransigencias y sus divisiones. En todos nuestros países los ejércitos lucharon más por su propio empuje y el de sus jefes, a modo de caudillos o líderes entusiasmantes (con matices personales diversos así fueron Artigas, San Martín, Hidalgo, Bolívar) que por el apoyo institucional de sus precarios gobiernos. Es más, incluso la reconquista española (México, Colombia) o su tenaz resistencia (Perú) despertaban también algunas adhesiones locales que no eran sólo de nativos peninsulares. El movimiento independentista hispanoamericano fue confuso, guiado por expectativas y proyectos diversos y hasta incompatibles. Por eso tampoco parece extraño que luego de garantizada la independencia por abandono hispánico de la guerra (y agotamiento europeo del proyecto hegemónico de la Santa Alianza) los países americanos se vieran envueltos en luchas intestinas, en largas y agotadoras guerras civiles que retrasaron durante un lapso de 30 a 50 años su definitiva consolidación institucional.

Este hecho tampoco pasó desapercibido a los pensadores contemporáneos, quienes les dieron tempranamente interpretaciones divergentes. Uno de los más lúcidos espectadores del desastre argentino, Juan Bautista Alberdi, tiene páginas

luminosas al respecto[1]. Antes de él, en los primeros años de la década del 1820, José Ignacio Gorriti reflexionaba sobre esto en su exilio boliviano[2]. Y también pensaron la problemática (intentando superaciones que casi nunca lograron, incluso porque también cayeron en ciertas propias intransigencias) figuras criollas tan lúcidas como el Deán Gregorio Funes[3] y Fray Cayetano Rodríguez[4].

[1] La preocupación por la realidad del país y de América atraviesa toda su obra; podrían mencionarse, más especialmente y en orden cronológico: *Fragmento preliminar al estudio del Derecho* (1837), *La generación presente a la faz de la generación pasada* (1838), *La Revolución de Mayo* (1839), *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina* (1852) *De la anarquía y sus dos causas principales, del gobierno y sus dos elementos necesarios en la República Argentina, con motivos de su reorganización por Buenos Aires* (1862). De la frondosa bibliografía sobre Alberdi, destaco dos obras clásicas: Bernardo Canal Feijóo, *Alberdi, la proyección sistemática del espíritu de Mayo*, Bs. As., Losada, 1961, y Jorge M. Mayer *Alberdi y su tiempo*, Bs. As., Eudeba, 1963, que muestran especialmente el aspecto que menciono.

[2] A lo largo de su extensa carrera religiosa y política, fue siempre adherente a la causa criolla y ya en 1808 propiciaba movimientos libertarios; su periplo político lo llevó a ser Gobernador de Jujuy en 1829, pero debió exiliarse a Bolivia por la persecución de sus enemigos políticos, sufriendo la confiscación de sus bienes y viviendo en la pobreza hasta su muerte en 1842. Es especialmente importante su obra *Reflexiones sobre las causas morales de las convulsiones interiores de los nuevos estados Americanos y examen de los medios eficaces para remediarlos*, Imprenta del Mercurio, Valparaíso 1836. Hay una reedición efectuada por la Biblioteca Argentina, Librería de La Facultad, Buenos Aires 1916, que lleva un *Estudio preliminar* de Ricardo Rojas, director de la colección. El historiador Miguel Ángel Vergara reunió una importante documentación con el título de *Papeles del Dr. Juan Ignacio Gorriti* (Jujuy, B. Buttazzoni 1936). He analizado el sentido de sus ideas en "Filosofía y religión en la época de la Confederación Argentina", *Anuario de Historia de la Iglesia* (Pamplona), 21, 2012: 339-359.

[3] La figura del Deán atraviesa el último período colonial y el primero independiente, y siempre con centro en Córdoba y su universidad, donde desarrolló una amplia actividad, no sólo para dotarla de un nuevo plan de estudios (que muestran la relación que veía entre educación y vida política), sino también presentando un pensamiento específico sobre el Estado y sus relaciones con la Iglesia Católica. Fue partidario de la tolerancia religiosa, tradujo textos de Pierre C.F. Dannou sobre las garantías individuales y libertad de culto, y en 1825 escribió *Examen crítico de los Discursos sobre una Constitución religiosa considerada como parte de la civil*, contra el P. Llorente. Entre la considerable bibliografía sobre el Deán, en este aspecto menciono especialmente los trabajos de Américo A. Tonda: "El Deán Funes y la tolerancia de cultos", *Archivum*, Junta de Historia Eclesiástica Argentina, I/2, 1943; y *El pensamiento teológico del Deán Funes*, Santa Fe, Universidad Nacional del Litoral, 1982-1984, 2 vols.

Puede decirse que las divergencias en el terreno social respondían a un real conflicto de intereses: sociales, políticos, económicos, ideológicos. Tal vez, globalmente, entre un modo de vida tradicional (también más o menos difuso, pero en conjunto claramente diferente de la propuesta "liberal" de la rama más ideológicamente combativa entre los independentistas). La tensión entre "tradicionalistas" y "liberales" (para dar dos nombres un tanto -pero no tanto- convencionales) fue una tensión en el mundo de los hechos, reproducida ideológicamente por los "teóricos" de ambos bandos; dígase los ideólogos, la Generación del 37, los "románticos", los "espiritualistas", los "positivistas" los "antipositivistas", los "nacionalistas", etc., para referirnos como ejemplo, al caso argentino.

Esta realidad socio-política y esta ideología divididas impidieron la concreción de un "nosotros" inclusivo. La Revolución de Mayo de 1810 en Buenos Aries expulsó a un virrey no tanto por personalmente indeseable, sino porque se exigió un cambio institucional en sí legítimo (como quiera que se lo viera) o al menos legitimable. Pero también mostró rápidamente intransigencias que llevaron a la muerte a un personaje como Liniers, que había sido un héroe hasta unos meses antes. Pasó sin transición del cuadro de honor de la patria al elenco de los traidores execrables; fue también una dramática anticipación de reiteraciones futuras. Es cierto que las revoluciones se comen primero a los padres y después a sus propios hijos. Pero la cuestión es que nuestras "revoluciones" no siguen el patrón de las que la historiografía toma como posibles modelos: no fueron ni como la Revolución Francesa (o la Rusa de 1917), ni siquiera como las de 1830 ó 1848 en Europa. Como movimientos independentistas no son equiparables ni a los "alzamientos" de indios, ni a la independencia yanqui.

Pondré un solo ejemplo de lo que quiero decir. El Instituto Panamericano de Geografía e Historia ha publicado, como aporte propio al Bicentenario, una obra de

[4] Sobre la vida, vicisitudes y trabajos (no académicos) de Fray Cayetano, sigue siendo una fuente segura de información el antiguo trabajo de José Pacífico Otero, *Estudio biográfico sobre Fray Cayetano José Rodríguez y recopilación de sus producciones literarias*, Córdoba, La velocidad, 1899. Hay una edición posterior: Buenos Aires, Cabaud y Cía, 1908. En esta obrase da cuenta de su inicial adhesión a la causa independentista y luego su rechazo a las políticas anticlericales de Bernardino Rivadavia.

conjunto titulada *América. Contactos e Independencia*[5]. Pasemos por alto el eufemismo "contactos"[6], para señalar lo siguiente: en esta obra colaboran los mejores investigadores de cada uno de los países de América y lo que escribe cada uno es irreprochable; pero el conjunto la obra presenta una imagen falaz de la realidad americana. No se presenta una categoría "independencia" que se haga cargo de las profundas diferencias de los movimientos independentistas del continente, así como tampoco una categoría adecuada de "revolución" que permita diferenciar casos con significativas divergencias. Equiparar el proceso de independencia de Estados Unidos con el (o los) de los países de origen hispano es un error que ya ha sido suficientemente señalado; súmese a esto la equiparación (tácita, por indistinción) con los procesos independentistas de las ex colonias británicas, acaecidas hasta hace apenas unas décadas.

Esta peculiaridad tal vez ha obstaculizado el estudio histórico, sea porque se le quiso imponer categorías historiográficas poco adecuadas, sea porque la necesidad de buscar categorías propias hizo caer de nuevo en las dicotomías ideológicas ante las cuales los historiadores se sentían y se sienten en la necesidad de tomar partido.

Es cierto que no existe una historia totalmente "objetiva", como ni siquiera lo es una filmación a cámara fija (por lo menos no es "objetiva" en cuanto al ángulo o

[5] María Cristina Mineiro Stacamacchia y Francisco Enriquez Solano, *América, contacto e independencia*, editado por Instituto Panamericano de Geografía e Historia –IPG- y Centro Nacional de Información Geográfica, Madrid, 2008.

[6] Esta palabra ha sido habitualmente utilizada por los españoles (y portugueses) y sin duda tiene un efecto de "lavado" sobra la imagen de "conquista". La expresión "expansión", usada para significar, por ejemplo, el avance de los corsarios ingleses en el Caribe, enmascara otra confusión todavía más grave. Ya no se trata del hecho de la destrucción que implicó la conquista luso-hispánica, se trata de equiparar la acción de Estados, que al fin de cuentas obraban conforme al derecho de su tiempo y se habían sometido al árbitro internacional del momento (el Papa) con grupos de facinerosos que eran reconocidos y perdonados (y hasta premiados) en caso de tener éxito. Estos "prototerroristas internacionales", equiparados a los contingentes españoles o portugueses, producen una extraña confusión en la imagen epocal, lo que conduce, tal vez, a conceder a estos recientes estados americanos que son su producto final (con poca o nula tradición criolla real, pero sí voz y voto en la OEA) la misma legitimidad que a las naciones que se formaron lentamente, en un proceso social conflictivo sin duda, y también en muchos casos vituperable, pero real. ¿Qué intenciones se ocultan en esto? ¿Es un "pasado" americano de este tipo el que debemos asumir en este Bicentenario? Son dudas que ponen límites -los considero razonables y los acepto- a mi exhortación.

sitio en que se coloca). Pero tampoco pudo ser una reconstrucción racional de los hechos que incluyera una saludable y razonada discusión de las categorías hermenéuticas. En realidad, creo que la visión de nuestra historia, el pasado que reconstruimos tiene dos *handicaps.* Por una parte, parece ser una selección sesgada de hechos, una historia que no es falsa por lo que afirma sino que falsea por lo que no dice, niega u oculta[7]. En segundo lugar, no argumenta las interpretaciones dialogando con la hermenéutica contraria; muchas veces las discusiones historiográficas terminan siendo auténticas peleas políticas, con degradación del tejido social incluida.

Es legítimo preguntar por qué. Una respuesta sencilla (habrá que ver si alcanza) es que se debe al arrastre del pasado para la lectura del presente. Así, nuestra reconstrucción termina siendo presentista en el peor de los sentidos. Y el "nosotros" no pudo ser inclusivo (con un razonable y eficaz criterio de inclusividad), porque siempre dejó fuera (o quiso dejar fuera) a una porción significativa del todo, esa

[7] Pondré un ejemplo de estas interpretaciones sesgadas que no incluyen todos los datos. Desde 1870 se sucedieron entre nosotros, y como parte del proyecto de modernización, una serie de propuestas de obras de alto costo y con empleo de tecnología avanzada; entre ellas, el ferrocarril trasandino. Este proyecto puntual tuvo defensores y detractores; entre estos últimos se contaban aquellos que alegaban el enorme gasto implicado, con el cual se podía hacer algo mejor, como ayudar a salir de la pobreza a buena parte de la población, y no faltaba quienes alegaban que el dinero producido iría a parar a manos de compañías extranjeras. Sin duda ambas observaciones eran (y son) ciertas. Por otro lado los defensores, entre los que se contaba Eugenio María de Hostos que se hallaba en el país, lo consideraban un elemento de progreso que evitaría el estancamiento del comercio internacional, nuestra principal fuente de divisas y por tanto lo veían como un factor necesario de prosperidad. El propio Hostos, que tomó parte en las disputas, lo estimaba como un medio de cohesión regional y de integración, que traería finalmente beneficios que compensarían largamente los costos. No hubo acuerdo sobre esto (aunque por supuesto, el ferrocarril se hizo), y las posiciones divididas siguieron su curso. Hoy se repiten con el proyecto de la Hidrovía Guaraní (gran obra de rectificación y canalización de los ríos Paraguay y Paraná) que se usará para servir de salida cómoda y económica a los productos regionales. Ahora se dice, por una parte, que la vía favorecerá a la exportación haciéndola más económica (lo cual es cierto), por otra, que causará daños ambientales irreparables y que en definitiva serán a cargo de empeorar el hábitat de las poblaciones costeras y en general del ecosistema, para dar ganancia a las compañías extranjeras (lo cual también es cierto). Ocurre que ahora, como entonces, cada parte otorga a su argumento el cien por cien de adhesión y se niega a considerar el otro, o lo minimiza. Entonces, el resultado no puede ser sino una visión sesgada e incompleta, cualquiera sea el origen de la versión.

parte "oscura" que al no poderse integrar opera (para los otros) como un tumor creciente y peligroso. Vivimos entonces siempre temiendo ser desplazados y pasar a ser el "tumor" del "otro". Léase, en Argentina, saavedristas y morenistas, unitarios y federales, tradicionales y liberales, conservadores y radicales, peronistas y antiperonistas, la historia "oficial" transita de modo incoherente con sucesivas afirmaciones y negaciones que no responden claramente a un hecho incontrovertible: que esas divisiones representaban en cada caso, más o menos a cerca de la mitad de la sociedad, que no se trató de "minorías" más o menos exóticas. La escisión social real puede medirse por el hecho de que ni los más poderosos líderes políticos han ganado en elecciones libres por aplastantes mayorías. El "nosotros" se nos hace escurridizo, pero con el agravante que en realidad parecen convivir dos "nosotros" de igual magnitud que se ignoran mutuamente. Y esta situación no es sólo patrimonio de la Argentina aunque, por tenerlo cerca, parece un fenómeno más patente.

Esta escisión histórica, este silenciamiento parcial, se repite en nuestra tradición filosófica. Pondré sólo un ejemplo, el Congreso Nacional de Filosofía de 1949. Si miramos aquella realización con la ecuanimidad que da la distancia temporal, apreciando su "antes" y su "después", no podemos negar que ha sido un hito en nuestra tradición filosófica. Por primera, vez no sólo en Argentina, sino en América hispánica, se realizaba un congreso internacional (pues en realidad fue eso) de tal envergadura[8], con 75 ponencias extranjeras entre las que figuraban los principales filósofos del momento, con escasas y comprensibles ausencias[9]. Algunos participantes extranjeros, como Gadamer, se expresaron posteriormente en forma muy encomiástica sobre ese encuentro, y también algunos de los participantes argentinos[10]. Sin embargo, pronto cayó el silencio[11]. Es difícil dar el por qué, con

[8] El material ha sido editado en *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía, Mendoza, Argentina, marzo 30-abrilk 9, 1949*, edición al cuidado de Luis Juan Guerrero, Bs. As., 1950, 3 vol.

[9] No hubo representantes del bloque soviético, lo cual es comprensible teniendo en cuenta que recién comenzaba la Guerra Fría y había una gran tirantez entre los bloques. Heidegger no pudo venir porque las autoridades de ocupación no se lo autorizaron.

[10] La Dra. Violeta Guyot ha señalado (comunicación oral) que durante la década del 60, cuando ella estudiaba en la Universidad Nacional de La Plata, tuvo profesores que habían asistido al congreso y reconocían su valor y su importancia, entre los cuales menciona expresamente a Luis Farré; podía entonces hablarse de un "eco" considerable del mismo a casi veinte años de acontecido.

una respuesta unívoca. Decir que el congreso había quedado demasiado ligado al peronismo y que algunos participantes cuyo silencio es extraño, como Mons. Octavio Derisi, o el Dr. Luis Farré -por ejemplo- no eran peronistas, parece una respuesta simplista. En realidad, ni la presencia del presidente Perón en el congreso, ni incluso su discurso de cierre, fueron decisivos para la marcha del mismo[12]. Pienso más bien que los sucesos posteriores en la comunidad filosófica (a los que no fueron ajenos los avatares políticos nacionales) determinó de hecho una escisión de ese

[11] Permítaseme un recuerdo personal (algo así como un informe para la historia oral): yo me formé en la Universidad Católica Argentina en la década del 60 y tuve como profesores a asistentes al congreso. Menciono particularmente a Mons. Octavio Derisi, cuya participación ha sido señalada en dos sentidos: por una parte, su propia comunicación en la línea del aristotelismo tomista, por otra, su activa participación como uno de los líderes de la filosofía tomista, que se presentó en bloque como la antagonista del "existencialismo", denominación que en el fondo englobaba a todos los disidentes con la corriente predominante en la enseñanza filosófica en ese momento. Pues bien, durante toda mi carrera en la Facultad de Filosofía y Letras de la UCA, durante mis cursos (que fueron varios) con Mons. Derisi y durante los años posteriores en que fui sucesivamente ayudante y adjunta en su Cátedra de Metafísica, nunca le oí (ni a ningún otro profesor) mencionar el Congreso del 49, ni su participación en él. Otro dato: trabajé con Farré en temas específicos de historia de la filosofía argentina desde 1980 hasta su muerte en 1995; hemos conversado y acordado nuestro juicio historiográfico sobre todos los pensadores argentinos que incluimos en nuestra obra conjunta; el temario, la nómina de autores a incluir y la descripción historiográfica de la filosofía argentina entre 1900 y 1950 se hicieron sobre lo que propuso él, porque quisimos retomar su propio libro anterior, cuya continuación y ampliación venía a ser nuestra obra. Y el congreso no fue incluido, ni siquiera mencionado, como puede verse en la edición: Luis Farre, Celina A. Lértora Mendoza, *La filosofía en Argentina*, Bs. As., Proyecto CINAE, 1981.

[12] En efecto, cualesquiera hayan sido las intenciones de Perón para presentarse y pronunciar el discurso de clausura, está claro que el congreso puede leerse sin él, y que el valor filosófico del mismo, en el reconocimiento de los asistentes, no pasaba por este hecho. Lo cual no niega otra consideración: que difícilmente un congreso de esa envergadura pudo hacerse sin una sólida voluntad política puesta en él (y eso es sin duda un acierto político y un mérito de Perón, algo muy especial que difícilmente podría repetirse). Tampoco, por otra parte, el texto sobre la comunidad organizada (acerca de cuya autoría real todavía se discute) es el único ni el más importante aporte teórico a la doctrina justicialista. Pero sobre todo me parece por lo menos digno de consideración el hecho de que un participante como Farré, que en la década del 60 (cuando ya tampoco había eventuales razones políticas para alabar a Perón) hablaba del congreso, callara sobre el mismo veinte años después. Incluso asistentes que se han dedicado a reflexionar sobre nuestro pensamiento, como Arturo Roig o Lucía Piossek, no han tematizado el congreso en sus obras, aunque a nivel personal guardan un buen recuerdo de lo sucedido (comunicación oral).

colectivo, de ese "nosotros" reunido en 1949 (y que tampoco fue totalmente inclusivo porque algunos quedaron fuera, incluso voluntariamente[13]) y el resultado fue el silenciamiento mutuo.

La recuperación de la memoria del congreso del 49 no vino de la comunidad filosófica sino de los historiadores de la filosofía argentina, quienes al analizar un quiebre claro de la tradición filosófica académica en las posturas sustentadas en el Segundo Congreso Nacional de Filosofía de 1971, donde esto se hizo muy evidente, comprendimos que el término *a quo* del período objeto de la crítica era precisamente la fecha en que nuestra comunidad filosófica "normalizada" (al decir de Romero) tuvo su primera (y tal vez única) presentación conjunta internacional. El Congreso del 49 marcaba pues (con la salvedad que merece toda fecha puntual como expresión de lo que es un proceso, pero sin duda la más significativa) el final del tiempo de "normalización" y asimilación de la tarea personal de "los fundadores" en una especie de nuevo *corpus* de contenidos discernibles como "filosofía argentina", más allá de sus notables y a veces muy profundas diferencias. Hoy este uso historiográfico del congreso puede considerarse estándar en la historia de la filosofía argentina. Lo que no significa que el contenido de dicho *corpus* haya sido o sea parte significativa de la tradición filosófica que asumen los estudiosos de hoy.

2. El proyecto deseado y el proyecto posible

Tal vez esa dificultad de componer un pasado, no sin conflictos, pero sí con conflictos asumidos, nos dificulta pensar un proyecto común en el que entremos todos. Fijémonos que -en especial a los argentinos- nos cuesta llegar a resultados políticos (en cualquier nivel) por consenso, que toda "negociación" parece una derrota, y que la consigna es ganar a cualquier precio. Lo que vemos en los altos niveles de la conducción social se reproduce hacia abajo hasta el final, lo cual no es poco.

Por otra parte, en este conflicto, un problema suplementario es que la elite intelectual muchas veces ha perdido sentido de la diferencia entre lo deseable y lo posible. La mayoría de los proyectos presentados por la intelectualidad, desde 1810 al presente, no son realizables porque no están dadas las condiciones para hacer pasar el deseo al nivel de proyecto real. Pondré un solo ejemplo de estas visiones utópicas: el sueño de la educación como factor superador de todos nuestros

[13] El caso de Francisco Romero es paradigmático.

problemas y carencias. Desde el comienzo de nuestra historia, los problemas y las carencias sociales se adjudicaban a la falta de educación y se pregonaba su necesidad, así lo hicieron entre nosotros Mariano Moreno, Bernardino Rivadavia, Juan Bautista Alberdi, Faustino Sarmiento (y muchos otros en el resto de América hispana, por ejemplo Simón Rodríguez, José Martí, y un largo etc.). La preocupación educativa se fue abriendo paso en las mentes de los agentes sociales y políticos, pasando a constituir hoy un aspecto capital de la visión social. Y sin duda los avances son significativos. Pero de este desarrollo educativo no ha surgido, por sí mismo, la superación de las lacras sociales, como se esperaba. Más bien parece haber generado otras insatisfacciones, como el hecho de encontrar a profesionales universitarios trabajando como taxistas, empleados no cualificados, vendedores a destajo, y otros modos de vida en sí mismos dignos y respetables, pero alejados de la inicial vocación del sujeto y desproporcionados al esfuerzo personal y al costo social de la educación superior recibida. Varios intentos de asimilar rápidamente la ciencia europea y ponernos al día (los de Rivadavia y los de Sarmiento, por ejemplo) fracasaron o rindieron menos frutos de los esperados; tampoco la educación común consagrada por la Constitución y reglamentada por la ley 1420 logró elevar significativamente el nivel medio de vida de la sociedad argentina en relación a los estándares de cada tiempo, aun cuando se elevara considerablemente el índice de alfabetización. Creo que el error estuvo en no considerar la complejidad de los factores que marcan los progresos o retrocesos sociales, y apostar utópicamente a uno o a un modelo. La historia, luego, no ha dado la razón, pero el intento, como una pulsión incontrolable, se repite periódicamente.

Y para colmo esos deseos son también casi siempre incompatibles.

Si es difícil identificarse con un pasado escindido, mucho más difícil es ponerse de acuerdo en un perfil futuro, más allá de obviedades y generalidades. Decir que queremos libertad, bienestar, educación, integración, progreso, etc., es trivial. Pero cuando queremos precisar cualquiera de estos conceptos dándole un rango en una escala de preferencias y una descripción realista en términos de indicadores, todo acuerdo desaparece. Lo grave no es, tampoco, la falta de acuerdo, sino la inexistencia de reglas de juego para la discusión. Es como si no sólo no estuviésemos dispuestos a sentarnos en una mesa de discusiones, sino que tampoco hay mesa.

Las salidas vislumbradas (y ejercitadas) han sido siempre, en definitiva, vías de hecho; no importa que se reivindique a una u otra parte, ambas usaron la violencia

porque no confiaron en la negociación, o no pudieron llegar a ella. En la década de 1980 se habló mucho de la "reconciliación", tanto que el término se gastó y desapareció. La realidad -estoy convencida- es que en el fondo nadie quería reconciliarse. No es extraño. No es posible reconciliarse con otro, si uno no está primero reconciliado consigo mismo. Cada facción en pugna tiene sus propias crisis y pasados irresueltos. Los arrastra sin solucionar y cada nuevo hecho contribuye a aumentar la carga.

Tal vez podría decirse que en ese pasado irresuelto radica la falta de "identidad", que los americanos sentimos como una especie de maldición, como un pecado original, que diría Murena[14]. Yo creo que un síntoma de que algo va mal es precisamente la existencia de esa preocupación (que es real y no fingida, no es ficción literaria o recurso retórico). La identidad, para mí, es ante todo un hecho: la identidad de una persona o de un grupo se ejerce, es una respuesta existencial a la realidad. Sólo en un segundo momento se tematiza, generalmente cuando circunstancias externas (a veces fortuitas) la ponen en peligro, o en discusión. Hay identidades que se trata de salvar con medios extraordinarios, cuando la base en que se apoya va desapareciendo (hablar un idioma que se extingue, como el ladino, salvar algunos individuos puros de una etnia ya casi totalmente mestizada, revivir prácticas abandonadas, como ciertas liturgias o determinados ritos). Tematizar una identidad para buscarla parece ser algo un tanto insólito; más bien se trataría de "des-cubrirla", supuesto que hubiese sido "cubierta" por algo, habría que saber qué.

Pero en todo caso el proceso de identificación, que corre paralelo, ha presentado siempre interesantes problemas, que merecerían ser tratados con más cuidado.

[14] Tal el título de su obra más conocida; tal vez porque no fue del todo comprendido, en "Observaciones para la segunda edición" aclara que no se trata sólo de caracteres sociales más o menos empíricamente verificables: "Pero ocurre que mi libro no encerraba preocupaciones de orden social más que en forma secundaria. Mi libro buscaba apuntar a las razones metafísicas que yacen tras de la superficie social y que determinan a ésta. […] La principal de esas causas metafísicas -tras o cual, como lo insinuaba claramente el título de este libro, yace un misterio, o sea una pulsación religiosa- consiste en que en todos los pueblo americanos se ha producido una fractura histórica sin precedentes, una fractura a partir de la cual la historia en el sentido tradicional de continuidad -no de mera sucesión de hechos- parece no haber recomenzado más". Cf. *El pecado original de América*, Bs. As., Ed. Sudamericana, 1965, p. 14.

3. La reconciliación: una tarea pendiente

Yo retomo la idea de la reconciliación, aunque reconozco la dificultad del vocablo y sus sospechosas resonancias. Pero no se me ocurre otra mejor. Reconciliación apunta siempre a un "con" que indica una previa conflictividad. Las religiones indican que el pecador se reconcilia con Dios cuando éste lo perdona. Lo considero una simplificación discutible. Y usar analógicamente este modelo simplificado para otros casos me parece un punto de vista equivocado, o al menos inadecuado. Presento otra visión. Creo que una persona se reconcilia en primer lugar consigo misma, logrando su paz interior. Entones sólo el que carece de paz interior tiene que reconciliarse consigo mismo. Y en el modelo religioso se puede interpretar así: sólo el "pecador" insatisfecho de su vida pecaminosa busca una reconciliación abandonándola. Dios "lo perdona" (digamos) en la medida en que él mismo se rectifica y entonces asume su pasado pecador y "se perdona". He tomado este ejemplo que puede fácilmente secularizarse, con las debidas proporciones[15]. Cada uno puede pensar los referentes que le parezcan oportunos.

El *quid* está, en todos los casos, en la insatisfacción del sujeto que busca auto-reconciliarse. Quien está en paz consigo mismo no lo necesita. El que cree que está salvado, está salvado: nada puede ser más perfomántico. Pero si vivimos en una

[15] Para evitar posibles confusiones, aclaro que este ejemplo no debe entenderse en el sentido de que la reconciliación no cambie según se trate del plano religioso o secular; sólo quise decir que son mecanismos análogos y deben entenderse *mutatis mutandis*. Tampoco pienso que la reconciliación secular tenga un carácter "religioso", en cualquiera de los sentidos válidos de esa palabra. En todo caso, lo que tienen en común es que son actitudes humanas que coadyuva n al mantenimiento de los lazos intersubjetivos (religiosos o seculares) permitiendo un cierto cierre del pasado que no es necesariamente "perdonar", en el sentido de "tener misericordia", cosa que sólo puede hacer, en mi criterio, el que directamente fue agredido (por ejemplo yo no puedo perdonar la cachetada que recibió mi mamá, ni ella la que recibí yo; lo mismo sucede con los grupos o colectivos, y ahí es más difícil cundo juegan los largos períodos). Tampoco la idea es que la conciliación venga por un proceso dialéctico ineluctable, es decir, por la mediación de nuevas controversias, que por cierto seguramente se darán. Me parece que si bien esto es posible y sucede, no es lo que yo propongo, que se trata de una decisión que irrumpe, por decirlo así, en el curso histórico de la dialéctica de las controversias y superaciones parciales; al contrario, la pienso en el sentido de volver a conciliar (re-conciliar) voluntades para re-iniciar o continuar un camino en común, con nuevas metas consensuadas.

permanente insatisfacción con el pasado y con una recurrente angustia por el futuro, entonces hay algo con lo que tenemos que reconciliarnos. Aceptar el pasado significa decir que, en conjunto, como sociedad -y nosotros como parte de ella- hemos sido "todo eso" que ha sucedido, en mayor o menor medida y con mayor o menor capacidad (o deseo) de involucrarnos. Reconciliarnos (cada uno) con el pasado es una tarea pendiente, algo que tenemos que proponernos, es un acto de voluntad.

Pero además hay instancias reflexivas, teóricas, que es necesario transitar para hacerlo bien. Tal vez el cultivo de la filosofía podría colaborar. Pero advirtiendo un escollo. La filosofía misma ha dado pie a teorías demasiado absolutas, dibujadas en blanco y negro. Parece que el ser o no ser parmenídeo todavía campea en nuestras reuniones académicas. Sería necesario, quizá, una mayor dosis de Heráclito, algún río que siga corriendo, aunque las aguas no sean las mismas. Con posiciones filosóficas que funcionan como trincheras mentales, no es posible ningún acercamiento real y éste debería ser el primer sinceramiento de nuestra comunidad filosófica. Debemos respondernos en serio (con una mano en el corazón como decía mi abuelo) si de veras estamos dispuestos a cooperar, como pensadores, en una tarea de reconciliación, o si en el fondo estamos convencidos de que eso no es posible, o tal vez ni siquiera deseable.

Pongo un solo ejemplo de una actitud peligrosamente ambigua en nuestra comunidad intelectual. Desde hace más de 30 años el tema de "la memoria" se ha instalado en nuestra sociedad. No voy a discutir si la forma como se encara el tema en otros campos es o no adecuada y positiva. Me limitaré al nuestro. La preocupación se ha traducido en numerosos textos, publicaciones, investigaciones subsidiadas, etc. Sin duda muchos de estos trabajos, no tanto los propiamente filosóficos sino los históricos y sociológicos, han proporcionado datos muy importantes para la reconstrucción del pasado y su comprensión. Pero las reflexiones filosóficas han transitado casi siempre por una sola vereda, casi nunca los pensadores ocupados en salvar "la memoria" han reconocido que no hay "la" memoria, sino "las" memorias de todos los agentes y que es esa totalidad y no una parte la que puede darnos el sustrato real sobre el cual pensar. Casi nunca se reconoce que una reflexión crítica, como debe ser la tarea filosófica, puede ser comprometida hasta donde no deje de ser crítica. Y para ser crítica no puede silenciar o desoír una de las dos campanas, aun cuando el pensador adhiera a una y no a la otra.

Esta tarea puede ser difícil, pero no es imposible. El pensamiento alemán de post-guerra es un excelente ejemplo. Pero eso hay que quererlo, hay que proponerlo y hay que dar pasos concretos en dirección a la reconciliación; lo que no quiere decir olvido, ni legitimación ni relativización de las responsabilidades correspondientes a cada grupo y cada individuo. Para hacer un estudio serio y una reflexión válida sobre un hecho, una doctrina o un personaje, no es necesario adherir a todo o parte del sustrato ideológico de esa realidad pasada. Se puede estudiar seriamente a Juan Domingo Perón sin ser peronista (e incluso rechazando algunas de sus ideas o prácticas políticas), así como se puede ser un experto en Hegel, comprenderlo y valorarlo, sin ser hegeliano. Lo contrario sería inhibir gravemente al pensar filosófico, significaría exigirle al pensador una especie de compromiso cuasi-religioso, fideísta; lo contrario, en suma, de la filosofía.

Para terminar mi exhortación, quisiera señalar que no se me oculta la peligrosa dirección en que se sitúan algunos miembros de la comunidad filosófica, argentina, latinoamericana y mundial: un camino que tiende a prescindir del espíritu crítico. En homenaje a Maliandi, quiero recordar aquí una de sus ideas más recurrentes: la filosofía -decía- tiene dos tareas: la fundamentadota y la crítica. Los pensadores, individualmente considerados, tienden -según sus propias personalidades filosóficas- a acentuar una u otra dirección. Por ejemplo Hegel la fundamentadora y Kant la crítica. Pero deben estar las dos; no se puede filosofar sólo desde una. Y -añado- en el conjunto de la comunidad las tendencias deben equilibrarse, armonizarse o al menos no obstaculizarse. Tampoco se puede proponer como proyecto filosófico sólo la tarea de fundamentar acríticamente una posición, porque eso equivale simplemente a proclamarla apasionadamente, no a filosofar; ni el proyecto puede ser dedicarse sólo a la crítica, en un exceso de admiración por el de-construccionismo, que sin duda da buenos frutos, pero siempre como el paso previo y necesario a una reflexión que incluya elementos constructivos. Menos todavía me parece aceptable diluir la problemática en el análisis de sus expresiones, como un ejercicio de filosofía analítica contra los temas metafísicos. Transitar el camino de la reconciliación en sede filosófica es algo tan arduo como pasar entre Escila y Caribdis. Es un desafío, es un guante arrojado. Habrá que ver si se recoge. Y eso es hoy, para mí, lo deseable, y estoy convencida que es posible.

Globalización y comunidades regionales de naciones: el caso del MERCOSUR

Guillermo Carlos Recanati
Univ. Cat. Córdoba, Univ. Nac. Villa María, Villa María

Introducción

Tal como señala el filósofo argentino Juan Carlos Scannone -a quien citaremos con frecuencia en los primeros apartados del presente trabajo- el fenómeno de la globalización es un hecho y una ideología. Hecho en apariencia irreversible que ha sido provocado especialmente por las nuevas tecnologías de la información y comunicación, junto a otras causas menos relevantes. Esas tecnologías influyen de tal manera en la concepción del tiempo y del espacio, que posibilitan un intercambio (incluso económico) simultáneo y sin las barreras de la distancia. Ideología que pretende ser el único modo de pensar y llevar a cabo la globalización basada en los principios neoliberales cuya praxis e interpretación conduce a la llamada nueva cuestión social que tiene como característica fundamental la exclusión social, e incluso la exclusión de naciones o continentes enteros[1].

1. Regionalización[2]

1.1. Comunidades regionales de naciones

Uno de los modos de respuesta a la globalización ha sido la creación de **comunidades regionales de naciones** -experiencia que se viene llevando a cabo tanto en Europa como en América Latina desde hace tiempo- que no sólo ha sido posible (cómo lo ha demostrado la experiencia), sino aconsejable. Scannone fundamenta dicho consejo presuponiendo que "…en general, ante la globalización, es más concorde con la ética un escenario de *integración y solidaridad* que uno de

[1] Cf. Juan Carlos Scannone, "Desafíos éticos-sociales de la regionalización en el marco de la globalización", *Cias, Revista del Centro de Investigación y Acción Social* 539, 2004: 582-592, 582-583.
[2] Cf. Guillermo Carlos Recanati, *Filosofía inculturada. Una aproximación a la obra de Juan Carlos Scannone,* Río Cuarto, Ed. ICALA, 2013.

fragmentación y conflicto, porque es más *humano*, más *social* y más de acuerdo a la dignidad de pueblos y personas"[3].

La fragmentación conduce muchas veces a consecuencias nefastas como: el enfrentamiento de "todos contra todos", donde, por supuesto, prima la fuerza del más fuerte por sobre los derechos del débil; o bien, la aceptación de la hegemonía, donde esa lógica permanece intacta. En tal caso las naciones no hegemónicas tendrían que resignarse a mantenerse dentro del marco de relaciones sumisas y acatar las órdenes de quienes tienen en sus manos el poder -sobre todo económico– y el dominio del mundo. Recurrir a algún tipo de reacción individual frente a tal opresión significaría quedar sumidos aún más en la pobreza y exclusión, como la experiencia de algunos países lo atestigua. Ahora bien, parece que existe alguna salida, ésta se puede expresar en aquél antiguo refrán "la unión hace la fuerza". Ciertamente (y la experiencia aquí también es testigo), cuando los países se agrupan tienen mayores posibilidades, dicha unión permite que sean mejor respetados los derechos de los pueblos y sobre todo de los más vulnerables.

1.2. Posibilidades reales de la regionalización "integral" de las naciones latinoamericanas

En América Latina son muchas las razones que aconsejan una regionalización entre los pueblos: la vecindad y el espacio compartido, el valor común de la solidaridad, las mismas raíces culturales, una historia análoga, la religiosidad popular, etc. La vecindad no sólo entendida como espacio físico sino también geopolítico compartido, que, aunque muchas veces ha sido -y es- causa de conflictos, también lo es de unión y solidaridad. Esa solidaridad de la que hablo se encuentra presente en toda Latinoamérica y es un valor (aunque no exclusivo) propio de nuestros pueblos, aplicable también a las relaciones internacionales. Sostiene Scannone que "estamos en vías de aceptar las diferencias entre vecinos no como oposición entre adversarios sino como alteridad que puede enriquecernos a todos en el reconocimiento mutuo y la colaboración hacia un *proyecto comunitario de naciones libres y hermanas*"[4]. Nuestro substrato cultural que "desde el punto de vista de la filosofía, es un escenario futuro ética, social y políticamente deseable y realmente posible"[5], es además una real posibilidad en el momento histórico actual.

[3] Juan Carlos Scannone, ibíd., 584 (cursivas del original).
[4] Ibíd., 585.
[5] Ibíd., 585.

Desaprovechar tal oportunidad supondría un irracional retroceso de nuestros pueblos. Según Helio Jaguaribe, en esta ocasión la historia está siendo permisiva con nosotros (Argentina, Brasil e incluso América del sur); no obstante, dicha permisibilidad no durará para siempre y tal vez no vuelva a repetirse. Scannone amplía la permisibilidad histórica a toda América Latina, y considera que estamos viviendo un tiempo donde se dan las condiciones y posibilidades de construcción de un futuro mejor en común a partir de la creación de una verdadera "Comunidad de naciones". Por lo tanto, no sería sólo una unión aduanera o de un mercado común, sino que se trataría de una comunidad política y cultural, además de económica, jurídicamente institucionalizada, en el mutuo respeto de la autonomía y soberanía de cada país.

Un hecho concreto de dicha regionalización es el caso del MERCOSUR, el cual es un modo ético-histórico de asumir los desafíos de la globalización. Además, frente a los gérmenes de anti-humanidad y exclusión generados por este fenómeno, veremos como surgen, también, en el seno de las sociedades posibilidades nuevas, donde el respeto de la alteridad se complementa con la integración de diferentes sectores sociales: el neocomunitarismo de base, los nuevos movimientos sociales, las Organizaciones No Gubernamentales (ONGs), el ethos de los derechos humanos, etc. También en lo económico se da de hecho esa integración, cuando los pueblos reaccionan de manera comunitaria y autogestionaria ante injusticias generadas por decisiones de políticas neoliberales; podemos nombrar a los microemprendimientos comunitarios, las cooperativas, las huertas comunitarias, etc. En América Latina se están dando, también, otros tipos de movimientos de autovaloración de las etnias y culturas indígenas, reivindicando lo propio. El proceso de emergencia de la sociedad civil se manifiesta sobre todo a nivel local -aunque ya se ha convertido en fenómeno mundial- que en Latinoamérica está arraigado en nuestra tradición comunitaria[6].

1.3. La eclosión de lo social comunicativo

Más allá de los aspectos negativos que la globalización encierra, existen signos positivos, gérmenes de vida, de humanidad y humanización que también se encuentran presentes en el fenómeno de la globalización y que se pueden detectar

[6] Cf. ibíd., "La globalización como hecho e ideología. Emergencia de la sociedad civil, doctrina social de la Iglesia y 'globalización en solidaridad'", en Juan Carlos Scannone y otros, *Argentina: Alternativas frente a la globalización. Pensamiento social de la Iglesia en el umbral del tercer milenio*, Buenos Aires, Ed. San Pablo, 1999: 253-290, 264-266.

por medio de un análisis fenomenológico de la acción ético-histórica. Para esto, se debe tener en cuenta a la sociedad civil y su cultura.

El proceso negativo de exclusión y homogeneización no es el único que forma parte de nuestra realidad. Se dan también, a nivel global (como de países o regiones), señales esperanzadoras de reales posibilidades y tiempos mejores. Scannone enumera algunas de ellas:

> "…el movimiento de las conciencias y las instituciones hacia una cada vez mayor *democratización*; la reacción activa de la *sociedad civil* ante la crisis del Estado Providencial y ante la absolutización del mercado; el *neocomunitarismo de base*; los *nuevos movimientos sociales*; el fortalecimiento del *Tercer sector* (ONGs etc.) y de sus *redes de solidaridad*, aun mundial; el *nuevo imaginario cultural* y el *ethos de los derechos humanos*, a los que los fenómenos recién citados dan cuerpo social; la formación de *comunidades de naciones* para enfrentar mejor la globalización. […] Todo ello parece responder a una *nueva dinámica cultural* que pide, por consiguiente, un paradigma renovado de comprensión teórica...."[7].

Estos fenómenos no se pueden separar unos de otros, por el contrario, se encuentran íntimamente relacionados. Se los podría caracterizar -según Scannone- como una **eclosión de lo social comunicativo**[8].

Tal eclosión supone una renovada relación de lo social con lo político (e incluso con lo económico), relación que obliga, al mismo tiempo, a recomprender cada uno de estos ámbitos, especialmente el político.

1.4. Nuevo imaginario cultural

Ya sea en el nivel local como nacional, regional o internacional, el surgimiento de la sociedad civil va otorgando cuerpo social a un nuevo imaginario cultural,

[7] Ibíd., "La globalización como hecho e ideología", 267-268. Cf. también: Carlos Pérez Zavala, "Trabajo y dignidad en la conquista y evangelización de América", en Jutta H. Wester, Alba Loyo, Ana Celi (Eds.), *Cultura y desarrollo integral*, Río Cuarto, Ed. ICALA, 2010,: 299-302, 300.
[8] Cf. Juan Carlos Scannone, ibíd., p. 268.

diferente del socialista y revolucionario de décadas anteriores, pero también diverso del imaginario neoliberal individualista y consumista[9].

El **nuevo imaginario** pertenece a la vida cotidiana, no en sentido privado, sino en sus niveles sociales y públicos; valora la iniciativa personal, comunitaria y solidaria, como también la autogestión, la comunicación y la coparticipación, mientras que no espera todo del Estado, de los políticos o del mercado; es democrático; rechaza el individualismo competitivo al igual que toda forma de subordinación piramidal, prefiriendo en su lugar la coordinación flexible en forma de redes; no se asienta tanto en relaciones tradicionales de parentesco o vecindad, como tampoco en relaciones meramente utilitaristas o funcionales, sino más bien en el voluntariado y el consenso; busca la felicidad personal y el respeto por la identidad y las iniciativas propias de las personas y grupos[10].

Para Scannone muchas de las características señaladas poseen la capacidad de brindar la base cultural para refundar democráticamente la razón y praxis políticas, ya sea a nivel local, nacional, continental y mundial[11].

1.5. Otro paradigma de comprensión

Entiende Scannone, que todos los fenómenos antes mencionados manifiestan la emergencia, o la posibilidad de emergencia, de un nuevo paradigma cultural, marcado por la comunicación. De hecho, somos testigos del "giro lingüístico" que –según muchos filósofos– se está produciendo en nuestro tiempo, el cual es comparable con el "giro copernicano" que dio lugar al surgimiento de la modernidad.

> "Ahora se estaría pasando del centramiento en el sujeto individual (el Ego cogito moderno) hacia la '*comunidad de comunicación*' o hacia el 'nosotros ético-histórico', que es ético, social y público desde el inicio: hecho fundamental para la refundación de lo ético, lo social y lo político, y que tiene una íntima relación con el sentido comunitario y personalista de la vida

[9] Cf. ibíd., 279.
[10] Cf. ibíd., 279-280.
[11] Cf. ibíd., 280.

> […]. No en último término, se trata de una reacción humana y humanista ante el individualismo competitivo de la ideología neoliberal"[12].

El hecho de la **comunicación** ha sido muy estudiado por filósofos de la actual escuela de Frankfurt, como Habermas y Apel, y también, por numerosos filósofos europeos y latinoamericanos, seguidores de los anteriores. Estos pensadores sacan a la luz la racionalidad comunicativa y plantean una *ética comunicativa*, que obliga a tener en cuenta a todos los implicados en la acción. Por ejemplo, Habermas, quien reasume desde la filosofía política de Hannah Arendt la teoría estratégica del poder de Max Weber, elabora una concepción comunicativa del poder político.

De acuerdo a esta posición el poder comienza en el **actuar juntos y querer juntos**, y a eso está subordinado el uso estratégico del mismo, o sea, la relación mando-obediencia y la lucha por el poder, por más que dichos aspectos se conciban también como parte de lo político. Scannone relaciona esta nueva conciencia con la teoría de Francisco Suárez y su distinción entre el contrato social y el pacto constitucional o de gobierno, y considera que puede servir para iluminar una praxis nueva en el ámbito de la política[13].

2. El caso del MERCOSUR

2.1. Integración regional y desarrollo económico

De acuerdo al análisis que realiza Eliana Lapezzatta, en la década del '90 los Estados que iban a conformar el Mercado Común del Sur (MERCOSUR), entendieron que para acelerar el proceso de desarrollo económico con justicia social, debían lograr una integración regional[14]. El fin último -expresado en el Preámbulo del Tratado de Asunción en 1991- por el cual se crea el MERCOSUR y se considera la necesidad de promover el desarrollo científico y tecnológico de los Estados miembro, como la modernización de sus economías, no es otro que el de mejorar la

[12] *Ibid*. 280-281 (cursiva del original).
[13] Cf. ibíd., 281-282. Cf. también, *ibid*., "Lo social y lo político según Francisco Suárez. Hacia una relectura latinoamericana actual de la filosofía política de Suárez", en *Stromata* 54, 1998: 85-118.
[14] Cf. Eliana Lapezzatta, "El bien común en los procesos de integración regional: el caso del MERCOSUR Y UNASUR", en Dorando J. Michelini, Celia Basconzuelo (Eds.), *Ciudadanía y bien común en sociedades democráticas*, Río Cuarto, Ed. del ICALA, 2011: 170-182, 178.

calidad de vida de los ciudadanos. Para lograr tal fin resulta indispensable promover el mencionado desarrollo científico y tecnológico y modernizar las economías, como también, incrementar la oferta, ampliar y mejorar la calidad de los bienes y servicios disponibles y trabajar en la unión estrecha entre los pueblos[15].

Así pues, según Lapezzatta, aunque el MERCOSUR propone la integración económica por medio de un mercado regional, el fin último es el bien común de los pueblos. Éste es el motivo por el que se lleva a cabo todo este proceso[16]. Y tal motivo, a su vez, tiene su origen en la conciencia de estos pueblos (en especial de los sectores populares) que se sienten latinoamericanos y que esperan desde hace mucho tiempo que las decisiones políticas reconozcan y concreticen sus anhelos más profundos. Esto queda de manifiesto en la página web oficial del MERCOSUR donde podemos observar las siguientes afirmaciones sobre dicho organismo:

> "…es un elemento de estabilidad en la región, pues el entramado de intereses y relaciones que genera profundiza los vínculos tanto económicos como políticos y neutraliza las tendencias hacia la fragmentación. Los responsables políticos, las burocracias estatales, los trabajadores y los hombres de empresa tienen en el MERCOSUR un ámbito de discusión, de múltiples y complejas facetas, donde se pueden abordar y resolver asuntos de interés común"[17].

El MERCOSUR, en sus orígenes, nace con fines económicos frente a la crisis de ese momento y debido a la necesidad de insertarse con mayores ventajas en los mercados regionales e internacionales; no obstante, también se tendrán en cuenta en este organismo otros aspectos concernientes al bien común de los pueblos, otorgando un espacio de diálogo y concertación donde sea posible consensuar acerca de los principales temas políticos y sociales de la región.

Resulta diferente la experiencia de la Unión de Naciones Suramericanas (UNASUR), donde, según Lapezzatta -al situarse en otro contexto histórico del MERCOSUR-, se abordan otros planteos y surgen nuevas prioridades en torno a sus

[15] Cf. ibíd., 178.
[16] Cf. Ibíd., 178-179.
[17] http://www.mercosur.int/t_generic.jsp?contentid=655&site=1&channel=secretaria, 14/04/2015.

objetivos. Sus prioridades no dejan de lado lo económico, pero tienen mucho que ver también con lo cultural, social y político[18].

Roberto Bouzas, por su parte, entiende que el MERCOSUR no tiene un fin en sí mismo, sino que es un instrumento cuya tarea consiste en mejorar el bienestar y la calidad de vida de los pueblos por medio del estímulo al crecimiento económico y la promoción a una más fácil y rápida inserción de la región en la economía global[19].

2.2. Tiempo de crisis. Dificultades y desafíos

El mismo Bouzas, junto con Fanelli, considera que el MERCOSUR fue un aporte, en primer lugar, para un proceso de paz y democratización en la región. Aunque este ambiente pueda parecer en la actualidad parte del acervo regional permanente, no era así en tiempos de la creación de este organismo. En segundo lugar, contribuyó a la profundización de la liberalización comercial mediante la construcción de vínculos más sólidos y estrechos entre los países de la región, en especial entre Argentina y Brasil. Por último, permitió que los países miembro adquieran una visibilidad y un papel internacional más activo de haber actuado en forma aislada. Son éstas algunas de las consecuencias positivas que el MERCOSUR provocó en los países que lo conforman[20].

Más allá de los logros, este organismo se encuentra actualmente en crisis. Y si la voluntad política de quienes dirigen hoy los destinos de nuestros pueblos decide que el MERCOSUR sobreviva a dicha crisis, es necesario que redireccione la agenda hacia acciones urgentes que permitan superar este difícil momento[21].

Así pues, a pesar de que esta iniciativa de regionalización ha obtenido buenos resultados, en la actualidad está atravesando, quizás, por el momento más difícil de su corta historia; lo cual va provocando poco a poco una gran incertidumbre. La mencionada crisis corre el peligro de convertir este proceso dinámico y ambicioso

[18] Cf. Eliana Lapezzatta, 179-180.
[19] Cf. Roberto Bouzas, *Notas preparadas para el Grupo de Reflexión Prospectiva para el MERCOSUR*, s/d.
[20] Cf. Roberto Bouzas y José María Fanelli, *Mercosur: integración y crecimiento*, Buenos Aires, Fundación OSDE, 2001: 286-287.
[21] Cf. Roberto Bouzas, *Notas preparadas para el Grupo de Reflexión Prospectiva para el MERCOSUR*, s/d.

de integración de los países de la región en un nuevo intento infructuoso y frustrado[22]. Lo cual terminaría siendo una mala experiencia que marcaría precedente.

A fin de que este proceso de integración no se torne irrelevante, es necesario el debate sobre el sentido estratégico del MERCOSUR como política pública regional. Su supervivencia y permanencia en el tiempo es importante para que la economía de los países miembro y la integración de estos a la economía mundial continúen en desarrollo.

Según Bouzas y Fanelli, las causas de la crisis tienen que ver, en primer lugar, con el progresivo desgaste de los objetivos comunes que motivaron a los Estados parte a integrarse como región; en segundo lugar, con la pérdida de foco que esto contrajo y la falta de capacidad para valorar los principales problemas de política subyacentes. La pérdida progresiva de una visión de proyecto común y de una mirada regional, provocaron la transformación del MERCOSUR en una continua acumulación de demandas particulares. Lo cual ha afectado la credibilidad del organismo y si no se revierte terminará dañando, de manera irreparable, sus potencialidades[23].

El bienestar de los pueblos de la región, el bien común en ellos y una cada vez mayor calidad de vida de los habitantes, son algunos de los objetivos fundacionales propuestos al crearse los organismos regionales mencionados. Pero tales objetivos sólo pueden alcanzarse mediante la acción política, la cual deberá ser eco del sentir popular, de la sabiduría de los pueblos de nuestra región y de su *ethos* cultural. Aquí, la toma de conciencia de parte de la dirigencia política de que no son ellos los que "inventan" la regionalización, sino que ésta tiene su origen en la idiosincrasia de los pueblos latinoamericanos, resulta indispensable. La acción política debe entenderse, en primer lugar, como respeto y asunción de ese sentir popular, y en segundo lugar, como concreción del mismo por medio de la participación, el diálogo y el consenso de todos los sectores sociales, sin excepción[24].

[22] Cf. Ibíd.
[23] Cf. Roberto Bouzas y José María Fanelli, *Mercosur: integración y crecimiento* 286-287.
[24] Carlos Pérez Zavala sostenía en el año 2011, que para lograr verdaderas reformas sociales, no sólo hace falta cambiar estructuras, sino personas; además, afirmaba que la corrupción existente en los diferentes gobiernos ocurre porque no se ha dado el cambio en las personas. Cf. Carlos Pérez Zavala, "La lucha por la inclusión: dos ejemplos brasileños", en Dorando J.

A modo de conclusión

Aunque el espacio geográfico, la génesis cultural o la historia en común (entre otras cosas) impliquen cierta cercanía, es necesario profundizar en una visión compartida de la historia y en una misma voluntad política. Tales factores darán lugar a un proceso de integración con objetivos definidos en forma comunitaria e instituciones y normas que permitan el alcance de esos objetivos. Es, entonces, necesario e inminente promover -en ocasiones recrear- un imaginario común latinoamericano desde los ámbitos educativos (formales e informales), e incluso por medio de la historia, el arte, la literatura, la religión, los medios de comunicación social, etc. Ese imaginario que de alguna manera ya está presente en la cultura latinoamericana debe ser promovido igualmente en el imaginario político. Ahora bien, la voluntad política puede ser movida por meros intereses privados, sectoriales, inmediatos, egoístas, o por el bien común nacional y regional, considerado en el mediano y largo plazo.

El mismo proceso se constituirá por continuas opciones ético-políticas de acuerdo con las diferentes alternativas, ya que los objetivos se pueden definir democráticamente, o bien, a través de presiones de los más poderosos (personas, empresas, naciones, etc.), o sea, de acuerdo con intereses particulares, o bien, comunitarios. Por eso es necesario prestar especial atención a la ética de las instituciones, ya que las mismas tienen el poder de generar estructuras de interacción basadas en la solidaridad, la mutua cooperación y el bien común, pero también, relaciones anti-éticas de injusticia, violencia y opresión.

El deseo de integración es una realidad en numerosos gobernantes de las naciones latinoamericanas. Existe un largo camino recorrido de esfuerzo político mutuo entre los países para lograr dicha integración, pero aún queda mucho por hacer. El diálogo fraterno y la búsqueda del bien común internacional-subcontinental por encima de los intereses particulares, resulta indispensable para **poder** lograr el mayor bienestar posible de los pueblos latinoamericanos.

La integración se puede lograr ya que su fundamento se asienta en “una cierta **unidad plural analógica** de la cultura y las culturas de América Latina, porque

Michelini, Celia Basconzuelo (Eds.), *Ciudadanía y bien común en sociedades democráticas*, Río Cuarto, Ed. del ICALA, 2011, 208-213, 213.

entre ellas se da un 'aire de familia'"[25]. Es por eso necesario –insisto- preservar, afianzar y promover un imaginario colectivo regional latinoamericano y ampliarlo a lo político, como cimiento cultural de una ciudadanía regional. Para esto, resulta imprescindible la educación de los pueblos latinoamericanos a fin de alcanzar una cada vez mayor conciencia comunitaria regional, la cual se corresponda con ese imaginario y los valores que el mismo conlleva.

[25] Cf. Juan Carlos Scannone, "Desafíos éticos-sociales de la regionalización a la luz de la Doctrina Social de la Iglesia", en Juan Carlos Scannone y Daniel García Delgado, (comp.), *Ética, Desarrollo y Región. Hacia un regionalismo integral*, Buenos Aires, Ed. Ciccus, 2006: 33-48, 43.

Mesas temáticas

Mesa Temática
Filosofía argentina reciente: temas y abordajes

Coordinación: Celina A. Lértora Mendoza

La filosofía argentina reciente es objeto de renovadas labores, pero muchas veces en forma sesgada y reducida a algunas temáticas. Al mismo tiempo, se aprecia más bien poco interés en aportar nuevos datos sobre la vida y el pensamiento del autor, colocándolos en sus contextos inmediatos (situacionalidad -diríamos- de primer grado). El Proyecto de Investigación "Filosofía argentina reciente", radicado en el Departamento de Humanidades de la Universidad Nacional del Sur, desde hace años trabaja con el propósito de ampliar tanto los enfoques (aspecto metodológico) como las temáticas a investigar (aporte de nuevos contenidos). En esta ocasión se tratarán algunos aspectos novedosos en nuestra historiografía: análisis de fuentes documentales y del método de la historia oral.

Participantes:
Raúl Dominguez
Celina A. Lértora Mendoza
Sandra Uicich
María Dulce Santiago
María Victoria Santorsola

Carlos Astrada en la Universidad Nacional del Sur. Análisis preliminar del programa de Sociología

Raúl H. Domínguez
UNSur, Bahía Blanca

Este trabajo se inscribe dentro de la intención general de elaborar un marco teórico preliminar que permita llevar adelante la investigación sobre los programas en los que basó su enseñanza Carlos Astrada en la Universidad Nacional del Sur[1] (Bahía Blanca) entre 1959 y 1961[2]. Este "análisis de programas" permitirá visualizar los temas, ejes y perspectivas con las que fueron organizados, y de esta manera determinar un primer perfil de los mismos. Además, se puede considerar el estudio sobre los programas como una fuente alternativa al clásico abordaje documentalista sobre el pensamiento de un autor. Esto posibilitaría completar y complementar los estudios sobre nuestra filosofía reciente.

En esta oportunidad nuestro análisis se realizará sobre el programa de Sociología. El objetivo es determinar los ejes temáticos más importantes del mismo, para ello se tendrá en cuenta la bibliografía del programa, de forma especial se abordará la bibliografía introductoria, con especial atención a Hans Freyer.

Contexto histórico

La Universidad Nacional del Sur fue fundada el 5 de enero de 1956[3], a partir del empeño de distintos sectores de la sociedad bahiense para su concreción[4]. El

[1] En adelante abreviaré UNS.
[2] Este trabajo se inscribe en el marco del proyecto de investigación "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.
[3] La UNS es la octava Universidad Nacional creada en el país; las anteriores fueron, en este orden: 1) Universidad Nacional de Córdoba, 1613; 2) Universidad de Buenos Aires, 1821; 3) Universidad Nacional de La Plata, 1890; 4) Universidad Nacional del Litoral, 1919; 5)

contexto político en el que se funda es el gobierno de la autoproclamada "Revolución libertadora" que había derrocado el año anterior al gobierno de Juan Domingo Perón. Cabe señalar que los dos primeros rectores fueron dos reconocidos filósofos argentinos: Vicente Fatone y Hernán Zucchi, respectivamente. Vicente Fatone fue el primer rector interventor designado por el Poder Ejecutivo Nacional[5] y Hernán Zucchi, el primer rector electo[6]. Ambos renunciaron en virtud de la inestabilidad política que se vivía en la Universidad en ese momento.

Esta inestabilidad se debía, principalmente, a tres cuestiones. En primer lugar, las discusiones en torno a la forma que debía tener el estatuto determinaron que la institucionalización de la universidad se demorara y recién se consolidara en el año 1958. En segundo lugar, la tensión entre los docentes locales y los que vinieron de afuera generada por los concursos docentes, ya que la mayoría de los profesores que los ganaron no eran de Bahía Blanca[7]. Este conflicto se profundizó en el año 1958, cuando aparecen algunas editoriales en el diario local visibilizándolo[8]. Por último, la repercusión en el ámbito de esta universidad de la discusión a nivel nacional sobre si la educación tenía que ser "laica o libre".

Por esos años, y sobre este telón de fondo, Carlos Astrada es contratado por la Universidad Nacional del Sur para dictar la cátedra de "Sociología" en el primer cuatrimestre de 1959. Antes había participado en la UNS de unos cursos de verano cuyo nombre general era "Breve panorama del medio siglo XX", desarrollados a partir de febrero. Esta iniciativa fue promovida por el rector Ing. Ricardo Ortiz[9],

Universidad Nacional del Tucumán, 1921; 6) Universidad Nacional de Cuyo, 1939; 7) Universidad Obrera Nacional, 1948.

[4] Cf. *Universidad Nacional del Sur: 1956-2006*, dirigido por Mabel Cernadas de Bulnes, 2006, pp. 27-80.

[5] Estuvo al frente de la Universidad entre el 5 de enero de 1956 y el 3 de julio de 1957.

[6] Ejerció su mandato entre el 3 de julio de 1957 al 16 de abril de 1958.

[7] Anteriormente funcionaba el Instituto Tecnológico del Sur (creado el 9 de octubre de 1946) que se convirtió en 1956 en la Universidad Nacional del Sur. La mayoría de los profesores del Instituto se inscribieron para trabajar en la nueva Universidad.

[8] E. Fernández Stacco, *Abandono a la contemplación: apuntes para la historia de la Universidad Nacional del Sur*. Buenos Aires: Editorial Universitaria Rioplatense, 2009, pp. 207-208.

[9] Fue el primer rector estatutario, electo por la Asamblea Universitaria. El período de gobierno fue desde el 21 de Octubre de 1958 al 10 de Junio de 1959, cuando renunció.

dentro del marco de la extensión universitaria y secundada por la Federación Universitaria del Sur[10]. El curso a cargo de Carlos Astrada fue anunciado como "Las Ciencias Sociales". Fernández Stacco reseña brevemente la temática del curso que consistió en dos charlas: "El profesor Carlos Astrada, bajo el título de 'Las ciencias sociales' se refirió en la primera charla a la sociología formal y la sociología-material dialéctica. En la segunda, a la realidad histórica argentina y latinoamericana y su conceptuación sociológica"[11].

En ese mismo año, el Departamento de Humanidades anunciaba un curso a cargo del profesor Carlos Astrada con el título "Problemas del Conocimiento" (Problemas de la Lógica Dialéctica)[12]. En el mes de junio participa de un debate público junto a Miguel Ángel Virasoro y Rodolfo Agoglia sobre "Filosofía de la existencia y antropología filosófica", que fue publicado en un breve texto en 1960[13].

En 1960, la Universidad Nacional del Sur vuelve a contratar a Astrada, pero esta vez para dictar, además de "Sociología", "Lógica", ambas materias del primer cuatrimestre y para alumnos de otros departamentos que no son de Humanidades[14].

[10] Estos cursos fueron muy bien recibidos por los estudiantes- señala Fernández Stacco- pero no por el diario local, *La Nueva Provincia*, que había criticado dichos cursos en un artículo con el título de "Universidad y Comunismo". En el Concejo Deliberante también se habían vertido opiniones del mismo tenor sobre los cursos de verano por parte del concejal Luis María Esandi "manifestando que en la Universidad se han dictado cursos intensivos de comunismo de verano". Cf. *Abandono a la contemplación: apuntes para la historia de la Universidad Nacional del Sur*, ob. cit., p. 233.

[11] Idem., p. 227.

[12] Idem., p. 232. Fernádez Stacco incluye todos estos datos sobre los cursos y las charlas porque señala que estos eran los primeros pasos de la Universidad en procura de una cierta jerarquización, "y aunque cincuenta años después puede parecer irrelevante, no se hacía sin esfuerzo".

[13] *Filosofía de la existencia y Antropología Filosófica*. Extensión Cultural de la Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca, 1960.

[14] Hemos consultado el legajo de Carlos Astrada (N. 1099) en la UNS. Allí figura que el primer año fue contratado desde el 16 de marzo de 1959 al 15 de marzo de 1960. En el segundo año desde el 10 de marzo de 1960 al 4 de marzo de 1961. En el último año, desde el 1 de marzo de 1961 al 28 de febrero de 1962. Solamente hay una planilla de incompatibilidad completada para el año 1961, en ella aparecen los días en que dictaba clase: los jueves de 15 a

Ese año viaja a Moscú y, en agosto, a China, donde dicta dos conferencias[15] y se entrevista con Mao Tsé Tung. En octubre aparece *Humanismo y dialéctica de la libertad*.

Guillermo David cuenta que se trasladaba de Buenos Aires a Bahía Blanca en tren y que en el invierno de 1960 ofrece "una serie de tres disertaciones sobre 'El pensamiento europeo en la evolución histórica de América Latina' que, al igual que sus cursos, tendrán una calurosa acogida masiva"[16].

En 1961 es contratado, por última vez, para dictar las mismas materias que el año anterior: "Sociología" y "Lógica". Ese mismo año publica *Dialéctica y positivismo lógico* y *Nietzsche y la crisis del irracionalismo* que es una segunda edición ampliada de *Nietzsche, profeta de una edad trágica* de 1945.

En febrero de 1962 termina la relación contractual de Astrada con la Universidad Nacional del Sur.

Análisis del programa de Sociología

Es necesario, a los efectos del análisis, determinar el tipo de texto con el que nos enfrentamos. Lo primero que hay que advertir es que no es un texto filosófico "clásico", aunque sí podríamos decir que es un "instrumento" para enseñar filosofía. Por lo tanto, aquí ya nos encontramos con una primera característica. En segundo lugar, señalamos que se trata de un documento exigido por la institución universitaria, es decir, es un documento institucional. Existen diferentes tipos de documentos institucionales; consideramos que este es un documento "programático pedagógico", en donde se presenta una hipótesis de trabajo con respecto a los contenidos a enseñar. En él se puede visualizar la estructura y organización de la materia, la selección de los contenidos, los autores y la bibliografía.

17 hs. y de 19 a 21 hs.; los viernes de 19 a 21 hs. y de 21:15 a 23:15 hs.; y los sábados de 10 a 12 hs. y de 15 a 17.hs.

[15] Las conferencias en China son: "Cultura, sociedad y política" y "La dialéctica y la simultaneidad de las contradicciones". Cf. N. Kohan, *De Ingenieros al Che*, Buenos Aires, Biblos, 2000, p. 151.

[16] G. David, *Carlos Astrada: la filosofía argentina*. Buenos Aires, El cielo por asalto, 2004, p. 291.

A partir de un primer análisis preliminar se pudo determinar que el eje estructurante del programa es ofrecer una visión panorámica de la materia, mostrando las principales temáticas y conceptos. La tradición filosófica presente en el programa es, fundamentalmente, la sociología alemana, cuyo contenido es básicamente más filosófico que científico. Además, el eje de la sociología contemporánea parece estar en el marxismo. Esto último se puede afirmar porque la mayoría de la bibliografía aparece citada en *El marxismo y las escatologías*, Cap. VIII: El materialismo histórico[17].

Existen dos programas de sociología; uno de 1959, y el otro de 1960-61. Entre ellos existen diferencias menores que están vinculadas con la organización y secuenciación de los contenidos[18] y con respecto a la bibliografía, en el segundo aparece un autor que no está en el primer programa.

Una primera aproximación a la bibliografía en ambos programas nos muestra lo siguiente. En primer lugar, que utiliza cuatro libros para plantear conceptos introductorios y panoramas históricos de la sociología; ellos son: Simmel, *Sociología*; Tönnies, *Principios de Sociología* y *Comunidad y Sociedad*; Freyer, *Socología como ciencia de la realidad*; y Gurvitch, *Las formas de la sociabilidad*. En segundo lugar, podríamos mencionar aquellos que utiliza como fuentes: Marx, *El capital* y *Crítica a la Economía Política*; Engels, *El anti-Dúring*; Marx-Engels, *Correspondenci*a; Simmel, *Los problemas de la filosofía de la historia*; Paretto, *La teoría del Materialismo Histórico*; Croce, *Di Alcuni Concetti del Marxismo*[19], Sorokin, *Teorías sociológicas contemporáneas*; Eliade, *El mito del Eterno Retorno*[20]. Dentro de las fuentes están dos libros de Astrada: *El marxismo y las*

[17] Cf. Carlos Astrada, *El marxismo y las escatologías*, Buenos Aires, Ediciones Procyon, 1957, pp. 169-235.

[18] Esto lo analicé en un trabajo anterior: "Carlos Astrada en la Universidad Nacional del Sur: análisis de los temas y ejes de los programas de las asignaturas que dictó entre 1959 y 1961" en el V Congreso Interoceánico de Estudios Latinoamericanos y II Congreso de Filosofía y Educación en Nuestra América, 2014 (*Actas* en prensa).

[19] Este libro es en el único en donde se especifica más la bibliografía, luego de mencionar al autor y el libro, señala: "III, en Materialismo Storico en Economía Marxística – Ed. Laterza, Bari".

[20] Todos estos libros aparecen citados y trabajados en *El marxismo y las escatologías*, cit.

escatologías y *Marx y Hegel*. Hay un único libro que aparece en el programa del 60-61 que no está en el anterior: Wright Mills, *La elite del poder*.

En lo que sigue en este trabajo me enfocaré en el libro de Hans Freyer: *Socología como ciencia de la realidad*.

Hans Freyer

Gerardo Oviedo[21] -siguiendo a Habermas[22]- señala que Hans Freyer (1887-1969), junto a Karl Mannheim y Max Horkheimer, pertenece a la segunda generación de sociólogos fundadores en Alemania, la que sucede a Ferdinand Tönnies, Georg Simmel y Max Weber. Desde 1925 era profesor de Sociología en la Universidad de Leipzig. Su sociología era vitalista pero no marxista, los temas centrales eran los de Dilthey y Simmel: la teoría de las imágenes del mundo y el problema de la cosificación del espíritu, a fin de confrontarlo con el legado de Hegel y Marx. Este ambicioso proyecto teorético, sustentado en una visión existencialista de la sociología, condujo a Hans Freyer a las proximidades del nacionalsocialismo, en donde la sociología aparece como un proyecto alimentado por perspectivas de acción conservadoras-revolucionarias. Esto último, seguramente, hizo que su nombre y sus escritos hayan quedado en el olvido después de la segunda mitad del siglo XX.

El libro *Socología como ciencia de la realidad* (1930) de Hans Freyer es mencionado por Astrada por primera vez en 1933, no sólo lo cita sino que lo reseña y le dedica todo el capítulo cuarto de *El juego existencial*[23]. Seguramente el filósofo cordobés conoció el libro y su autor en su estadía en Alemania. La primera

[21] Gerardo Oviedo, Gerardo "*Rastros de Hierro* [En línea]: notas para un itinerario de la recepción de Hans Freyer en la Argentina", *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana* 27, 2010: 79-92.
Dirección URL del artículo: http://bdigital.uncu.edu.ar/4718. Fecha de consulta del artículo: 01/03/15.
[22] Jürgen Habermas, *Textos y contextos*, Barcelona, Ariel, 1996, p. 203.
[23] Carlos Astrada, *El juego existencial*, Buenos Aires, Babel, 1933, pp. 95-106. El título del capítulo cuarto es "Concepción existencial de la sociología (La fundamentación filosófica de Freyer)".

traducción al castellano aparece recién en 1944 en la editorial Losada, la misma cuenta con un prólogo crítico de Francisco Ayala[24].

Considero importante comentar los aspectos y conceptos que rescata Astrada de este libro porque puede permitirnos visualizar y comprender qué temas del programa podrían estar vinculados con él. En lo que sigue resumiremos lo que consideramos fundamental de la exposición de Astrada.

En la presentación pone de manifiesto dos cuestiones centrales. En primer lugar, señala que Hans Freyer pretende dotar de fundamentación filosófica a la sociología, superando su anterior lastre positivista y su posterior tendencia formal y universalista y, por otro lado, mostrar por qué y cómo ella se convierte en ciencia de la realidad.

Con respecto a esto último, señala que a mediados del siglo XIX cuando surgieron los primeros sistemas de la sociología alemana, estos emergieron del análisis y la crítica de la filosofía hegeliana del espíritu para constituirse como ciencias de la realidad social. Este momento es el pasaje de las ciencias orientadas lógicamente hacia las formas del espíritu objetivo a la ciencia de la realidad. Es decir, es el camino que va de Hegel a Marx y de Hegel a Lorenzo von Stein. En este desarrollo se puede apreciar el giro hacia el materialismo, concepto que expresa el significado de transición de la ciencia del logos a la ciencia de la realidad. La sociología pretende aprehender como realidad la vida social pero en sus aspectos más dinámicos.

Para mostrar estas diferencias puntualiza tres propiedades básicas, que se condicionan recíprocamente, y que caracterizan los procesos sociales y los diferencian de las formas del espíritu objetivo. En la primera, señala que los procesos sociales son formas de vida: "los hombres mismos con su total ser y destino, constituyen el material de que aquellos productos se construyen. Los demás productos, que se resuelven en sustancias objetivas de sentido -obras de arte, sistemas jurídicos, idiomas, doctrinas científicas-, son productos que consisten en **no vida**"[25]. En la segunda, pone de manifiesto la relación con el tiempo. Los productos sociales son formas de vida, formas humanas y permanecen continuamente en

[24] Hans Freyer, *La sociología como ciencia de la realidad*, Buenos Aires, Losada, 1944.
[25] Carlos Astrada, *El juego existencial*, ob. cit., pp. 98-99.

estado de devenir, de "ser producidos". Se manifiesta a través de ellos la historicidad del acontecer social. Por último, vinculado con los dos anteriores por estar ligados al hombre y al tiempo, son, pues, dichos procesos "la situación existencial del hombre". Esta existencialidad de los procesos sociales se relaciona, como destino y decisión actuales, con la realidad social.

Por estas tres características Astrada califica esta posición como "concepción existencial de la sociología".

Si bien es importante indicar como aborda su objeto la sociología, es necesario, afrontar, también, el tema del que se ocupa: estudia la sociedad burguesa y capitalista del presente. Esta sociedad burguesa se manifiesta como la primera realidad histórica esencialmente antagónica. Este momento sería "la primera época estructurada de modo dialéctico: Tesis, Antítesis y… Síntesis que, busca, y a la que tiende la decisión volitiva del hombre contemporáneo"[26]. La dialéctica se desplaza completamente hacia el interior de la estructura social y deviene un proceso real que se aloja en el tiempo, es decir, un movimiento social. La dialéctica es sustraída de los elementos espirituales y transpuesta a las realidades históricas.

Ahora bien, no solo aparece la afirmación de la dialéctica sino también "la decisión volitiva" del ser humano. Ya que "Para concebir el orden social actual como un acontecer concreto, significa incorporar en su concepto estructural el elemento volitivo que en él obra y constante tiende a superarlo"[27]. Por lo tanto,

> "En su tarea de comprender el orden social presente, la sociología inevitablemente es impulsada hacia el elemento volitivo del presente. Tiene que ser así desde el momento que la dialéctica del orden social actual, sus tendencias evolutivas y el movimiento que ella entraña se traducen, en última instancia, por un querer real, de grupos humanos reales, colocados en situaciones reales"[28]

La separación que se abre entre el presente y el futuro sólo puede salvarse por la voluntad y no por obra de desarrollos de cosas materiales. Es la voluntad humana

[26] Idem., p.103.
[27] Idem., p.104.
[28] Idem., p.104.

conscientemente enderezada en la modificación del orden social actual la que transforma la realidad.

Para formular este estado de cosas, objeto de conocimiento sociológico, instaura Freyer el concepto de "voluntad verdadera". Así se erige para la sociología, haciéndola a esta posible como ciencia de la realidad, el principio que reza: un querer verdadero fundamenta un conocimiento verdadero.

Solo en virtud de la decisión se llega a otorgar pleno sentido y validez teórica al postulado o lema en que se centra esta fundamentación filosófica de la sociología: "sólo quien quiere socialmente algo, ve algo sociológicamente".

Consideraciones finales

En este análisis preliminar me parece importante puntualizar tres aspectos.

En primer lugar, señalar que en la exposición de los conceptos de Hans Freyer se destaca más el papel de la voluntad humana frente al despliegue de la dialéctica. Por otro lado, la sociología está muy vinculada a la dimensión política, al menos así lo expresa el lema con el que comienza y termina la reseña: "sólo quien quiere socialmente algo, ve algo sociológicamente".

En segundo lugar, poner de manifiesto que no es fácilmente reconocible en el programa la presencia de los contenidos del libro de Freyer, pues solamente podrían aparecer en la distinción entre sociología y filosofía de la cultura y en la determinación y caracterización del objeto de estudio. Es decir, en los contenidos más introductorios. Uno de los puntos más desarrollados de Freyer: el elemento volitivo o la voluntad verdadera, no aparece mencionado explícitamente.

Por último, observar que resulta raro que no esté presente en la bibliografía, ni siquiera mencionado en el programa, Max Weber ya que es uno de los más reconocidos fundadores de la sociología alemana.

La fusión de horizontes como categoría de análisis en un caso de historiografía. La filosofía académica en la Argentina en segunda mitad del siglo XX

María Victoria Santorsola
UNLaM, Buenos Aires

Introducción

El trabajo de investigación desarrollado 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, aborda la problemática de la Filosofía Académica Argentina.

La propuesta consistente en el establecimiento de los marcos teóricos y epistémicos que sirven de encuadre para la interpretación de la problemática citada, corresponden a la hermenéutica gadameriana y al método de historia oral.

Respecto de la teoría hermenéutica de Gadamer, tomo la categoría de "fusión horizóntica". Entiendo que la misma está legitimada debido a que fue abordada en mi Tesis Doctoral y me ha permitido aplicar la teoría al caso de la interpretación de la filosofía académica a través de documentos programáticos de principios de siglo XIX en Argentina. La idea es ir reconstruyendo distintos períodos de la filosofía académica en Argentina.

En segundo lugar me ceñiré al método de historia oral tomando sus presupuestos de validez y condiciones de rigor científico para la recuperación testimonial. En este caso, el período específico corresponde a la primera década de la segunda mitad del siglo XX.

Preveo en el contexto de la investigación entrevistar a cinco representantes de la filosofía en el marco de la academia pero previo a ello organizare, partiendo de fuentes primarias y secundarias, el escenario académico formal de la filosofía académica del tiempo mencionado.

Este trabajo representa un avance en varios aspectos. En primer lugar establezco un marco de referencia elaborado a partir de las categorías de Gadaner susceptibles

de ser pensadas en relación con el método de la historia oral. Luego trabajo críticamente el método mencionado y delimito parte del escenario de la política universitaria y científica del primer peronismo.

1. Antecedentes de la temática abordada

El trabajo que dirige la Dra. Lértora Mendoza en la Universidad Nacional del Sur, está dividido en los extensos períodos del siglo XX: primera y segunda mitad. Dicho trabajo está compuesto por diversos proyectos que comienzan en el año 2008. El trabajo inicial consistió en la profundización del "período denominado "normalización filosófica" en argentina a través de algunos de sus agentes más relevantes y de actividades filosóficas que contribuyeron significativamente a dar perfil propio a este proceso enmarcado entre el comienzo del siglo y el Primer Congreso Nacional de Filosofía[1].

El segundo momento –segunda mitad del siglo XX- es el que se está llevando a cabo en este momento. En ese trabajo mi objeto es estudiar la enseñanza de la Filosofía en el nivel Universitario durante la época mencionada.

En el primer período se aplicó a la recuperación de la memoria del Primer Congreso Nacional de Filosofía celebrado en el año 1949. La entrevista realizada por la filosofa citada a Lucía Piosek -filósofa argentina- fue develadora de varias circunstancias de ese Congreso.

2. Mirada crítica del método de la historia oral: el proceso de validación y su diferenciación con la interpretción

Cabe destacar que el método, de acuerdo a lo estudiado en los seis años de práctica legitimada consta por lo menos, de dos momentos. El primero corresponde a la validación de los modos de recuperación de la palabra oral (vg. a través de entrevistas). El segundo se relaciona con la interpretación de dicha oralidad.

En la explicación del primero, nos basamos en parte, en los "posibles elementos a incluir en la presentación de un proyecto de historia oral". Tema; fundamentación

[1] C. A. Lértora Mendoza y otros, *Identidad y libertad en la filosofía argentina. Estudio a través de Zum Felde, Korn, Fatone, Mallea, Astrada*, Buenos Aires, Ed. FEPAI, 2012, p. 5.

teórica del uso del método; desarrollo (campo, elaboración e interpretación) y registro de la experiencia[2].

Decimos en parte porque en vez de llamar interpretación al tercer elemento del desarrollo trazado por la autora citada lo llamaremos "validación" permitiéndonos usar el término de "interpretación" para un momento posterior en el procedimiento metódico de historia oral.

Volviendo al primer momento, conformamos el punto de validación citado con los siguientes tópicos: Recursos y medios de producción, producto esperable y aplicación de variables de validación: veracidad, sinceridad, autenticidad, otros.

Voy a interponer en este punto algunos significados de los términos involucrados. Según la Real Academia Española, la validación hace referencia a dar firmeza a algo. Es decir que validar un discurso en este caso, es hacerlo firme, es permitir que algo no se caiga. Este recurso a la definición lexicográfica me permite especificar de manera analítica la diferencia entre cada uno de los términos.

En ese orden, las variables involucradas para que un discurso no se caiga, es decir que sea firme a partir de la consistencia por las no contradicciones, refieren según el material teórico utilizado, a la veracidad y a la sinceridad. Agrego en este caso la autenticidad.

Validar el discurso significa entonces, trabajar sobre las contradicciones cuando ellas aparecen alterando la unidad de sentido.

Que el sujeto entrevistado sea veraz, significa que el mismo usa o profesa siempre la verdad mientras que la sinceridad, implica el modo de expresarse libre de fingimiento y, la autenticidad requiere, la legalización el discurso. Dichas variables deberán ser analizadas si se quiere validar un testimonio.

[2] L. Barela y otros, *Algunos apuntes sobre Historia Oral*. Buenos Aires, Instituto Histórico de la Ciudad de Buenos Aires, Secretaría de Cultura del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires, 2004, p. 12. El material corresponde a los estudios realizados en el Instituto histórico de la ciudad de Buenos Aires. Ver la nómina de miembros en el texto citado.

Respecto del segundo momento general de este método, estamos en condiciones de adelantar que la interpretación puede tener una variedad de posibilidades tales como diversas hermenéuticas como por ejemplo las aplicadas en el proyecto de Filosofía Argentina Reciente, en el cual se recurre a las de corte ricoeuriano y gadameriano, pudiendo pensar asimismo en la teoría fundamentada de proveniencia sociológica[3].

La problemática por la cual se plantea el método de la historia oral se debe a la necesidad de la justificación de fuentes alternativas no canónicas así como también cartas e historias de vida, entre otros. Se considera entonces que lo mencionado es epistemológicamente válido. La metodología del armado del o los registros se plantea desde el marco crítico mencionado y desde las condiciones propias de las técnicas tales como entrevistas, historias de vida, talleres de testimonios conjuntos, *focus group*, etc.

Finalmente, se prevé que, una vez validados los testimonios se procure la realización de contrastes necesarios para la posterior aplicación de las categorías de Gadamer estudiadas para la interpretación del estudio. Por su parte, los recursos epistémicos de la historia oral hacen referencia a la doble implicación entre las fuentes y la información: discurso normativo - discurso testimonial; a la ampliación del horizonte crítico: el testimonio se vuelve elemento contrastador de la historia sistematizada; a la recuperación de lo escrito a través de la oralidad (muchas fuentes de conocimiento posible no están disponibles) y; a las lagunas que cubre la oralidad en relación a los textos escritos. Este último aporte del método abre otras preguntas.

El método de historia oral está referido en su totalidad a la reconstrucción de la memoria y a la posterior interpretación de la misma. Es en este sentido que se sitúa el eje en las estrategias de recuperación de la anamnesis, individual o colectiva.

En términos aristotélicos, ella está en potencia, pero en el lenguaje actual podemos interpretarla como una virtualidad. Por ello se propone el método de la inducción. Dos estrategias son la historia difusa y la historia crónica.

[3] I. Vasilachis de Gialdino, Forum: qualitative social research Los fundamentos ontológicos y epistemológicos de la investigación cualitativa. Volumen 10, N. 2, Art. 30. Mayo 2009. Acceso y disponibilidad en: <http://campus.fundec.org.ar/admin/archivos/Vasilachis>.

4. Marco teórico epistémico: la categoría de fusión horizóntica en la hermenéutica gadameriana en relación a la diferenciación de validación e interpretación en el método de la historia oral

La fusión horizóntica gadameriana entiende al fenómeno hermenéutico como fenómeno de la comprensión. El mismo es aplicado partiendo de los supuestos de Gadamer en cuanto a las exigencias del proceder, es decir remitirse a la cosa misma y anticipar de la compleción. La cosa misma es la filosofía académica recuperada a partir de testimonios que serán interpretados a partir de otros documentos escritos de la época. Si bien la categoría teórica de fusión horizóntica gadameriana, puede aplicarse a la comprensión del diálogo epocal, teniendo en cuenta las exigencias del proceder, remitirnos a la cosa misma entendiendo como tal "las enseñanzas de la filosofía en la academia en la década del 50 del siglo XX".

Estos presupuestos, según Gadamer actúan como un principio de buena interpretación, es decir de contrastación continua a lo largo del proceso de elaboración. Esto significa que los proyectos de comprensión que se trazan deben estar dirigidos a la cosa. En este sentido dirá que

> "Toda interpretación correcta tiene que protegerse contra la arbitrariedad de las ocurrencias y contra la limitación de los hábitos imperceptibles del pensar y orientar la mirada a la cosa misma […] ese dejarse determinar así por la cosa misma es para el interprete una buena decisión inicial, la tarea primera, constante y última…"[4].

La filosofía de H. G. Gadamer, representa, en este sentido un giro ontológico de la hermenéutica a partir del cual se rehabilita la tradición y se resalta la ventaja hermenéutica de la distancia en el tiempo entendiendo a la comprensión como producción de un sentido nuevo por fusión de horizontes.

La hermenéutica gadameriana se dirige a la investigación de la historicidad del comprender. Comprender es una interpretación ligada al intérprete y a la particular situación histórica de éste.

[4] H.-G. Gadamer, *Verdad y Método*, Tomo I, Salamanca, Sígueme, 2007, pp. 332-333.

La fusión horizóntica se encuentra ligada a la historia efectual, y a los contextos determinantes de lingüisticidad. Si bien es de interés la correspondiente a la fusión horizóntica, creo necesario mencionar las dos restantes como marco de comprensión de la cuestión horizóntica.

La Historia es siempre efectual, de una conciencia con posibilidad de elevarse por encima de ella misma en la medida que se conecta con la experiencia (experiencia hermenéutica). La experiencia es experiencia de la finitud humana, es apertura y por lo tanto forma parte de la esencia histórica del hombre. La experiencia hermenéutica es aquella que tiene que ver con la tradición, la cual no es un simple acontecer sino que es lenguaje en el sentido de aquello que accede a la experiencia y -al igual que el tú- no es objeto sino objeto que se comporta respecto de objetos. La conciencia de la historia efectual deja que la tradición se convierta en experiencia y se mantiene abierta a la pretensión de verdad.

En este marco, la conceptualización de la fusión horizóntica, aparece como necesidad ineludible para el fenómeno hermenéutico en tanto fenómeno de la comprensión, es decir que, 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. Aquí ubico la línea horizóntica en tanto acontecimiento que permite la fusión.

Los contextos que determinan la lingüisticidad en el marco de la experiencia hermenéutica, hacen referencia a la tradición precitada.

La historia oral es según Barela[5] historia desde el presente. En este punto, yo justifico la posibilidad del concepto de fusión horizóntica gadameriano. La fusión horizóntica hace referencia al fenómeno hermenéutico como fenómeno de la comprensión, la cual 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

[5] Ibíd.

la posibilidad de ello se debe a la pertenencia a la tradición. Más aún, la experiencia hermenéutica tiene que ver con la tradición[6].

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…"[7].

Este planteo gadameriano, debe incluirse desde el marco epistémico porque desde esta idea trazamos la validación del testimonio y la futura interpretación. En este sentido cabe señalar que el registro testimonial, no solo permite recuperar una descripción sino la interpretación desde la cual un investigador interpreta. Ello permite la continuidad de la tradición. Un investigador pregunta desde un horizonte determinado. Cabe destacar a este respecto que el proceso hermenéutico, tiene como tarea primera, permanente y última ese regirse por la cosa misma. Dice Gadamer (2004: 65 y ss) que comprender un texto (en sentido amplio) es hacer un proyecto en el que se corre el riesgo de confundirse con opiniones previas, razón por la cual deben trazarse hipótesis y ser sometidas a continua revisión no habiendo otra objetividad que la elaboración de esa opinión previa. Si bien la comprensión del texto sigue estando determinada por el movimiento anticipatorio de la pre-comprensión como postula Heidegger, se trata ahora de completarlo con lo que llama "el anticipo de la compleción". Según este principio, sólo es comprensible lo que constituye realmente una unidad de sentido acabada, si es inverificable, el texto no es comprensible, lo criticamos y dudamos.

Cuando Barela afirma que las subjetividades propias de un tiempo tiene la ventaja de registrar una historia donde lo humano se hace presente, entendemos que

[6] H.-G. Gadamer, *Verdad y Método* Tomo I. Salamanca: Sígueme, 2007, p. 434.
[7] Ob. cit., p. 438

esas subjetividades están involucradas en el fenómeno de la comprensión que requiere de la tradición para poder desarrollarse. Por esta razón es importante distinguir la validación de la interpretación. En esta última está implicada la comprensión mientras que en la primera tienen importancia los recursos necesarios para el proceso de pre-comprensión.

Por lo dicho, el proceso de validación requiere del marco teórico o al menos referencial desde el cual será posible además de la validación, la posterior interpretación. Cualquiera que esté inmerso en la temática o en el contexto de ella desde la cual se realiza la entrevista puede hacer validaciones e interpretaciones que surjan del "conocimiento común" (en el sentido de conocimiento vulgar opuesto al científico). Creo que esto puede ser lo que distinga una validación científica de una validación de sentido común.

Sobre la base de los acápites 2 y 3 podemos avanzar con la propuesta para la aplicación del método de Historia Oral en tres fases: Proyecto, validación e interpretación.

En este orden de ideas, si se quiere hacer uso científico del método de historia oral se debiera ser riguroso con los aspectos expuestos. En todo caso debiera distinguirse en un testimonio, su validación y su interpretación, lo cual no implica negar el uso de la validación del sentido común. De este modo de acuerdo a lo dicho por Vilanova

> "…las fuentes orales contribuyen a equilibrar la balanza entre el tiempo largo y corto, entre las estructuras y quienes les dan vida, porque a las grandes síntesis oponen lo único y contradictorio, porque a la historia entendida según un planteamiento cronológico lineal, oponen emoción, sentimiento y superposición de recuerdos…"[8].

Si bien aclara la autora citada que esto no debe pensarse como definitivo, agrego que solo hacemos hipótesis del pasado a la luz de nuestro conocimiento actual. Para ello el rigor científico, no puede estar ausente.

En razón de lo expuesto, agrego al procedimiento del método de historia oral planteado por Barela algunos tópicos.

[8] Barela, ob. cit., p. 9.

Barela describe el problema de la verdad en relación a la existencia o no de veracidad. A este respecto explica que la verdad en historia tiene los límites de una verdad inferencial. Se necesita un consenso. La veracidad, en cambio es la condición de ser veraz y puede que surja en el contexto de otras entrevistas. Por su parte el problema de la sinceridad hace referencia a posibles omisiones o distorsiones que se encuentran relacionadas a la problemática del recuerdo de un sujeto. En este sentido una restricción a la sinceridad consiste en recordar una selección de la propia información intencional del sujeto testimonial.

En el caso que expongo y desde el marco epistémico historiográfico de la fusión horizóntica culmino este apartado citando a Barela cuando señala que

> "Reconocer que el saber histórico está permanentemente motivado e inspirado desde el hoy ha permitido escribir la historia más reciente con una disposición democrática…"[9].

5. Contexto de la problemática

Como he dicho en la introducción a este trabajo, el contexto de la filosofía académica y científica en Argentina en la primera década de la segunda mitad del siglo XX, exige la revisión primaria de los documentos que permitan su contextualización. Respecto de esta temática podemos afirmar que hay ciertas dificultades. En opinión de Buchbinder[10] la naturaleza de los cambios que introdujo el peronismo, no fueron hasta el momento analizados exhaustivamente. Ello implica que debe buscarse el sentido de ellos en la Constitución reformada en el 49. Agrego a este respecto la necesidad de hacerlo con el bloque de legalidad correspondiente al período del primer peronismo.

Se prevé que, una vez validados los testimonios se procure la realización de contrastes necesarios para la posterior aplicación de las categorías de Gadamer estudiadas para la interpretación del estudio. Por su parte, los recursos epistémicos de la historia oral hacen referencia a la doble implicación entre las fuentes y la información: discurso normativo - discurso testimonial; a la ampliación del

[9] Barela, ob. cit., 2004, p. 9.
[10] P. Buchbinder, *Historia de las Universidades Argentinas*, Buenos Aires, Sudamericana, 2005.

horizonte crítico: el testimonio se vuelve elemento contrastador de la historia sistematizada; a la recuperación de lo escrito a través de la oralidad (muchas fuentes de conocimiento posible no están disponibles) y; a las lagunas que cubre la oralidad en relación a los textos escritos. Este último aporte del método abre otras preguntas.

El método de historia oral está referido en su totalidad a la reconstrucción de la memoria y a la posterior interpretación de la misma. Es en este sentido que se sitúa el eje en las estrategias de recuperación de la anamnesis, individual o colectiva.

Podría añadirse a ello una serie de documentos normativos que en su conjunto formarían parte del bloque de legalidad del período en relación a las universidades y a la investigación científica Se trata del II Plan Quinquenal de 1952, la ley 13031 de 1947 y la ley 14297 de 1954.

La reforma constitucional realizada por una Convención Nacional Constituyente en el año 1949, comprendió de modo parcial las cláusulas correspondientes a educación e incorporó un nuevo capítulo sobre "derechos especiales"[11].

Los artículos 5 y 14 se mantienen inalterados pero el 14 pasa a la numeración 17 en esta Constitución. El antiguo artículo 67 (ahora 68), inc. 16, en cambio, se modifica en dos expresiones: la de "ilustración" por "ciencia" y la expresión "dictando planes de" por "organizando la". De este modo se lee en el nuevo texto constitucional

> "Proveer lo conducente a la prosperidad del país, a la higiene, moralidad, a la salud pública y asistencia social, al adelanto y bienestar de todas las provincias y al progreso de la ciencia, organizando la instrucción general y universitaria…" (Artículo 68, inc.16, 1949).

Por su parte, los "derechos especiales" mencionados corresponden: I) al trabajador; II) a la familia; III) a la ancianidad y IV) a la educación y la cultura. Además del explícito apartado, en el caso de los derechos de los trabajadores también se menciona el derecho a la capacitación.

En cuanto a la enseñanza universitaria, entre sus fines y objetivos figuró el de preparar a la juventud para el engrandecimiento de la Nación y para el ejercicio de las profesiones y de las artes técnicas, en función del bien de la colectividad. Se

[11] Diario de sesiones de 1949, pp. 563-589.

establecieron cursos obligatorios de formación política en todas las Facultades, con el propósito de que cada alumno conociera la esencia de lo argentino, la realidad económica, social y política del país y la evolución y la misión histórica de la Argentina y adquiera clara conciencia de su responsabilidad en el logro de los fines reconocidos y fijados en la nueva Constitución. Para que la universidad respondiera a su función específica debía estar imbuida del espíritu del Estado. porque de ella saldrían los hombres llamados a regir los destinos de la Nación. Las disposiciones favorecían la investigación científica.

La segunda herramienta legal, además de la Constitución Nacional reformada fue el II plan quinquenal (1952-1957). Se establece en 1952 por ley 14.184.

La enseñanza superior prevista en el II Plan Quinquenal propuso los siguientes objetivos: asegurar el ingreso a las universidades del mayor número de aspirantes; crear facultades obreras regionales; asegurar la gratuidad de esta rama de la enseñanza; formar profesionales con sentido de la responsabilidad social; capacitar para el cumplimiento de los objetivos del II Plan Quinquenal; cursos de postgraduados, etc.

La nueva Ley Universitaria N. 13.031 (o Ley Guardo)

> "... promulgada el 9 de octubre de 1947, innovó decisivamente en materia de normatividad universitaria y fue consecuencia de un drástico cambio en el contexto político y socioeconómico del país..."[12].

El gobierno de facto establecido a partir del golpe de 1943 había encontrado una gran oposición en la comunidad universitaria. Esta hostilidad continúa durante la larga presidencia de Juan Domingo Perón (1946-1955) debido a que a pesar de incorporar a su línea política a un núcleo de profesionales de origen conservador y a un grupo reducido de estudiantes, la mayoría de los universitarios constituyeron una línea opositora vinculada a la Unión Democrática que había sido vencida en las elecciones de 1946.

[12] Emilio Mignone, *Política y Universidad. El estado legislador*, Buenos Aires, Lugar Editorial, 1998, p. 25.

> "... En esta situación la Universidad pasó a constituir un bastión hostil y en cierta medida retardatario, frente a los cambios socioeconómicos y el nuevo gobierno, que contaba con un amplio sostén popular y poseía en sus manos la casi totalidad de los instrumentos institucionales. Se explica entonces que la nueva ley universitaria tuviera como principal propósito la sujeción de las casas de estudios superiores al poder político en ascenso..."[13].

Una serie de novedades distinguen este nuevo ordenamiento legal del que le precede: el acceso de los sectores de menores recursos, fundamentalmente el sector compuesto por la clase obrera argentina; la inserción del vocablo autonomía dentro del texto de la Ley como característica de los establecimientos universitarios; la larga lista de funciones que corresponden a los objetivos doctrinarios del gobierno oficial; el establecimiento de una serie de prohibiciones a la actividad política; el cambio en los órganos de gobierno; la admisión a la universidad.

Una tríada de artículos hacen referencia a la exigencia del nivel secundario lo cual representa otra de las novedades importantes del ordenamiento legal.. Además del establecimiento de este requisito en la Ley Nº 13031 se preveía la posibilidad de exámenes de competencia a cargo de las universidades del siguiente modo

> "...Sin perjuicio de lo establecido en los artículos precedentes podrán exigirse estudios complementarios o pruebas de competencia, antes de aceptar la incorporación de alumnos a las facultades..."[14].

Otro aspecto importante de este ordenamiento lo constituye la planificación a cargo del Consejo Nacional Universitario (creado e instituido por esta) el cual tiene como funciones principales

> "...Armonizar y uniformar los planes de estudio, condiciones de ingreso, sistemas de promoción, número de cursos y título a otorgar para las mismas carreras..."[15].

Cabe destacar, siguiendo a Mignone que

[13] Ob. cit., p. 26.
[14] Ob. cit., artículo 95.
[15] Ob. cit., artículo 112.

> "...otro aspecto, en el marco de la tónica de impulso de los sectores de menores recursos y en particular de la clase obrera, es la concesión de becas, tanto de estudio como de estímulo...Su otorgamiento quedaba en manos del Poder Ejecutivo, por intermedio del Ministerio de Justicia e Instrucción Pública, sin intervención de las universidades...La ley no establece expresamente la gratuidad de los estudios, aunque tampoco impone obligatoriamente aranceles..."[16].

Durante la segunda presidencia de Juan Domingo Perón, otra ley universitaria es sancionada es la Nº 14.297 o Ley Orgánica de universidades (B. O. 18/1/54).

La razón de esta ley se debe fundamentalmente a la reforma constitucional del año 1949 mediante la cual el Estado encomienda a las universidades la enseñanza superior que prepare a la juventud para el cultivo de las ciencias al servicio de los fines espirituales y del engrandecimiento de la Nación y para el ejercicio de las profesiones y de las artes técnicas en función del bien de la colectividad. Las universidades tienen el derecho de gobernarse con autonomía, dentro de los límites establecidos por una ley especial que reglamentará su organización y funcionamiento. Con respecto al acceso a la Educación Superior, la Constitución reformada ordena el otorgamiento de becas y beneficios a los alumnos capaces con vistas al afianzamiento de la igualdad de oportunidades y la promoción de los sectores carenciados. Pero no garantiza, como derecho constitucional, la gratuidad de los estudios universitarios ni el ingreso irrestricto.

Si bien, la nueva Constitución no garantiza la gratuidad, el decreto Nº 4493/52 suspendió la percepción de aranceles y otros derechos fiscales que graven la enseñanza que se imparte en los establecimientos respectivos. Esta norma se interpretó como la abolición de los aranceles que se abonaban en las universidades.

Es muy importante este decreto porque, la ley Nº 14.297 ratifica la gratuidad en los estudios.

Cabe señalar que esta ley, en materia de admisión no varió con respecto a la anterior salvo lo comentado anteriormente en relación con la gratuidad. En virtud de esta condición, la matrícula universitaria creció sensiblemente.

[16] E. Mignone, ob. cit., p. 28.

Existe un trabajo presentado en el IX Encuentro Nacional y III Congreso Internacional de Historia Oral de la República Argentina titulado “Los usos de la Memoria y la Historia Oral. Política científico tecnológica del peronismo. La deconstrucción de un consenso”. El trabajo es presentado por un profesor de Profesor de Enseñanza Media y Superior en Historia de la Universidad de Buenos Aires. Es interesante porque permite analizar un trabajo de aplicación de historia oral. El trabajo interesa desde el punto de vista de la aplicación del método presentando como resultados el consenso de las partes testimoniales. Creo que es importante en el período en cuestión trabajar otros testimonios para abordar temas disimiles favoreciendo una mejor interpretación.

El Tercer Congreso Nacional de Filosofía: cierre de un ciclo

Celina A. Lértora Mendoza
CONICET/FEPAI, Buenos Aires

Presentación

El Tercer Congreso Nacional de Filosofía se realizó en Buenos Aires en 1980, nueve años después del segundo, el cual, a su vez, se realizó 22 años después del primero, evidenciando una significativa aceleración de los tiempos filosóficos argentinos. Comparte con los dos anteriores algunos aspectos y se distingue en otros. Los tres, en su conjunto, configuran un ciclo que se cierra con éste. Luego la serie se escinde, respondiendo a dos "Sociedades Argentinas de Filosofía" antitéticas, o al menos que nunca lograron integrarse en un único proyecto de congreso nacional.

Algunos datos

El Tercer Congreso se realizó en Buenos Aires, del 13 al 18 de octubre de 1980. El material fue publicado así:

> *Actas del Tercer Congreso Nacional de Filosofía, Buenos Aires, 13 al 18 de octubre de 1980*, Volumen I, Sesiones plenarias y de comisión, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, Facultad de filosofía y Letras, 1982, 560 pp.

y

> *Actas del Tercer Congreso Nacional de Filosofía, Buenos Aires, 13 al 18 de octubre de 1980*, Volumen II Sesiones de Comisión y Homenajes, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, Facultad de filosofía y Letras, 1982, 526 pp.

La convocatoria fue como adhesión a los actos celebratorios del IV Centenario de la Segunda Fundación de la Ciudad de Buenos Aires, 1580-1980:

> "Como una contribución, en el campo que le es específicamente propio, a los actos celebratorios del IV Centenario de la segunda fundación de nuestra ciudad, la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires,

> con el auspicio de la Academia Nacional de Ciencias, convoca al Tercer Congreso Nacional de Filosofía
> Quedan invitados a participar en él todos los profesores de las Universidades nacionales y privadas y demás instituciones de nivel superior, así como todas aquellas personas que acrediten una efectiva dedicación a las disciplinas filosóficas.
> El temario, organización y funcionamiento previsto para el Congreso serán los que se detallan en el Reglamento correspondiente"[1].

La organización estuvo a cargo de integrantes del Instituto de Filosofía y Letras de UBA, sede oficial de los preparativos; su Comisión Organizadora estaba compuesta por cuatro personas: Presidente, Prof. Emérito Dr. Eugenio Pucciarelli; Vocales, Prof. María Mercedes Bregada y Prof. Dr. Adolfo Carpio; Secretario, Prof. Francisco José Olivieri.

El Congreso no tuvo Comisión Académica formalmente reconocida en las *Actas*, aunque sí un Comité de Honor formado por 11 miembros[2] de instituciones argentinas, encabezados por el Ministro de Cultura y Educación. Aunque los funcionarios que se incluyen son los habituales, llama la atención en la lista la ausencia del Rector de la Universidad de Buenos Aires, que se mencione únicamente al Rector de la Universidad Católica Argentina, omitiendo a todas las demás oficiales y/o privadas y que sólo se incorpore al Presidente de la Academia Nacional de Ciencias, cuando también las de Historia, Letras y Ciencias Morales tratan temas vinculados al Congreso.

[1] *Actas*, I, p. 13.
[2] En las Actas se citan en el siguiente orden protocolar: Dr. Juan Rafael Llerena Amadeo, Ministro de Cultura y Educación Nación; Brig. Osvaldo Andrés Cacciatore, Intendente Municipal de Buenos Aires; Prof. José Ángel Paulino, Secretario de Estado de Educación de la Nación; Dr. Fermín García Marcos, Secretario de Estado de Ciencia y Tecnología de la Nación; Dr. Julio César Cancedo, Secretario de Estado de Cultura de la Nación; Dr. Eduardo Ventura Flores Pirán, Subsecretario de Asuntos Universitarios; Prof. Ricardo Freixá, Secretario de Cultura de la Universidad de Buenos Aires; Mons. Dr. Octavio N. Derisi, Rector de la Pontificia Universidad Católica. Argentina; Dr. Víctor Massuh, Delegado Permanente de la República Argentina ante la UNESCO; Dr. Egidio S. Mazzei, Presidente de la Academia Nacional de Ciencias; Dr. Arturo Berenguer Carisomo, Decano de la Facultad de Filosofía y Letras.

El tema central del Congreso fue "Sentido y vigencia de la filosofía en el mundo actual", comprendiendo como subtemas: Filosofía, ciencia y técnica; Filosofía y arte; Filosofía y religión; Filosofía y lenguaje; Filosofía y derecho (art. 2 del Reglamento).

Por otra parte, e independientemente de la ausencia formal de una Comisión Académica, el Reglamento del Congreso evidencia un riguroso control de calidad de las participaciones. Con respecto a los expositores, el art. 5 es a la vez amplio en la convocatoria, no reduciéndose a la filiación institucional, pero se exige siempre acreditación de conocimiento del tema[3]. Además de las presentaciones espontáneas, se establece en el art. 6 que la Comisión Organizadora podrá invitar con carácter de "invitados especiales" a "personalidades extranjeras de relevante actuación en el campo de la filosofía". Volveré sobre esto.

Según el art. 8, los participantes podían presentar comunicaciones sobre el asunto central del Congreso, o sobre cualquier otro tema de filosofía o historia de la filosofía, las que serían consideradas y debatidas en las correspondientes sesiones de comisión. Por tanto, además de las conferencias en sesiones plenarias sobre los cuatro ejes temáticos, las comunicaciones recibidas se distribuyeron en sesiones que respondieron a estos cuatro subtemas y en sesiones de comisión. En la organización final de las sesiones el tema central quedó distribuido en seis ejes, con sendas sesiones plenarias y sesiones de comisión, tal como surge de las *Actas*: 1. Sentido y vigencia de la filosofía en el mundo actual; 2. Filosofía, ciencia y técnica; 3. Filosofía de la religión; 4. Filosofía y lenguaje; 5. Filosofía y Arte y 6. Filosofía y Derecho.

En cuanto a las sesiones temáticas de comisión, su número y temas fueron establecidos en el art. 12: 1. Lógica; I2, Filosofía de las Ciencias; 3, Gnoseología; 4. Metafísica; 5. Antropología filosófica; 6, Estética; 7. Ética; 8. Historia de la Filosofía; 9. Filosofía de la Religión; 10. Filosofía de la Historia; 11. Filosofía del Lenguaje; 12. Filosofía del Derecho. Sin embargo, el material resultante y destinado a la publicación parece haber determinado la conveniencia de otra organización de las sesiones temáticas de comisión, ya que en las *Actas* se distribuye así:

[3] "5. Podrán participar del Congreso los profesores de universidades nacionales y privadas y demás institutos de enseñanza superior, los miembros de centros y asociaciones filosóficas de reconocida actuación en nuestro medio, y aquellas personas que, sin reunir estas condiciones, acrediten una efectiva dedicación a as disciplinas filosóficas".

1.Antropología filosófica; 2. Ética; 3. Filosofía Antigua; 4. Filosofía contemporánea; 5. Filosofía de la ciencia; 6. Filosofía de la historia; 7. Gnoseología; 8. Lógica; 9. Metafísica; 10. Pensamiento argentino e iberoamericano.

Una síntesis del contenido por temas y autores es la siguiente:

1. Sentido y vigencia de la filosofía en el mundo actual		15
Sesiones plenarias[4]	8	
Sesiones de comisión[5]	7	
2. Filosofía, ciencia y técnica		7
Sesión plenaria[6]	4	
Sesiones de comisión[7]	3	
3. Filosofía y religión		14
Sesión plenaria[8]	3	
Sesiones de comisión[9]	11	
4. Filosofía y lenguaje		10
Sesión plenaria[10]	3	
Sesiones de comisión[11]	7	
5. Filosofía y arte		9
Sesión plenaria[12]	3	
Sesiones de comisión[13]	6	

[4] Stanislas Breton, Adolfo P. Carpio, Danilo Cruz Vélez, Jorge Luis García Venturini, Manuel Granell, Héctor Delfor Mandrioni, Giovanni Reale, Manuel B. Trías.
[5] Hugo E. Biagini, Mario C. Casalla, Antonio Fernández Pereiro, Eduardo García Belsunce. Luis Jorge Jalfen, Dina Picotti de Camara, Domingo Renaudière de Paulis OP.
[6] Gerhard Funke, Bruno L. G. Piccione. Pietro Prini, Roberto Rojo.
[7] Conrado Eggers Lan, Arturo García Astrada, Mario A. Presas.
[8] Michel Corbin SJ, Joseph de Finance SJ, Gabriel Vahanian.
[9] Julia Albisetti de Nicolini, Judith Botti de González Achával, Eduardo Briancesco, Luis Farré, Francisco García Bazán, Delia Iriarte de Puyau, Osvaldo Machado Mouret, Leiser Madanes, Beatriz Melano Couch, Ismael Quiles SJ, Juan Carlos Scannone SJ.
[10] Joaquín Barceló Larraín, José María de Estrada, Alfonso López Quintás.
[11] Omar Argerami, Guillermo A. Maci, Héctor J. Padrón, Alicia Páez, Aldo Prior, Eduardo Rabossi, Jesús Alberto Zeballos.
[12] Walter Biemel, Carlos Manuel Herrán, Marcos M. Olivetti.

6. Filosofía y Derecho	9
Sesión plenaria[14]	2
Sesiones de comisión[15]	7

Sesiones de Comisión temáticas

1. Antropología filosófica[16]	10
2. Ética[17]	3
3. Filosofía Antigua[18]	9
4. Filosofía contemporánea[19]	9
5. Filosofía de la ciencia[20]	9
6. Filosofía de la historia[21]	3
7. Gnoseología[22]	5
8. Lógica[23]	7
9. Metafísica[24]	4

[13] Carmen Balzer, Emilio Estiú, Jacobo Kogan. Luis María Muñoz, Diego F. Pró, Rosa María Ravera.
[14] Sergio Cotta, Olsen A. Ghirardi.
[15] Eduardo Bulygin, Julio De Zan, Nolberto A. Espinosa, Carlos Santiago Nino, Federico A. Torres Lacroze Francisco Eduardo Trusso, Roberto J. Vernengo.
[16] Margarita Costa, Augusto Furlán, Cesáreo López Salgado, José Alberto Mainetti, Julio Raúl Méndez, Blanca H. Parfait, María Gabriela Rebok, Jorge R. Seibols SJ, Rafael Virasoro, Hernán Zucchi.
[17] Osvaldo H. Guariglia, Ricardo Maliandi, Andrés Mercado Vera.
[18] Jorge Emilio Bosia, Néstor Luis Cordero, Ernesto La Croce, Francisco L. Lisi, José Pablo Martín, Francisco José Olivieri, Armando J. Poratti, María Isabel Santa Cruz, Cristina Marta Simeone.
[19] C. Francisco Bertelloni, Rosa A. Coll de Conti, Guillermo F. J. Hahn, Julia Valentina Iribarne, Horacio Pedro Pintos, Mercedes Riani, Hipólito Rodríguez Piñeiro, Graciela Romano de Zuleta, Miriama Widakowich Weyland.
[20] Jorge E. Bosch, Julio César Colacilli de Muro, Juan Carlos D'Alessio, Alberto Moreno, León Ostrov, Hermes A. Puyau, Andrés R. Raggio, Osvaldo Jorge Ruda, Félix Gustavo Schuster.
[21] Eduardo Antonieta, Pedro E. Baquero Lescano, Hugo F. Bauzá.
[22] Octavio Nicolás Derisi, Jorge Eugenio Dotti, Rodolfo Gómez, Ezequiel de Olaso, Roberto J. Walton.
[23] Carlos E. Alchourrón, Ignacio Angelelli, Juan Alfredo Casaubón, Aldo H. Cristiani, Francisco Miró Quesada, Raúl A. Orayen, Jorge Alberto Roetti.
[24] Edgardo Albizu, Raúl Echarri, Dorando J. Michelini, Joseph Owens.

10. Pensamiento argentino e iberoamericano[25]	8	
Total de presentaciones publicadas		131
Total invitados a plenarias	23	
Expositores comisiones tema central	41	
Expositores comisiones temáticas	67	

Sesiones plenarias. Los invitados extranjeros fueron 14, los demás fueron personalidades respetadas -y no conflictivas- de la filosofía argentina. Analizando el perfil de los primeros, vemos que se intentó una razonable muestra de europeos (5 de Italia, 3 de Francia, 2 de Alemania, 1 de España), y latinoamericanos (1 de Chile, 1 de Colombia y 1 de Venezuela), ningún estadounidense ni de otros países. Si bien se trata de personas reconocidas en los medios académicos internacionales, ninguno era por entonces (ni lo fue después) un "gran nombre" de la filosofía. Se aprecia también un sesgo ideológico en la elección: la mayoría están relacionados con posiciones tradicionales, academicistas y varios de ellos son clérigos o actúan en instituciones oficialmente católicas, como Stanislas Breton y Michel Corbin SJ (Institut Catholique de Paris), Giovanni Reale (Università del Sacro Cuore de Milán) y Joseph de Finance SJ (Pontificia Università Gregoriana de Roma).

Procedencia institucional de argentinos. Los autores argentinos, de plenarias y sesiones de comisión, un total 114[26], acusan variadas procedencias institucionales, según se consigna en las Actas. Un cuadro nos da una idea de la distribución y el eco del Congreso en los diversos ámbitos:

Plenarios	
Universidad de Buenos Aires	4
Universidad Católica Argentina	2
Universidad Católica de Córdoba	1
Universidad Nacional del Sur	1
Sin mención institucional	1

[25] Mario García Acevedo, Matilde Isabel García Losada, Celina Ana Lértora Mendoza, Lucía Piossek Prebisch, Luis Fernando Rovetta, Raúl O. Sassi, María Delia Terrén de Ferro, Juan Carlos Torchia Estrada.

[26] Aunque varios más figuran en instituciones extranjeras, son argentinos radicados en el exterior; los únicos extranjeros en sesiones de Comisión son Owens, Miró Quesada y Albizu.

Comisiones	
Universidad de Buenos Aires	35
Universidad Nacional de Córdoba	7
Universidad del Salvador	7 (Bs. As. y San Miguel)
Universidad Nacional de La Plata	6
Universidad Nacional de Tucumán	5
Universidad Católica Argentina	5
Universidad Nacional de Cuyo	3
Universidad Nacional de Rosario	2
Universidad Nacional de Río Cuarto	2
Universidad Nacional del Litoral	1
Universidad Nacional de Salta	1
Universidad Nacional de Catamarca	1
Universidad Católica de Córdoba	1
Universidad Católica de Salta	1
Universidad de Morón	1
CAECE	1
Centro de Inv. Filosóficas - CIF	3
Centro de Inv. Filos. Naturales - CIFINA	2
ISEDET	2
SADAF	1
Instituciones extranjeras	
Universidad Autónoma de México	1 (Vernengo)
Freie Universität Berlin	1 (Lisi)
Universidad de Texas	1 (Angelelli)
Sin mención de institución	15

Asistentes sin trabajo. De acuerdo a la lista de participantes que figura en el tomo I (pp. 16-21) de las Actas, la totalidad de los asistentes fueron 559; descontando los 131 que presentaron trabajo, tenemos 428 asistentes, que fueron a escuchar a los ponentes y eventualmente a participar en el diálogo. Una proporción de casi 4 a 1 es realmente notable, teniendo en cuenta que la tendencia, ya entonces (aunque no tan extrema como en la actualidad), era la de concurrir con trabajo o no concurrir. Por otra parte, repasando la lista, se aprecia que los asistentes constituían casi "todo el mundo" de la filosofía argentina, y no solamente los principiantes. Si descartamos -como parece que debe hacerse tomando en cuenta la historia posterior-

influencias claramente políticas en la concurrencia, hay que ver esta concurrencia masiva como una muestra del interés de la comunidad filosófica argentina por el academicismo filosófico, un voto a favor de la "normalidad filosófica" o, en todo caso, una prudente adaptación a las circunstancias. La virulencia de algunas sesiones del Congreso de 1971 estuvo totalmente ausente; pero no todos sus promotores faltaron a esta tercera cita. Es que algunas de las direcciones filosóficas, como la incipiente producción en línea postmoderna, o la línea crítica a la tradición académica, en realidad habían conseguido algún tipo de legitimación: la propia Academia los aceptaba, como parte de un saludable ejercicio de autocrítica. En este sentido el tercer Congreso se acerca más al primero y manifiesta, en general, una considerable complacencia con la situación de la filosofía en Argentina.

Discusión y conclusiones

Analizando este Tercer Congreso de Filosofía, en sí mismo y en comparación con los dos anteriores, algunas características aparecen con evidencia; otras requieren alguna mirada más escrutadora sobre los resultados de la convocatoria.

La primera característica es una voluntad de continuidad de la serie de congresos, que puede presumirse compartían tanto la comunidad filosófica como las autoridades inmediatas y las máximas del país. También se aprecia que dicha continuidad tiene a su vez la voluntad de que cada congreso sea un auténtico acontecimiento; en otras palabras, no parece haber surgido, en los 30 años posteriores al primero, una necesidad de multiplicar los congresos nacionales pero tampoco discontinuarlos excesivamente. El tercer congreso se ubica en un lapso notablemente menor con respecto al segundo, que éste en relación al primero. Si bien fue propuesto como parte de los festejos del Cuarto Centenario de la Segunda Fundación de Buenos Aires, y por tanto muy ligado a esta ciudad, el carácter nacional y continuista está muy claro en la convocatoria.

La segunda característica que tienen en común, y sobre todo éste en relación al primero, es el considerable y explícito apoyo oficial. Aunque las circunstancias fueran muy diversas, y las personas también, ambos fueron clausurados por el Presidente de la República (legal uno, de facto el otro, pero en definitiva en ejercicio del poder), con un escrito programático que incluía a la filosofía en el área de los intereses políticos de turno. Sin duda los dos escritos eran muy distintos, en todo sentido y su valor fue aquilatado también de modo muy diverso: "La comunidad organizada" se transformó en un clásico político, el escrito del Gral. Videla pasó al

olvido. Cierto es que en sus escasas tres páginas resulta difícil enunciar y desarrollar algo teóricamente perdurable. Con todo, algunas expresiones -seguramente de otra mano- dentro de su brevedad, anuncian una posición personalista[27], libertaria[28], espiritualista[29] y hasta dialogal (aunque autojustificatorio)[30]. Podría considerarse una contradicción o un sarcasmo, pero no parece que esa haya sido la percepción de unos 200 congresistas que aplaudieron más que cortésmente sus palabras[31].

Una tercera característica es que consolida de modo aún más fuerte, la "normalización" filosófica que había mostrado el primero, y que en cierto modo había sido puesta en cuestión por parte de los participantes del segundo. No hay ahora ninguna quiebra ideológica o crítica, como sucedió en 1971. Es claro que las circunstancias eran diferentes y en Buenos Aires de 1980 no era posible realizar las expresiones reactivas presentes en Córdoba nueve años antes. También es verdad

[27] "Es allí [en el marco de la discusión respetuosa] donde la reflexión filosófica acerca del hombre y de su eminente dignidad como persona, proporciona un punto de partida cierto, porque por sobre doctrinas que más que tendencias de la Filosofía fueron una negación de ésta, el quehacer filosófico es el más seguro antídoto contra todos los totalitarismo, de cualquier signo que sean" (*Actas*, I, p. 49).

[28] "Y es más aún: es una lección constante y permanente de libertad -porque es en el pensamiento y a través del pensamiento donde el hombre encuentra la esencial razón de una vida que merezca ser vivida" (ibíd.).

[29] "Todo este progreso técnico y científico no es ni puede ser un fin en sí mismo, como tampoco loe s el Estado. Es necesario algo que le dé, y ese algo no es otra cosa que una recta concepción del mundo y del hombre, que en el orden de la razón natural le ha de ser provista pro la Filosofía, así como en el orden de la verdad revelada le es provista por la fe" (ibíd.).

[30] "Nuestro país, inserto en el mundo complejo e inestable de este siglo, ha sufrido, también, un agravio a la verdad y un intento de uniformar mentes y espíritus, de forzar voluntades y pareceres y ahora, superado el peligro, busca los marcos del disenso respetuoso, para el encuentro de sus verdades" […] "No hemos renunciado jamás ni a la paz ni a la confrontación de las ideas y en ese aspecto nuestras reflexiones en torno a la Filosofía y a su vinculación con la Ciencia, el Arte, la religión, el Lenguaje y el Derecho no pueden dejar de ser fecundas en su propia autonomía y ejemplarizadoras porque han traído junto al valioso sedimento del pensamiento de siglos del hálito removedor del espíritu del hombre siempre dispuesto a empezar de nuevo" (ibíd.).

[31] Como parte de mis propios recuerdos: el público fue invitado a ponerse de pie para recibir al Presidente, cosa que se hizo sin ninguna manifestación de molestia, lo que no deja de resultar extraño. El aplauso final, que no fue ordenado, fue ceremonioso pero también espontáneo, lo que prueba que algunos de los conceptos enunciados, aun cuando no fueran escritos por quien hablaba (lo que siempre sucede en estos casos) tenían eco en la platea.

que algunos de los líderes de aquella época (por ejemplo Dussel) estaban exiliados. Pero otros no, más aún, eran abiertamente hostiles al régimen, y sin embargo allí estaban, con trabajos de pulcra confección académica[32].

Desde otro punto de vista, las diferencias también son significativas.

Pasando a las sesiones de comisión, que evidencian el eco espontáneo de la convocatoria, una característica que salta a la vista es la absoluta preeminencia de los filósofos de la Universidad de Buenos Aires, que concurrió con prácticamente todo su elenco del Departamento de Filosofía. Las demás universidades nacionales tuvieron una presencia más discreta. Aunque la Universidad Católica Argentina tuvo un lugar destacado en la plana mayor y los honores, sólo concurrió con un modesto número de trabajos en comisión, siendo superada por la Universidad del Salvador, que no gozó de tales honras.

*****

Para concluir, digo que este Congreso es el final de un ciclo, porque ya no volverá a repetirse ninguna de las características comunes de los anteriores. Las autoridades nacionales, o incluso locales, no se interesarán ni apoyarán de modo decidido ningún otro evento, que además, pasarán a ser repetidos y por ende, en cierto modo "burocratizados". Ninguna otra convocatoria tendrá la resonancia de estas tres primeras en la comunidad filosófica: nadie sentirá "haberse perdido" el congreso (por cualquier motivo personal que impidiera participar) ni tampoco se sentirá marginado por los organizadores en forma personal, y menos considerará necesario sentar posición frente a la convocatoria, denegando expresamente la asistencia. Lo que pudo ser noticia filosófica en los dos primeros casos, ya no lo sería en los siguientes y cualquier posicionamiento carecería de resonancia.

[32] Menciono por ejemplo a Luis Jorge Jalfen, uno de los más fuertes críticos de la filosofía académica en 1971, Roberto Vernengo, que se había exiliado a México, consiguiendo lugar académico en la AUM, y que vino como miembro de dicha universidad, Félix Schuster, Roberto Rojo y otros; en general quienes aparecen en CIF o SADAF formaban parte de los "exiliados internos", que no tenían cabida en instituciones oficiales., ni en universidades privadas.

Sin embargo, hubo un quiebre real, aunque de difícil interpretación: dos "sociedades argentinas de filosofía" se disputaron en lo sucesivo (y hasta hoy) la serie de congresos, que sigue paralela, y una parte de la comunidad asiste a una e ignora a la otra. Este hecho merece su historia. Pero es otra historia.

La influencia cultural de Ismael Quiles a través de la oralidad

Dulce María Santiago
UCA, Buenos Aires

Introducción

El sociólogo chileno Pedro Morandé Court, especializado en temas latinoamericanos, cuando visitó nuestro país en 2012, decía en una conferencia refiriéndose a nuestra cultura: "**Es clave mantener la oralidad**". Y agregó: "La cuestión de fondo es que la sociedad decodifica la información de acuerdo a sus criterios." Es decir que interpreta, fundamentalmente de acuerdo a su tradición oral, y en esos criterios trasmite un significado fundamental, una significación última, para la existencia humana.

En este sentido, la filosofía de Ismael Quiles (1906-1992) ocupa un lugar destacado en el pensamiento filosófico argentino de la segunda mitad del siglo XX, ya que su influencia *cultural* ha sido de gran importancia por su trayectoria académica y por sus estudios *in situ* de la cultura oriental.

Breve reseña del Pensamiento de Quiles

El propio autor distingue en su *Autorretrato*[1], tres etapas en su pensamiento.

1º. La etapa **racional** (1938- 1948). En ella se manifiesta su formación "escolástica suarista", que nunca abandonó, por eso dice: "Aún después de 40 años de enseñanza de la filosofía sigo pensando que la mayor formación la ofrece la escolástica; sólo que debe integrar a su método y contenido una mayor fundamentación vital de la experiencia existencial humana"[2].

[1] Ismael Quiles, *Autorretrato*, Buenos Aires, Ediciones Depalma; 1992, p. 21.
[2] Ibíd.

En consecuencia, en su obra *La persona humana*[3] parte del análisis de la personalidad psicológica para afirmar el yo ontológico metafísico, basándose en la comprobaciones de nuestra vivencia interior o experiencia psicológica consciente. Reconoce el gran aporte que, en este sentido, proporciona el método fenomenológico.

Cabe destacar en este punto la influencia de la filosofía de Ortega y Gasset: "Mi primer encuentro intelectual con Ortega y Gasset fue en una de sus conferencias, que escuché en Buenos Aires, en octubre de 1939", recuerda Quiles en un artículo titulado "Un encuentro fecundo" "El tema de la conferencia era precisamente –señala Quiles- "Ensimismamiento y Alteración", que coincidía con la búsqueda de la esencia del hombre, mi interrogante central en ese momento" [4].

En la línea de Max Scheler, pero con raíces en el pensamiento de San Agustín, y del mismo Ortega, Quiles reconoce en el "ensimismamiento" y en la interioridad la base de la noción de "persona".

Hay que destacar que ya en *La persona Humana* Quiles otorga una importancia vital a la experiencia del yo, revalorizando a tal punto la experiencia concreta, que afirma que a través de ella es posible alcanzar la trascendencia, ya que para él "la tendencia a la trascendencia brota de la inmanencia"[5].

2º. La etapa ***in-sistencial*** (1948-1960). En la búsqueda de su objetivo fundamental, "la esencia más profunda del hombre", Quiles vislumbra la necesidad de integrar la filosofía tradicional con elementos más vitales. Por eso considera importante rescatar en la filosofía contemporánea los aportes positivos, separando el trigo de la cizaña. En esa apertura inicia hacia 1948 un diálogo con el **existencialismo**, muy en auge en esa época en Europa, "que ha tomado como central de su preocupación la existencia humana individual y concreta"[6]. Quiles rescata en especial los análisis de la existencia humana de Gabriel Marcel y de Martin Heidegger, pero se trata de un encuentro crítico, ya que para el existencialismo el ser

[3] Ismael Quiles, *La persona humana*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1992.
[4] Ismael Quiles, "Un encuentro fecundo". En: *Obras Completas*, Buenos Aires, Depalma, 1991.
[5] Ismael Quiles, *La persona humana;* ob. cit., p. 131.
[6] Ismael Quiles, *Más allá del Existencialismo*, Barcelona, Luis Miracle Editor, 1958, p. 31.

del hombre "es estar puesto fuera de", corriendo el riesgo de no considerar al hombre en su interioridad, y de perder el sentido de la persona, -como cuando Heidegger afirma que "existencia es estar fuera de sí mismo como "lanzado" por el propio ser en la verdad del ser, para que ec-sistiendo de esa suerte a la luz del ser aparezca el ente como ente que es"[7]. Para nuestro autor, en cambio, la esencia verdaderamente originaria del hombre es su "ser en-sí". La in-sistencia, que proviene de "insistir", puede significar:
- "estar en", apoyarse una cosa en otra, o bien,
- "persistir", mantenerse firmemente en algo.

Para Quiles la primera acepción -estar firmemente en- expresa la naturaleza propia del hombre, el auténtico yo. Por eso dice: "Estar-en-él (in-sistere) será la verdad y la substancia o suficiencia definitiva del hombre… Para estar el hombre en la verdad del ser no ha de salir de sí mismo (ex-sistere), sino entrar dentro de sí mismo lo más posible (in-sistere), y cuando entra tanto dentro de sí mismo que por esa vía de la interiorización (insistente) llega a salir de sí mismo, entonces encuentra la verdadera salida de su ser y para su ser,… la verdadera ec-sistencia, a la que ha llegado no por un salto "hacia fuera", sino por un salto "hacia dentro"[8].

Así, la verdadera existencia del hombre es la in-sitencia, su núcleo originario de donde surge su verdadero existir, es decir, el movimiento del hombre es desde dentro hacia fuera:

> "En nuestra más íntima esencia humana, en mí mismo y más profundo núcleo individual encontraré relaciones que surgen necesariamente hacia el exterior, encontraré caminos que llevan hacia fuera, en una palabra, descubriré también la profunda realidad social y cósmica del hombre. Y por este medio podré llegar a la comprensión del verdadero engarce de mi personalidad en la sociedad y en el universo. La interioridad in-sistencial considera al hombre en su realidad total concreta, considera al individuo en su dinamismo histórico, y por consiguiente encuadrado en las coordenadas sociales y cósmicas en que de hecho se encuentra"[9].

[7] Citado por Quiles en *Más allá del Existencialismo* cit., p. 37.
[8] I. Quiles, Ismael. *Más allá del Existencialismo* cit., p. 30-31.
[9] Ibíd., p. 9-10.

Aunque Quiles reconoce aspectos positivos en el análisis de Heidegger, estima -sin embargo- que es necesario realizar una visión más integral del hombre, a partir de su núcleo íntimo -su in-sistencia- para comprender mejor su existencia.

Cuando más somos nosotros mismos, no es cuando estamos dispersos, hacia el exterior, sino cuando el hombre se vuelve sobre sí, se descubre dotado de conciencia, capaz de reflexión, dotado de libertad. Desde esta interioridad puede el hombre conocer al mundo y actuar. Pero también descubre su contingencia, que tiene una doble significación: por un lado es finitud y, por otro lado tendencia a la infinitud, a lo Absoluto.

Pero la riqueza de su filosofía in-sistencial no culmina con haber señalado la esencia originaria del hombre, porque

> "El análisis ulterior del contenido de la experiencia in-sistencial descubre una riqueza de datos sumamente interesantes para conocer mejor la realidad íntima del hombre y sus relaciones con los demás seres, particularmente con el mundo en se halla 'siendo', con los demás hombres entre los cuales necesariamente convive, y con Dios, a quien se encuentra ligado con una relación muy característica"[10].

In-sistencia y Mundo

Para nuestro filósofo, nuestra primera experiencia es la oposición entre el yo y el mundo: Frente a él descubro que estoy en mí mismo, que el mundo existe independientemente de mí, que tiene su propia estructura. Entre yo y el mundo se da una contraposición: Yo me siento en-sí y también en-el-mundo, una in-sistencia y también una ex-sistencia. "Somos una in-sistencia encarnada"[11], afirma siguiendo a Gabriel Marcel, que "por ser espíritu en la materia, es el único ser que puede dar al mundo su sentido definitivo… El destino del hombre se halla al dar su significación al mundo y se logra o se pierde según la actuación del hombre en el mundo y respecto del mundo"[12].

[10] Ibíd., p. 45.
[11] Ibíd., p. 70.
[12] Ibíd., p. 71.

In-sistencia y Prójimo

No sólo nos encontramos con el mundo, también nos encontramos con otros-yo. Es también un dato originario de nuestra experiencia, anterior a toda reflexión. En ese vínculo primario se da una comunicación espontánea, material y espiritual, que Quiles denomina "inter-in-sistencia": "Es una estructura ontológica común a las diversas subjetividades humanas"[13], es la base y fundamento de la esencia social del hombre cuya culminación es el amor: el hombre está en sí y sólo desde el estar en-sí es hombre, pero además está en relación intersubjetiva. Esta in-sistencia se funda, a su vez, en la in-Sistencia, que brota de nuestra experiencia de la contingencia. Así para Quiles, la experiencia del yo incluye también a la del mundo y la de los otros-yo, cuyo fundamento es la in-Sistencia.

Este es el horizonte en que se despliega la intuición in-sistencial de Quiles en su diálogo con los existencialistas, partiendo de la experiencia vital del yo. Esta profundización en la concepción del hombre lo lleva a introducir en las nuevas ediciones de "La persona humana", obra de su etapa anterior, un capítulo titulado "La raíz última de la unidad ontológica del ser en la persona: la in-sistencia óptica", completando así dicha obra con la idea fundamental de esta etapa de su pensamiento que podemos caracterizar como la más original y que le servirá de base para la próxima.

3º. La etapa de **síntesis de la culturas de Oriente y Occidente** (1960-1992). En la actualidad nos encontramos culturalmente inmersos en un proceso que se ha denominado "globalización" y en el que la cultura oriental ha permeado todas la barrera de Occidente; podríamos decir que se ha impuesto, aún en los niveles más populares, casi como una "moda", dando lugar a la "orientalización" de un Occidente en "crisis". Viene a llenar un vacío existencial que el hombre occidental no ha podido ocupar con el bagaje de los valores occidentales.

Pero cuando Quiles, allá por los años '60 comienza su tarea de integración entre ambas culturas, todavía este encuentro intercultural estaba muy en sus comienzos. Podemos citar por ejemplo a Juan Adolfo Vázquez quien en su obra *Metafísica y cultura*, de 1954, propone para salir de la crisis de la cultura occidental, un diálogo

[13] Ibíd., p. 111.

con la cultura oriental, "donde hay verdadera cultura, es decir, cultura viva, y no los restos huecos de una civilización seca"…[14]. Vázquez considera que la cultura de Oriente ha permanecido viva porque ha sido fiel a sus principios metafísicos, por eso "El remedio de la crisis de occidente es el retorno a los principios universales que el mundo moderno abandonó"[15].

Más allá de algunos antecedentes aislados, como Vicente Fatone, además del citado Juan Adolfo Vázquez, es sin duda Quiles el gran ejecutor de este diálogo intercultural. Así lo recuerda él mismo:

> "A mediados de 1960 inicié un viaje de estudio por diversas universidades de Asia con el apoyo de la UNESCO. Mi objetivo era conocer más de cerca la cultura de aquellos pueblos, no sólo la teoría en los libros sino la encarnación de ella, tal como actualmente la viven, a fin de captar la idea oriental acerca de la esencia del hombre"[16].

Y él mismo reconoce que su filosofía "in-sistencial", "basada en la interioridad como método y metafísica del hombre"[17] le permitió una "coincidencia de ambiente": "La esencia del hombre se descubre mirando en el interior de sí mismo"[18]. Pero, mientras que para la filosofía oriental, especialmente de Japón e India, hay que liberarse del yo individual y concreto para llegar al verdadero ser que se identifica con el Absoluto, única Realidad, de donde resulta que "la esencia real del hombre es el Absoluto mismo, el Primer y Único Ser" (*Autorretrato* p. 30), quedando reducida la realidad de los seres individuales a una sola Realidad Absoluta, de la cual los individuos son meras manifestaciones…, para Quiles, en cambio, según su concepción personalista in-sistencial, la individualidad no se diluye, sino que se diferencia frente al Absoluto.

[14] Juan Adolfo Vázquez, *Metafísica y cultura*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1950, p. 67.
[15] Ibíd., p. 78.
[16] Quiles, *Autorretrato* cit., p. 29
[17] Ibíd., p. 29
[18] Ibíd. cit., p. 30.

Sin embargo, a pesar de la coincidencia de método -in-sistencial- y no de interpretación, nuestro autor destaca tres aspectos como "aportes" de esta filosofía oriental.

1º La idea de "filosofía". Mientras que para Occidente es un conocimiento de ultimidades en forma metódica, para oriente se trata de un conocimiento "vivido", una vivencia sin la cual no se alcanza un verdadero conocimiento. Supone así una "autorrealización consciente", que implica un acto vital integral del hombre. Quiles considera que esta idea de filosofía concuerda con su filosofía in-sistencial y amplía la visión occidental.

2º **Filosofía y Religión.** En Occidente ambas se distinguen: la filosofía es un "conocimiento" de la realidad última y la religión es una "actitud" frente al Absoluto. En Oriente, en cambio, ambas –filosofía y religión- se funden en un solo acto: experiencia vivida, lúcida y profunda del Absoluto.

3º Esencia del hombre y experiencia mística. El estudio de las experiencias de los místicos budistas le ayudó a comprobar que la experiencia metafísica (o del ser) y la experiencia mística (o del Absoluto) pertenecen a la esencia del hombre, tal como había manifestado en su metafísica in-sistencial.

Como resultado de este diálogo intercultural, Quiles funda en 1967 la Escuela de Estudios Orientales y en 1973 el Instituto de Investigaciones Comparadas.

Significado de su pensamiento

La etapa in-sistencial tiene el valor, en su búsqueda de la esencia originaria del hombre, de haber renovado la concepción clásica de persona, otorgando una importancia vital a la experiencia del yo y utilizando un lenguaje más actual, fruto de su apertura a la filosofía contemporánea, especialmente a la fenomenología y -posteriormente- al existencialismo.

Esta visión del hombre tiene una gran importancia para la educación: la filosofía in-sistencial representa una sólida base para los estudios pedagógicos, otorgando una concepción humanista, fundada en una idea del hombre de corte personalista.

También con respecto a la ciencia, la técnica y las comunicaciones la filosofía de Quiles tiene una respuesta: todas ellas son necesarias y sirven para el progreso del

hombre cuando están acompañadas de la "reflexión", resultado del "estar en sí", "ensimismado".

Con respecto a su etapa de síntesis del pensamiento oriental y occidental, con justicia se ha hablado del "profetismo cultural" de Quiles, refiriéndose a su búsqueda integradora en las relaciones Oriente y Occidente.

En una conferencia que ofreció en 1975, se refirió a la "necesidad para la Argentina e Hispanoamérica de entender a Oriente". Fundamenta su afirmación en su experiencia en los países orientales, de los que recuerda: "Tenían ellos una especial simpatía por los pueblos latinoamericanos, una gran comprensión, una gran apertura"[19].

Según nuestro autor este fenómeno se debe a:
- que los pueblos asiáticos "han surgido a una nueva conciencia de sí mismos"[20] y ven en nosotros "una absoluta ausencia de sospechas de imperialismo y colonialismo", en cambio, ven con resentimiento a países europeos y a los Estados Unidos.
- que también son "subdesarrollados como nosotros"[21].

Pero también hay otro factor a tener en cuenta, según Quiles: nuestro ser iberoamericano es mezcla de indigenismo e hispanismo. Y "en el indigenismo hay un gran factor oriental, en primer lugar racial, pero también en la parte cultural, porque hay elementos de las culturas pre-colombinas que parecen exactamente copiados de culturas orientales"[22]: "y Occidente"[23]. Así, concluye: "Esto hace que los pueblos de Iberoamérica sean un puente, una conjunción de Oriente"

[19] Ismael Quiles, "Necesidad para Argentina e Hispanoamérica de entender a Oriente", *Signos Universitarios* 17, N. 33, enero-junio 1998, p. 46.
[20] Ibíd.
[21] Quiles. "Necesidad …" cit., p. 48.
[22] Ibíd., p. 49-50.
[23] Ibid.

Los testimonios

En cuanto a los **Testimonios** logrados a través de las entrevistas a gente que lo conoció personalmente o que ha tenido contacto con su obra, no siempre intelectuales, permitieron acceder a una comprensión más "vital" de su pensamiento.

Las principales fueron realizadas a cuatro personas.

1. Luz María Haubold, amiga personal de Ismael Quiles aportó datos sobre su personalidad y también una intuición fundamental de la característica de su pensamiento: por ejemplo, al preguntarle por la participación de Quiles en Congresos o Jornadas de Pensamiento Latinoamericano o Íberoamericano, ella desconocía su participación en ellos pero manifestó la visión "cosmopolita" del autor. Esta entrevistada califica a Quiles como un "filósofo de la globalización con identidad propia".

2. Profesor Jorge Martín (USAL) es un gran lector de su obra pero no lo conoció personalmente. Actualmente enseña el pensamiento de Quiles en la Universidad.

3. El P. Pablo Figueroa S. J., Decano de la Facultad de Filosofía del Colegio Máximo San José en San Miguel (Provincia de Buenos Aires) recuerda a Quiles, a quien conoció en el Colegio Del Salvador donde realizó sus estudios primarios y secundarios. De esa época, entre los años 69 y 80, conserva la imagen de una persona "importante" en la institución. Cuando ingresa a la Compañía, tiene un contacto más estrecho con Quiles y lo más característico de sus conversaciones eran los temas relativos a sus viajes y sus conocimientos de la cultura oriental. Cuando realiza su doctorado, el P. Figueroa redescubre a Quiles por su aporte al diálogo interreligioso. Lee su obra escrita, fundamentalmente en *Más allá del Existencialismo,* que le permite situar la religión popular y contextualizarla en el diálogo interreligioso. A su juicio, Quiles no es un autor preocupado por la problemática local ni social: Era un "orientalista".

4. E P. Juan Carlos Scannone S.J., quien fue también Decano de la Facultad de Filosofía del Colegio Máximo, recuerda que lo tuvo de profesor de *Historia de la Filosofía* en los años 54 a 56 y que su pensamiento era de raigambre platónico-agustiniense y más bien crítico del aristotelismo. Simpatizaba con la Fenomenología, sobre todo con Max Scheler. Le recuerda a la frase: "soy lobo escolástico con piel de oveja de la fenomenología". Scannone recuerda que Quiles

participó en el Congreso del 49, pero no en el de Córdoba del 71. No tiene presente que Quiles haya tratado el tema de América Latina. Lo más importante, a su juicio, de su pensamiento, ha sido: 1. el tema de la persona; 2. el diálogo intercultural e interreligioso y lo considera un "pionero" en la temática. Se relacionaba con Pánniker, con Pró y con Luis Farré. Considera Scannone que el diálogo con Oriente ha sido muy significativo en Quiles.

Conclusiones

De estas entrevistas pudimos obtener los siguientes **aportes**.

a. La importancia "cultural" del autor en su época final al propiciar un verdadero diálogo intercultural entre las culturas originarias de nuestro continente y Oriente. Pero también considerar algunos aportes de Oriente a Occidente (la relación *filosofía-vida, filosofía y religión,* el sentido de la *mística* en ambas culturas). Sabe reconocer lo "valioso" de culturas diferentes.

b. Algunos aspectos de su personalidad que influyen en su pensamiento: no tiene "prejuicios" frente a otros modos de pensar o frente a elementos de otras culturas (por ej. El yoga).

c. "América" no fue un tema específico de este autor, tampoco la "argentina", aunque realiza estudios históricos de la filosofía en nuestro suelo y le preocupa el hombre en *concreto* en su época. Parece tener más conciencia histórica que geográfica de ese hombre en singular que es su interés. Él mismo reitera que su preocupación fundamental en filosofía ha sido comprender la esencia del hombre, pero del hombre concreto. Por eso dialoga con la filosofía de su tiempo como por ejemplo el existencialismo.

También podemos plantear que las dificultades que presenta la investigación son las siguientes:
- establecer el alcance y la validez de los testimonios recogidos sobre su filosofía;
- interpretar su pensamiento que, a pesar de su escasa distancia con el presente, pertenece a otro momento –en algunos aspectos- de nuestra situación socio-cultural;
- carecer de discípulos o escuela que continúe su legado.

Lucía Piossek Prebisch y la "recepción" de Nietzsche

Sandra Uicich
UNS, Bahía Blanca

Este trabajo se enmarca en el proyecto de investigación "Filosofía argentina reciente. Nuevos enfoques historiográficos" iniciado este año, que toma como objeto de análisis la filosofía argentina de la segunda mitad del siglo XX y que analiza las principales expresiones de nuestra tradición filosófica en la figura de algunos de sus agentes más relevantes, a partir de metodologías propias de la historiografía, como la historia oral o el uso de fuentes alternativas, y a través de una hermenéutica entendida como pensamiento situado.

Mi investigación se centra en la obra de Lucía Piossek Prebisch, sobre todo sus publicaciones en relación al pensamiento nietzscheano. La hipótesis que aquí presento es que la "recepción" del pensamiento nietzscheano en sus escritos no se reduce a una pasiva lectura y comentario de los textos del pensador alemán, sino que además cuestiona e intenta comprender el contexto histórico de Argentina.

Me aparto así del reduccionismo de pensar que la recepción se acota a una mera interpretación de la obra de Nietzsche e intento dar cuenta de otro factor: su pensar es siempre situado. Esa "recepción" debería entenderse, entonces, en términos de reapropiación, resignificación, donación de nuevo sentido, etc., en el aquí y ahora de su ocurrencia, más allá de todo sesgo de pasividad o simple reproducción del pensamiento del filósofo alemán.

Recepciones

A fin de comprender las formas de esa "recepción", mi tarea de investigación intenta reconstruir nociones e ideas vinculadas al pensamiento nietzscheano en la obra de Lucía Piossek, y describir además las condiciones de esa "recepción", a través del método genealógico-hermenéutico de corte foucaultiano -y de obvia inspiración nietzscheana.

Una herramienta a utilizar -disponible para el abordaje histórico- será la realización de entrevistas a quienes abrieron camino al pensamiento nietzscheano en

el ámbito académico local. En este caso recurriré al método de historia oral, a partir de entrevistas individuales y semiestructuradas a la propia Lucía Piossek y a otrxs filósofxs, con el fin de indagar y reconstruir los distintos y múltiples momentos históricos en que se da la recepción de la obra de Nietzsche en las universidades argentinas.

Para esta reconstrucción también se deben tener en cuenta:
- por un lado, las publicaciones de libros, artículos o ponencias en actas de congresos con referencias al pensamiento nietzscheano, en la segunda mitad del siglo XX;
- y por otro, su presencia, ya sea explícita o velada, en los programas de estudio en las universidades argentinas, tomados como fuentes alternativas.

Ambos elementos darían cuenta de su materialidad, de su presencia palpable, de los aspectos concretos de la transmisión de un pensar de por sí complejo y discutido.

Un recorrido por las publicaciones de Lucía Piossek remite a numerosas ponencias presentadas en congresos así como artículos en revistas especializadas y varios libros que compilan ensayos y escritos breves, en muchos casos inéditos.

Un recorrido por los (escasos) estudios sobre la recepción de Nietzsche en Argentina, y en la obra de Lucía Piossek en particular, se acota a los *dossiers* sobre el tema en la revista "Instantes y azares. Escrituras nietzscheanas", con aportes de Mónica Cragnolini, Verónica Kretschel y Facundo López; y a una ponencia de Clara Jalif presentada el año pasado en un congreso en Mendoza[1].

[1] Nos referimos a la siguiente bibliografía: Mónica Cragnolini, "Nietzsche en la Argentina entre 1880 y 1945: alusiones y citaciones en los márgenes", *Instantes y azares. Escrituras nietzscheanas* 1, N. 1, primavera de 2001: 107-123; Mónica Cragnolini, "Estudio crítico sobre las recepciones del pensamiento nietzscheano", *Instantes y azares. Escrituras nietzscheanas* 6, N. 3, primavera de 2006: 219-230; Kretschel, Verónica y Facundo López, "La presencia nietzscheana en los programas de la carrera de Filosofía", *Instantes y azares. Escrituras nietzscheanas* 9, N. 6-7, primavera de 2009: 123-133; Verónica Kretschel y Facundo López, "Nietzsche en Tucumán", *Instantes y azares. Escrituras nietzscheanas* 10, N. 8, primavera de 2010: 215-233; y Clara Jalif, "Lucía Piossek Prebisch: una filósofa en Yerba Buena", ponencia presentada en el V Congreso Interoceánico de Estudios Latinoamericanos y II Congreso de Filosofía y educación en Nuestra América, Universidad Nacional de Cuyo, 12-14 de noviembre de 2014 (*Actas* en prensa).

Un recorrido por los eventos académicos que dan cuenta de la recepción de Nietzsche en Argentina nos acercan a las Jornadas Nietzsche (organizadas por la mencionada Mónica Cragnolini desde 1994) y a los múltiples homenajes a Lucía Piossek en diversos eventos[2].

El avance por estos recorridos aquí esbozados será tarea futura en el marco de nuestro proyecto de investigación.

Una ponencia

Mi primer acercamiento, al que refiere este trabajo, toma como fuente la ponencia "Acerca de la máscara" presentada por Lucía Piossek en el II Congreso Nacional de Filosofía de 1971, y publicada en sus Actas en la sección "Verdad y enmascaramiento".

Allí, la autora insta en todo momento a pensar el "hoy". Comienza señalando que "**En nuestro tiempo** se habla y se escribe con insistencia acerca de […]" la máscara, el enmascaramiento, el desenmascarar (subrayado mío)… Y más adelante, apunta a que "**En la filosofía actual** […] se debe replantear el tema de la máscara" (subrayado mío). Analiza los distintos modos de la máscara, primero como careta o cubrimiento del rostro, del yo; y en un segundo sentido, como conciencia de un aparecer, una apariencia, frente a los otros o frente a uno mismo.

Finalmente, concluye que

> "En sus usos actuales, la palabra máscara y sus derivados son una metáfora teatral. Estamos convencidos de que ciertas metáforas, lejos de reducirse a ser un mero recurso retórico, son verdaderos vehículos del pensamiento. Por eso creemos que es preciso examinar esta vieja metáfora escénica en una época que, tras la lección de Marx y de Nietzsche, ha hecho del 'desenmascaramiento' la más poderosa arma intelectual"[3].

[2] Entre otros, en las VI Jornadas Internacionales Nietzsche (Buenos Aires, 2012) se realizó justamente un homenaje a Lucía Piossek Prebisch con su presencia, y en el que participaron Mónica Cragnolini, Blanca Parfait y Dolores Cossio.

[3] Lucía Piossek Prebisch, "Acerca de la máscara", pp. 339-343, *Actas del II Congreso Nacional de Filosofía, Tomo I*, Sudamericana, Buenos Aires, 1973. Publicado también en Lucía Piossek Prebisch, *De la trama de la experiencia*, Tucumán, edición de la autora, 1994.

Se inscribe así de lleno en la senda de las filosofías de la sospecha, trazada por Marx y Nietzsche, y también por Freud, si aceptamos la propuesta de Michel Foucault en la conferencia de 1964 "Marx, Nietzsche, Freud"[4]. Asume, además, la tarea genealógica que propone Nietzsche, y que retoma Foucault como mandato: "Parto de un problema en los términos en que se plantea actualmente e intento hacer su genealogía. Genealogía quiere decir que realizo el análisis partiendo de una cuestión presente"[5].

Partir de una cuestión presente implica, de inmediato, asumir la situacionalidad del pensar. Pero, ¿qué significa que el pensar se apoya en el aquí y ahora de la situación? Sin dudas, el pensamiento está cruelmente atrapado en el acontecer, ya que es la experiencia misma en el propio estar siendo la que incita a pensar. Lejos estamos hoy, en este aquí y ahora, de pensar desde una esfera contemplativa y ajena a la vida concreta, material y cotidiana, al estilo de un Sócrates. O, como lo expresa la propia Lucía Piossek:

> "Desde la perspectiva actual pienso que […] la experiencia vivida es una de las fuentes del pensar filosófico. Y más aún, de que esa misma experiencia necesita del pensar para poder emerger y poner de manifiesto un trasfondo de articulaciones, relaciones y matices que constituyen un significado vivificante dentro de la trama espesa de nuestras vidas"[6].

De allí, entonces, otras inquietudes: ¿Es que un pensar vinculado a Nietzsche puede no ser situado? ¿Es que el pensar, cualquier pensar, puede no ser situado? ¿Es que todo pensamiento es situado? Es la constante alusión al presente la que marca una asunción y una apropiación de las categorías nietzscheanas en la obra de Lucía Piossek. Es el pensar cómo hacer, como *praxis*, como experiencia, lo que actualiza al pensador alemán en el aquí y ahora del pensamiento. Esta es mi hipótesis. Y esta es la necesidad de un diagnóstico del presente, como señala Foucault:

> "Me gustaría decir algo sobre la función de cualquier diagnóstico sobre la naturaleza del presente. No se trata simplemente de una simple caracterización de lo que somos, sino en cambio –siguiendo líneas de

[4] Michel Foucault, *Nietzsche, Freud, Marx*, Buenos Aires, Anagrama, 1970.
[5] Michel Foucault, *Saber y verdad*, Madrid, La Piqueta, 1991, p. 237.
[6] Lucía Piossek Prebisch, *De la trama de la experiencia*, ob. cit., "Palabras preliminares", p. 9.

fragilidad en el presente- de poder comprender por qué y cómo lo-que-es, podría no ser más lo-que-es"[7].

[7] Michel Foucault, *El yo minimalista y otras conversaciones*, Buenos Aires, La Marca, 1996, p. 121.

Mesa temática
Independencia y Derechos Humanos

Coordinación: Luisa Ripa Alsina y Rodolfo Brardinelli

Los tiempos del Bicentenario aluden a la impresión que conservamos de la celebración de mayo de 2010 y a la inminencia de nuestro encuentro con las celebraciones de julio de 2016, que entendemos como sello de nuestra **independencia**.

Los procesos de independencia tienen tantas lecturas y espacios donde cumplirse que casi pueden ser una metáfora de todas las ciencias sociales y humanas: son procesos históricos pero también psicológicos; políticos, socio-culturales, etc.

Por esa razón tienen complejas relaciones con los **derechos huma**nos que también muestran "capas" y territorios de sentido y de prácticas múltiples y diversas. Y, sobre todo, en un progreso de crecimiento como realidad histórica y como encuadres teóricos.

En esta mesa queremos invitar a debatir en torno a algunos de esos sentidos, haciendo especial mención de esta vez de tres enclaves donde pivotear nuestras reflexiones y aportes de autores. En primer lugar, en la relación entre la independencia y el sostenimiento de la democracia. En segundo lugar, entre la y las independencias y su vínculo con la enseñanza. Y en tercer lugar, los fenómenos de redes sociales y su aporte a posibles nuevas formas de independencia.

Los títulos serían, por tanto: **independencia, democracia y derechos humanos; independencia, educación y derechos humanos e independencia, redes sociales y derechos humanos**.

Participantes:
Luisa Ripa Alsina
Rodolfo Brardinelli
Matías Penhos

Independencia, democracia y derechos humanos
independencia, educación y derechos humanos
e independencia, redes sociales y derechos humanos

Luisa Ripa Alsina
UNQ, Quilmes

En este trabajo intentaré recoger algunas tesis y osar algunas reflexiones sobre los tres escenarios conceptuales que median la relación entre la independencia y los derechos humanos. De este modo la democracia, la educación y las redes sociales estarán en el foco de nuestro interés por el sentido histórico de la Independencia y el sentido ético-político de los derechos humanos.

Me interesa preguntar acerca de las **dependencias** que impiden la plena vigencia de los derechos en esos tres espacios propuestos y encontrar los auxilios mediadores para pretender la plena vigencia de los derechos.

Entiendo que la resignación nacional acerca de la recurrencia a los golpes de estado, la meritocracia educativa y la banalización y obscenidad en las redes son fuertes dependencias que nos impiden la plena liberación. Se trata de dependencias y hasta "esclavitudes", si hacemos lugar a la Asamblea del 13 entre los bicentenarios, que las más de las veces desde la invisibilidad son lastres sociales y personales para que el discurso sobre derechos adquiera la seriedad del compromiso y la promesa.

Plena liberación que es preciso pensar desde el complejo entramado dusseliano y advirtiendo que la progresión hacia la liberación debe reconocer un límite ab-solutus que impone derecho.

La propuesta final se entiende como una indicación a pensar y a investigar a futuro.

Me permitiré una reflexión ensayística, especie de lujo que espero sepan disculpar especialmente por la escandalosa carga autorreferencial, pero lujo que quisiera "ejercer" para explorar si se quiere un entramado novedoso de hechos y sentidos.

El eje se traza entre la educación y los derechos humanos mediados por dos instancias históricas: la celebración del bicentenario de la independencia argentina y la irrupción "tsunami" de las redes sociales.

En efecto, tal como defendiera en este foro hace unos años[1], entiendo que la filosofía debe pensar lo que pasa y lo que nos pasa. De alguna manera lo que pasa por fuera y encima de nosotros es la conmemoración julia para el año que viene. Lo que nos pasa no solo inundando sino también enredando las vidas, los vínculos y las subjetividades.

Con esos horizontes trataremos de ser fieles al interrogante sostenido acerca de la educación y de los derechos humanos.

La independencia argentina es peculiar por haberse dado separada y a posterioridad -nada menos que con seis años de distancia- de la instalación del primer gobierno patrio. En la enseñanza oficial se recurrió a dos categorías decisivas para la modernidad: la libertad ("lograda" el 25 de mayo de 1810) y la independencia (declarada formalmente el 9 de julio de 1816).

Una primera cosa que podríamos decir al respecto es que la independencia argentina no resultó fácil ni inmediata. La mediación del ensayo de un gobierno colectivo y criollo -con sus distintas y sucesivas fórmulas a lo largo de los años- asentó la posibilidad y mostró la necesidad de osar la fórmula que ya tenían otros países americanos: somos independientes.

Esta situación a mitad de camino entre libertad e independencia la Asamblea del año 1813 decide una serie de normativas -ciertamente inspiradas en las declaraciones revolucionarias de los derechos del hombre- que por su cariz de rotundas establecen una autonomía de subjetividades y de comercio que ya perfilan una independencia todavía postergada[2].

[1] Luisa Ripa, "Pensar lo que pasa y lo que nos pasa o el caso de la filosofía allende la filosofía, en Celina A. Lértora Mendoza (cood) *Evolución de las ideas filosóficas 1980-2005*, Buenos Aires, ediciones FEPAI, 2007: 141-151.

[2] Ciertamente la Asamblea no logra declarar la independencia como se había propuesto inicialmente y se clausura a inicios de 1815, faltará todavía un año y medio para logarlo.

Lo interesante de la Asamblea del 13[3] es que con la abolición de la tortura y, en especial, de la esclavitud nos pone en camino de lo que nos interesa: una educación

[3] La Enciclopedia Wikipedia tiene un buen artículo del que extraemos las resoluciones: Si bien la Asamblea del Año XIII no cumplió con sus dos cometidos principales que fueron la independencia y la constitución, logró otros objetivos de gran importancia para el desarrollo de las instituciones del Río de la Plata:
- Proclamó la teoría de la representación política.
- Declaró el principio de la soberanía del pueblo.
- Resolvió la libertad de las provincias rioplatenses.
- Aprobó el uso de varios símbolos patrios:
    - Estableció el Escudo Nacional Argentino.
    - Encargó la composición del Himno Nacional Argentino.
    - Autorizó el uso de la escarapela argentina.
    - Abolió el uso del escudo de Armas de España.
- Mandó a acuñar la primera moneda nacional en oro y plata en la Casa de la Moneda de Potosí.
- Suprimió el uso de la efigie del rey de España sustituyéndola por el escudo nacional.
- Declaró fiesta cívica al 25 de Mayo.
- Dictó la libertad de vientres de las esclavas.
- Puso fin al tráfico de esclavos.
- Eliminó los mayorazgos
- Suprimió los títulos de nobleza.
- Derogó el servicio personal de los indios: la encomienda, la mita y el yanaconazgo.
- Libró a los indios de la obligación de pagar el tributo.
- Abolió la Inquisición.
- Determinó que la religión católica era el culto oficial del Estado.
- Declaró la libertad de cultos.
- Estableció el patronato.
- Aprobó un estatuto reglamentario, que reemplazó al poder ejecutivo colegiado, el Triunvirato, por uno unipersonal, el Directorio.
- Promulgó el Reglamento de Justicia, creando las Cámaras de Apelaciones.
- Suprimió la práctica de la tortura y quemó los elementos de tortura en las plazas públicas.
- Declaró una amnistía para los expatriados por causas políticas.
- Proclamó la libertad de imprenta.
- Ordenó realizar un censo nacional.
- Otorgó franquicias para el comercio.

En relación al problema de la esclavitud, los diputados promotores de su abolición anunciaron que su primera medida sería la liberación de todos los esclavos en el territorio nacional. Este anuncio provocó las airadas protestas del Brasil, el principal beneficiario del comercio negrero de América del Sur, ya que muchos de sus propios esclavos se fugarían hacia el territorio

atenta a los derechos humanos tendrá que ser una educación atenta a formas de esclavitud, tanto las evidentes como las invisibles.

Si Ricoeur tiene razón y el **reconocimiento** se conjuga[4], tendremos que explorar los sentidos de esas semánticas de la independencia. En primer lugar, reconocer es un vero activo que dice tanto como conocer. Curiosamente la voz activa supone la pasividad subjetiva del conocer. Pero en su listado incluye sentidos como el *tener* **por verdadero** y aún **admitir** y aceptar lo que nos acerca a gestos de la voluntad que adhiere a nociones de la inteligencia. En tercer lugar el **ser reconocido** en la voz pasiva del verbo aloja el sentido fuerte del reconocimiento y obliga al paso por las formas de la **lucha** por el reconocimiento. Implica, por tanto, una actividad subjetiva importante y sin duda vital. Por fin, las dos voces verbales -conocer y ser conocido- son mediadas por la forma reflexiva del **reconocer-se**-. El camino se inicia con atención a las diferencias y variaciones semánticas del término y se cumple abandonando la mera lexicografía y descubriendo y explorando verdaderos problemas filosóficos. Veamos dos textos propositivos:

> "Al término de este recorrido lexicográfico se plantea la siguiente pregunta ¿cómo se pasa del régimen de polisemia regulada de los vocablos de la lengua natural a la formación de filosofemas dignos de figurar en una teoría del reconocimiento. Hay que renunciar al proyecto, a primera vista seductor, de mejorar el trabajo léxico […] a una reescritura sin fin del diccionario. La filosofía no proviene de una mejora del léxico consagrada a la descripción del lenguaje ordinario según la práctica común. Proviene de la emergencia de problemas propiamente filosóficos que destacan sobre la simple regulación del lenguaje ordinario"[5].

> "Apoyándome en esta sugerencia […] propongo tomar como primera acepción filosófica el binomio identificar/distinguir. […] Se tratará todavía de identidad en cuanto reconocimiento de sí. En su forma personal, la identidad

rioplatense. En consecuencia, se dictó sólo la ley de *libertad de vientres*: se declararon libres los hijos de los esclavos nacidos en territorio de las Provincias Unidas después del 31 de enero de 1813. La esclavitud se aboliría definitivamente con la sanción de la Constitución Argentina de 1853, en las provincias interiores, y en 1861 en la provincia de Buenos Aires. (http://es.wikipedia.org/wiki/Asamblea_del_A%C3%B1o_XIII, consultado el 23/04/2015).

[4] Paul Ricoeur *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*, Paris, Stock, 2006. Citaré CR.

[5] CR, 30-31.

> constituirá a la vez el reto de este reconocimiento y el vínculo entre […] En cuanto a la tercera temática, presentada con el nombre de reconocimiento mutuo […] con ella la cuestión de la identidad alcanzará una especie de punto culminante: la que exige ser reconocida es, sin duda, nuestra identidad más auténtica, la que hace ser lo que somos"[6].

1. Reconocer algunas cuestiones

La primera cuestión que estamos obligadxs a reconocer es la de la situación histórica de los derechos humanos. En efecto: su aparición e instalación crecientes muestran un fenómeno ambiguo: por un lado, la plausible presencia cada vez mayor y hasta naturalizada de estos derechos. Por otro lado, la noticia quizá impensable de las pugnas y tensiones que este entramado de nuevas promulgaciones y expresiones de derechos van mostrando al interior de sus textos y, sobre todo, al interior de sus exigencias. Como me ha gustado decir, los derechos humanos no son "tranquilos"[7]. Construidos y logrados en procesos diversos son fruto de reclamos y de pactos particulares y precisos, pero se instalan con pretensión de universalidad. Esta peculiaridad constituye un reto original para lxs que intenten pensar este proceso.

En nuestro caso nos enfocamos preferencialmente hacia el enclave de la educación y los derechos humanos tanto sea como contenido a enseñar y aprender, como derecho específico a toda forma de educación que tienen todxs y como presencia efectiva en las prácticas áulicas, institucionales y políticas. Pero lo haremos aceptando el reto de la convocatoria en términos de bicentenario que nos llevara a las cuestiones entre libertad e independencia para reconocer, también aquí, algunas dependencias que nos mantengan esclavxs e incapaces de reclamar y gozar plenamente de derechos.

De esta manera la historia cruza críticamente al intento de reflexión filosófica poniéndola ante la realidad presente e indisimulable de la diversidad y parcialidad

[6] CR 35-36

[7] Luisa Ripa, "Derechos en pugna: el caso de la seguridad, de la diferencia y de la excelencia académica" en C. Lértora Mendoza (coord.) *Actualidad Filosófica en el Cono Sur*, Buenos Aires, Ediciones FEPAI, 2009, e. book, s/v; y "Derechos Humanos, espacio de liberación" en F. Lizcano, L. Ripa y Elena Salum (coordinadores) *Democracia y Derechos Humanos*, México- Buenos Aires, Edición Universidad Autónoma del Estado de México- Colegio Mexiquense-Universidad Nacional de Quilmes, 2009: 325-345.

erigida en estatuto de derecho universal y las dependencias concretas que nos impiden gozar plenamente de esos derechos. Encontramos esas dependencias en los lugares de la democracia y de las redes sociales, mediados por la perspectiva educativa. En los tres casos optaremos por una sencilla y limitada señalización con la confesión expresa de que se dejan de lado cuestiones y realidades importantes y decisivas que no entran en este trabajo.

2. Reconocernos en algunas dependencias

La primera realidad de la que podemos no sólo hablar sino congratularnos legítimamente es la instalación de la **democracia** en gran parte de las naciones que hace unas pocas décadas soportaban regímenes totalitarios. Sin cerrar los ojos ante las situaciones de tiranía y opresión que todavía sufren tantxs en nuestro mundo actual, nos referimos al cambio logrado en nuestro continente y a algunas de sus significaciones.

La democracia "recuperada" se ha hecho sobre un significativo cambio respecto de una esclavitud mental y colectiva: la resignación y hasta la esperanza en los golpes y los gobiernos llamados "de facto", en realidad, usurpadores del poder legítimo. Nos es preciso reconocer, por un lado, la larga historia de fática de tales movimientos militares y civiles. Y, por otro, la naturalización de la expectativa de tales resoluciones políticas. Lo cierto es que cuando nuestra generación votó en 1983 habíamos pasado más años de nuestra vida adulta bajo militares erigidos en gobierno que bajo gobiernos democráticamente elegidos.

El aval social y la resignación fueron los facilitadores de esa rutina. De una manera silenciosa muchas veces pero expresada en opiniones y análisis callejeros y de café, hicimos de la alternativa del golpe una solución para nuestros problemas. Dos temas son especialmente caldo de cultivo para avalar esa práctica: la incapacidad civil para solucionar los problemas económicos con el agravamiento de la corrupción. Y la incapacidad civil para poner orden social con el agravamiento del crimen y la inseguridad. Estos dos ítems, corrupción e inseguridad constituyen la clave del beneficio del gobierno dictatorial. Por cierto estas opiniones distan de estar avaladas por números y estudios serios capaces de una evaluación que ayudara a futuras decisiones y prefiere sostenerse en pareceres compartidos con tanta carga emotiva como falta de base científica.

La concepción que a mi juicio descansa en el horizonte es la de la muerte como alternativa de solución. Según el esquema de la guerra pero abarcando un horizonte mucho más amplio como el de las leyendas y cuentos clásicos y guiones de las telenovelas, la desaparición física del que molesta o impide la felicidad o los planes de otro es la solución, quizá la única solución posible. El que sobra para que todo cierre bien -enemigo político pero también suegra odiosa o cuñado insoportable o vecino abusivo- desaparecerán para facilitar el final feliz del que se trate. Se trata de la ilusoria tesis de que "muerto el perro se acabó la rabia"[8]. Si no el aval al menos la resignación a este tipo de experiencia y a esta representación marco que la justifica constituye la primera dependencia que queremos señalar.

Las redes sociales constituyen la segunda realidad sobre la que nos urge pensar.

Los pensadores antiguos gustaron entender y mostrar el saber con la figura de un árbol. Raíces, tronco central y ramas diversas de más en más especializándose construían la totalidad de lo que se podía y se debía saber. Los modernos, en cambio, propusieron la Enciclopedia como el modo de presentar la totalidad del conocimiento. Si aquellos tenían la dificultad de la organización arbórea sumamente jerarquizada donde algunos saberes eran superiores y sostén de los otros, el conocimiento enciclopédico es horizontal y democrático ya que el orden lo marca el alfabeto según corresponda en cada idioma. Pero lo que se gana en igualdad se pierde en vinculariedad que de alguna manera los antiguos mostraban: una intrínseca relación entre conocimientos distintos que se atomizan en la propuesta moderna.

La organización reticular parece conservar las ventajas de ambas figuras: la horizontalidad democrática de los modernos y la íntima vinculación no pocas veces figurada en las vitales redes de circulación sanguínea o de información neuronal. Constituyen uno de los fenómenos más relevantes de nuestro tiempo, en el que pensamientos, negocios, encuentros personales y muchas otras formas de articulación circulan y se comunican como nunca antes. Se trata además de un fenómeno de accesibilidad sin par: lxs que no se comunican por las redes es porque no quieren entrenarse en hacerlo o porque no quieren dedicarle tiempo, pero en sí mismo parece un canal de disposición casi universal. Lxs historiadorxs del futuro, sin duda,

[8] Luisa Ripa, "Algunas representaciones sociales que complican la ética del deseo". En María Cristina Chardón y Marcelo Altomare (comp), *Perspectivas en Representaciones Sociales: Diálogos y Debates*, Bernal, 2009.

pondrán de relieve esta explosión comunicacional que en el resumen califiqué de "tsunami" por su fuerza expansiva.

Sin embargo también aquí encontramos elementos que de alguna manera nos esclavizan impidiendo la independencia de juicio y de acción. Formal y materialmente las redes nos atan en una forma creciente y de la que no se percibe límite. Formalmente, por el tiempo de atención que requieren: fuente de bromas y de videos bien intencionados se han tornado un requisito tal de expresión y encuentro que casi no queda espacio para el cara a cara con el/la otrx, la naturaleza, el propio interior. Y materialmente han reproducido exponencialmente el problema de la fuente y el rigor de autenticidad. Impúdicamente se citan "estudios" y autores y se crean cadenas de información, pedidos y denuncias de las que no sólo no se tiene certeza sino que no se puede llegar a tenerla. Precisamente por lo cuantitativamente descomunal cualquier seguimiento y -sobretodo- cualquier expectativa de éxito en desmentidas o en recursos de queja y denuncia están a priori condenados al fracaso por las dimensiones de lo que se trata. Por fin, una tercera atadura aparece en el carácter obsceno, es decir, de exposición pública impúdica que permite que esposas ventilen discusiones con su marido, o se ventilen reclamos y relatos que claramente merecerían el respeto de la intimidad. Me he referido a las ataduras que lxs mismxs sujetos que usan las redes tejen entre sí y para otrxs, para no incluir la realidad del canal de abuso y engaño que hoy se conoce como *grooming* y que es fuente de enorme preocupación.

La educación, por fin, es la tercera realidad a tener en cuenta. Nos encontramos también con una explosión educativa. Aunque siempre lejos de cumplir con las expectativas de lo que los derechos al acceso y a la calidad de enseñanza establecen lo cierto es que haciendo una simple comparación con décadas y siglos anteriores es evidente el crecimiento en materia de conocimiento y en personas que acceden a conocerlo. Tanto en los canales formales de educación que van añadiendo niveles a la educación considerada obligatoria cuando en los canales informales entre los que la televisión en primer lugar e internet constituyen una fuente de saber preciosa y a la mano de casi todxs.

Pero si en cantidad de sujetos y en cantidad de información -así como en exploraciones pedagógicas y didácticas- se ha crecido en forma impresionante, el sistema educativo sigue preso de redes y condicionamientos contrarios a los derechos y que operan invisibles las más de las veces, desmintiendo en la práctica lo que se aprende en los contenidos. Me refiero a las contradicciones en la práctica educativa que se dan especialmente en los sistemas de ingreso y promociones por concurso y en los

sistemas de informes y calificaciones para con docentes y auxiliares. Gozan de buena vida perversos circuitos por los que se viola sistemáticamente la obligación de publicidad de los actos públicos, de derecho a la defensa y a la apelación a un tribunal distinto del de primera instancia y a la igualdad de oportunidades. Nadie podría justificar hoy, por poner un solo ejemplo, desde el paradigma de los derechos humanos, por qué un soltero y mantenido por sus padres, pero joven, tiene más derecho a una beca que un padre de familia trabajador pero de mayor edad al graduarse. El gran problema a tensionar en el sistema educativo es el derecho universal al acceso a la formación y la meritocracia que rige para las promociones y permanencia. La invisibilidad de ese sistema de evaluación totalmente naturalizado nos mantiene presos en su inevitabilidad.

3. Desafíos de independencia

Si **reconocemos** la presencia de esas realidades y sus sentidos tal como hemos descrito hasta ahora y nos reconocemos presos de la fantasía de suprimir al enemigo, de indiferencia y liviandad en el compartir y de aceptación de antiguos sistemas clausos de méritos, estamos en condiciones de luchar por el reconocimiento mutuo en perspectiva ética.

Se trata de lograr una democracia paciente que enseñe a convivir con las diferencias y las oposiciones, para lo que es preciso reconocer las coincidencias aunque no proporcionen rédito político. Logrado el piso de la democracia es necesario dotarla de convivencia ciudadana. La virtud necesaria es la de la **insistencia**. Menos permanente que la constancia y menos fuerte que la resistencia, insistir se vincula con la humildad del volver a empezar. Como reza hermosamente la canción de la cigarra, ser capaz de volver a vivir a pesar de tanta muerte. Apartando las tentaciones de desaliento que lleva al cinismo de "siempre lo mismo" y reconociendo los pequeños pasos y los cambios reales aunque parciales y hasta ambiguos[9]. Para esto es necesario que la educación recurra a otros relatos y provoque acercamientos… porque lxs otrxs molestxs seguirán estando allí y no se podrá construir independencia sino **con** ellxs.

[9] Luisa Ripa, "El león dormirá junto al cordero: derechos humanos y la triple tragedia de la guerra en el contexto de un fracaso sostenido", ponencia presentada en *V Agora Philosophica "Utopía, teoría y praxis"*, Mar del Plata, septiembre 2005.

También una seria construcción reticular que encuentre espacios para el disgusto y la distancia. Que establezca algunas jerarquías respecto del uso del tiempo y que se constituya en un espacio de autorías responsable y sometido a la ley. Las diferencias entre el buscador común y el académico, de la misma empresa, son un inicio de establecimiento de hitos en la inundación de publicaciones. Pero sinceramente no encuentro planteos adecuados a la magnitud con la que tratamos. Ciertamente podemos proponer una virtud recomendada hace seis décadas por Romano Guardini: "la seriedad ante la verdad"[10]. La verdad a la que pusimos entre paréntesis en nuestros estudios y análisis vuelve a ser brutalmente necesaria en el caso de los juicios y preciosa en este medio nuevo de presencia y comunicación[11]. Una comunicación en la verdad que resista al énfasis y a la contraseña[12].

Por fin, una educación liberadora. La queja revolucionaria de que en nombre de la libertad se cometieron tantos crímenes hoy puede repetirse para el ámbito académico. La defensa y puesta en valor de la libertad como noción y como práctica recomendada convive sin problemas con prácticas de encierro y de vallas que se sostienen con discursos acríticos y con no poca aceptación naturalizada de un estado de cosas. Todo lo que se cuestiona y avanza en temas pedagógicos y didácticos, todo lo que se amplían planes de política inclusiva no roza siquiera los temas de meritocracia y evaluaciones cuasi mayestáticas que regulan el sistema educativo y las oportunidades de acceso, promoción y permanencia.

Si aceptamos la propuesta de que la libertad es liberación de las ataduras pero también responsabilidad de decisiones, lo que significa nuevas ataduras, la educación tendrá que hacer renovados esfuerzos por criticar sus supuestos y explorar encuentros y participaciones novedosas. Contra una tradición disciplinar tentada de "experta" y de secuestro de las posibilidades de comprensión y decisión no basta con citar a Freire si no se está dispuesto a afrontar las consecuencias de una educación participativa y centrada en el otro. Una educación tal debe ser capaz de incluir los "saberes previos" de estudiantes, docentes y familias que ya algo saben cuando

[10] Romano Guardini, *El ocaso de la edad moderna*, Madrid, Guadarrama, 1958, p. 84.
[11] Luisa Ripa, "Memoria y verdad ¿reconciliación?" en Fortunato Mallimaci (Comp.), *Modernidad, religión y memoria*, Buenos Aires, Colihue, 2008: 183-207
[12] Luisa Ripa, "Esquizofrenia social y contraseña filosófica: problemas para nuestra libertad", *Revista Agora Philosophica* IV, N 7, junio 2003: 69-77; y "Ética Pública: pública: algunas cuestiones con el decir y el callar", en *Democracia, Estado y Desigualdad*, Buenos Aires, UBA-IEF-CTA, 2000: 553-575.

comienzan a recorrer los circuitos de educación formal[13]. Para lo cual es necesaria una auténtica ética de la escucha: del otorgamiento de un espacio vacío y silencioso a la palabra del/la otrx arriesgando la posibilidad de que, una vez que hable, algo se modifique en mí. Esta ética que ha sido descrita con detalle por la ética de la comunicación o la discusión supone el prejuicio positivo de que el/la otrx es capaz y bien intencionadx. O, como dijera hermosamente García Canclini, "no sabemos cómo nombrar a los otros, quizá sea el tiempo de preguntarles a ellos cómo se llaman"[14]

A modo de conclusión: un lugar duro

Para cerrar esta presentación quisiera lograr un asentamiento conceptual firme que evite quedarnos en el tono cuasi periodístico de algunas de las afirmaciones anteriores.

Entiendo que podemos basarnos en una de las propuestas ética contemporáneas más completas e interesantes como es la "ética de la liberación" de Enrique Dussel[15]. De la densa obra de casi setecientas páginas quiero rescatar, solamente, dos tesis: la de la conformación del "sistema mundo" y la del principio material universal[16]. Asegura que la suya es una ética que sí puede reconocerse como "planetaria" (no ya solamente "mundial") y propone seis principios (tres en la fundamentación de la ética y tres en su dimensión crítica) que comparten las curiosas características de ser decididamente **situadas**, es decir, pensadas desde la realidad del tercer mundo y, sin embargo, con plena pretensión de **universalidad**. El mundo como sistema de organización, de poder y de comprensión, en efecto, es una construcción relativamente tardía -teniendo en cuenta los siglos y hasta milenios de los centros regionales que detentaron el poder- y como "necesaria" respuesta al azaroso choque con las fronteras americanas y el deseo irrenunciable de apoderarse de sus contenidos, minerales, vegetales y animales… incluyendo a lxs humanxs.

[13] Luisa Ripa, "No renunciar a los saberes previos. Ensayo de un ensayo de filosofía de la educación", Madrid, Editorial Académica Española, 2012.
[14] Néstor García Canclini, *La globalización imaginada*, Paidós, 2002.
[15] Enrique Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Madrid, Trotta, 1998.
[16] El libro comienza con un desarrollo histórico acerca de los centros regionales habidos en la historia para concluir que el "sistema mundo" fue construido por Europa tardíamente, a partir de haber llegado a América como sistema que les permitiera el dominio militar, económico, social, político e ideológico de increíbles cantidades de kilómetros cuadrados de tierra, de productos preciosos y de personas (ob.cit., pp. 19-86).

Este salto de la ubicación habitual cuyo centro ha sido Europa y Estados Unidos lo cumple defendiendo, en el concierto presente de elaboraciones éticas y sus enfrentamientos, que es preciso reconocer absolutamente un principio material universal (la vida y su respeto también absoluto) junto con un principio formal (la intercomunicación de lxs hablantes) y un principio de factibilidad. Se acerca así a las éticas del bien, a las éticas de los procedimientos discursivos de Apel y Habermas y a las éticas utilitaristas.

En cuanto a la defensa de un principio material como obligante universalmente propone un silogismo "Juan está comiendo..." que fuera muy discutido en su validez[17]. Ricoeur, por su parte, discute la tesis respecto de Europa y la limita como un pensamiento de naturaleza cultural, válido exclusivamente para quienes geográfica e históricamente están situado en Latinoamérica.

Voy a exponer sumariamente el argumento dusseliano y la crítica ricoeuriana y a ofrecer una tesis sobre lo que fundamenta, a mi juicio, este pensamiento de Dussel como "piso duro" en el que podamos asentar las anteriores , propuestas de virtudes y cambios a lograr.

El argumento de Juan se antecede de una exposición si se quiere de antropología filosófica reconociendo la condición humana como corpórea y viviente.

Apoyándose en Hinkelammert va a defender el posible "reconocimiento del sujeto ético", que describe como individuo de necesidades concretas que con intuición afectiva se vincula (amor) a la familia; como persona con autonomía formal que gracias a su cognición conceptual se reconoce parte de la sociedad civil (derecho). Por fin, como sujeto, de particularidad individual gracias a la intuición intelectual es parte del Estado (solidaridad). Por eso al juicio de hecho "Juan está comiendo"

[17] En el congreso de filosofía en México donde presentara su tesis y en los cursos que daba sobre el tema echaba mano a un ejemplo sumamente sencillo e ilustrador de la necesidad de los múltiples principios. Es el caso de una madre que amenaza a su hijo si comparte la golosina que lleva a la escuela (incorrecta formalmente por la amenaza y materialmente porque prohíbe la generosidad), o que amenaza a su hijo si no comparte la golosina (sigue siendo incorrecta formalmente pero es éticamente positiva porque ordena la generosidad) o que amenaza a su hijo si no comparte la golosina con el compañero que nunca puede llevar tal cosa a la escuela (incorrecta formalmente, positiva materialmente y añade la perspectiva crítica).

(sujeto autoconsciente y libre que come para vivir) le sigue otro juicio que expresa el "reconocimiento de base" que está por debajo de los criterios de su ética como miembro de una familia, de una sociedad civil, de un Estado: "Juan , que es un sujeto viviente humano autorresponsable, está comiendo". Por fin, basándose en la responsabilidad del sub-yecto la razón práctico-normativa se ve compelida a expresar el juicio normativo; "Juan, que es un ser viviente autoconsciente, *debe* seguir comiendo". Ya Rabossi mostraba con toda claridad que en estos pensadores no se da la falacia naturalista sino (lo que él consideraba) el error filosófico de pretender conocer la naturaleza de algo, cosa que, si así fuera, podría mostrar necesidades normativas.

Si volvemos al ejemplo argumentativo […] podemos desarrollarlo de la siguiente manera:
1. Juan está comiendo
2a. Juan, que es un sujeto viviente humano autorresponsable, está comiendo
2b. Para vivir es necesario comer
2c. Si Juan dejara de comer, moriría
3a. Como autorresponsable de su vida no debe dejarse morir, o sería un suicida culpable. *Ergo*
3b. Juan debe seguir comiendo

El momento decisivo es el "pasaje" del enunciado 2c ("necesidad" biológico-cultural) al 3ª ("obligación" ética). Es un "pasaje" dialecto por fundamentación material (del fundamento descriptivo a lo fundado deóntico) efectuado por la razón práctico-material que puede comprender o captar racionalmente la relación necesaria entre la exigencia **natural** del comer-para-vivir y la responsabilidad *ética* del sujeto que está obligado o "debe" comer-para-no-morir. […] Aquí el "deber" ético, como norma autorresponsable que liga u obliga, viene a subsumir las exigencias o leyes instintivo-"naturales" de los otros seres vivos no humanos[18].

Si pueden objetar muchas cosas: desde petición de principio lógico o exceso de confianza naturalista… Se puede señalar, amén de la defensa que el propio Dussel hace en muchas páginas apretadas y con catarata de citas, que la intuición acerca de la Naturaleza (con mayúscula) y lo natural son evidentes y es evidente el deber de cuidarlas y conservarlas es hoy común a la mayoría de las comunidades y culturas y su negación correría el riesgo de ser rápidamente señalada… aunque no sabemos si igualmente conceptualmente refutada. Quizá, como muestran muchos trabajos del

[18] Ob. cit., pp.139-140.

doctor Ricardo Díez, el fenomenólogo Michel Henry desarrolla una obra cuya intuición central también es la vida, su presencia, su necesidad y sus requerimientos.

En cuanto al tema histórico-político de la gestión del sistema mundo, Ricoeur contesta clara y duramente:

> "Las filosofías latinoamericanas de la liberación parten de una situación precisa de presión económica y política que los confronta directamente con los Estados Unidos de Norteamérica. *Pero en Europa* nuestra experiencia es el totalitarismo, en su doble aspecto: el nazismo y el estalinismo […] Se necesita entonces tomar en consideración varias temáticas y varias situaciones originales. Se puede hablar a este propósitode una *pluralidad de historias de liberación*. La cuestión ahora estriba en saber qué es lo que una puede enseñar a la otra, y lo que una puede aprender de la otra […] Si insisto sobre esta *heterogeneidad de las historias de liberación*, es para preparar a nuestros espíritus, admitir que no sólo estas experiencias son diversas, *sino quizás incomunicables*. Es más. La autocomprensión que se atribuye a una *crea obstáculos para la comprensión plena de la otra*, y una cierta controversia en este propósito es quizás insuperable, también para nosotros"[19].

No conozco el texto ricoueriano sino por la cita de Dussel pero éste se encarga de contestar al filósofo francés (como antes a Apel) en 30 páginas donde pasa de ver el "sistema mundo" como un problema filosófico a la pretensión de universalidad en la "mundialidad" y la relación que tiene con la dependencia según el esquema de "centro-periferia". Apoyándose en Marx defiende que "no hay económica sin política ni política sin económica" y fundamenta "la "razón ética" originaria"[20]. Escuchemos un largo texto (tan fogoso como ofendido resultara el de Ricoeur):

> "El 'sistema-mundo' presenta un problema filosófico, porque Europa confundió la evolución de la subjetividad dentro de los límites de Europa no sólo con al 'universalidad' (tanto en la moral de la autonomía kantiana, como en su etapa pretendidamente postconvencional), sino también con la 'mundiali-

[19] Paul Ricoeur, "Filosofia e liberazione" en Domenico Jervolino (ed.) 1992 "*Filosofia e Liberazione. La sfida del pensiero del Terzo-Mondo*", Lecce, Capone, Lecce., 1992, pp.108-109. Citado por Enrique Dussel en Karl-Otto Apel y Enrique Dussel 2004 "Ética del discurso y ética de la liberación", Madrid, Trotta, 2004, p. 219 (cursivas del original).
[20] Apel y Dussel ob. cit., pp. 217-247.

> dad'. Es decir, lo que Europa fue realizando como 'centro' de un 'sistema-mundo" (utilizando no sólo la riqueza económica, sino también la información cultural) lo atribuyó a su propia creatividad autónoma como sistema cerrado, autorreferente, autopoiético. No sólo pobreza elevó como 'universalidad' su 'particularidad' europea (hablando como Hegel), sino que además pretendió que la obra histórica de la humanidad 'en ella fue fruto de su autónoma y exclusiva creatividad. La Modernidad, la filosofía moderna nunca abandonó su 'sueño eurocéntrico'. Nunca se definió como un 'centro' hegemónico donde se controlaba la 'información', donde se procesaba el aprendizaje de la humanidad, y desde donde se creaban las instituciones (políticas, económicas, ideológicas, etc.) que permitían mayor acumulación de riqueza mundial en el 'Centro' (riqueza económica, alimentaria, cultural, etc.), explotando "sistemáticamente" a la periferia. El resultado de cinco siglos de Modernidad nos lo deja ver el *Informe de Desarrollo Humano1992* de las Naciones Unidas: el 20% más rico de la humanidad consume el 82,7% de los bienes de la tierra (*world incomes*), mientras que el 60% de los más pobres consumen el 5,6% de dichos bienes. ¿Hay alguna relación entre esta riqueza de los pocos y la pobreza de las mayorías? ¿Son ellos mundos "incomunicables"? ¿No habrá una explicable "conmensurabilidad" a fin de poder establecer dicha pobreza como *factum* o punto de partida de una ética, de una filosofía práctica? Éste es, exactamente, el origen de la filosofía de la liberación, ya que es necesario interrelacional "mundos" aparentemente incomunicables para tener una visión "mundial", universal, humana como tal.
>
> El *ego cogito* (del Descartes de 1637) no fue la expresión filosófica originaria de la Modernidad. Antes, el *ego conquiro* (el 'yo conquisto' en primer lugar con Hernán Cortés en 1519 en México) debió hacer experiencia práctica de la 'centralidad' europea, de su superioridad"[21].

Sin embargo es el mismo Ricoeur el que nos permitirá fundamentar el sentido que creo debe dársele a la propuesta dusseliana. Más allá de la perspectiva histórica respecto del sistema-mundo y en función de la necesidad (y obligación) de liberarse. Lo que me parece más importante es ver la fuerza de la "prueba" del principio material universal.

[21] Ob. cit., pp. 221-223.

En su obra sobre el reconocimiento, en el segundo estudio, referido al reconocerse, Ricoeur despliega su tesis sobre **el hombre capaz**, el cuadrado del poder que define una posible ontología de lo humano. Para la ética importa la capacidad de autoimputación, de referirse a sí como sujeto las acciones y ser responsable por eso. Pero en cuando al **poder hacer** introduce con evidente admiración las tesis de Amartia Sen acerca de las *capabilities*, que acercan las capacidades al derecho, según la fórmula "tener derecho a ser capaz".

Lo interesante es el vínculo con los derechos humanos y el vínculo con el **hambre**, límite absoluto de lo que no es posible disimular ni negociar.

En el texto utiliza la noción que preferimos respecto de la "intuición" dusseliana: la **certeza**. Tenemos certeza práctica de las capacidades y del derecho a tener capacidades.

> "Debo la más inesperada, sino la más audaz [de las extensiones de mi pensamiento] a la obra de Amartya Sen […] favoreciendo la reintroducción de consideraciones éticas en la teoría económica, [gracias a] el concepto de *capabilities* emparejado con el de *derechos*. […] En efecto en es en el plano de la motivación donde se han colocado, casi unánimemente, los especialistas de la economía cuando han reducido esta motivación a su núcleo racional […] como maximación del interés personal […]. En realidad, objeta Sen, los seres humanos no se comportan de una manera exclusivamente interesada[22].
>
> "El reto es una nueva definición de la justicia social centrada en la idea de 'derechos a ciertas capacidades' […] Sen adquirió celebridad por la aplicación que hizo a […] la hambruna […] De este modo, la libertad individual, entendida como libertad de elección de vida, deviene una responsabilidad social […] el fenómeno del hambre se desencadena cuando no se garantiza la capacidad de obrar, en su forma mínima de capacidad para sobrevivir"[23].
>
> "El tipo de certez que caractria la declaración no se deja reducirá a la *doxa* de ranto teórico. Es una certeza *sui generis* propia de la dimensión práctica del

[22] Ob. cit., pp. 181-182 (cursivas del original).
[23] Ob. cit., pp. 185-186.

> saber. Todo nuestro segundo estudio se despliega en esta dimensión de certeza práctica[24].

Todo lo cual, me parece, gracias a Ricoeur y contra Ricoeur, nos permite reconocer que en la filosofía de Dussel se presenta una certeza decisiva y previa a toda descripción o argumento. Certeza pareja a la del *cogito* que dice, en el orden de la praxis y no del conocimiento racional "tengo hambre, dame de comer". Entiendo que es una fórmula límite tan evidente como el "pienso, luego existo". No asegura la existencia y la razón, sino **la praxis debida**. Prefiero expresarla en segunda persona, no como el silogismo de Dussel, porque es la irrupción del otro lo que me impera. Y aún para el caso personal la obligación se percibe para con sí mismo "como otro".

Si esto es así o si al menos algo de esto es así, las propuestas de insistencia en la convivencia democrática entre las diferencias y los conflictos; la seriedad ante la verdad y la ética de la escucha tienen una razón fuerte en que apoyarlas: la presencia del otro cuya vida peligra.

Muchas gracias.

[24] Ob. cit., p. 188.

Universidad Argentina y Derechos Humanos:
buscando los primeros contactos

Rodolfo Luis Brardinelli
Eduardo Rodríguez Pardo
Univ. Nac. de Quilmes

La instalación de los derechos humanos

Los treinta años de democracia en Argentina han sido signados, sin ninguna duda y de manera definitiva, por los derechos humanos. Al punto de poder decir que treinta años de democracia equivale a treinta años de derechos humanos. Esta afirmación se sostiene en la comprobación de una **triple instalación** de los derechos humanos en la Argentina.

En primer lugar, podemos hablar de una **instalación jurídica**, fundada en la progresiva instalación de los derechos humanos en las prácticas jurídicas actuales. Nos referimos entonces a los juicios y a las leyes. Estos treinta años han visto de qué manera es posible insistir en juzgar a quienes violan los derechos humanos, sorteando obstáculos políticos, legales y aún sociales, que en nombre de la paz y de la reconciliación buscaron detener esta forma de justicia. El número de juicios, junto al desarrollo de técnicas y saberes de apoyo a las pruebas, es impresionante y creciente. Las condenas y la modalidad de cumplimiento se afirman y se sostienen a lo largo de las gestiones y a pesar de tramos políticos adversos.

En segundo lugar, podemos también hablar de una *instalación institucional*, o para no ser redundantes, una **institucionalización** de los derechos humanos. Éstos han llegado a ser objetivo y misión de instituciones gubernamentales y no gubernamentales. Lo que inicialmente significaron la CONADEP y la entonces Subsecretaría de Derechos Humanos a nivel nacional, son hoy una multitud de secretarías, direcciones, comisiones, defensorías, centros, y todo tipo de organizaciones de nivel nacional, provincial y municipal. Pero la mayor institucionalización de los derechos humanos es el estatuto constitucional que adquieren los tratados, pactos y convenciones una vez que el Parlamento los ha ratificado.

En tercer lugar, hablamos de una instalación de los derechos humanos manifestada en la experiencia de la sociedad. La comprobación de que los mismos se han instalado en la cultura, el discurso, y la vida de "la gente": como argumento, como elemento cotidiano disponible para sí y para su relación con los demás.

Esta **triple instalación**, este afianzamiento de los Derechos Humanos es lo que nos permite hablar de una *era* de los derechos humanos en la Argentina. Afianzamiento que por ser paralelo al de la democracia hace que ya no sea posible pensar en la vigencia de los derechos humanos fuera del sistema democrático de gobierno y tampoco en la vigencia de la democracia sin un grado de satisfacción suficiente de los derechos humanos.

Es la misma unidad substancial que hace que para las ciencias políticas resulte hoy imposible cualquier elucubración teórica sobre el Estado democrático que no ponga el cumplimiento de los derechos humanos como base y fundamento de su justificación. La vigencia y expansión de los derechos humanos es hoy el objetivo central, y absolutamente ineludible, del moderno estado democrático de derecho.

La obligación estatal de formar en derechos humanos

Dicha unidad substancial entre derechos humanos y democracia tiene una consecuencia de máxima importancia para la definición de las políticas nacionales de educación en general, y para las de educación universitaria en particular. De hecho, determina la insalvable obligación del Estado de proporcionar a todos los ciudadanos una completa formación en y para los derechos humanos.

Sin embargo esta obligación, que como se puede ver ha pasado a ser fundamental e ineludible, no es todavía suficientemente conocida ni comprendida por quienes diseñan las políticas públicas de educación, como tampoco por todos los docentes y directivos de las instituciones educativas.

Uno de los máximos especialistas en el tema, el Dr. Fabían Salvioli, muestra esta contradicción mediante un sencillo argumento: mientras la inmensa mayoría de los funcionarios y funcionarias estatales son profesionales universitarios, el Estado -que es a quien, como responsable último, se le puede exigir en caso de violación de derechos humanos- no tiene una política de gobierno que promueva que en todas las

carreras universitarias se incluya la formación -como parte de la currícula obligatoria- en derechos humanos.

Si la función central del Estado es la vigencia plena de los derechos humanos, si la educación de los ciudadanos forma también parte inescindible de sus obligaciones y si las universidades -las estatales pero también las privadas por delegación- son las encargadas de otorgar los títulos que habilitan a los ciudadanos para el ejercicio de la actividad profesional ¿no resulta sorprendente que ese mismo Estado admita que en las universidades se formen profesionales sin preparación en derechos humanos? y ¿no resulta hasta escandaloso, que dichos profesionales no hayan tenido en las universidades la oportunidad de reflexionar acerca de las implicancias que en materia de derechos humanos, tendrán las decisiones tomarán en el ejercicio de sus saberes?

> "Los derechos humanos no pueden ubicarse en compartimentos de alienidad para el trabajo cotidiano profesional, sino que cabe identificarlos más allá de su función de guías de parámetros éticos de comportamiento y dimensionarlos como herramientas a efectos del más correcto y valioso ejercicio laboral"[1].

Es importante destacar que la formación en derechos humanos que aquí se entiende como indispensable no debe lograrse en detrimento de la formación teórica y técnica específica de cada carrera. El sentido de formar profesionales que integren la perspectiva de derechos humanos en su ejercicio profesional se vería traicionado si como resultado de esta inclusión la formación específica resultara parcial o insuficiente. Si así fuera se estaría violando el derecho a la educación de los estudiantes y también el de los ciudadanos beneficiarios de los servicios que brinden esos egresados insuficientemente preparados.

Las exigencias en materia de técnicas, saberes y competencias que planteen los ámbitos sociales de inserción de los egresados, sean estos empresas o instituciones del Estado, deben ser rigurosamente atendidas. Pero la justicia y la paz de la sociedad en su conjunto exigen a su vez que esas técnicas, saberes y competencias sean aplicados desde una perspectiva de derechos humanos. La falta de esa doble

[1] Fabian Salvioli,"La universidad y la educación en el siglo XXI. Los derechos humanos como pilares de la nueva Reforma Universitaria", *IIDH*, 2009, p. 240

fundamentación en las decisiones profesionales desemboca inevitablemente en nuevas injusticias y violaciones de derechos.

El derecho a ser formado en derechos humanos

Sin embargo, la falta de políticas de Estado en materia de educación en derechos humanos, con todo lo sorprendente y observable que pueda resultar, no releva a la universidad del grave incumplimiento en el que cae cuando omite la enseñanza de sus contenidos y las obligaciones que su práctica supone. Es curiosa la confianza que las autoridades universitarias parecen depositar en sus funcionarios y docentes acerca de la comunicación de conocimientos y convicciones relativas a los derechos humanos. Esto aparece entonces, no como un insumo en sus currículas, sino como un sobreentendido o una suerte de "contenido transversal", pero nunca del todo explicitado. Esto conlleva además el riesgo de convertir la temática en declamaciones carentes de sustento firme y de atención a las problemáticas.

Una universidad que aspire a cumplir integralmente con las obligaciones formativas que justifican su existencia no puede perder nunca de vista que su objetivo último es el pleno desarrollo del ser humano. A su vez, nunca podrá decir que este objetivo haya sido siquiera intentado si renuncia a formar en el conocimiento y el respeto a la dignidad del hombre, así como en las obligaciones y responsabilidades que el cuidado de esa dignidad supone para todos, pero en especial para los profesionales.

> "La universidad, en particular, crea cultura, civilización. Es reserva de humanidad y de humanismo. Por esto, los derechos de las personas están en el corazón de su identidad y su ser. Los derechos humanos, pues, no son algo ajeno o añadido a la función universitaria, son la misma función universitaria. Estos derechos, entonces, han de penetrar y dar sentido a la educación superior y a cada una de las funciones sustantivas de la universidad"[2].

La razón de ser de la universidad nunca debiera ser meramente la promoción de profesionales altamente calificados en lo técnico pero carentes de valores sociales y

[2] David Fernández SJ, "Los derechos humanos en las funciones sustantivas de la Universidad", *La educación superior en derechos humanos en América Latina y el Caribe*, México, UNESCO, 2003, p. 37.

de compromiso con la humanidad. Profesionales sin estos valores, aplican sus conocimientos en forma "automática", según lo requieran sus intereses personales o los de sus ocasionales empleadores o mandantes.

La razón de ser de la universidad es la formación de profesionales capaces de evaluar con responsabilidad y compromiso social la forma y la oportunidad de aplicar la alta y tan exigida formación específica recibida.

La excelencia profesional no se alcanza por la mera acumulación de conocimientos, por más actualizados y complejos que estos sean. Solo si, junto al conocimiento técnico más alto posible, los egresados han adquirido un sólido sentido de su responsabilidad en el respeto y promoción de los derechos humanos, podrá una universidad decir que proporciona lo que alguna vez llamamos "formación de excelencia".

Este doble aspecto de la función formativa propia de toda universidad no debiera ser ni siquiera tema de discusión en la universidad argentina. Por estar forjada en los principios de la Reforma universitaria de 1918, ella afirma con orgullo sentirse comprometida con la sociedad que la cobija y la sostiene. Más aún, el hecho de que estemos transcurriendo esta ya mencionada *era de los derechos humanos* nos permite afirmar lo siguiente: así como para la universidad argentina ya no es opcional el respeto a la democracia universitaria tampoco es opcional la formación de sus alumnos en el conocimiento de la forma en que las prácticas profesionales son interpeladas por los derechos de las personas alcanzadas por las consecuencias de esas mismas prácticas.

Luego, si la universidad solo forma verdaderamente bien, si sólo provee una formación de "excelencia" cuando además de enseñar los conocimientos específicos enseña a evaluar el impacto sobre los derechos humanos de las decisiones, entonces es posible decir que los alumnos de las universidades gozan **del derecho a ser formados en derechos humanos** y lo deseable entonces sería que ellos mismos exijan ese tipo de formación integral.

Como dice Salvioli:

> "Una persona que ha convivido en los claustros universitarios y egresó de los mismos tiene que estar convencida del valor de los derechos humanos y militar por su respeto y garantía desde lo cotidiano; poseer conceptos sólidos

> y un conjunto de herramientas para deconstruir discursos y pensamientos autoritarios en los distintos espacios de interacción humana […] y finalmente, tener plena capacidad para el ejercicio profesional de su disciplina desde una perspectiva integral de derechos humanos, visibilizando cuáles son los derechos en juego dentro de cada intervención profesional que le toque, y decidiendo siempre en el sentido de mayor garantía para los mismos[3].

Nueva Reforma Universitaria y derechos humanos

La doble relación entre Universidad y derechos humanos que quedó señalada en los párrafos anteriores -el carácter intrínseco de los conceptos de Universidad y Derechos Humanos y el carácter obligatorio que la enseñanza de los mismos tiene para la Universidad- dista mucho de reflejarse en la realidad de la universidad argentina actual.

Reconocer esa distancia no supone afirmar que los derechos humanos son fácticamente ajenos a la universidad. Si implica reconocer que esa relación es muy parcial, ocasional, periférica y, sobre todo, nada sistémica. Implica también tomar conciencia de la dimensión de la tarea que será necesaria para lograr que los derechos humanos pasen a ser parte central del proyecto formativo de la universidad.

Resulta evidente en este terreno que la meta de formar profesionales capaces de cuestionar su práctica a la luz del cuidado de la dignidad del hombre no es alcanzable por la mera incorporación de una, ni varias, asignaturas teóricas de derechos humanos. Será necesario que dentro de cada carrera y cada disciplina -y aun dentro de cada materia-, así como también dentro de cada proyecto de investigación o de extensión, se produzca un análisis y un debate que conduzca a identificar los puntos de cruce entre los saberes y los aspectos puntuales de derechos humanos involucrados en cada uno de ellos. Todo un proceso destinado a descubrir e instalar los temas de derechos humanos en una forma verdadera y efectivamente abarcativa y transversal.

[3] Fabián Salvioli, "La universidad y la educación en el siglo XXI…." cit., p 248.

> "Uno de los contenidos más importantes en la formación que ha de ofrecer la educación superior es el de subrayar el deber de ejercer los propios derechos de manera responsable y unir los derechos con las responsabilidades. En el largo plazo, los derechos fundamentales sólo pueden ser preservados para todos si se ejercen responsablemente y con el respeto debido a los derechos recíprocos de los demás"[4].

Tras treinta años de democracia y comenzando a vivir en una "cultura de los derechos humanos" la universidad se encuentra entonces a los umbrales de una tarea extremadamente compleja y de muy largo aliento. Una tarea que para su concreción necesitará una muy amplia, prolongada y generosa discusión entre todos los estamentos de la vida universitaria. Como lo propone Salvioli, una verdadera **nueva reforma universitaria**, pensada esta vez desde el paradigma de los derechos humanos.

La meta de alcanzar uno de logros más altos de la libertad humana como es la capacidad crítica de los propios saberes y de las consecuencias de su aplicación a la luz de los derechos de todos los hombres requiere, con toda evidencia, resituar todo el proyecto formativo de la institución universitaria y no sólo la reforma cosmética de un plan de estudios.

La Reforma Universitaria del 18 y los derechos humanos

Tanto la señalada doble relación entre Universidad y derechos humanos como la propuesta de una nueva reforma universitaria que les reconozca y otorgue la misma centralidad que tienen hoy en argentina y en muchos otros países del mundo, invita a indagar en qué medida los derechos humanos, o por lo menos algunas de las reivindicaciones que hoy agrupamos bajo esa denominación, tuvieron, o no, alguna forma de presencia en la historia de la universidad argentina.

En particular, dada la enorme importancia que ha tenido en esa historia, nos hemos preguntado por la relación entre el ideario de la Reforma Universitaria de 1918 y el plexo de derechos que hoy sintetizamos bajo la denominación "Derechos Humanos". En numerosos documentos provenientes de distintos representantes de la Reforma hemos encontrado esbozos -en ciertos casos, muy definidos- de esta relación intrínseca que planteamos existe entre Universidad y Derechos Humanos.

[4] David Fernández S.J., ob.cit., p. 44.

Nuestra exposición toma aquí el carácter de una suerte de informe de avance que muestra los resultados provisorios e incompletos, pero sugestivos, de una búsqueda recién iniciada.

El programa social de la Reforma Universitaria

Analizaremos primero algunos documentos dónde se destaca la función social de la Universidad, eje fundamental de la Reforma, que la vincula estrechamente con los procesos políticos nacionales (ascenso de las clases medias, gobierno de Yrigoyen, creciente organización de los sectores obreros) e internacionales (Revolución Rusa, Revolución Mexicana).

El movimiento significó, en palabras expresadas en el mismo Manifiesto Liminar de los Reformistas, una revolución de las conciencias, que implicó partir de la crítica y transformación de la Universidad para luego llegar a la necesidad de la crítica y transformación de la sociedad toda. Según Deodoro Roca, uno de los protagonistas más prominentes de la Reforma, ésta "realizó un magnífico descubrimiento":

> "[…] 'Reforma universitaria' es lo mismo que 'reforma social'. […] Lo que empezó como defensa de la toxicidad de los malos maestros y afán oscuro y torpe de reformar el sistema educacional que los hacía posible, se convirtió al cabo en proceso al sistema social que es donde arranca la dogmática, la regresión y la penuria de la Universidad de entonces y más visiblemente aún de la de ahora"[5].

El movimiento, se reconocería ubicado en una misma línea de continuidad con los movimientos emancipatorios americanos del siglo XIX y manifestaría su vocación latinoamericanista" que lo proyectaría en todo el continente. Además fuertemente influenciado por la reciente Revolución Rusa, se caracterizaría finalmente antiimperialista y aliada con las causas obreras. Dicha caracterización del movimiento nos permite emparentar muchas de sus reivindicaciones con las formulaciones de lo que hoy reconocemos formalmente como derechos humanos.

[5] Deodoro Roca, *Obra reunida*, Tomo 1. *Cuestiones Universitarias*. Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba (UNC), 2013, "¿Qué es la Reforma Universitaria?", p.116.

Carlos Tünnermann, profundo conocedor de la Reforma del 18, ubica esas reivindicaciones en 3 grupos: las relacionadas con la organización y gobierno de la Universidad; las vinculadas con la enseñanza y los métodos docentes; y las referentes a la proyección política y social de la Universidad. A modo de ejemplo, puede servir recuperar algunas muestras de las consideradas dentro de este tercer grupo, en el mensaje de "La Federación Universitaria de Santa Fe al pueblo, en la fecha de los trabajadores" (1920):

> "Una legislación del trabajo de acuerdo con los principios económicos y sociales más avanzados.
> Libertad de pensar y escribir.
> Abolición de las leyes de residencia y defensa social. Indulto de los penados por estas leyes.
> Divorcio absoluto. Separación de la Iglesia del estado.
> Implantación de una ley educacional que obligue al estado a educar a los pobres.
> Leyes de libre cambio, impuesto al mayor valor y límite de la riqueza privada"[6].

El movimiento reconocería desde sus inicios la misión política y social de la Universidad como aspecto constituyente de la reforma. Más allá de sostener su hoy ya clásico tríptico misional (docencia, investigación y extensión), dicho movimiento se esforzaría por comprenderlo en clave del rol que debería tomar la Universidad frente a los problemas nacionales y latinoamericanos. Al decir de Tünnermann, la Reforma aspiró a transformar la Universidad en la "conciencia cívica y social" del pueblo.

> "…la reforma incorporó la extensión universitaria y la difusión cultural entre las tareas normales de la Universidad latinoamericana, y propugnó por hacer de ella el centro por excelencia para el estudio objetivo de los grandes problemas nacionales. […] Toda la gama de actividades que generó el ejercicio de esa misión social, que incluso se tradujo en determinados momentos en una mayor toma de conciencia y politización de los cuadros

[6] Juan Carlos Portantiero, *Estudiantes y política en América Latina 1918-1938. El proceso de reforma universitaria*, Buenos Aires, Editorial Siglo XXI, 1978 "Crónicas y Documentos": "La Federación Universitaria de Santa Fe al pueblo, en la fecha de los trabajadores" (1920) p.. 168.

> estudiantiles, contribuyó a definir el perfil de la Universidad latinoamericana al asumir ésta, o sus elementos componentes, tareas que no se proponen o que permanecen inéditas para las Universidades de otras regiones del mundo"[7].

El movimiento reformista reconoció en dicha misión social una verdadera retribución al pueblo, quien con su trabajo cotidiano hace posible la existencia misma de la universidad. Ese "divorcio" existente (y que aún hoy intentamos subsanar) entre universidad y pueblo será uno de los problemas que la reforma se planteará como desafío fundamental. Será sobre la base de esa búsqueda que, por ejemplo, el Centro de estudiantes de Derecho de la UBA lanzará en 1920 sus cursos de Extensión, principalmente orientados a proporcionar elementos jurídicos a los trabajadores para su formación y propia defensa.

> "Movidos por estas simples razones esperamos desviar una parte útil de la enseñanza universitaria, para derramarla entre la gente que no pudiendo recibirla, estiman, sin embargo, necesario conocer el derecho como garantía de las condiciones de coexistencia dentro de un grupo humano. Nos proponemos ante todo, demostrar la importancia de la ley como fuerza específica de cualquier estado social, y ofrecer cursos breves, elementales y objetivos"[8].

Ya en este tipo de iniciativas, se vislumbra la necesidad de abordar el Derecho como herramienta de construcción de una nueva sociedad. La convulsionada época marca además la necesidad de reformular una concepción de justicia, que en la práctica se restringía a proteger los intereses de las clases dominantes, hacia una más amplia, que pudiera comprenderse como derecho de los pueblos.

Las reivindicaciones de la Reforma y los Derechos Humanos

En la misma Declaración del Centro de Estudiantes de Derecho (UBA) podemos observar como esa nueva concepción del Derecho toma forma en las prácticas de los

[7] Carlos Tünnermann Bernheim, . Editorial Hispamer, Managua, 2001. Págs. 94 y 95

[8] Juan Carlos Portantiero, obra citada, "Crónicas y Documentos": "Manifiesto del Centro de estudiantes de derecho al inaugurar los cursos de Extensión Universitaria", 1920, pp. 169 y 170.

reformistas. El Derecho ya no es sólo el garante de un orden racional que termina legitimando las desigualdades más escandalosas. Para los reformistas éste puede ser también herramienta de lucha y negociación que, en clave hermenéutica, permita a los trabajadores redifinir los límites y objetivos últimos de la sociedad.

> "El obrero, en consecuencia, desconfía de la ley, porque no la conoce y porque ella constituye frecuentemente un instrumento manejado en contra suya por el miedo y el egoísmo. Los trabajadores, jamás han intervenido en la ordenación de sus derechos, considerando, por el contrario, que toda regla legal significa un recurso más para oprimirlos. Los estudiantes en ciencias jurídicas y sociales, entre quienes militan los futuros jueces de la nación, protestan contra este sistema absorbente y sostienen la urgencia de que el pueblo conozca el mecanismo de la ley, para que pueda establecer sin intermediarios, relaciones de equidad que aseguren sus intereses permanentes contra los ataques de la violencia y del privilegio"[9].

En esta interpretación de la misión social universitaria que estos estudiantes y militantes realizaron en sus prácticas de extensión, cabrá preguntarse si no puede verse, a modo de ejemplo, un germen de lo que hoy entendemos como la necesaria obligación de formar en derechos humanos.

> "La generación de 1920, preocupada en retocar los cuerpos legales de fondo, solicita desde ahora la colaboración del pueblo, para conocer de cerca **el contenido humano que falta todavía al derecho** [destacados nuestros]. Conocemos la doctrina, conocemos los códigos propios y ajenos, pero no conocernos al hombre que vive con su hambre y su amor, fuera de esa porción mínima del derecho, encerrado por la letra muerta de la ley"[10].

Si se puede hablar de un "espíritu" reformista, este responde a la concepción que llevó a pensar la Universidad más allá de sus claustros y cercana al pueblo, y hacer de la misma reforma una aspiración "total". Es lo que permitirá a los reformistas plantear la misión social de la universidad, así como su propia proyección política como movimiento en un sentido antiimperialista y latinoamericanista. En la Reforma, no sólo se delineará un proyecto para la Universidad como institución,

[9] Juan Carlos Portantiero, ob. cit., p. 169
[10] Ibíd., p. 170

sino también un sujeto capaz de llevar adelante esa transformación, como parte de una transformación general de la sociedad.

> "Y al reformista no se lo reconoce solamente por lo que piensa acerca de cómo haya de constituirse el cuerpo directivo de una Facultad. No se es impunemente reformista en el aula y reaccionario fuera de ella. Lo anima un impulso de totalidad, que irrumpe en las ciencias, en la economía, en la política, en el arte, en todas las manifestaciones de la vitalidad nacional"[11].

El "espíritu" reformista: universidad y derechos humanos en Deodoro Roca

Partícipe fundamental y exponente excepcional del movimiento, Deodoro Roca constituye una de las personalidades dónde se cristaliza el "espíritu" reformista, "espíritu" que juzgamos fundacional de las relaciones entre Universidad Argentina y Derechos Humanos. Personaje un tanto olvidado por la historiografía y recuperado en sus escritos mayoritariamente provenientes de discursos y declaraciones, Deodoro Roca representa un ejemplo acabado de este sujeto que se configuró al calor de la reforma. Responsable de la redacción del "Manifiesto Liminar" del reformismo cordobés, llegó a ser representante de una intelectualidad que protagonizaría las primeras acciones de un incipiente movimiento de derechos humanos en la Argentina, a través de distintas organizaciones fundacionales. Finalizando este trabajo, ahondaremos en algunos fragmentos de los textos de Roca que nos permitirán terminar de caracterizar el grado de implicancia recíproca existente entre la idea de Universidad planteada por los reformistas y el desarrollo de una nueva concepción de sociedad y cultura en torno a los derechos humanos.

Primero que nada, vemos necesario abordar dos grandes coincidencias encontradas entre los planteos que hiciéramos en la primera parte de este trabajo y el pensamiento de este padre fundador de la reforma del 18.

La primera coincidencia tiene que ver con la identificación que Roca establece entre democracia y derechos humanos, que hoy juzgamos propia de nuestros 30 años de democracia. Esta identificación parte a su vez de una convicción forjada, en primer término, por la experiencia del reformismo es su proyección latinoamericana y antiimperialista. En segundo lugar, dicha identificación está fuertemente vinculada

[11] Deodoro Roca, ob. cit. Tomo 1. "Sobre la Reforma Universitaria", p. 86.

al carácter antifascista que fue tomando el movimiento en general, frente a los acontecimientos que desencadenarían la segunda guerra mundial y marcarían profundamente la visión global sobre los derechos humanos.

> "Creemos que la Democracia -una de las esencias del romántico siglo XIX- no ha prescrito. Dentro de ella se dan todas las posibilidades. Naturalmente que es un tránsito. Creemos románticamente que la dignidad humana es inherente al individuo racional por el solo hecho de serlo. Sobre los fines históricos -¡oh, nacionalistas miopes y turbios!- ¡están los fines propios de la humanidad entera! Los grandes ideales -verdad, belleza, bien- son realizados parcialmente por cada pueblo. Pero son comunes a todos. El hombre, además de miembro de una nacionalidad determinada, es miembro de la gran colectividad humana"[12].

La segunda coincidencia encontrada -más clara aún- responde a la crítica de una universidad centrada exclusivamente en la formación "profesional" o "técnica" de sus egresados. Las palabras de Roca son categóricas y enérgicas al considerar la obligación de la universidad de formar profesionales conscientes de los problemas de su entorno y de la responsabilidad social propia del ejercicio de su profesión.

> "Por eso la Universidad era entonces, exclusivamente, un establecimiento industrial de "egresados". Se limitaba a lanzar unos productos estandarizados al mercado de los profesionales. Era una fábrica de embutido. Por un lado entraba un hombre, por el otro salía un imbécil o un eunuco orondo y lirondo, con un título petulante y vacío"[13].

> "La ley impone a las universidades la obligación de formar profesionales. […] pero ya que esa tarea nos es ineludiblemente impuesta procuremos integralizar la cultura del profesional hasta que llegue el momento de orientar la Universidad por otras vías y asignarle la función que claramente le corresponde"[14].

[12] Deodoro Roca, *Obra reunida*, Tomo 4. *Escritos políticos*, Córdoba, UNC, 2013, "Democracia y Dictadura", p. 421.
[13] Deodoro Roca, ob. cit., Tomo 1., p. 88.
[14] Deodoro Roca, ob. cit., Tomo 1. "Supresión del Doctorado en Derecho", p. 49.

Cabe mencionar finalmente un fragmento de un texto donde este miembro fundador de la Liga Argentina por los Derechos del Hombre, precursora de las organizaciones de derechos humanos en Argentina, desarrolla de manera cabal su pensamiento acerca de estos.

> "Pasados los cien años, desde que estas libertades fueron proclamadas en Francia; más de doscientos años desde que fueron vitas en Inglaterra, todavía nosotros hemos de suspirar por esos famosos "Derechos del hombre". Derechos que deberían haber pasado ya al fondo vital del hombre social; derechos que no deberían ya invocarse para que se nos reconozcan; derechos que deberíamos poseer -lo mismo que el aire que respiramos- como un bien natural: bien común, patrimonio de los pueblos civilizados"[15].

Consideramos que el "espíritu" reformista que animó a quienes proyectaron aquella universidad comprometida en su misión social, no es ajena a los incipientes esfuerzos por instalar una "cultura de los derechos humanos" en la universidad actual. Recuperar esa tradición y resignificarla para el presente puede darnos algunas claves para configurar esa "Nueva Reforma Universitaria" que Salvioli prevé necesaria desarrollar bajo el paradigma de los derechos humanos. No es casual que este interés surja de la experiencia de una búsqueda: la educación en y para los derechos humanos. Búsqueda también de un nuevo modelo de relación educativa, de una autoridad democrática, de "maestros", finalmente en el sentido preciso en que Roca se expresaba: "Buscando un maestro ilusorio [la reforma] se dio con el mundo"[16].

> "La autoridad en un hogar de estudiantes, no se ejercita mandando sino sugiriendo y amando: enseñando.
> Si no existe una vinculación espiritual entre el que enseña y el que aprende toda enseñanza es hostil y por consiguiente infecunda. Toda la Educación es una larga obra de amor a los que aprenden"[17].

[15] Deodoro Roca, ob. cit., Tomo 4, "Los derechos del hombre", p. 40.
[16] Deodoro Roca, ob. cit., Tomo 1, p. 116.
[17] Deodoro Roca, ob. cit., Tomo 4. "Manifiesto Liminar", p. 20.

Propuestas innovadoras en pedagogías en derechos humanos: la Universidad de Buenos Aires de cara al siglo XXI

Matías Penhos
Univ. Nac. de Quilmes

1. Introducción

La investigación se propone relevar prácticas innovadoras en pedagogías en derechos humanos de la Universidad de Buenos Aires. El estudio se enmarca en un relevamiento mucho más amplio, de carácter nacional, que el equipo de investigación del Centro de Derechos Humanos (en adelante DH) "Emilio Mignone" de la Universidad Nacional de Quilmes viene desarrollando con una persistente continuidad desde el año 2007[1].

Focalizar estas experiencias en la UBA -y su gran familia de trece facultades- no es casual ni arbitrario. En la tradición argentina, el modelo de las grandes universidades -Buenos Aires, La Plata y Córdoba- ha sido puesto en cuestión desde hace un buen tiempo, no sólo por el avance del sector privado sino porque, además, particularmente en los últimos años se ha atomizado la oferta de las universidades públicas. A través de un proceso progresivo e incipiente, se ha logrado federalizar la oferta académica en variedad y territorialidad.

Aun reconociendo esta tendencia estructural, la UBA sigue desplegando un conjunto de problematizaciones e iniciativas educativas que le aportan una originalidad significativa a la hora de abordar el campo de la ciencia aplicada al campo técnico-profesional. En particular, nos interesa caracterizar aquellas experiencias que responden a las pedagogías sobre educación en derechos humanos (en adelante EDH).

[1] PUNQ 1027/11 "Educación y DDHH: hermenéutica y pedagogía" (renovado para el periodo 2013-2015), dirigido por Rodolfo Brardinelli; PUNQ-0416/07 "Etica del reconocimiento y DDHH en la práctica educativa" (2007-2009 y renovado para el periodo 2009-20011) bajo la dirección de Luisa Ripa Alsina. También PICT 0686-E-1090/11: "Ética del reconocimiento y derechos humanos en la práctica edcuativa", bajo la dirección de Luisa Ripa Alsin, cuya duración abarcó dos años (2011-2013).

2. ¿Es sustentable una cultura en DH en la Universidad?

Son varios los autores que coinciden en destacar el impacto cultural que abrieron los DH a partir de la Segunda Post-guerra Mundial[2] y más especialmente en los últimos 30 en Argentina[3]. Además, este proceso fue reforzado por una serie de resoluciones e impulsos de los organismos internacionales que permiten pensar que la instalación cultural de los DH[4] en la vida social es un objetivo tangible.

Ana María Rodino[5] establece tres grandes líneas históricas que abarcan las tres últimas décadas para el contexto latinoamericano de la EDH. La primera, da cuenta de los orígenes de la EDH en la década de 1980; la segunda, la de los años ´90; y la última, recorre la primera década del siglo XXI. Rodino rescata el carácter superador de esta última, pues supone un proceso integrador de las visiones político-jurídica y pedagógica que está siendo muy fructífero para el accionar institucional en EDH y, más importante aún, para que dicho accionar produzca una sinergia con otros

[2] Eduardo Rabossi "El fenómeno de los derechos humanos y la posibilidad de un nuevo paradigma teórico" en *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*, N. 3, mayo-agosto, 1989: 323-343.

[3] Luisa Ripa y Rodolfo Brardinelli, "La era de los derechos humanos: realidades, tensiones y universidad", en Mario Lozano y Jorge Flores, (coord.) *Democracia y sociedad en la Argentina contemporánea*, Buenos Aires, Editado por la Universidad Nacional de Quilmes, 2014: 151-169.

[4] La comunidad internacional viene reclamando, aproximadamente desde 1993, la inclusión de los derechos humanos en la educación. La Asamblea General de las Naciones Unidas, en su resolución 49/184 del 23 de diciembre de 1994, proclamó que el período de diez años (del 1º de enero de 1995 a 2004), sería el Decenio de las Naciones Unidas para la educación en la esfera de los derechos humanos, y acogió con beneplácito el Plan de Acción para el Decenio contenido en el informe del Secretario General. Posteriormente se pudo en marcha el Programa Mundial de EDH (a partir del año 2005) que transita su tercera etapa (2015-2019). Para el 2011, estos reclamos se transformaron en el pedido formal de redacción de una "Declaración sobre Educación y Formación en Materia de Derechos Humanos (ONU, Resolución 16/1 del Consejo de Derechos Humanos- Ver en: Oficina del Alto Comisionado para los Derechos Humanos de las Naciones Unidas). En el plano regional, cabe destacar el Pacto Interamericano de Educación en Derechos Humanos que está en proceso de firma y ratificación de los estados americanos desde el año 2010.

[5] Ana María Rodino, "Ideas-fuerza que impulsaron el desarrollo de la educación en derechos humanos en América Latina durante las tres últimas décadas: una lectura regional" en Abraham Magendzo, (coord.) *Pensamiento e ideas-fuerza de la educación en derechos humanos en Iberoamérica*, Santiago de Chile, Ed. SM, 2009: 134-166.

desarrollos internacionales e impacte con mayor fuerza en los países de la región. Entre sus conclusiones, Rodino da cuenta de un camino que está a medio recorrer en América Latina en estos primeros años del siglo XXI, donde si bien se rescatan aspectos fortalecidos del proceso, aún deben afrontarse desafíos impostergables para ampliar la perspectiva de la EDH:

> "[…] estamos empezando a entender que éstos no son solamente desafíos temáticos sino también y en no poca medida, de métodos, técnicas y recursos para llegar a distintas poblaciones, con sus particulares intereses y preocupaciones, así como con particulares necesidades de empoderamiento y posibilidades de incidencia para transformar su situación y su entorno"[6].

Dentro del campo educativo general, la enseñanza superior es la que menos recorrido ha ganado en este proceso, y dicha situación obedece a múltiples factores (internos y externos a la universidad) que evitaremos puntualizar aquí. Si a ello se suma el hecho de que toda acción humana puede estar muy bien contenida y acompañada por dimensiones ético-normativas, pero educar en derechos humanos siempre es una empresa tan compleja y exigente:

> "[…] no existe mejor pedagogía en derechos humanos que la del testimonio. La lucha por educar en derechos humanos sólo es creíble desde el momento en que se inscriba no en niveles teóricos y académicos sino en el cotidiano: en la casa, en la escuela, el deporte, el trabajo, la iglesia... Es así como se puede llegar a percibir los valores de la justicia, del respeto, de la solidaridad y sus dificultades, sea a nivel local, nacional o internacional"[7].

El desafío de permear la formación tecnocrática que promueve la "hegemonía del mercado"[8], fundamentalmente, desde la educación privada, pero también desde

[6] A. M. Rodino, 2009, p. 165.
[7] Luis Pérez Aguirre, *Si digo educar para los derechos humanos*, Montevideo, Editado por SERPAJ- Uruguay, 1991, p. 4.
[8] Carlos Cullén, "La educación como mediación normativa en la formación del sujeto moral" en *Perfiles ético-políticos de la educación*, Buenos Aires, Editorial Paidós, 2004: 25-51.

la pública, se vuelve una cuestión de poder[9]. Así lo expresa la UNESCO en la Declaración de Cartagena de las Indias (2008):

> "La Educación Superior como bien público social se enfrenta a corrientes que promueven su mercantilización y privatización, así como a la reducción del apoyo y financiamiento del Estado. Es fundamental que se revierta ésta tendencia y que los gobiernos de América Latina y el Caribe garanticen el financiamiento adecuado de las instituciones de Educación Superior públicas y que estas respondan con una gestión transparente. La educación no puede, de modo alguno, quedar regida por reglamentos e instituciones previstas para el comercio, ni por la lógica del mercado. El desplazamiento de lo nacional y regional hacia lo global (bien público global) tiene como consecuencia el fortalecimiento de hegemonías que existen de hecho".

Este gradual proceso de avanzar en derechos económicos, sociales y culturales, encuentra en el plano de la educación superior una confrontación que se plantea en términos de "cultura global" vs. "cultura latinoamericana". Para avanzar en la dirección de un proyecto de integración regional, debe apuntalarse el carácter político implícito en el proceso histórico y consolidarlo en el tiempo:

> "Una cultura, necesariamente, está atravesada por heterogeneidad de clase, género y etnicidad. Por ello mismo, las configuraciones culturales son articulaciones conflictivas atravesadas por el poder. Para construir nuevos sentidos comunes o para lograr que sentidos subalternos devengan hegemónicos es necesario desplegar políticas institucionales sostenidas en el tiempo"[10].

Precisamente, la interrelación entre el Estado, la sociedad civil y las universidades de la República Federal del Brasil son un extraordinario ejemplo de este voluntarismo político que ha logrado plasmar la continuidad de las políticas

[9] Leonardo Garnier, "Conocimiento y educación superior en América Latina: ¿mercancías incómodas?" en Vernor Muñoz, (coord.) *El oro por las cuentas: miradas a la mercantilización de la educación*, San José de Costa Rica, Ed. Luna Híbrida, 2006, p. 19.

[10] Alejandro Grimson, "Las universidades públicas y la construcción de una cultura de los derechos humanos" en Secretaría de Derechos Humanos del Ministerio de Justicia y DH (coords.) *Derechos humanos y universidades. Ideas para debatir*, Buenos Aires, Autores, 2012, pp. 34-36.

públicas, a partir de la implementación de un Plan Nacional de EDH (2006), cuyos efectos ha potenciado enormemente la vida universitaria en sus tres áreas de acción (enseñanza, investigación y extensión), y seguramente tenga un impacto cultural muy significativo en el mediano plazo a la hora de fortalecer una sociedad democrática con plena vigencia de libertades fundamentales, desarrollo e inclusión social.

3. La Universidad de Buenos Aires

Como ya adelantamos en la Introducción, el énfasis está puesto en la UBA como uno de los modelos más representativos de las universidades más tradicionales en nuestro país, que comparte con las Universidades Nacionales de La Plata y de Córdoba[11]. La UBA concentra alrededor del 20% del total de la matrícula universitaria del país. Aún cuando el sistema universitario argentino diversificó su oferta en forma notable en los últimos años, la UBA ejerce todavía, un papel central en los debates y controversias sobre la vida universitaria.

La Universidad Nacional de Buenos Aires (UBA) presenta alrededor de 74 carreras de grado planteadas en trece facultades[12], donde los derechos humanos presentan una inclusión importante a través de innumerables cátedras, proyectos de extensión e investigación, jornadas, cátedras abiertas, institutos, observatorios, centros, direcciones, etc. Sin embargo, como ocurre en el plano de las universidades públicas nacionales, lo que caracteriza el panorama es la irregularidad de esta inserción[13].

> "La magnitud de su administración y la difícil historia institucional que atravesó la convirtieron en una federación de facultades, cada una con su historia, sus tradiciones, su cultura y sus formas de organización propias.

[11] Krotsh compone un terceto de universidades -la Universidad Nacional de Córdoba, la Universidad Nacional de La Plata y la UBA- en lo que denomina el "Modelo de las grandes universidades históricas". Véase Pedro Krotsch, *Educación superior y reformas comparadas*, Buenos Aires, Editorial Universidad Nacional de Quilmes, 2009, p. 194.

[12] Agronomía; Arquitectura, Diseño y Urbanismo; Ciencias Económicas; Ciencias Exactas; Ciencias Sociales; Derecho; Farmacia y Bioquímica; Filosofía y Letras; Ingeniería; Medicina; Odontología; Psicología y Veterinaria.

[13] Matías Penhos, Néstor Manchini y Omar Suárez, "La educación en derechos humanos en el nivel superior. Apuntes del presente" en *Revista de Ciencias Sociales*, segunda época, 6, N. 25, Bernal, Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes, otoño de 2014: 163-178.

> Resulta necesario encarar una política académica que tienda a facilitar formas de encuentro entre las facultades, a establecer un diagnóstico de la situación general, y a reafirmar un sentimiento de pertenencia común a la Universidad"[14].

El abordaje de los DH no presenta una excepción. Tienen un tratamiento muy profundo en las Facultades de Derecho, de Filosofía y Letras, y de Ciencias Sociales. Sin embargo, también puede destacarse la fuerte presencia curricular e institucional en otras unidades académicas. Nos interesa en particular reconocer los antecedentes de las Facultades de Agronomía y de Medicina, como ejemplos originales a tomar en cuenta.

Desde el Rectorado, se han planteado iniciativas de relevancia en DH que intentan abarcar en forma interdisciplinaria e interinstitucional este abordaje. Una buena muestra de esta intención lo constituye el "Programa Interdisciplinario de la Universidad de Buenos Aires sobre Marginaciones Sociales" (PIUBAMAS) que fue creado por el Consejo Superior (Res. 3134) en el año 2007. Allí se argumenta que los DDHH juegan un papel fundamental a la hora de abordar las políticas públicas en la producción y reproducción de las marginaciones sociales y las formas de control social de la gestión pública y privada, y que constituyen los pilares para el tratamiento de estas problemáticas. La complejidad de las variables intervinientes en la producción y reproducción de las marginaciones sociales y el acuerdo en la necesidad del abordaje multi e interdisciplinario derivaron en la identificación y selección de cinco campos temáticos que se organizaron como componentes del Programa: Marginación y Educación, Marginación y Salud, Marginación y Territorio, Marginación y Trabajo/producción y Marginación y Violencias. Es de destacar que los cambios experimentados en las últimas décadas por la sociedad argentina han motivado a la Secretaría de Ciencia y Técnica de la Universidad de Buenos Aires a impulsar este programa que en realidad convoca a diferentes unidades académicas.

También en el área de la Extensión Universitaria pueden encontrarse muestras de articulación de iniciativas en torno a defender y promover los derechos y la dignidad de toda persona. Si bien existen múltiples programas y proyectos que se vinculan

[14] Federico Schuster, "La construcción del futuro de la Universidad de Buenos Aires. Documento para el debate sobre la UBA del siglo XXI", 2014. Disponible en http://programasiglo21.rec.uba.ar/sobre/eje-1 (consultado el 5 de mayo de 2015).

con la comunidad, nos interesa focalizar en el "Programa Integral de Acción Comunitaria en Barrios Vulnerables"[15] que ha logrado consolidarse como la principal política de extensión de la Secretaría de Extensión Universitaria y Bienestar Estudiantil de la UBA, incorporándose como un aspecto más de la formación y práctica profesional. El programa está dirigido a poblaciones del área metropolitana en situación de vulnerabilidad, y plantea un trabajo interdisciplinario, intersectorial y participativo, que se desarrolla en los Centros de Extensión Universitaria construidos y equipados por la UBA, apuntando a promover la integración e inclusión social, profundizar el desarrollo local y abre los recursos en poder de la comunidad, contribuyendo así al mejoramiento de la calidad de vida de las personas.

Entre los proyectos de voluntariado universitario a destacar, se puede mencionar el de la "Convención sobre los Derechos del Niño: Talleres de Difusión en Ámbitos Educativos" que surge con el objeto de promover la construcción de ciudadanía a través del ejercicio por parte de niños, niñas y adolescentes de su derecho a ser escuchados y a participar en sus colegios. Siendo la base del proyecto el dictado de talleres en distintos establecimientos educativos de CABA, que priorizan la participación de los jóvenes a través de dispositivos pedagógicos innovadores. Los encuentros se realizan desde una dinámica grupal lúdica que promueve el intercambio y la reflexión. Los mismos son realizados por profesores, graduados y estudiantes de diferentes carreras (derecho, antropología, ciencias de la educación, sociología, etc.) que trabajan de manera cooperativa e interdisciplinario recibiendo una capacitación permanente de la Dirección de Carrera y Formación Docente de la Facultad de Derecho.

Cabe mencionar otro importante Programa de Extensión que abarca a todas las Facultades: Universidad y Discapacidad, cuya Coordinadora General la Mg. Susana Underwood. El 25 de abril de 2007, a través de la Res. del Rector 339/07, se creó el Programa Discapacidad y Universidad, dentro del ámbito de la Secretaría de Extensión Universitaria y Bienestar Estudiantil, asignándole las siguientes funciones:

- Promover estudios que favorezcan la inclusión plena de las personas con discapacidad y promover medidas para eliminar todas las formas de discriminación de las mismas.

[15] Para más información véase http://www.uba.ar/extension/barrios/.

- Trabajar para lograr la plena accesibilidad física, comunicacional, cultural y pedagógica en todos los ámbitos de la Universidad.
- Favoreces la concientización de todos los miembros de la comunidad universitaria, en relación a los derechos y necesidades de las personas con discapacidad y lograr así su plena integración en la vida académica.

Los antecedentes del Programa se remontan al año 2002, cuando el Consejo Superior de la UBA resolvió crear una Comisión para la "elaboración de pautas para las personas con necesidades especiales que cursen estudios en la universidad (Res. 154/02). Desde entonces, la Comisión es integrada por representantes de cada una de las sedes universitarias. Quien fuera uno de sus máximos referentes, el Lic. Carlos Eroles, fue Subsecretario de Extensión Universitaria de la UBA, y desde su gestión institucional, ha logrado desarrollar actividades y eventos permanentes que cada año renuevan las intenciones de seguir amplificando su objetivo de inclusión para las personas con discapacidad.

El blog https://ubadiscapacidad.wordpress.com/ difunde estos esfuerzos en forma permanente.

Sin embargo el Programa de Derechos Humanos de la UBA es una propuesta superadora en muchos sentidos a lo que ya se ha caracterizado. La iniciativa promete ganar trascendencia a escala planetaria, no sólo por sus antecedentes históricos y académicos, sino también por su ambiciosa aspiración de abarcar el universo estudiantil. En él nos concentraremos a continuación.

4. **El Programa de Derechos Humanos de la UBA**

Ninguna muestra resulta más gráfica de la intención de plantear un abordaje transversal que partir de la presentación del módulo virtual "Nuevas herramientas y desafíos para la formación universitaria de derechos humanos" del Programa de DH de la Universidad de Buenos Aires. La propuesta depende del propio Rectorado de la UBA y la coordinación está en manos de la Dra. Mónica Pinto, actual Decana de la Facultad de Derecho.

Creado en 1993 por el entonces Rector Oscar Shuberoff (Res. CS 1205/93), a lo largo de los años ha permitido visibilizar y coordinar esfuerzos respecto del trabajo en derechos humanos al interior de la Universidad. Desde el año 2007, por decisión del ex Rector Rubén Hallú, se persiguió el objetivo de lograr la alfabetización en

derechos humanos de todos los estudiantes de grado de la UBA. En marzo de 2009, el Consejo Superior aprobó los contenidos básicos de una oferta académica en derechos humanos para toda la universidad. Desde entonces, varias unidades académicas (aunque no todas), han implementado estos contenidos en diversos niveles y formas.

El módulo virtual pretende acercar a todas las facultades, escuelas e instancias de grado de la UBA cursos autoformativos en la materia, diseñados por el Instituto Interamericano de Derechos Humanos, materiales bibliográficos, usinas de casos y muchos otros recursos que faciliten la implementación de la decisión de alfabetizar en derechos humanos. Se trata de una iniciativa pionera en el medio universitario nacional y regional que pretende construir una ciudadanía responsable y respetuosa de los derechos humanos de todos. En palabras de la coordinadora del Programa:

> "Se trata de trabajar para que todos los estudiantes que cursen carreras dentro de la Universidad de Buenos Aires tengan una alfabetización en derechos humanos antes de egresar de las facultades. La idea es que todo aquel que consiga un diploma de la UBA tiene que tener, dentro de todas las cosas que tuvo que hacer para lograr ese cartón, una alfabetización en derechos humanos que tenga una mirada, de algún modo, amplia. La primera mirada amplia es alfabetización en derechos humanos para la construcción de ciudadanía y la segunda mirada es alfabetización en derechos humanos con incumbencia profesional"[16].

En este sentido, la "alfabetización en DDHH con incumbencia profesional" es una expectativa pendiente que se traslada al campo interno de cada una de las facultades. Veamos cómo se aborda esta dimensión.

[16] Mónica Pinto, "El Programa de Derechos Humanos en la Universidad de Buenos Aires" en Secretaría de Derechos Humanos del Ministerio de Justicia y DH (coords.) *Derechos humanos y universidades. Ideas para debatir*, Buenos Aires, Autores, 2012> 89-95.

5. Análisis de caso: la Facultad de Agronomía (FAUBA)[17]

Entre los variados ejemplos de abordaje en las unidades académicas de la UBA que pudimos investigar, voy a optar por rescatar la práctica educativa que se despliega en la FAUBA. La opción es consecuencia de que es esta propuesta pedagógica una de las que más se ha esforzado en llevar la ética en DH al plano de la práctica profesional, recuperando las preguntas que se hiciera Rodino, hace ya un par de años atrás:

> "Los valores y principios de DH valen para todas las profesiones, pero la práctica de cada una afecta directamente la vigencia de derechos específicos. Tiene consecuencias que los profesionales enfrentarán, lo quieran o no, en su desempeño diario. ¿Los estamos preparando para asumirlas de manera informada y responsable?"[18].

Actualmente la FAUBA oferta cinco carreras de grado (Agronomía; Ciencias Ambientales; Economía y Administración Agrarias; Gestión de Agroalimentos; Planificación y Diseño del Paisaje) y cinco Tecnicaturas (Floricultura; Jardinería; Martillero y Corredor Público Rural; Producción Vegetal Orgánica; Turismo Rural).

A través de la Resolución C.D. 3583/09 se fijó como requisito obligatorio en los ciclos de intensificación de las carreras que se cursan en la FAUBA, la aprobación de un mínimo de dos (2) créditos, treinta y dos (32) horas de actividades (talleres, conferencias, seminarios, cursos, etc.) relacionados con los Derechos Humanos, las cuales deberán enmarcarse en los contenidos básicos consensuados en el marco del Programa de Derechos Humanos de la Universidad de Buenos Aires. Poco tiempo después el Consejo Directivo estableció que la capacitación obligatoria en Derechos Humanos sería de dieciséis (16) horas, es decir un (1) crédito, quedando las otras dieciséis horas disponibles para capacitación voluntaria.

[17] Los datos que aparecen desarrollados en este punto fueron "cruzados" en función de nuestro relevamiento por las vías de las entrevistas en profundidad, los cuestionarios realizados y la información que es accesible a través del sitio oficial del Programa: http://www.uba.ar/derechoshumanos/.

[18] Ana María Rodino, "Visión y propuestas para la región" en *La Educación Superior en Derechos Humanos en América Latina y el Caribe*, México, Editado por UNESCO, 2003: 53-70, p. 61.

La conformación del Grupo de Estudio y Trabajo en Derechos Humanos (Res. del CD 1648/11) fue encomendada por la FAUBA a la Secretaría de Extensión y Asuntos Estudiantiles y a la Secretaría Académica, con el fin de definir la elaboración de un programa específico para cada ciclo lectivo, contando con la asistencia técnica de la Comisión de Derechos Humanos de la propia FAUBA. De este modo se dictan cursos virtuales y se vienen organizando múltiples actividades que abarcan a estudiantes de las carreras de: Agronomía; Economía y Administración Agrarias; Ciencias Ambientales y Gestión de Agroalimentos. Los tres cursos de DDHH que se dictan funcionan bajo la coordinación general de la Subsecretaria de Extensión, Ing. Agr. Dra. Patricia Durand, encabezando un extenso equipo de docentes en los siguientes temas:

- El derecho a un ambiente sano
- Derecho a la alimentación
- Derechos humanos y trabajo rural

De acuerdo al análisis de encuestas realizadas a estudiantes que participaron del curso durante el año 2010, los docentes Durand y Van Esso permiten visibilizar con mayor detalle el desarrollo de esta experiencia innovadora. Los cuestionarios fueron completados en forma anónima y voluntaria, utilizando la plataforma Moodle al finalizar cada curso. En el segundo bimestre se inscribieron 250 alumnos y respondieron la encuesta 170, es decir, el 68% de los inscriptos. En el cuarto bimestre se inscribieron 331 alumnos y respondieron la encuesta 217, el 65%. Se indagó en dos cuestiones: si el formato de clase multimedia facilitó el aprendizaje y si la participación en los foros fue una experiencia positiva o no. Ambas variables analizadas, mostraron altísimos niveles de respuestas positivas (la primera, con niveles de aceptación superior al 80%; la segunda, alcanzó el 76% del total). Estas fueron las conclusiones que los autores compartieron en el artículo referido:

> "Se puede concluir que la capacitación en Derechos Humanos utilizando la plataforma Moodle fue bien recibida por los estudiantes de la Facultad de Agronomía de la Universidad de Buenos Aires, aunque es necesario tener en cuenta la cantidad de alumnos por grupo virtual para que no se pierda dinamismo en los foros, así como ampliar la formación de los docentes-tutores para que puedan hacer un buen acompañamiento del proceso de aprendizaje"[19].

[19] Patricia Durand y Miguel Van Esso, "Percepción de estudiantes universitarios sobre el uso de Moodle en la Facultad de Agronomía de la Universidad de Buenos Aires" en *Revista*

Por lo demás, es muy interesante comprobar que gran parte de los materiales elaborados y desarrollados en las clases por el Grupo de Estudio y Trabajo en DDHH (clases grabadas, conferencias de expertos, herramientas metodológicas y didácticas de propia autoría) se encuentra accesible en la plataforma Moodle de la FAUBA, como subido al sitio web de youtube.

5.1. La Cátedra Libre de Soberanía Alimentaria (CaLiSA)

El curso de "Derecho a la alimentación" está a cargo de docentes que en su mayor parte son integrantes de la Cátedra Libre de Soberanía Alimentaria (CaLiSA), cuya creación fue planteada por la Res. CD N. 1488/11 y su coordinador responsable es Carlos Carballo González.

La gran cantidad de actividades que impulsa este núcleo académico permite desplegar acciones de investigación, docencia y extensión en seguridad alimentaria y temas subyacentes (producción y consumo; políticas públicas; acceso y uso de recursos naturales; tecnologías apropiadas; estudios comparativos; implementación de taller I y II de Seguridad Alimentaria para estudiantes de grado; asesoramiento y servicios varios para la comunidad en general y organizaciones sociales; etc.). Pero además, la CaLiSA se propone generar a mediano plazo un "Plan de Comunicación" que, entre otros objetivos, se plantea la elaboración de materiales escritos y audiovisuales de apoyo a las actividades de capacitación y comunicación. Esto es algo que ya puede constatarse en el blog:
http://catedralibredesoberaniaalimentaria.blogspot.com.ar/, donde una nutrida biblioteca virtual permite acceder a diferentes materiales audiovisuales que circulan por los medios y/o que fueron producidos por los grupos de estudiantes de la FAUBA, desde el año 2012 a la fecha.

5.2. La Extensión Universitaria y los DDHH en la FAUBA

Por último, otras actividades en DDHH que se llevan adelante tienen que ver, en primer lugar, con la **Semana de la Memoria por la Verdad y la Justicia**, en la conmemoración de cada 24 de marzo. En segundo lugar, las acciones que propicia el

trabajo en **Discapacidad y DDHH** que desarrolla la **Comisión de Discapacidad de la FAUBA**, donde a través de la Jornada de sensibilización y capacitación: "Construyendo cultura inclusiva en la Universidad" (realizada el 23 de octubre 2012), se permitió fortalecer el Programa Discapacidad y Universidad que promueve la Secretaría de Extensión Universitaria y Bienestar Estudiantil (Res. 339/07 del Rector).

Los antecedentes de dicha comisión se remontan a septiembre del 2009, donde la Facultad de Agronomía creó la Comisión de Discapacidad con la función de asesorar al Decano en los siguientes temas: a) Diagnóstico de las necesidades a resolver para facilitar la inclusión de personas con discapacidad dentro de la comunidad educativa y laboral de la FAUBA; b) Gestión de recursos internos y externos para la solución de las necesidades detectadas; c) Difusión, planificación y desarrollo de actividades de sensibilización, capacitación, investigación y extensión destinadas a la inclusión de personas con discapacidad; d) Articulación de acciones con otras instituciones afines a la temática. La Comisión de Discapacidad está formada por docentes, no docentes y estudiantes de la FAUBA.

6. Conclusión

La formación ciudadana debe involucrar a la totalidad del campo educativo: sujetos, prácticas, instituciones y niveles educativos. La educación superior no puede quedar excluida de una perspectiva que rescata el derecho de toda persona a transitar la vida universitaria. En este sentido, los instrumentos normativos de los organismos internacionales vienen expresándose en esta dirección, incluidos los más recientes: la Conferencia Mundial sobre la Educación Superior[20] y el Plan de Acción del Programa Mundial sobre EDH[21].

[20] "La educación superior debe no sólo proporcionar competencias sólidas para el mundo de hoy y de mañana, sino contribuir además a la formación de ciudadanos dotados de principios éticos, comprometidos con la construcción de la paz, la defensa de los derechos humanos y los valores de la democracia." Punto 4 del Comunicado de la Conferencia Mundial sobre la Educación Superior "La nueva dinámica de la educación superior y la investigación para el cambio social y el desarrollo", Sede de la Unesco, Paris, 8 de Julio de 2009.

[21] "a) Reforzar la educación en derechos humanos en la enseñanza primaria y secundaria y en la enseñanza superior y la formación en derechos humanos de los maestros y los educadores, los funcionarios públicos, los miembros de las fuerzas del orden y el personal militar". Primero de los Objetivos concretos que destaca el Plan de acción para la tercera etapa (2015-2019). Ver: A/RES/66/137.

Sin embargo, los avances en la materia exigen alcanzar una complementariedad que se materialice en la cotidianeidad, y en este sentido, apuntalar una cultura en derechos humanos que sea palpable tanto en la producción científico-técnica como en la formación de profesionales.

La UBA ha dado un claro gesto de romper con la tradición "tecnicista" que impone el mercado laboral, superando una etapa tan oscura como la que abarcó la década de los años 90. En los últimos años ha desplegado este proceso incipiente que ha denominado como la "alfabetización en DDHH" para todo ciudadano y ciudadana que transite cualquiera de las unidades académicas que integran la UBA. No obstante, las asimetrías y desigualdades en el impacto al interior de cada facultad dejan pendiente una tarea muy trascendente aún.

A la vez, habrá que disponer de una instancia institucional para debatir, diseñar y avanzar hacia una propuesta homogénea e integral, que si bien reconozca especificidades en la formación técnico-profesional de cada futuro graduado, también tenga la suficiente voluntad y capacidad política para transformar al conjunto de la comunidad académica desde todas las dimensiones que componen sus prácticas y lógicas institucionales. Será entonces momento para apelar a la madurez y convicción de la gran mayoría de los actores de la comunidad educativa, para dar este gran salto cualitativo donde la EDH sea una realidad tangible de la universidad.

Mesa temática
El pensamiento de Amelia Podetti: algunas categorías

Coordinación: Laura G. Podetti

Se presentarán algunos aspectos de la vida y obra de Amelia Podetti, con especial referencia a su formación filosófica, su docencia en la Facultad de filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, y sus relaciones con colegas, alumnos, amigos y familiares, buscando un perfil complexivo de su personalidad.

Se completará con testimonios de personas que la conocieron y que escribieron sus impresiones y valoraciones sobre ella.

Participantes:
Laura Griselda Podetti
Ana Maria Aimeta
María Cristina Andreu

Amelia Podetti.
Algunos rasgos de su vida y de su obra

Laura G. Podetti
Univ. Nac. de Lomas de Zamora

"La mujer: cuya naturaleza no es fáustica ni prometeica
justamente porque ella crea verdaderamente la vida.
Marginada de la sociedad técnica,
constituye su reserva espiritual".
Amelia Podetti

Antecedentes familiares

Los padres de Amelia fueron José Ramiro Podetti y Amelia Lezcano, quienes se conocieron en Villa Mercedes (San Luis), donde Amelia se había trasladado desde la provincia de Buenos Aires para culminar sus estudios de Magisterio. Ramiro era abogado y profesor de Literatura y Psicología de la Escuela Normal Juan Llerena. Así se conocieron, Cervantes y José Hernández, eran los escritores de la devoción de ambos. Ella ya había escrito para algunos diarios del interior, sobre literatura española. Ya casados y radicados en Mendoza colaboraron en FORJA, "Fuerza de Orientación Radical de la Joven Argentina". Esta Agrupación había sido fundada por jóvenes radicales disidentes en 1935, contando entre sus integrantes a Arturo Jauretche, Homero Manzi y Raúl Scalabrini Ortiz, este último no era radical pero fue autor del Primer Cuaderno de FORJA que se distribuían también en el interior. El irigoyenismo fue la expresión más coherente y combativa de la resistencia al Régimen restaurado en el golpe de Estado de 1930.

Ramiro era hijo de Ezio Podetti y de Dorila del Pilar Patiño Camargo, argentina descendiente de familias de largo arraigo en la provincia, entre ellos un caballero de Santiago. Ezio había emigrado del municipio de Bondeno en Ferrara (Italia), cansado de las incesantes guerras europeas, se conserva la correspondencia con sus familiares que permanecieron en Italia, en un grueso libro Copiador. Fue el primer presidente de la sociedad Unione e Benevolenza de San Luis, fundó varios periódicos, y tuvo una casa de Remates, entre otras actividades. Falleció

relativamente joven de un ataque al corazón, quedando su viuda en la pobreza con siete hijos.

Amelia Lezcano nació en el hogar formado por Ramón Lezcano y María Gallego, ambos argentinos avecindados en Ayacucho, provincia de Buenos Aires. Ramón trabajaba con su tropa de carretas, con la cual comerciaba hasta Luján. María también enviudó tenía siete hijos y fue a vivir con ellos a la casa de su padre Ramón Gallego, nacido en Pontevedra, España, quien llegó a Buenos Aires en 1852, traía en su modesto equipaje algunos libros, entre ellos un ejemplar de Quevedo. Había caído Juan Manuel de Rosas, una razón más para hacerse federal. Recibida de maestra como su hermana Laura en la Escuela Normal de San Luis, Amelia Lezcano continuó sus estudios en la Universidad de Buenos Aires, donde se recibió de abogada en 1934, siendo una de las primeras profesionales de Derecho inscriptas en el Registro de la Ciudad.

Amelia Podetti llamada familiarmente Amelita, nació en Mercedes, San Luis en 1928, pocos años después la familia se radicó en Mendoza, ella hizo la primaria en la Escuela Patricias Mendocinas y empezó el secundario en María Auxiliadora. En su adolescencia sintió vocación religiosa según dijo, pero sus padres prefirieron que terminara sus estudios, antes de ingresar como novicia, posiblemente en la Orden de los Salesianos. Su madre y después su hermana María fueron catequistas. Amelia pocos años después ya no se sintió inclinada a profesar, incluso se alejó de la fe. Sin embargo, después volvió a ella profundamente renovada, convirtiendo su vida en servicio.

Ramiro fue designado Juez del nuevo Fuero Laboral en 1945 por lo que se trasladaron a Buenos Aires, al barrio de Belgrano lejos del bullicio del centro. Amelia y su hermana María terminaron sus estudios en la Escuela Normal N. 10. La futura escritora se inscribió en la Facultad de Facultad de Filosofía y Letras en la carrera de Filosofía de la Universidad Nacional de Buenos Aires, donde se recibió a los 26 años. Cursó después Bibliotecología, en dos años como alumna libre. Uno de sus primos hermanos le preguntó en una ocasión por qué había elegido los estudios filosóficos cuando al principio se había inclinado por Derecho, carrera ya tradicional en la familia; le contestó que le interesaba la realidad, indagar en sus orígenes. La curiosidad era para Aristóteles el origen del conocimiento, la joven mercedina la encauzó de ese modo, había también recibido la influencia de su madre, que en sus ratos libres leía textos filosóficos.

Políticamente Amelia se comprometió con el peronismo, quería profundamente a su familia y estaba orgullosa de la militancia de sus padres en San Luis y Mendoza. La casa en esa ciudad era frecuentada por escritores, historiadores, juristas, uno de ellos republicano exiliado de España, Santiago Sentís Melendo fue uno de los mejores amigos del matrimonio, otro jurista republicano transterrado como Niceto Alcalá Zamora y Castillo, radicado en México, tuvo en Podetti su primer amigo argentino como decía.

En Mendoza los opositores al régimen conservador eran hostilizados y perseguidos, la casa fue allanada en una ocasión en la que se hizo un registro minucioso, incluso los agentes de la policía levantaron los colchones de las cunas de las nenas. No encontraron nada, en forma casual había un revolver escondido en la biblioteca detrás de los libros, la noche anterior se había hecho una reunión política, un participante había visto al salir movimientos sospechosos y pidió a Ramiro si podía dejar el arma. Esos fueron los años de la infancia de Amelia, en las vacaciones la familia salía de excursión por el Norte del país y Córdoba en su auto, les interesaba conocer el paisaje y la historia de esa región, en un viaje a Catamarca conocieron y trataron a la sobrina de Mamerto Esquiú, quien les regaló a Amelia un libro y una reliquia del orador de la Constitución. El matrimonio vivía de su trabajo, ninguno había recibido herencia material alguna, incluso la madre de Amelita había cedido su parte de esta a sus hermanos para que no dividieran la propiedad familiar.

La vida de Amelia como la de todos estuvo atravesada por desafíos, alegrías y duelos, entre estos últimos la muerte de un hermanito de cinco años después de una larga enfermedad, y la de su padre en diciembre de 1955 por un accidente en la quinta de Paso del Rey. Al quedar cesante como camarista y Profesor de la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional de Buenos Aires, iba a abrir una consultoría para abogados y completar su Tratado de Derecho Procesal Civil de siete tomos, quedaban solo dos, la obra fue completada y actualizada, lo mismo que el Código de Derecho Procesal de Mendoza vigente en la actualidad por reconocidos juristas.

.

Estudios en Europa

En 1961 Amelia obtuvo una beca para hacer estudios de posgrado en la Universidad de la Sorbona en París, viajó en barco, pudo practicar portugués con dos jóvenes pasajeras y alemán con un grupo de alemanes de los cuales se había hecho muy amiga. En Buenos Aires había cursado ese idioma en la Goethe Schule, sus estudios de Filosofía Moderna le exigían el conocimiento de esa lengua, también

leía en inglés y portugués y leía y hablaba francés. Posteriormente se suscribió a la edición íntegra de la obras de Husserl.

En París se sintió muy bien, estuvo en contactos con otros jóvenes becarios argentinos y latinoamericanos con quienes compartió estudios, salidas y bohemia, muchos trabajaban en verano para ayudarse en los gastos, Amelia daba clases de alemán y solía cuidar niños. Visitaban asiduamente los museos, particularmente el Louvre, les interesaba, naturalmente la política, presenciaron actos en los cuales los jóvenes gritaban con entusiasmo: "¡Vive Cuba, Vive Cuba!" con acento en la a.

En su frecuente correspondencia con la familia cuenta algunas de sus experiencias. Citamos párrafos en la que se refiere a Sartre y a sus estudios como alumna libre de la Universidad de París.

> "En la *Sorbonne* voy al curso de Jean Wahl sobre Nietzche, de Guillermit sobre Kant y de Ricoeur sobre el tiempo. El otro día pude escuchar por primera vez a Sartre en una polémica con Garaudy sobre la dialéctica: sí solo es una ley de la historia como todo el mundo lo admite desde Hegel o si también es una ley de la naturaleza como pretenden los marxistas ortodoxos con lo cual se anula la diferencia entre naturaleza y espíritu. Sartre por cierto defendió la primera posición con la profundidad, claridad e inteligencia que le son propias".

Esta carta está fechada el 12 de diciembre de 1962, posteriormente Amelia que oyó otras veces al autor del *Ser y la Nada*, dijo haber sentido cierta decepción por el escritor existencialista.

En otra ocasión le escribe a su madre desde la costa donde pasaba unos días con una amiga, la habían nombrado profesora adjunta en la cátedra de Rodolfo Agoglia de Filosofía de la Historia, le comenta su alegría, y afirma que quiere llegar cuanto antes a Buenos Aires para empezar a preparar los programas, sobre todo el de esa cátedra, ya que afirma que: "¿uno estudia con tanto gusto cuando sabe que va a enseñar de inmediato, no?". Transcribimos estas líneas porque transmiten en la sencillez de su lenguaje coloquial su vínculo con la docencia que fue una verdadera pasión (Archivo de Amelia Podetti).

En el verano con algunas amigas latinoamericanas o a veces por su cuenta, recorrían Francia y otros países europeos, así conocieron Holanda, Bélgica, Alemania, España, Portugal e Inglaterra, les gustaba la vida de campamento, que

además resultaba económica, usaban un Citroen 2CV de segunda mano que habían comprado especialmente. A Amelia le gustaba manejar, decía que le daba mucha independencia y siempre que compró un automóvil eligió esa marca. En la actualidad viajar a Europa y a otros destinos trasatlánticos se ha vuelto relativamente accesible. Nada que ver entonces, se podría decir que fue un viaje iniciático para esos jóvenes que vivieron experiencias muy felices pese, más de una vez, a la escasez de fondos.

Amelia y sus amigos sacaron muchas fotos, a ella le gustó siempre en blanco y negro, le parecían más dramáticas, cuando en 1974 estuvo en Santa Cruz y Tierra del Fuego por su trabajo, trajo fotos de sus habitantes y de sus magníficos y a veces desolados paisajes, sin dejar de estar completamente abocada a su tarea.

Carrera Académica

Los maestros de Amelia

Amelia empezó su carrera en Filosofía en la UBA en 1948, después de dejar Derecho, donde dio algunas materias. En 1955, un año antes de recibirse, asistió a las clases de Carlos Astrada sobre la ciencia de la lógica de Hegel. Fue el último curso del filósofo ya que fue expulsado con muchos otros colegas de gran talento de la Universidad de Buenos Aires y de otras universidades nacionales en 1955. Su reconocimiento la alumna lo expresa en la dedicatoria de su *Comentario a la Introducción a la Fenomenología del Espíritu de Hegel,* publicado en una edición interna de la Facultad primero, como material bibliográfico para la cátedra de Historia de la Filosofía Moderna dictada por Andrés Mercado Vera, de la cual Amelia fue docente auxiliar y después Jefa de Trabajos Prácticos[1]. En el año 2007 se publicó por la Editorial Biblos con un *Prólogo* del entonces cardenal Jorge Bergoglio.

[1] "Dedico este libro al profesor Carlos Astrada, en cuyo último curso en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en 1955 sobre la Ciencia de la lógica en Hegel tomé contacto con este filósofo. Desde ese año prácticamente no volvió a enseñarse Hegel en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires hasta los cursos de 1964, 1965 y 1966, dictados por el profesor Mercado Vera, discípulo de Astrada, y en cuyo desarrollo colaboré". Amelia Podetti, 1968 en Amelia Podetti *Comentario a la Introducción de la Fenomenología del Espíritu*, Buenos Aires, Biblos, 2007.

Andrés Mercado Vera fue titular de Historia de la Filosofía Moderna en la Universidad Nacional de Buenos Aires, entre otras cátedras en universidades nacionales, es considerado el mayor especialista de estudios hegelianos en la Argentina después del autor de *El Mito Gaucho.* Entabló como docente y maestro de Amelia un vínculo de amistad intelectual que lo llevó a decir en un homenaje que se le brindó a la profesora poco tiempo después de su muerte, que "se había interrumpido un diálogo de veinte años".

Mercado Vera fue discípulo de Carlos Astrada, y profesor adjunto de su cátedra en Gnoseología y Metafísica, afirma el hijo del filósofo Rainer, que hasta la camada de Mercado Vera y Llanos, su padre no encontró más que en Guerrero (José Luis) la figura filosófica con quien establecer un diálogo entre pares[2].

Eugenio Pucciarelli, Dr. en Filosofía, de vasta trayectoria y con numerosas libros publicados, ejerció la docencia en las Universidades Nacionales de Tucumán, La Plata y Buenos Aires. Amelia cursó con él y fue auxiliar docente en Pucciarelli fue su director de tesis, con los años entabló una relación de amistad con él y su esposa Elsa Tanneberg, también filósofa.

Muchos otros filósofos influyeron en la formación de Amelia, pero los que mencionamos fueron los más importantes, en 1959 hizo con otros jóvenes estudiosos un seminario particular sobre Hegel con Otto Erich Langfelder, profesor de Filosofía Contemporánea de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

Este seminario se hizo en la casa familiar de Amelia.

La época fue muy fecunda en el desarrollo de los estudios filosóficos en la Argentina. En 1949 se convocó el Primer Congreso Nacional de Filosofía en Mendoza que de hecho fue internacional por las personalidades europeas que asistieron. La influencia de Astrada fue decisiva entonces, hasta se llegó a afirmar que escribió *La Comunidad Organizada*, conferencia leída por el presidente de la Nación Juan Perón en el Congreso.

[2] Guillermo David: *La Larga Marcha de la Filosofía Argentina*, p. 81. http://www.revistas.unc.edu.ar/index.php/NOMBRES/article/viewFile/2219/1169, consultado 5-7-15.

Astrada discípulo de Scheler, Husserl y Heidegger, a quienes conoció y estudió en Alemania, fue distanciándose del peronismo y volcándose a la izquierda, aunque simpatizaba no se afilió al Partido Comunista, sí adhirió al maoísmo. Tuvo una larga entrevista con su líder Mao T'se-Tung. Pero es innegable su apoyo al movimiento justicialista, fue colaborador incluso de revistas prestigiosas como *Cultura*, que salió entre 1949 y 1951 en la provincia de Buenos Aires en el gobierno de Mercante.

Los discípulos más reconocidos de Astrada fueron Llanos de la izquierda y Mercado Vera, peronista, a su vez este último maestro formó muchos alumnos que habían abrazado los ideales de esa revolución.

Para comprender su influencia en la nación, que hoy día trasciende nuestras fronteras largamente se puede citar, ente otros pensadores, a Jorge Bolívar… "La doctrina peronista constituye, a mi juicio, el punto más alto de nuestra identidad cultural y, también el más alto de nuestra cultura política comunitaria"[3].

Seminario de Pensamiento Argentino (1968-1976)

En 1968 y de acuerdo con sus opciones fundamentales Amelia codirige con Guillermina Camusso el curso de Pensamiento Argentino, que un año después se dicta como seminario. Cuando ella lo propone a sus discípulos al principio no encontró eco, le decían qué cómo iba a dar ese curso si lo suyo era la filosofía moderna. Ellos que la seguían hace tiempo le pedían que diera más Husserl, más Kant y otros filósofos fundamentales. El curso tuvo éxito y se prolongó hasta 1976, fue el primero de pensamiento argentino en la Universidad Nacional de Buenos Aires. En esos años de debates y de efervescencia teórica Amelia emprendió la crítica del cientificismo, que predominaba en el estadio más avanzado de las ciencias sociales, con la defensa rigurosa del valor de la filosofía. La profesora sostenía que en las luchas de los pueblos americanos por su liberación contra las sucesivas dominaciones y sus aliados vernáculos, generan y desarrollan su propio pensamiento, su propia cultura, que son superiores a los de los dominadores porque emergen de una práctica políticamente superior. Por eso se produjeron las guerras por la liberación nacional, por la libertad de los pueblos que fundan y hace posible cualquier otra libertad. En la actualidad el Pensamiento Argentino y

[3] Jorge Bolívar, *Estrategias y Juegos de dominación*, Buenos Aires, Catálogos, T., II, 2008, p. 163.

Latinoamericano con el ilustre antecedente de Diego Pró en la Universidad Nacional de Cuyo integra el curriculum de muchas carreras de Filosofía y Humanidades en universidades públicas y privadas, y se realizan Congresos, Jornadas, Coloquios, se publican numerosos libros y artículos. Es tema también de tesis de grado y pos grado. Pensamos que es bueno recordar a los pioneros El mejicano Leopoldo Zea, el argentino Diego Pró, el uruguayo Arturo Ardao, el peruano Salazar Bondy, están entre las principales figuras que se han dedicado a pensar en una filosofía originaria del (Sexto) continente, llamado también El Otro Occidente.

La influencia en la Argentina de Pedro Henríquez Ureña, escritor dominicano exiliado en Buenos Aires, fue motivadora en muchos de sus discípulos en ese sentido, uno de ellos fue Eugenio Pucciarelli.

Hechos e Ideas, Tercera época

Amelia tenía pensado hacer una revista de pensamiento y debate ideológico, había elegido el nombre *Cuadrante* por la "cuarta parte de la tierra", citada por Juan Pablo II en una de sus encíclicas, pero finalmente prefirió la opción de Enrique García. Él había fundado y dirigido la revista *Hechos e Ideas, Tribuna Abierta del Pensamiento Nacional.* El primer número es del año 1935, en homenaje a Hipólito Yrigoyen, la publicación tuvo tres etapas, la primera radical, la segunda con el mismo García peronista y la tercera a cargo de Amelia en 1973.

En el primer número de la Tercera Época afirmaba la editorial:

> "Hechos e Ideas, sale hoy nuevamente para incorporarse nuevamente a la empresa de la reconstrucción del hombre, del Estado, de la Nación, en el ámbito de la ciencia y la técnica, del arte, del trabajo profesional y docente, para ser un instrumento de esta ardua tarea: elaborar en todos esos terrenos, elaborar las nuevas categorías y los nuevos métodos […] que sirvan y expresen, el proyecto de creación de un nuevo orden humano, regido por la virtud y la justicia; para constituirse en un medio de la integración de América Latina y el Tercer Mundo, un medio efectivo de diálogo, discusión y cooperación para la creación de la nueva cultura, de la nueva sociedad, del nuevo mundo por el que luchan y mueren los hombres del tercer Mundo"[4]

[4] *Hechos e Ideas, I,* Buenos Aires, septiembre de 1973, Tercera Época.

Amelia publicó en la revista una serie de trabajos propios que tuvieron influencia en el área de su especialidad, siendo reiteradamente citados como "Ciencia y Política" (1973), "Ciencia social y filosofía" (1974), "La comunidad disociada y sus filósofos: "Hobbes y Marx" (1975). Numerosos colaboradores y otros autores se integraron a sus páginas: Alberto Methol Ferré, Rodolfo Ugalde, Horacio Figueiras, Ricardo J. Gómez, se publicaron artículos de Leopoldo Marechal, Eduardo R. Stafforini, López Rosas s.j., Omar Torrijos. En Documentos: Mencionaremos solo dos "Política Forestal China" y Ensayos de A. Gunder Frank. El rigor académico y la pluralidad en el pensamiento nacional y popular era una norma, ya que no deben estar reñidos.

Este emprendimiento fue hace cuatro décadas y media, en las cuales las transformaciones han sido enormes, pero los objetivos son permanentes. Nuestra patria fue atravesada entre 1976 y 1983 por una de las peores y más sangrientas dictaduras de un siglo abundante de ellas en la región y el mundo. Sólo en ese marco pueden entenderse las luchas de la generación de Amelia y las frustraciones.

La publicación fue muy bien recibida en general, con el primer retorno a la democracia después de la noche, la política era una urgencia impostergable y un nuevo pensamiento con las mismas fuentes necesario

Un núcleo de mujeres de todos los partidos democráticos escribe a la directora deseándole éxito y poniéndose a su disposición para tan noble tarea

En el Archivo de Amelia se conserva la correspondencia que mantuvo con escritores, investigadores y pensadores argentinos y latinoamericanos, con estos últimos empezaba un vínculo propicio para proyectos comunes. El proyecto de la Patria Grande alentaba e impulsaba en esos años tan difíciles en el continente, en nuestro país y unos pocos más libres de dictaduras impuestas por El Plan Cóndor, una renovada labor intelectual y política: Congresos, Jornadas, revistas, libros, y otras publicaciones especializadas, que seguían las grandes líneas de Vasconcelos, Rodo, Haya de la Torre, Ugarte, Scalabrini, entre otras. Personalidades, de las cuales las nuevas generaciones se sentían deudoras. *Hechos e Ideas* se propuso como un aporte más en esa tarea de esclarecimiento, como Amelia lo expresa en una carta al general Perón.

Otros ámbitos de actuación

En septiembre de 1975 Amelia es nombrada Directora Nacional de Investigaciones Culturales por el ministro de Cultura y Educación Pedro José Arrighi. Amelia le pregunta al secretario de Cultura del Ministerio E. Martín si deja las cátedras, para dedicarse plenamente a las nuevas responsabilidades, éste le contesta que no, que las conserve.

El 24 de marzo de 1976 el golpe de Estado deja cesantes a muchos funcionarios, docentes e investigadores, peronistas y otros no; como fueron antes, por ejemplo, los casos del Dr. Adolfo Prieto, docente de la Universidad Nacional de Córdoba dejado cesante con el golpe de estado del Gral. Onganía en 1966 y del filósofo del Derecho Carlos Cossio de la Universidad Nacional de Buenos Aires, por la revolución de 1955.

Amelia es dejada cesante como su padre en la revolución de 1955, en ambos casos sin alegar motivo alguno. No sólo eso, los militares le piden a la Directora sus proyectos, ella les contesta por escrito que habían sido pensados, algunos en vías de ejecución, para un gobierno democrático y que no estaban a disposición de la Junta Militar. Sigue con sus cátedras, en junio de 1976 *Clarín* le pide una nota por la muerte de Heidegger, que menciona más adelante Albino Gómez. El profesor titular por concurso de Filosofía Moderna Mercado Vera, más adelante será dejado cesante por su militancia peronista y años después nombrado profesor consulto. Enseñaba y exigía a sus alumnos que leyeran a los pensadores en sus textos originales y no en comentarios en español como era bastante habitual.

Transcribimos a modo de conclusión las palabras de dos colegas de Amelia Podetti, Norberto Wilner y Victoria Julia incluidos en el libro de: *Siete Escritoras peronistas, Semblanzas y Testimonios*[5] y otros dos que no figuran en esa obra, el de Alberto Methol Ferré y el de Albino Gómez. Y finalmente una reflexión sobre la pensadora que nos fue muy cercana y querida.

Norberto Wilner

"Con la impecable orientación de Amelia, leer y comentar la *Crítica de la Razón Pura*, en Filosofía y Letras de la UBA, fue un gozo filosófico. Desde ese

[5] Laura Podetti con la colaboración de Ana Basso: *Siete Escritoras Peronistas: Semblanzas y Testimonios*, (en imprenta) Universidad de Tres de Febrero, Buenos Aires.

agradecimiento, compartí con Amelia la aspiración de brindar categorías filosóficas renovadas, que permitieran referirnos a los acontecimientos políticos de creación popular, sin tergiversarlos. Me animé a solicitarle un prólogo a un escrito mío, *Ser social y Tercer Mundo*, y la respuesta sobrepasó mis expectativas, por su enjundia intrínseca. Ese prólogo lleva por título *Racionalidad, irracionalidad y Tercer Mundo*, donde pone en evidencia el procedimiento de naturalización de ciertos procesos históricos, para luego otorgarles el mérito excluyente de lo racional. Leerlo hoy entraña ese mismo gozo filosófico".

Victoria Julia

"Quiero expresar con emoción, mi afecto y enorme respeto por Amelia Podetti, un ejemplo de intelectual comprometida con sus raíces y su tiempo y de docente siempre dispuesta para dar el generoso caudal de su fuerza creadora. Su entrega incondicional en la transmisión de su profundo saber era inmediatamente captada por sus alumnos. Pocas veces he recogido testimonios de una admiración tan sincera (y hasta de enamoramiento) de parte de los jóvenes que frecuentaban, en años difíciles, las aulas de la querida Facultad de Filosofía y Letras".

Alberto Methol Ferré

"[…] tuve amistad grande con su hermana Amelia, que fue de la generación de los Arturo Jauretche, José María Rosa, Abelardo Ramos, Ernesto Palacio, Eduardo Astesano, Rodolfo Puiggross, Juan José Hernández Arregui y tantos otros. Amelia fue una de las cabezas que los prosiguió y renovó en las famosas 'Cátedras Nacionales' de fines de los años 60 e inicios de los 70, que prepararon el regreso de Perón en 973. Para dolor de todos Amelia murió joven cuando aún ejercía un magisterio intelectual dentro de las juventudes del movimiento nacional y popular argentino**"[6].**

Albino Gómez

"Amelia Podetti se refería a la necesidad de hacer nuestra propia revisión de la historia de Occidente, enfatizando su idea de la irrupción de América en la historia,

[6] Alberto Methol Ferré*; Prólogo* en Ramiro Podetti, *La Política entre la cooperación y el conflicto; Un balance del cobiernro blanco entre 1995 y 1999*, Montevideo, 2003, ediciones De La Plaza, p. 9.

como el hecho fundamental de la Modernidad, ya que daba lugar al surgimiento de la historia universal. Mi amistad con ella y su familia, me permitió tener muchas charlas y quisiera recordar muy especialmente una que tuvo lugar durante sus frecuentes visitas al entonces modesto ámbito del Suplemento Cultura y Nación de Clarín, que yo dirigía en 1976. Y la recuerdo muy bien porque le pregunté por una puesta al día que estaba haciendo sobre Heidegger, a quien ella consideraba el 'último grande de este siglo'.

Para ella, este filósofo era un verdadero testigo y profeta de la agonía y del extravío del hombre en el mundo moderno y de las vías abiertas a su salvación. […] Porque esta agonía no era la mera decadencia natural de un mundo que había nacido, crecido y llegado a la madurez, según los que pensaban la realidad humana en términos biológicos. Lo gravísimo de nuestra época era para Heidegger, que no pensábamos, ni aún ahora, cuando la gravedad de lo que ocurría daba cada vez más que pensar. Y comentando las palabras de Nietzsche: 'el desierto está creciendo', decía que el avance del desierto sobre el mundo no era la mera destrucción de lo que había crecido, sino la devastación que arrasaba la tierra y obstruía todo futuro crecimiento; devastación compatible, por cierto, con el más alto estándar de vida y con un estado de uniforme 'felicidad'.

Sin embargo, esta reflexión sobre la gravedad de nuestro estado no tenía nada que ver con el pesimismo, con la melancolía o con la desesperanza. Lo grave era que todavía no pensábamos.

¿Pero qué quería decir con que todavía no pensábamos, en el mundo de la ciencia y de la técnica, cuando las ciencias se desarrollaban de un modo prodigioso y descubrían, según parecía, misterios cada vez más profundos? Y la respuesta era que esto no tenía nada que ver con las ciencias. Porque, para Heidegger, la ciencia no pensaba ni podía pensar. Y no en su desmedro, sino para el cumplimiento más seguro de su propia marcha. […] Esa era Amelia Podetti plena. de vitalidad, humanidad y poesía, que no merece ser olvidada, por eso traigo este recuerdo a través de *El Arca*"[7].

*****

[7]Albino Gómez, Recordando a una filósofa Amelia Podett
http://www.institutocirculomss.com.ar/Opiniones/archivo/gomez_podetti.htm.

En junio de 1976 el diario *Clarín* le pide a Amelia un artículo sobre Heidegger con motivo de la muerte del filósofo. Esas reflexiones que menciona el escritor y diplomático son las que ella volcó en su trabajo.

Había planeado un *Manual de Historia de la Filosofía* que comenzaría por los griegos y terminaría con América Latina, se conserva el *Índice* y varias notas, algunos discípulos lo daban por terminado, pero es posible que sus originales se hayan extraviado como otros trabajos. Había empezado su tesis de doctorado sobre Kant con Eugenio Pucciarelli.

La responsabilidad, la elocuencia, la moderación y la alegría, fueron algunas de sus características de Amelia, alegría en sus múltiples tareas, y en los últimos años, cierta premura. Falleció el 27 de marzo de 1979 de un ataque al corazón.

Amelia Podetti, figura del pensamiento nacional

Ana María Aimetta
Buenos Aires

Aportes filosóficos fundamentales

Para explicar brevemente el aporte fundamental de Amelia Podetti al pensamiento argentino y latinoamericano, podemos caracterizar su obra como un esfuerzo lúcido y sostenido, para situar nuestro pensar filosófico en otro centro o punto de partida basado en nuestra propia identidad y nuestra propia historia.

El cultivo de la filosofía se puede practicar comúnmente como una actividad, amparada por el prestigio académico, separada y autónoma del proceso histórico real en su conjunto, donde a cada corriente filosófica y en función de su lógica interna le sigue otra como consecuencia, suponiendo que la concepción de las ideas es independiente, constituyéndose en un proceso intemporal que puede realizarse prescindiendo del tiempo y espacio histórico en los cuales surge.

Asimismo esta ahistoricidad se puede aplicar al tratamiento, la exposición o el análisis de las ideas de otras épocas, como si para hacer esto nos pudiéramos ubicar en un lugar ideal, un limbo carente de espacio y tiempo histórico y político. Según este criterio existiría un enfoque "ideal" que permitiría por ejemplo, que la Revolución Francesa, fuera descrita, analizada y evaluada de la misma manera por un pensador monárquico, un pensador jacobino y un pensador marxista. Evidentemente esto no existe, ya que este acontecimiento es diferente si lo piensa Moreno, Sarmiento, Alberdi, Sartre o Lévi-Strauss.

También debemos asumir que el punto de partida necesario para el desarrollo de un nuevo pensamiento tanto en el ámbito científico como filosófico, es la comprensión de las alternativas que están en juego en la situación mundial y cuáles son los cursos posibles.

Un rasgo significativo del mundo actual es el proceso de universalización. Los problemas tienen alcance global y por lo tanto requieren soluciones globales. La destrucción de los recursos naturales, la brecha cuantitativa y cualitativa y cada vez

mayor entre los países de distinto desarrollo tecnológico, el deterioro de la calidad de vida y la deshumanización del ejercicio del poder político, económico, científico y tecnológico son, entre otras, manifestaciones que afectan al planeta y su solución requiere un marco global para el diagnóstico, la planificación y la acción.

Con San Agustín (siglo IV D.C.), como filósofo cristiano, obispo de Hipona (actual Argelia) y por tanto ubicado en la periferia del imperio romano, esta unidad del género humano llega a su más alta expresión sobre la base de un comentario al Antiguo Testamento. Dice en su obra *Ciudad de Dios*, que puede considerarse la primera filosofía de la historia, que Dios hizo descender a todos los hombres de una sola pareja y sacó a la mujer del costado del hombre, para que los hombres comprendieran su unidad congénita y su pertenencia a una misma estirpe. Asimismo Platón en *La República* propone que en la ciudad ideal tiene que haber comunidad de mujeres e hijos, para garantizar la unidad de la *polis*, a través de los lazos consanguíneos. Esto también muestra a las claras la distancia entre el pensamiento griego y el pensamiento cristiano, el primero restringido a la *polis*. El pensamiento cristiano comprende a todo el género humano y, a partir de la unidad originaria, después de un proceso de dispersión sobre todo el mundo, llega a la consumación de uno de los sentidos de la historia que es justamente la reunificación de lo disperso.

En nuestro caso como argentinos y latinoamericanos estas consideraciones resultan especialmente importantes porque somos parte directamente involucrada en el acontecimiento de la "irrupción de América en la historia", que implica según Amelia el verdadero comienzo de la historia universal. Asimismo esta situación nos brinda un punto de vista propio, para percibir las características de un nuevo orden de carácter universal, y la instauración de la cruda realidad del imperialismo y nuestra situación de dependencia, tal como lo señalaron ya Artigas, Bolívar, San Martín y actualmente Perón.

Necesitamos un pensamiento propio, desde nuestro propio centro, para funcionar como un organismo vivo, actuante con su autodeterminación y no como un "mecanismo" que tiene su funcionamiento dependiente de una ley ajena, afuera de sí mismo. Esta situación determina que nuestra filosofía es en primer término filosofía política, ya que se plantea la liberación de la dependencia e implica directamente ser o no ser. A la vez esta filosofía está ligada directamente a la acción política. Decía Amelia[1]:

[1] *Clases de Introduccón a la Filosofíia*, Universidad de Buenos Aires, 1978.

> "Esta filosofía es americana, no sólo por sus contenidos, sino que lo es también por su forma: ser el pensamiento de un proceso que está ocurriendo en Latinoamérica misma. Aparece perfilada ya en los orígenes mismos de este proceso, formulada por los primeros jefes de la revolución independentista; es decir, en Artigas, en San Martín, en Bolívar, en Moreno, encontramos una primera forma de un pensamiento latinoamericano. Lo encontramos bajo la forma del programa o del proyecto político que la revolución independentista se propone como meta. O sea el proyecto una y otra vez frustrado desde 1810 hasta hoy, pero una y otra vez retomado hasta hoy, de constituirnos como nación independiente"[2].

Amelia consideraba que la aparición de América en la historia significó una transformación total de la geografía material y espiritual sobre la cual había marchado hasta ese momento el proceso de universalización. Lo que se descubrió no fue un "nuevo mundo" como se dice habitualmente sino simplemente el "mundo", tal como verdaderamente es, en su tamaño y configuración, ya que su descubrimiento implica la esfericidad de la tierra y la teoría heliocéntrica. Los hombres precolombinos, europeos o americanos conocieron así por primera vez la experiencia originaria del encuentro verdadero con el mundo.

Hasta el descubrimiento de América los europeos concebían el mundo según el planisferio de Anaximandro, filósofo griego del siglo VI A.C. como un disco plano con confines rígidos fuera de los cuales era infranqueable. El fin de la tierra era España hacia el oeste, el Ganges al este y pequeños sectores de Europa Septentrional y una franja de la costa mediterránea de Africa al norte y al sur respectivamente. Su centro geográfico era el Mar Mediterráneo, el *Mare Nostrum* según los romanos. Este mundo era menos de la tercera parte del mundo real y se ignoraba al resto con su geografía y sus civilizaciones con historias paralelas y que evolucionaban sin mutuo conocimiento. Esto significaba un marcado angostamiento del marco de la realidad, un conocimiento de un orden naturalmente aceptado de un falso mundo; pensemos por ejemplo como pueden explicarse las invasiones bárbaras que produjeron la caída del Imperio Romano, ignorando la existencia de la geografía y poblaciones del Asia Central que fueron durante siglos la causa desencadenante de estas invasiones concebidas como una "lenta emigración de los pueblos".

[2] Amelia Podetti, "Filosofía y Filosofía Latinoamericana", *Revista Hechos e Ideas* (Buenos Aires),Tercera Época, Ns. 15-16, 2987, p. 36.

Por eso Amelia define el acontecimiento de América en la historia como un acontecimiento "catastrófico", una subversión del orden natural aceptado, tal como se configura en el desenlace de una tragedia griega.

Así como el animal, según afirma la zoología, vive él con su *locus* o "mundo circundante", universo restringido a los condicionantes de una región con su clima, relieve, etc., el mundo del hombre remite a la totalidad, como un entorno ampliado que implica un orden universal. Esto se efectiviza por primera vez en su integralidad con la aparición de América en la historia.

Si pensamos en la unificación del planeta, sólo al encontrarse el Viejo Mundo Mediterráneo con América comienza a tener existencia de modo efectivo lo que Hegel llamaba la Historia Universal. Sin embargo en el pensamiento europeo hasta su culminación en Hegel, no se piensa a Europa como centro de un mundo nuevo; por el contrario lo conciben como una ampliación cuantitativa del mundo tradicional. Para Hegel por ejemplo, América es mera naturaleza, el espíritu no ha dado el salto de la naturaleza a la cultura y como lo que sucede no es en el marco de la cultura, para el filósofo América no existe.

Sin embargo hay excepciones a esta limitación del punto de vista. Citamos a Amelia Podetti:

> "Hay un momento en que el pensamiento europeo parece ser capaz de comenzar a desarrollar la idea de la universalidad, es el momento casi contemporáneo del descubrimiento y la conquista. Es decir en el humanismo y en el pensamiento de autores como Tomás Moro, o Campanella, o Erasmo, aparece -de alguna manera- este problema. Es interesante el hecho de que en el pensamiento humanista el descubrimiento de América genera lo que podríamos llamar 'el renacimiento de la utopía'. Los autores renacentistas escriben utopías motivadas por el descubrimiento de nuevos mundos, de nuevas culturas. Y hay una manera de pensar la relación entre esos nuevos mundos, esos nuevos hombres, esas sociedades que han surgido ante la vista de los europeos y la vida misma de los europeos como una totalidad, como una unidad, como un escenario nuevo donde todo va a cambiar también para los europeos a partir de haber descubierto ese nuevo mundo, esas nuevas sociedades, esa nueva relación de los hombres con la naturaleza. También aparece en el pensamiento español contemporáneo del descubrimiento y la conquista. Cito solamente el caso de Vitoria, también contemporáneo de

> Erasmo. Vitoria elabora la teoría de lo que podemos llamar el derecho internacional público que sería la primera tentativa de formular teóricamente este hecho nuevo de la universalización del mundo y de la universalización del planeta"[3].

Estas consideraciones sobre la irrupción de América en la historia, se proyectan sobre nuestra situación actual, a la necesidad y posibilidad de un pensamiento nacional y latinoamericano, como continuidad con el pensamiento de los jefes de la revolución independentista a que nos referimos anteriormente. Evidentemente en nuestros días desde América Latina se percibe la existencia de un orden universal injusto que inhibe nuestra capacidad de decisión propia a todos los niveles y nos coloca en una situación de dependencia. Esto nos lleva a la caracterización de este orden y a nuestra respuesta política y filosófica frente al mismo.

Tanto para Amelia como para nosotros, desde Argentina, el movimiento político nacional y especialmente el justicialismo se constituyen como protagonistas capaces de dar respuesta a esta situación. El Gral. Perón en su "Modelo Argentino para el Proyecto Nacional" (1974), caracteriza la misma y nos habla de la cruda realidad del imperialismo y la necesidad de darle una respuesta, para realizarnos como nación y como latinoamericanos. Concibe al imperialismo como una constante que se opone al libre desarrollo de los pueblos, generando un orden injusto que va cambiando su fisonomía de acuerdo a las circunstancias históricas, pero manteniendo invariable sus objetivos políticos estratégicos. Manifestaba que siempre "es el mismo perro con distinto collar" y que aunque fatalmente los imperios terminan por auto-destruirse, es necesaria una acción enérgica y organizada si queremos lograr un desarrollo justo e independiente, en un marco de tiempo razonable.

El justicialismo surgió en el contexto del orden mundial inaugurado en el acuerdo de Yalta, que instaló la llamada guerra fría y un orden imperialista bipolar entre el este y el oeste, que finalizó con la caída del muro de Berlín en 1989. Para Perón, la concepción justicialista de la "tercera posición" era filosófico-política y no solamente económico-política como la que englobaba a todos los países del llamado tercer mundo. Partía de una concepción propia del hombre y la comunidad, nacional, popular y cristiana, que confrontaba a ambos polos del imperialismo bifronte ya que ambos coincidían en una visión, tanto filosófica como económica, desarrollada por

[3] Amelia Podetti, *Comentario a la Introducción a la Fenomenología del Espíritu*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2007, p. 51.

los países centrales, que llevaba necesariamente a la explotación del hombre por el hombre o por el Estado y a la construcción de un orden mundial de injusticia y dominación. Como ha sido reiteradamente señalado, "la Comunidad Organizada" del justicialismo difundida en 1949, es en ese sentido una respuesta a "la comunidad disociada" de los imperialismos; del hombre considerado en su dignidad como persona, contrapuesto al hombre en su rol disminuido como esclavo, siervo, mero ciudadano o consumidor.

Es importante remarcar que el pensamiento moderno se basa en el individuo aislado y como tal implica los que Amelia llamaba la "comunidad disociada". Citamos a Armando Poratti:

> "El título de ciencias sociales supone desde ya una interpretación muy determinada del hombre: la de la modernidad europea, expresada ideológicamente en el pensamiento liberal clásico, de Locke en adelante; pero cuya verdad fuera enunciada, más bien, por Thomas Hobbes. Según esto, la realidad humana debe concebirse a partir del individuo, o mejor dicho, se agota en éste, el cual a su vez -enfrentado a la naturaleza y a los otros hombres- se tiene a sí mismo como único objeto. La sociedad -de "socios", individuos que se reúnen para una empresa lucrativa- será pues artificial. Estamos ante el concepto de sociedad civil como conflicto de intereses egoístas, sobre la cual se instala el Estado, también artificial y convencional, como marco y regulador de estos conflictos. Ahora bien, si esta experiencia que tiene de sí el hombre europeo -que se divorcia, en esto, del hombre clásico y del cristiano-medioeval- no responde, por cierto, a la experiencia del hombre americano, profundamente enraizado en lo comunitario"[4].

Asimismo el pensamiento moderno desarrollado en una época de importantes innovaciones científicas, adquiere muchas veces la limitación del conocimiento físico-matemático. El conocimiento matemático, tal como se percibe en la demostración de un teorema, se desarrolla según un orden exterior, mecánico, que puede abandonarse con su resultado y después, en forma aleatoria puede pasarse a cualquier otro teorema, utilizando o no elementos de la anterior demostración. En cambio, el conocimiento histórico tiene interioridad y un crecimiento orgánico a

[4] Armando Poratti, "Dos reflexiones sobre la situación presente de la filosofía en Argentina", *Revista Hechos e Ideas* (Buenos Aires) Tercera Época. Ns. 15-16, 1987, p. 88.

partir de su sustancia singular, similar al árbol que precede de la semilla. De este modo puede plantearse una universalidad concreta a partir de las propias categorías y no una universalidad abstracta.

La respuesta al imperialismo implica la conformación de un sujeto, como un centro desde el cual puede ejercerse esta respuesta que, ante todo, es cultural. Citamos a Kusch:

> "El problema de América en materia de filosofía es saber quien es el sujeto del filosofar. Evidentemente el discurso filosófico tiene un solo sujeto cultural. Mejor dicho la filosofía es el discurso de una cultura que encuentra su sujeto"[5].

El sujeto del filosofar implica la constitución de una identidad como argentinos y latinoamericanos, que nos constituimos como una síntesis totalizadora, un "gran "relato", producto de las culturas autóctonas, la conquista de América, la evangelización cristiana, las luchas por la independencia, las luchas por la organización nacional, los aportes migratorios y las luchas permanentes por la soberanía nacional y los derechos sociales. Esta identidad se constituye no solamente por el arraigo a un territorio sino también a través de una historia y una cultura tensionadas hacia lo universal. Los intelectuales no son los sujetos de la cultura, sino "sujetos "pensantes", intérpretes de los pueblos que son los depositarios de la cultura, lugar desde donde pueden encontrar su verdadero protagonismo. A este respecto es importante recordar a Kusch y sus reflexiones críticas sobre esta situación.

> "Somos entonces paradójicamente sujetos sin cultura, aun cuando la practiquemos. El otro o sea el pueblo, se encarga de vaciar el concepto de cultura, lo convierte en una ausencia de algo que no logramos determinar. Sufrimos, en este sentido, una disponibilidad cultural. Por eso nosotros en tanto sujetos culturales, podemos adoptar cualquier cultura, incluso la oriental. Por eso también nos desintegramos en un sinfín de teorías. Por eso podemos tener en lo político diversas opciones. Incluso esta disponibilidad cultural la confundimos con la libertad de pensar. Nos consideramos libres,

[5] Rodolfo Kush, "Una reflexión filosófica en torno al trabajo de campo", *Revista de Filosofía latinoamericana* I, I, 1975, p. 90.

> pero nos damos cuenta de nuestra mutilación, somos sujetos culturalmente truncos, no efectivizados"[6].

Este problema del sujeto del filosofar, aflora actualmente en el pensamiento europeo, especialmente francés, bajo la forma de una descentración o superación del sujeto. Justamente en un momento que Europa ha perdido un papel central a nivel internacional, por el predominio de EEUU, de otras potencias como China o India y de poderes transnacionales de las finanzas y la tecnología. Estas filosofías cumplen un papel ideológico muy preciso, según manifiesta Armando Poratti.

> ¿Así que, se nos dice, no hay sujeto de poder, justo cuando lo tenemos bien identificado? ¿O -como suele reflexionar Carlos Cullen- justo cuando los pueblos intentan y en parte logran convertirse en sujetos, resulta que el sujeto no existe? Los diccionarios de filosofía o de psicoanálisis no dan cuenta de los sutiles cambios semánticos que una palabra tan tradicional como 'sujeto' experimenta con un mero cambio de latitud"[7].

En el presente, asistimos a un imperialismo remozado, más descentralizado ó multipolar, de funcionamiento complejo, que llega a producir la sensación generalizada de una gran maquinaria sin propósito ni dirección política. Sin embargo se trata sólo de una nueva fisonomía, que mantiene la constante de su poder político como en épocas anteriores. Para caracterizar en grandes rasgos esta situación, podemos decir que este poder político se ha desarrollado siempre y necesariamente, sobre la base de una tríada, constituida por un poder económico, un poder militar y un poder ideológico, que se articulan, se interrelacionan y se sostienen mutuamente. Esto puede percibirse por ejemplo en los imperios desarrollados a escala mundial, como el romano, el español o el inglés, que funcionaron sobre esta base.

Estos ejemplos muestran a las claras el ejercicio de un poder político ejercido desde un centro metropolitano, capaz de extender las fronteras del mundo conocido, con el sostén de un poder militar actualizado y disuasivo, capaz de fundar ciudades, de inventar rutas y de imponer nombres en la geografía del planeta. Asimismo capaz de determinar moldes culturales e institucionales, de incorporar nuevas técnicas, pautas económicas, normas de calificación y de conducta y un carácter determinado a una época, con una influencia duradera prolongada en el tiempo. Evidentemente

[6] Ibíd., p. 91.
[7] Ibíd., p. 97.

estos procesos implicaron una forma de "globalización", para emplear una palabra tan difundida actualmente y han realizado importantes contribuciones a la cultura y a la civilización, pero también han impuesto un dominio injusto sobre los pueblos que han debido luchar por su identidad, su soberanía y su liberación. Estas luchas son en realidad la verdadera contribución porque son permanentes y forman parte de la memoria colectiva de los pueblos, que va a subsistir cuando, como decía Perón, "de los imperialismos no queden más que tres o cuatro columnas rotas".

Con carácter meramente ilustrativo, pueden señalarse algunos rasgos significativos. En los romanos puede mencionarse el fondo agrícola y la moneda universalizados en el plano económico y la difusión de la cultura griega y el derecho como importantes rasgos en lo ideológico. En el caso de España los recursos naturales y las reservas de oro y plata del Nuevo Mundo que fundamentan su poder económico, mientras asume su poder ideológico como defensora de la Cristiandad, extendiendo la evangelización cristiana, propiciando el mestizaje e instaurando el derecho de Indias. El imperialismo inglés basado en el dominio marítimo, desarrolla su poder económico con el control de los recursos naturales como materias primas sustentables de las revoluciones industriales, mientras en el plano ideológico impone las reglas de la libertad de comercio y difunde la filosofía política y económica del liberalismo.

En este marco político cobra especial relevancia el pensamiento de Amelia Podetti, su obra en busca de un pensamiento propio ligado a nuestra realidad y con proyección universal. Implica el discernimiento para encontrar nuestro propio enfoque, y poder actuar con convicción y eficacia. Citamos nuevamente:

> "En un momento de tales características, es necesario reasumir, revisar y reinterpretar toda la historia precedente, desde el más alto grado de conciencia que este proceso privilegiado del que podemos participar nos otorga. Con esto respondo a aquello de que plantearse la perspectiva y el proyecto de un pensamiento nacional, implica el rechazo radical de toda cultura o pensamiento que no sea el propio. Creo que esto es una falsa respuesta a una falsa premisa: la de que no existe otra cultura que la europea; por el contrario, en este momento nosotros somos la posibilidad de recuperación y de realización de lo que, a lo largo de la historia, muchos hombres han hecho y pensado para alcanzar ciertos fines y ciertos valores"[8].

[8] Amelia Podetti, "Filosofía y Filosofía Latinoamericana" cit., p. 46.

La realidad de hoy del imperialismo es un orden injusto y de exclusión, cuyas consecuencias nos colocan al borde de la destrucción del planeta y la auto-destrucción del hombre, lo cual ha sido unánimemente señalado por pensadores y especialistas de todas las tendencias. Incluso Perón, ya en 1974, consideraba a los modelos basados en las "llamadas sociedades de consumo como sistemas sociales de despilfarro masivo" y destacaba su injusticia e inviabilidad; asimismo ante la deshumanización planteada por el sistema imperante propuso "la reconstrucción del hombre argentino". Nuestro pensamiento y nuestra acción deben plantear una política sobre la base de un criterio integral, como preconizara Perón, que implique una respuesta al despliegue del imperialismo en los planos descritos. Para prevalecer en este conflicto de voluntades, se debe prevalecer en todo y no solamente en batallas aisladas o resignarse a esperar una crisis implosiva del imperialismo y sus consecuencias imprevisibles. En este sentido el pensamiento de Amelia resulta precursor y de una palpitante actualidad.

Filosofía y docencia

Desde 1966 la actividad de la Universidad de Buenos Aires, transcurría convulsionada ante la cancelación de la política por tiempo indefinido y el surgimiento de la militancia política universitaria. En esos momentos conocimos a Amelia, siempre prodigándose con sus alumnos; irradiaba su pensamiento estratégico, totalizador, sin "ismos" fragmentarios (el historicismo, el feminismo, el cientificismo, etc.), proponiendo por el contrario; un pensamiento de síntesis donde se abrazara la realidad y la razón.

Durante sus clases el eje estaba dado a partir de la exposición de una "verdad histórica" sobre la que se problematizaba. Tanto en sus clases como exposiciones Amelia buscaba nuevas herramientas de conocimiento. Categorías de pensamiento que enmarcados en un proyecto de democracia participativa, se enfrentaban a las expuestas por la social- democracia liberal: tercer mundo, la hora de los pueblos, el rol de la mujer.

Sabemos que la iniciación en la filosofía requiere, y esto desde sus orígenes, de la relación maestro - alumno. En este sentido, las clases con Amelia cumplieron ampliamente su finalidad: lograron atraparnos en la complejidad del pensamiento moderno y al mismo tiempo nos permitieron apropiarnos de su lenguaje y su sentido; y con ello, avanzar en el desarrollo de nuestra propia reflexión.

Desde la peculiar manera de Amelia de ubicar el pensamiento del autor en su época, de referir su contexto histórico, de relacionar sus ideas con las de sus interlocutores, fuimos entendiendo cómo los conceptos se nutren de la historia a la vez que la constituyen.

En palabras de una concepción pedagógica actual diríamos que sus alumnos logramos construir un nuevo concepto de filosofía moderna, re significando el pensamiento de sus principales filósofos, a partir de las rigurosas lecturas de sus textos, nuestra propia visión y el imprescindible aporte de su pensamiento filosófico. Siempre nos impactó la capacidad de Amelia para volver inteligibles los textos filosóficos, para elaborar síntesis y establecer relaciones, desarrollando lo que hoy llamaríamos, originales "redes conceptuales".

Recuerdo que Amelia preparaba muy rigurosamente sus clases, y en su desarrollo lograba conciliar el hilo riguroso de la exposición y los aportes de los alumnos, promoviendo la reflexión, el debate, y algo muy importante la sistematización de los resultados en la modalidad de protocolos que debían prepararse para abrir la clase siguiente

Desde su interpretación de la modernidad Amelia nos atrapó en la problemática del pensamiento nacional y latinoamericano. La idea central de Amelia era mirar la historia política desde América, de manera tal que se produjera una re significación de las distintas teorías y sucesos, favorecida por el intercambio y la discusión que permitiera reinterpretar la situación política de ese momento; a la vez que producir nuevas categorías de pensamiento. Partiendo de la idea de que la irrupción de América en la historia, como el hecho fundamental de la Modernidad, ya que daba lugar al surgimiento de la historia universal.

Este pensamiento nacional y latinoamericano debía producirse a través del intercambio activo con todas las filosofías del pasado y el presente, pero siempre desde nuestra idiosincrasia y nuestra propia situación histórica. Nos instó a elaborar un pensamiento político riguroso a la vez que original; que permitiera expresar esas mismas bases sin dejar de responder a los requerimientos de muestra específica realidad humana y social.

Las innovaciones pedagógicas de Amelia, se corresponden con la poderosa originalidad de de su pensamiento. En palabras de Cristina Raigadas:

> "Amelia como filósofa introdujo una verdadera renovación en los estudios filosóficos en la UBA […] nos abrió un mundo al impulsarnos a bucear la singularidad de nuestra realidad histórico social, en la abstracción del pensamiento filosófico. Con Amelia comenzamos a ir más allá del universalismo abstracto para avanzar en la construcción de un pensamiento situado"[9].

Como filósofa y como docente, a través de la lectura y relectura de sus clases, en la búsqueda de su poderoso pensamiento, se nutrieron y se forjaron la formación filosófica y pedagógica de todos aquellos que fuimos sus discípulos.

Hechos e Ideas

Esta revista que acompañó y expresó el movimiento nacional, primero desde el radicalismo y luego con el peronismo, no puede separarse de la personalidad de Amelia; quien dirigió la revista en la Tercera Época (1973-1976).

El inicio de esta época coincide con un de los más significativos para el movimiento nacional: el retorno del General Perón, quien por entonces -septiembre de 1973- se presentaba a asumir nuevamente la presidencia. Todas las fuerzas de la nación se tensaban en la esperanza y el riesgo; dada la situación se requería una presencia y una propuesta teórica. Por cierto, desde la conducción, y en el mismo acto de conducir, se generaba teoría, incorporada a los hechos y muchas veces explicitada. Enunciadas así las pautas de una concepción revolucionaria del mundo, era necesario sacar las consecuencias en todos los campos y afianzar la autocomprensión del proceso revolucionario en los distintos estratos teóricos; se requería, dentro y en vistas de la unidad de concepción y acción que caracterizaba al movimiento, el hacer teoría justicialista. Una teoría que no era abstracta, sino que se basaba en la experiencia de una década de gobierno.

Uno de los aspectos centrales que allí se desarrollaron fue el de la cultura concebida como agente histórico de la Nación; en contraposición a la falsa cultura disociadora del liberalismo, que a la vez que pretende esterilizar la savia cultural del pueblo y que ataca a lo que se desarrolla desde ella, genera una pseudocultura disolvente.

[9] Trabajo inédito sobre Amelia Podetti (2008).

El trabajo de Amelia desde la dirección de la revista y sus artículos, fue el de desenmascarar las falsedades de aquella cultura basada en una consciencia colonizadora.

Publicaciones

No sería suficiente considerar su obra sólo por aquellas que fueron publicadas por medio de una editorial y difundidos en librerías. La generación a la que pertenecía Amelia construía el conocimiento a través de la oralidad; en los continuos debates que se armaban en diferentes contextos. La discusión no terminaba en la puerta del aula; se continuaba en cátedras libres, como fueron las conocidas "Cátedras Nacionales", y diversas publicaciones de producción prácticamente artesanal.

Además de esta característica propia de la época, el golpe de Estado de 1976 que intervino las universidades, centros de estudios e inclusive las casas de estos intelectuales; provocó que muchos escritos de gran valor fueran sacados de circulación, censurados y borrados del ámbito académico.

Sin embargo, el exhaustivo trabajo de sus amigos y discípulos posibilitó la republicación de muchas de sus obras y la difusión de su planteo en el ámbito académico. A continuación presentamos un listado de sus obras, monografías y artículos:

- Husserl y la refutación del naturalismo (1958)
- La idea de la crisis y la fenomenología trascendental (1960)
- Libertad y ciencia en Descartes (1964)
- Fenomenología, selección de textos de Ideas I, de Husserl, en colaboración, Cefyl (1964)
- El concepto de ciencia en Kant; relaciones entre ciencia, crítica y metafísica (1965)
- Las funciones de la imaginación en la Crítica de la razón pura y en la Crítica del-Juicio (1966)
- La relación soma-medio ambiente como fundamento de la relación yo-mundo en Husserl (1966)
- El desarrollo de la inteligencia según Piaget (1967)
- El problema de la significación en la lingüística contemporánea; Hujelmslev y el formalismo de influencia carnapiana (1967)
- Comentario a la Introducción a la Fenomenología del Espíritu (1967)
- Lévi-Strauss, estructuralismo y Tercer Mundo (1969)

- Marx y el problema del origen del capitalismo (1969)
- Husserl: esencias, historia, etnología (1970)
- Filosofía y mundo moderno (1971)
- Ciencia y política: Aportes para un encuadre del problema (1973)
- Ciencia social y filosofía (1974)
- La comunidad disociada y sus filósofos (1975)

Reflexiones acerca de *La Irrupción de América en la Historia* de A. Podetti

Andreu María Cristina
I.P.A.P Pcia. de Bs As.

Introducción

La ponencia valora los estudios, la capacidad docente y de comunicación social encarnada en la Filósofa y Prof. Amelia Podetti en su innovadora contribución a la lectura fenomenológica de la realidad americana. Esta presentación se basa especialmente, en la compilación de textos aun inéditos escritos por Amelia Podetti y reunidos por sus colegas y alumnos en el Centro de Investigaciones Culturales (C.I.C), con posterioridad a su inesperado fallecimiento en 1979. El trabajo fue denominado *La irrupción de América en la Historia*[1] y toma como referencia uno de los informes del mismo nombre que señala el centro de las preocupaciones epistemológicas de la autora quien participara con un conjunto de intelectuales latinoamericanos de los movimientos por establecer la autonomía del pensar, hacer y sentir de nuestros pueblos en la etapa del desarrollo industrial y sustentable.

En este camino desde nuestra actualidad, entendiendo que la lectura y análisis del texto cierra el arco hermenéutico desplegado por la autora[2], sumamos el análisis de las transformaciones operadas en nuestro espacio y tiempo que se hace con la incorporación del aporte de las categorías liminares por ella propuestas:
- América no es un conato espacial agregado sino que hace efectiva la universalidad del escenario humano. Colón no descubre un Nuevo Mundo sino el Mundo total o lo Universal.
- El encuentro cultural permite rever la pretendida hegemonía europea en la construcción del relato filosófico y en el de las ciencias sociales y nos obliga a desarrollar categorías propias del pensamiento americano.

Dice A. Poratti en la Introducción al texto de referencia:

[1] Amelia Podetti, "*La irrupción de América en la Historia*, Bs. As., Ed. C.I.C., 1981.
[2] Pablo E. Corona, "Cap. II. Texto y narración I" en *Paul Ricoeur: lenguaje, texto y realidad*" Bs. As., Biblos, 2005: 150-156.

> "La muerte inesperada quiso que la obra escrita de la profesora Amelia Podetti -no la obra viva que ella misma fue- quedara trunca en el momento en que se disponía a desarrollarla en la forma más amplia del libro. Además de sus publicaciones, quedan, para trazar el dibujo completo de su pensamiento, y especialmente el de sus últimos años, los registros de sus clases y manuscritos en los que un grupo de discípulos trabaja a fin de sacarlos a luz. Ahora bien, si lo que dejó escrito Amelia Podetti puede ser, en cierta medida, fragmentario, su pensamiento no lo era. Más allá y a través de las cuestiones circunscriptas, tendía a plantarse y a dar cuenta de totalidades (de las totalidades reales, que no son las generalidades de un pensar abstracto). Entre los problemas que la ocuparon, la reflexión sobre la historia, siempre presente, fue haciéndosele cada vez más central. Y la historia entendida, justamente, con los alcances máximos que el problema tiene cuando surge, por primera vez, en la reflexión cristiana"[3].

El estudio analiza tres hitos en el *habitus* americano: el momento inicial, la gesta independentista con sus nuevas forma de organización sociopolíticas, la época del desarrollo y la justicia social en la segunda mitad del siglo XX en las experiencias revolucionarias en Cuba, Chile, Argentina, Uruguay y Brasil que aportan la teoría de la liberación contra la dependencia imperialista , el socialismo americano , el justicialismo y la ciudadanía de derechos sociales), finalizando con la propuesta del debate acerca de los aportes epistemológicos y los resultados en valoración del capital social y simbólico que sustenta nuestra América hoy.

I. Momento Inicial
Hasta el siglo XVIII
Colón no descubre un Nuevo Mundo sino el Mundo total, lo Universal

América irrumpe como la posibilidad del **nuevo encuentro***:* Tierra del Fuego es el finis terrae y última en poblarse a nivel mundial (entre 12.000 y 29.000 años a de C.) Ushuaia es la ciudad más austral.

> "¿No es acaso también América del Sur el último lugar al que llegaron los hombres al final de la primera etapa de la planetarización, hace doce mil años y justamente al extremo más meridional, la Tierra del Fuego? No es extraño

[3] Armando Poratti, "Introducción. A. Podetti y la necesidad del pensar histórico" en A. Podetti, *La Irrupción de América en la Historia* cit., p. 3.

> que así como sólo desde ese último lugar conocido y ocupado sea posible percibir el planeta en su verdadera forma y dimensiones, también sólo desde allí sea posible percibir en su verdadera forma y dimensiones la historia del hombre sobre el planeta. Esa historia se transforma en otra, adquiere o revela otros sentidos y otras direcciones cuando se la percibe desde América, único lugar desde donde es posible contener la totalidad de esa historia"[4].

Es incompleto nuestro conocimiento de las **culturas originarias** y menos aún reconocida la valoración de sus aportes al desarrollo. Estos fueron inscritos en los primeros códices pero la academia con su discurso racionalista se impuso silenciar su estudio. Existen aportes al desarrollo político (derecho comunero), social (estatutos de inclusión), económico (mercados en equilibrio e innovación tecnológica tales como los sistemas de producción agropecuaria en altura y la elaboración de metales) entre los aymarás/collas[5].

Lo criollo como diverso

El proyecto de legitimación colonial incluye la ideología cristiana y esta actúa también como elemento subversivo. En la América cristiana lo fundante es la esperanza en la justicia humana en el sentido que San Agustín da al término en su teoría de la ciudadanía terrestre como soporte de la celeste. La organización provincial, el ayuntamiento y las juntas son lugares de encuentro del pueblo criollo aun cuando no hubiera equidad en la participación y se propiciaran la aberrante condición de la servidumbre y la esclavitud

Dice Amelia Podetti

> "Sólo la **nueva dimensión que el cristianismo abre en la historia** puede explicar ciertos rasgos esenciales de la modernidad. Sólo con el cristianismo el hombre, cada hombre, adquiere una dignidad y un valor que proceden de su calidad de hijo de Dios, creado por Dios y redimido por Dios mismo hecho hombre. El cógito cartesiano ha sido precedido por el cógito agustiniano"[6].

[4] A. Podetti, ob. cit., p. 8.
[5] Rodolfo Kusch, *Geocultura del hombre americano - Obras Completas Tomo* III, Rosario, Ed. Fundación Ross, 2011.
[6] A. Podetti, ob.cit., p. 9.

La herencia europea traslada la organización imperial monárquica y el método de la Hegemonía a través de la lucha física en la forma de la guerra hasta el aniquilamiento de las organizaciones originarias. En lo social arraiga las prácticas de la servidumbre, la expropiación, y exclusión. Se llega al secuestro de personas, su migración por encarcelamiento y la privación de su derecho a la libertad

Europa no es lo universal
…sino que intenta universalizar[7]

> "Se suele caracterizar la **realidad cultural del Occidente moderno** como tipificada ejemplarmente en dos rasgos fundamentales y ligados entre sí: la exaltación del hombre por sobre toda otra forma e instancia de lo real, y la exaltación de la técnica como dimensión esencial del hombre. A estos dos aspectos fundamentales están referidos de una u otra manera, todos los otros rasgos de esa cultura: el individualismo, el ateísmo, el materialismo, el afán de dominación y de lucro, la racionalidad científico-técnica, la pretensión de extender infinitamente el poder del hombre, etcétera"[8].

América inaugura otra Modernidad

Desde los comienzos hubo lucha por la validación del relato en términos de poder simbólico, tal como lo describe P. Bourdieu al explicar la legitimación de sistemas de poder social[9]. Señalamos como hitos las contribuciones de Vitoria y Suárez que generan el denominado **derecho internacional y la doctrina de la soberanía popular** que será piedra fundamental en el debate de la independencia criolla

> "Es notable la continuidad y persistencia de esta idea en el pensamiento español, sobre todo castellano: la universalidad efectivamente realizada; no sólo en una filosofía de la historia explícita y específica, sino como horizonte conceptual obvio, natural, para el desarrollo de cualquier disciplina; se trata de la gramática (Nebrija) o de la historia, del derecho o de la metafísica

[7] A. Podetti, "La comunidad disociada y sus filósofos" en Rev. *Hechos e Ideas* (Buenos Aires) N. 8, 1975, p. 9.
[8] A. Podetti, *La irrupción de América*… cit., p. 9.
[9] Pierre Bourdieu, "Pte. I 1.Estrategias de reproducción y modos de dominación" en *Las estrategias de reproducción social*, Bs. As., Siglo XXI, 2011: 51-59.

> (Vitoria y Suárez), esa idea está siempre presente (el Imperio, la lucha a por la fe). Merece sin duda, mención especial el hecho de que el primer filósofo de la historia en sentido estricto es un español: Paulo Orosio, a quien el propio San Agustín encomienda la historia civil, podríamos decir, pues él se ocupa de la historia sagrada, de la historia de la salvación"[10].

Aunque se sostuviera por la violencia de la ocupación, la trasmisión de ideología también constituyó un hito fundamental del proyecto colonial que tuvo como resultado una forma de comunicación uniformadora -el lenguaje castellano- que constituye hoy el principal capital simbólico de América Latina. Otro hito significativo, emparentado indisolublemente con el primero, es el adoctrinamiento en el código cristiano.

> "[España] genera una política conquistadora y colonizadora que afirma como uno de sus objetivos fundamentales la creación de cultura, la creación de nuevos reinos, de instituciones. Un ámbito histórico-cultural nuevo, uno de cuyos rasgos típicos procede del hecho de que esa creación cultural está inseparablemente acompañada por la evangelización"[11].

Los patrones de cambio en la idea de **unidad del saber** sostenida desde los griegos, se construyen desde la Modernidad europea bajo los cánones metodológicos de la ciencia racionalista y se trasladan a los centros americanos.

En la Introducción al texto Armando Poratti sostiene

> "…los hechos mismos nos prohíben 'atenernos a los hechos' y nos obligan a pensar la historia en su totalidad y su sentido; no porque se pretenda. Hacer valer la propia visión como la visión de Dios, sino porque así lo exige la puesta en claro de los proyectos propuestos, vigentes o posibles, para esa historia planetaria. Y esto es parte de la (ineludible) tarea de conocer y elegir nuestro propio destino en ella"[12].

Y continúa

[10] A. Podetti, *La irrupción*… cit., p. 8.
[11] A. Podetti, ibíd., p. 11.
[12] A. Poratti, Introducción cit., p. 3.

> "…Del mismo modo Europa sigue siendo considerada como la culminación de la historia: no porque la historia termine, sino porque es Europa su último protagonista: todo lo que ocurra en el futuro tendrá su centro y su impulso en Europa, la Europa vencedora, la Europa Moderna. Surge la idea de progreso 'ahistórico': la Iluminación: Bacon, Descartes, Hume, A. Smith"[13].

Las hipótesis de la superioridad europea corren de la mano de las que predican que España traslada su carácter feudal al continente americano. G Cárdenas critica esa posición y sostiene el carácter moderno de la burguesía española que transita la primera fase del capitalismo comercial[14].

La conquista generó innovación no solo en la faz técnica sino que revolucionó estructuras simbólicas.

II. La época de los Movimientos independentistas
Siglos XVIII-XIX
Las Independencias americanas generan nuevas forma de organización socio políticas: la gesta no deviene de la usurpación sino del empoderamiento local

Las formas de lucha tuvieron esquemas bélicos a la manera europea pero también innovaron respecto de la organización del encuadramiento.

San Martín y Bolívar armaron la mayor organización cívico-militar iberoamericana con fuerte adhesión criolla y organización institucional. Los movimientos comenzaron con las sublevaciones collas de Tupac Amaru en el Perú y se acompañaron de asambleas, cabildos abiertos, pregones en plazas, migraciones como las de Ayohúma, declaraciones institucionales[15].

En el lapso de dos siglos todas se organizan como **Repúblicas** bajo el lema de la igualdad y la Fraternidad o sea como república de iguales.

[13] A. Podetti, ibíd., p. 12.
[14] Gonzalo Cárdenas, "Tomo I Cap. I, "Política española en la Península y en América" en *Las Luchas Nacionales contra la dependencia: Historia Social Argentina*, Bs As., Ed Galerna, 1969: 37-59.
[15] Gonzalo Cárdenas, "Cap. II, Época de la Emancipación", ibídem: 75-101.

La Institucionalidad americana se basa en el **reconocimiento de la dignidad de las personas.** Aun los estados que incursionaron como organizaciones monárquicas al estilo brasileño debieron cambiar su condición**.**

La Liberación de servidumbres coloniales fue un camino dificultoso pero reconocido como derecho. Argentina es uno de los primeros en declarar los derechos humanos básicos a comienzos del siglo XIX y otros como Brasil sostuvieron hasta la finalización del siglo la condición legal de la esclavitud, pero ninguno pudo eludir la legitimación republicana.

Articulan Movimientos de base local y con fuerte participación femenina.

El proceso independentista produce un inédito proceso de empoderamiento social y político y surgen líderes locales, regionales, femeninos como Juana Azurduy, Delfina, entre muchas no registradas. La Santa Biblia menciona 1300 nombres masculinos y sólo 121 femeninos…!

Cita A Podetti al respecto, la visibilización del liderazgo femenino:

> "La mujer y América: Isabel la Católica, las mujeres en la conquista, Isabel de Guevara, la devoción mariana (la Virgen de Guadalupe). España y las mujeres: Santa Rosa de Lima, Sor Juana Inés de la Cruz, Santa Teresa"[16].

III. La época del desarrollo y las luchas por la igualdad social
Siglo XX

En la narrativa ideológica el período de la segunda mitad del siglo XX es denominado por J. D. Perón como **La Hora de los Pueblos**[17]. El concepto de **pueblo** es significado como identidad. En la dicotomía centro- periferia establecida por las ideologías modernas europeas el centro es el lugar de máxima concentración de poder y capacidad. Amelia P. en cambio, retomando a San Agustín insiste en que la totalidad se ve desde los márgenes[18].

[16] A. Podetti, *La irrupción*… cit., p.14.
[17] Juan D. Perón, *La hora de los pueblos: Latinoamérica ahora o nunca*, Bs. As., Ed. Presidencia de la Nación Argentina, Sec. de Cultura, Instituto J. D. Perón, 2006.
[18] A. Podetti, "San Agustín: el problema de la Justicia", en ob. cit., p. 19.

Se proponen las categorías de **Continentalismo** en el que se define a América Latina como el lugar del encuentro y al **Universalismo** como **Tercera posición** o Integración de lo diverso.

Los movimientos independentistas fueron la primera experiencia de organización continental y la lucha por el desarrollo autónomo la segunda[19]. Hubo experiencias de industrialización de diversa envergadura en las economías nacionales en el siglo XIX (el estado de la República Federal Argentina hasta 1853, Paraguay con el Pte. López, Brasil con su incipiente sector industrial en el sur, que no pudieron continuarse frente a la política bélica imperial europea por captar mercados proveedores de materias primas americanas. El denominado período agroexportador se prolonga desde la segunda mitad del siglo XIX hasta la tercera década del XX.

El impacto de la primer crisis mundial del capitalismo acaecida desde 1929 en adelante prepara el terreno para proponer la vía del desarrollo regional. Desde 1940 en adelante comienza un ciclo de experiencias revolucionarias en Perú, Cuba, Chile, Argentina, Uruguay y Brasil. Estas experiencias rompen la excentricidad del vértice y proponen el tejido en red. Se citan como casos:
- Tercera posición: Política del A-B-C - el Aprismo;
- Mariátegui: la inclusión de los pueblos originarios;
- Justicialismo: Organizaciones y movimientos sociales: estatutos laborales;
- Representación política de las mujeres;
- Constitución Nacional: Reforma de 1949. Innovadora a nivel mundial porque incorpora los derechos sociales como garantías de los derechos del ciudadano;
- Primer Congreso Nacional de Filosofía en la ciudad de Mendoza entre el 30 de marzo y el 9 de abril de 1949.Presentación del documento organizacional *"La Comunidad Organizada" de Juan D. Perón*;
- El socialismo americano: la Revolución Cubana desde 1959;
- La teología de la liberación y la evangelización de la cultura:
- El debate acerca del nacionalismo europeo y el nacionalismo de liberación del Tercer Mundo. Mientras que en Europa el nacionalismo se convierte en racista y xenófobo (nazismo, fascismo, racismo anglosajón, belga y holandés) y tiene un sentido de dominio que los liga al quehacer imperialista en los denominados países periféricos el sentido de movimiento hacia la sociedad industrializada y sin dependencia evita la dominación occidental y es integrador. Este proceso genera lo

[19] Gonzalo Cárdenas, "Cap V. La unidad nacional", ob. cit., pp. 193-202.

que los teóricos del desarrollo denominan "Teoría del desarrollo capitalista de la periferia"[20].

En las últimas décadas del siglo XX los países hegemónicos apoyan el terror de la interrupción de los gobiernos democráticos e imponen el neoliberalismo. La represión militar suspende la consolidación de las repúblicas de la democracia social y opera la desindustrialización de la región. Las crisis de fin de siglo muestran los límites de las configuraciones de las políticas pactadas por el Consenso de Washington[21].

Sin embargo y aunque con grandes pérdidas América Latina recupera la iniciativa en el siglo XXI.

> "La libertad histórica se encarna en la elección y las decisiones que los pueblos hacen de sí mismos; el rumbo y el signo futuro de una historia que efectivamente sea universalizadora están todavía por definirse… Somos, a la vez, resultado de toda esa historia y responsables de ella"[22].

IV. Aportes al debate en el Siglo XXI

La lectura nos permite el ejercicio de la reflexión y las proponemos en estas Jornadas para el debate y la construcción:
- Valorar la **Metodología del diálogo americano**. América Latina descree de la política bélica de los asaltos armados y en cambio se construye consenso y organización. Pactos Continentales (UNASUR , MERCOSUR, CELAC).

- Incentivar la emergencia de **nuevos actores: los Movimientos sociales**. Es necesario visibilizar la **deuda social** que la hegemonía tiene con la hermandad (reconocimiento de la gesta de los pueblos originarios).

- Producir avances en las formas de la institucionalidad en el reconocimiento de la diversidad: estado plurinacional (Bolivia), inclusión migratoria con políticas sociales.

[20] Gonzalo Cárdenas, Introducción, ob. cit., pp.19-36.
[21] Lawrence Summers, Vinod Thomas, et al. "El Reto del Desarrollo en *Banco Mundial Informe sobre el Desarrollo Mundial de 1991* Washington-Banco Mundial, 1991.
[22] A. Poratti Armando, ob. cit., p. 5.

- Avance de las formas dinámicas de la política frente a la crisis neoliberal: el asambleísmo, construir la militancia social, cultural, política.

- El reconocimiento de la economía social como formadora de riqueza y el control social de los mercados autorregulados.

- La justicia social como tensión vertebral de las Repúblicas.

> "Para Amelia Podetti, América puede recoger toda la herencia de Occidente -también lo que excluyó la Modemidad- porque desde ella es posible percibir la verdadera dimensión de lo universal y, sobre todo, porque inicialmente recogió y preserva la capacidad de síntesis, integración y unificación"[23].

- Promover una nueva síntesis dialéctica. Aceptar las Tensiones y estimular el diálogo, la negociación y el consenso[24].

- Romper el discurso dicotómico : :sur- norte; arriba– abajo; mujer-varón; negro-blanco; marxismo-liberalismo; civilización-barbarie. Construir la hermenéutica de la Unidad de lo Diverso o sea oponernos a la eliminación del contrario y propiciar la integración de lo distinto:

> "…..la posibilidad de superar la crisis que agobia al mundo contemporáneo se encuentra en la tentativa de reunir nuevamente los términos que Occidente ha enfrentado.
>
> …¿Dónde están aquellas experiencias, aquellas tradiciones, aquella voluntad, aquellas actitudes vitales y espirituales que el avance del espíritu fáustico no pudo aniquilar ni subsumir? América parece ser hoy el único gran reservorio cultural y espiritual en condiciones de asumir esta tarea; sin duda en todas partes del planeta existen tales reservas vitales y espirituales, pero Sólo aquí existen en forma de cultura viviente; y sólo la voluntad sintetizadora de esa cultura puede hoy encarar el proyecto de integrar y trasmutar en el marco de la unidad que lo hizo posible, las conquistas materiales y espirituales de la modernidad.
>
> América es capaz de integrar la modernidad con su propio fundamento histórico y espiritual porque ella es capaz de concebir la universalidad de la historia y el sentido de búsqueda de la unidad en la marcha del hombre sobre

[23] A. Poratti, ob. cit., p. 5.
[24] A. Podetti, Amelia "Comentario a la Introducción a la Fenomenología del Espíritu", Bs. As., Biblos, 2007

> el planeta. Pareciera pues que América ha sido preparada, por su surgimiento y por su historia, para cumplir una misión esencial en esta etapa de la universalización*:* proponer una vía de universalización distinta a la de las sociedades supertécnicas, y capaz de contenerla), pues su misión y su destino es realizar y pensar la unidad"[25].

En el último Congreso de Sociología Latinoamericana-ALAS- realizada en Santiago de Chile en septiembre de 2013, Theotonio Do Santos, uno de los teóricos brasileños sobreviviente que junto a los argentinos reunidos en las Cátedras Nacionales elaboraran la Teoría Social contra la Dependencia[26] , cerró la asamblea plenaria proponiendo la siguiente enunciación de acciones a impulsar en común :

1. La Civilización no es de los países dominantes: se verifica la derrota de la teoría del desarrollo que enuncia la necesidad de ser como EEUU y Europa.
2. Atender a la responsabilidad histórica: que la civilización sea representativa de todos.
3. Desarrollar la capacidad de tolerancia. Sin embargo es preciso que tenga dirección y encarne los valores de solidaridad.
4. No vamos a construir un mundo en el que el mercado, proclamado como ente metafísico, constituya la solución de todos los problemas.
5. El Capitalismo es amenaza al ambiente humano. No conocemos vida fuera del planeta , por tanto cuidemos éste.
6. Se nos imponen grandes tareas: no dejarse engañar con campañas de terror sobre quienes somos nosotros.
7. Los Jóvenes que se movilizan son esperanza por el futuro.
8. Vivimos el desafío y gran momento de Ser una sociedad superior.
9. Las ciencias sociales deben ser capaces de entender y ayudar a construir ese mundo.

[25] Podetti, Amelia,1981-op.cit:pag 10

[26] Dos Santos, Theotônio "La Teoría de la Dependencia: balance y perspectivas" Plaza & Janes Editores, Bs. As. , 2003

Agregamos desde estas Jornadas

La filosofía como madre de las ciencias y reservorio de nuestra historicidad americana construye un útero fecundo para esa misión.

Mesa temática
La Filosofía ambiental hoy. Ampliaciones de su campo temático

Coordinación Alicia I. Bugallo

La Mesa presenta al debate cuestiones que han ido surgiendo en la ampliación del ámbito crítico-reflexivo de la filosofía ambiental contemporánea. Las contribuciones presentadas abordan aspectos tales como las ontologías presentes en diversas corrientes de la ecofilosofía, la cuestión del status moral de los animales o las exigencias de reflexión ético-ambiental sobre los paradigmas económicos vigentes. También se repasan posturas a la luz de pensadores no vinculados originariamente con la filosofía ambiental y temas que resaltan la importancia del enfoque antropológico, entre otros aspectos.

Participantes:
Alicia Irene Bugallo
Daniel Gutiérrez
Fátima Luna
Ricardo Pobierzym
Alejandro Miroli y Ezequiel Jorge Carranza

Filosofía ambiental, ontología y ciencias naturales

Alicia Irene Bugallo
UCES, USAL, UTN, UBA - Bs. As.

1. Introducción

Allí donde se ha podido abrir más complejamente, la filosofía ambiental se desarrolla a modo de interface de diálogo con territorios que pertenecen a otros: ciencias, política, arte, teología. El filósofo debe estar dispuesto a adoptar un accionar des-disciplinado, no confinado[1]. Sin dejar de lado ni descuidar los contenidos específicos de la filosofía, intenta apartarse de un formato disciplinar empobrecedor, apuntando a nuevas formas de decir y hacer. No se trata una fusión o confusión de saberes, sino del resultado de una escucha mutua prudente y abierta, de una práctica nueva, un estilo de abordaje nuevo, una perspectiva epistemológica más acorde al tema que tenemos entre manos: **lo ambiental en toda su complejidad**.

En particular en lo que hace a las mutuas influencias entre ecofilosofía y ciencias naturales, podríamos decir que venimos de una primera generación de la filosofía ambiental, inspirada en la ecología y la biología de la conservación. Bajo esta influencia, podemos destacar al menos- tres aspectos de esta primera era:
- Una preferencia por los estilos de vida del biólogo u ecólogo de campo;
- Experiencias de identificación con seres vivos no humanos:
- Una ampliación de lo que sería considerado vivo, más allá de los criterios de la biología.

El presente trabajo pone a consideración la emergencia de una nueva para la filosofía ambiental en lo que hace a su relación con las ciencias naturales. Se imponen ideas que no son tratadas habitualmente en el campo de la filosofía, como: co-evolución, simbiosis, microbioma, holobiontes (referencia a individuos

[1] Usamos expresamente la noción de 'interface' por analogía con un dispositivo electrónico que permite la interconexión y el diálogo entre diferentes elementos de un sistema, a diferencia del término 'interfase' como mero ámbito de separación entre dos espacios o circunstancias.

compuestos), hologenómica, etc. En este segundo aspecto nos centraremos en dos matices:
- Los desafíos de la co-evolución;
- La consideración de los individuos compuestos.

2. Valoración del trabajo de campo

El conocimiento creciente de las ciencias ambientales, pero especialmente las prácticas a campo del ecólogo o biólogo de la conservación, han motivado e inspirado diversas propuestas de la ecofilosofía, tales como el Movimiento Ecología Profunda o distintas líneas de ética ambiental.

El ecósofo noruego Arne Naess sostenía al respecto que el científico que hace trabajo de campo está en una mejor condición para captar el hecho de que todos los seres vivientes tienen el mismo derecho a vivir y florecer (al menos este derecho natural básico…, más allá de escalas…) El científico de campo captaría esto de modo más intuitivo, más directo.

Numerosos colegas que promueven y practican –desde grupos de investigación interdisciplinarios- lo que dan en llamar 'filosofía ambiental de campo', muestran que no sólo llevan a cabo rutinas de laboratorio o salidas a campo, sino que también -y muy especialmente- incluyen experiencias de 'encuentros directos' con lo natural no humano. ¿Qué agregarían estas experiencias de encuentros directos?

Se considera que podría ampliar, extender, el sentido de apreciación o el sentimiento de cercanía hacia seres vivos otros-que-humanos, además de alguna experiencia de co-habitación con habitantes no humanos que tienen sus propios hábitats y hábitos, y que normalmente se encuentran lejos del ámbito de la educación formal o de los tomadores de decisiones de políticas ambientales.

Las actividades 'duras' de recopilación de información, cuantificaciones, registros, corrección de hipótesis parecen responder también a la interpelación 'blanda' de la emocionalidad existencial, el redescubrimiento de valores, la reflexión más profunda[2].

[2] Alicia Irene Bugallo "Accionar tecnocientífico y multiplicidad valórica en conservación biocultural. Reflexiones desde la filosofía ambiental de campo", Diego Lawler y Diego

3. Experiencias de identificación con vivientes no-humanos

Hasta donde nos parece comprender, tales experiencias de comprensión de lo común en el proceso vital biosférico, de la continuidad de vectores clave que siguen cumpliendo -a través de millones de años- funciones esenciales en el mantenimiento de toda vida, o la captación de la riqueza de estrategias técnicas que posibilitan toda supervivencia, vienen acompañadas de algún tipo de vivencia de **empatía**. La percepción del pulso común entre los seres vivos abre a distintos caminos de identificación por continuidad, por comunalidad, por similaridad (estos términos no se excluyen sino que se complementan).

Una identificación por comunalidad surge, por ejemplo, al percibir el mismo pulso o latido entre distintos vivientes; una comunalidad en tendencias e intereses se percibe claramente, en tanto tales organismos "respiran, crecen, se reproducen tal como lo hacemos nosotros". La ciencia nos enseña que "la respiración de las células de los musgos, los humanos y el conjunto de los seres vivos comparte un impulso vital común"[3].

La identificación por similaridad resalta las analogías y semejanzas funcionales y los modos técnicos de afrontar la vida. Respirar, crecer, reproducirse ponen en marcha un impresionante sistema de recursos técnicos, ya sean internos físico-químico-biológicos (aparatos o instrumentos endosomáticos) como externos (extrasomáticos). Todos los seres vivos pluricelulares "estamos formados de células que poseen mitocondrias, núcleo y otras estructuras y procesos fisiológicos que son comunes"[4].

En síntesis, la filosofía ambiental se nutre con la idea de identificación basada en la continuidad evolutiva de la vida -entre lo natural humano y lo natural no-humano-; de allí se llega a aceptar cierto 'igualitarismo biosférico en principio', como planteara Naess; la cláusula 'en principio' es importante, ya que toda práctica

Parente (comp.) *Actas II Coloquio Internacional de Filosofía de la Técnica. Artefactos, Intenciones y Agencia Técnica*. Ediciones de la Universidad Abierta Interamericana, 2011: 8-14.

[3] R. Rozzi, L. Lewis, F. Massardo, Y. Medina, K. Moses, M. Méndez y otros, *Ecoturismo con Lupa en el Parque Omora*. Punta Arenas, Ediciones Universidad de Magallanes, 2012, p. 126.

[4] B. Goffinet, R. Rozzi, L. Lewis, W. Buck, F. Massardo, *Los bosques en miniatura del Cabo de Hornos. Ecoturismo con lupa*. University of North Texas Press. Ediciones Universidad de Magallanes, 2012, p. 19.

real implica y necesita algún tipo de matanza, explotación o supresión (pensando siempre en cierto igual derecho a vivir y florecer, muy spinoziano…)[5].

La idea de respetar la diversidad y alentar la simbiosis mueve a garantizar la persistencia de un mundo rico y variado en formas de vida, donde la preferencia por el **vivir y dejar vivir** instala una ética de la tolerancia. El orden del mundo no es ni bueno ni malo, no es moral. La justicia humana, lo moral propiamente dicho, no es una ley natural sino una creación social interhumana. Pero del mismo modo, tampoco existe una ley natural que impida la tarea de ampliar nuestras consideraciones sobre piedad y justicia más allá de las establecidas en el ámbito de las relaciones interhumanas, hacia viviente no humanos)[6].

4. La ampliación del espectro de lo que es considerado vivo, más allá de los criterios biológicos

Obviamente no se trata de la negación misantrópica de *lo propio* humano; en todo caso, la ecofilosofía aspira a reconsiderar por un lado, si eso *propio* es exclusivo del hombre, y por otro, repensar hasta qué punto es legítimo hacer a las demás especies no humanas todo lo que el hombre le hace, en nombre de eso **propio**. Además, la vida se desarrolla en relaciones tróficas, comemos y somos comidos en procesos de interferencia constante.

Desde Naess, la identificación –y en contra de las críticas que se le han hecho- no reduce al otro-que-humano a una mera proyección personal humana; se trata más bien de un estar-juntos, intimando con una multitud de seres distintos, humanos o no. No se trata de una proyección de la psicología personal sobre el mundo inanimado, de burdo antropomorfismo. Contrariamente, 'lo otro' contribuye a una producción o revelación de aspectos del sí mismo.

La otredad no es otro-absolutamente-discontinuo-conmigo, aunque diferenciable. Es más; lo que le pasa a los otros no es idéntico a lo que nos pasa, pero según Naess podemos no ser indiferentes; los intereses de uno y otro no son

[5] A. Naess, (1973) "The Shallow and the Deep: A Long-Range Ecology Movements. A Summary", en A. Drengson, A., Inoue Yuichi (edit.), *The Deep Ecology Movement, An Introductory Anthology*, North Atlantic Books, Berkeley, 1995: 3-9, p. 4.
[6] A. Naess, "Spinoza and ecology" *Speculum Spinozanum 1677-1977*, London, Routledge Kegan Paul, 1973, p. 420.

indistintos, pero pueden experimentarse aspectos como similares. Se trata de fuerzas activas en el mundo, entidades diversas y expresivas -desde su propio incesante proceso natural- que ejercen un tipo de influencia básica, elemental, en su entorno, imponiéndose en el paisaje y proponiendo ciertas demandas a aquellos que estén en su presencia.

Un ***Self* ecológico** sería el sí mismo que está en diálogo con esas diferencias, el ***self*** que no talla su nombre en las cosas sino que es tallado él mismo por ellas, las 'contiene'. Para Naess sería el *self* que ha 'internalizado' sus relaciones con el mundo a tal punto que "sólo puede ser descrito como un ser cuya forma cabal es un **ser–ahí-juntos**"[7].

5. De cara a los desafíos de la co-evolución

Hoy en día, las ciencias ambientales estudian no solo el macro ambiente como organismos, ecosistemas, paisajes, la biosfera en su conjunto, etc.) sino que también se avanza sobre lo más pequeño, y más aún, dentro del mundo diminuto de la nano escala. Efectivamente se han incorporado otras escalas de la realidad; hay cambio de lentes y cambio de escala para nuevas consideraciones. Y, como dijimos, esto nos enfrenta con temas que no son abordados habitualmente por la filosofía, como: co-evolución, simbiosis, microbioma, holobiontes (referencia a individuos compuestos), hologenómica, etc.

Al mismo tiempo, desafían la empobrecida visión que tenemos los filósofos al clasificar la naturaleza en 'fauna y flora', o 'animales y vegetales'. Los reinos de la vida incluyen a moneras (como bacterias), protistas (como protozoos u algas), hongos (como levaduras), animales y vegetales. Y todo esto en un contexto insoslayable de complejidad de las tendencias coevolutivas y simbióticas.

Además de mutaciones y recombinaciones de ADN como mecanismos evolutivos de los seres vivos unicelulares, debe considerarse la *simbiosis* como posibilitador de evolución en los seres pluricelulares. Sobre este punto no hay un criterio unívoco: algunos consideran que la simbiosis debe referir sólo a mutualismos persistentes, mientras que otros incluyen como simbiosis al

[7] Citado en Christian Diehm, "The Self of Stars and Stone: Ecofeminism, Deep Ecology and the Ecological Self", *The Trumpeter 19*, 3, 2003: 31-45, p. 40.

mutualismo, el comensalismo, el parasitismo). Es decir, relaciones amigables o de profundo antagonismo.

Cabe puntualizar que las interacciones coevolutivas de tipo cooperativo o mutualista no son más prominentes que las de naturaleza rival o antagónica. De hecho, todas las especies están empeñadas en una lucha coevolutiva sin tregua con parásitos. La especie humana se enfrenta con más de 1400 especies conocidas de parásitos, situación que no resulta inusual en el mundo natural. Las bacterias mismas son objeto de ataque por parte de virus, que traspasan su pared celular y aprovechan el genoma bacterial para reproducirse; "El parasitismo es un estilo de vida tan exitoso que hay más especies de parásitos que de otras formas de vida"[8].

Una interrelación e intercambio entre reinos nos lleva a la situación de simbiosis y la simbiosis tiene un efecto facilitador de la coevolución. La coevolución está protagonizada por individuos compuestos. Todo ser vivo interactúa a lo largo de su historia evolutiva con otras diversas especies. Los animales, por ejemplo, albergamos en cada célula un núcleo con ADN; pero además cada célula posee una mitocondria –-que cumple funciones de generación energética- con su propio ADN. Esas mitocondrias fueron originariamente bacterias ancestrales independientes que han terminado convertidas en huéspedes de otras células.

Las plantas son aún más complejas, ya que sus células no sólo tienen núcleo y mitocondria sino además cloroplastos, otrora cianobacterias fotosintetizadotas independientes, también con su propio ADN. De hecho las plantas son el resultado de la **coevolución** de por lo menos tres entidades evolutivas ancestrales, ya que además de mitocondrias y cloroplastos la gran mayoría depende, para capturar nutrientes del suelo, de hongos microrrícicos asociados con las raíces[9].

[8] R. Dirzo, J. N. Thompson, "La coevolución y las enseñanzas de Darwin", *Ciencia Hoy* 19 (113) 2009: 43-48, p. 46.

[9] Para el Punto 5 hemos consultado: L. Margulis, D. Sagan, *¿Qué es la vida?* Barcelona: Tusquets, 1995; R. Dirzo, J. N. Thompson, "La coevolución y las enseñanzas de Darwin", *Ciencia Hoy* 19 (113), 2009: 43-48; Capra, *La trama de la vida*. Barcelona: Anagrama, 2003, entre otros.

6. En la perspectiva del individuo humano compuesto

Entonces captamos que todo viviente es una individualidad compuesta, su ser actual es el resultado de interacciones, composiciones y descomposiciones. No debe considerárselo desde una esencia simple y fija ya que resulta en sí mismo de una compatibilización coevolucionada relacional.

El sistema digestivo de la mayoría de los animales (incluyendo a humanos) alberga comunidades complejas de microbios -una microbiomasa coevolucionada con ellos- que aporta las enzimas necesarias para fraccionar los alimentos y transformarlos en sustancias químicas asimilables por el organismo huésped. En el tracto digestivo humano albergamos una enorme variedad de especies de microorganismos de la que dependemos para vivir.

En las góndolas del supermercado o farmacias encontramos una variada oferta de alimentos probióticos y prebióticos Los alimentos probióticos aportan directamente al organismo humano distintas cepas microbianas para las funciones nutricionales. Pero los prebióticos proveen al organismo del bebé o infante ciertos hidratos de carbono complejos, los oligosacáridos, que los humanos no podemos digerir por falta de enzimas adaptadas pero que sí alimentan a bacterias del género Bifidobacterium, por ejemplo, especialmente adaptadas a los oligosacáridos presentes en la leche materna. Cuando no se produce la alimentación con leche materna o la misma es insuficiente, los prebióticos aportan ese nutriente que es para los microbios, para que puedan realizar su tarea de síntesis de alimentos para las células del intestino humano, etc. Todo un indicador de co-evolución…

El punto de vista de la vida simbiótica abre nuevas concepciones del organismo biológico que no pueden ser capturadas a través del concepto de 'especie' tradicional. No somos individuos de esencia simple sino compuestos de especies. La teoría alternativa de la evolución actual considera que la unidad de la selección evolutiva no es un individuo aislado, sino un holobionte, es decir, un ser vivo con todos sus microorganismos asociados[10].

El desarrollo humano es una cuestión de comunicación entre especies, lo cual debiera ser acentuado por lo menos desde la educación ambiental. El concepto de

[10] Davide Vecchi, "De humanos y líquenes", *Scientiæ Studia*, São Paulo, v. 12, N. 2, 2014: 331-357.

individuo es un producto de la modernidad; refleja el aspecto del ciudadano independiente, la noción de que el agente individuo autónomo enmarca una biología que se organiza en torno al estudio de las partículas, interactuando, las entidades vivientes. Sólo con la aparición de la ecología en la segunda mitad del siglo XIX los sistemas orgánicos -compuestos por individuos en relaciones cooperativas y competitivas- complementaron la concepción de individuo de las ciencias de la vida.

La perspectiva esencialista centrada en especies discretas de esencia simple sería anacrónica En particular, la idea de la autonomía e independencia ontológica del individuo resulta inapropiada para mitigar el exceso de disociación que imponen las concepciones dualistas hombre-medio, naturaleza-cultura. Se impone así la corrección de una de las tendencias distorsivas predominantes: la creencia en que la humanidad es algo ubicado **en** el ambiente en lugar de percibirse **con** el ambiente.

La percepción de la complejidad que descubrimos plantea desafíos a la educación, a la filosofía y a la discusión significativa en general. Una antropología ecofilosófica se perfila como nueva perspectiva si dejamos interpelarnos por la constatación de que ser-humanos significa ser-compuestos. Si admitimos que nunca hemos sido individuos individuados[11].

[11] S. F. Gilbert, J. Sapp, A. I. Tauber, "A symbiotic view of life: we have never been individuals", *The Quarterly Review of Biolog*. 87, N. 4, 2012: 325-341, p. 339.

Cultura, ambiente. Pueblo, naturaleza. Interacciones conceptuales.

Daniel Eduardo Gutiérrez
UBA - C.I.C. - UFLO, Villa Elisa, La Plata

"La naturaleza es sabia". Dicho popular

"Los pueblos son sanos". Rodolfo Kusch

"...la tradicional distinción entre cosas *naturales*
y cosas *sociales* se vuelve particularmente
dificultosa cuando se ve al ambiente como riesgo (hazard).
Una inundación es un artefacto híbrido humano-ambiental,
no es más un acto de naturaleza que un acto de planeamiento"[1].

Introducción. Filosofía latinoamericana y filosofía ambiental

Las diversas formas de las crisis de las sociedades contemporáneas han inspirado posiciones críticas a nivel filosófico, corporizadas en expresiones muy diversas, y lo han hecho ante realidades particulares más bien diferentes, aunque siempre vinculadas. En estas condiciones, sería factible identificar ciertas correlaciones y complementaciones diversas entre los enfoques de la filosofía latinoamericana y la filosofía ambiental. En efecto, la crítica a toda forma de colonialismo, enunciadas desde las filosofías latinoamericanas, se complementa con las denuncias de los procesos extractivistas por parte de los enfoques ambientales. A su vez, estos, en su reclamo por formas de consumo y producción más compatibles con el entorno, se articulan con el reclamo de reconocimiento de las culturas americanas, en donde el entorno "no humano" es significado e integrado a las cosmovisiones ancestrales. De aquí se identifica otra similitud: el énfasis local-regional y de contexto[2].

[1] Paul Robbins, Paul *Political Ecology: A Critical Introduction* Oxford, Blackwell Publishing, 2004: 17 (de mi traducción).

[2] En el pensamiento ambiental aparecen, es cierto, posiciones "globalistas". Sin embargo, las mismas no pueden descartar las dimensiones locales de las tareas a llevar a cabo a nivel global. Daniel Eduardo Gutiérrez, *Hablar con el bosque. Breve introducción a la filosofía*

Por otra parte, la primera pregunta que sobreviene requiere dar cuenta del porqué de este esfuerzo de acercamiento. Por un lado, si bien abrevando de fuentes teóricas diversas, las dos líneas coinciden en varios puntos, y sus diferencias tendrían más bien el efecto de enriquecer sus puntos de vista. Por ejemplo, además del ya citado énfasis en el contexto, ambas vertientes coinciden en diversas críticas de los sistemas político-económicos globales hegemónicos contemporáneos, y denuncian activamente sus consecuencias. En segundo lugar, otra semejanza es la coincidencia de ambas vertientes en los fines de la teoría: en efecto, ella no se limitaría a constituirse en un mero corpus de saberes bien organizado y plausible desde lo cognitivo, sino también y muy especialmente, contribuir y actuar una transformación social e histórica. Un tercer punto de encuentro surge de los diálogos que, tanto la filosofía latinoamericana como la filosofía ambiental, establecen con otras ciencias: la primera con ciencias sociales como la antropología (por ejemplo Rodolfo Kusch) o la economía (por ejemplo Enrique Dussel); la segunda con las ciencias del ambiente, la biología la ecología, etc. En segundo lugar, la otra razón para un esfuerzo de acercamiento radica en que se puede sugerir que ambas vertientes se necesitan tanto desde lo teórico como desde lo práctico: una visión más amplia y más en detalle de las problemáticas concernientes al mundo no humano ampliaría la perspectiva latinoamericana, y por otra parte, la articulación con lo cultural situado se adapta con gran facilidad a la preocupación ambiental-ecológica enfocada en los sistemas de producción y consumo. Esta coincidencia de críticas inspiradas por diferentes tradiciones y fuentes de ideas tendría a priori un efecto de reafirmación de tales puntos de vista.

Unos de los objetivos de este trabajo, por lo tanto, es iniciar un diálogo creativo y fructífero entre la filosofía ambiental y la filosofía latinoamericana en sus diversas vertientes. Sin duda, la diversidad de acepciones, es decir, de corrientes y posturas en cada una de estas líneas de pensamiento es por cierto amplia. En el caso del pensamiento filosófico ambiental, clasificarlo es todo un problema; en especial el conjunto de estudios que cae o caería bajo el título de “ética ambiental”, en donde aparecen diversos criterios de distinción. Tomando en este breve escrito, el criterio

ambiental para educadores Buenos Aires, La Crujía, 2009. Como ejemplo de enfoque globalista de la crisis ambiental, aunque no desde una posición filosófico-ambiental propiamente dicha, Karl-Otto Apel, “La crise écologique en tant que problème pour l’éthique du discours”, Gilbert Hottois (Coord.) *Hans Jonas. Nature et responsabilité.* Paris, Libraire Philosophique J. Vrin, 1993.

algo básico de sujetos de relevancia moral[3] o ético-política, puede decirse que dentro de la filosofía ambiental hay, a grandes rasgos, tres posiciones: aquellas que enfocan el ambiente como derecho humano y por su relevancia para lo humano casi con exclusividad, otras que extienden la relevancia ética y/o política a algunos componentes no humanos del ambiente, pero a través de estructuras de conceptos de larga tradición filosófica aunque modificados y adaptados a temáticas ambientales; y finalmente aquellas que tratan de repensar las problemáticas éticas y políticas desde los sistemas ambientales mismos intentando renovar y repensar la filosofía en general y la ética en particular. No está de más indicar en este punto que cada uno de estos enfoques ofrece a su vez una apreciable pluralidad de posicionamientos y expresiones filosóficas puntuales. Por otro lado, el pensamiento filosófico latinoamericano también reconoce, en general, tres grandes corrientes, por un lado la filosofía de la liberación, la filosofía intercultural y el giro decolonial. Estas últimas tres posturas observan varios puntos en común y con frecuencia complementan sus perspectivas, si bien muestran sus correspondientes matices[4].

Ahora bien, a efectos de profundizar esta integración valdría la pena hacer una breve aproximación respecto de lo que se entendería por "filosofía ambiental" y "filosofía latinoamericana". La primera podría referirse a todas las problemáticas reflexivas y campos de estudio conceptuales (epistemológicos, ontológicos, éticos, filosófico-políticos, filosófico-antropológicos, filosófico-lingüísticos, filosófico-históricos, etc) que surgen a partir de la interacción entre los humanos y lo no humano- si es que aquí pudiera existir una distinción absoluta -o, en el caso de las posiciones humanistas, cómo se da la interacción humana a través de lo no humano[5]. Por otro lado, la filosofía latinoamericana puede tomarse como un intento reflexivo de hacer filosofía desde nuestra condición de latinoamericanos, esto es, desde el lugar situado geocultural y geopolíticamente, a partir del reconocimiento del contexto histórico-cultural como un hecho central para la configuración de cualquier

[3] Robin Attfield, "El ámbito de la moralidad" en José María Gómez-Heras, *Ética del ambiente. Problemas, perspectivas,* historia, Madrid, Tecnos, 1995.

[4] Cabe aclarar que las dos clasificaciones resultan altamente esquemáticas y, en el marco del presente artículo, sólo tienen una finalidad aproximativa.

[5] Cabe preguntar aquí si el enfoque filosófico de esas interacciones se vuelven relevantes *a partir* de la experiencia humana o no. Es factible identificar algún carácter antropocéntrico en la definición de filosofía ambiental señalada. Esta es una cuestión que queda abierta en este trabajo y remite al grado de antropocentrismo presente en una aproximación filosófica ambiental, esto es, si no será inevitable cierto carácter antropocéntrico, al menos en la dimensión epistemológica del ambiente, con independencia de la manera en que se lo defina.

saber, inclusive el filosófico. Esto también lleva reflexiones en términos de una epistemología, una antropología filosófica, una filosofía del lenguaje, de una ética, etc.

Pero otra pregunta que surge refiere a la **forma** de emprender una aproximación entre estas dos grandes orientaciones filosóficas. El camino ensayado aquí, -aunque sin duda pueden aparecer otros posibles-, consiste en tomar dos conceptos centrales de cada uno de ellas, e identificar algunas similitudes y diferencias. Se trata en suma de ejercicio muy preliminar para un estudio mucho más completo.

Los conceptos de "cultura" y "pueblo" han venido teniendo una importancia medular en el discurso filosófico latinoamericanista. Por su parte, las nociones de "naturaleza" y "ambiente" también vienen cumpliendo funciones centrales en las perspectivas ambientales. Es posible encontrar, al menos para quien escribe, paralelos notorios, articuladores quizá de una posible integración filosófica[6].

La presente aproximación, merece aclararse, no se centrará en el "significado" más o menos exacto de esos términos -trabajo que demandaría una extensión mucho más vasta que la que esta comunicación puede emprender- sino en la identificación de similitudes en ciertas *lógicas* de comprensión.

Cultura, pueblo

Estas nociones, tanto en filosofía latinoamericana como en ciencia social –aunque el término "cultura" más tiene más incidencia en la ciencia antropológica[7] –, han recibido gran atención por parte de los autores y, en efecto, resultan centrales para la concreción de una filosofía que no se reduzca a una acomodación de

[6] Los cuatro conceptos, no cabe duda, merecen y han merecido cada uno de ellos, extensos trabajos de investigación, fuertes debates y hasta toda una tradición de diálogos y polémicas. Quizá sea "naturaleza" el más debatido a lo largo del tiempo, al menos en Occidente; "cultura" tiene algunos siglos de elaboración conceptual, en especial en la antropología; "pueblo" también tiene una larga tradición en especial desde la filosofía política moderna y quizá sea "ambiente" el concepto que muestra antecedentes más cercanos, provenientes de la ciencia natural. La idea del presente trabajo consiste en ponerlos en relación, aunque no, en principio, reelaborarlos de raíz. Más bien se trata de recuperar algunas líneas de reflexión y ponerlas en contacto con otras a través de un proceso comparativo, lo cual podría implicar, en una etapa posterior, dar lugar a algunas modificaciones.

[7] Alejandro Grimson, *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad* Buenos Aires, Siglo Veintiuno, 2011.

perspectivas de origen europeo (continental o anglosajón), bajo la convicción de que el contexto sociocultural y político-histórico de enunciación es crucial para la producción filosófica y la praxis política. La relevancia del contexto no niega la posibilidad de universalidad, pero sí cuestiona que la supuesta "racionalidad universal" aceptada -aunque de otro contexto de fondo- ya se encuentre legitimada en la reflexión, o peor aún, en los procesos sociopolíticos globales[8].

Ahora bien, una gran cuestión es cómo se entiende ese contexto cultural particular a reivindicar. En este punto, es posible ver un corrimiento, o una transformación de los enfoques latinoamericanistas desde mediados de siglo a esta parte, en paralelo con la correspondientes cambios en ciencias sociales. Y esto se verifica en las mismas concepciones de cultura y de pueblo.

Los textos de Rodolfo Kusch[9] a mediados de los años sesenta y comienzos de los setenta, todavía siguen remitiendo a las aproximaciones culturalistas en especial los alemanes[10]. Esto lleva a la suposición de que las culturas son una suerte de unidades que ofrecen herramientas para mantenerse bastante refractarias a procesos de transformación interna, en especial frente a las influencias exteriores. Ello es paralelo a aquellas corrientes en ciencia social, en especial en antropología, desde las cuales se intenta estudiar las unidades culturales como conjuntos supuestamente aislados, no sólo del observador, sino también de sus interacciones con otras culturas, en especial la europeo-occidental, como si fueran entidades "puras".

La necesidad filosófico-política de construir el concepto de pueblo como "sujeto cultural" ha llevado al gran filósofo argentino a una limitada concepción de cultura, que hoy mismo parece no dar cuenta de los matices y las multiplicidades que conforman esas entidades culturales, ni de sus "hibridaciones" con otros conjuntos culturales. Para Raúl Fornet-Betancourt, el representante más reconocido de la filosofía intercultural, sobreviene una necesaria crítica de la noción de "mestizaje", y su enfoque dialéctico tan caro a la perspectiva kuscheana. De esta manera, la pluralidad americana se expresa en "pueblos" de los que el enfoque kuscheano no

[8] Raúl Fornet Betancout, *La transformación intercultural de la filosofía* Bilbao, Descleé de Brower, 2001.
[9] Rodolfo Kusch, "Geocultura del hombre americano" *Obras Completas* Rosario, Fundación Ross, 1998.
[10] Rodolfo Kusch, "Geocultura del hombre americano" *Obras Completas* Rosario, Fundación Ross, 1998.

pareciera dar cuenta[11]; por ejemplo piénsese en las expresiones afrolatinoamericanas, o la diversidad nativa-originaria, más allá del paradigma andino y sus diversas mezclas con la cultura occidental, sin hablar por supuesto de las diferentes corrientes inmigratorias con su correspondiente diversidad.

Si bien la intención de rescatar lo propio de las culturas oprimidas por el occidente colonizador constituye una inquietud loable, el resultado es el de casi esclerosar las culturas, recayendo en alguna forma más o menos reconocida de esencialismo. Así, en el caso de Kusch, si bien podría evitarse la crítica de esencialismo, pareciera reconocerse la **ontologización** que este autor hace de lo popular[12].

La "desencialización" que tuvo lugar en las ciencias sociales, impactó en la filosofía en general y en la filosofía latinoamericana en particular, o al menos fue paralela a los cambios que se fueron dando en estas. Se empezó a cuestionar la idea de la cultura como unidades "en equilibrio", inclusive con su ambiente no humano, posición típica de la "ecología cultural".

De la esencialización se pasó a diversas formas de constructivismo. El ecologista político Paul Robbins identifica dos tipos de constructivismo[13]. Uno más cercano al marxismo, que no niega la realidad pero habilita la posibilidad de ser resignificada desde diversas estructuras conceptuales y otro, más audaz y de cariz posmoderno, que niega que se pueda hablar de cualquier materialidad sin referencia previa al lenguaje y los marcos conceptuales. Esta posición más extrema llega a veces a negar la misma noción de cultura por mostrar ya una pretensión totalizadora. Ello significaría también anular la noción de pueblo desembocando así en una exacerbación de lo individual.

Como lo puntualiza Alejandro Grimson, esas construcciones siguen operando en la realidad social y si bien no es necesario entenderlas como unidades más o menos cerradas sino abiertas a las diversidades, siguen constituyendo configuraciones que

[11] Una posibilidad, es cierto, es que los estudios de Kusch, se hayan enfocado en el mundo andino, quizá como *ejemplo* de una universalidad de la condición humana en general, la cual podría encontrarse en otros pueblos, si se llevan a cabo los estudios correspondientes. Esa posibilidad, no será tratada aquí por razones de espacio.
[12] Daniel Berisso, comunicación personal.
[13] Robbins, 2004.

contextualizan significados simbólicos y políticos[14].

Naturaleza, ambiente

Las relaciones entre "cultura" y "pueblo" muestran aspectos no muy comparables, es cierto, a los que pueden identificarse en las relaciones que aparecen entre "naturaleza" y "ambiente". En efecto, los primeros parecen referirse a objetos distintos, aunque implicados en forma central: en líneas generales, puede decirse, se es parte pueblo, entre otras razones, por participar de una cultura específica[15]. En cuanto al segundo par de conceptos, pareciera que uno viene a remplazar al otro, refiriéndose ambos aproximadamente al mismo objeto. De todas maneras, la utilización de los mismos es francamente dispersa. En muchos casos los/las autores/as los usan en forma intercambiable, y en otros los definen de manera distinta. Sin embargo, pueden detectarse matices en la utilización de los términos en la literatura o buena parte de ella. Vale la pena repetir aquí, que el presente texto no trabajará la conceptualización en sí misma sino se intentará ver algunas lógicas conceptuales de su definición que se fueron presentando desde hace unos años en la literatura.

Así es que la "nueva ecología"[16] ha enfatizado las dinámicas del "no equilibrio", la incertidumbre[17], la variación espacio-temporal y los "híbridos" entre sociedad y naturaleza[18], frente a la suposición de que los sistemas naturales -estudiables, se

[14] Alejandro Grimson, *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad* Buenos Aires, Siglo Veintiuno, 2011.

[15] No se ahondará en este breve trabajo en la noción de "identidad" que complementa la conexión entre "pueblo" y "cultura". Cabe acotar que la discusión ambiental también habilita la entrada de este concepto: véase la discusión acerca de la diferencia entre identificación e identidad en torno a la Ecología Profunda y las críticas de algunos planteos ecofeministas. Arne Naess, "Equality, Sameness and Rights" en George Sessions, ed. *Deep Ecology for the Twenty-First Century* Shambala, Boston & London. 1995; Warwick Fox, "The Deep-Ecology–Feminism Debate and Its Parallels" *Environmental Ethics* 11.1, 1986: 5-25.

[16] Daniel Botkin, *Armonías discordantes. Una ecología para el siglo XXI* Madrid, Acento Editorial, 1993; Ian Scoones, "New Ecology and the social sciences: What Prospects for a Fruitful Engagement?", *Annual Review of Anthropology* 28, 1999: 479–507.

[17] Silvio Funtowicz, Silvio y Jerome Ravetz, *Epistemología política. Ciencia con la gente* Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1993.

[18] Karl Zimmerer, "Human Geography and the 'New Ecology': The Prospect and Promise of Integration" *Annals of the Association of American Geographers* 84, 1994**:** 108-125.

sugiere, de manera aislable de los contextos sociales-, se encuentran, o tienden al equilibrio[19]. Aquí se hace visible también, un corrimiento desde esquemas conceptuales basados en procesos biofísicos puros (no sociales), hacia esquemas de incorporación de variables socioespistémicas e históricas en los estudios ecológicos.

Más allá de estos abordajes, si se entiende el uso del término "naturaleza" como una apelación a estructuras, si no fijas, pero que tienden al equilibrio, y si se comprenden los sistemas ambientales como el resultado del entrecruzamiento entre los biofísicos y los sociohistóricos y culturales, entonces podría decirse que ha habido en la literatura un corrimiento desde enfoques "naturalistas" a enfoques "ambientales". Ello se da en paralelo con la orientación desde esquemas científicos más apegados a un saber y una materialidad "mecanicista" más bien predecible, hacia una incorporación de la incertidumbre y el caos en la construcción de ciencia. Pero no menos importante es el impacto sobre el pensamiento ambiental tanto el filosófico como el social, en donde también se operó un proceso de desencialización de los sistemas ambientales biofísicos[20].

Es posible apreciar, por lo tanto, un paralelo entre las transformaciones teóricas de los conceptos de "cultura" y "pueblo", por un lado y los de "naturaleza" y "ambiente" por el otro. La transformación consiste, según parece, en la superación de todo esencialismo, cuyas consecuencias autoritarias en política son sin duda notorias.

Conclusión. "Cultura", "ambiente", "pueblo" y "naturaleza" en la filosofía ambiental y la filosofía latinoamericana

En el caso de "cultura" y "ambiente" el lugar del contexto no es de mero acompañamiento, sino que adquiere su propia importancia en la comprensión de los procesos sociales, en el primer caso y socioambientales en el segundo, aceptándose una participación concreta en los mismos. Ambos pueden ser comprendidos como "sistemas complejos" al tiempo que incorporan orientaciones impredecibles,

[19] Como puede notarse, la noción de "equilibrio" se ve cuestionada desde un tiempo a esta parte, tanto en ciencia social como en la ciencia ambiental. Ello fue, es obvio, retomado en áreas de estudio nuevas, de carácter interdisciplinario como la Ecología Política, en su condición de resultado de la confluencia de esos dos abordajes científicos.

[20] Arturo Escobar, "After Nature: Steps to an Antiessentialist Political Ecology" *Current Anthropology* 40, N. 1, 1999: 1-30.

volcadas a la una temporalidad no-lineal e irreversible. Ambos parecen haberse liberados de comprensiones positivistas-naturalistas y son reconocidos como construcciones sociales en mayor o menor medida. En cuanto a "pueblo" y "naturaleza", todavía, a pesar de las redefiniciones, parecen apelar a aquellas estructuras "permanentes" que "buscan el equilibro" a través de las modificaciones. De todas maneras, la gran dependencia conceptual de las ideas de cultura y ambiente respectivamente, y toda la renovación en sus definiciones, obliga a revisar y redefinirlas. Naturaleza y pueblo requerirían en principio ser pensadas de una manera más relacional y diversa[21].

Sin embargo, más allá de estos paralelos, ¿qué tiene esto de relevante para la filosofía latinoamericana y también para la filosofía ambiental? El pensamiento filosófico político, la antropología filosófica, la filosofía social planteadas desde un pensar latinoamericano, evidencian, al entender de quien escribe, un claro énfasis **antropológico**. En esto sigue sosteniendo el interés por la liberación como una liberación básicamente **humana**.

Desde diversas posiciones ambientales, esto es claro, refiere a posicionamientos antropocéntricos, predilecciones básicas en la filosofía latinoamericana. El interés por marcar las particularidades de lo americano -en algunos casos como en Kusch, o en Fornet-Betancourt se enfoca con cierto énfasis en la cultura (con sus diferentes maneras de entenderla), en otros parte de una materialidad humana, más cercana al marxismo, como en el caso de Enrique Dussel- se enfocó en la particularidad antropológica. Desde el pensamiento ambiental podría sugerirse que se ha perdido de vista la particularidad geográfico-física o al menos la particularidad geocultural, en donde lo "geo" no es simplemente reducido a mera proyección del sujeto cultural correspondiente, "sometido a la cultura"[22], sino una materialidad que acepta una diversidad de resignificaciones. Por otro lado, y eso sí es aceptable el posicionamiento de Kusch y otros autores al respecto, esa materialidad requiere de una interpretación para interrelacionarse con el ser humano, es decir, especie

[21] En la antropología latinoamericana, Eduardo Viveiros de Castro, ha planteado la idea de "multinaturalezas" en relación a los estudios de las culturas sudamericanas. Eduardo Viveiros De Castro, "Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena" en Alexandre Surrallés y Pedro García Hierro (Eds) *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno* Lima, Perú, IWGIA, 2004.

[22] Rodolfo Kusch, *Esbozo de una antropología filosófica americana*, en *Obras Completas* Rosario, Fundación Ross, 1998, p. 253.

humana requiere un complejo de significaciones en la interacción con la materialidad. Pero esta nunca no se reduce al complejo de significados. La necesidad de significatividad constituye más bien una necesidad humana, pero no de la materialidad en sí misma, a la cual accedemos, paradójicamente, a través de nuestras interpretaciones significativas.

En consecuencia, podría decirse que la filosofía latinoamericana se vería enriquecida por un abordaje que no sólo incorpore el saber antropológico, sino también el geográfico-físico en su elaboración de lo americano desde donde construir una filosofía situada que pueda dar respuestas y orientaciones a las problemáticas derivadas de nuestros contextos particulares. Pero al mismo tiempo, el pensamiento ambiental, en su interacción cognoscitiva con las ciencias del ambiente, se enriquecería con la aproximación antropológica, desde el momento en el cual la incidencia humana en los sistemas biofísicos no humanos es tal, que ya no es pensable una materialidad natural sin una interacción material/cognitivas con lo humano tanto individual como social, lo cual a su vez también consiste en un sistema biofísico. Y el análisis antropológico y sociológico-histórico de la interacción humano-ambiental en el contexto latinoamericano sería crucial para contribuir a los fines concretos de la filosofía ambiental ya indicados.

Entre las cuestiones para profundizar quedan diversos conceptos, que atraviesan ambas líneas de reflexión. Por ejemplo el concepto de "contexto", noción muy utilizada en el presente trabajo, aparece con dos sentidos bastante distintos. En el pensamiento latinoamericano se trata de un contexto sociocultural e histórico. En el pensamiento ambiental, se piensa además en la incorporación de lo biofísico como componente crucial para comprender cualquier tipo de ambiente. A su vez nociones como "identidad" o "equilibrio" también muy ligadas a los sistemas tanto de pensamiento cultural como los sistemas biofísicos, merecen una atención reflexiva particular.

Otro tema a profundizar refiere a las consecuencias ético-políticas de estos cambios a nivel epistemológico y conceptual. En principio, puede decirse que la incorporación de lo social y la incertidumbre, pone en lugar central el tema del "riesgo"[23] en las construcción de una filosofía política ambiental, no especialmente porque la materialidad natural sea de por sí riesgosa, sino porque los

[23] Ulrich Beck, *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad* Barcelona, Paidós, 2006.

emprendimientos humanos -hoy dominados por la lógica hegemónica y casi excluyente de la ganancia- no reconocen parecen límites a su dinámica de transformación del ambiente.

De todas maneras, y para remarcar lo ya señalado, parece deducirse que, así como la filosofía latinoamericana sería más completa incorporando no sólo el saber antropológico o económico, también del lado ambiental, así también, cualquier construcción filosófico-política-ambiental, no puede prescindir de la dimensión antropológico-histórica si tiene la pretensión de contribuir a transformaciones reales que superen la presente crisis ambiental cuyas bases no específicamente biofísicas, sino civilizatorias[24].

[24] Enrique Leff, *Saber ambiental. Sustentabilidade, Racionalidade, Complexidade, Poder* Piriapolis, RJ, Editora Vozes, 2004; Ulrich Beck, *La sociedad de riesgo global* Madrid, Siglo Veintiuno Editores, 2002.

Economía y ambientalismo
¿es posible una ética común a ambas esferas?

Juana Fátima Luna
UCES, Buenos Aires

"Los problemas ambientales
requieren una combinación de enfoques,
entre ellos reforma institucional… por una parte,
y por otra, la formación de valores en general"…
"La integración del papel de las normas y valores
con el razonamiento económico
requiere ampliar el análisis económico, y no desecharlo".
Amartya Sen[1]

I. Introducción

La globalización promueve desarrollo global pero no propone serias medidas para proteger el planeta de los eventuales riesgos futuros. El Ambientalismo propone un cambio profundo en la concepción de los seres vivos y los recursos naturales: el antropocentrismo debería perder su protagonismo en consonancia con la aceptación del valor de los recursos naturales y su interdependencia inmediata con ellos y entre ellos La concienciación del estado de la Biosfera implicaría un desarrollo responsable de las actividades antrópicas o actividades del hombre, privadas y públicas. La Filosofía ambiental propone reflexionar acerca de las tareas para tomar conciencia y lograr difusión e información cabal del estado de las cosas. En ese sentido nos proponemos abordar diferentes perspectivas y planteos sobre la temática, especialmente revisando tipos y grados de responsabilidades. La responsabilidad moral por las acciones privadas y sus consecuencias no contempla aún, conceptos que proponen el Ambientalismo y la filosofía ambiental. ¿Es posible elevarlas a responsabilidad moral universal?

[1] Amartya Sen, "¿Qué impacto puede tener la ética?", Ricardo Kliksberg, *Ética y Desarrollo - La relación marginada*, Bs. As., El Ateneo, 2002, p. 37.

La Dra. Alicia Bugallo[2] afirma que la problemática ambiental fue planteada en sus orígenes por la comunidad científica académica luego de la segunda guerra mundial, debido a los efectos de contaminación producidos por la energía radioactiva y los productos químicos en la esfera global. Los científicos llamaron la atención sobre las consecuencias de la actividad antrópica sobre el planeta; y advirtieron que esto afectaría a la cadena alimentaria: desde organismos unicelulares acuáticos hasta las plantas, los mamíferos y el humano, alterando la cadena genética en el futuro. Los problemas ambientales pueden tener diversas causas, pero se fueron produciendo cambios cuyas alteraciones no tienen precedentes y en cierta forma van convirtiendo a la especie humana en una variable físico-química, en el sistema físico-químico de la Biosfera. La Biosfera es la delicada capa que rodea al planeta, muy delgada en las tierras emergidas y más anchas en los océanos, en cuyo espacio se desarrollan los seres vivos[3].

El ambientalismo comenzó a expandirse hacia otras latitudes con la participación de movimientos cívicos, sociales y no gubernamentales, es así que en reunión organizada por las Naciones Unidas surge el Informe Brundtland, en 1987 donde se expresa:

> "La progresiva degradación del ambiente biosférico parece exceder el marco puramente socio-político y aún económico, y nos ha enfrentado a un verdadero problema moral: nuestro compromiso con el *desarrollo sustentable*"[4].

Este informe plantea el concepto de desarrollo sustentable como "aquel que responde a las necesidades presentes sin limitar las capacidades de satisfacción de las generaciones futuras"[5], demuestra las relaciones entre destrucción ambiental y desarrollo económico y apela a la moral y al humanitarismo de los países desarrollados. Se suscitan debates en relación con la problemática ambiental. La ecología y las ciencias del ambiente deben ensayar nuevos paradigmas y aparece la perspectiva no-antropocéntrica.

[2] Alicia Bugallo, *La Filosofía Ambiental en Arne Naess* (*L.F.A*), Rio Cuarto, Ed. Del Icala, 2011, p. 11.
[3] Alicia Bugallo, *Aproximación a la Ecofilosofía*, en El Pensamiento en los Umbrales del Siglo XXI, Bs. As., Catálogos Editora, 1994, p. 302.
[4] A. Bugallo, *L.F.A.*, p. 11.
[5] Ibíd., p. 11.

II. Las posiciones frente a la problemática ambiental

Quedan expuestas dos posiciones, a saber:
- el **antropocentrismo fuerte**, se considera avalado por el paradigma de la modernidad. El hombre basado en la razón instrumental utiliza los recursos naturales para satisfacer las necesidades, donde eficiencia y eficacia son lo fundamental, para abastecer el crecimiento de la población y el crecimiento del consumo más allá de las necesidades. La ciencia predomina sobre la moralidad y la estética, no se cumple lo propuesto por la Ilustración: lograr una pluralidad de racionalidades. El pensador Bryan Norton sostiene que el antropocentrismo fuerte se caracteriza por la postura económica en vigencia, la cual promueve prácticas no sostenibles en agricultura, industria o turismo y urbanización sin planificar; saca beneficios de las políticas insuficientes sobre crecimiento demográfico y desarrollo humano integral y desconoce su postura como una amenaza cierta para la continuidad de la vida en la biosfera.
- el **antropocentrismo débil**, es la nueva propuesta considerando los cambios culturales producidos en las últimas décadas que tienen repercusiones sobre temáticas marginadas por el pensamiento moderno: la pobreza, lo femenino, la homosexualidad, la naturaleza entre otras cosas. El mundo contemporáneo en virtud de los nuevos problemas ya no debe marchar en consonancia con el dualismo cartesiano, sino que se trata de considerar una visión más holística e integradora. Para Bryan Norton el antropocentrismo débil tiene en consideración las condiciones globales de la vida de los seres vivientes a largo plazo.

En ese sentido, la Filosofía Práctica pone en cuestión los paradigmas de la civilización industrial. Señala Alicia Bugallo[6] que "la filosofía ambiental o ecofilosofía considerada globalmente, es el desarrollo del extensionismo de consideraciones morales hacia seres no humanos".

En dicho contexto, la autora refiere a Arne Naess, filósofo noruego, quien llama la atención sobre:
- el *ambientalismo superficial*, aquel que no va a la raíz del problema y da respuestas tecnológicas a la crisis. Plantea que las ciencias ambientales reaccionaron ante el impacto ambiental tratando de hallar salidas mediante la tecnología que mitigue los daños de la contaminación para seguir la explotación de recursos buscando formas sustentables. A esto llamó ecología superficial ya que no contempla las causas

[6] Ibíd., pp. 17-22.

sociales y culturales responsables del estado ambiental. Como contra partida plantea:
- el **ambientalismo profundo**, que clava la raíz en la crisis más profunda que tiene al hombre como principal protagonista cuyos valores, actitudes culturales y pautas económicas deben ser re-consideradas. Introduce la acepción de *"ecología profunda"*, la que contempla los factores sociales y culturales, "aborda los síntomas y causas del mismo y además critica los supuestos metafísicos, sistemas políticos, estilos de vida y valores éticos de la sociedad industrial"[7].

La filosofía ambiental plantea una tendencia hacia la reflexión en consenso con grupos o individuos de diferentes culturas o valores. Su finalidad es la optimización de los recursos, considerando a la biosfera como medio de supervivencia, teniendo en cuenta la finitud de los mismos.

Desde otra perspectiva, Klaus Lippold[8], en 1989 en su ponencia ante el seminario internacional "Ambiente, Desarrollo y Calidad de Vida en América Latina", plantea:

> "El avance técnico y científico en conjunción con la revolución industrial… contribuyó a superar problemas de orden sanitario, erradicar pestes, disminución de la mortalidad infantil, solucionar enfermedades lo que impactó en el aumento del nivel de vida" .

Como así también aligerar el trabajo pesado mejorar comunicaciones y medios de transportes. Con el tiempo comenzaron los indicios de crisis ecológica. No se trata de una problemática circunscripta a determinados países, ya que la contaminación de los mares es de carácter universal. Se hace necesaria una nueva concepción de valores, una nueva ética en el uso de los bienes materiales; la naturaleza, el agua y el aire no son bienes superabundantes. La visión global deberá incluir un equilibrio entre el norte y sur, entre pobres y ricos. Se trata de una nueva visión del hombre en su conjunto pero que ya no signifique un dominio y explotación de la naturaleza finita …"el hombre debe advertir los riesgos del

[7] Arne Naess, "Los movimientos de la ecología superficial y la ecología profunda: un resumen", *Revista Medio Ambiente y Desarrollo* (Santiago de Chile) 23/N. I, 2007, p. 101.
[8] Klaus Lippold, "Importancia ética, política y económica de la protección ambiental", *Revista Contribuciones* 3/90, 1989: 66-74.

crecimiento sin tener por ello que renunciar al mismo"[9]. El autor propone incorporar la función de protección ambiental a la función económica global asignándole a los bienes naturales nuevos precios, imponiendo el criterio contaminador-pagador y nuevos códigos severos. La forma de alcanzar una solución es a nivel internacional y la única forma de llevar a la práctica esta política es llevándola al ámbito económico… todo ello debe ir acompañado por una mayor concienciación por parte de la población. Podríamos afirmar que son los primeros intentos de ocuparse de la finitud de los recursos desde un punto de vista ambientalista.

III. Medio ambiente: niveles y tipos de responsabilidad

En aspectos económicos[10], Alicia Bugallo[11] considera que los dilemas prácticos de la era de la ecología reflotaron la cuestión de distinguir cuáles son las necesidades vitales y qué estamos consumiendo, pues en la sociedad de consumo de los países industrializados este tema no es considerado, más bien se facilita el circuito de carencia y satisfacción temporaria en lugar de contemplar satisfacción de necesidades en forma más duradera. Esto es difícil de establecer porque lo que puede ser vital en algunos lugares puede ser trivial en otros.

La autora señala[12], por otra parte, que es dificultoso asumir la responsabilidad por los modos de producción, uso, y consumo de bienes; más la modalidad de eliminar los residuos que son los que causan la devastación ambiental, el agotamiento de recursos y la extinción masiva de especies. A pesar de ello la crítica al estilo de vida "ambientalmente no sustentable" va aumentando y adquiriendo resonancias a nivel global cada día más. En esta línea cita a la filósofa Adela Cortina, especialista en Ética Práctica, quien alude a la "ética del consumo" o "consumo responsable" caracterizando al consumo ideal según los criterios:
- **autónomo***:* elegir sin presiones externas con conciencia de autorrealización, de cuidado de la biosfera;
- **justo**: consumir lo necesario sin limitar el derecho de los otros , un consumo justo debería ser universalizable; y

[9] Ibíd., p. 67.
[10] Entendemos economía como el mejor uso de recursos para la satisfacción de las necesidades humanas.
[11] A. Bugallo, *L.F.A.*, p. 175.
[12] Ibíd., p. 184.

- **felicitante**, marca la diferencia entre nivel de vida (consumo excesivo inmediatista) y calidad de vida (consumo necesario básico, planificado).

> "Un tipo de consumo ético y justo debería ser universalizable, que todos los habitantes del planeta tengan acceso a él y no sólo una parte, sin descartar la responsabilidad intergeneracional con las generaciones futuras"… "No hay que identificar felicidad con el consumo indefinido de productos del mercado"[13].

Por otra parte, según Hans Lenk y Matthias Maring[14], en su trabajo *Globalización y responsabilidad*, el discurso de la globalización es utilizado como una típica estrategia de exclusión para deshacerse de responsabilidades y como un principio definido desde el aspecto económico y social. Refieren que con Internet se produjo la posibilidad de comunicación, información y decisión a nivel mundial y que dicha expansión tiene lugar especialmente en el mercado financiero a nivel global. Afirman que:

> "La expresión del argumento de la globalización en Occidente es esencialmente utilizado para mantener a raya el salario, desmontar el estado social y lograr un dumping de regulaciones".

Por lo que se podría hablar de "una europeización persistente[15]" en vez de verdadera globalización. Respecto de Internet, señalan que África casi no está conectada. Sólo USA, Europa y Asia. Exclusivamente el 5% de la población mundial tiene acceso a este tipo de comunicación y el 88% pertenece a países industrializados. Los autores afirman que la globalización es usada ideológicamente en sentido clásico, se remite a resultados empíricos y se los utiliza para formular y justificar exigencias normativas, desembocando en una falta estructural de responsabilidad[16]. Las circunstancias empíricas son utilizadas a menudo para prescribir o justificar normativamente algo a partir de ellas[17].

[13] Ibíd., p. 188.
[14] Hans Lenk, Matthias Maring, "Globalización y responsabilidad" en *Etica, Convergencia y Divergencias: Homenaje a Ricardo Maliandi*, Compiladora Cristina Ambrosini, Remedios de Escalada, Ediciones Universidad Nacional de Lanús, año 2008: 273-293.
[15] Ibíd., p. 277.
[16] Ibíd., p. 278.
[17] Ibíd., p. 279.

El tema que nos ocupa es el de la responsabilidad: ¿Qué lugar debe tomar el hombre ante estas nuevas circunstancias? ¿A cargo de quien o quienes estará la tarea de difundir, crear o establecer los nuevos paradigmas morales? Los autores realizan diversas clasificaciones que puntuaremos a continuación: afirman que la responsabilidad es una concepción que valora y atribuye (a alguien se le pide cuentas por algo), lo que abre la dimensión normativa y finalmente ética del actuar. Alguien es responsable por algo frente a un destinatario y ante una instancia en relación a un criterio de atribución de responsabilidad en el marco del ámbito de responsabilidad y de acción. Ser responsable significa que alguien tiene que justificarse por acciones, consecuencias de acciones, estado de cosas, tareas, ante un destinatario con el que uno está comprometido y ante una instancia. El responsable tiene que responder por sus propias acciones y eventualmente por acciones de otros. La atribución de responsabilidad es una interpretación activa tanto en la comprensión de sí mismo como en la del prójimo. El tipo de responsabilidad más inmediato es por la realización del propio obrar. Hay responsabilidad negativa por la acción causal en caso de omisión por negligencia, falta de prevención en los cuidados. Es importante esta acepción, para evitar accidentes que involucraría afectar el bienestar de las vidas. La responsabilidad de la acción y de la omisión puede ser también asumida como responsabilidad política. Instituciones y corporaciones actúan colectivamente: responsabilidad que no es idéntica a la individual pero puede darse junto con ella. Refieren **Subespecies de responsabilidades** en la que cada profesional es responsable por sus subordinados, su empresa u organización privada o pública y también por su organización profesional en relación al desempeño de su rol profesional y lo esperable de su función como tal. Las obligaciones del rol pueden estar expresadas formal o informalmente. Pueden estar atribuidas jurídicamente.

> "Si el portador del rol es representante del rol corporativo o institucional, entonces su responsabilidad estará unida con la correspondiente responsabilidad institucional del rol[18]".

También hay **responsabilidad corporativa**, este tipo de responsabilidad puede tener carácter jurídico, moral u organizacional (neutral). A su vez puede estar dada con la **responsabilidad de grupos**.

[18] Ibíd., p. 285.

> "Mientras la responsabilidad específica por las tareas puede ser moralmente neutral en las acciones ligadas a roles, las responsabilidades por tareas moralmente relevantes agregan una responsabilidad moral universal[19]".

Estas tareas dirigidas, o que involucran, a otros seres vivientes pueden afectarlos y causarles perjuicios. Los autores afirman categóricamente que la responsabilidad moral, está caracterizada por el hecho que se refiere a acciones que afectan el bienestar y el dolor ajenos. Ella no está limitada solo a roles y ámbitos específicos, sino que valen principalmente de manera universal e igual para cualquiera que se encuentre en una situación comparable. La responsabilidad moral no permite ni el aplazamiento ni el desconocimiento. Tampoco puede ser delegada. Hay una responsabilidad moral directa por acciones y consecuencias de acciones. Esta se refiere a personas y seres vivos, cuyo bienestar está afectado directamente por la acción. Las consecuencias lejanas de la acción (acciones y omisiones de otras personas) pueden conducir a una co-responsabilidad moral indirecta. Las negligencias pueden causar catástrofes. Junto con la responsabilidad jurídica las corporaciones tienen que asumir también una responsabilidad moral y ésta es distinta de la responsabilidad moral individual, pero puede existir junto a ella.

En muchos casos se subordina la responsabilidad por las tareas y roles junto con la mayor parte de las subespecies de responsabilidad, de manera evidente (según la intuición ética de todos nosotros) a la responsabilidad moral universal. Así quizá exista una moral superior de un rango lógico-semántico elevado, de cumplir con obligaciones asumidas siempre y cuando no la contradiga otra obligación más urgente. Vale la regla moral general de atenerse a las leyes y cumplir con las obligaciones asumidas, aun si en un caso excepcional puede imponerse moralmente la obligación de transgredir una ley o desatender a una obligación. La responsabilidad está sometida a una gradación. Existe la responsabilidad general de más alto grado de cumplir las leyes -de estado de derecho-, las legítimas y también reglas sociales, esto es algunas convenciones corrientes y normas del deber. Esto vale para cumplir reglas profesionales de los códigos de ética de asociaciones profesionales, sobre todo si ellas son relevantes para la seguridad, la salud o el bienestar públicos. La distribución de la dependencia con el tipo de responsabilidad es importante, la responsabilidad individual y la de la corporación no significan lo mismo, ni tampoco son fácilmente reductibles la una a la otra.

[19] Ibíd., p. 287.

> "¡La responsabilidad no puede diluirse ni en el anonimato, ni en la protección de las asociaciones profesionales, ni en los sistemas de información y decisión!"[20] .
> "La posibilidad de reaccionar consiste en una sensibilización intensiva de la conciencia de responsabilidad…en la formación de la correspondiente capacidad de responsabilizarse de todos los participante en el desarrollo de un código de ética"[21].

IV. Algunas propuestas de solución

Finalmente realizan una larga propuesta de soluciones entre ellas: la educación y formación de jóvenes, la reducción de la explosión demográfica, restricción de destrucción de recursos en base a principios morales e intereses prácticos de supervivencia, fomentar la solidaridad humana y la distribución de los bienes de manera más equitativa. Sostienen que todos desde el ámbito privado hasta la comunidad de las naciones somos corresponsables del futuro de la humanidad en una idea de globalización deseable y éticamente justificable.

Entonces, ¿cómo implementar estos objetivos que nos atañen a todos? Diversas y cada vez más son las voces que se alzan desde muchas disciplinas. La ciencia y las religiones también serán fuertes armas, como formadores de conciencias. Eduardo Gudynas, Investigador del Centro Latinoamericano de Ecología Social[22], subraya que el desarrollo sostenible se está difundiendo en el amplio campo desde las prácticas empresariales hasta la ecofilosofía, con diferentes propuestas y alternativas que incluyen el plano político, económico, social, ético y epistemológico. Una posibilidad para el desarrollo sostenible es el punto de encuentro y similitudes que tiene con la economía social y solidaria entre humanos y que debería extenderse, esa solidaridad, hacia la naturaleza. La religión tiene un lugar fundamental en esta tarea según consta en el documento de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, Aparecida, Brasil, 13-31 de mayo de 2007.

[20] Ibíd., p. 292.
[21] Ibíd., p. 293.
[22] Eduardo Gudynas, "Desarrollo sostenible: una guía básica de conceptos y tendencias hacia otra economía", *Revista Otra Economía* 4, N. 6, 1º Semestre 2010, p. 64. Disponible en www.riless.org/otraeconomía.

V. Conclusión

Por último, consideramos que la educación e información son fundamentales a través de los medios de comunicación. Ésta es una temática nueva y difícil de abordar tanto como querer juntar agua con las manos. ¿No será que el Humano al adquirir tantos derechos merecidos se ha olvidado que también tiene obligaciones? En este caso la Naturaleza se lo recuerda.

Algunas reflexiones éticas y filosóficas sobre los derechos de los animales

Ricardo Pablo Pobierzym
USAL Sede San Miguel, Buenos Aires

1. Introducción

La temática en torno a los derechos de los animales ha movilizado a diversos grupos humanos en las últimas décadas del siglo XX. De este modo, *La declaración universal de los derechos de los animales fue adoptada* en primer lugar por La Liga Internacional de los Derechos del Animal en 1977 y, posteriormente, fue aprobada por la Organización de las Naciones Unidas (ONU) y por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO).

En nuestra ponencia nos referiremos a los 14 artículos que constituyen la mencionada declaración. Sin dejar de lado la importancia y la riqueza de su contenido nos centraremos en algunos de los autores que en los últimos tiempos han otorgado una esencial relevancia al estatuto ético y filosófico de los animales en nuestro mundo actual.

El sentido de nuestra exposición será presentar las diversas tendencias que al criticar el modo intensivo del hacinamiento industrial de los animales sometidos a crueles torturas en granjas, fábricas de mataderos y *Feedlots*, muestran alternativas que oscilan entre el veganismo, el vegetarianismo e inclusive la crianza de animales a "campo abierto". Para ello señalaremos como las mentadas vanguardias intentan inaugurar una diferente vinculación de los hombres con los animales (de consumo) a fin de evitarles el despiadado sufrimiento y ofrecerles un trato más saludable con su propio cuerpo.

Finalmente, intentaremos plantear en qué sentido las prácticas éticas hacia los animales conllevan implícitamente una revolucionaria fundamentación filosófica que influyen en una responsable relación del hombre con su entorno.

2. Cuestiones a plantear

En las últimas décadas autores de la talla de Peter Singer, Tom Regan (de la corriente utilitarista)[1] y Jacques Derrida (postestructuralismo francés) y también, indirectamente del legado del pensamiento de Heidegger (Donald Turner ha mencionado dicha vinculación en un artículo de su autoría)[2]. A su vez, hay que agregar las sólidas reflexiones de Elizabeth de Fountay y Thomas Macho[3] sobre la cuestión de la domesticación y el vínculo entre los hombres y los animales.

En estos días ha tomado una destacada importancia mediática el caso de la orangutana "Sandra", su maltrato y, por ende, su inminente traslado del zoológico y, lo más destacado: Su "representación legal" por parte de los abogados que presentaron el "habeas corpus" hace unos meses y el cual ha generado toda una discusión a nivel mundial desde el punto de vista jurídico[4].

Nuestra intención es destacar la toma de conciencia del padecimiento animal a causa del hombre cuya devastación de las especies y genocidio aplicado a los animales de "granja" (principalmente para el consumo humanos), va en detrimento tanto del animal "exterior" (los seres vivos que nos rodean y cuya vinculación para nuestra supervivencia resulta esencial), como del animal "interior" (vale decir; nuestra propia "animalidad"), estando esta última esencialmente vinculada al proceso de la evolución de las especies.

[1] Para una interesante y muy buena introducción al tema pueden consultarse los siguientes ensayos: Alejandro Herrera *En defensa de los animales* (pp. 193-197), Peter Singer, *Los animales y el valor de la vida* (pp. 199-244), Tom Regan, *Derechos animales, injusticias humanas* en *Los caminos de la ética ambiental* (pp. 245-262). Estos escritos se encuentran incluidos en el libro *Los caminos de la ética ambiental, Una antología de textos contemporáneos*, Teresa Kwiatkoska y Jorge Issa (Compiladores), Editorial Plaza & Valdés, México, 1998.

[2] Donald Turner, "Humanity as Shepered of Being: Heidegger´s Philosophy and the Animal Other", en *Heidegger & the Earth, Essays in Environmental Philosophy*, Edithed by Ladelle McWhorter and Gail Stenstand, Canada, University of Toronto Press, 2009: 145-166.

[3] Autores citados por Peter Sloterdijk, *Normas para el Parque Humano*, Siriela, España, Biblioteca del ensayo, 2000, pp. 58-59.

[4] Al respecto puede consultarse el sitio web: http://www.lanacion.com.ar/1792275-comenzo-el-juicio-para-trasladar-a-una-reserva-a-sandra-la-orangutana-del-zoo.

En esta ponencia expondremos y comentaremos los 14 artículos que se mencionan en la *Declaración Universal de los Derechos de los Animales.* El propósito de nuestra exposición consiste en hablar brevemente sobre los mencionados artículos señalando su actualidad, su posible plasmación en la práctica así como sus inevitables repercusiones éticas y filosóficas. Cabe destacar que nuestra interpretación pretende abrir el debate para generar una mayor conciencia sobre esta temática y de este modo alentar hacia un mayor consenso social.

3. Declaración Universal de los Derechos de los Animales

Esta declaración fue adoptada por La Liga Internacional de los Derechos del Animal en 1977, que la proclamó al año siguiente. Posteriormente, fue aprobada por la Organización de Naciones Unidas (ONU) y por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO)[5].

> Considerando que todo animal posee derechos y que el **desconocimiento y desprecio de dichos derechos** han conducido y siguen conduciendo al hombre **a cometer crímenes**[6] **contra la naturaleza y los animales**[7], se proclama lo siguiente:

[5] http://www.me.gov.ar/efeme/diaanimal/derecho.html.

[6] En una entrevista televisiva el activista vegano Gary Yourofsky afirmó que cada año son asesinados por el hombre 16 billones de animales terrestres y 19 billones de animales marinos. Dicho genocidio no solamente es ejecutado para satisfacer a las poblaciones humanas con la carne y el alimento animal, sino para distintos tipos de industrias (de cuero, de pieles, etc.)

[7] La "eliminación de las especies" debido a la actividad humana: entre 1500 y 1850 el hombre occidental eliminó una especie cada diez años, entre 1850 y 1950 la eliminación ascendió a una especie por año, en 1990 fueron extinguidas 10 especies por día y en el transcurso del 2000 una especie por hora. Como puede notarse, el proceso de destrucción masiva por parte del hombre viene acelerándose de modo intensivo: se supone que entre 1975 y el 2000 pudo haber desaparecido el 20% de las especies vivas. Por otra parte para clasificar actualmente la cantidad de especies que hay en el mundo se necesitarían alrededor de 500 años. Lo más aterrador es que antes que termine el siglo (XXI) la actividad humana habrá extinguido las 2/3 partes de las plantas y animales que habitan la tierra, esto significa, que existen millones de animales y plantas que pasarán por el mundo sin que los hombres se hayan enterado.

Artículo N. 1
Todos los animales nacen iguales ante la vida y tienen los mismos derechos a la existencia.

Los derechos a la existencia del animal dan a entender que los animales pueden seguir sus propias pautas de autorrealización (*Sel-realization*) en el **sentido que le** otorgó Arne Naess a dicho término. Esto significa tanto una concepción más amplia de los animales (los animales vinculados a sus ecosistemas, los animales con capacidad de sentir (alegrías, tristezas, padecimientos, etc.) como una crítica a la tradición antropocéntrica ("fuerte") y, por ende, su posible desplazamiento hacia una posición "zoocéntrica restringida" (tal como lo plantea Peter Singer).

Artículo N. 2
a) Todo animal tiene derecho al respeto.
b) El hombre, como especie animal, no puede atribuirse el derecho de exterminar a los otros animales o de explotarlos, violando ese derecho. Tiene la obligación de poner sus conocimientos al servicio de los animales.
c) Todos los animales tienen derecho a la atención, a los cuidados y a la protección del hombre.

Este artículo implica un replanteo filosófico con alcances teológicos, Como bien a remarcado Peter Singer y su crítica a la teología judeocristiana concebida como una "teoría del dominio". A su vez se alienta a seguir con atención los avances de la ciencia de la etología y sus más recientes descubrimientos acerca de la inteligencia, el entorno y los hábitos de los diversos animales.

Artículo N. 3
a) Ningún animal será sometido a malos tratos ni a actos crueles.
b) Si es necesaria la muerte de un animal, ésta debe ser instantánea, indolora y no generadora de angustia.

Lo que propugna este artículo, lamentablemente, en la mayoría de los casos, no se cumple. Los animales, en general para uso de crianza y usufructo para el hombre, tanto en las granjas tipo factoría como en los *Feedlots*, son víctimas del uso y abuso industriales. Las excepciones a dicho abuso se dan por parte de grupos minoritarios "animalistas" y defensores de los "derechos de los animales" que proceden del denominado Primer Mundo y que lenta aunque de modo firme parecen expandirse hacia diversos países del contexto latinoamericano.

Artículo N. 4
a) Todo animal perteneciente a una especie salvaje tiene derecho a vivir libre en su propio ambiente natural, terrestre, aéreo o acuático y a reproducirse.
b) Toda privación de libertad, incluso aquella que tenga fines educativos, es contraria a este derecho.

Con respecto a este artículo se está dando una paulatina toma de consciencia en diversos estratos sociales. Un ejemplo de ello es el cuestionamiento de los zoológicos (tradicionales) y la necesidad de trasladar a los animales a un entorno que les sea propicio y más adecuado a lo que fue su hábitat natural. Algunos animales son incluso traslados a su respectivo hábitat.

Artículo N. 5
a) Todo animal perteneciente a una especie que viva tradicionalmente en el entorno del hombre tiene derecho a vivir y crecer al ritmo y en las condiciones de vida y de libertad que sean propias de su especie.
b) Toda modificación de dicho ritmo o dichas condiciones que fuera impuesta por el hombre con fines mercantiles es contraria a dicho derecho.

Este artículo conlleva también a un replanteo del habitar humano cuyas ciudades se han erigido (muchas veces) a espaldas y a expensas de la naturaleza. Los alcances de este artículo son bastante amplios y merecen una pormenorizada investigación acerca de los condicionamientos arquitectónicos, económicos, ecológicos y sociales que nuestras culturas padecen…

Artículo N. 6
a) Todo animal que el hombre haya escogido como compañero tiene derecho a que la duración de su vida sea conforme a su longevidad natural.
b) El abandono de un animal es un acto cruel y degradante.

Los abandonos de los animales se continúan produciendo, aunque hay una mayor conciencia sobre este tema. A su vez, dicha conscientización no se da sobre todos los animales y se sigue privilegiando a los mismos a partir de ciertas concepciones "especistas".

Artículo N. 7
Todo animal de trabajo tiene derecho a una limitación razonable del tiempo e intensidad del trabajo, a una alimentación reparadora y al reposo.

En los contextos donde prevalece la miseria socio-económica suele haber un mayor maltrato. La relación entre miseria socio-económica y el maltrato animal resulta, en muchos casos, esencial. Los animales usados como "tracción a sangre" suelen ser los que más padecen este tipo "transporte"…

> **Artículo N. 8**
> a) La experimentación animal que implique un sufrimiento físico o psicológico es incompatible con los derechos del animal, tanto si se trata de experimentos médicos, científicos, comerciales, como de otra **forma de experimentación**.
> b) Las técnicas alternativas deben ser utilizadas y desarrolladas.

Se refiere, ante todo, en experiencia de laboratorio (médico-cosmológicos). Esto fue denunciado por algunos filósofos "utilitaristas" que se atuvieron al pensamiento de Jeremy Bentham (en el que prevalece la capacidad de sentir sobre el pensar). Uno de los primeros en denunciar este tipo de abusos fue Peter Singer (*Animal liberation*). Desde el punto de vista sociológico la toma de conciencia sobre este tipo de "experimentaciones" y abusos sobre los animales esta aún poco divulgada y prácticamente es eludida por los grandes medio de comunicación. Consideramos que los intereses creados en torno a este tema suelen ser impedimento muy fuerte para su correcta divulgación y conocimiento.

> **Artículo N. 9**
> Cuando un animal es criado para la alimentación debe ser nutrido, instalado y transportado, así como sacrificado, sin que ello resulte para él motivo de ansiedad o dolor.

Consideramos que este artículo es motivo de debate (el veganismo no lo acepta ya que está en contra del consumo de carne). En algunos países como Alemania e Inglaterra se intenta poner en práctica una muerte "suave" y no violenta hacia los animales que han de ser consumidos[8]. El imperativo que se desprende de este artículo seria: No consumir animales que han sido sacrificados en granjas tipo

[8] Al respecto puede verse la interesante entrevista realizada en Alemania al filósofo Robert Spaemann realizada por el periodista Richard David Precht. El mencionado filósofo acepta el consumo de carne, pero a no a costa del padecimiento animal. Lamentablemente el video no está subtitulado al idioma castellano.
https://www.youtube.com/watch?v=K7hg7HVBQLI.

factoría, etc. Lamentablemente hay que advertir que en nuestro medio (y en la mayoría de los países del mundo) este artículo no suele ser respetado. Las "costumbres" de muchos mataderos así como los intereses económicos juegan un rol preponderante para que el mencionado artículo no se cumpla.

> **Artículo N. 10**
> a) Ningún animal debe ser explotado para esparcimiento del hombre.
> b) Las exhibiciones de animales y los espectáculos que se sirvan de animales son incompatibles con la dignidad del animal.

Principalmente se hace referencia a ciertas prácticas nocivas hacia los animales que se dan en circos y algunos acuarios. A su vez es menester tener sobre todo en consideración a aquellas culturas que utilizan a los animales para diversos ritos y festividades ocasionándoles terribles torturas y padecimientos hasta su muerte[9]. Aquí se abre para nosotros la necesidad de un debate sobre la rectificación y crítica de dichas prácticas culturales que deben ser rigurosamente sancionadas tanto por el conceso social como por los respectivos gobiernos.

> **Artículo N. 11**
> Todo acto que implique la muerte de un animal sin necesidad es un biocidio, es decir, un crimen contra la vida.

A nuestro criterio el término "sin necesidad" conlleva hacia cierta ambigüedad. Aquí no solamente vuelven a entrar en juego las diversas clases prácticas culturales con los animales sino también su supuesta necesidad en la utilización de los mismos en laboratorios y también en el consumo humano. ¿Implica el consumo de carne animal un "biocidio"? O dicho en otras palabras: ¿Es necesario que estén los animales en el menú?[10].

[9] Con respecto a la "corrida de toros" en España, aunque esta "festiva" práctica se extiende también hacia otros países pueden apreciarse las divergentes opiniones que se dan en el debate entre Oscar Huerta y Fernando Savater publicado en este video: https://vimeo.com/66556425.

[10] Al respecto recomendamos muy especialmente este interesante debate https://www.youtube.com/watch?v=YfsYHr30ndc.

Artículo N. 12

a) Todo acto que implique la muerte de un gran número de animales salvajes es un **genocidio**, es decir, un crimen contra la especie.

b) La contaminación y la destrucción del ambiente natural conducen al genocidio.

Aquí se hace referencia a la extinción masiva de especies y al impacto ecológico que ello produce. La palabra "genocidio" también debería aplicarse al abuso de los animales de granja, las factorías, los laboratorios y la totalitaria industria que organiza los "mataderos" (según lo afirmado por Derrida)[11].

Artículo N. 13

a) Un animal muerto debe ser tratado con respeto.

b) Las escenas de violencia, en las cuales los animales son víctimas, deben ser prohibidas en el cine y en la televisión, salvo si ellas tienen como fin dar muestra de los atentados contra los derechos del animal.

Las implicaciones que posee la palabra "respeto" son serias. Como hemos señalado hay diversos grupos los cuales se están sensibilizando con el sufrimiento de los animales. Y, sin embargo, muchos animales son aún considerados como meras "cosas" (res)[12], como simple mercadería ya sea para el consumo o la explotación de sus pieles u otras partes de sus cuerpos. Muchas veces vemos los cadáveres, o parte de los mismos, apilados en las carnicerías, expuestos incluso[13] con cierto orgullo y vanagloria… Esta clase de "naturalización" del animal como recurso, "corte" o "pieza trozada", nos muestra a las claras como se ha ignorado en forma sistemática el **valor intrínseco** que posee los seres vivos.

Desde las atrocidades que se ven en las corridas de toros, las carreras de galgos, las riñas de gallos, los arcaicos y violentos rituales en los que se sacrifican perros[14] y una indefinida cantidad de cruentos sacrificios de animales, en los tiempos de la

[11] Jacques Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, Editorial Trotta, Madrid, 2008.
[12] Nos referimos al sentido cartesiano de esta palabra.
[13] Por ejemplo, las cabezas de los cerdos que lucen en algunos de los mostradores de las carnicerías.
[14] En el festival de carne de perro en Yulin, China.
http://www.infobae.com/2015/06/08/1733918-china-sacrifica-miles-perros-el-festival-del-horror.

globalización de las imágenes, es mucha la información que se va desplegando sobre este tipo de atrocidades. La expansión de las imágenes lleva paulatinamente a mucha gente sensible a tomar conciencia en torno a la violencia que los hombres le infringen a los seres vivos. La toma de conciencia sobre estas escenas de violencia va generando y agrupando diversos grupos "animalistas" que interactúan entre sí en las redes sociales e intentan alertar sobre el sufrimiento. También hay que decir que los medios masivos y el periodismo en general reprueban cada vez más los espectáculos en los que aparece la violencia contra los seres vivos no humanos.

> **Artículo N. 14**
> a) Los organismos de protección y salvaguarda de los animales deben ser representados a nivel gubernamental.
> b) Los derechos del animal deben ser defendidos por la ley, como lo son los derechos del hombre.

En este punto aún estamos muy lejos de su aplicación. Si bien algunos gobiernos van tomando paulatinamente conciencia de la importancia de los problemas ambientales y algunos hasta reivindican los "derechos de la madre tierra"[15] respetando de este modo a los seres vivos que la pueblan, no obstante las medidas para implementar a modo gubernamental las leyes de protección de los derechos de los animales y llevarlas a la práctica aún no están plasmadas en la gran mayoría de los países a nivel mundial. Tan sólo en Alemania (desde el 2001) posee el Estado la responsabilidad de asumir que se cumpla el mencionado derecho. En España se ha prohibido el uso de los animales tanto en la experimentación de los laboratorios como en la docencia. La puesta en práctica de los derechos es indudablemente uno de los grandes desafíos que ha de afrontar el siglo XXI.

4. Consideraciones finales

A partir de los derechos que hemos expuesto consideramos que actualmente resulta indispensable abrir el debate sobre la posibilidad de la implementación de estos mismos. Desde el punto de vista filosófico, aún señalando la distinción que algunos pensadores realizan entre los animales concebidos como "sujetos de derecho" (Tom Regan y posiblemente Jacques Derrida) y los animales expuestos a "consideración moral" (Peter Singer), pensamos que a partir de la crítica hacia el

[15] Como es el caso de Cochabamba-Bolivia.
http://unpfip.blogspot.com.ar/2012/08/declaracion-universal-de-los-derechos.html

especismo y la reivindicación del valor intrínseco de los seres vivos resulta indispensable señalar las repercusiones sobre un posible cambio de paradigma que sugiere la actual crisis antropológica por la que estamos transitando. A su vez, es menester advertir que dicha crisis no solamente se refiere a la cuestión del estatuto ontológico de la "animalidad" (que involucra a la propia animalidad del hombre), sino también a la "ecología" y al surgimiento de las nuevas sensibilidades basadas en relaciones pensantes y afectivas que involucran nuevos roles y protagonismos sociales y políticos.

Un nuevo modelo de ciencias.
El paradigma ambientalista y el concepto de mecanismo explicativo

Alejandro G. Miroli
USAL, CBC/UBA, Inst. Prof. A-1390 "A. L. Palacios", C.A.B.A
Ezequiel Jorge Carranza.
USAL, C.A.B.A

1. La ontología en el paradigma ambientalista

La ecología -como una ciencia biológica- se desarrolla hacia la segunda mitad del siglo XIX, en 1865 el biólogo alemán Ernst Haeckel (Prusia, 1834-1919) introduce el término *ecología* o *Oekologie* en su obra *Generelle Morphologie* donde lo define como "la ciencia comprehensiva de las relaciones del organismo y su medio ambiente"; en 1870 expande esta definición como:

> "Por *Ökologie* mentamos el conjunto de conocimientos que conciernen a la economía de la naturaleza -la investigación de todas las relaciones del animal tanto con su medio ambiente inorgánico como orgánico; incluidas, sobre todo, las relaciones de cooperación y de usurpación con aquellos animales y plantas con las que están en contacto directo o indirecto- en una palaba, *Ökologie* es el estudio de estas complejas interacciones a las que se refiriera Darwin como las condiciones de la lucha por la existencia"[1].

Eugenius Bülow Warming (Dinamarca, 1841 –1924) escribe en 1895 el primer estudio sistemático de ecología vegetal –*Plantesamfund - Grundtræk af den økologiske Plantegeograf*- definiendo *ecología* como una respuesta a:

> "…las preguntas: ¿Por qué cada especie tiene su propio habitas? 2. ¿Cómo se congregan las especies para formar comunidades características?, y reconocer la importancia de las formas de vida dominantes y subdominantes...suelo, clima, humedad, etc."[2].

[1] Citado por Michael Allabay, *Ecology: Plants, Animals and the Environment*, Nueva York, Facts on File, Inc., 2010, p. 104.
[2] Citado por Nancy McIntyre, Nancy "History of community ecology" en

Ambas definiciones se puede generalizar: las unidades de análisis variarán desde genes hasta poblaciones -como sistemas de presas y predadores- e incluso ecosistemas completos; y los medios ambientes también pueden variar desde medios ambientes locales -v.g. colonias bacterianas en relaciones simbióticas- hasta la ecósfera terrestre. En cada caso se pueden determinar variables diversas tanto en las unidades de análisis y en el medio ambiente y examinar sus tasas y velocidades de variación, los efectos de cada variación y las consecuencias en diversas escalas de tiempo y examinar los movimientos de materia y energía a través de los ambientes bióticos y no bióticos de cada organismo (sus ecosistemas). En todos los casos el objeto disciplinar serán plexos de relaciones organismos- medios material.

La intersección de la ecología y las ciencias humanas produjeron otro objeto teórico: el ecologismo, que introdujo consideraciones normativas como categorías básicas de sus análisis. Un ejemplo de ello es la llamada ***deep ecology*/ecología profunda**: concepto introducido por Arne Naess en 1973; de acuerdo con Naess la ecología profunda rechaza

> "… la imagen del hombre-en-el-medio-ambiente a favor de la imagen relacional o de campo total. Los organismos son nodos en la trama biosférica o el campo de las relaciones intrínsecas... El modelo de campo total no sólo disuelve el concepto de persona-en-el-medio-ambiente, sino cualquier concepto de una cosa-en-un-medio –excepto cuando se habla a un nivel de comunicación preliminar o meramente superficial <…> Complejidad, no complicación. La teoría de los ecosistemas contiene una distinción importante entre aquello es que complicado sin ninguna Gestalt o principios unificadores -podemos encontrar un camino en medio de un tráfico caótico- y lo que es complejo… Organismos, planes de vida e interacciones en la biósfera en general, exhiben complejidad en niveles tan sorprendentes, que permean la visión general de los ecologistas[3].

En el texto hay referencia a (i) las relaciones internas o intrínsecas y (ii) el campo-total (*total field*) y (iii) la noción de sistema. (i)-(iii) involucran una categoría de entidad o un nuevo objeto teórico que difiere de cualquier noción agregativa -v.g.

http://www.biol.ttu.edu/faculty/nmcintyre/Community%20Ecology/webhist.doc. (Accedido el 01/04/2015).

[3] Cf. "The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement", *Inquiry* 16, 1973: 95-100, p. 95, 97.

la diferencia entre entidad complicada y complejo- que se encuentra en complejos que son al mismo tiempo naturaleza y sociedad, ecología y economía, procesos objetivos y actividad intencional humana.

Silvio Funktowicz y Jerome Ravetz[4], ofrecieron una clasificación de los sistemas reales a partir de la noción de complejidad ontológica:

Tesis de F & R: Existen sistemas materiales -cuyos elementos pueden tener cualquier nivel de organización desde elementos minerales hasta colectivos sociales- que poseen una complejidad real (ontológica) no reductible[5].

Y distinguen[6]:

Sistemas simples (ontológicamente). Puede ser capturados -en teorías y en tecnologías- por un análisis causal determinista que provee las explicaciones científicas clásicas, v.g. la mecánica clásica, la química de elementos, las ciencias de la Tierra, etc. A partir de la noción de estructura, un sistema simple es un conjunto de entidades individuales y relaciones dinámicas con trayectorias deterministas calculables y ejecutables tecnológicamente en forma completamente predecible. Estos sistemas pueden tener estructura interna, a partir de relaciones de composición mereológicas y funcionales, pero cada nivel de integración es trazable a partir de los individuos componentes del nivel de integración inferior.

Sistemas materiales con complejidad ontológica estricta. Conjunto de elementos vinculados por relaciones dinámicas y ordenados por jerarquías con vínculo intra-jerárquico e inter-jerárquico. Esas jerarquías tienen tanto relaciones mereológicas como relaciones funcionales: los estados de un nivel de integración

[4] Es importante señalar que lo que Functowicz & Ravetz llaman ciencia normal no tiene nada que ver con la noción kunheana de ciencia normal: en un sentido la ciencia producida en las llamadas revoluciones científicas también es ciencia normal al modo de F & R.

[5] Los autores presentan las líneas básicas de su concepción en (i) S. Funtowicz & J. Ravetz, "Post-Normal Science - Environmental Policy under Conditions of Complexity" Disponible en http://www.nusap.net/sections.php?op=viewarticle&artid=13; (ii) S. Funtowicz, & J. Ravetz "Information tools for environmental policy under conditions of complexity" Copenhagen, European Environmental Agency, *Environmental issues series*/9, 2000; y (iii) J. Ravetz, S. Funtowicz & I. Economics, Post-Normal Science, 2013, Retrieved from http://www.eoearth.org/view/article/155319 .

[6] Cf. Funktowicz & Ravetz, Information tools..., 2000, 6-10.

supervienen a los estados de los niveles de integración componentes, de modo que cada nivel de integración manifiesta un grado de autonomía relativa o irreductibilidad respecto de los niveles de integración mereológicamente basales.

Sistemas materiales con complejidad ontológica estricta indeterminados. Está compuesto por los individuos y relaciones propias y por los actos de apropiación cognitiva o técnica. Son sistemas complejos que incluyen los actos de observación en su composición, v.g. los sistemas de partículas elementales o los sistemas de comportamiento ritual de las sociedades etnográficas.

Sistemas con complejidad estricta y reflexividad. "Los sistemas medioambientales puede incluir a subsistemas humanos e institucionales que son ellos mismos sistemas. Estos últimos son un tipo especial de sistemas que nosotros denominamos reflexivos. En ellos, los elementos tienen propósitos por sí mismos, que pueden ser independientes a u opuestos a la función asignada <a dicho sus-sistema> en la jerarquía de sistemas". En los sistemas reflexivos los elementos básicos son tanto entidades materiales como agentes cuyos intereses y preferencias definen los límites y naturaleza del sistema y cuyo comportamiento parcial puede estar en fase o desfase con los objetivos explícitos del sistema y con sus umbrales de reproducción y permanencia (=sustentabilidad).

La noción de complejidad estricta (ontológica) de los sistemas reflexivos supone para F & R una aplicación a la economía de la Interpretación de Copenhague de la mecánica cuántica: v.g.

> "A veces es conveniente dejar al observador fuera del sistema, pero en el caso de los sistemas con componentes humanos e institucionales es contra productivo. Para los sistemas medio-ambientales, el observador y analista está dentro, cruzado por su propio sistema, con variaciones espaciales, geográficas y cognitivas, con características espaciales y temporales que encuadran sus percepciones… donde los actos de observación y análisis se tornan parte de la actividad de los sistemas bajo estudio, y son influenciados en varias formas. Esto está bien analizado en los sistemas sociales reflexivos como el azar moral, las profecías auto cumplidas y pánico masivo"[7].

[7] Funktowicz & Ravetz, Information tools..., p. 6.

2. Hacia la ciencia de los sistemas complejos reflexivos. El modelo tradicional

Al considerar los rasgos mínimos de una disciplina que examine los sistemas complejos indeterminados y reflexivos, hay límites en el modelo de ciencia positivista-analítico/desagregable-linear-determinista; ya que -en la perspectiva de F & R- cualquier cognición de sistemas medio-ambientales tendrá restricciones para ese enfoque:
- está indeterminada porque incluyen a los observadores y analistas que solo pueden representar escorzos del sistema en escalas y criterios diferentes (los autores llaman a esto "*feeling the elephant*").
- supone una tarea externa a la observación de los escorzos objetivos y parciales.
presentará diversos tipos de incertidumbre irreductible que imponen la situación de observador-participante.
- empleará datos estadísticos disponibles que sólo presentarán aspectos de los sistemas complejos, tendrán incertidumbres en las técnicas de colección y agregación pues se integraran en sistemas artificiales y truncos, que solo coincidirán con las propiedades relevantes para un problema político por azar, y generalmente habrán colectados con otros objetivos que los dichos, lo que impone su reinterpretación para el problema político en cuestión.

Pero la cuestión no es meramente el rechazo del modelo baconiano-cartesiano, porque en cierto sentido aún rechazado como único este modelo sigue siendo dominante en la discusión sobre las ciencias. En un sentido el imperio que ha ejercido este modelo de ciencias, se redujo al reducirse el imperio del mecanicismo clásico, pero la permanencia de formas del mecanicismo ampliado supone un límite para el diseño de tales instrumentos cognitivos. En efecto la expansión de la ontología basal del mecanicismo permitió una expansión del ámbito de fenómenos a considerar, y en ese sentido E. Flichman y G. Boido señalan la aparición de otra versión de MR:

> "Mecanicismo reduccionista de base ampliada (MRBA): Todos los fenómenos se explican a partir de las teorías de la física... teoría mecánica, teoría de campos, la termodinámica estadística... y las teorías químicas"[8].

[8] Eduardo Flichman & Guillermo Boido, Guillermo: *Historia de un Ave Fénix. El mecanicismo desde sus orígenes hasta la actualidad*. Buenos Aires, Prometeo, 2010, p. 74.

La estrategia de MRBA consistía en incorporar a la base explicativa original -las teorías mecánicas de cuerpos- aquellas nuevas teorías que no podían reducirse a ella, como las teorías de campos y este criterio se generalizaba hacia la totalidad de las teorías químicas v.g

> "...si se comprueba una nueva teoría C <v.g. la teoría del enlace químico> que no es reducible ni a A <la mecánica de cuerpos> ni a B <las teorías de campos> se amplía nuevamente la base de reducción...y así necesariamente hasta completar en la base ampliada todas las teorías necesarias de la física y la química"[9].

Pero esta estrategia imponía ciertas constricciones metodológicas a cualquier proyecto de ampliar la base de reducción:

(1) Materialismo de nivel.

E. Flichman y G. Boido distinguen entre explicaciones de nivel de fenómenos y explicaciones profundas. Esta distinción tendrá un rol crucial en la consideración del materialismo. Los autores no asumen ninguna posición sobre el materialismo profundo, pero de sus análisis se sigue que las nociones de materia y mecanicismo están vinculadas i.e. "sería imposible hablar de mecanicismo en una época en que no se pudiese hablar de materia."[10]. Y proponen una noción básica de materia rasa que "…solo incluya actividad inmanente entre cuerpos y nunca de un cuerpo sobre sí mismo… <interacción> que se manifiesta en el caso de la acción por contacto o la acción a distancia"[11]. En suma la noción de acción no inmanente supone que los cuerpos que interactúan presenten dos propiedades que son definitorias de los cuerpos materiales: impenetrabilidad e indeformabilidad relativa como condiciones para la acción por contacto.

(2) Anti-teleologismo.

Los autores sostienen como central y característico de todas las versiones del mecanicismo la oposición a toda forma de vitalismo sea la apelación a entelequias, a diseños inteligentes o a algún tipo de retro-causalidad. De ese modo cualquier ampliación de la base de reducción será aceptable siempre que no se incluyan principios o entidades teleológicas y funcionales no reducibles. Y esto es

[9] Flichman, p.75.
[10] Flichman, *Ave Fenix*…, p. 24.
[11] Flichman, *Ave Fenix*, p. 23.

reafirmado por el título que tiene la sección: *Anti-finalismo intrínseco: una caracterización general del mecanicismo*[12] y en la conclusión general del texto: "El conjunto de notas distintivas en el que confluyen todas las corrientes mecanicistas ... se aglutina alrededor de un antifinalismo intrínseco <i.e. un finalismo de entelequias y no de diseñadores>..."[13].

(3) Reduccionismo.

La reconstrucción de MA permite interpretar otro rasgo involucrado en el meanicismo ampliado: el reduccionismo. En su exposición los autores presentan a MR y MC como posiciones independientes; sin embargo al caracterizar el concepto de base reductora ampliada, apelan a un principio teórico estrictamente anti teleológico que no justifican en forma independiente, sino que presentan como un axioma. Esto señala que más allá de la presentación que hagan, su argumentación muestra que MC es previo y más básico que MR en la medida que es MC quien provee de una justificación al principio anti-teleológico al exigir explicaciones que contengan instancias de leyes deterministas laplaceanas o probabilistas y la consistencia de las leyes que se postulan en la base reductora nueva con las leyes de la base reductora inicial.

La base reductora contendría teorías deterministas -laplaceanas o probabilistas- cuya ontología será de cuerpos o campos materiales -en la medida que puede interactuar con sistemas materiales en forma constante o sistemas simples de cuerpos materiales. Y dado cualquier fenómeno -físico o antropológico en sentido amplio- su comportamiento podría reducirse a series de efectores deterministas de las bases reductoras- y su constitución se reduciría a configuraciones de entidades materiales componentes -cuerpos o campos- y no a entelequias o propiedades no trazables en forma material (tal como exige MRBA).

Partiendo de (1)-(3), y de la consideración de leyes probabilistas los autores reformulan el MC:

Mecanicismo post-clásico (MPC): "Todos los fenómenos se explican a partir del orden causal que incluye situaciones aleatorias o caóticas de la naturaleza espaciotemporal con leyes deterministas o probabilistas, reversibles o irreversibles

[12] Flichman, *Ave Fenix*, ídem.
[13] Flichman, *Ave Fenix*, p. 84.

(y, obviamente circunstancias concretas) sin que haya en el ámbito intrínseco de los fenómenos descriptos, meta, propósito o finalidad alguna"[14].

Ahora bien MPC no permite dar cuenta de la situación de los sistemas complejos indeterminados y reflexivos ya que estos presentan una indeterminación cognitiva no reducible: y dicha complejidad epistémica presente en un tipo de problemas que no se pueden abordar únicamente con las herramientas de MPC.

3. La sombra del mecanicismo post-clásico

El abandono de MPC como modelo único de las ciencias, redundo en la postulación de dos tipos de ciencia: una que conserva ciertos rasgos de MPC y otra que se aparta en forma radical de estos.

El enfoque tradicional presente en la filosofía de las ciencias señala la existencia de dos modos de ciencias absolutamente diferenciadas: las ciencias fáctico-naturales y las ciencias fáctico-sociales. Así en cierta literatura la situación es: rechazado el monismo metodológico pero establecido un estricto dualismo ontológico: los fenómenos físicos suponen una forma de conocimiento y los fenómenos sociales otra forma de conocimiento. Así tendremos:

(i) Ciencias fáctico-naturales. La concepción naturalista o explicación nomológica-deductiva

Esta concepción puede definirse como la aplicación del modelo de ley convergente a los fenómenos naturales, y pone el énfasis en la presencia de leyes estrictas en toda explicación completa de un fenómeno, leyes que definían del siguiente modo:

> "…un enunciado de ley fundamental (o una ley científica) es un enunciado verdadero de carácter afirmativo universal, preferentemente condicional, cuyos términos denotativos tienen alcance ilimitado, i.e. no implican definicionalmente una determinación precisa de sus extensiones, o no determinen unívocamente un individuo y cuyos predicados funcionales o

[14] Flichman, 2010, p. 82.

> relacionales son cualitativos puros i.e. su definición no implica ni objetos concretos ni localizaciones espacio-temporales"[15].

Estos enunciados describen términos y relaciones no locales -eternas y omnipresentes- y no contingentes -en la medida que la condición de alance ilimitado implica son solo todo los eventos ocurridos, ocurriendo y por ocurrir, sino todos los eventos que hubieran podido ocurrir o que hubieran de poder ocurrir. La concepción ontología estándar de las leyes que que son relaciones entre universales[16] que son interpretados como clases naturales o como tipos que poseen poderes causales[17].

Bajo este supuesto las leyes son relaciones entre conjuntos homólogos de eventos, es decir que L($\alpha\beta$) supone que cada *x* que pertenece a α y cada *y* que pertenece a β son eventos de la misma categoría , que cada variación, cambio o reorganización de *x* se conecta necesariamente con otra homóloga de *y*. Y esto sólo es posible si se pueden coidentifiar los rasgos de *x* y de **y** que están involucrados en cada instancia de L($\alpha\beta$). Y así se puede sostener que todo intento de ley tras categorial -psicofísicas, bio-social o socio-meteorológica- son enunciados instrumentales sincategoremáticos, útiles para ciertas inferencias peor que no representan ningún estado legal de la realidad natural o social.

Esta estricta condición de homologabilidad de los eventos de cada clase natural es una condición de la causalidad física. En Mc la dependencia causal supone acción por contacto de entidades de la base reductora + transferencia de masa o energía al efecto $\rightarrow$ trayectoria lineal de los cambios en el evento-efecto; en las extensiones de Mc la base reductora podía cambiar –genes, agentes racionales, células, partículas elementales, genomas completos, etc. Por ello la introducción de una ontología de sistemas complejos reflexivos no solo supondrá cambiar la noción de base reductora, sino la propia noción de relación etiológica.

[15] Carl Hempel & Paul Oppenheim, "La lógica de la explicación" en Carl Hempel, *La explicación científica*, Buenos Aires, Editorial Paidós, 1979, pp. 247-294; pp. 266, 268-9.
[16] Esta visión incluye a Fred Dretske ("Laws of Nature"), Michael Tooley (*Causation. A Realist Approach*), David Armsotrong (*What is a Law of Nature?*) y Eduardo Flichman (*Leyes naturales y haces naturales: aporte para una batalla inconclusa*).
[17] Esta visión incluye a Rom Harré & Edward Madden (*Causal Powers. A Theory of Natural Necessity*); Patricia Cheng ("From Covariation to Causation: A Causal Power Theory") y George Molnar (Powers: *A Study in Metaphysics*).

(ii) La explicación proléptico-intencional o situacional.

Si un rasgo define la producción epistemológico-metodológica de las ciencias humanas ha sido la lucha contra el naturalismo, el rechazo de explicaciones que incorporasen leyes sociales al modo de las leyes físicas y relaciones etiológicas al modo de la causalidad física. Ya en la propia concepción heredada se reconocía que las leyes histórico-sociales no serían genuinas ya que en la definición de las categorías histórico-sociales se hacía referencia necesaria a localizaciones temporales, espaciales o a agentes característicos. Por ello Hempel sostenía:

> "Lo que los análisis explicativos de hechos históricos ofrecen es no una explicación, sino algo que puede llamarse un esbozo de explicación. Este consiste en una indicación más o menso vaga de las leyes y las condiciones iniciales consideradas relevantes, y necesita 'completarse' con el fin de convertirse en una explicación hecha y derecha. Este complemento requiere una investigación empírica más extensa, para la cual el esbozo sugiere la orientación. Un esbozo explicativo científicamente aceptable necesita completarse con enunciados más específicos; pero apunta en la dirección en que se encontrarán esos enunciados, y la investigación concreta puede tender a confirmar o debilitar esas indicaciones"[18].

Esta visión tenía dos problemas mayores (i) la apelación al futuro es una confesión de ignorancia que descarta alternativas sin razones justificadoras; (ii) si bien en algunos casos se podrían señalar ciertos usos de generalizaciones estadísticas la explicación de un fenómeno en numerosísimos casos la explicación es situacional y fundada en elementos idiosincráticos que impiden ninguna aproximación siquiera parcial a cualquier forma de naturalismo.

Así pues se desarrolló un modelo no naturalista de ciencias como alternativa al sesgo reductivo y al monismo metodológico de END, el que tuvo fuentes diversas pero un núcleo común:

> "Han sido varios los acercamientos entre la hermenéutica y las ciencias sociales. En primer lugar por Dilthey quien propuso entender la hermenéutica como el método de las ciencias humanas. En segundo lugar, Heidegger y Gadamer elevaron una fuerte crítica al cientificismo moderno en su

[18] Hempel, *Explicación*, p. 240.

> pretensión de convertirse en el único referente de verdad para las ciencias humanas. En tercer lugar Ricoeur y, más recientemente, los llamados 'hermeneutas del símbolo' han señalado la cercanía que hay entre el tipo de trabajo que realizan los científicos sociales y la interpretación de textos"[19].

Los elementos idiosincráticos más característicos se encuentran en relatos, narraciones, ceremonias y reliquias simbólicas y cada una de estos exige una tarea básica de hermenéutica simbólica y motivacional que jamás formarían un tipo natural como exige la noción de ley que supone el naturalismo.

5. Ciencia para sistemas complejos reflexivos explicativos. Información compleja

El modelo proléptico-intencional de ciencia cubra una amplía clase de fenómenos pero parece insuficiente para los sistemas complejos reflexivos. En efecto estos sistemas materiales poseen subsistemas componentes que al mismo tiempo pueden ser naturales e institucionales; la fuente de su complejidad se debe en parte a la integración de sistemas de jerarquía inferior que son absolutamente heterogéneos entre sí. Y el problema de la insuficiencia no es un sólo un problema del modelo proléptico-intencional sino que al mismo tiempo es un problema del modelo naturalista.

En ese sentido parece deseable un modelo de explicación de los sistemas materiales complejos reflexivos que preserve los elementos de cada uno de los anteriores teniendo en cuenta los subsistemas heterogéneos serán simultáneamente naturales y sociales.

S & R introducen el concepto de **información compleja**. Dada la complejidad estricta de los sistemas reflexivos cualquier aproximación cognitiva a ellos, involucrará información que será (i) sistémica e indeterminada, (ii) incapaz de generar una representación verdadera que exijan datos puramente cuantitativos, y (iii) que acarree como supuesto un principio de continuidad de la naturaleza según el cual

[19] José Darío Herrera, "Horizonte hermenéutico de las Ciencias Sociales Contemporáneas", en María José Rossi (ed.) *La hermenéutica, ¿un paradigma agotado? Texto, lenguaje, mundo. Actas I Jornadas Internacionales de Hermenéutica*, Buenos Aires, Proyecto Editorial, 2009, p. 1.

> "…los datos <además de las incertidumbres metodológicas, los problemas de error, de sesgos observacionales, y demás> tendrán incertidumbres más profundas y estructurales, no controlables por medio del análisis cuantitativo, que pueden ser decisivos por la calidad de la información que esté allí presentada <por consiguiente> nada puede ser tratado en aislamiento, los asuntos se implican mutuamente y los problemas se extienden a través de diversas escalas temporales y espaciales"[20].

De ese modo la información disponible para un proceso de toma de decisiones no solo estará limitada por la capacidad de almacenamiento y los costos de recolección, sino por incertidumbres de escala creciente que presentan las fuentes de las que se quieren tomar dicha información. Ello tendrá un impacto directo en la economía ecológica y en general en cualquier involucramiento con cuestiones medioambientales i.e.

> "Cuando las externalidades son inciertas e irreversible, entonces no puede haber precios ecológicamente correctos, que se lleven a cabo en mercados efectivos (con una estructura de derechos de propiedad "adecuada") o en mercados ficticios (a través de valoraciones contingentes o de cualquier otra técnica). A lo sumo habrá precios ecológicamente corregidos, guiador por proceso de toma de decisiones."[21].

Es esta información compleja la que lleva a F & R postular la existencia de una ciencia post-normal[22], de una mutación epistemológica que va desde una economía normal a una economía ecológica o post-normal que ellos caracterizan así:

> "…una vez que admitimos la complejidad… los objetivos de análisis económico se deben modificar… en la economía neoclásica es posible producir teorías matemáticas elegantes y potentes que describan las propiedades estructurales de los fenómenos en estudio… Las matemáticas de la Economía Ecológica describen diferentes objetos, y desarrollan diferentes funciones, y por lo tanto se han diseñado en base a criterios diferentes".

[20] Funtowicz & Ravetz, Information tools, p. 7.
[21] Funtowicz & Ravetz, Information tools, p. 8.
[22] Estos autores usan la noción de ciencia postnormal en un sentido completamente distinto al que le da la tradición que parte de Kuhn. De hecho es postnormal porque su objeto teórico son los sistemas complejos reflexivos.

> "De acuerdo con su hipótesis de la complejidad, Economía Ecológica no presenta sus resultados como una descripción completa o prescripción definitiva. Cada medida sirve como un indicador en un aspecto (o unos pocos aspectos) del sistema complejo, más que como una vara de medir de una cantidad lineal simple. Su función es como una ayuda para el diálogo. Algunos de los indicadores puede parecer ser objetivo, pero otros -como los métodos multicriterio- sólo tienen un significado claro en el contexto del diálogo"[23].

En la ciencia post normal el objeto teórico son sistemas materiales complejos y reflexivos que incluyen (i) indeterminación: los actos de cognición y las decisiones tecnológicas y (ii) las preferencias e intereses de los afectados por las consecuencias de los actos de cognición y por las decisiones tecnológicas; lo que exige el uso de información mixta, y variables cuanti-cualitativas. En el caso que interesa especialmente a S y R:

> "La Economía Ecológica… sostiene que es imposible adjudicar valores monetarios (precios) a las externalidades ambientales -es decir, a aquellos efectos de las actividades humanas que no son incorporados en el mercado-, porque muchas de ellas son inciertas, desconocidas o irreversibles <operando como> aspectos que quedan ocultos en el sistema de precios, infravalorando así la escasez y los perjuicios ambientales y sociales -actuales y futuros"[24].

El caso de la economía ecológica es para F & R un caso testigo de una disciplina cognitiva cuyo objeto teórico son sistemas complejos reflexivos y que exige herramientas metodológicas que se puedan hacerse cargo de las peculiaridades de dichos sistemas.

6. Ciencia para sistemas complejos reflexivos explicativos. El enfoque de los mecanismos explicativos

El modelo naturalista tiene un problema al aplicarse a los sistemas materiales complejos y reflexivos de Funtowicz & Ravetz: la imposibilidad de reconocer leyes

[23] Funtowicz & Ravetz, Information tools, p. 12.

[24] Lucrecia Soledad Wagner, "La toma de decisiones en sistemas complejos y contextos de incertidumbre" *Revista Argentina de Humanidades y Ciencias Sociales* II, 2004, http://www.sai.com.ar/metodologia/rahycs/rahycs_v2_n2_04.htm.

y relaciones etiológicas al modo de causalidad eficiente física; por un lado la noción de campo total y complejidad intrínseca, por otro los niveles de integración no reducibles y las variables cuanti-cualitativas. Esto llega incluso a su tratamiento matemático, Funtowicz & Ravetz hay propuesto sistemas de notación de información cuanti-cualitativa:

> "NUSAP es un sistema notacional propuesto en Funtowicz y Ravetz (1990) cuyo propósito es proveer un análisis y diagnosis de la incertidumbre en ciencia y política. Él captura tanto las dimensiones cuantitativas como cualitativas de la incertidumbre y permite integrarlas en una manera estandarizada y auto-explicativa"[25].

Si la fuente de la incertidumbre y de información compleja son los sistemas materiales complejos y reflexivos, la construcción de representaciones que permitan la explicación de la dinámica de dichos sistemas y las intervenciones tecnológicas en ellos, exigirá instrumentos cognitivos adecuados que puedan capturar las relaciones etiológicas entre parámetros que muestras un carácter cuanti-cualitativo irreducible.

El realismo causal ha ofrecido una elucidación del lenguaje etiológico/causal –o por lo menos de algunos fragmentos significativos de este- que permiten la integración de las relaciones etiológicas puramente cuantitativas y las que involucran parámetros mixtos. De acuerdo con el realismo causal las relaciones etiológicas deben entenderse según dos condiciones conexas: (i) dependencia estadística significativa & (ii) mecanismo subyacente

D. Little precisa la noción de mecanismo etiológico:

> "Entonces un mecanismo causal, es una serie de eventos que se rigen por las regularidades legales que llevan desde el *explanans* al *explanandum*. Este tipo de cadena puede ser representada del siguiente modo: Teniendo en cuenta las propiedades de C y las leyes que rigen este tipo de eventos, C 1 se produjo; dadas las propiedades de C 1, y las leyes pertinentes, C 2 se produjo; ... y teniendo en cuenta las propiedades de C n y las leyes pertinentes, E ocurrió. Una vez que hemos descrito el mecanismo causal que une C a E, por

[25] Silvio Funtowic, Jerry Ravetz y otros, "Combining Quantitative and Qualitative Measures of Uncertainty in Model-Based Environmental Assessment: The NUSAP System", *Risk Analysis* 25, 2005: 481-492.

> otra parte, hemos demostrado cómo la aparición de C genero la aparición de E"[26].

Tomemos la secuencia de eventos C_m-------C_n. Así ciertos factores etiológicos de C_1 se relacionan de modo estable y reconocible con factores etiológicos de C_2, ciertos factores etiológicos -los mismos u otros- de C_2 se relacionan en modo estable con e-propiedades de C_3 y así sucesivamente. De ese modo cada eslabón C no será reemplazada por meros individuos sino por individuos estructurados, elementos estructurantes y relaciones entre ellos. En ese sentido la secuencia conceptual será **factores etiológicos de las entidades estructuradas > regularidades estables que involucran individuos estructurados (sub-sistemas con relaciones mereológicas) > dinámica del sistema total como función de las relaciones funcionales entre individuos estructurados.**

Los mecanismos etiológicos no se manifiestan en el estrato de realidad manifiesto, sino que operan desde estratos composicional y funcionalmente más básicos. El hallazgo de correlaciones estadísticamente significativas supone la postulación de mecanismos etiológicos más profundos que incluyen relaciones entre factores etiológicos de elementos constituyentes. Eso ha llevado a Roy Bhaskar a introducir el concepto de **profundidad ontológica de los mecanismos; partiendo de una caracterización de la** investigación científica similar a la que presentamos:

> "Los objetos de la actividad experimental no son eventos y sus conjunciones, sino estructuras, mecanismos generativos y similares (que forman la base real de las leyes causales), que normalmente están fuera de fase con los patrones de eventos que ocurren en realidad." [27]

Bhaskar sostiene:

> "El conocimiento de los niveles más profundos puede corregir, así como explicar el conocimiento de los niveles más superficiales. De hecho se encuentra en la ciencia un patrón característico de descripción, explicación y redescripción de los fenómenos identificados en cualquier nivel de la realidad. Pero sólo un concepto de **profundidad ontológica** (dependiendo

[26] Daniel Little, V*arieties of Social Explanation. An Introduction to the Philosophy of Social Science*, Boulder, Westview Press, 1991, p. 14.
[27] Roy Bhaskar, *The Possibility of Naturalism*, Londres, Routledge, 1998, p. 10.

> del concepto de estrato real, que difiera de nuestro conocimiento de los estratos) nos permite conciliar los aspectos gemelos de desarrollo científico, a saber el incremento y el cambio"[28].

El enfoque de mecanismos explicativos de los sistemas complejos reflexivos permite generalizar la noción de profundidad ontológica. En efecto, esta noción le cabe a un enfoque *botton up* donde las relaciones de composición se entienden en términos de alguna base reductora por más amplia que sea-, pero una generalización del análisis permite integrar el enfoque inverso *top-down*: así no sólo se considerarían estratos o niveles de integración descendentes -desagregables- sino que se podrían integrar los niveles de integración ascendentes -o compuestos; y de ese modo tendríamos una expresión de la **densidad ontológica** de un sistema material; y esta noción de densidad ontológica coincide con la noción de campo total que presentara Arne Naess.

De ese modo un sistema material complejo reflexivo exhibirá grados de densidad ontológica mayores que un sistema simple, ya que incluirá sus sub-sistemas componentes y los trans-sistemas que integra, y los mecanismos etiológicos los mejores instrumentos para presentar y tratar las relaciones etiológicas en este tipo de entidades híbridas.

Por esto, dicha herramienta metodológica permite la integración de ciencias híbridas natural-sociales, que den cuenta de los sistemas reflexivos que componen las situaciones ambientales: sistemas en los cuales no sólo hay relaciones objetivas entre entidades físicas, sino relaciones entre agentes y entidades físicas y las propias visiones de los agentes. Entonces lo que en el plano ontológico es una situación que describe como complejidad no reductible, en el plano epistémico se puede considerar desde una visión de ciencias híbridas que empleen la notación de los mecanismos explicativos como alternativa a la notación clásica de leyes estrictas+ condiciones iniciales.

[28] Bhaskar, *Possibility*, p. 14.

Mesa Temática
Filosofía y educación: desafíos pedagógicos prácticos en clave de una filosofía liberadora

Coordinación: Miguel Andrés Brenner

Enorme cantidad de pedagogos escriben desde lo que otros escriben, es que en el trasfondo la escuela concreta, de carne y hueso, sería cosa del pasado; algunos, quizá, la última vez que la pisaron fue en épocas de la propia adolescencia. Los expositores harán un abordaje de la educación en clave de una filosofía liberadora, aunque no meramente como argucias de una razón crítica, más bien, ante todo, considerando la praxis, la praxis de estar en el aula/escolar. Dar voz y palabra a los otros, aún cuando aquellas se hallen quebradas, poder valorar o evaluar en consonancia: he aquí un desafío. Buscar alentar prácticas educativas emancipatorias que alteren las condiciones de producción del pensar y el escribir a partir de problemas filosóficos, el desafío.

Enseñar filosofía en escuelas con alumnos de sectores populares no significa hacer una mini academia. Es posible una práctica otra, en la que entre el juego, el cuerpo, el pensamiento crítico, el diálogo, la expresión personal y comunitaria. Ahora bien, ¿es posible ello sin trampear al sistema? Y de ahí una propuesta: la desobediencia pedagógica como astucia pedagógica.

Participantes
Miguel Andrés Brenner
Norma Páez
Javier Freixas

Desobediencia pedagógica como astucia pedagógica

Miguel Andrés Brenner
UBA, Buenos Aires

Inicio el planteo desde los principios ético-políticos de la Asociación de Filosofía y Liberación y en la siguiente consideración:

"Estamos obligados a caminar 'hombro-a-hombro' con quienes luchan, a engranar teoría y práctica de una manera más comprometida. Los movimientos sociales no necesitan que acudamos a sus sitios de resistencia a efectuar mesas de debate, sino, más bien, que nos comprometamos cabalmente […] en las luchas de liberación de los oprimidos y excluidos del planeta. De no hacerlo así, la única diferencia entre nosotras y nosotros, y el resto de las organizaciones filosóficas existentes, sería el objeto de estudio que hemos elegido, un objeto de estudio, además, concebido en total ajenidad respecto de nuestras vidas. Necesitamos participar como comunidad. […] poner claramente de manifiesto nuestro compromiso moral social y humano con todas y cada una de las víctimas de este sistema"[1].

O sea, ¿qué significa para mí hacer consideraciones filosóficas? Por la negativa: no a un tratamiento que parte de ideas desde las que surgen otras ideas con las que se interprete la práctica. Por la afirmativa: sí a un tratamiento reflexivo de la praxis, donde no disocio acción de teoría, pues toda acción es significativa y toda teoría es también acción, siendo esa praxis: a) las normas[2] que rigen el sistema escuela, su sentir en quienes la producen y su sentir en la comunidad educativa como receptora de la normativa, b) las acciones educativas de quienes educan en el aula/escuela, en el sistema escuela y su sentir.

[1] http://www.afyl.org/txt/Balance_Congreso.pdf (consulta: 8/06/2014)

[2] En este caso, con "norma" quiero decir el conjunto de leyes, resoluciones, disposiciones, anexos, circulares, lineamientos curriculares, cualquier tipo de texto (oral y/o escrito) que "baje" a cualquier sector de la comunidad educativa y la afectación que implique, además toda teoría pedagógica que no ingrese crítica/creativamente en un contexto de debate público/democrático y argumentaciones respetables.

En la presente consideración del derecho a educar, la comunidad educativa es comunidad de víctimas, atravesada por un sesgo normativo/colonizador que amerita un proceso liberador. La trinchera "…tiene que ser sí, la de los congresos, los debates, las revistas, los artículos y las mesas de discusión, pero sobre todo, también la calle, el campo, la manifestación, el trabajo voluntario, la protesta social…"[3], la escuela, el aula.

Éste es el punto de partida: la obediencia.

Obediencia proviene del latín "*ob audire*", significa escuchar al otro, escuchar atentamente al otro. En significación de Emmanuel Lévinas implica un posicionamiento a partir del que mi existencia vale y la constituye. Es la epifanía del rostro como epifanía de la palabra, hacerme responsable del otro escuchándolo, rostro sufriente que clama justicia. Solamente gracias a la escucha el yo puede recibir una enseñanza, una orden, un mandamiento[4].

Etimológicamente tiene un significado diferente al mero cumplir con las normas y su opuesto no cumplirlas. Sin embargo, en nuestra lengua española y su uso en el habla cotidiano, obedecer quiere decir cumplir con las normas de quien manda, más allá de una actitud eminentemente ética. En tal sentido, hasta podría corresponderse con una "ética de la banda de ladrones", pues lo que importa, más que nada, es el orden y no el caos, es decir, una ética procedimental, en este caso a fin de la consecución del robo[5].

La fuerte carga normativa y de control en las políticas educativas son significantes de una obediencia ajena a docentes pensantes, críticos y creativos, nada tienen que ver con el sentido etimológico recién señalado, priorizando ser atento a las necesidades del Otro, con disposición a escuchar. Es por ello que, al ingresar en el sistema educativo, se nos marca con un "pecado original" o falta originaria al desear subsumirnos o chuparnos[6] en esa política educativa.

[3] Ibíd.
[4] Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito*, Salamanca, Editorial Sígueme, 2002. p. 211.
[5] Franz J. Hinkelammert, *El Grito del Sujeto. Del teatro-mundo del Evangelio de Juan al perro-mundo de la Globalización*, San José de Costa Rica, DEI, 1998. Capítulo 4, 5. http://es.scribd.com/doc/47022084/El-Grito-Del-Sujeto.
[6] Chupar: en la jerga de la última dictadura militar, acción de desaparecer a otro.

Así, en el marco de los Acuerdos del Consejo Federal de Educación, la Provincia de Buenos Aires, bajo la conducción de la entonces Directora General de Cultura y Educación la Doctora Adriana Puiggrós, publica en el año 2007 el "Marco General de la Política Curricular"[7] para todos los niveles y modalidades del sistema educativo, cuyas "perspectivas conceptuales, filosófico epistemológicas, ideológicas y ético políticas" pretenden dar sustento a todos los documentos curriculares de la jurisdicción provincial. Dicho documento establece con carácter de ley un currículum prescriptivo, donde se establece "qué y cómo enseñar"[8], ya **imposible de cumplir** en la medida en que se instituye en cada área o materia una excesiva cantidad de contenidos a enseñar, y aún en las condiciones actuales, **imposible de cumplir** en la medida en que se constituye en una especie de Leviatán en virtud de un "qué enseñar" y un "cómo enseñar", rígidamente establecidos.

Sin embargo, ¿qué acontece en las prácticas escolares, no ignorado, aunque silenciado?

De hecho simulamos cumplir con las normas. Podemos simular que los alumnos saben cuando aprueban, simular construir el conocimiento cuando los alumnos copian y pegan de manuales a preguntas que les solicitamos de los mismos manuales, simular enseñar aunque los alumnos no aprendan, simular enseñar a estudiar aún cuando los alumnos lleguen al último año del nivel primario o secundario y no sepan estudiar (entonces les echamos la culpa a ellos), simular un PEI -proyecto educativo institucional o proyecto institucional[9]-, simular un Acuerdo

[7] Resolución N°3655/07 http://servicios2.abc.gov.ar/lainstitucion/organismos/consejogeneral/disenioscurriculares/documentosdescarga/marcogeneral.pdf (consulta: 3/06/2014).

[8] http://cedoc.infd.edu.ar/upload/planificacion_institucional_y_didactica.pdf (consulta: 3/06/2014) y http://servicios2.abc.gov.ar/lainstitucion/organismos/consejogeneral/disenioscurriculares/documentosdescarga/marcogeneral.pdf (consulta: 3/06/2014)

[9] Como por arte de magia, sin explicación que llegue al conjunto de los docentes, de pronto puede cambiarse PEI por PI -Proyecto Institucional-. El documento marco señalado, reconoce experiencias a rescatar del PEI, y para que no se confundan las políticas educativas de la década del noventa con las supuestas nuevas, reemplaza un término por el otro. Y en los establecimientos educativos si alguien escribe o dice "Proyecto Educativo Institucional" se lo alecciona con la siguiente pseudo argumentación: "Ya no se dice más Proyecto Educativo Institucional, ahora se dice Proyecto Institucional".

de Convivencia[10] que se resume en un régimen disciplinario para los alumnos y no para los docentes en tanto (si algún cuestionamiento surge de los adolescentes) les decimos que ya hay una normativa -amén que las ramas jerárquicas más allá de la escuela in-situ, supuestamente, no necesitarían de acuerdos de convivencia con las escuelas-, etc. Es por ello que diferencio entre el conocido currículum oculto y el que propongo como currículum simulado[11]: el primero referencia aparentar no enseñar lo que se enseña, el segundo aparentar enseñar lo que no se enseña.

Desobedecemos muchas veces, o simulamos, como mecanismo de resistencia, porque el Estado no se hace cargo, el Estado solamente establece normas y nosotros debemos cumplirlas, y si no las cumplimos estamos en falta. El Estado pretende culpabilizarnos. Cierto, individualmente existen docentes sin compromiso con los alumnos, pero un sistema no puede funcionar a partir de compromiso o no compromiso individual, sino desde un régimen que establezca las condiciones de posibilidad para que podamos enseñar y así nuestros alumnos aprendan. Veamos un ejemplo desde otro lugar, y salvadas las distancias, el de la fábrica Firestone/Bridgestone: si esa empresa no controlara el ingreso y egreso de sus trabajadores confiando en el compromiso individual, luego de un mes quebraría. O sea, así como una empresa capitalista establece las condiciones de posibilidad para que funcione según sus criterios, el Estado debe establecer las condiciones de posibilidad para una educación digna sin responsabilizar prioritariamente al docente (aunque individualmente haya docentes carentes de empuje, de compromiso).

La desobediencia pedagógica que propongo apunta al *ob-audire*: estar atentos al otro/nuestros alumnos, así ellos estén atentos a nos-otros. Es algo mutuo. La desobediencia pedagógica que propongo apunta al modo de la técnica del jiu jitsu: utilizar la fuerza del oponente para vencerlo. ¿Y vencerlo en qué?: en el "mero" control y la simulación que implica actuar "como si", cumpliendo con las normas para no ser sancionados si se visibiliza algún problema fuera del aula escolar, fuera de la escuela.

Entonces…

a) Si el PEI, ahora PI, se estableció para fragmentarnos y culpabilizarnos, "exijamos" la participación real, no simbólica, en el mismo, todos, y así establecer

[10] En épocas neoliberales el Estado descentraliza la función disciplinaria en cada escuela.
[11] Miguel Andrés Brenner, "Currículum simulado", Marzo de 2012 (inédito)

nosotros las líneas de trabajo y dentro de nuestro tiempo pago laboral, b) y para evitar la fragmentación, "exijamos" dentro de nuestro tiempo laboral dialogar, y así aunar criterios dentro de las diferencias, con los PEIs de otras escuelas, evitando el "divide y reinarás" en el sistema educativo y en la lucha[12].

b) Que el Acuerdo de Convivencia sea dentro de la institución escuela, que se acuerde según lo que cada sector espera del otro y no solamente lo que los adultos esperan de niños o jóvenes, que también se acuerde con otras instituciones escuelas, y también con los inspectores, las direcciones de rama, las autoridades político/educativas. Todos estamos involucrados, ¿o las instancias jerárquicas señaladas nada tendrían que acordar con nosotros, con las comunidades escolares? Así, ¿cuántas veces los docentes sentimos el abandono pedagógico de los inspectores/autoridades?, ¿cuántas veces nos sentimos apabullados por las normas que "bajan", según nuestro decir, con "cumplimientos" a realizar de "hoy para ayer"?, etc. Aquí vale lo que le pediríamos a los niveles jerárquicos superiores si fuera posible, considerando casi obvio un absoluto rechazo, desde el vamos, por parte de la "superioridad"[13].

c) Si no sabemos cómo enseñar para que nuestros alumnos aprendan, exijamos a las autoridades que nos enseñen cómo, que establezcan mecanismos de acompañamiento y no nos dejen solos. No bastan normas o circulares y sus anexos que expliquen. No bastan cursillos, conferencias o charlas desde una Academia "oficialista"[14] cuyos discursos no resistan práctica de la enseñanza alguna en el aula real, por más seductores, provocativos que sean, con una estética repetitiva, amena y aún lenguaje callejero.

d) Y si hay *bullying*[15] (en lengua española: intimidar, acosar), los docentes debemos exigir a las autoridades que no reduzcan su accionar al mero "bajar" normas implícitamente acusatorias ante la posibilidad del no cumplimiento de la letra escrita, debemos apreciar críticamente qué hay en aquellas instancias

[12] La fragmentación es negadora de la lucha.
[13] Hay escuelas que, todavía, en las notificaciones a sus autoridades lo hacen con el siguiente mote de estilo militar/autoritario: "cumplo en elevar a la superioridad…"
[14] Una Academia confesional y partidariamente "oficialista" limita en nuestro presente histórico la distancia crítica.
[15] ¿Será su difusión en lengua inglesa por quienes pretenden que el enfoque práctico sea desde los parámetros opresores del Norte político?

"jerárquicas" para que nos consideren sujetos punibles en vez de considerarnos sujetos con derecho a enseñar, cuáles son sus actitudes que no favorecen afrontemos mejor el problema todos juntos y qué es lo que debieran modificar en sus actitudes al no ver la viga que tienen sobre el propio ojo? Cuando digo autoridades no me refiero únicamente a los inspectores, pues estos últimos son el "salame del emparedado", apunto además hacia arriba y a los compromisos en el ejercicio de un poder que se ramifica en el entramado de una comunidad de victimarios que acusa con el dedo a la comunidad de víctimas, donde también pueden haber victimarios (el ejemplo más conocido: pobre contra pobre, maestro contra maestro, alumno contra alumno, etc.).

e) Cuando se nos "bajen" líneas pedagógicas, textos o libros o autores, exijamos que orienten in situ, "situadamente", a docentes de sectores populares, apreciándose así la efectividad de sus propuestas. Los docentes no necesitamos que los intelectuales nos convoquen nada más para que aprendamos de sus textos (orales o escritos), sino que "bajen" a nuestras escuelas a comprometerse cabalmente con nuestras prácticas didácticas, haciendo la unidad teoría-práctica tan proclamada por Paulo Freire o el mismo Carlos Marx en una de sus "Tesis sobre Feuerbach". La trinchera de los intelectuales pedagogos tiene que ser sí la de los congresos, los debates, las revistas, los artículos y las mesas de discusión, pero sobre todo, también la escuela, el aula, el patio escolar, el trabajo con maestros y profesores[16]. Deben participar en la comunidad escolar para que no seamos meros "objetos" de investigación, ser intelectuales con un compromiso ético político, **mancharse sus manos con tizas**.

No deseamos ser meros sujetos de control o sujetos de derecho pasibles de castigo, sino sujetos de enseñanza. No deseamos ser sujetos a quienes siempre se

[16] Encuentro una sintonía con el Documento de Balance y Relación de Propuestas, resultado del Simposio de Filosofía y Liberación realizado en el XVII Congreso Internacional de Filosofía, organizado por la Asociación de Filosofía y Liberación. Morelia, México. Abril de 2014. "A nosotras y nosotros, intelectuales comprometidos con la liberación, se nos exige mucho más que al resto de los miembros del gremio. Nuestra trinchera tiene que ser sí, la de los congresos, los debates, las revistas, los artículos y las mesas de discusión, pero sobre todo, también la calle, el campo, la manifestación, el trabajo voluntario, la protesta social e incluso, la de la guerra revolucionaria". http://www.afyl.org/txt/Balance_Congreso.pdf (consulta: 8/06/2014).

nos culpabilice pedagógicamente con el conocido "pero mi hijita, Ud. debería haber establecido las estrategias de recuperación…".

No deseamos ser como delincuentes. Así se nos trató durante el último paro docente[17], mencionando a los alumnos "rehenes" nuestros. Conocidos políticos, empresarios y periodistas afirmaban mediáticamente "los alumnos son rehenes de los docentes". Esta metáfora alude o bien a la acción de delincuentes o a la de terroristas o a la de un bando en guerra que se apropia de seres humanos quienes se encuentran por ende indefenso. Simbólicamente es una forma de criminalizar la protesta. Es entonces que, en el imaginario, solamente cabría la acción violenta contra los "malhechores", ¿nosotros, educadores? Precisamente, los alumnos realizan un aprendizaje social de la poca valía del docente, lo que resulta problemático en la medida que ese docente presente consignas de trabajo a sus alumnos ("¿si no vale, por qué le escucharé, estaré atento a su palabra?"). Ya lo decía Ludwig Wittgenstein en sus *Investigaciones Filosóficas*: un término significa según se lo use[18] dentro de un juego de lenguaje.

Sabemos que la desobediencia pedagógica implica una lucha teórica con compromiso ético político. No es cuestión de un simple "no hacer caso", sino de crítica pero creatividad a la vez, no fácil. Considerando la rigidez normativa vigente, requiere en múltiples oportunidades dentro del aula de una "astucia pedagógica"[19] en sentido comunitario e intercultural. "La desobediencia a la normatividad que ha creado lo que se ha establecido como normal dentro de una cultura es siempre posible" [20], nos dice Raúl Fornet-Betancourt, dentro de dinámicas de procesos de interculturalidad liberadora.

Sería oportuno, además, que los gremios se hagan cargo de la cuestión, porque los diseños curriculares y las líneas pedagógicas que "nos bajan" constituyen el

[17] Hacemos alusión al paro de maestros y profesores durante 17 días hábiles en la Provincia de Buenos Aires, mes de marzo de 2014.

[18] Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas*", México, UNAM y Barcelona, Editorial Grijalbo, 1998, pp. 7, 30-32, 38, 79, 90-96, 241, 345-355.

[19] Término propuesto por Juan Ignacio Pernía, joven profesor en letras. Astucia, del latín "*astutus*". Según la Real Academia Española, agudo, hábil para engañar o evitar el engaño o para lograr artificiosamente cualquier fin.
http://lema.rae.es/drae/srv/search?id=hpvB488aJDXX2lKQowup (consulta: 3/06/2014).

[20] http://redinterculturalidad.files.wordpress.com/2014/03/1-fornet-betancourt-reflexiones-sobre-el-concepto-de-interculturalidad.pdf (consulta: 24/05/2014).

núcleo básico de nuestras condiciones laborales, es decir, si luchamos por una escuela pública y popular, ante todo luchar por una política pedagógica justa y digna, a partir de donde sí tiene sentido, entre otros, bregar por el salario, la infraestructura. Es un desafío, porque, salvo excepciones, en el aula estamos solos, sin Estado, sin Academia, sin Sindicatos.

Importa desocultar los contenidos ideológicos que sobreabundan en los discursos llamados "progresistas" en educación. De ahí que, en tal sentido, tanto la Academia y el sindicalismo debieran tener un papel predominante. La Academia tiende a mimetizarse con el poder del Estado, y desde el aval de ese Estado, produce contenidos pedagógicos funcionales al capitalismo vigente. La Academia abandona al docente en el aula, juega contra el docente. El sindicalismo, salvo excepciones, no considera lo pedagógico/político como núcleo de las condiciones laborales del docente y de su lucha. El sindicalismo también abandona al docente en el aula, juega contra el docente. Al hacer alianza con el Estado, difundiendo y "bajando" líneas pedagógicas, en tanto las políticas oficiales carezcan de un perfil liberador, quienes producen pedagogía, y quienes no la critican, se mimetizan con la opresión. Además, una filosofía pedagógica liberadora nada tiene que ver con "bajar líneas". Ello es totalmente antifreireano.

Concluyendo. Había iniciado el presente texto, en el marco de una filosofía de la liberación, con la siguiente afirmación: estamos obligados a caminar 'hombro-a-hombro' con quienes luchan, a engranar teoría y práctica de una manera más comprometida. Pues bien, desde otro lugar, John Dewey nos enseña que la filosofía nace de los problemas de la vida humana diaria, sobre todo de los problemas causados por las luchas sociales, y se ocupa -o por lo menos debe ocuparse- de resolverlos. La filosofía debe ser la teoría más general sobre la práctica y debe culminar en la formulación de hipótesis vastas y generosas que, una vez aplicadas como planes de trabajo, puedan proporcionar dirección inteligente a todos los hombres que se dedican a descubrir medios con los que el mundo aumente su valor y su trascendencia. Y en este sentido, la filosofía no puede ser otra cosa que filosofía de la educación.[21] Más allá de entrar en un discurso crítico hacia Dewey, vale señalar que identifica filosofía, educación y compromiso ético. Por lo tanto, mientras los escritos educacionales o relativos a la escuela, de cualquier índole, muestren

[21] William Frankena, *Tres filosofías de la educación en la historia: Aristóteles, Kant, Dewey*, México, Editorial Unión Tipográfica Hispan Americana. 1965, p. 108. El autor cita a Dewey en *El hombre y sus problemas*.

bondades o caminos a seguir, mientras las prácticas en el aula escolar[22] se encuentren en la orfandad, no podremos signarlos más que de esquizofrénicos. De ahí, la desobediencia pedagógica como astucia pedagógica.

Y, aludiendo a Paulo Freire, además, a la educación popular. Eso nos recuerda lo que ya Carlos Marx señaló:

> "Eso de '*educación popular a cargo del Estado*' es absolutamente inadmisible. ¡Una cosa es determinar, por medio de una ley general, los recursos de las escuelas públicas, las condiciones de capacidad del personal docente, las materias de enseñanza, etc., y… velar por el cumplimiento de estas prescripciones legales mediante inspectores del Estado, y otra cosa completamente distinta es nombrar al Estado educador del pueblo! Lo que hay que hacer es más bien substraer la escuela a toda influencia por parte del gobierno […]"
> "[…]es, por el contrario, el Estado el que necesita recibir del pueblo una educación muy severa"[23].

[22] "What would the effect be if the divorce [between theory and practice] were annulled, and knowing and doing were brought into intrinsic connection with one another?", en Bernardo Canteñ, "Dewey's Pragmatism and Social-Political Philosophy", *Newsletters on Hispanic/Latino Issues in philosophy.* By The American Philosophical Association, V. 8, N. 2 Spring 2009: 11-13.
http://c.ymcdn.com/sites/www.apaonline.org/resource/collection/60044C96-F3E0-4049-BC5A-271C673FA1E5/v08n2Hispanic.pdf (consulta: 17/08/2014).

[23] Marx, Karl. *Glosas marginales al programa del Partido Obrero Alemán*. https://www.marxists.org/espanol/m-e/1870s/gotha/gotha.htm Aquí, podríamos decir acerca de "subir" líneas pedagógicas al Estado. Ahora bien, el cualificativo "severa", señala que no es posible su materialización sin lucha.

La palabra del cuerpo.
Posibilidades de una enseñanza latinoamericana de la filosofía

Norma Páez
CCMD José C. Paz, San Miguel, Pcia. Bs. As.

"La mejor manera de pensar, es pensar en la práctica"
Paulo Freire

¿Qué lugar ocupa el cuerpo en la enseñanza de la filosofía? ¿De qué cuerpo y de qué enseñanza hablamos?

En este trabajo partimos de entender la corporeidad como espacio material y simbólico del atravesamiento de la cultura en la subjetividad, anclaje de lo instituido y de su transformación. Lugar donde se alojan las representaciones, las inscripciones del imaginario social, de su fuerza renovadora, y de las huellas y afanes del disciplinamiento institucional. Es arquitectura de la acción en tanto tramado de la precepción, la expresión y la reflexión.

Frontera de convivencia con el otro, adviene en los movimientos de enlaces y desenlaces que amasan la grupalidad. Lugar de pasaje que nutre el enigma y aloja la pregunta. Rostro que irrumpe con las marcas de las estructuras injustas devenidas de la construcción social de la desigualdad. Expresión de la lógica del oprimido opresor.

Entendemos también que filosofar desde América Latina implica repensar, desde una mirada situada, cuestionar la manera en que construimos al conocimiento filosófico como objeto. Las condiciones de producción generan relaciones entre las personas, de allí que la producción de este particular objeto no puede desligarse de la pregunta por cuáles son las prácticas educativas liberadoras. Los dispositivos de intervención con los que abordamos la tarea en los grupos, no son indiferentes .Pueden reproducir los modelos dominadores, verticalistas, autoritarios y dogmáticos o proponer relaciones liberadoras, democráticas y críticas. Se trata de pensar que la didáctica no es un asunto neutral, sino una opción ético política.

Apropiándonos de la tradición de los maestros populares respecto al trabajo en grupos, de los teóricos de las pedagogías liberadoras y grupales, y de las técnicas desarrolladas por el teatro popular proponemos:
- Una metodología que incorpora el cuerpo, como hogar del pensamiento, la experiencia, los sentimientos y vivencias, y fundamentalmente el lugar donde se inscriben las marcas de las estructuras injustas.
- Que mira el grupo y su particular proyecto histórico, y no al individuo entendido solitariamente sino en contexto. Que mira al docente como quien propone unas coordenadas de acción, que promuevan el proyecto grupal en busca de un conocimiento para la vida
- Que tiene como enfoque los criterios de reproducción y desarrollo de la vida, en la participación simétrica de los afectados, y en la posibilidad de transformación. Desde el cuerpo grupal, atravesando la memoria del propio cuerpo, hacia el cuerpo social.

Esta metodología requiere que profundicemos en la manera en que se generan los problemas filosóficos en el aula ya que los problemas no se descubren, no nos preexisten de manera trascendental y a histórica sino que se construyen en función de coordenadas concretas, situadas, que hacen de todo problema filosófico una creación epocal, para nada neutral. Cada sistema filosófico que presentamos a nuestros estudiantes implica problemas filosóficos centrales que son los que motivaron a los filósofos a construir respuestas en función a sus intereses y preocupaciones en un determinado contexto histórico y espacial, y cada grupo germina sus propios interrogantes y plantean sus propios problemas, dicen su palabra. Por eso nos preguntamos por las condiciones de producción de ese conocimiento filosófico en el aula y por las intervenciones que posibiliten la emergencia de esa palabra.

Proponemos el siguiente recorrido en tres momentos: algunas coordenadas sobre la praxis pedagógica liberadora, un enfoque para las técnicas participativas y expresivas, y la descripción de dos experiencias pedagógicas desde dicho enfoque.

Pensemos entonces en primer lugar la praxis pedagógica.

Tomando algunos conceptos de Enrique Dussel, podemos decir que la praxis pedagógica dominadora, es represora y censurante porque se funda en la palabra establecida como única palabra posible. Palabra unidireccional. Impuesta por el

opresor al oprimido, autoritaria[1]. Se naturaliza un estado de cosas que es producto de una construcción histórica de la desigualdad.

Una praxis pedagógica liberadora tiene como punto de partida la palabra del otro. Esa palabra del otro debe ser escuchada. No podemos pronunciarla porque que es revelación del otro en tanto otro. Este es el primer paso de una pedagógica de la liberación[2], al que llama **El oprimido pedagógico como exterioridad**. El pueblo como sujeto de la cultura popular es quién dice su palabra; soy otro, al que no puedes comprender, ni interpretar. Tengo hambre, tengo historia propia, no soy objeto de educación civilizadora ni de métodos pedagógicos. Es una palabra que impele a que la dejen ser. Con su novedad.

De allí se desprende el segundo paso: **el maestro liberador como exterioridad critica**: el que enseña debe ser enseñado primero. Escucha la voz del otro pedagógico y ese poder escuchar es una conversión en tanto es haberse puesto en cuestión en el sistema. Es conducido por el discípulo quien le indica quien es, por su palabra develante, que de otra manera sin su revelación es incomprensible.

El pacto pedagógico nace cuando alguien obedece y confía en la voz del otro, que pide ser servido. Esa voz es exigencia a realizar el trabajo liberador para lo cual es necesario convivir para poder comunicarse. Entonces este trabajo liberador es un trabajo de des ocultamiento de lo que el sistema pretende encubrir. Un trabajo de discernimiento de lo peor, lo introyectado por el sistema y de lo mejor, el ámbito de exterioridad del otro.

El proceso educativo niega asumptivamente la introyección del sistema: el maestro que ha sido enseñado primero, luego enseña a criticar al discípulo lo que ya es. y este a su vez lo devuelve en forma de crítica, objeción, innovación etc. colabora en ese desarme de lo introyectado críticamente, y a su vez el discípulo critica .

[1] Dussel estudia cómo las prácticas de dominación se basaron en una filosofía universalista del occidente europeo, que naturalizando sus parámetros, modos de comportamiento, y orientación racionalista definen la naturaleza humana, atribuyéndose autoridad sobre el conocimiento universal, y poniendo a las culturas invadidas en condiciones de no ser, caos e irracionalidad.

[2] Enrique Dussel, *La pedagógica Latinoamericana*, Bogotá, Nueva America,1980.

Un enfoque para las técnicas participativas y expresivas

Ver, juzgar, obrar

Este enfoque nos permite seleccionar una serie de intervenciones grupales y técnicas, para nuestras propuestas para los grupos, y para el propio proyecto grupal, entendido en el marco de la creación de condiciones de posibilidad para la problematización y la construcción del objeto de conocimiento. Resinificando el método propuesto por la teología de la liberación, básicamente laicizándolo este prisma nos propone tres momentos.

Ver: se trata de un momento de acercamiento a lo que comúnmente llamamos realidad, concepto que admitiría en este contexto algunos sinónimos: situación, contexto, problemática social o grupal, momento histórico, etc.

Mediante técnicas grupales o expresivas se interviene en el grupo para que pueda ver, percibir, captar, hacerse una idea, constatar, describir descubrir, situar, una situación en coordenadas histórico geográficas o corporales, según el caso, en la que está inmerso y refiere específicamente a un problema a tematizar.

Respecto al maestro es un momento de escucha de la palabra del otro, no solo de la palabra verbalizada, sino de lo que esa palabra dice respecto a lo que nos resulta inasible del otro, su ya ser. Este ver remite al rostro del otro, a su novedad, ante la cual nuestra palabra enmudece para dejarse irrumpir. Pero también es un momento en el que el grupo se ve a sí mismo, y se dice.

Juzgar: se trata de discernir a la luz de textos de distintos géneros, específicamente filosóficos, literarios, o históricos, o multidisciplinarmente, textos orales o provenientes de la memoria popular, cual es el problema a tematizar y los ejes conceptuales para su compresión, interpretación, etc.es aquí donde se ejerce la critica, ese ida y vuelta del grupo al maestro y del maestro al grupo, discerniendo, delimitando el objeto de estudio, incorporando los recursos necesarios para su comprensión. Es un momento de indagación. De probable respuesta a la pregunta que emerge.

Obrar: es el momento de la acción a partir de la proyección. Es decir, el grupo construye un proyecto con el que intervendrá para la transformación de aquello que

ha visto e interpretado. Esta acción exige una transformación del grupo, del sujeto y del contexto.

Rol docente

El maestro escuchante, acompaña el proceso como coordinador, entendido como quien devela unas coordenadas de acción. El protagonismo es de quienes emprenden el viaje, el docente indica caminos, propone medios, facilita mapas, interpela críticamente y propone de acuerdo a los emergentes grupales respecto a la problemática tratada. Responde a las necesidades y cuestionamientos teóricos que el grupo pretende para sus elaboraciones.

Acompaña un proceso grupal. Como todo dador de coordenadas, GPS, su tarea le pide en varios momentos "**recalcular**".

Técnicas participativas y expresivas

Dentro del enfoque propuesto, estas técnicas poseen una potencialidad importante para propiciar un pensamiento filosófico situado, en tanto responda al enfoque propuesto, ya que podría transformarse en un mero dinamizador o animador de grupos por una parte, o en un hábil manipulador que pretenda *iluminar* a los discípulos participándolos de un camino ya trazado.

Las técnicas participativas, que provienen del campo de la Educación Popular, se fundamentan en una permanente recreación del conocimiento que implica partir desde la práctica, de lo que los grupos viven, saben y sienten y componer su tematización. Desde este punto de partida se da un proceso de teorización sistemático, ordenado y progresivo al ritmo de los participantes, que permite descubrir los elementos teóricos y profundizarlos. Este proceso regresa a la práctica para transformarla, mejorarla y resolver, el conocimiento inicial, científica, e integralmente. Y fundamentalmente ejercer una crítica.

Permiten desarrollar procesos colectivos de discusión y reflexión, colectivizar y enriquecer el pensamiento individual y fundamentalmente proporcionan una experiencia educativa común y una creación de pensamiento colectivo.

Son herramientas que deben entenderse dentro de una concepción determinada del proceso de enseñar y aprender, alejada de la concepción tradicional, y cercana al

diálogo que intrínsecamente supone el filosofar, aunque sea en algunos momentos una tarea personal, aunque nunca solitaria.

En nuestro caso orientadas específicamente a la producción de conocimiento filosófico, y su expresión en el proyecto, monografía, ensayo, intervención en algún ámbito, etc.

De este modo diálogo, discusión filosófica y construcción de objeto de estudio están presentes en todo el proceso, permitiendo la contrastación, el debate, la comparación, creación y colectivización desde el vamos, y aportando herramientas para desarrollar estas mismas competencias en referencia al diálogo que se viene desarrollando entre los distintos filósofos desde los comienzos a la actualidad, y en comunicación con los interrogantes del grupo.

Las técnicas expresivas implican una concepción antropológica en la que se supera la dicotomía cuerpo y alma, permitiendo deslizarse entre ambas dimensiones concebidas muchas veces como opuestas u obturantes una de la otra. Sentimientos y razón, emoción, pasiones, lógica y abstracción, como momentos situados en la corporalidad, entendida como el sitio donde se alojan nuestras representaciones, frontera de convivencia con el otro, hábitat del magma de significaciones inconscientes, registro de las marcas que dejan en él las estructuras injustas.

Particularmente interesan en esta propuesta, las técnicas devenidas del Teatro de los Oprimidos, que coinciden con el enfoque de las técnicas participativas, en tanto, proponen no solo la participación sino una poética que borra la barrera entre actor y espectador, donde todos deben actuar, todos deben protagonizar, desde los alojamientos de significados en sus corporalidades, porque todos deben protagonizar las transformaciones de la sociedad.

El cuerpo entonces, protagonista, recreación de significados que lo atraviesan y que potencian el pensamiento transformador como un momento de la emergencia de esos significados.

Descripción de dos experiencias pedagógicas desde este enfoque

1. Instalación teatral: El Laberinto

El laberinto es un dispositivo lúdico, pedagógico y dramático de intervención grupal. Se realiza en la E.E.M N. 7 de Tortuguitas. Surge de la lectura que un grupo de tres docentes realizamos de la situación de los grupos de alumnos adolescentes de primero, segundo y tercer año de Polimodal. Nos encontramos con severas dificultades de simbolización expresadas en:
- Escasa comprensión de discursos de variada complejidad
- Dificultades para narrar la propia experiencia en forma oral y escrita
- Inhibición de las capacidades expresivas
- Labilidad del lazo social, expresado en conductas disfuncionales: competencia agresividad, falta de interés en las tareas comunes, individualismo, ausencia de representación de la tareas
- Presencia de marcas en la comunidad de las heridas producidas por las estructuras injustas.

Proponemos entonces una intervención, que consiste en la construcción de un proyecto grupal, en el marco de la Semana de las Artes y de las Ciencias, que se realiza en la escuela.

Descripción espacial: se construye en el segundo piso de la escuela: un pasillo central rodeado de aulas. El pasillo se divide en dos corredores uno de entrada y otro de salida del laberinto. En cada aula se transforma el espacio de acuerdo a lo que allí sucederá. En algunas se instala un mini taller de 10 minutos como máximo en el que a través de distintas técnicas se participa interactivamente. En otras se asiste a la contemplación de una danza o escena, o material gráfico. En ambos corredores del pasillo se atraviesan experiencias sensoriales, o simbólicas .Se ingresa en grupos pequeños, y a la salida del laberinto se invita a un espacio preparado con anterioridad para debatir y recuperar los significados de la experiencia.

Descripción de la tarea didáctica: el dispositivo es el resultado de un trabajo anual con los grupos, en referencia a un tema que le preocupa a la comunidad, en relación con los emergentes grupales.

Modalidad de trabajo: se proponen cuatro momentos.

1. Intervención de cada docente en su grupo, para que el grupo diseñe, implemente y evalúe su proyecto. Cada docente interviene en su grupo con técnicas participativas y expresivas, coordinando un proceso grupal, a partir de un disparador temático. (por ejemplo, *Nosotros y la desigualdad*). El grupo elabora su propuesta dentro de un espacio que será compartido por los tres cursos. Cada curso deposita roles en sus miembros, coordinadores de grupo, coordinadores generales y encargados de cada tarea que propongan, actores, talleristas, escenógrafos, auxiliares, etc. Los docentes facilitan los aprendizajes necesarios para esta tarea y los materiales para su comprensión y para la temática elegida por el grupo, articulando los emergentes grupales con el marco teórico necesario para la profundización de los temas.

2. Organización general: se realiza mediante asambleas de coordinadores de todos los grupos. La asamblea elije los coordinadores generales del evento, entre los alumnos de tercer año. Se definen tareas y responsabilidades. Se replantean objetivos, puntos de vista, y resuelven los posibles conflictos referidos a la coordinación del evento o a su visión conceptual.

3. Instalación del laberinto: se disponen los tiempos y materiales para la instalación del laberinto, los tiempos para su circulación, y se articulan los distintos espacios internos.

4. Ejecución del proyecto para la participación de la comunidad educativa. En el marco de la Semana de las Artes y las Ciencias, se invita a la comunidad, docentes, alumnos, padres, otros invitados, a participar de la experiencia.

Evaluación del proyecto

a) En asamblea general con todos los grupos se evalúa la tarea. Enfocando particularmente al rescate de las experiencias vividas, y su impacto en la vida grupal y en el imaginario simbólico.

b) Cada subgrupo de trabajo de cada curso realiza un trabajo escrito, ensayo o monografía en el que contextualiza y analiza su experiencia desde el marco teórico correspondiente.

2. Descripción de un lugar dentro del laberinto

A modo de ejemplo relato un mini taller interactivo realizado por los alumnos y el proceso de su construcción. El espacio de un aula es transformado en el interior de una máquina. Evoca un aparato eléctrico, quizás una computadora. Variados materiales, cables, teclados, luces, sostenes metálicos inducen la evocación. En un rincón dos mujeres separadas por una pila de libros desordenados. Una de ellas limpia un sector frenéticamente. La otra lee. Se advierten .La mujer que lee comienza a construir una pared con los libros. La mujer que limpia la derruye. Repiten la acción. En otro rincón un jefe hecha a un empleado, que se resiste, luego vemos como vive un proceso de desorientación, depresión y finalmente aparece un personaje nefasto que lo induce a caer en una adicción, como metáfora de la muerte. En el centro de la escena una mujer cubierta por un velo que nos muestra muy poco de su rostro sufriente se arrastra pidiendo limosna a los otros personajes, finalmente nos mendiga a los espectadores. Los personajes de cada escena se ponen en fila armando un puente con sus manos. La mendiga nos invita a pasar por debajo. Cuando ingresamos al puente las manos se transforman en palas mecánicas que pretenden aplastarnos. Los participantes huyen o crean estrategias para evitarlo.

Un alumno nos cuenta que esa máquina es la máquina de fabricar pobres. Y nos pregunta: cuales consideramos que son las partes de esa máquina, nos indaga para que encontremos nuestros supuestos, analicemos nuestras actitudes y elaboremos una pregunta filosófica al respecto.

Análisis de la experiencia:

¿Cómo construyeron este taller? ¿De qué modo estuvieron presentes los pasos del enfoque que diseñamos al comienzo de este trabajo?

Nuestra lectura del grupo, (decimos lectura y no interpretación porque el concepto remite directamente a leer y dejarse atravesar por los signos leídos) nos exige como respuesta una serie de intervenciones.

El proceso comienza con un interrogante, previa hipótesis crítica de esa lectura, que consiste en indagar si era producto de su propia situación respecto a la desigualdad, ya que el contexto era de pobreza. Les pedimos que compongan con sus cuerpos una imagen de situaciones de desigualdad. Sentados en círculo, los grupos muestran una escena en silencio. Les pedimos que vuelvan a actuarla, y al

resto del grupo que **doblen** la escena. Repetimos con todas las escenas que propusieron y luego elegimos algunas. Anotamos las frases surgidas de los doblajes, especialmente advertimos las que marcan algún estereotipo respecto a la desigualdad. La mayor parte de las escenas se refiere a situaciones de pobreza.

En un segundo momento, le pedimos al grupo que advierta los supuestos detrás de esas frases. Luego que los escriban en formas de **mitos** sobre la pobreza, e indaguen en distintas fuentes para **desmitificarlos**. Proponemos algunos textos, el grupo aporta otros, del diálogo surgen distintas propuestas para investigar, por ejemplo convocara una trabajadora social que trabaje en la zona para que nos cuente su tarea, y su análisis de la comunidad.

En este punto consideramos que se pone en juego el rol crítico del maestro discerniendo y haciendo discernir sobre aquello que tenemos introyectado del sistema, lo peor, y lo mejor, lo que la comunidad es desde la exterioridad.

En un tercer momento el grupo elabora desmitificaciones para cada mito. Entonces, en medio del trabajo surge la pregunta: por qué somos pobres, es decir, por qué existe la pobreza, cuál es su origen.

Intervenimos con textos y exposiciones explicando los puntos de vista de distintos autores filosóficos (Marx, Dussel) elaboramos para ello y para ellos textos filosóficos de características coloquiales para realizar esta tarea.

En este punto, y habiéndolos invitado a participar del proyecto del Laberinto, les invitamos a crear un dispositivo donde se pudiera compartir este conocimiento con otros.

Crearon la máquina de hacer pobres. Es el momento del obrar.

Mucho más podría decirse describiendo el proceso de autoevaluación de esta tarea pero lo más significativo es la apropiación creadora de una problemática filosófica desde su propia pregunta y su propia voz.

A modo de conclusión

De ninguna manera una metodología es una herramienta total, que pueda aplicarse reproductivamente. El sujeto de aprendizaje no es objeto de técnicas ni de

métodos. Es un sujeto. Pero tampoco ninguna intervención en su proceso de aprendizaje es neutral, sino que responde a un posicionamiento ideológico, explicito o implícito.

La experiencia narrada nos habla de unas condiciones de posibilidad para dicha intervención posicionada en un enfoque que pretende ser emancipador en tanto: posibilita la emergencia de la palabra inscripta en el cuerpo de quienes participan, permite un proceso grupal que se apropia de esa palabra, se cuestiona críticamente y busca las respuestas a sus cuestionamientos, mediante niveles de participación cada vez más simétricos y autogestionados. Se apropia de los textos filosóficos desde los propios interrogantes personales y grupales. Comunica a la comunidad su palabra de forma interactiva, y ésta participa cuestionando y abriendo nuevas búsquedas.

Una enseñanza latinoamericana de la filosofía puede pensarse desde estas coordenadas.

Palabras y acciones:
el reconocimiento del otro en la enseñanza y evaluación de Filosofía[1]

Javier Freixas
UBA, Buenos Aires

En la concepción moderno-ilustrada, la educación ha sido usualmente reconocida como la herramienta clave para el acceso a la mayoría de edad. Contra esta representación, hay prácticas educativas significativamente diferentes a las de la escuela fundada en el ideario moderno. Diferentes, en parte, por los fines que es posible plantear para la educación, pero en parte también por las prácticas que legitiman estas otras perspectivas. A lo largo de años de enseñanza de Filosofía con niños, adolescentes y adultos, procurando hacer lugar a voces y respuestas inesperadas una y otra vez, nos hemos encontrado con la necesidad de rever el camino planificado, así como ante el desafío de pensar otros modos de evaluación que dieran lugar a la experiencia. Procuraremos dar razón de un intento diferente de educar y ejercer la docencia en Filosofía.

Tomemos una disyunción habitual. Suele decirse que enseñar implica siempre un intento de transmitir un conocimiento[2] y que los procesos de evaluación y acreditación deberían dar cuenta de los aprendizajes resultantes, mientras que las acciones y palabras que connoten aspectos básicamente subjetivos y singulares, en cierto modo inaprehensibles, como las de la experiencia personal, tienen que quedar a un margen de la evaluación acreditadora. Lo enseñable, se sostiene, puede ser evaluado y, más aún, debería poder serlo, mientras que aquello que acontece por fuera de las planificaciones, en el mejor de los casos podría ser reconocido por un docente atento, pero tiene que quedar al margen de los procesos que conducen a la acreditación de los alumnos. Suele aceptarse habitualmente que la evaluación apunta, en última instancia, a acreditar saberes y habilidades, nunca experiencia.

[1] Este trabajo se apoya y varía ligeramente el texto publicado bajo el título "Tensiones filosóficas en la educación: entre las demandas acreditadoras y la inquietud de la infancia", en Alejandro Cerletti y Ana Couló (orgs.), *Aprendizajes filosóficos. Sujeto, experiencia e infancia*, Buenos Aires, Noveduc, 2015: 23-38.
[2] Laura Basabe y Estela Cols, "La enseñanza", en Alicia Camilloni, *El saber didáctico*, Buenos Aires, Paidós, 2007: 125-160.

Necesitamos revisar esta aparente disyunción en la medida en que nos dispongamos a pensar las tensiones implícitas tanto en la educación como en la enseñanza de la filosofía. La educación quizás no es sino un campo de tensiones y de incómoda cohabitación de esferas e intereses distintos -los de lo público y lo privado, por ejemplo-, así como de ideales y programas políticos a menudo opuestos. Asimismo, el lugar de la filosofía en las instituciones educativas implica siempre cierta inadecuación: o bien se renuncia su costado crítico y revulsivo de los supuestos consagrados por las tradiciones, los intereses particulares y el sentido común, o bien, por el contrario, su presencia amenaza inevitablemente con poner en cuestión las mismas bases institucionales que le dan lugar.

En la representación de la escuela moderna intervienen también concepciones filosóficas en tensión acerca del modelo humano que se propone para orientar las acciones. Un ejemplo claro es el ideal de la mayoría de edad, señalada por Kant como condición para el acceso a una verdadera ilustración. Hay en la educación moderna una valoración positiva de todo aquello que significa la mayoría de edad, asociada con la autonomía del pensamiento y la voluntad, en contraposición a una etapa infantil, que remite a disposiciones pasionales y a una forma limitada del pensamiento que deben ser superados. Bajo la concepción moderna del sujeto, la escuela resultó la herramienta clave: una máquina de educar, dirían Pineau, Dussel y Caruso[3]; una máquina formadora de mayores de edad. Desde Nietzsche en adelante, por poner un hito reconocible, es posible encontrar representaciones educativas de la infancia que no pretenden rescatar la contracara del ideal ilustrado -la minoría de edad, cierta rousseauniana fascinación por la inocencia–-, sino, más agudamente, invertir los términos: proponer la infancia como meta, utopía si se quiere, de la acción.

Consideremos brevemente el asunto de la evaluación. En la edición del 11 de septiembre de 2014, el diario Clarín titulaba, a propósito de una Resolución de la Dirección General de Escuelas de la Provincia de Buenos Aires que había aprobado un nuevo Régimen Académico para el Nivel Primario (en adelante, lo designaremos simplemente como Régimen Académico)[4]: "No habrá más aplazos y los chicos podrán llevarse previas". La rápida "viralización" de la noticia mostró que la

[3] Pablo Pineau, Inés Dussel y Marcelo Caruso, *La escuela como máquina de educar*, Buenos Aires, Paidós, 2001.
[4] Resolución 1057/14 de la Dirección General de Cultura y Educación de la Provincia de Buenos Aires.

cuestión resultaba un asunto de aparente interés común y sobre el que muchos todos parecían estar habilitados para decir algo con aparente fundamento.

El Régimen Académico propone, efectivamente, que la calificación mínima correspondiente a la desaprobación sea "Regular", en el primer ciclo de la primaria, y "4" a partir del segundo. A su vez, establece, entre otras modificaciones, una extensión en el período de enseñanza para aquellos alumnos que a fin de año "no hayan alcanzado los progresos necesarios en relación con los criterios de promoción", y compromete a un equipo de la institución a un acompañamiento activo hasta el último día anterior al inicio del ciclo lectivo siguiente, para decidir si finalmente promocionan o no.

Estas decisiones instrumentales tendientes, en principio, a no estigmatizar a los niños desde el inicio del ciclo escolar y fundamentalmente a comprometer a las instituciones escolares en un acompañamiento responsable de sus alumnos, fueron leídos en clave de: "no habrá más aplazos ni previas" y, en consecuencia, "le estamos haciendo un daño a los chicos". Resulta oportuno tomar este Régimen para pensar qué efectos tienen lugar cuando la educación se construye desde la mirada acreditadora. El documento enuncia que tiene como fines garantizar "el cumplimiento del derecho a la educación" (Capítulo V), incluir a "todos los niños en edad de ingresar a las instituciones" escolares, así como promover "la participación de los alumnos/as como miembros activos de una comunidad de aprendizaje" (Capítulo I). En este sentido, afirma que "las propuestas de enseñanza deben contemplar el reconocimiento de las diferencias y no permitir que éstas se constituyan en argumentos para la desigualdad". Expresado de otro modo, el Régimen sostiene que pueden cumplirse los propósitos y objetivos del Nivel, siguiendo "distintos recorridos" (Capítulo V). Dos ideas en principio opuestas, la exigencia de la igualdad y el reconocimiento de las diferencias, son asumidas entonces como complementarias.

Idénticas condiciones de enseñanza generan aprendizajes diversos en los niños, porque cada uno de ellos tiene historias y pertenencias diferentes y porque el aprendizaje supone un proceso activo de asimilación que cada sujeto pone en acción a partir de sus conocimientos previos. (Capítulo VI).

Si consideramos que las propuestas educativas modernas tienen en su base, mucho antes que el texto kantiano, la *Didáctica Magna* de Comenio, de 1632, cuyo subtítulo decía: "Enseñar todo a todos", y uno de cuyos principios enunciaba: "se

enseña siempre por un solo y mismo método", resulta evidente que el nuevo Régimen Académico supone un contexto de reflexión sobre la educación que claramente ha salido de los márgenes de las ideas modernas. No se cuestiona la igualdad como objetivo pero se afirma como necesario trabajar a partir de las diferencias. Ahora bien, podríamos preguntar: ¿qué hacer con ellas una vez que se las reconozca? ¿Educar con el fin de superarlas o, por el contrario, educar para afirmarlas? Pues en otros documentos de la misma jurisdicción se sostiene que los contenidos fundamentales de las diferentes áreas y niveles no se enuncian como orientativos sino en carácter de "prescriptivos", y se plantean como "irrenunciables" los propósitos y objetivos institucionales. ¿Cómo educar entonces ponderando alteridades y diferencias, sin contradecir las finalidades del sistema? A pesar de los cambios que procuran introducirse, habitamos todavía, como dice Walter Kohan, "una tradición pedagógica fundada en la lógica de la transmisión"[5]. Como decíamos antes, nos encontramos en un horizonte de tensiones.

Si pensamos la emancipación de las personas ya no en términos kantianos sino a partir del reconocimiento de las potencias propias de cada subjetividad o, dicho de otro modo, ya no en términos de una norma común de la razón sino como acogimiento de las diferencias, parecería complicarse un sistema educativo que se postule emancipador. A propósito de ello, Jacques Rancière escribió en *El maestro ignorante*: "Sólo un hombre puede emancipar a otro hombre […]. Jamás ningún partido político, ni ningún gobierno, ejército, escuela o institución emancipará a una sola persona"[6]. Si la igualdad de las inteligencias se plantea como meta y no como punto de partida, dice Rancière, se torna inalcanzable. Una política educativa que se pretenda, al menos indirectamente, emancipadora, se enfrentaría con la aporía de que desde la lógica de las instituciones apunta a la confirmación de lo dado antes que a la emancipación. Sin embargo, paradójicamente, las acciones educativas que se propongan reconocer y afirmar las potencias singulares de los alumnos, las acciones de una educación hospitalaria, no podrían prescindir tampoco de políticas públicas que, a pesar de lo imposible, se propongan como meta emancipar.

Volvamos al Régimen Académico y al asunto de la evaluación. Se reconoce que "todas las prácticas realizadas en una institución educativa son prácticas de enseñanza" (Capítulo V), y se define la evaluación como "un proceso sistemático y

[5] Walter Kohan, *Filosofía, la paradoja de aprender y enseñar*, Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2008, p. 76.
[6] Jacques Rancière, *El maestro ignorante*, Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2008, p. 130.

permanente" cuya finalidad es, por un lado, "contribuir a la mejora de los procesos de enseñanza y de aprendizaje (posibilitando) la revisión continua de la planificación que constituye el eje vertebrador de las prácticas de enseñanza" y, por otro, permitir "la toma de decisiones de continuidad pedagógica en función de los aprendizajes de los alumnos y sus trayectorias educativas" (Capítulo VI). La evaluación sería entonces un proceso necesario para se hagan efectivos los actos institucionales por los cuales la escuela dan créditos.

Ahora bien, ¿qué sucede con aquello que no ha sido enseñado -"lo que aprenden fuera de la escuela" los alumnos, reconoce el documento- y forma parte, sin embargo, de las prácticas de la escuela? Cabe inferir que no corresponde evaluarlo en términos de acreditación. Más aún, ¿qué decir de los gestos fugaces, los encuentros y desencuentros no previstos, las palabras que irrumpen cuando menos se las espera, así como de los afectos que afloran? Dan lugar a acciones, o reacciones, no planificadas, o se meten en lo planificado alterando su curso. Formarían parte, entonces, de las prácticas de enseñanza o institucionales y, sin embargo, claramente escapan a la posibilidad de la evaluación. Sin embargo, si solamente la práctica evaluativa permite revisar los procesos de enseñanza y de aprendizaje, así como tomar decisiones sobre las trayectorias educativas de los alumnos, aquellos aspectos quedarían entonces al margen de decisiones cruciales y de los mismos procesos de enseñanza y de aprendizaje. Nos encontramos entonces con que incluso una propuesta educativa que se representa a sí misma atenta a singularidades y diferencias, parecería no saber qué hacer con ellas más que enunciar sus buenas intenciones.

Detengámonos en algunas definiciones de evaluación. La primera de ellas, la tomamos del propio campo de la enseñanza de la filosofía. De acuerdo con García Moriyón[7],

> "evaluar, en definitiva, es en gran parte medir lo que se puede medir o hacer mensurable aquello que en principio no sabemos cómo medir. Es posible que en esta vida hagamos muchas cosas que no sean mensurables, pero tengo claro que en la educación lo no mensurable tiene una importancia secundaria. Si desde el principio aceptamos que vamos a hacer algo en nuestras aulas que

[7] Félix García Moriyón, *Pregunto, dialogo, aprendo. Cómo hacer filosofía en el aula*. Madrid, De la Torre, 2007, p. 198.

> no vamos a poder medir, mejor será no hacerlo o, al menos, no dedicarle una atención preferente".

El psicopedagogo francés De Ketele, por su parte, afirma que "evaluar significa examinar el grado de adecuación entre un conjunto de informaciones y un conjunto de criterios adecuados al objetivo fijado, con el fin de tomar una decisión"[8]. La perspectiva acreditadora conduciría entonces a reforzar la mirada sobre lo mismo en la educación, es decir, sobre aquellas acciones que son anticipables, repetibles y, en consecuencia, medibles, aislando las diferencias y el hecho básico de que los niños aprenden de maneras diversas, en un proceso activo y singular de relación con el mundo.

Es cierto que las prácticas de evaluación exceden la mirada "sumativa" y que no todo acto de evaluar se realiza con miras a medir y calificar, creando "jerarquías de excelencia"[9]. La llamada "evaluación formativa" sugiere una mirada más amplia, y en este sentido el Régimen Académico enuncia que "el aprendizaje de los alumnos se despliega en un proceso constructivo" que permite pensar la evaluación "como una práctica asociada a la posibilidad de elaborar un análisis comprensivo e integral del desempeño de los alumnos y no a emitir un juicio de valor sobre el mismo" (Capítulo VI). Ahora bien, advierte Perrenoud que "la evaluación formativa más inteligente es también la *vigilancia* más sofisticada", en la medida en que puede convertirse en una observación sistemática y obsesiva del docente, aún más que de la propia institución[10]. Las prácticas de control y vigilancia formarían entonces parte de la violencia simbólica que es, a juicio de este autor, el tipo de violencia propio de la escuela.

En la perspectiva de la evaluación acreditadora encontraríamos entonces, o bien una mirada que hace a un lado aquello que perturba el proceso previsto y no es mensurable, o bien una mirada cuasi vigilante que examina todas las acciones para determinar cuáles de ellas deben caer bajo su juicio. Esta perspectiva no debería sorprendernos en la medida en que, de hecho, la escuela moderna, como dice Pineau, "nació como una «máquina de educar»: una tecnología replicable y masiva para

[8] Jean-Marie De Ketele, *Observar para educar. Observación y evaluación en la práctica educativa*, Madrid, Aprendizaje Visor, 1984, p. 17.
[9] Philippe Perrenoud, *La evaluación de los alumnos. De la producción de la excelencia a la regulación de los aprendizajes. Entre dos lógicas*. Buenos Aires, Colihue, p. 180.
[10] Ibíd., p. 176.

aculturar grandes capas de la población, similar a las máquinas tejedoras que empezaban a producir textiles en masa"[11].

Precisamente, encontraremos en una suerte de "transvaloración" de la infancia la posibilidad de pensar las acciones educativas de un modo diverso al que resulta de la mirada de la evaluación acreditadora. Rápidamente advertimos en la producción escrita de nuestro tiempo que la infancia resulta un asunto recurrente. A propósito de ello, Bustelo afirmaba que "la infancia constituye un *campo* (en donde) se dirimen batallas conceptuales, luchas sociales y políticas cruciales para sostener una senda sustantiva de cambio social"[12]. La infancia no remitiría entonces sólo a un tiempo cronológico. No se trataría tanto de una etapa, la primera, en el desarrollo de la persona humana, sino de algo parcialmente distinto. Nietzsche proponía que el niño no era la primera figura del espíritu, sino su última transformación, el más allá del camello que dice "Acepto" y del león que ruge "¡No!"[13]. La infancia como inquietud: "un puro decir sí" para lanzarnos a jugar. En parcial sintonía con esta idea, Agamben escribió que la infancia

> "no puede ser simplemente algo que precede cronológicamente al lenguaje y que, en un momento determinado, deja de existir para volcarse al habla, no es un paraíso que abandonamos de una vez por todas para hablar, sino que coexiste originariamente con el lenguaje, e incluso se constituye ella misma mediante su expropiación efectuada por el lenguaje al producir cada vez al hombre como sujeto"[14].

A partir de esta mirada nuestra mirada sobre los asuntos educativos podría transformarse. No llegamos a ser sujetos en la medida en que dejamos atrás la infancia -la kantiana "minoría de edad"-, sino que la infancia, por el contrario, produce "cada vez al hombre como sujeto". Sujetos como infantes, lo cual es algo muy distinto que proponer adultos infantilizados. Sujetos atravesados por la experiencia y, en tanto tales, expuestos por la condición de seguir siendo no-hablantes. Sin embargo, la infancia como condición no remite necesariamente a una

[11] Pablo Pineau, "¿Por qué triunfó la escuela?". En Pablo Pineau, Inés Dussel y Marcelo Caruso, ob. cit., p. 22.
[12] Eduardo Bustelo, *El recreo de la infancia*, Buenos Aires, Siglo XXI. 2007, pp. 15-16.
[13] Friedrich Nietzsche, *Así hablaba Zaratustra*, Madrid, Alianza Editorial, 1981, pp. 49-51.
[14] Giorgio Agamben, *Infancia e historia*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2001, pp. 66-70.

carencia –aun cuando sí permite acoger la fragilidad de un humano–. En este sentido, Agamben sugiere lo siguiente:

> "Mientras otros animales (¡los maduros!) simplemente obedecen las instrucciones específicas escritas en sus códigos genéticos, el neoténico infante se encuentra a sí mismo en la condición de también ser capaz de prestar atención a aquello que no está escrito, de prestar atención a las posibilidades somáticas arbitrarias y no codificadas. En su infantil totipotencia, estaría arrojado fuera de sí, no como lo están otros seres vivientes, en una aventura y un entorno específicos, sino, por primera vez, en un *mundo*"[15].

Reconocer al sujeto humano (cachorro o adulto) como infante permite pensarlo tanto "totipotente" como en condición de ser "por primera vez, en un mundo". Figuras nuevas emergen al pensar de la subjetividad : la radical originalidad de los encuentros con los otros y con el mundo; el pasaje del balbucear al lenguaje -el acto por el que cada niño se inicia en el habla, que no es sino una recreación de la lengua, absolutamente singular y genuinamente poética-; el tiempo de los juegos, en el que los signos están libres del peso de las cosas, en manos de creadores porfiados, capaces de inventar realidades, decidiendo los sentidos posibles del mundo. Cada encuentro con la infancia inquietaría preguntas por nuestras propias potencias. Si la infancia fuera el horizonte de la acción educativa, y ya no la mayoría de edad, todos los procesos, los objetivos de enseñanza o de aprendizaje, así como las actividades de evaluación, aparecerían transformados.

La figura de la infancia, sin embargo, resulta compleja. Puede presentarse también como paradoja. Para pensarlo, propongo desgajar algunos fragmentos de "Los desastres de Sofía", cuento de Clarice Lispector[16]. Hay en este relato imágenes poderosas de cierta infancia posible, aun siendo imaginaria, junto con representaciones sobre el vínculo entre el mundo adulto y el mundo infantil, o más precisamente sobre la imposibilidad del vínculo y el desencuentro. Sofía, supuesta

[15] Giorgio Agamben, "Por una filosofía de la infancia". En Giorgio Agamben, *Teología y lenguaje*, Buenos Aires, Las cuarenta, 2012, p. 29.

[16] El cuento fue publicado por primera vez en 1964 y recogido luego en, al menos, dos antologías: *Cuentos reunidos* (Alfaguara, Madrid, 2002) y *Felicidad clandestina* (Barcelona, Grijalbo, 1988), reeditado en Buenos Aires (El cuenco de plata, 2011), que es la edición que aquí tomamos.

narradora, recuerda que cuando era una niña de nueve años amaba a un profesor "gordo, grande y silencioso, de hombros contraídos". Recuerda además que "lo amaba como un niño que intenta desastrosamente proteger a un adulto, con la cólera de quien todavía no fue cobarde y ve a un hombre fuerte con los hombros tan encorvados". La ignorancia, paradójicamente, es la "gran guía" de Sofía: "Yo era la oscura ignorancia con sus hambres y sus risas, con las pequeñas muertes alimentando mi vida inevitable". Desamparada de la ignorancia, se descubre demasiado sola -"Mi padre estaba en el trabajo, mi madre había muerto hacía unos meses. Yo era el único yo"-, ella que, según dice de sí, no era un tesoro: "en la clase todos éramos igualmente monstruosos y suaves, ávida materia de Dios". Es así que "estaba permanentemente ocupada en querer y no querer ser lo que era, no me decidía por cuál de mí, toda yo no podía; haber nacido estaba lleno de errores a corregir". La mirada del maestro, que busca primero reprenderla y luego comprenderla, se equivoca en su afán una y otra vez: "Oh no, no, pobrecito de él, pobre de aquel rey de la Creación que tanto necesitaba… ¿qué? ¿Qué necesitaba él?...que hasta yo me transformara en tesoro".

Por un lado, ella, "ávida materia de Dios", se descubre en soledad, monstruosa y suave, queriendo y no queriendo ser lo que es. Por otro, el maestro que yerra en su voluntad de hallar en ella un tesoro. Ella también lo mira, siempre con el mismo resultado: "él evitaba mis ojos, perturbado, y empezaba a tartamudear". El maestro encuentra, sin embargo, una ocasión para acercarse, elogia un trabajo escrito de la niña, un engaño de ella, pero el efecto es exactamente el contrario del que espera: "Yo tenía mucha conciencia de ser una niña, lo cual explicaba todos mis graves defectos, y había puesto tanta fe en crecer algún día -y aquel hombre grande se dejaba engañar por una niña alocada". La distancia resulta entonces definitiva: "Él mataba en mí, por primera vez, mi fe en los adultos: también él, un hombre, cree como yo en las grandes mentiras…". El recuerdo confirma, por otra parte, la imposibilidad de saber: "Mi hilo de esperanza era que él no supiera lo que yo había hecho, así como yo misma no lo sabía, como en verdad nunca lo supe". Tampoco hay posibilidad de comprensión: "Me irritaba que él obligara a una porquería de niña a comprender a un hombre".

El orden que esperaríamos en relación con la infancia se ha invertido y nos inquieta. Tras la lectura sentimos que la ronda en la que los niños juegan no los ampara pues no hay amenazas en el bosque ni en la noche sino en sus propias esperanzas, en su propia naturaleza por fin, en la propia materia de la infancia: "¿Para qué te sirven esas uñas largas? Para arañarte de muerte y para arrancar tus

espinas mortales, responde el lobo del hombre". Los peligros que acechan no son exteriores pues "yo soy el lobo inevitable", recuerda Sofía, ya grande, mujer-niña.

La figura de la infancia no cronológica no resulta una salida fácil a las aporías de la mayoría de edad ilustrada. Enfrenta, en cambio, a los educadores a paradojas que hasta entonces quedaban inadvertidas. Pensar la infancia en el horizonte educativo convoca a acciones hospitalarias, pero nos preguntamos ahora: ¿hospedar a quién? Y ¿de qué modo tendríamos alguna certeza de aproximarnos a una comprensión de quien pretendemos acoger? ¿Cómo sabríamos qué es lo que el otro desea? ¿Y acaso podría saberlo el propio infante? ¿No resulta, en última instancia, imposible saber cuando lo que está en juego corresponde a la experiencia? La infancia como horizonte de la educación nos convoca éticamente a comprometernos en la compañía del otro, hasta que el otro siga sus propios rumbos y nuestro lugar de maestros ya no tenga lugar. Sin embargo, los modos inesperados como ella emerge nos inquietan a preguntarnos si podemos interpretar adecuadamente los signos y reconocer si acaso un encuentro ha acontecido. Una y otra vez, podríamos engañarnos, no contamos más que con señales fugaces y esquivas.

En cierto modo, "infancia" no es más que uno de los muchos nombres del otro. A propósito de esta aparente imposibilidad de comprensión, Derrida escribió: "Lo que escapa al concepto como poder no es, pues, la existencia en general, sino la existencia del otro. Y en primer término porque no hay, a pesar de las apariencias, concepto del otro"[17]. El otro, extranjero, rostro, infante, se escurre inevitablemente del juicio de la razón, de la posibilidad de ser subsumido bajo el nombre de un concepto. Y más aún, se escapa, excede, las redes del *logos*, en la medida en que se presenta, siempre, como experiencia.

Sérgio Sardi propone "una hermenéutica de los silencios que impregnan el campo que se abre alrededor de los enunciados"[18]. En vez de renunciar a las prácticas educativas que se han multiplicado en torno a la idea de la infancia, se trataría, sugiere Sardi, de que maestros y alumnos procuren reconocer signos que "evocan experimentaciones del vivir". El sentido de educar desde la infancia podría residir entonces en una escucha atenta, más que de las voces y de lo dicho, de los

[17] Jacques Derrida, *La escritura y la diferencia*. Barcelona, Anthropos, 1989, p. 141.
[18] Sérgio Sardi, "El filosofar como camino de vuelta al silencio del lenguaje". En Kohan, W. (comp.), *Teoría y práctica en filosofía con niños y jóvenes*, Buenos Aires, Novedades Educativas, 2006, pp. 161-162.

silencios. De todos modos, si retornamos a la perspectiva de una política educativa, podría plantearse que estas acciones, por atentas que pudieran ser, resultan por demás insuficientes; que no es posible desde ellas, desde la escucha de signos que evocan experiencias y potencias de la infancia, construir políticas que apunten a transformar prácticas del propio sistema y, menos aún, transformar relaciones sociales.

Proponemos concluir retomando una de las exigencias contradictorias que, en relación con la institucionalización de la filosofía, planteó en cierta ocasión Derrida[19]:

> "Por una parte, juzgamos normal exigir instituciones a la medida de esta disciplina imposible y necesaria, inútil e indispensable. Juzgamos normal exigir nuevas instituciones. A nuestros ojos es esencial.
> Con todo, por otra parte postulamos que la norma filosófica no se reduce a sus apariencias institucionales. La filosofía excede sus instituciones […]. A ella le es lícito quebrar todo compromiso institucional. Lo extra-institucional debe tener sus instituciones sin pertenecer a ellas.
> ¿Cómo conciliar el respeto y la transgresión del límite institucional?"

Si traducimos el texto de Derrida en clave de una educación desde la infancia –que es, por otra parte, una educación filosófica–, podemos leer que juzgamos normal exigir instituciones a la medida de las experiencias, dispuestas a cuidarlas y acompañarlas, pero por otra parte sabemos que las experiencias exceden sus instituciones. Sin embargo, si pretendemos dar un lugar cierto a la experiencia en nuestra práctica educativa, a los otros que exceden las normas de lo esperado, parece necesario que nos dispongamos a trabajar en esta tensión.

[19] En un texto titulado "Les antinomies de la discipline philosophique", publicado como prefacio al libro de Jacques Derrida et al., *La grève des philosophes. École et philosophie* (Paris, Osiris, 1986), e incluido en Walter Kohan, *Filosofía, la paradoja de aprender y enseñar*, Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2008, p. 89 (libro de donde lo tomamos).

Mesa temática
Violencia en la Escuela: una mirada multidisciplinar sobre alcances y límites de la intervención docente

Coordinación Beatriz Mattar

El propósito de esta mesa es aportar al tema de la violencia en la escuela desde una perspectiva multidisciplinaria. La filosofía, la sociología y la lingüística contribuyen para definir fundamentos filosóficos y alcanzar algunas proyecciones pedagógico-didácticas. La violencia en la escuela es un problema vivido y una inquietud pedagógica sentida en cualquier institución educativa. Las manifestaciones violentas adquieren diversas formas y grados, afectan las relaciones pedagógicas y sociales, y por lo mismo, determinan el clima institucional. Toda comunidad educativa expresa una gran pre-ocupación, y a la vez, exige que docentes y directivos se ocupen con urgencia de este problema actualmente incrementado.

La cuestión es reflexionar sobre cuál es el alcance de la responsabilidad de la escuela y cuáles son los límites de su capacidad de intervención y prevención de la violencia. En efecto, algunos entienden que la violencia que ocurre en la escuela depende de la dinámica escolar y ella es exclusivamente responsable de lo que ocurre en su interior. Otros, afirman que la violencia escolar sólo es un escenario de la violencia externa.

La hipótesis que guía estas ponencias es que ambos extremos valorativos significan, igualmente, la anulación de cualquier intento de educación para la paz. La idea de una escuela omnipotente o de una escuela impotente se opone al concepto mismo de 'educación'. La violencia aparece cuando la comunicación no tiene espacio. Por ello, básicamente, la intervención educadora consistiría en reconstruir el camino de vuelta hacia la comunicación y el control de las 'malas interpretaciones'.

Marcos teóricos multidisciplinarios (filosofía, sociología y lingüística) se vinculan en un entramado conceptual para brindar solidez teórica al diseño de lineamientos pedagógico-didácticos que permitan el tratamiento y prevención de la violencia en la escuela en el contexto de una sociedad democrática y plural.

Tales aportes teóricos se difundieron y confrontaron en una intervención pedagógica que permitió la indagación de los aspectos que los docentes reconocen de la violencia en la escuela, el análisis de sus diferentes manifestaciones y la elaboración de propuestas de líneas de acción y prevención.

Participantes:
Beatriz Mattar
Mónica Gilda González de Doña
Laura Irene Aguado

Hermenéutica analógica: fundamentos filosóficos para la construcción de una cultura de paz

Beatriz Inés Mattar
Univ. Nac. de San Juan

Introducción

La violencia en la escuela es un problema vivido y una inquietud pedagógica sentida en cualquier institución educativa. Las manifestaciones violentas adquieren diversas formas y grados, afectan las relaciones pedagógicas y sociales, y por lo mismo, determinan el clima institucional. Toda comunidad educativa expresa una gran preocupación, y a la vez, exige que docentes y directivos se ocupen con urgencia de este problema actualmente incrementado.

La cuestión es reflexionar sobre cuál es el alcance de la responsabilidad de la escuela y cuáles son los límites de su capacidad de intervención y prevención de situaciones de violencia. En efecto, algunos entienden que la violencia en la escuela depende de la dinámica escolar y ella es exclusivamente responsable de lo que ocurre en su interior. Otros afirman que la violencia escolar sólo es un escenario de la violencia externa[1]. Ambos extremos valorativos significan, igualmente, la anulación de cualquier intento de educación para la paz. La idea de una escuela omnipotente o de una escuela impotente se opone al concepto mismo de 'educación'.

Desde la perspectiva de la hermenéutica se busca aportar al tema de la violencia en la escuela contribuyendo con la definición de fundamentos filosóficos y con el establecimiento de redefiniciones que permitan justificar algunas proyecciones pedagógico-didácticas.

Se parte de la hipótesis de que la violencia aparece cuando la comunicación no tiene espacio. Por ello, básicamente, la intervención educadora consistiría en

[1] G. D. Noel, "Violencia en las escuelas y factores institucionales. La cuestión de la autoridad" en G. Noel et al., *La violencia en la escuela desde una perspectiva cualitativa*, Buenos Aires, Ministerio de Educación de la Nación, Buenos Aires, 2009, pp. 39-41.

reconstruir el camino de vuelta hacia la comunicación y hacia el manejo de las 'malas interpretaciones'. Se adopta la teoría de la hermenéutica analógica y el modelo analógico de educación como marco conceptual que permita brindar solidez teórica al diseño de lineamientos pedagógico-didácticos orientados el tratamiento y prevención de la violencia en la escuela en el contexto de una sociedad democrática y plural.

Qué es la hermenéutica analógica

La hermenéutica analógica es la teoría de la interpretación de textos, inicialmente publicada en 1997 por el filósofo mexicano Mauricio Beuchot[2]. En esta exposición sólo se hará referencia a dos ideas puntuales que básicamente resultan pertinentes para mostrar el vínculo interpretación-violencia-educación: a) la consideración inclusiva de las partes del conflicto interpretativo y b) la *phrónesis* como estructura de la interpretación y su carácter analógico.

Esta teoría propone enfrentar inclusivamente el conflicto interpretativo. Rompe con la disyunción establecida por la tradición hermenéutica precedente que oscila entre dos extremos teóricos: sólo una interpretación es válida o cualquier interpretación lo es. Buscar una tercera posición significa comprender que la tarea hermenéutica no es reproducir el significado intencional del autor del texto pero tampoco consiste en recrear infinitos significado del texto desde el lector. La hermenéutica analógica se aleja del univocismo y del equivocismo y se apoya en el analogismo. El carácter analógico de la hermenéutica le permite afirmar que encontrar la interpretación adecuada exige desechar interpretaciones falsas e irrelevantes, encontrar la proporción de adecuación entre interpretaciones diferentes y jerarquizarlas. Aunque todo texto puede ser objeto de una multiplicidad indefinida de interpretaciones, no todas son aceptables y algunas lo son más que otras[3].

[2] Toda la producción teórica de Mauricio Beuchot desde 1997 está vinculada al desarrollo de la teoría de la hermenéutica analógica. Un panorama general de este pensamiento puede encontrarse en: Mauricio Beuchot, *Tratado de Hermenéutica Analógica. Hacia un nuevo modelo de Interpretación*, (3º ed. 2005), México, Ed. ITACA, 1997; *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México, UNAM, 1998; *Hermenéutica, analogía y símbolo*, México, Ed. Herder, 2004; *Interculturalidad y Derechos Humanos*, México, Siglo XXI, UNAM, 2005; *Phrónesis. Analogía y Hermenéutica*, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2007; *La hermenéutica analógica en la historia*, Tucumán, Argentina, Ed. UNSTA, 2010.

[3] M. Beuchot, *Tratado de Hermenéutica Analógica. Hacia un nuevo modelo de Interpretación* cit., pp. 50-56.

Ahora bien, cómo seleccionar y organizar la multiplicidad de interpretaciones? Sin duda, la multiplicidad y comparabilidad interpretativa abre un interrogante sobre el criterio de selección de interpretaciones y es aquí donde aparece el concepto de *phrónesis* para aclarar el tema.

Beuchot comparte la idea gadameriana de que el análisis aristotélico del fenómeno ético y de la virtud del saber moral es un 'modelo' de los problemas inherentes a la tarea hermenéutica[4].

En efecto, esta analogía permite comprender la naturaleza del saber hermenéutico y el procedimiento de interpretación. El saber de la *phrónesis* está más próximo a la *doxa* que a la *epistéme*, más próximo a la filosofía práctica que a la filosofía teórica. Supone la existencia de libertad de elección pero también el riesgo de error. El proceso que lleva al 'juicio prudencial' es análogo al proceso que conduce a la 'hipótesis interpretativa'. Ambos incluyen un momento deliberativo que produce hipótesis plausibles apoyadas en argumentaciones retóricas que permiten elegir la verosímil. La deliberación moral y la deliberación hermenéutica, análogamente, se nutren de los principios de la razón teórica y práctica pero deben adaptarlos a la situación particular. Por ello, habla de una '*virtus* hermenéutica' que es virtud de lo particular, virtud teórico-práctica, donde no es posible separar la práctica de la comprensión y la conciencia teórica de dicha experiencia. Es la auto-reflexión sobre la experiencia de interpretación. Se trata en una virtud personal que sólo se alcanza en un proceso de formación parecido al proceso de formación de virtudes morales.

Beuchot agrega que la *phrónesis* es analógica porque: a) es búsqueda del equilibrio proporcional entre lo universal y lo particular, entre la diferencia y la identidad. b) tiene la estructura del pensamiento de la diferencia porque obliga a distinguir y la distinción tiene estructura dilemática, esto es, conduce a encontrar una tercera posición que permita salir de una disyunción antinómica. c) tiene la estructura retórica porque es deliberativa, tiene un momento de descubrimiento y otro de argumentación.

De este modo, entiende que si la hermenéutica tiene la estructura de la *phrónesis* y ésta es analógica, entonces la tarea hermenéutica también lo es. Los modos de la analogía (atribución, proporcionalidad propia e impropia) permiten establecer las

[4] G. H. Gadamer, *Verdad y Método I*, 5° edición, Salamanca, Ed. Sígueme, 1993, pp. 378-414.

formas de mediación entre hipótesis, las formas de selección y organización de hipótesis alternativas[5].

Ahora bien, ¿qué aporta la hermenéutica analógica al problema de la violencia en la escuela? La aplicación de esta teoría hermenéutica permite fundamentar filosóficamente la idea de un educador-mediador-prudente.

Vínculo de la hermenéutica analógica y la violencia en la escuela

La violencia siempre supone la ruptura de la comunicación y la comunicación es interpretación. Así, educar para la convivencia pacífica es restaurar los lazos de comunicación y ello supone el trabajo con interpretaciones. Es decir que todo docente o agente de educación para la paz es un mediador entre hipótesis interpretativas. Por esto, se propone que la idea de 'educador-mediador-prudente' refleja el perfil óptimo de un educador que busca contribuir a la construcción de una cultura de paz.

El docente-mediador-prudente adquiere una fisonomía diferente a la de un administrador o a la de un observador externo de situaciones de conflicto y acuerdos consensuados porque es básicamente un intérprete multilateral. Restaurar y/o favorecer el intercambio comunicativo, significa necesariamente tomar y hacer tomar conciencia del entrecruce interpretativo y de los 'malos entendidos'. La constante apertura de situaciones de conflicto interpretativo ligada a situaciones de violencia obliga al docente a guiar un proceso que significa enfrentarlo y salir de allí sin anular las interpretaciones opuestas y avanzar hacia el encuentro de alternativas. Esto es básicamente la búsqueda de una interpretación analógica[6].

El concepto de prudencia, en el sentido aristotélico, permite fundamentar filosóficamente a la educación para la paz como fenómeno ético-político y redefinir la naturaleza del 'acuerdo' conciliador. El acuerdo o consenso alcanzado por las partes mediante la intervención mediadora de un docente no es un simple arreglo externo, ni un juego de fuerzas de poder, ni un convenio para la satisfacción de necesidades e intereses puntuales (como se desprende de las diferentes teorías de la mediación). Por el contrario tiene que ver con la búsqueda del bien común y la

[55] M. Beuchot, *Phrónesis, Analogía y Hermenéutica* cit., pp. 97-103.
[66] B. Mattar (comp), *Programa Nacional de Mediación Escolar. Análisis y Aportes*, San Juan, effha, 2013: 29-57.

adquisición del hábito del buen juicio, la decisión justificada y la responsabilidad ética en la construcción cultural. Sin duda, el sentido educativo de la intervención docente en las situaciones de violencia en la escuela deja fuera cualquier idea de neutralidad mediadora y de consenso como satisfacción de necesidades o intereses personales de las partes involucradas[7].

Además, el concepto de *phrónesis* permite recobrar el protagonismo del educador-mediador-prudente. Desde esta perspectiva teórica, el juicio y la argumentación del educador no significan una limitación a la libertad del acuerdo entre partes, ni un impedimento para el crecimiento personal, social y cultural de los alumnos. Así, el educador no es un espectador que no emite juicio alguno, ni aconseja, ni argumenta, sino que su intervención se ajusta a la idea del juicio prudencial y la argumentación retórica[8]. La intervención del educador es aquí altamente significativa aunque no omnipotente.

Paradigma educativo vinculado a la hermenéutica analógica

Beuchot propone a la 'formación de virtudes' como 'paradigma analógico de educación', es decir que aplica la noción de virtud a la educación y destaca analogías entre el proceso educativo en general y el proceso de formación moral.

¿La virtud puede enseñarse? Esta cuestión ha sido una inquietud reiteradamente formulada desde los inicios del pensamiento filosófico y ha recibido diversas respuestas. En general, las opiniones pueden dividirse en dos grupos: quienes sostienen que la virtud puede enseñarse y quienes entienden que sólo puede mostrarse indirectamente. Beuchot encuentra un camino intermedio y sostiene que la virtud se puede enseñar de un modo **analógico** e **icónico**. Se trata de una enseñanza **analógica** porque a través de un discurso analógico se puede transitar un proceso explicativo que avanza en forma aproximativa y jerarquizada. Además, porque se pueden 'decir' principios y reglas, vinculando la virtud con algunos principios generales. La enseñanza de la virtud es también *icónica* porque el docente educa por

[77] B. Mattar, "Hermenéutica analógica y 'acuerdo' en la mediación prudente", Ponencia presentada en el *II Coloquio Internacional de Hermenéutica Analógica*, Tucumán, 2014, s/p.
[8] B. Mattar, "Hermenéutica Analógica y formación de un mediador prudente" en *Revista Studium Filosofía y Teología* (Editorial UNSTA) N 33, 2014: 77-86.

referencia a iconos, a modelos que muestran la virtud que se busca transmitir y en la cual se espera formar a los alumnos[9].

La concepción ética de Aristóteles[10] es un referente central en la idea beuchotiana de formación en virtudes como paradigma analógico de educación. En dicha concepción ética se relacionan complementariamente, sin oponerse, valores y virtudes, fines y medios. No existe enseñanza de la virtud desligada de los valores porque las virtudes son la realización concreta y personal de los valores de una sociedad. Así, la educación moral como formación de virtudes debe entenderse como la incorporación activa de los valores que realiza el hombre. La educación en virtudes es educación axiológica.

La virtud tampoco está desligada de los fines porque la **perfección** y la **felicidad** configuran la vida teorética y práctica, respectivamente. La virtud es un medio pero la formación en virtudes no debe entenderse como la enseñanza de una 'destreza'. Desde este lugar, es posible hacer frente a la objeción de Adela Cortina. Para ella, el comportamiento moral no se enseña porque la moral es un fin y la acumulación de habilidades no conduce a alcanzar los fines adecuados. No se pueden enseñar las virtudes como si fueran destrezas o habilidades técnicas[11].

[9] M. Beuchot. "La formación de virtudes como paradigma analógico de educación", en: Arriarán, S. y Beuchot, M. *Virtudes, valores y educación moral*, México, SEP–UPN; col. Textos. N. 12, pp. 36-38.

[10] La ética aristotélica es *teleológica* porque toda acción humana busca la consecución de un fin y las acciones se valoran según su mayor o menor proximidad al máximo bien. Hay fines que son medios para alcanzar otros fines. La cadena de fines-medios no es una regresión al infinito sino que existe un fin último, bien supremo que es la felicidad. La felicidad consiste en alcanzar la perfección de lo propiamente humano, por ello, el bien supremo del hombre consiste en el ejercicio perfecto de la racionalidad. Dicha perfección en el uso de la razón es la virtud, y en ella el hombre alcanza la felicidad. Las virtudes son teóricas o dianoéticas aspiran a la contemplación de la verdad y las virtudes prácticas o éticas regulan las relaciones con los otros hombres. La virtud ética es un hábito de elección regulado por la razón. La razón gobernada por la virtud de la prudencia encuentra el justo medio (equilibrio, proporción) entre extremos viciosos. El hombre sabio o razonable juzga, en cada circunstancia concreta, cual es el punto de equilibrio y así puede arbitrar los medios para realizar el 'buen' acto. Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, trad. María Araujo y Julián Marías, Madrid, Instituto de estudios políticos, 1970, L. VI.

[11] M. Beuchot, "La formación de virtudes como paradigma analógico de educación" cit., p. 13.

El vínculo entre el orden teórico o epistémico y el práctico o moral conduce a la idea de que la educación, como un proceso analógico e icónico, valora conjuntamente la teoría y la práctica, la información y la formación, el saber cómo y el saber qué, el decir y el mostrar. Aquí, el educador cumple un papel de paradigma, de ícono o ejemplar analógico con relación al alumno y la virtud que quiere enseñar. Esto es, decir y mostrar de manera aproximativa y parcial lineamientos y normas que el alumno tendrá que ser capaz de asimilar y posteriormente, integrar la virtud en cuestión a su propio hacer.

En este proceso dinámico se pone en referencia fines, valores, leyes y principios con las potencialidades del hombre. Dice Beuchot que

> "[…] las potencialidades de las personas nos remite a la idea de virtudes, esos hábitos que pueden cualificar a las personas en su misma estructura ontológica, que se van adquiriendo y desarrollando en el individuo precisamente porque se haya en estado de potencialidad"[12].

En la formación de virtudes solo vale la interiorización de conceptos y el uso de procedimientos que transformen al hombre. Para el modelo analógico de educación, esta es un proceso de interacción dialógica donde el educador ayuda, estimula la actualización de las virtualidades del alumno. No cabe la idea de un educando pasivo y receptivo ni de un educador impositivo. Todos estos elementos le permiten sostener a Beuchot que este modelo educativo es compatible con la ética dialógica de Adela Cortina[13].

La concepción de la educación como formación de virtudes se nutre del aporte de numerosos pensadores. Beuchot menciona a Gilbert Ryle, Jean Piaget y Alasdair MacIntyre como autores de relevancia en la recuperación actual de la noción de virtud (intelectiva y moral) en la educación.

De Ryle recupera la distinción entre el 'saber cómo' y el 'saber qué' y la afirmación de que en la enseñanza cobran mayor importancia las capacidades de los alumnos para descubrir, organizar y aplicar las verdades que el repertorio de verdades que adquieren y retienen los alumnos. El 'saber cómo' no es el resultado automático de la provisión de reglas pero éstas forman parte de la enseñanza de la

[12] M. Beuchot, "La formación de virtudes como paradigma analógico de educación" cit., p. 14
[13] Ibíd.,. p. 13. Cf. A. Cortina. *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid, Técnos, 1993.

virtud. Su aprendizaje no se alcanza con información sino que se construye en la interacción docente-alumno y a partir del mismo alumno. El primero aporta algunas reglas, es guía y modelo para el alumno que asimila, aplica y ejecuta.

Beuchot analiza en Piaget la visión de aprendizaje como construcción de estructuras y análoga esta noción a la noción de virtud. Explica que la estructura es un sistema de transformaciones y autoregulaciones. La misma dinámica de la estructura no permite su destrucción. La imitación (repetición) y el juego (creación) son operaciones orientadas a la adquisición de estructuras que son "hábitos-virtudes". En el aprendizaje primero predomina la imitación (acomodación) y luego predomina el juego (asimilación) que es el "despliegue creativo de las potencialidades humanas sobre el medio".

Alasdair MacIntyre es también un importante antecedente. Se ubica en línea de continuidad con Aristóteles pero incorporando una perspectiva histórica. Afirma que las prácticas internas de las tradiciones construyen conceptos sustantivos que son los valores primarios para esa comunidad y las virtudes son las cualidades que otorgan la capacidad para realizarlos. La inserción de las virtudes en tradiciones históricas configura el orden moral y político, a su vez son la base de la educación[14].

El paradigma educativo propuesto por Beuchot acentúa la importancia de la interacción formadora que pone en juego a personas con sus propias historias y pautas culturales. Es una formación integral y situada. La educación en virtudes prioriza al educando pero asigna al educador la difícil tarea de 'mostrar', 'decir' y 'promover' el desarrollo de esa potencialidad virtuosa. El proceso educativo es una interacción dialógica entre el que enseña y muestra, y el que aprende a reconocer, comprender y aplicar.

Parte de la afirmación de Wittgenstein referida a que quien enseña la virtud debe ser un paradigma, un icono, para el que aprende pero destaca que esta concepción acentúa la idea del mostrar sobre el decir. En efecto, un icono es un signo que a partir del conocimiento de un fragmento conduce al conocimiento del todo. El docente debe mostrar la virtud que desea trasmitir y el alumno deberá ser capaz de

[14]M. Beuchot, "La formación de virtudes como paradigma analógico de educación" cit., pp. 33-36. Cf. G. Ryle, "¿Puede enseñarse la virtud?", en R. F. Dearden, P. H. Hirst, R. S. Peters (comps.) *Educación y desarrollo de la razón. Formación del sentido crítico*, Madrid, Mercea, 1982, pp. 402-414. A. MacIntyre. *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1987.

asimilarla e integrarla, aprende connaturalmente de la conducta del educador. Beuchot destaca que el icono es analógico y la analogía es icónica por ello el que enseña no solo muestra la virtud sino que puede decir cosas sobre ella de una manera aproximativa. La virtud es icónica y analógica por eso la formación en virtudes necesita tanto del mostrar como del decir. El discurso analógico junto a la mostración icónica del docente configura la introducción o iniciación para que el alumno haga lo suyo y alcance el aprendizaje de la virtud.

Finalmente, estas nociones bastan para ubicar epistemológicamente al paradigma analógico de educación. La hermenéutica analógica, como teoría de interpretación de textos, se vincula al paradigma analógico de educación y ambos se inscriben en la línea de un realismo gnoseológico. Este realismo estuvo inicialmente inspirado en el tomismo y ligado a la filosofía analítica. Posteriormente, fue matizado fundamentalmente por las concepciones de Peirce, Ricoeur y Gadamer. El realismo analógico acepta que el sujeto siempre realiza una reconstrucción de lo conocido desde su situacionalidad histórica, que las condiciones subjetivas y contextuales inciden en la comprensión y en este sentido el conocimiento alcanzable es relativo. Pero es un relativismo relativo porque vincula el conocimiento con la verosimilitud, acepta la multi-interpretación cognoscitiva y la organización jerárquica de posibles diferencias interpretativas. Después de 1997 acentúa la idea de que conocer es interpretar pero vincula la analogicidad con la iconicidad, como ya se ha señalado. Gnoseológicamente se aleja tanto del escepticismo, relativismo y subjetivismo como del idealismo y realismo absolutos. El realismo analógico-icónico al que adhiere es un relativismo relativo.

Aplicación de la hermenéutica analógica para la exploración y prevención de la violencia en la escuela

A partir de lo expuesto se estima que este modelo educativo puede fundamentar una propuesta de educación para la paz. Asimismo, permite definir el perfil pedagógico de un educador comprometido con la construcción de una cultura de paz. La aplicación de la hermenéutica analógica y su correspondiente modelo educativo al problema de la violencia escolar conducen a establecer algunas conclusiones básicas:

a) La formación de una educador-mediador-prudente no es el resultado de una 'capacitación' sino de una formación (se trata de un saber que se integra al 'ser', que transforma a las personas).

b) Educador y educando no necesitan una formación técnica sino una formación moral porque está dirigida a la creación del compromiso responsable con el futuro del ser humano (en su dimensión personal, social, política y cultural).

c) La finalidad de la educación para la paz no es la educación en habilidades sino en competencias que otorgan cierta 'permanencia' a la educación. En suma, esta es la difícil tarea del 'educador-mediador-prudente'.

La difusión de estos conceptos a través de un curso-taller realizado en la provincia de San Juan en 2013 permitió confrontar la teoría con la experiencia áulica. El propósito final era proponer líneas de acción para la intervención docente partiendo de las reales condiciones locales.

El primer lugar la exploración mostró que las situaciones de violencia en el ámbito de la escuela acontece en diferentes niveles de relaciones. Se pudo diferenciar los siguientes 'ámbitos de violencia' e identificar particulares 'tipos de violencia':
1. Violencia en la relación docente/sistema educativo
2. Violencia en la relación docente/autoridad institucional
3. Violencia en la relación docente/docente
4. Violencia en la relación docente/familia
5. Violencia en la relación docente/alumno.

Sorprendentemente, los dos primeros ámbitos de violencia son los que generan mayor inquietud en los docentes porque sienten que disponen de menores recursos para enfrentarlas. Aquí se podría hablar de 'violencia por impotencia'. Sienten que el sistema educativo se impone violentamente al docente porque no favorece la habilitación de espacios institucionales suficientes y adecuados para analizar estos vínculos violentos; porque la autoridad institucional muchas veces no valida la autoridad del docente ante la familia y la sociedad; porque la burocracia administrativa se impone sobre la autoridad del docente, quedando ésta restringida al espacio académico intra-áulico. Este tipo de situaciones hablan de 'violencia por desconfirmación'.

El 3° ámbito de posibles situaciones de violencia inquieta en menor medida a los docentes, piensan y sienten que disponen de recursos suficientes y adecuados para abordarlas. La modificación de los vínculos violentos entre pares depende prioritariamente de la voluntad de los actores involucrados. Sin embargo, no dejan

de reconocer la importancia y la incidencia de la actitud de los directivos para construir un 'clima institucional' favorable. Estos serían casos de relaciones de 'violencia por competencia' o 'violencia por ausencia de empatía'.

El 4° ámbito señalado muestra que los docentes están atravesados por fuertes mensajes contradictorios. En algunas oportunidades, desde la familia se pone límites a la autoridad del docente y en otras oportunidades les demandan que pongan 'limites' al comportamiento de los niños y adolescentes. Podría decirse que se reconocen situaciones de 'violencia por indiferencia' y situaciones de 'violencia por exigencia'.

El 5° ámbito de violencia es donde los docentes se expresan con mayor protagonismo. En el ámbito de las relaciones docente-alumno y desde el relato de experiencia en situaciones de violencia en la escuela, se advierten ideas que muestran la pertinencia del paradigma analógico para la construcción de una cultura de la paz.

1. La mayoría de las situaciones violentas se generan a partir de 'conflictos de interpretaciones'.
2. Los docentes resaltan la 'inestabilidad' en el cambio de conducta.
3. La violencia en la relación docente- alumno es subsidiara de los otros ámbitos de violencia.
4. Diferentes relatos de experiencia de violencia colocan en el centro la relación violencia/límites/autoridad.
5. Los docentes no se sienten indiscriminadamente omnipotentes frente a la violencia en la escuela pero tampoco se sienten víctimas impotentes ante las acciones violentas intra-institucionales.

A modo de conclusión vale la pena destacar que Beuchot reconoce que la aplicación de la hermenéutica analógica a la educación es un proceso aún inacabado. Destaca la importancia de aplicarla al estudio de la educación multicultural, y también la relevancia de orientar las investigaciones a la elaboración de una filosofía de la educación. En efecto, una teoría de la educación sin una filosofía que la fundamente puede perder de vista la finalidad, el modelo de ser humano que quiere formar y quedarse en un refinamiento técnico y procedimental. Por el contrario, el paradigma analógico ligado a la hermenéutica analógica, aunque se encuentre en proceso de construcción, tiene fundamentos filosóficos (metafísicos, gnoseológicos, epistemológicos, antropológicos, éticos, políticos, entre otros). Desde todas estas perspectivas la filosofía puede aportar a la educación.

Conflicto cognitivo y violencia pedagógica

Mónica Gilda González de Doña
Univ. Nac. de San Juan, San Juan

Las ideas del paradigma analógico de educación resultan coherentes con el paradigma mediacional de educación, y con la mediación pedagógica Comprender sociológicamente la violencia escolar y la relación entre 'mediación escolar' y 'mediación pedagógica' requiere de la contextualización en el marco de una sociedad líquida siempre cambiante, incierta y cada vez más compleja e imprevisible como la actual. Una sociedad, como describe Zygmunt Bauman, individualista que da cuenta de la precariedad de los vínculos humanos, marcada por el carácter transitorio y volátil de sus relaciones[1]. Una sociedad definida como "sociedad del riesgo global"[2], según Ulrich Beck, también como "sociedad hipermoderna, con comunicación y conocimiento"[3] para Touraine, una "sociedad red"[4] para Manuel Castells. Una sociedad que se define por el aumento de las redes y el surgimiento de una economía global.

Desde la mirada de Alain Touraine, en estas sociedades van desapareciendo progresivamente los vínculos de solidaridad, se van deshumanizando e inevitablemente tienden hacia una homogenización que trata de eliminar cualquier resquicio de identidad.

Para Anthony Gidden [5] esta sociedad caracterizada por la producción y circulación de información; "sociedad de la Información", como también la define Castells, está atravesada por rápidos cambios, y a diferencia de Touraine, que sostiene la idea desaparición de la sociedad, Giddens, señala que en estos tiempos, están emergiendo nuevos esquemas de comportamiento y los esquemas como la

1 Zygmunt Bauman, *Modernidad Líquida*., Buenos Aires, FCE. 3ª reimp., 2004.
2 Ulrich Beck, *La Sociedad del Riesgo Global*.. Madrid, Siglo Veintiuno de España Editores, 2002.
3 Alain Touraine, "Sociedad y globalidad" (Entrevista de Raúl Magallón) *CIC Cuadernos de Información y Comunicación* 11, 2006: 251-256. Disponible en: http://revistas.ucm.es/index.php/CIYC/article/view/CIYC0606110251A/7288.
4 Manuel Castells, *La Sociedad Red*, Madrid, Alianza Editorial, 2001.
5 Anthony Giddens, *Sociología*, Madrid, Alianza Editorial, 1ª reimp., 4ª ed., 2004.

tradición o la costumbre son desplazados por los nuevos, ya no tienen lugar posible en esta realidad. Lo que, en cierta medida, produce un estado de "incertidumbre" cuya solución sería, desde esta perspectiva, pasar de la incertidumbre a la construcción de modos válidos de comportamiento. En palabras del autor, "vivimos en lo que denomino un mundo que se nos escapa, un mundo caracterizado por nuevos riesgos e incertidumbres como los que ha diagnosticado Beck".

Así, desde la mirada de Giddens vivir en la era de la información conlleva un incremento de reflexividad social, lo que exige pensar y reflexionar permanentemente sobre las circunstancias en las que desplegamos cotidianamente nuestras actividades sociales.

En este mismo sentido, Ulrich Beck indica que antes cambios cada vez más vertiginosos impulsados por los avances tecnológicos, que generan nuevas formas de riesgos, debemos responder constantemente a ellos y adaptarnos. Estas transformaciones interrelacionadas afectan todas las esferas de la vida y de las relaciones sociales contemporáneas; modifica las pautas laborales y el aumento de la inseguridad en el trabajo, disminuye significativamente el influjo de la tradición y la costumbre en la definición de la propia identidad, erosiona los patrones de comportamiento en la familia y en otras instituciones.

La escuela como institución reguladora de comportamientos no es ajena a estas transformaciones. En su interior también se producen comportamientos fragmentados en una pluralidad de lógicas de acción, muchas de ellas violentas.

Miriam Abramovay señala que el término "violencia" tiene múltiples significados, sin embargo, la mayoría de los autores coinciden en que todo o cualquier acto de agresión física, moral o institucional dirigido contra la integridad de uno o varios individuos o grupos, es un acto de violencia. La autora señala que: "La violencia afecta de modo especial el ambiente escolar. El deterioro de las relaciones perjudica la calidad de las clases y el desempeño académico de los alumnos"[6].

[6] Miriam Abramovay," Violencia en las escuelas: un gran desafío", *Revista Iberoamericana de educación*, ISSN-e 1022-6508, Nº 38, 2005 (Ejemplar dedicado a: Violencia en la escuela II) págs. 53-66.Disponible en:http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1427698

En las relaciones interpersonales la violencia va instalándose progresivamente como pauta de interacción social. Cuando la violencia escolar impregna el aula, es posible que se manifieste como violencia pedagógica, por parte del docente y como indiferencia o apatía, por parte del alumno, lo que afecta negativamente la relación socio-pedagógica entre alumno y docente. Esta ruptura comunicacional, anula u obstaculiza las posibilidades de aprendizaje y deteriora el clima de convivencia en el aula.

En este punto es necesario considerar el lugar del alumno en la propuesta pedagógica - didáctica del docente y cómo se relaciona este último con el saber. Desde el punto de vista de Philippe Meirieu, el docente puede "relacionarse con el saber en forma dogmática"[7], lo que implica visualizar el conocimiento como algo acabado, eterno e inmutable que debe transmitirse: esto es así y se acepta tal cual. En el marco de esta situación, el lugar del alumno, es siempre de receptor pasivo y como tal, debe aceptar sin discusión lo que el docente trasmite, esto, en muchos casos, produce malestar en el estudiante y se crea una tensión muy fuerte.

Por el contrario, afirma el autor, cuando la relación del docente con el saber es de naturaleza heurística, de investigación, no dogmática, y además el docente asume una actitud abierta, empática; es capaz de ponerse en el lugar del estudiante, es posible crear "un lugar de encuentro" propicio para el aprendizaje.

No siempre sucede pero es deseable que el docente, en su rol de guía y mediador de los aprendizajes, posea la capacidad de autoevaluar su intervención pedagógica (objetivar su práctica educativa) reconocer sus falencias y buscar nuevas estrategias y recursos, proponer actividades desafiantes, capaces de despertar y sostener en el tiempo el interés de los alumnos.

Cuando en el aula surgen conflictos a partir de la confrontación e incompatibilidad entre ideas, información, conocimientos, creencias y no se está capacitado para resolverlos adecuadamente, se perturban las relaciones interpersonales y se obstruyen los canales de comunicación. En cambio, cuando el docente gestiona bien los conflictos y los resuelve creativamente, la influencia de los

[7] Philippe Meirieu, "Violencia en la Escuela", Exposición desarrollada el 25 de octubre de 2007 en el marco del Ciclo de videoconferencias organizado por el Observatorio Argentino de Violencia en las Escuelas (Ministerio de Educación-UNSAM).

mismos puede llegar a ser positiva y transformarse en una nueva situación de aprendizaje.

El aula es, en el marco de la estructura institucional, un espacio comunicativo donde se pone en acto el proceso de enseñanza-aprendizaje. Está organizado y regulado por normas cuyo respeto posibilita que alumnos y docentes puedan comunicarse y alcanzar metas prefijadas. En este espacio de interacción se influyen recíprocamente alumnos y docentes, y alumnos entre sí, mediante el intercambio de pensamientos, sentimientos y emociones, iniciativas, significados y reacciones. Dicho espacio es el resultado de un proceso de construcción conjunta en el que se ponen en juego las expectativas y respuestas a ellas tanto por parte del docente como por parte del alumno. Cobra relevancia aquí el contrato pedagógico que representa lo reglado por los docentes y aquello que los alumnos pueden esperar, solicitar o demandar. En este marco siempre hay un "otro" y todos esperan algo del otro, un tipo de comportamiento, una reacción, un gesto, o simplemente una mirada en respuesta a cada una de sus demandas. Cada uno actúa en función de lo que supone que el otro espera de él, es decir, orienta sus acciones teniendo en cuenta al otro[8].

Lo expuesto conlleva la necesidad de reflexionar sobre nuestras prácticas educativas y responder a estos interrogantes: ¿Cuál es el impacto de nuestras intervenciones en la relación socio- pedagógica con nuestros alumnos? ¿Qué se juega detrás de las actividades que desarrollamos en el aula? ¿Cuál es realmente nuestra intencionalidad en el proceso de enseñanza-aprendizaje? ¿Construimos muros o tendemos puentes entre los estudiantes y el conocimiento y entre ellos y nosotros?

Mediación pedagógica, un recurso para intervenir y tender puentes comunicacionales

En el abordaje de la mediación pedagógica Prieto Castillo indica que es aquella capaz de promover y acompañar el aprendizaje, guiar en la tarea de construirse y

[8] Mónica Gilda González de Doña y Silvia Villodre, "Naturaleza de las prácticas pedagógicas en EaD: Hacia la generación de lineamientos para la migración", I Congreso de Tecnología en Educación y Educación en Tecnología .Red de Universidades con Carreras en Informática (RedUNCI), 2006.Extensión:11 pp.
Disponible en: http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/19267.

apropiarse del mundo y de uno mismo, desde el lugar del otro, "sin invadir ni abandonar". En este sentido, promover y acompañar no es señalar o "facilitar", sino ofrecer alternativas para orientar el esfuerzo de los alumnos. La mediación pedagógica se orienta hacia una mayor comunicabilidad, y esto es posible hacerlo desde los materiales y desde las relaciones interpersonales. Requiere que el docente sea capaz de "andamiar", de tender puentes entre lo que el alumno sabe y no sabe, entre sus paradigmas y conceptos, entre sus experiencias. Así es posible que disminuyan las posibilidades de que el conflicto cognitivo, cuando no se gestiona adecuadamente por parte del docente, pueda derivar en una situación de violencia cuyo resultado es la ruptura de la relación socio-pedagógica entre alumno y docente.

En la mediación pedagógica, señalan Elena Ianantuoni y Florencia Williams, el planteo focaliza en el proceso educativo entendido como momento de encuentro entre el alumno, el docente y el contenido, en un contexto histórico- cultural concreto[9]. El término mediación desde la perspectiva de estas autoras significa "intervención, injerencia, ayuda, concordia, arbitraje, acuerdo", y esto se opone radicalmente a "abstención, desentendimiento, desinterés, indiferencia". Se busca que el alumno alcance la plenitud de las aptitudes adquiridas y para ello se requiere del acompañamiento del docente.

Las mediaciones pedagógicas están representadas por acciones, actividades intervenciones, recursos o materiales didácticos, como se vienen afirmando, cuya finalidad debe ser optimizar los recursos cognitivos y metacognitivos del alumno, en tanto es el punto central de la mediación. El hecho educativo en sí, al que remiten las acciones mediadas, es substancialmente relacional y por lo tanto social.

La tarea de mediación del docente comienza con la planificación, la selección de contenidos y su graduación, el diseño de estrategias metodológicas, la creación de ámbitos de actividad, la organización del aprendizaje, la proyección de la evaluación, a lo que se agrega el aporte de su experiencia. Todo ello, según Ianantuoni y Williams, enfocado en el logro de una enseñanza comprensiva y de un aprendizaje transferible.

9 Elena Ianantuoni y Florencia Willams, "Mediación Docente", en Graciela Hernández de Lamas, *Los desafíos del aprendizaje*, Buenos Aires, 2000 Cap. V, pp. 131- 139.

El espacio construido a partir de dichas mediaciones, debe instituirse como "un lugar de encuentro" con el conocimiento (no como un "no lugar") donde sea posible familiarizar al alumno con una cultura del pensamiento; es decir, donde se logre reforzar el aprendizaje con la reflexión y enseñar a transferir lo que se aprende a otras situaciones de la vida.

El docente en su rol de guía y orientador del aprendizaje tiene que proponer situaciones que permitan la participación de los estudiantes. Poner en evidencia aspectos no tenidos en cuenta por los alumnos, aportando la información necesaria para esclarecer y responder sus dudas en un clima de respeto y solidaridad evitando la descalificación, indispensable para una buena convivencia.

Entendido el aprendizaje como espacio de interacción, coparticipación y comunicación, la retroalimentación es importante para reconocer el nivel de comprensión y las dificultades cognitivas que pudieran aparecer, y al mismo tiempo, para proponer "alternativas de solución al conflicto instalado"[10] evitando que el mismo derive en una situación de violencia. Para ello es necesario "mediar" desde la institución, desde el educador, desde los materiales, desde las prácticas de aprendizaje, desde el trabajo grupal, desde las relaciones con el contexto. Estas acciones, según Gutiérrez y Prieto pueden ser personales, institucionales y simbólicas[11] .

El contrato pedagógico y su función en el proceso educativo

El proceso educativo desde la perspectiva sociológica es un proceso social que mediante una acción intencional y manifiesta de educar, promueve la formación de la persona y su desarrollo integral. Es eminentemente relacional y por tanto comunicacional. Supone el entramado de múltiples interacciones entre un sujeto pedagógico; un mediador que es quien diseña acciones pedagógicas para que el sujeto que aprende pueda alcanzar las metas de desarrollo propuestas; un conjunto

[10] Myriam Llarena, Mónica Gilda González de Doña y Silvia Villodre, "El rol del docente a la hora de migrar sus prácticas pedagógicas de lo presencial a la distancia. ¿Cómo vencer las barreras?", Ponencia presentada en la Conferencia Internacional de Educación a Distancia 2007. Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey- Red para América Latina y el Caribe del Consejo Internacional de Educación Abierta y a Distancia, Toluca, México.

[11] Francisco Gutiérrez y Daniel Prieto, *La mediación pedagógica*. *Apuntes para una educación a distancia alternativa*, Buenos Aires, La Crujía, 2007.

de conocimientos o saberes particulares (científicos, saberes de sentido común, experienciales) que resultan de la construcción individual y/o social, y un espacio educativo organizado a partir de una intencionalidad y finalidad educativa.

En este contexto el contrato pedagógico resulta un componente sustantivo en el proceso educativo ya que favorece la reciprocidad entre estudiantes y docentes en un marco de igualdad, del respeto por el otro, de motivación, co-producción y compromiso. Podría decirse que es un instrumento de diálogo que propicia la conciliación de interese entre los actores involucrados en el hecho pedagógico, en relación a objetivos, estrategias metodológicas, contenidos y evaluación. Siempre en vista a favorecer la autonomía y responsabilidad de los estudiantes en sus procesos de aprendizaje.

Para Villodre, González de Doña y Llarena, es en este dispositivo donde queda explicitada la intencionalidad del docente. Se define la tarea, el sistema de deberes y derechos recíprocos, supone el consentimiento mutuo a partir de la explicitación y conocimiento de las reglas de juego que regulan los procesos de interacción entre el alumno y el docente, entre el alumno y el conocimiento y entre alumnos[12] .

Tanto el docente como los alumnos son responsables de sostener y hacer vigente el contrato pedagógico, solo así es posible acordar/consensuar las formas de participación y asegurar que las actividades académicas se desarrollen sin rupturas ni malentendidos. Es conveniente por lo tanto equilibrar, poner en la misma frecuencia, en lo posible, las exigencias académicas del docente y los intereses y motivaciones de los estudiantes, sin afectar la calidad de la enseñanza. Lo que requiere una revisión y consecuentemente, la modificación de los roles y consideración/ valor que tienen cada uno de los involucrados en la situación educativa.

Para ello es necesario o recomendable migrar progresivamente de una estructura jerárquica rígida en la que la autoridad y el saber está concentrados solamente en el

[12] Silvia Villodre, Mónica Gilda González de Doña, Myriam Llarena, (2009). "La problemática de la migración de prácticas pedagógicas a la modalidad EaD: Una Propuesta de Solución", *Revista Cognición FLEAD* (Fundación Latinoamericana para la educación a Distancia) en la edición N. 19 -21 de Octubre al 1 de Noviembre de 2009: 18-30. Disponible en: http://216.75.15.111/~cognicion/index.php?option=com_content&task=view&id=241&Itemid=99999999.

docente, a otra más flexible, donde, aún reconociendo la autoridad del docente como guía y orientador en el proceso educativo, las responsabilidades sean compartidas y se reconozca al alumno como sujeto autónomo y con capacidad para organizar/planificar su trabajo y tomar sus propias decisiones. Desde este lugar, será posible que el docente asuma la función de acompañar al alumno sin asfixiar, sin sofocar ni abandonar, a lo largo de sus procesos de apropiación y construcción de conocimientos.

De la reflexión teórica a la acción:
una experiencia para trazar el camino hacia un diálogo educativo

La vinculación de estos marcos teóricos-conceptuales con el relato docente y la experiencia áulica permitió obtener algunas conclusiones: 1) es posible discernir diferentes tipos de problemas vinculados con la violencia que pueden organizarse jerárquicamente. 2) problemas de 'raíz" fundamentalmente institucionales, derivados del sistema educativo y del contexto socio-cultural. 3) problemas referidos a la competencia de los docentes para abordar el tema, actitudes de los estudiantes y desvalorización docente de lo actitudinal. 4) problemáticas relativas al estilo comunicativo, a la violencia verbal, a la descalificación como pauta de interacción.

Para ello se organizó un Curso- Taller en el que se abordaron temas vinculados a la mediación escolar como forma de educación para la paz. Asistieron profesionales de gabinetes escolares (psicopedagogas y psicólogas), preceptoras, estudiantes avanzados de profesorados y docentes de nivel medio. En este espacio colaborativo de construcción de conocimientos se expusieron marcos teóricos-conceptuales a partir de los cuales se analizaron diferentes casos de estudio y experiencias escolares que permitieron reflexionar sobre la función del docente y sus posibilidades de intervención preventiva.

La metodología activo-participativa propuesta favoreció el intercambio de experiencias. Se utilizó la técnica de dinámica grupal; "Árbol de problemas y soluciones" combinada con estrategias de Tematización y discusión guiada en torno a la problemática bajo estudio. En un primer momento se presentó un conjunto de interrogantes referidos a las situaciones de violencia escolar observadas y/o vivenciadas por los docentes, centrando la atención en los distintos tipos de conflictos que suelen producirse habitualmente.

Luego se solicitó que expusieran el tipo de estrategias que ponían en práctica cuando se producen situaciones de conflictos en el aula.

En un segundo momento, y focalizando en el quehacer docente en el aula, se les requirió que mencionaran los motivos más frecuentes de conflictos en proceso de enseñanza-aprendizaje y que explicaran como los resolvían. Luego se comenzó la construcción del "árbol de problemas y soluciones". Finalmente, a partir del consenso logrado se pensaron acciones tendientes a evitar y/o superar conflictos y malos entendidos.

En estos espacios se promovió el análisis crítico-reflexivo y la construcción colaborativa de conocimientos, lo que implicó la exposición-dialógica de los contenidos teóricos, la discusión guiada de lo general a lo específico, de lo simple a lo complejo, de lo positivo a lo negativo y la realización de actividades de trabajo grupal teóricas y prácticas.

La exposición y análisis de experiencias docentes ante situaciones de violencia escolar, enriqueció el abordaje de la temática bajo estudio, como también, favoreció la elaboración y evaluación de propuestas de estrategias socio-pedagógico-didácticas para su tratamiento y prevención.

A partir del análisis e interpretación de los resultados obtenidos se destaca el impacto de los aspectos negativos o problemáticos de las prácticas docentes y la importancia que estas revisten en la formación de la persona.

La técnica del "Árbol de problemas y soluciones" permitió detectar y ordenar como **"problemas de raíz**" los que a continuación se detallan:
- la resistencia al cambio en los diferentes niveles Institucionales,
- la influencia del contexto Socio-Cultural y de la cultura institucional,
- falta de mecanismos de comunicación,
- falta de monitoreo y evaluación Institucional,
- el desfasaje existente entre lo formal y lo real -en cuando a lo planificado y lo realizado,
- el debilitamiento y/o pérdida de autoridad como base de la violencia y los conflictos.

En relación al docente, se puede señalar:
- la complejidad del rol que actualmente desempeña en el ámbito escolar,

- la naturalización de la violencia, es decir, el ejercicio del hábito de "**tolerar la violencia**" y de participar inconscientemente en situaciones propiciándola, tanto formadores como familiares. Cuestión que podría responder a la inadecuación o falta de preparación del docente para abordar las situaciones de violencia que a menudo surgen en el ámbito escolar.

En cuanto a los "**problemas del tronco del árbol**", los participantes expresaron:
- la falta de asertividad por parte de los formadores en general, al desconocer la importancia del uso de las palabras en las relaciones escolares cotidianas, desarrollo deficiente de competencias emocionales en la relación docente/alumno,
- falta de autoestima, abulia y desinterés por parte del alumno. Los docentes reconocieron también, que la incidencia de la falta de límites y la inadecuación del sistema de sanciones generan situaciones de conflicto, malos entendidos y violencia escolar. No obstante, señalaron una marcada desvalorización de los contenidos actitudinales por sobre los conceptuales y procedimentales en sus propuestas áulicas y en las prácticas docentes en general.

En relación a la jerarquización de las problemáticas más relevantes de las "**ramas del árbol**" se pueden mencionar.
- falta de autoconciencia del propio estilo comunicativo que puede ser disparador de conflictos, malos entendidos y violencia verbal,
- la descalificación como pauta de interacción instalada en la institución en todos los niveles y jerarquías y
- la falta de empatía en la relación docente/alumno.

Algunas reflexiones finales

El proceso educativo es fundamentalmente social y relacional. Un espacio construido por las múltiples interacciones entre el alumno y el docente, entre el alumno y el conocimiento, entre los alumnos entre sí. En este espacio educativo el docente, desde su rol de orientador y guía, debe "mediar pedagógicamente", "andamiar", tender puentes culturales, comunicacionales, conceptuales para promover y acompañar al alumno, sin abandonarlo, a lo largo del proceso de enseñanza/aprendizaje. Se requiere adquirir/ desarrollar las competencias necesarias que le permitan al docente gestionar adecuadamente los conflictos y malos entendidos para evitar situaciones violentas cuyas consecuencias pueden provocar la ruptura de la relación socio-pedagógica. Esta ruptura comunicacional, anula u

obstaculiza las posibilidades de aprendizaje y deteriora el clima de convivencia en el aula.

El contrato pedagógico, tiene un lugar relevante en el proceso educativo. En él queda explicitada la intencionalidad del docente y el consentimiento mutuo de lo que se espera que haga cada uno a partir de la explicitación y conocimiento de las reglas de juego que regulan los procesos de interacción. Además, propicia la conciliación de interese entre los actores involucrados en el hecho pedagógico y cuando se cumple, favorece la autonomía y responsabilidad de los estudiantes en sus procesos de aprendizaje y sostiene en el tiempo el diálogo educativo.

En relación a los diferentes tipos de problemas vinculados con la violencia que suele manifestarse en formas diferentes en el ámbito escolar y áulico, en su mayoría están asociados a ciertas falencias producidas a nivel institucional por falta de mecanismos apropiados de comunicación, falta de instancias de monitoreo y evaluación institucional, pero también referidos a la pérdida de valor, de credibilidad y reconocimiento social en la comunidad.

Aún cuando se reconoce la complejidad de las problemáticas con las que debe lidiar cotidianamente el docente, también hay que hacer hincapié en la necesidad de una formación que promueva el desarrollo de competencias para desterrar el hábito de *"tolerar la violencia"* y de participar inconscientemente en situaciones que la propicien.

Comportamiento Lingüístico y Violencia Pedagógica

Laura Irene Aguado
Univ. Nac. de San Juan, San Juan

Se sabe que la formación de actitudes y modos de llegar a un juicio prudencial, conjuntamente con las dimensiones de la inteligencia -en cuanto permite hacerse consciente de aspectos emocionales y volitivos que pueden incidir en el acto de juzgar- se logra con la mediación, tanto familiar como escolar. Desde una perspectiva pedagógica resulta relevante considerar las competencias personales y socio-emocionales destacadas en el enfoque de la **inteligencia emocional**[1] (Goleman (2006); Lantieri y Goleman, (2009) de las **inteligencias múltiples**[2] Gardner (2001, 2005) y la **inteligencia afectiva**[3] Martínez-Otero (2009). Es entonces que la función educativa del docente conduce al tratamiento de la "mediación pedagógica".

Los aportes de Vygotski han sido centrales en el desarrollo del paradigma mediacional. El autor señala que el lenguaje influye sobre el pensamiento de modo estructural, considera el desarrollo cognitivo como un proceso social y comunicativo y el aprender con asistencia, un aspecto importante del desarrollo mental. Por su parte, Prieto Castillo (2000)[4] sostiene que la acción de mediar supone promover y acompañar el aprendizaje, para lo cual es necesario 'andamiar', tender puentes culturales, comunicacionales, conceptuales, terminológicos y tecnológicos, en el proceso de enseñanza/aprendizaje. Es decir, tender puentes entre lo que el alumno sabe y no sabe, entre sus paradigmas y conceptos, entre sus experiencias, para lo cual será beneficioso, planificar y llevar a cabo acciones mediadas desde: a)

[1] Daniel Goleman, *La inteligencia social*, Buenos Aires, Planeta, 2006; Linda Lantieri y Daniel Goleman, *Inteligencia emocional Infantil y Juvenil*, Madrid, Aguilar, 2009.
[2] Howard Gardner, *La inteligencia reformulada. Las Inteligencias Múltiples en el Siglo XXI*. Barcelona, Paidós, 2001; Howard Gardner, *Las cinco mentes del futuro*, Barcelona, Paidós, 2005.
[3] Valentín Martínez-Otero Pérez, "Diversos Condicionantes del Fracaso Escolar en la Educación Secundaria", *Revista Iberoamericana de Educación* N. 51, 2009: 67-85.
[4] Daniel Prieto Castillo, *Tratamiento del contenido. La enseñanza en la universidad*, Mendoza, EDIUNC, 2000.

las institución, b) el educador, c) los materiales, d) las prácticas de aprendizaje, e) la selección de medios y recursos didácticos, f) el trabajo grupal e inclusive g) desde las relaciones con el contexto. Teniendo en cuenta siempre que las acciones mediadas pueden ser personales, institucionales y simbólicas.

El modelo educativo del **aprendizaje mediado** que propone R. Feuerstein[5] aborda al estudiante con una mirada optimista considerando sus potencialidades antes que sus fracasos, y encuentra la manera de ayudarlo a hacerse cargo de sus responsabilidades.

Una cantidad importante de estudios previos acerca del conflicto, la violencia y la mediación docente, ponen en evidencia un nicho de investigación que ahora abordamos a fin de contribuir tanto al campo de la filosofía como al de las ciencias sociales en base a una fundamentación de la mediación escolar en la filosofía hermenéutica y en la pedagogía.

Partiendo de la base que la mediación es un proceso que busca restaurar la comunicación entre personas o grupos, el rol del mediador es entonces el de un educador comunicacional. De ahí la importancia de que el docente elija las palabras, a fin de "cuidar el tenor" utilizado en la comunicación, que se establece con el alumno mediante un discurso que le permita afianzarse en sus aprendizajes, partiendo del autoconocimiento de fortalezas y debilidades a fin de mejorar las primeras y transformar las segundas en aprendizajes.

Con respecto a la comunicación y el rol que ésta cumple en los vínculos, es evidente la necesidad de contar con un 'formador prudente' que sea capaz de reestablecer o reanudar la comunicación rota por algún malentendido, cualquier conflicto o situación especial de violencia. Colectivo Armani (1995), AA.V.V

[5] Joseph Lebeer, "The art of cognitive bricklaying: Feuerstein's Structural Cognitive Modifiability and mediated Learning" (2001) Joseph Lebeer (Ed) Project INSIDE, How to activate cognitive development of children with or at risk of developmental or learning problems inside the educational system? Portsmouth (UK): Down Syndrome Educational Trust. *Los criterios de mediación según Reuven Feuerstein: características, ejemplos y funciones cognitivas implicadas* (Trad. Camila Sepúlveda), Documento de trabajo, Universidad Diego Portales, Facultad de Ciencias Humanas y Educación, Centro de Desarrollo Cognitivo, Chile, 2008.
.

(1992) y Hicks D. (1993)[6] ya destacan algunos conceptos importantes que inciden en la comunicación como los que a continuación se detallan: las percepciones, creencias, actitudes y valores de las personas involucradas; los estereotipos (imágenes compartidas que completan la información, orientan las expectativas y mueven al acuerdo); los prejuicios, la percepción; la conducta y la comunicación efectiva.

Los **prejuicios**, como la palabra lo indica, son juicios previos de carácter valorativo que guían la acción y condicionan la percepción. A su vez, la **conducta** adquiere la función de mensaje, en una situación de interacción. Y la **comunicación efectiva** propiamente dicha, no siempre es 'espontánea', es necesario entonces, prestar atención al componente verbal, al componente para-verbal, al componente no verbal y al contexto.

Desde hace ya varias décadas, la Teoría de la Valoración se ha hecho prominente en el campo de la comunicación y de la psicología para verificar o evaluar el **afecto** y la **emoción**, mientras que en el área de la historia, las ideologías básicas datan de la época de los filósofos más notables tales como Aristóteles, Platón y del estoicismo que consideraba destructivas a las emociones como errores en los juicios, por lo que una persona de 'perfección intelectual y moral' no debía sufrir con tales emociones. También con Spinoza y Hume y aún con los primeros psicólogos alemanes[7].

En los últimos 50 años, esta teoría se ha expandido considerablemente especialmente con Magda Arnold y Richard Lazarus. Adjudican esta diferencias de comportamiento a la forma en que la persona percibe la situación, lo que la lleva a ciertas y determinadas emociones específicas propias de cada persona, lo que permitió que tanto los psicólogos como investigadores pudieran categorizar estas emociones en grupos. Por lo que decidieron categorizar los 'comportamientos de

[6] Colectivo Amani, *Educación Intercultural. Análisis y Resolución de Conflictos*, Madrid, Editorial Popular, 1995; AA.VV. *Técnicas Participativas de Educación Popular*, Madrid, Ed. Popular, 1992; y D'atra Hicks, "Comprensión del Campo" en D'atra Hicks (Comp.) *Educación para la paz*, Madrid, Morata, 1993, p. 12. Citados en el Taller de Difusión del PNME y en Beatriz Mattar, María Lilian Mujica, Analía Ponce, Esteban Vergalito, *El Programa Nacional de Mediación Escolar Análisis y Aportes*, San Juan, effha, 2013, p. 22.

[7] Rainer Reisenzein & Wolfgang Schöpflug, "Stum pf's cognitive-evaluative theory of emotion", *American Psychologist* N. 47, Jan. 1992: 34-45.

reacción emocional' como valoraciones (juicios, evaluaciones), lo que dio origen a la Teoría de la Valoración.

Las dos teorías principales de valoración son la del Modelo Estructural y la del Modelo de Proceso con sus correspondientes subtipos (Smith & Kirby, 2009)[8]. Según (Roseman et al 1996)[9], existen ciertos componentes de valoración que interactúan y hacen surgir diferentes emociones como la "consistencia del motivo" que surge al evaluar una situación de acuerdo con nuestros objetivos, se considera motivacionalmente consistente o inconsistente e inmediatamente puede producir una emoción positiva o negativa, según sea la coincidencia o no coincidencia. Otro componente es el denominado "evaluación de responsabilidad" o de rendición de cuentas En síntesis, los modelos de la teoría de la valoración estudian por qué las personas reaccionan de manera diferente, aun cuando las situaciones sean las mismas o similares.

En este trabajo, nos fundamos en el enfoque de la Sistémica Funcional ya que consideramos que el ccomportamiento lingüístico puede ocasionar la violencia pedagógica o evitarla.

Los investigadores inmersos en la Teoría de la Valoración se han centrado en la **variable contextual de tenor**, en particular en la constitución de los roles, las relaciones sociales y la negociación. El concepto de registro[10] es crucial para la Teoría de la Valoración. Son tres las variables contextuales que conforman el registro y determinan qué género o contexto de la cultura utilizar y si es correcto '**instanciarlo'** (elegirlo de entre el potencial sistémico del lenguaje) en una situación concreta o no. Las variables que integran el registro son el campo, el tenor y el modo. El **Campo**, es 'la acción social', lo que está pasando, la naturaleza de la acción social que está ocurriendo. El **Tenor**, es la 'estructura de roles', quién está participando, la naturaleza de los participantes, sus posiciones y roles y el **Modo**, es

[8] A. Craig Smith, & Leslie D. Kirby, "Putting appraisal in context: Toward a relational model of appraisal and emotion", *Cognition and Emotion*, 23 (7) 2009: 1352-1372.

[9] Ira J. Roseman, (Rutgers University, Camden, USA), Ann Aliki Antoniou (New School for Social Research, New York, USA), Paul E. Jose (Loyola University Chicago, USA) "Appraisal Determinants of Emotions: Constructing a More Accurate and Comprehensive Theory", *Cognition & Emotion*, Vol. 10, Issue 3, 1996.

[10] M. A. K Halliday, *An Introduction to Functional Grammar*, London, Edward Arnold, 1985.

'la organización simbólica', qué papel desempeña el lenguaje, qué es lo que esperan los participantes que el lenguaje haga por ellos en la situación.

Martin[11] identificó las nociones de poder/estatus, contacto y afecto, a través de las cuales se pueden organizar las relaciones sociales. Peter White (1990) puntualiza que:

> "La Teoría de la Valoración se ocupa de los recursos lingüísticos por medio de los cuales los textos/hablantes llegan a expresar, negociar y naturalizar determinadas posiciones intersubjetivas y en última instancia, ideológicas. Dentro de esta amplia área de interés, la teoría se ocupa particularmente del lenguaje (la expresión lingüística) de la valoración, la actitud y la emoción, y del conjunto de recursos que explícitamente posicionan de manera interpersonal las propuestas y proposiciones textuales".

Es así que esta teoría, centra su interés en profundizar el estudio de la Metafunción interpersonal, la que manifiesta la interacción social y ubica la expresión de nuestros puntos de vista sobre eventos y personas, se ocupa particularmente del lenguaje de la valoración, la actitud y la emoción, y del conjunto de recursos que explícitamente posicionan de manera interpersonal las propuestas y proposiciones textuales y de los significados que hacen variar o modifican los términos del compromiso del hablante con sus emisiones, es decir, que modifican lo que está en juego en la relación interpersonal, tanto en las emisiones individuales como en lo que se va acumulando a medida que el texto se va desplegando.

A continuación me referiré a los recursos evaluativos que de acuerdo con Teoría de la Valoración, se dividen en tres dominios semánticos**:** la **actitud**, el **compromiso** y la **gradación**.

En el **dominio de la actitud** son enunciados que transmiten una evaluación positiva o negativa o que pueden interpretarse como una invitación al lector a suministrar sus propias evaluaciones. Se refiere a los Valores que los hablantes comunican en sus juicios y las respuestas emocionales/afectivas que asocian los participantes (sustantivos) y los procesos o verbos. Incluyen los significados por los cuales los textos o hablantes atribuyen un valor o evaluación subjetiva tanto a los participantes como a los procesos. Se clasifican como actitudinales los enunciados

[11] Jim Martin, *English Text: System and Structure*, Amsterdam, Benjamins, 1992.

que transmiten una evaluación positiva o negativa o que puede interpretarse como una invitación al lector/receptor a realizar sus propias evaluaciones.

A su vez, esta categoría se divide en los subsistemas de **afecto**, **juicio** y **apreciaciación**. El Afecto, se relaciona con la expresión de las emociones; el Juicio, con la evaluación moral del comportamiento y la apreciación, con la evaluación estética. El afecto puede considerarse como el sistema actitudinal básico y es la caracterización de los fenómenos en relación con las emociones. Los valores de afecto proporcionan uno de los modos más obvios en que el hablante adopta una postura o posición frente a determinados fenómenos, mostrando los recursos por medio de los cuales ese fenómeno lo afectó emocionalmente, o bien apreciando el fenómeno en términos afectivos.

Los indicadores lingüísticos del afecto pueden ser verbos de emoción que remiten a procesos mentales, adverbios que señalan circunstancias de modo, adjetivos que expresan emoción y aun las nominalizaciones.

El **juicio** y la **apreciación** son formas institucionalizadas de las emociones. El juicio comprende significados útiles para evaluar positiva o negativamente el comportamiento humano con respecto a las normas sociales institucionalizadas. Mientras que la apreciación tiene que ver con la evaluación de objetos procesos, constructos o textos, en función de principios estéticos y otros sistemas de valor social.

Las normas sociales que se ponen en juego en estas evaluaciones adoptan la forma de regulaciones o de expectativas sociales. Se clasifican en juicios de estima social (implican juicios relativos a la normalidad, la capacidad o tenacidad demostrada en la conducta) y juicios de sanción social (están en juego un cierto conjunto de reglas o regulaciones más o menos explícitas por la cultura, plantean la veracidad o integridad moral de las personas)

Los juicios pueden expresarse de manera explícita a través de adverbios, atributos y epítetos, sustantivos y verbos. No obstante, en muchas ocasiones la evaluación del juicio puede permanecer implícita, o ser evocada de manera más indirecta mediante los indicadores de juicio. Con éstos, la descripción aparentemente fáctica de un hecho o situación puede desencadenar una evaluación actitudinal.

Por ejemplo: para mí es un **héroe** (juicio de valor) **y yo lo admiro** (afecto); es **tan** (gradación: fuerza) **desfachatado** (juicio de valor) que **siento rechazo** (afecto***;*** hay **mucha** (gradación: fuerza) **indignación** (actitud: afecto) en el pueblo.

En el **dominio del compromiso** se reconocen los recursos lingüísticos (proyección modalidad, polaridad, concesión, comentarios de posición, a formación entre otros) utilizados para posicionar la voz del emisor (hablante o escritor) en relación con las proposiciones y propuestas del texto. Mediante estos significados logran reconocer o ignorar los distintos puntos de vista de los emisores, ya que se sabe que su función es "negociar" su espacio interpersonal dentro de la diversidad.

Por ejemplo, si se "modaliza" la probabilidad, usará las palabras **quizás, podría ser, creo que, seguramente, es posible que,** entre otras. Para referirse a un rumor o concepción de algo: **su supuesta** aceptación, **su afirmación de que, fuentes bien informadas comunican que, la evidencia sugiere que**, si se anticipa algo o se expresa una expectativa, es posible que introduzca en el discurso(oral o escrito) palabras similares a estas: **como era de suponerse, por supuesto** y si se refiere a una contra-expectativa, utilizará: **sorprendentemente, como algo inesperado, para sorpresa de la gente**; **lo digo nuevamente**(compromiso manifestación)

El **dominio de gradación** representa un espacio semántico en escala que está relacionado con la manera en que los hablantes gradúan el impacto interpersonal, es decir que intensifican o disminuyen la fuerza o el volumen de sus enunciados y gradúan el foco de sus categorizaciones semánticas, se relaciona con el ajuste de grado de una evaluación – como es de fuerte o débil un sentimiento. Por ejemplo, para expresar en relación a la fuerza utilizarían adverbios de modo, como lo son: **levemente, de alguna manera, muy, completamente, totalmente, íntimamente**, **radicalmente** y para graduar mediante un foco las categorías semánticas, el emisor es posible que el autor utilice: me sentía **algo así como** nervioso, **efectivamente,** lo encontraron ayer, viene de un **verdadero** amigo, un **verdadero** desafío.

Nuestra Propuesta

Adoptamos y aconsejamos utilizar la Teoría de la Valoración (*Appraisal Theory)* como herramienta de autoevaluación de nuestras propias actitudes, del grado de compromiso y graduación, si es que deseamos desempeñarnos de manera *prudente* ante situaciones de conflictos, malos entendidos y aprendizajes costosos, falentes o erróneos de nuestros alumnos ya sabemos con certeza que "las palabras

marcan". Por lo que en el tema de la violencia, es crucial al considerar el **uso** de las palabras que se utilizan en discursos, interacciones, devoluciones y aún en comunicaciones informales que se instancian en los ámbitos académicos a fin de hacer un uso adecuado de la expresión lingüística para lograr una comunicación efectiva y armoniosa.

Entendemos que si se emplean las palabras **adecuadas** en todos los intercambios y/o devoluciones profesor-alumno o alumno- profesor, ya sea por canales de comunicación escrito u oral podremos reducir las situaciones conflictivas en los ámbitos educativos con una comunicación armoniosa y efectiva. La Teoría de la Valoración se focaliza en los aprendientes desde su afectividad y autoestima. Es a partir de la semántica interpersonal[12] que se investigaron los dominios discursivos referentes a los contextos utilizados, medios lingüísticos y especialmente los objetivos retóricos empleados para comunicar juicios de valor, analizar si atribuían sus proposiciones a fuentes externas o si 'modalizan'[13] lo que emiten. Además, dentro de esta área de interés, esta teoría se ocupa particularmente del **lenguaje de la valoración** (la expresión lingüística), **la actitud** y **la emoción** al igual que del conjunto de recursos que explícitamente 'posicionan de manera interpersonal' las propuestas y proposiciones textuales. Es decir, se ocupa de los significados que hacen variar o modifican los términos del compromiso del hablante con sus emisiones o que modifican lo que está en juego en la relación interpersonal.

[12] El significado Interpersonal abarca dos áreas principales: una que se ocupa del tipo de interacción y la clase de "servicio" que se intercambia y la otra, de la forma en que el hablante (disertante/escritor) toma posición en sus mensajes. Los significados interpersonales desde el nivel semántico de la lengua, se *realizan* a través del uso de las palabras a nivel lexicogramatical. (Traducido de: D. Butt, R. Fahey, S. Feez, S.Spinks, D. Yalloo, *Using Functional Grammar. An Explorer's Guide*. Second Edition .National Centre for English Language Teaching and Research Macquarie University, Sydney, 2000: 86-130).

[13] "Los recursos que modelizan las enunciaciones científicas, en adelante denominados en español "moralizadores epistémicos" y en inglés *hedges*, (cerco o resguardo), muestran, en general, la posición del emisor frente al discurso que emite, actuando como escudos, salvaguardas, atenuaciones o énfasis de su saber relativo. Se trata de subjetivemas, es decir, marcas o rastros del sujeto de la enunciación que pueden observarse en el enunciado escrito altamente planificado del discurso científico" (adaptado de María Silvia, Sastre de Barbarán, *Los modalizadores epsitémicos (Hedges) en artículos de investigación científica y en abstracts en inglés y español*, Salta, Editorial de la Universidad Nacional de Salta, 2008).

La vinculación de estos conceptos con el relato docente y la experiencia áulica nos permitió advertir que los problemas vinculados al uso del lenguaje, son considerados por los docentes como dificultades de las 'ramas' del árbol de problemas. A partir de ello se elaboraron algunas **propuestas** de **solución** que a continuación abordaré.

En primer lugar, a **corto plazo** mediante una mirada y escucha atenta a la comunidad educativa, el análisis y reflexión sobre las diversas condiciones institucionales:

1. Reflexión áulica cotidiana acerca de las normas de convivencia y de los criterios de evaluación planificados por cada profesor.
2. Mantener una mirada y escucha atenta a las manifestaciones de violencia por leves que parezcan, indagando sus causas y evitando así, situaciones que pudieran generarla.
3. Empeño por ejercer el rol que cada integrante de la Institución desempeña de acuerdo con lo que le corresponde en pro de una real comunicación.

En segundo término, a mediano plazo, el diseño de un proyecto institucional y transversal y la propiciación de espacios extra-áulicos con padres a fin de repensar la función formadora de manera conjunta:

1. Organización de un Proyecto transversal, que trabaje las competencias emocionales, dentro de los espacios curriculares.
2. Creación de espacios extra-áulicos (modalidad taller) a fin de reforzar o generar motivación en temas que los alumnos muestren desinterés.
3. Diseño y realización de Jornadas con grupos de alumnos a fin de trabajar las problemáticas detectadas a través de talleres de sondeo, talleres de trabajo con alumnos y docentes y talleres con los padres.
4. Re-pensar la Institución desde su función formadora de personas desde una visión integral.

Y en tercer y último lugar, las propuestas a *largo plazo*, un programa institucional continuo para la formación integral de docentes, alumnos y de la comunidad educativa toda:

1. La generación de un Programa Institucional Continuo que atienda específicamente la "formación de docentes mediadores prudentes"
2, El desarrollo de Proyectos Áulicos, en el marco del Programa mencionado, que atiendan a la "formación integral" de los alumnos y de la comunidad educativa.

Finalmente, se puso de manifiesto la necesidad de comprometer a autoridades, docentes y padres, a asumir su respectivos roles en el **proceso de educación para la paz,** como también de modificabilidad cognitiva y comportamental de los estudiantes para evitar situaciones de conflicto y de violencia escolar.

Conclusión

Todos estos propósitos trabajados en base a los conceptos de 'revalorización' y 'reconocimiento' planteados por Bush y Folger (1996) que entienden por **revalorización** a… "la devolución a los individuos de cierto sentido de su propio valor, de su fuerza y su propia capacidad para afrontar los problemas de la vida. Y el "reconocimiento", en "que se evoca en los individuos la aceptación y la empatía con respecto a la situación"[14].

En particular, la revalorización de las habilidades del mediado y el reconocimiento de sus recursos

Puede concluirse entonces, que mediante el discurso ya sea oral u escrito pueden conocerse las intenciones del emisor -ya sea este un docente, varios docentes, un alumno, varios alumnos o incluso directivo, preceptor o administrativo o portero, padres o un externo a la institución académica- en sus interacciones presenciales y/o a distancia o cotidianas, según el caso.

Pero, lo que muchas veces no se tiene en cuenta y que es de crucial -en el proceso de enseñanza aprendizaje en el que se desempeña el "mediador prudente"-, es qué *efecto* tienen las palabras empleadas en el aprendiente o que impacto producen las palabras entre dos personas que se comunican, y en nuestro caso en particular, cuando el fin de la interacción comunicativa es enunciar un ejercicio de práctica, o enseñar un tema o la asignatura en sí misma, resolver un conflicto o una situación de violencia, o motivar a un alumno que no posee motivación intrínseca, por mencionar algunas de las posibles situaciones. Es importante reconocer aquí, que la Teoría de la Valoración, enriquece al docente porque puntualiza los tres dominios que deberá cuidar durante su actividad de formador o mediador: la actitud, el compromiso y la gradación.

[14] Robert Alan Baruch Bush y Joseph P. Folger, *La promesa de la mediación. Cómo afrontar el conflicto a través del fortalecimiento propio y el reconocimiento de los otros*, Barcelona, Gránica, 1996.

O visto desde la propuesta de Castro[15] de cómo se puede crear un clima escolar/académico positivo.

Promover la participación, la comunicación interpersonal, la asunción de responsabilidades y el aprendizaje cooperativo a través de técnicas y estrategias diferentes (debates, asambleas, teatro, juegos cooperativos, trabajos por proyectos, talleres, entre otros)

Organizar el ambiente de aprendizaje de forma coherente con los objetivos propuestos a este fin.

Orientar hacia la autogestión y la autodisciplina

Mantener determinadas actitudes en el trato tanto con alumnos como con los padres, de las víctimas, de los niños que intimidan y de los que permanecen como espectadores.

Incorporar estrategias de 'aproximación curricular', mediante un Proyecto Curricular de Competencia Social,

Desarrollar un Programa de educación en valores y actitudes pro-sociales como también **desarrollar** destrezas emocionales y sociales básicas al igual que **focalizar** en las habilidades de comunicación

Brindar un entrenamiento asertivo, de empatías y para alcanzar una mayor autoestima

Desarrollar programas de autocontrol del estrés y de desarrollo de estrategias de resolución de conflictos

[15] Alejandro Castro Santander, "Alfabetización emocional: La deuda de enseñar a vivir con los demás", *Revista Iberoamericana de educación*, N. 38, 2005 pp. 13-14, y en Lucicleide de Souza Barcelar, Tesis Doctoral *Competencias Emocionales y Resolución de Conflictos Interpersonales en el Aula*, 2012.

Para lo cual es necesario que los docentes y formadores en general, cuenten con las competencias antes mencionadas -como un área crucial en su formación- a fin de que sean capaces de desarrollarlas en el alumnado.

Mesa temática
El ensayo en la filosofía iberoamericana

Coordinación Natalia Jakubecki

Esta mesa está integrada por miembros del Proyecto de Investigación: *Revisiones críticas acerca del ensayo: su historia, función y urgencia en la filosofía latinoamericana*, radicado en la UBA, que tiene por objetivos repensar nuestra relación con la escritura académica y nuestra identidad filosófica *dentro* de la misma universidad, reivindicando el ensayo como un tipo de producción legítima y urgente en la práctica profesional iberoamericana.

En esta oportunidad, presentamos cuatro reflexiones de diversa índole pero aunadas bajo un mismo propósito.

Participantes:
María Beatriz Delpech
Ana Larrán
Gustavo Fernández Walker
Natalia Jakubecki

Ensayo sobre el desencanto:
escribir para despertar del sueño dogmático

María Beatriz Delpech
UBA, Buenos Aires

La Universidad de La Plata fue el escenario para mi más grande desilusión filosófica. El primer congreso en el que presenté un trabajo se llevó a cabo ahí y, a raíz del desencanto, fue ahí también en donde pensé meta-filosóficamente por primera vez. Quiero decir que pensé acerca de qué se suponía que era hacer filosofía. Un aula en la que se encontraban tres colegas también disertantes y uno más como inocuo coordinador de la mesa sentados de frente a un auditorio invisible como si estuvieran practicando para rendir un examen imaginario. Nos aunaba, también hipotéticamente, un tema sobre el que hablaríamos, tan laxo y abarcador que, de hecho, nadie sabía nada sobre el tema de los otros. Una especie de congreso fantasma. Un trámite vergonzante pero necesario para obtener un certificado que daba cuenta de un punto en el CV académico, punto que podía devenir crucial al momento de pedir una beca o subsidio o un puesto docente en la universidad. La filosofía, entendí, era eso, un trámite. Un trabajo como cualquier otro tedioso trabajo de oficina, rutina y trámites. A eso había que sumarle las horas llenando formularios y cargando datos en páginas web, revistas especializadas que exigen formatos exóticos que requieren horas de tipografías y puntos y comas en citas o referencias; preparación de clases y planillas de asistencia y evaluación; preparación de agendas con plazos y vencimientos para la presentación de resúmenes que, a esta altura, es imposible saber cuándo vamos a escribir o desarrollar, mucho menos investigar. El filósofo en su versión "Licenciado en filosofía" o "investigador/docente" permaneciendo en su más mínima expresión en los márgenes del pensamiento y la cultura.

En la esquina contraria del cuadrilátero y dando pelea hasta el último round se encontraba la Filosofía, esa que se escribe y se lee en primera persona y que requiere de un interlocutor para florecer. Se trata de la disciplina que nos contagian nuestros maestros en horas de encandilamiento en las que se expanden las fronteras de lo pensado y lo pensable, en las que nada es sagrado porque todo puede ser revisado, cuestionado, puesto en perspectiva. Pero la escritura y el pensamiento filosófico generan una aporía cuando se piensa en primera y se escribe en tercera persona; se

piensa libremente y se escribe en una jaula estilística; se piensa filosóficamente, se escribe académicamente.

Andrea Brito, en el marco del posgrado Lectura Escritura y Educación que enseña en FLACSO, escribe una clase intitulada "Leer y escribir en la universidad"[1] en la que se presenta como una puerta de acceso a comprender los términos del debate que ya está instalado en la comunidad universitaria. Se trata de un estado de la cuestión que nos provee con un diagnóstico de la escritura académica: "cierta rigidez y escasa flexibilidad". Teniendo en cuenta esto último, se hace menester encontrar una forma de escribir la filosofía que incluya la investigación pero que la traspase hacia un modo del pensamiento. Pensar y escribir, con mediación en la investigación, son formas que tomadas conjuntamente pueden constituir un antídoto contra el tedio y la rigidez. Ahora bien, el género que por excelencia sincroniza perfectamente estas prácticas es el ensayo; precisamente el género que permanece excluido de la academia. No sé por qué habríamos de sorprendernos ya que es la némesis del modo de escritura, llámese identidad profesional, instalado dentro de la universidad.

Un modo de acceder a las políticas dominantes respecto de la verdad, el pensamiento y el conocimiento es a través de aquello que excluyen o prohíben y así poder marcar sus limitaciones. Por eso, el ensayo y la representación identitaria que proyecta dejan en evidencia a la representación social del filósofo como científico académico preso de una tradición basada en la razón tecnocientífica y moderna. Se trata del olvido de la vida, del necesario anclaje de una práctica social como la escritura en la experiencia vital. En las palabras de Brito, el foco puesto en posicionarse dentro de una jerarquía determinada entendiendo lo académico de manera estrecha, al interior de la formación universitaria exclusivamente.

La escritura no puede ser solo un modo de acreditación del conocimiento sino que debe pensarse y practicarse en función del profesional que se está gestando y su rol en la sociedad a la que pertenece que son el marco de lo que llamamos 'la vocación'. Y todo esto no puede pretenderse como extra-áulico sino que es principalmente la universidad la que debe recoger el guante porque, cada vez más, la práctica filosófica está dejando de ser parte relevante en el contexto social. Pareciera

[1] A. Brito, Clase N. 9, Bloque N. 3, "Leer y escribir en la universidad", Buenos Aires, FLACSO Virtual.

que la escritura filosófica está encerrada con llave en el ámbito áulico participando de manera marginal en lo que entendemos como 'nuestra cultura'.

Brito bien sabe que el debate se da en plena tensión entre el modo tradicional de hacer filosofía y la capacidad de los miembros de la comunidad de innovar. Es como si pudiéramos seguir el hilo de Ariadna a través del laberinto de los debates culturales, los congresos, los foros, las jornadas, las revistas de divulgación y las académicas, y al final siempre encontramos a la universidad y a la comunidad institucional que alberga. Pero ¿por qué el ensayo parece quedar siempre como un género desterrado? ¿Por qué las prácticas parecen no renovarse sino agarrotarse y transformarse en la mera repetición acrítica de lo ya hecho? Es evidente que la relación de esta técnica escrituraria con el profesional en el que nos convertimos es de completa determinación y es circular. Es por eso que la universidad, como propulsora de este hábito, es la principal generadora del malestar profesional.

Larrosa[2], en "El ensayo y la escritura académica", nos da una clave para comprendernos. Pone a la escritura académica dentro de la historia y la presenta como una tradición que se remonta sólo algunos siglos. Eso pone de manifiesto que la filosofía se ha llevado a cabo en otros registros, tales como el ensayo o la confesión, y que 'tradición' se dice siempre en plural. Y este plural no describe sólo las prácticas pasadas sino que se aplica a maneras contemporáneas de trabajar. En Latinoamérica la tradición del pensamiento se ha expresado mayormente, en el siglo XX, en forma de ensayo. El problema es que no ha sido considerada en términos de una tradición filosófica dentro de la universidad. No olvidemos que, en la FFyL de la UBA, la asignatura se llama "Pensamiento argentino y latinoamericano" y no "Filosofía argentina y latinoamericana".

No obstante, tampoco puede decirse que ese género sea completamente ajeno, ya que, como nos recuerda Flusser[3] en su artículo "Ensayos", Platón, Agustín, Eckhart, Kierkagaard, Nietzsche y Unamuno entre otros no han hecho más que ensayar. Por lo tanto, no todo está perdido y no se requiere de una generación que comience desde cero, que cree *ex nihilo*. Podemos bucear en las raíces de nuestra propia historia disciplinar y encontrarnos con otros caminos que han quedado inexplorados.

[2] Jorge Larrosa, "El ensayo y la escritura académica", *Revista Propuesta Educativa* (Buenos Aires, FLACSO, N. 26, 2003.
[3] Vilén Flusser, "Ensayos", en *Ficções filosóficas*, San Pablo, Editora da Universidade de São Paulo, 1998. Traducción al español: Pablo Katchadjian.

Este modo de innovación tiene que ver con el ensayo porque pensar, leer y escribir 'de otro modo' van de la mano. Así, como opina Larrosa, el género ensayístico sería un modo de cuestionar el orden regulatorio y de control de 'lo filosófico' ya que ignora los límites impuestos y desorganiza. Y este modo de la desorganización genera indefectiblemente espacios de oxígeno para permitir que tanto docentes como estudiantes se apropien de las tradiciones y se animen a escribir empuñando su vocación, que no es más que su propia voz.

Para Brito, la innovación está más vinculada con las prácticas docentes y la pedagogía, señalando la necesidad del compromiso de los profesores y de la incorporación de metodología al programa de cada asignatura para utilizar como base el material que proponen. Así, la lectura y la escritura tendrían que ver con la producción y circulación del conocimiento dentro y fuera de la universidad. La rigidez y falta de flexibilidad de la escritura dentro de la academia excede la problemática de las cursadas. La lectura y la escritura tomadas como prácticas conjuntas constituyen la tarea misma del ensayista que puede ser un alumno, un docente o un investigador, pero que se llevan sus modos de trabajar a contextos más amplios que el de la universidad. El ensayista que hasta ahora permanece por fuera de la academia debe incorporarse como una faceta más del profesional que se está formando, es decir, al filósofo. Problematizar la escritura cuando se escribe es una tarea que debe incorporarse al aula precisamente para salirse de ella. No es un contenido a enseñar sino un camino a recorrer con la guía de los más experimentados, incorporando la idea de 'retroalimentación' que supone que el conocimiento va y viene. La idea del filósofo que debe pensar en soledad para desarrollar su pensamiento lejos de las estructuras del academicismo puede superarse. Las asignaturas son un espacio para ensayar esta superación. Pero no olvidemos que es circular (va de la pedagogía a la escritura y de la escritura a la pedagogía) y es por eso que el ensayo mismo se constituirá como una práctica que irá tentando, probando, buscando e indagando sin aplicar fórmulas o reglas previas. El ensayo trae consigo la estructura indicada para permitir que las nuevas generaciones se apropien de la tradición y le apliquen su impronta despojados de los prejuicios de la academia. En este proceso se da un intercambio que hace de la filosofía un campo más amplio que incluye los contextos de dicha apropiación al hacerles lugar.

Claro que no podemos olvidar que una de las razones por las que se momificó la práctica académica fue la necesidad de incorporar a los egresados a un campo

laboral que se centra cada vez más en valores de productividad, velocidad, eficiencia y aplicación práctica inmediata. Todas éstas son variables que también pertenecen al contexto de apropiación de la práctica de la escritura. El escritor/investigador debe ajustarse a ciertos requerimientos técnicos específicos del academicismo filosófico. Desde el punto de vista formal, se exigen la implementación de diversos géneros textuales y la utilización de normas estrictas para la organización del trabajo y la citación correcta de fuentes. Desde el punto de vista conceptual, son imprescindibles la debida elección y demarcación de los temas de investigación, el adecuado planteo de hipótesis, la formulación de objetivos claros etc. De esta manera, la escritura académica y la investigación filosófica no son sino dos fases de un mismo proceso. La hiper-especialización a la que se ve sometida la disciplina es producto de la normalización y la necesidad de cuantificar los resultados de la actividad para insertar a los egresados en un mundo laboral que no reconoce los tiempos de las ciencias humanas. No podemos caer en la ingenuidad de pensar que la práctica filosófica es un mero ensayar. El plural que se le reclama a la tradición debe sostenerse y, por tanto, es importante abogar, tal como lo hace Larrosa, por la inclusión del ensayo como modo de ampliación de las fronteras de la práctica filosófica. Esto debe ocurrir en todas las sub-disciplinas. Como hemos visto, Brito asegura que la alfabetización académica pone en manos de las diferentes asignaturas la responsabilidad de formar a los alumnos en la lectura y escritura como prácticas. Esto sólo puede dar lugar a maneras siempre diferentes de leer y escribir concibiendo al perfil profesional buscado de manera multifacética.

Tal vez no podamos evitar completamente la burocracia ni los formularios, quizás tampoco el aburrimiento de algunos congresos de Filosofía, pero podemos animarnos a probar. El ensayo nos abre un espacio para probar nuevas soluciones, para ensayar modos diferentes de argumentar, para tentarnos y tentar a nuestros lectores a decir lo que pensamos. La idea es que el resto de los géneros se impregnen un poco de este modo de experimentar, especialmente en la universidad, para que nuestras experiencias, nuestros puntos de vista logren expandir las fronteras de lo pensado y lo pensable, donde nada es sagrado porque todo puede ser revisado, cuestionado, puesto en perspectiva, articulando en nuestro perfil profesional el trabajo y la pasión, la argumentación y la intuición. Sólo así ensayaremos una cura definitiva para el fatal diagnóstico de nuestra escritura académica.

-Macedonio Fernández y una Metafísica Argentina.
Un modelo de Ensayo Nacional

Ana Larran
UNSa.- UBA, Buenos Aires

Introducción al pensamiento de Macedonio Fernández

Este texto sobre el ensayo no deja de ser, el mismo, un ensayo, porque si hay algo "experimental", incluso hoy, es lograr un pensamiento sobre una metafísica propiamente argentina.

La elección de Macedonio Fernández tiene que ver con el hallazgo personal de un autor argentino que, a pesar de su formación académica de corte europeo, se preocupó por generar un tipo de pensamiento que abarcase su realidad. Como dice Horacio Quiroga en una carta a Leopoldo Lugones, Macedonio es un "bicho raro"[1]. El mismo rechaza todo pensamiento servil a otro pensamiento, afirmando que es menos grave cometer los propios errores que repetir los errores ajenos

Además de transmitir algunos conceptos del pensamiento de Macedonio Fernández, quisiera poder plasmar la manera de escritura que tenía el autor. Macedonio escribía en papeles diminutos que guardaba en una caja de zapatos. Así, de a jirones, se fue tejiendo su pensamiento metafísico, fuertemente arraigado en el Ser argentino. Macedonio es un ejemplo nacional de ensayo. Pero es justamente este estilo lo que hace que sea complejo sistematizarlo. En este trabajo presentamos un intento de rescatar algunos rasgos fundamentales de su pensamiento, que permiten ver la profundidad de su propuesta.

Pero empecemos a adentrarnos en su pensamiento. En el apartado de "La Metafísica" de *No todo es Vigilia la de los Ojos Abiertos* (1908), Macedonio nos afirma que la metafísica es Visión[2]; el esfuerzo de visión no-aperceptiva de la

[1] Horacio Quiroga, San Ignacio, 1912 en Horacio Tarcus (ed.), *Cartas de una hermandad. Leopoldo Lugones, Horacio Quiroga, Ezequiel Martínez Estrada, Luis Franco, Samuel Glusberg,* Buenos Aires, Emecé, 2009.

[2] Macedonio se refiere a la "virginidad de la visión", y dice que requiere un olvido del "yo", de mi cuerpo, mis vinculaciones, mis recuerdos, del pasado, todas las impresiones y actos que

Realidad y la diferencia fuertemente de la Ciencia y el Positivismo. Más allá de la postura anti positivista que, quizás hoy, se ha extendido más en el discurso académico (recordemos que Macedonio escribía a principios del siglo XX), me gustaría señalar lo que el autor propone. Más allá de la crítica, nos encontramos con una propuesta acerca de una Metafísica, que intenta comprender y abarcar todo, incluso (y sobre todo) el ser argentino del cual formaba parte.

Pensar una Metafísica necesita una exuberante energía, nos dice el escritor argentino. No podemos bajar los brazos, darnos por vencidos y aceptar definiciones que no lo abarquen todo o, reinterpretando, que *nos* dejen de lado. Si queremos pensar en el Ser tenemos que pensar en un discurso que no deje nada afuera.

Voy a transcribir una sola cita de le "Metafísica" de *No todo es Vigillia la de los Ojos Abiertos*, que da el puntapié inicial para empezar a establecer y pensar la metafísica en los términos de Macedonio:

> "Cuando por un, hoy rarísimo, estado contemplativo o pasional, o por un agotamiento momentáneo de nuestros universo de conciencia, llega a producirse, a poder surgir solo, sin repercusiones o reviviscencias psicológicas, un Fenómeno cualquiera interior, un fenómeno simplemente (pues exterior, interior, material o psíquico, ningún sentido tienen; son ya modalidades aperceptivas artificiales, de ubicación) brota el asombro del ser; hemos puesto inesperadamente en una frontera vecina y esa tierra vecina es el "ser", es nuestra verdadera patria; la habíamos olvidado tanto que, al tocarla imprevista e involuntariamente, nos retiramos con inquietud, sintiéndonos en tierra extranjera, sintiendo lo opuesto de lo que debiéramos experimentar. Volvemos presurosos a nuestra sólida tienda de apercepción y después de tranquilizados y calmados por una gran sorbo de ubicaciones, nos preguntamos desdeñosamente: ¿Qué es eso de la Metafísica? Después de constatar cuidadosamente que estamos en tal instante del Tiempo y en tal punto del Espacio, que somos el mismo que ayer hizo tal cosa, que nos hallamos en tal eslabón de la cadena causal, que tenemos un futuro y un pasado, y que si estamos contentos ese contento está precisamente ubicado y enclavado en la intersección finísima de nuestro pasado con nuestro futuro y

determinaron mi alejamiento y todo el largo trayecto de evasión y distanciamiento. Es un momento de estupor, donde logro sentir que siempre he estado allí o que acabo de comenzar mi existencia.

> está ubicado en un "yo" o "conciencia", ubicados a su vez en tal figura humana, la que a su vez es efecto de tales padres y causa de tales seres, entonces, recobrada toda la naturaleza calma gracias a este total enclavamiento de nosotros y nuestros estados en la situación precisa que les corresponde en el gran mapa de nuestra apercepción, desde el interior tibio y seguro de nuestra morada aperceptiva interrogamos impávidamente: ¿Y qué es eso de la Metafísica?"[3].

Este texto trata de mostrar donde estamos parados: despatriados, dentro del mundo de la apercepción, desde el cual podemos pensar y preguntarnos, podemos objetivar y preguntarnos sobre qué es la Metafísica. El mundo metafísico es de la pura sensación a-conceptual para Macedonio. Es el presente eterno. Es el espacio donde están suprimidos el Sujeto y el Objeto.

La Metafísica de Macedonio

El primer ataque de Macedonio es hacia las filosofías del Sujeto y metafísicas de la presencia. A Descartes y Kant no los considera metafísicos[4]. En Schopenhauer se detiene un poco más. Celebra la incorporación de lo afectivo, -la Voluntad- al campo metafísico, tanto del lado del Sujeto como del Objeto. Gracias a Schopenhauer, podemos saber que la metafísica es un estado definible, perceptible y no una elucubración vaga sobre el "ser", como pretendía Kant al llamar a todo lo que no podemos comprender "lo noumenal" y considerarlo vedado al conocimiento. Para Schopenhauer la metafísica es un sentimiento, una afección, congénito a todo el mundo- lo vivo y lo inerte. Todo está afectado por la Voluntad (que también significa deseo, vida). En otras palabras, la Metafísica nos afecta y no es tan íntima que al espíritu que tuvo en algún momento un momento de deseo metafísico, le cuesta acallarlo. Es el momento de conocerse y saberse despatriado. La ansia de volver no se aplacan, más allá de no conocer lo que se puede encontrar, más allá del confort del mundo construido.

El gran problema que Schopenhauer sigue pensando en término de Sujeto-Objeto. Para Macedonio eso es inadmisible en toda Metafísica. Toda la Filosofía

[3] Macedonio Fernández, *Para una Metafísica Argentina (Antología)*, Buenos Aires, Ed. Corregidor, 1994, p. 65.
[4] Uno de sus *Textos Metafísicos (1930-1944)* se denomina "Codear a Kant es lo primero en Metafísica".

europea, hasta entonces, se quedaba estancada ahí: en la búsqueda de una causa primera, que se conseguía mediante la sucesión de preguntas, cada vez más abarcadoras. No es el caso presente. Para la Metafísica, acá planteada, el Ser se **siente**: todo, uno, en un momento de asombro, de desconcierto. Todo fenómeno engloba en él toda la metafísica. "Ser" debería sentirse todo el tiempo en uno, debería ser lo más evidente de nuestra realidad, deberíamos sentirnos a gusto con la comprensión del Ser. Pero no es así. Occidente ha sufrido un largo y meditado proceso de desterritorialización y, por este motivo, necesitamos una explicación de nuestro Ser.

Se puede vivir afuera de la tierra, en los límites, en país extranjero. Hay existencias enteras que transcurren en la paz de lo externo, de lo objetual. Pero hay en toda psiquis honesta ese momento de asombro, ese malestar de donde surge la necesidad de una verdadera comprensión. Es la sed de Metafísica de ser. Una vez encontrado el umbral, es necesario darle cabida. Es necesario penetrar en la tierra de la verdad, volver al hogar, a la patria. Es el momento de valentía de cada día, de prometerse pertenecer, de jurarse agarrar la vida en toda su dimensión y no volver a vivir un día más sin sentido. Ese es el sentimiento de asombro y es, para Macedonio, la búsqueda de la Metafísica.

La Metafísica es ese camino para recuperar la Visión. Es un viaje hacia una promesa: **la perfecta satisfacción de la Inteligencia**.

Entender el Ser es entender el fenómeno. Entender el fenómeno es entender sus afecciones: el placer o dolor que causan. Su potencialidad. Para Macedonio no hay distinción entre representación y afección, sino que todo pertenece a este segundo campo. Comprender una "naranja" es comprender su poder de afección. Hay afecciones más evidentes, que abarcan todo nuestro ser cuando se hacen presentes, y otras que son más leves.

Resumiendo, para pensar algo tengo que entender su todo-afección y separarlo de toda otra afección. Esto resulta más fácil con el dolor o la alegría, pero no con por ejemplo el ser un una naranja o una silla, que no me afectan de tal manera, que pueda evocarlas sin evocar su relación con un espacio, un tiempo. Es necesario un mayor ejercicio de la mente. Lograr entender una imagen como una afección, entender el grado de placer o dolor que puede provocar una silla o una naranja, es lograr pensarlas, captarlas en todo su ser y, lo que es más curioso, captar todo el ser,

pues lo que se dice del ser de una cosa se dice del ser toda la Realidad[5]. No es imposible, pero requiere un esfuerzo mental superior. Para la Metafísica no hay imposibles. Esto es muy importante en el pensamiento de Macedonio, la comprensión metafísica es una comprensión de intensidades, no de representaciones.

Apéndice: lo Inmutable

Es necesario para lograr la inmutabilidad de los fenómenos desprenderse del yo. La Inmutabilidad es el fenómeno en sí, el ser del fenómeno, en toda su intensidad. Lo inmutable, lo eterno no es lo no cambiante. Esta característica nos resulta fundamental.

Macedonio rechaza la idea de buscar algo estático, principio de todas las cosas. Toda la Realidad, con todas sus intensidades, con todo sus cambios, todos los fenómenos son parte del Ser. Al percibir uno, se percibe el Ser todo. El Ser no es algo separado, está en el cambio, está en la expresión de toda la Realidad, abarca todas las diferencias y cambios. Lo abarca todo y por eso es Inmutable. Lejos del equilibrio, el Ser Inmutable depende del juego de intensidades que permite que percibamos mundo en toda su variedad.

El Ser no depende del yo, no es un punto de vista, no es una a-percepción, sino una Visión, como lo dijimos al comienzo. Un momento de asombro, donde todo se comprende y todo es dado. Esto hace que podamos afirmar la pluralidad, la variedad y la totalidad como tres características que conviven en el Ser y se plasman en la Realidad

Apéndice II: Método

No contento con este planteo, Macedonio nos cuenta cómo proceder para conquistar la Metafísica. El modo para hacerlo es el discurso, las palabras. Pero no en tanto discurso lógico, sino en tanto nos muestran un mundo, una Visión. Al repetir y discurrir sobre un pensamiento, al decirlo de mil maneras diferentes, al volver una y otra vez sobre eso, de golpe lo percibimos, logramos verlo, entendemos el fenómeno limpio. La metodología es entonces la repetición incesante de pocos

[5] M. Fernández, además de ser un gran teórico es un gran literato. Hay un cuento de su autoría cuyo título es "El zapallo que hizo cosmos" en *Papeles de Recienvenido*, Buenos Aires, Centro Editor América Latina, 1966, p.160. A lo largo de este relato, Macedonio nos ilustra con gran humor y una excelente prosa, como una cosa, que suele ser representada, puede abarcar el mundo, puede hacerse cosmos y convertirse en todo-afección.

enunciados, dar vueltas sobre lo mismo hasta poder verlo, hasta separarlo de todo otro fenómeno. Ese es, para Macedonio, el proceder de la Metafísica.

Nos atrevemos a arriesgar que el Hombre Metafísico, para Macedonio, está mediatizado por la lectura. Pero no una lectura tal como la entendemos nosotros, con el proceso de escolarización y la academia encima. La lectura como el arrebato, como un programa de entusiasmo que haga saltar el programa estable de lectura y apropiación del mundo. Este Hombre que lee es un hombre valiente, tal como lo entiende nuestro autor en su "Teoría del Valor": "el valor es un fenómeno de la actividad, un caso de Trabajo"[6]. Se requiere de un valor, tanto mental como físico, para apropiarse de la Metafísica y de la comprensión del Ser. La lectura para ser una puerta por la cual empezar. Los libros de Macedonio Fernández pretenden ser pasadizos a través de los cuales uno aprende de esa nueva lectura, de ese asombro del ser y su Inmutabilidad.

Corolario

No a modo de conclusión, pero sí a modo de cierre, me gustaría volver al título de la ponencia. Proponía una metafísica argentina. No dejo de hacer hincapié en el tono de ensayo de este trabajo. Es lo que aquí nos reúne. Esto es un camino, un camino que alguien, perteneciente a nuestro entorno, supo tejer, viendo nuestra realidad. Macedonio era un amante de Argentina, de Paraná y su Siesta (la Siesta evidencial), donde el Tiempo no se sentía y podía percibirse el Ser.

Macedonio nos presenta un pensamiento desde acá y para acá que está a la altura de cualquier modelo filosófico académico. Nada que envidiar.

No es un pensamiento fácil y, como el mismo lo expresa, necesita de un momento de gran fuerza mental. Si hay un espacio para reivindicar un pensamiento propio, ese espacio, sostengo, tiene que contemplar el pensamiento de este autor nuestro.

[6] M. Fernández, "Teoría del Valor" en *Teorías. Obras Completas Tomo III*, Buenos Aires, Ed. Corregidor, 1997, p. 77.

Fuentes medievales en la ensayística argentina:
Borges, Rozitchner, Laclau

Gustavo Fernández Walker
UBA - CONICET - UNSAM, Buenos Aires

La principal dificultad del presente trabajo es su intención de hablar de un objeto aparentemente inexistente. O, dicho de otro modo, su necesidad de ir en busca de ese objeto -inventarlo, si fuese necesario- para poder luego encontrar en él ciertas características dignas de ser discutidas. Brevemente formulado, el propósito es ofrecer una caracterización general acerca de la presencia de fuentes filosóficas medievales en lo que podría llamarse "ensayística argentina". Esta misma formulación exige ya ciertas precisiones: por lo pronto, qué se entiende por "filosofía medieval" y qué por "ensayística argentina". Sólo después de haber definido estos campos es que puede preguntarse acerca de la eventual intersección entre ambos.

Entiendo aquí por "filosofía medieval" un universo deliberadamente amplio, que incluye desde la Patrística hasta el surgimiento de un Humanismo eminentemente laico en los siglos XIV y XV; y que no se agota en el Occidente latino, sino que incluye también a los pensadores de las tradiciones árabe, judía y bizantina. La noción de "ensayística argentina" es igualmente amplia: abarca la producción de intelectuales argentinos con vistas a una circulación que trasciende el universo estrictamente académico-universitario (en el que la presencia de fuentes filosóficas, sean o no medievales, constituye más la norma que la excepción). En cuanto a su demarcación cronológica (no se pretende aquí exhaustividad), los tres autores a los se hará referencia produjeron la mayor parte de su obra en la segunda mitad del siglo pasado y, en un caso, también en lo que lleva transcurrido el actual.

La elección de esos tres autores exige, a su vez, una justificación. A partir de las definiciones de "filosofía medieval" y "ensayística argentina" apuntadas arriba, una primera mirada parece sugerir que esos dos universos apenas si llegan a tocarse. Como se verá, sin embargo, las pocas oportunidades en las que efectivamente puede hablarse de una intersección entre ambos mundos, el resultado es, por diversas razones, digno de interés. Así, la elección de estos autores se debe a dos motivos principales: de un lado, su utilización de las fuentes medievales como objeto de una

reflexión profunda, y no de la mera mención de un nombre o una doctrina; del otro, la radical divergencia en esa utilización. En efecto, al poner en relación a estos tres autores, con sus diferentes elecciones y abordajes de los textos, lo que emerge es un panorama mucho más rico del que en un principio podría suponerse[1].

Borges, o la distancia estética

La importancia de los filósofos medievales en la obra de Borges fue analizada en profundidad por Silvia Magnavacca[2]. En efecto, muchas de las obsesiones más frecuentes del escritor argentino pueden reconducirse a sus lecturas de fuentes medievales, de primera o segunda mano[3]. En su documentado análisis, Magnavacca pone de manifiesto la importancia de los autores medievales en el planteo –y, en algunos casos, el perfil de los propios personajes– de muchos de sus relatos. Borges mismo declaró alguna vez que su propósito había sido la exploración de "las posibilidades literarias de la filosofía"[4], y no sólo la medieval.

Naturalmente, el interés borgeano en ciertas problemáticas tratadas por los autores de la Edad Media no se limita a su obra narrativa o poética, sino que puede rastrearse también en su obra crítica y ensayística, que es lo que aquí interesa. Como

[1] Por otra parte, y si bien no tuvo influencia en la elección de los nombres, la diversa pertenencia ideológica de los tres autores puede considerarse un elemento más para dar cuenta de la variedad de sus enfoques respecto de sus fuentes. En el caso de Rozitchner, la izquierda; en el de Laclau, el peronismo. Para evitar el simplismo de aplicar sin más la etiqueta de "derecha" en el caso de Borges -o de caer en categorías que exigirían, a su vez, larguísimas discusiones-, baste con apuntar que, cualquiera sea la ideología que se quiera adscribir a Borges, ciertamente no es ninguna de las dos anteriores.

[2] Silvia Magnavacca, *Filósofos medievales en la obra de Borges*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2009.

[3] Magnavacca resume esos intereses de este modo: 2... lo que muestra la lectura borgeana de los textos, tesis y doctrinas medievales: la condición dramáticamente irreversible del tiempo y de la historia, la futilidad de las controversias teológicas, la memoria, la preeminencia del significado sobre la existencia real de las cosas, el problema del azar, las posibilidades del lenguaje en la construcción de mundos con sentido, dada la inaccesibilidad de lo real...2; cf. Magnavacca, *Filósofos medievales*, p. 277. "Lo que explica su admiración por ella [sc. la Edad Media]", concluye, "son las preguntas que los autores se han formulado, no sus respuestas puntuales que, en algunos casos, suscitan su ironía; en otros, su maravillado asombro; siempre, su interés"; cf. Magnavacca, *Filósofos medievales*, p. 273.

[4] La expresión, enunciada en una conversación con María Esther Vásquez, es citada en Magnavacca, *Filósofos medievales*, p. 268.

queda dicho, esa presencia de los autores medievales ha sido suficientemente documentada por Silvia Magnavacca. Pero, para no ceñirme aquí a una mera repetición, querría llamar la atención sobre una obra deliberadamente omitida por la autora: los *Nueve ensayos dantescos*, publicados en 1982 y dedicados a diversos aspectos de la *Divina Comedia*[5]. En dos de ellos en particular es posible advertir, a mi entender, el particular modo en el que Borges utiliza las fuentes medievales.

El primero es "El verdugo piadoso"[6], en el que Borges analiza la aparente contradicción entre la condena infernal de algunos réprobos, particularmente Francesca da Rimini, y la compasión que demuestra por ella Dante -no sólo el personaje, sino también el propio autor de la *Commedia*-. Borges repasa entonces cuatro posibles explicaciones, tres de las cuales le parecen insuficientes. Resumidas brevemente, dos de ellas son de índole técnica: de un lado, la extensión del poema exigía la inclusión de episodios en los que los propios condenados relataran sus vidas, para evitar que el poema derivara en un catálogo de nombres y castigos; del otro, la naturaleza misma de la obra implicaba que el propio poeta debía anticipar el juicio divino y dispensar salvación o castigo eternos a personajes históricos o contemporáneos. La compasión del personaje-Dante sería así un modo de atenuar la audaz pretensión del Dante-autor de anticipar los designios de la justicia divina[7]. La tercera explicación descartada por Borges es la de la equiparación junguiana entre las obras literarias y los sueños: aun aceptando el origen común de ambas invenciones, la creación poética implica una serie de decisiones conscientes que contrastan con la arbitrariedad de la actividad onírica.

Borges se detiene entonces en una cuarta explicación para lo que llama la "paradoja insoluble" de la *Commedia*, según la cual "Dante comprende y no perdona"[8]. Según esta explicación, el autor se habría limitado a plantear el problema y no a resolverlo. Más aún: lo que parece plantearse allí es la insolubilidad misma del problema, que consistiría en la certeza de que toda justicia, aun la divina, contiene en

5 Cf. Magnavacca, *Filósofos medievales*, p. 17: "Aunque Dante constituye una suerte de síntesis del pensamiento medieval, aun -y, en cierto sentido, especialmente- en lo que toca a *La Divina Comedia*, se ha omitido el abordaje de los *Nueve ensayos dantescos*, toda vez que en ellos Borges, el poeta, lee a otro poeta, no tanto a un filósofo, como Dante también lo fue".
6 Jorge Luis Borges, *Nueve ensayos dantescos*, Madrid, Espasa Calpe, 1999 [1982], pp. 113-117.
7 Cf. también Borges, *Nueve ensayos*, p. 91.
8 Borges, *Nueve ensayos*, p. 116.

sí una cierta dosis de injusticia. Borges lo expone mediante el siguiente argumento:

> "Consideremos dos proposiciones: una, 'los asesinos merecen la pena de muerte'; otra, 'Rodion Raskolnikov merece la pena de muerte'. Es indudable que las proposiciones no son sinónimas. Paradójicamente, ello no se debe a que sean concretos los asesinos y abstracto o ilusorio Raskolnikov, sino a lo contrario. El concepto de 'asesinos' denota una mera generalización: Raskolnikov, para quien ha leído su historia, es un ser verdadero. En la realidad no hay, estrictamente, asesinos; hay individuos a quienes la torpeza de los lenguajes incluye en ese indeterminado conjunto. (Tal es, en último rigor, la tesis nominalista de Roscelín y de Guillermo de Occam)"[9].

La controversia entre nominalistas y realistas es una de las más persistentes huellas que dejó la filosofía medieval en la obra de Borges, si se tienen en cuenta los treinta años que median entre la publicación, en 1952, de *Otras inquisiciones* -en donde al menos dos ensayos están articulados alrededor de esa oposición- y los *Nueve ensayos dantescos*[10]. Independientemente de la mayor compatibilidad que se pretenda encontrar en el propio talante filosófico borgeano con alguna de las dos posiciones de la controversia (cuyos nombres clave, que atraviesan la historia de la filosofía, son para Borges los de Platón y Aristóteles), lo que parece emerger de la lectura de los textos es que lo que principalmente atraía al escritor en la disputa medieval era su carácter aporético.

En "El verdugo piadoso", ese carácter paradójico (por lo irresoluble de una oposición por otra parte inevitable) es explícito. Más aún, es el objeto mismo del ensayo[11]. Como si Borges, ante los textos medievales que componen el centro de la controversia de los universales, se comportara con la misma mezcla de fascinación y asombro que Dante al escuchar el relato de Francesca. Tal es, a mi entender, la actitud fundamental de Borges ante las fuentes medievales, que brevemente podría

[9] Borges, *Nueve ensayos*, pp. 115-116 (el agregado de las comillas es mío).
[10] Cf. el capítulo "Realistas y nominalistas" en Magnavacca, *Filósofos medievales*, pp. 161-188. Allí se analizan otros dos ensayos borgeanos: "De las alegorías a las novelas" y 2El ruiseñor de Keats", ambos de *Otras inquisiciones* (1952).
[11] Repasando las cuatro explicaciones adelantadas para la actitud de Dante, Borges concluye: "La cuarta conjetura, como se ve, no desata el problema. Se limita a plantearlo, de modo enérgico. Las otras conjeturas eran lógicas; ésta, que no lo es, me parece la verdadera". Cf. Borges, *Nueve ensayos*, p. 117.

resumirse en el reconocimiento del enorme potencial -literario, desde ya, pero también, en un sentido más amplio, "estético"- de los conflictos y situaciones planteados por esas fuentes.

Creo que es posible dar aún otra vuelta de tuerca a la cuestión, especialmente en el caso de los *Nueve ensayos dantescos*. En primer lugar, por el hecho de que se trata de una serie de reflexiones dedicadas a una obra paradigmáticamente medieval como la *Commedia*. Por otra parte -y atendiendo a las habituales obsesiones borgeanas, especialmente a la imagen recurrente del espejo-, creo que la Edad Media constituye uno de los espejos privilegiados en los que el propio Borges se refleja. Y, en particular, en la imagen del poeta que Dante ofrece de sí mismo en la *Divina Comedia*.

Me remito entonces a otro de los *Nueve ensayos*, "El último viaje de Ulises"[12], dedicado a la curiosa invención dantesca que relata los últimos días del rey de Ítaca[13]. En el canto XXVI del *Infierno*, Dante pone en boca de Ulises el relato de su última aventura: después de haber escapado de Circe y luego de su regreso a Ítaca, un Ulises ya anciano convence a sus seguidores, con sus reconocidas dotes oratorias, para emprender un viaje hacia los confines del mundo, para explorar el mar que se encuentra más allá de las columnas de Hércules, en el hemisferio austral inhabitable y desconocido. Ulises relata que después de varias lunas de navegar, observaron una montaña descomunal, en la que Virgilio y Dante reconocen la montaña del Purgatorio. Ante esa visión, el júbilo de los navegantes derivó en tragedia, cuando una furiosa tormenta precipitó la nave al fondo del mar[14].

Borges, siguiendo aquí a la mayoría de los intérpretes, establece el inevitable nexo entre la figura de Ulises y la de Dante: así como el rey de Ítaca acometió la

[12] Borges, *Nueve ensayos*, pp. 107-112.

[13] José Emilio Burucúa, *El mito de Ulises en el mundo moderno*, Buenos Aires, Eudeba, 2013, pp. 65-70.

[14] "Como plugo a Otro", traduce Borges, incorporando una mayúscula en el *com'altrui piacque* de *Inf*. XXVI, 141, que se repite nuevamente en *Purg*. I, 133, cuando Dante y Virgilio ingresan en el Purgatorio. Benvenuto da Imola, comentando ambos pasajes en el siglo XIV, identifica ese *altrui* con "Dios, el destino o la fortuna" (*deo, fato vel fortunae*) en *Inf*. XXVI, 141, y con Catón en *Purg*. I, 133; cf. Dante Alighieri, *Commedia con il commento di Benvenuto da Imola nella traduzione di Giovanni Tamburini*, Russi, Vaca, 2009, vol. I, p. 632; vol. II, p. 35. La mayúscula de la traducción borgeana parece remitir inequívocamente a la divinidad; cf. Borges, *Nueve ensayos*, pp. 108-109.

temeraria empresa de navegar más allá de los límites que su condición humana establecía, así también Dante acometió, en la escritura de su *Comedia*, una empresa no menos temeraria. El propio Dante era consciente de ello, como dejan entrever dos pasajes, uno alegórico, otro explícito, acerca de la doble audacia de escribir el poema (*Inf*. II) y, una vez escrito, publicarlo (*Par*. XVII). Así lo expresa Borges:

> "Dante, pues, habría simbolizado en tales pasajes [sc. los recién mencionados: *Inf*. II, *Par*. XVII] un conflicto mental; yo sugiero que también lo simbolizó, acaso sin quererlo y sin sospecharlo, en la trágica fábula de Ulises, y que a esa carga emocional esta debe su tremenda virtud. Dante fue Ulises y de algún modo pudo temer el castigo de Ulises"[15].

En su análisis del episodio del canto XXVI del *Infierno*, José Emilio Burucúa llama la atención sobre la "ambigüedad evidente" con la que Dante construye la figura de Ulises[16]: condenado por su carácter de embustero, responsable del engaño del caballo de Troya, su muerte se produce a partir de un deseo de conocimiento que resulta, en sí, virtuoso (*fatti non foste a viver come bruti, / ma per seguir virtude e conoscenza*; *Inf*. XXVI, 119-120)[17]. No es difícil, pues, establecer un vínculo entre la ambigüedad con la que Dante construye la figura de Ulises y la que ya había sido señalada en el caso de Francesca. En ambos casos, esa ambivalencia se trasladaba, de Dante-personaje a Dante-autor, y de ahí debemos dar apenas un paso más para trasladarla al lector-Borges, evidentemente reflejado en la figura duplicada (el otro, el mismo) del poeta florentino[18].

[15] Borges, *Nueve ensayos*, p. 111.

[16] Cf. G. Burucúa, *El mito de Ulises*, p. 67: "la instalación de una figura como la de Ulises, hecha además con la intensidad épica que Dante ha puesto en juego, ha de colocar frente a nosotros la imagen, la representación del aventurero, que conmueve nuestro horizonte afectivo **debido a la intensidad de las contradicciones bipolares que exhibe** [...] Por lo tanto, también el Dante tributario de Aristóteles, al describir su Ulises, habría construido el personaje **sobre una base de ambigüedad evidente**" (énfasis mío).

[17] El relato trágico de Ulises parece prefigurar una página del *Codex Arundel* de Leonardo da Vinci, en la que la sed de conocimiento es comparada con la fuerza de un volcán. Leonardo habla allí de dos sentimientos encontrados que siente el caminante ante la entrada oscura de una caverna: miedo ante lo desconocido y deseo de ver lo que se esconde allí, por más terrible que pudiera ser; cf. ms. British Library, Arundel 263, f. 155r.

[18] A diferencia de Dante, Borges no tenía formación filosófica o teológica. Sin embargo, y hecha esta salvedad, no puede dejarse de señalar la importancia que tienen los motivos filosóficos en la configuración de la obra poética de ambos autores.

De todo este complicado juego de espejos, me interesa señalar fundamentalmente dos cosas: en primer lugar, la claridad con la que Borges identifica el núcleo de conflicto de las fuentes filosóficas medievales, cuya ambigüedad, al menos en el ámbito escolástico, está dada por la forma misma de la discusión a partir de la oposición dialéctica introducida por la partícula *utrum*. La definición misma del problema dialéctico en la Escolástica de los siglos XIII-XIV alude a la dificultad de encontrar razones concluyentes en favor de uno de los dos términos de una contradicción[19].

En segundo lugar, me parece igualmente importante señalar que, en el abordaje borgeano de las fuentes medievales, la actitud parece ser la propia de un testigo. Es decir: la innegable fascinación que el universo medieval produce en Borges, aun reconociendo la familiaridad con la que maneja muchas de sus fuentes, no alcanza a tender un verdadero puente con los autores. Un poco a la manera del personaje-Dante que protagoniza la *Commedia*, Borges escucha con atención a sus interlocutores medievales, empatiza ocasionalmente con ellos y recoge enseñanzas de sus palabras, pero finalmente continúa su camino.

Rozitchner, o la polémica

Muy distinta es la actitud de León Rozitchner respecto de las fuentes medievales en su ensayo *La cosa y la cruz. Cristianismo y Capitalismo (En torno a las* Confesiones *de san Agustín)*. En su lectura del texto agustiniano, el filósofo argentino se pregunta "sobre las transformaciones psíquicas 'profundas' que el cristianismo preparó como dominación subjetiva en el campo de la política antigua e hizo posible que el capitalismo pudiera luego instaurarse"[20]. No interesa aquí la valoración del éxito o el fracaso de la propuesta de Rozitchner, sino el propio gesto de someter a análisis un texto clave para la conformación de la *forma mentis* medieval como son las *Confesiones*.

[19] Cf. por ejemplo Johannes Buridanus, *Quaestiones Topicorum* I, 15, ed. N. J. Green-Pedersen, Turnhout, Brepols, 2008 (Artistarium 12), p. 62: "idem problema potest terminari ad partem veram per rationes demonstrativas, et cum hoc potest disputari per rationes dialecticas ad utramque partem contradictionis; primo modo dicitur problema demonstrativum, secundo <modo> dicitur problema dialecticum".

[20] León Rozitchner, *La cosa y la cruz. Cristianismo y Capitalismo (En torno a las* Confesiones *de san Agustín)*, Buenos Aires, Losada, 1997, p. 10.

El análisis de Rozitchner acompaña minuciosamente los nueve primeros libros de las *Confesiones*, siguiendo el pormenorizado relato de la conversión agustiniana para encontrar allí las sucesivas instancias de esa transformación psíquica. Sintomáticamente, el recorrido se detiene ante la muerte de la madre, sobre la cual se articula el nudo de la interpretación psicoanalítica del texto de Agustín. La justificación de este abordaje psicoanalítico es elocuente:

> "Por primera vez tenemos acceso a la elaboración de una experiencia subjetiva religiosa paralela a la creación de los conceptos racionales sobre cuyo rastro estas 'verdades' teóricas, teológicas y políticas se afirman saliendo del campo imaginario de quien las produce como "católicamente" válidas. Discurso lógico, afirmación teológica y fantasmagoría psicológica convergen en las *Confesiones*"[21].

Es esa "experiencia subjetiva" la que resulta psicoanalíticamente interpelada por Rozitchner, para ir luego a las consecuencias producidas por la consagración de esa experiencia como modelo para una sociedad en tiempos de crisis, como los que vivió Agustín. Una vez más, no es tanto el resultado del análisis de Rozitchner lo que interesa aquí, sino el hecho mismo de interpelar un texto medieval mediante este abordaje aparentemente paradójico. Es decir: si de un lado se elige el texto agustiniano haciendo hincapié en su emergencia histórica como punto de partida en la conformación de una nueva subjetividad, el tipo de lectura a la que el propio texto es sometido borra de un plumazo esa distancia histórica para ir en busca de una experiencia que se pretende, en cierto sentido, "arquetípica".

Rozitchner apunta, con razón, que no de otro modo se presenta el propio texto agustiniano ("sus descripciones psicológicas están en clave ontológica"[22]). Pero es precisamente esa pretensión agustiniana la que debería ser sometida a análisis: la aceptación sin más de la pretensión de universalidad de la experiencia agustiniana (el aspecto "católico" que señala Rozitchner) permite ciertamente un acercamiento verdaderamente "íntimo" con el texto, pero al precio de eliminar su particularidad histórica. Como si el acercamiento excesivo de la lente con la que se observa un determinado objeto impidiera observar adecuadamente su figura[23].

[21] Rozitchner, *La cosa y la cruz*, p. 21.
[22] Rozitchner, *La cosa y la cruz*, p. 20.
[23] Hay, ciertamente, observaciones muy agudas propiciadas por un diálogo de ese tipo: es el caso del análisis del célebre episodio del *tolle et lege* (*Conf.* VIII, XII.29), en el que

Dicho de otro modo: el gesto de recurrir a una fuente medieval contrasta con ese otro gesto de establecer una discusión con esa fuente, por así decir, "fuera del tiempo". Estrictamente, el Agustín con el que Rozitchner dialoga pierde sus rasgos típicamente medievales, y pasa a convertirse en un haz de experiencias psíquicas despojadas de toda historicidad. En cierto modo, esta misma característica a-histórica la que convierte a la obra de Agustín en objeto de estudio privilegiado o, mejor aún, único e irreemplazable. Lo cual, a su vez, anula explícitamente la posibilidad de que otros textos fundamentales de la Edad Media cristiana -la *Summa theologiae* de Tomás de Aquino, el *Proslogion* de Anselmo, por caso- puedan ocupar su lugar. Así lo explica el autor:

> "Lo que nos interesa es el objetivo humano e histórico de esta estrategia subjetiva que se convertirá en modelo humano de una cultura que será luego doblemente milenaria. [...] Difícilmente podamos, en el lenguaje abstracto que utiliza la metafísica y la teología, encontrar los contenidos cualitativos que sirven de fundamento vivido a lo que abstractamente se elabora en los conceptos. Difícilmente, pues, podamos acceder -como sucede en Agustín- al fundamento más primario e imaginario de los valores más nobles, elevados y sagrados: al fundamento sexual y primitivo de la devoción teológica y reflexiva. [...] Sólo queremos volver a recuperar el sentido que desaparece completamente excluido de lo que su fuente motivó"[24].

En su análisis de las *Confesiones* de Agustín, pues, Rozitchner va en busca de la fuente de un sentido dos veces milenario, una empresa tan ardua como el viaje del Ulises dantesco.

Rozitchner se detiene para señalar el pequeño pero significativo detalle del dedo que Agustín utiliza a modo de señalador. Cf. Rozitchner, *La cosa y la cruz*, p. 294: "¿Por qué recuerda y escribe, después de tantos años, ese detalle tan insignificante: '*el dedo*' intercalado, desaparecido como índice, '*o no sé qué otro signo*', en las páginas del libro de San Pablo? ¿Cuál es el otro signo, aparte del dedo, que Agustín dejó atrapado en el libro cerrado, como '*registro*' de su conversión católica? La castración refrendada por el dedo prendado. La escena de la conversión es el renunciamiento a la carne como gozo, '*ya no buscaba esposa ni abrigaba esperanza alguna en este siglo*'". Cf. también Agustín de Hipona, *Confesiones*, traducción de Silvia Magnavacca, Buenos Aires, Losada, 2005, pp. 231-232.

[24] Rozitchner, *La cosa y la cruz*, p. 289.

Laclau, o la hermenéutica

Por último, querría considerar el caso de Ernesto Laclau, que dedica un breve ensayo al análisis de algunos aspectos de la filosofía de Meister Eckhart y el Pseudo-Dionisio Areopagita. La versión original en inglés del texto de Laclau es de 1997 y una primera versión en español fue publicada en el volumen *Misticismo, retórica y política* (FCE, 2002). Su versión definitiva en español, a cargo del propio Laclau, está incluida en *Los fundamentos retóricos de la sociedad* (FCE, 2014). En este último contexto, la importancia del análisis de la obra eckhartiana cobra un renovado valor, dada su conexión explícita con otros ensayos del mismo volumen.

El interés de Laclau por estos autores medievales reside en la luz que permiten arrojar sobre dos conceptos fundamentales de su sistema. Del Pseudo-Dionisio, Laclau toma la via negativa de la *Teología mística* para mostrar cómo opera una "cadena equivalencial":

> "En el caso del texto de Dionisio, cada uno de los términos de la enumeración [sc. no-alma, no-intelecto, no-imaginación, etc.] es parte de una cadena que expresa la no-esencia de Aquel que es la Causa de Todas las Cosas, *solamente cuando es tomada como totalidad*. Es decir que nos estamos refiriendo a un tipo peculiar de enumeración, cuyos términos no coexisten simplemente unos junto a los otros, sino que cada uno de ellos puede reemplazar a los otros porque todos, en en el seno de la estructura enumerativa, expresan lo mismo. Es este el tipo de enumeración al que denomino *equivalencia*"[25].

La noción de equivalencia es de gran importancia para el sistema de Laclau, dado que es a partir de la encadenación equivalencial de demandas que se construye el universo de lo político[26]. Sin embargo, no me interesa detenerme allí, sino en la medida en que, partiendo de ese análisis, Laclau podrá arribar a otra noción clave para su sistema como la de hegemonía, recurriendo a la obra de Meister Eckhart como paso previo en la argumentación. El concepto que Laclau toma de la obra

[25] Ernesto Laclau, "Sobre los nombres de Dios", en *Los fundamentos retóricos de la sociedad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2014, pp. 51-67, aquí p. 54.
[26] Para la importancia de la noción de "equivalencia", cf. Ernesto Laclau, *La razón populista*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005, esp. pp. 103-110.

eckhartiana es el de "desapego" (*abgeschaidenheit*)[27]:

> "Un último aspecto importante es el *desapego* místico, cuya estructura interna es altamente reveladora para nuestros propósitos. El desapego en cuestión no puede ser el de un anacoreta, que vive una existencia segregada, dado que el místico no se niega a comprometerse en la vida diaria. El místico debe estar enteramente comprometido y, a la vez, estrictamente separado del mundo. ¿Cómo es esto posible? Como sabemos, los objetos mundanales de hecho existentes [...] pueden ser considerados desde una doble perspectiva: o bien en su particularidad aislada, en la que cada uno de ellos vive una existencia separada, o bien en su conexión equivalencial, en la que cada uno de ellos muestra su divina esencia. De tal modo, el místico tiene que amar cada instancia de esta experiencia mundanal como algo a través de lo cual la divinidad se muestra; sin embargo, como no es cada experiencia en su particularidad desnuda la que muestra a Dios sino, en cambio, su conexión equivalencial con todo lo demás, *es* solo esta última conexión, la contingencia del hecho de que es *esta* experiencia y no ninguna otra, la que lo aproxima a la divinidad. Desapego esencial y compromiso factual son las dos caras de una misma moneda"[28].

Esa particular dialéctica entre universalidad y singularidad que pone en evidencia la noción eckhartiana de *abgeschaidenheit* es la que conduce a Laclau a la definición del concepto de "hegemonía", definida como "una relación por la que un contenido particular asume, en un cierto contexto, la función de encarnar una plenitud ausente"[29]. La importancia del análisis de la obra eckhartiana reside

[27] Para la noción de *abgeschaidenheit*, de enorme importancia en la obra eckhartiana, cf. Alessandra Beccarisi, *Eckhart*, Roma, Carocci, 2012, esp. pp. 121-154. Laclau la traduce como "desapego"; la alternativa "desprendimiento" se puede encontrar, por ejemplo, en Alain de Libera, *Eckhart, Suso, Tauler y la divinización del hombre*, Barcelona, J. J. de Olañeta, 1994, pp. 36-41 y pp. 79-86.

[28] Laclau, "Sobre los nombres de Dios", p. 58.

[29] Laclau, "Sobre los nombres de Dios", p. 64. Acerca del concepto de "hegemonía", cf. Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004. El ejemplo recurrente en la obra de Laclau es el de la huelga revolucionaria; cf. Ernesto Laclau, "Ética, normatividad y la heteronomía de la ley", en *Los fundamentos retóricos*, pp. 155-166, esp. 159: "Si participo en una huelga, en una ocupación de fábrica, en una manifestación tan sólo a causa de los objetivos concretos precisos de estas acciones -un aumento de salarios, un cambio en las relaciones con la dirección en el interior

entonces en su fecundidad para poner de manifiesto el núcleo problemático de la experiencia política, que consistiría en la mutua contaminación entre lo universal (eso que Laclau llama "plenitud ausente") y lo particular irreductible. Si el caso del Pseudo-Dionisio llamaba la atención sobre la dimensión lingüística de ese problema -en la medida en que la teología negativa ofrecía la vía para representar lo irrepresentable-, la descripción eckhartiana del desapego pone de manifiesto su dimensión política.

Desde luego, no pretendo aquí exponer en detalle la obra de Laclau, sino simplemente señalar aquellos aspectos en los que el autor recurre a fuentes medievales para dar cuenta de algunos conceptos fundamentales de su sistema. En ese sentido, lo dicho hasta aquí permite advertir hasta qué punto la utilización de esas fuentes por parte de Laclau se diferencia tanto del abordaje borgeano, al que podríamos caracterizar como esencialmente "estético", cuanto de la interpelación fundamentalmente "polémica" de Rozitchner. Sin hacer estrictamente arqueología -en el sentido que, siguiendo a Foucault, Alain de Libera expone al inicio de su *Archéologie du sujet*[30]- la hermenéutica que aplica Laclau a sus fuentes medievales rastrea en ellas los antecedentes de su propia filosofía.

En eso, curiosamente, no se muestra tan lejano al Borges de los *Nueve ensayos dantescos*, quien, refiriéndose a la *Divina Comedia*, hace una observación que funciona como corolario a esta breve presentación. Dice allí Borges: "Investigar sus precursores no es incurrir en una miserable tarea de carácter jurídico o policial; es indagar los movimientos, los tanteos, las aventuras, las vislumbres y las premoniciones del espíritu humano"[31]. Borgeanamente, entonces, los tres autores analizados inventaron, a su modo, sus propios precursores medievales.

de la fábrica, una reforma del sistema presupuestario, etc.- mi compromiso militante concluye una vez que los objetivos han sido alcanzados. Si, por el contrario, todas estas actividades son concebidas como episodios en una lucha más universal por objetivos revolucionarios, mi identificación con los objetivos particulares de estas actividades será menos completa pero, paradójicamente, por esta razón mi compromiso militante en ellas será más intenso. El objetivo revolucionario opera como un 'más allá' que trasciende toda experiencia particular y es, en tal sentido, un punto de identificación que me permite retraerme del particularismo de toda experiencia concreta".

[30] Alain de Libera, *Archéologie du Sujet I. La Naissance du Sujet*, Vrin, Paris 2007, pp. 15-30.

[31] Borges, *Nueve ensayos*, p. 127.

El ensayo, la escritura de la libertad.
Consideraciones acerca del ensayo
y los talleres de escritura académica para los alumnos del CUE[1]

Natalia Jakubecki
UBA - CONICET, Buenos Aires

En el marco del programa de tutorías, el Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires organizó un *Taller de apoyo a la escritura académica*, con el fin de responder a la necesidad que el alumnado tiene de integrarse de manera activa a la comunidad académica desde los inicios de sus estudios, y en el espíritu de acompañarlos en el proceso de iniciación a la producción de sus primeros trabajos de investigación, pedidos en las materias y seminarios de la carrera.

A partir del año 2014, el *Taller* fue dictado también en el Centro Universitario de Ezeiza, que se enmarca en el programa UBA XXII de educación en cárceles del que participa la Facultad.

Sin embargo, la escritura académica supone, entre otras cosas, luchar por mantener el propio estilo sin por ello dejar de utilizar lenguaje y recursos gramaticales técnicos; la ansiedad que genera el lector potencial (profesor, audiencia, jurado, colegas...), la difícil omisión de cualquier tipo de valoración subjetiva e, incluso, la enojosa elección de la persona detrás de la cual escribir: un "yo" que nos deja totalmente expuestos, o escondernos detrás del "se" impersonal o del "nosotros" un tanto esquizofrénico. Si a esta receta le sumamos otros ingredientes propios de la situación de encierro, como lo que podríamos llamar "condiciones reales", es decir, el heterogéneo nivel cultural de los estudiantes y la poca o nula trayectoria en las prácticas de lectura y escritura, por una parte; y las "condiciones simbólicas" como la imposibilidad que casi todos los alumnos tienen de desligarse de las vivencias pasadas y de las proyecciones de un futuro que siempre parece sombrío, por otra; la posibilidad de dictar en el penal de Ezeiza un Taller de escritura académica en Filosofía parece lejana. Sin embargo, no es así. Existe un género que, aunque no propiamente académico, permite dar los primeros

[1] Centro Universitario de Ezeiza.

pasos hacia los requerimientos de la práctica profesional de nuestra carrera. Y éste es, sin dudas, el ensayo.

Para dar cuenta de ello, la siguiente presentación tomará como especial referencia las consideraciones de dos autores que han dedicado gran parte de sus obras a la reflexión sobre el género ensayístico y su relación con la Filosofía. El primero de ellos es Jorge Larrosa, quien en "El ensayo y la escritura académica"[2], tras explicar por qué el ensayo es el género resistido por la aristocracia intelectual, sugiere elevar su rango sin por ello caer en una nueva élite que censure la práctica hoy predominante. El segundo, Vilém Flusser, de modo semejante a Larrosa, hace hincapié en la dicotomía que se da entre el tratado y el ensayo como un "diálogo de sordos"[3].

Ahora bien, puesto que la mesa en la que se expone esta comunicación está dedicada al ensayo, me he tomado la libertad de expresarme, yo también, mediante este género. Sin mayores preámbulos, comencemos pues.

Qué sabemos

Es cierto, en el párrafo anterior ya he anticipado la respuesta: el ensayo es la solución a los problemas que plantea la enseñanza de los primeros pasos de la escritura académica en alumnos privados de su libertad física. Parece, entonces, que seguir escribiendo cuando ya se tiene la respuesta es una pérdida de tiempo, pero no es así. ¿Por qué? Porque, aunque algo hemos anticipado, todavía no sabemos *bien* ni cuál es el problema, ni por qué el ensayo es su solución. Empecemos, pues, por lo que sabemos.

a. Los rigores academicistas

Lo primero que sabemos es en qué consiste a *grosso modo* la escritura académica en general y la filosófica en particular, y cuáles son las dificultades que ella entraña. Y aquí no puedo sino coincidir con Larrosa cuando señala, entre otras cosas – con las que también coincido, hay que decirlo– que la escritura académica, sistemática,

[2] Jorge Larrosa, "El ensayo y la escritura académica", *Propuesta Educativa*, 26, 2003.
[3] Cf. Vilém Flusser, "Ensayos", *Ficçoes filosóficas* (1998), San Pablo, Editora da Universidade de São Paulo, 1998.

no es para nada libre, sino que, por el contrario, representa lo que es el "escribir como Dios manda"[4]. Se requiere casi invariablemente la precisión de un marco teórico, esquemas argumentativos válidos cuta forma rara vez varía, presentación clara de hipótesis central, de hipótesis subsidiarias, de objetivos, explicitación de supuestos, introducción de términos con su correspondiente definición, correcta citación bibliográfica, estilo impersonal que omita, en lo posible, cualquier adjetivación (porque los adjetivos son una expresión de la subjetividad, de un tipo de aparición del yo muy mal visto por la academia)... A propósito del estilo, una alumna del Taller (pero en Puan) casualmente hace unos días me dijo: -"en semiología me dijeron que es *obligatorio* usar la primera persona plural para escritos académicos, porque eso le da seriedad"; -"Dislates", respondí yo. Todo esto sin ahondar en los problemas del contenido, pues éste exige gran erudición sobre algún autor, concepto o problemática que no pocas veces resultan ser ajenos o lejanos a la situación existencial de quien escribe, lo que implica cierto distanciamiento y una mengua de responsabilidad sobre las afirmaciones que incluye en sus "tratados". Por esto Flusser afirma que la escritura académica es "una pose" pues dice, con razón, que nadie piensa así, sino que es el resultado de la deliberación y del esfuerzo[5]. Uno grande y perseverante, agrego yo.

Para resumir, hagamos un *loop* y traigamos a colación también *nosotros* las palabras de Adorno que Larrosa lleva a su propio texto: la escritura académica representa la ortodoxia del pensamiento. El problema es cuando esa ortodoxia se quiere transmitir en un contexto de encierro donde el alumnado, como veremos a continuación, de ortodoxo no tiene nada.

b. Condiciones reales y simbólicas

Casi con seguridad me atrevo a decir que lo primero que un docente nota cuando evalúa un grupo de alumnos del CUE es la heterogeneidad de nivel cultural entre ellos. Por una parte, hay algunos que cuentan con una buena o incluso excelente formación previa, pero lo cierto es que son una de las dos minorías. La segunda minoría la conforman quienes han terminado sus estudios secundarios dentro de la misma institución penitenciaria, la cual deja mucho, muchísimo que desear. Finalmente, tenemos una gran cantidad de alumnos que tuvieron una educación modesta, pero suficiente para dar los primeros pasos en el nivel universitario. Así,

[4] Cf. Jorge Larrosa, ob. cit., p. 1.
[5] Cf. Vilém Flusser, ob. cit., p. 1.

gran parte de las inquietudes docentes que Finocchio identifica en su artículo son también las nuestras, pues a muchos de ellos no les es fácil comunicarse por escrito, y en el Taller prevalecen la mala ortografía y el desconocimiento de la normativa elemental, aunque en nuestro caso esto no necesariamente se debe a los géneros discursivos nacidos de las TIC[6]. Ante esta condición real surge un primer problema: la dificultad de aplicar los mismos criterios de enseñanza y evaluación. La formulación precisa de una hipótesis, la articulación clara de objetivos e instancias argumentativas, o la citación rigurosa según normas MLA o APA, es algo que no puede exigírsele a todos por igual.

Pero sigamos, pues a esta disparidad se le suma el hecho, esta vez sí más parejo, de la poca o nula trayectoria en las prácticas de lectura y escritura del grupo de futura pertenencia. En general, no son lectores o son lectores novatos que han cursado tan sólo unas pocas materias; materias cuyo contenido les era del todo desconocido hasta no hacía mucho tiempo atrás. Cuando un lector ya formado inicia sus prácticas de escritura propia, usualmente copia (casi siempre de manera inconsciente) modos, estilos, incluso gestos escriturales de aquellos a quienes ha leído, sólo para luego ir, con la práctica, incorporando su propia voz. Se me ocurre que quizá en la academia suceda al revés: primero está el estilo propio que siempre corre el riesgo de ser devorado por la formalidad propia del academicismo. Sea de ello lo que fuere, lo cierto es que aquí no sucede ni lo uno ni lo otro: estos alumnos no sólo no tienen un estilo propio al que traicionar, sino que tampoco conocen bien el estilo y los recursos de aquellos a los que deberían comenzar por imitar.

A esta condición real podemos añadirle la primera de índole simbólica: las valoraciones que tienen de sus futuros colegas, futuros pares, está sobrecargada de representaciones imaginarias. El primer día de clase en la carrera de Filosofía (no en el Taller), un alumno me preguntó, con toda la solemnidad que la duda requería: "Dígame la verdad ¿hay que ser 'bocho' como usted para aprobar las materias?". Comprendí de inmediato que algunos creen que se necesita ser superdotado para poder ser profesional, y pocos entienden que es el esfuerzo y la constancia, más que una inteligencia excepcional, la que los lleva a la adquisición del título. Esto hace que o bien se desanimen ante la primera palabra que haya que buscar en el diccionario, o bien se exijan demasiado al principio y luego se cansen. Esas

6 TIC: Tecnologías de información y comunicación. Cf. Ana María Finocchio, "Leer y escribir en la escuela", Andrea Brito (dir.), *Lectura, escritura y educación*, Buenos Aires, Homo-Sapiens-FLACSO, 2010, p. 2 y ss.

expectativas exageradas o distorsionadas de la comunidad de pertenencia y del rol profesional les pesa mucho y en la escritura se nota, por ejemplo, cuando intentan escribir con fórmulas que no les son familiares y, puesto que las desconocen, las utilizan mal, como por ejemplo: "El platonismo es una corriente filosófica *dado lo cual* se inició con Platón".

Sucede también que son contados los casos en los que los alumnos del CUE optan por una carrera movidos por un interés genuino. Cuando no lo hacen para pasar mejor el tiempo de encierro y acortar su condena (me lo han dicho), sucede que prefieren optar por alguna que se dé en su penitenciaría a tener que trasladarse a otra, algo que es factible *de iure* pero una complicación *de facto*. Es más, también son contados los casos en los que cursan una sola carrera, puesto que como en algunos cuatrimestres no se dicta(n) la(s) materia(s) que necesitan de la carrera X, bueno... mientras tanto cursan alguna materia que sí se dicte de la carrera Y. Después, cuando salgan, verán qué carrera tienen más avanzada y considerarán seguir o no con esa. Y así sucede que hay alumnos con hasta tres carreras y sin ninguna identificación vocacional definida ni, mucho menos, una clara práctica de lectura y escritura propia de su campo.

Desde el aspecto simbólico, entonces, la configuración identitaria con la comunidad laboral de (futura) pertenencia de la que Finocchio nos habla[7], se muestra cuando no endeble, al menos rizomática: una misma persona podrá ser abogado, o filósofo o psicólogo, eso es algo que siempre está por verse. En este sentido, "las representaciones de los modos de leer y de escribir" que suelen definir "una manera de vincularse entre los miembros de una comunidad, [y] la transmisión de un saber compartido", no es algo con lo que los docentes del Taller podamos contar.

Finalmente, sabemos que toda escritura, incluso la ultra academicista, está -le guste o no a ese abstracto *daemon* que es la Academia- está atravesada por la subjetividad. Y en un alumnado en condición de encierro, la subjetividad se encuentra "a flor de piel", haciendo que las vivencias personales pasadas, presentes e incluso futuras, le ganen terreno a los intereses objetivos de la profesión. Sea cual fuere el tema trabajado, lograr que los alumnos escriban un texto completamente

[7] Cf. Ana María Finocchio, *La comunidad docente en busca de nuevos modos de pensar la formación*, Buenos Aires, FLACSO, 2014, clase 8 de la Especialización en Lectura y Escritura, parte II.

alejado de su cotidianidad resulta sobremanera difícil. En pocas palabras, la relación entre las identidades profesionales y las personales es muy distante.

Qué proponemos

Tenemos, entonces, una amplia gama de condiciones reales y simbólicas que, combinadas con los rígidos requerimientos de la escritura académica, se transforman en una potencial catástrofe pedagógica. ¿Qué hacer? Bueno, lo primero que se me ocurre es revisar cuáles son los géneros específicos de la Filosofía pues, como Brito ha señalado con certeza, contextualizar la lectura y la escritura ayudan a marcar "el paso de los trayectos formativos hacia un horizonte profesional"[8]. Reconocer y, claro está, trabajar sobre las prácticas discursivas de la propia disciplina permite no sólo adquirir las habilidades para su desarrollo, sino también contribuir al aprendizaje del contenido mismo, ya que forma y contenido van de la mano. Y mucho más cuando de Filosofía se trata, dado que, a diferencia de otras carreras –cuyo ejercicio "contempla otras dimensiones no vinculadas directamente con la producción y circulación del conocimiento"–, la pluma y la palabra son nuestras principales herramientas de trabajo junto con el pensamiento crítico[9].

La pregunta vuelve a imponerse, pero esta vez reformulada: ¿se puede escribir Filosofía más allá de la escritura académica? Más aún: ¿hay algún género que invite a estos alumnos tan particulares a acercarse de una forma más amena a su futura profesión? La respuesta es evidente: ¡pues claro que sí! El ensayo. Ese género bastardo de la academia pero hijo legítimo de la Filosofía, como Flusser hace notar cuando recuerda a Platón, Agustín, Eckhart, Kierkagaard, Nietzsche y Unamuno entre otros[10].

En general, cuando se le da clases a los presos, lo que se pretende (además de dejar tranquila la conciencia ciudadana de algún que otro profesor) es brindarles herramientas para que vuelvan a disfrutar de su libertad y no la vuelvan a perder. En este sentido, el ensayo es uno de los caminos privilegiados, por no decir casi obligados. Porque él es, ante todo, la escritura de la libertad no sólo formal sino temática, y en consecuencia, un muy buen comienzo para perderle el temor a la

[8] Andrea Brito, *Leer y escribir en la universidad*, Buenos Aires, FLACSO, 2014, clase 9 de la Especialización en Lectura y Escritura, p. 14.
[9] Cf. ídem.
[10] Cf. Flusser, ob. cit., p. 3.

fantasmagórica "página en blanco", pues la consigna primera es: sean libres. Tiene un estilo mucho más vivo, más dinámico que el académico, que permite, o mejor, que reclama la voz del yo dormida hace tiempo en los tratados. Porque el primer compromiso de nuestros alumnos es con sus propios cuerpos, y sólo después con sus intelectos, justo como el ensayo demanda[11]. Ser sujetos de sus propias reflexiones, argumentarse a sí mismos, exponer(se) junto a sus vivencias al tiempo que son atravesados por las problemáticas filosóficas propuestas en los contenidos curriculares de las materias es una experiencia de escritura que todos ellos pueden afrontar con menor dificultad.

Pero además, el ensayo, aunque no se atiene a ninguna norma formal, tampoco la excluye. Esto es lo que le da su carácter de "bisagra" entre la escritura literaria, donde la subjetividad puede asomarse sin ningún reclamo del lector, y los requerimientos mínimos de la argumentación que exige la escritura académica. Martín Kohan escribió:

> "… ensayar; es decir, tentar, probar, buscar, indagar: lo contrario de las fórmulas aplicables, lo opuesto a las reglas previas. Los ensayos participan tanto de la demostración probada como de la pura persuasión retórica, recurren a la fundamentación no menos que a los efectos de estilo"[12].

Y en un contexto físico de producción donde las reglas y prohibiciones abundan como lo es la cárcel, el espacio para la búsqueda, para el tanteo, se torna tan necesario como el de la fundamentación.

Por tanto, si se me preguntara qué modo de ensayar habré de elegir para transmitir a los alumnos del CUE, me atrevo a decir: para dar los primeros pasos como escritores profesionales, sin duda el de Montaigne; luego, paulatinamente podría pasarse al modo de Bacon pues, nos guste o no, es más cercano a lo que la academia exige para acreditar, lo cual es importante en una carrera. Finalmente, creo que estarían preparados para dejar el ensayo a un lado y comenzar con la escritura académica propiamente dicha. Ese traspaso acompasado de una escritura a otra, de un modo genuino de hacer filosofía a otro, es el que, aún siendo lento, de seguro dejará huellas firmes. En efecto, si antes de llegar a la despersonalización, a

[11] Cf. idem.
[12] Martín Kohan, "Tertulia", Especialización en Lectura y Escritura, Buenos Aires, FLACSO, 2014, inédito.

la objetividad y a las fórmulas rigurosas, estos atípicos alumnos han transitado, en tanto escritores, por una experiencia más apacible y acorde con sus condiciones reales y simbólicas, estoy convencida de que lograrán lidiar con esos rigores academicistas que nos han preocupado al comienzo de este escrito.

Comunicaciones libres

El nuevo imaginario de la muerte. La muerte como lo Otro

María Cecilia Colombani
Univ. Morón y UNMP - Bs. As.

Introducción

El proyecto de la presente comunicación consiste en reflexionar sobre la muerte como hecho antropológico y sobre su territorialización en el cementerio como espacio político. En primer lugar abordaremos la tensión entre la Mismidad y la Otredad como objeto problemático de la Antropología para, en ese marco teórico, pensar a la muerte como una forma de lo Otro.

En segundo lugar, pensaremos la relación del hombre con la muerte a partir de sus coordenadas antropológicas: su "ser para la muerte" en términos heideggerianos, o su capacidad para afrontar las "situaciones límites", en términos de Jaspers.

La muerte y la conciencia de la finitud constituyen bisagras subjetivantes y, desde ese lugar antropológico, pretendemos indagar las relaciones entre la muerte y su territorialización en los modernos cementerios que, a nuestro entender, materializan una nueva relación del hombre con su finitud; un nuevo horizonte de la vida y de la muerte; una nueva trabazón entre las palabras y las cosas[1]. La tarea consiste en relevar cómo vemos la muerte y qué discurso la nombra, qué rituales la conjuran y qué representaciones las vuelven, de alguna manera, tolerable.

Hay en Michel Foucault una preocupación insistente, propia del campo de la Antropología: la tensión entre la Mismidad y la Otredad, la cual parece atravesar de distinta manera sus tres períodos clásicos de producción intelectual[2].

[1] Seguimos en este intento de lectura las indicaciones de Michel Foucault en *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1964, sobre el maridaje entre saber y poder como modo de trabar la relación que guardan las palabras y las cosas en un determinado momento histórico. El saber no es sino una estructura de poder que legitima la puesta en funcionamiento de ese saber producido históricamente.

[2] Ha sido la tensión entre Mismidad y Otredad el eje vertebrador de mi texto sobre el autor francés: *Foucault y lo político*, Buenos Aires, Prometeo, 2009.

Se puede afirmar que la Antropología, desde el pasado y en la actualidad, enfrenta los problemas de la Mismidad y la Otredad.

Esta tensión al interior del escenario antropológico-cultural representa la tensión entre la homogeneidad y la heterogeneidad, la semejanza y la desemejanza, la continuidad y la discontinuidad.

La Mismidad representa la conservación o construcción de la tradición y la transmisión de la memoria individual y colectiva, y alude a las formas en que se expresa o se nos atribuyen las notas de una determinada identidad.

La Otredad, en cambio, representa los modos de relacionarnos, visualizar, calificar o descalificar a los otros hombres que difieren en sus aspectos físicos exteriores, en sus costumbres y en algunas formas de construir sus identidades[3].

A partir de esta tensión que sostiene la misma urdimbre cultural, aparecen diferentes modos y *tekhnai* de abordar la problemática del Otro, que se juegan fundamentalmente, en el modo de mirar al otro, de considerarlo, a partir de la calificación o descalificación, el modo de acercarme al otro o de alejarme, por el propio temor que su presencia genera, y, sobre todo, el modo de operar sobre el otro, pensado desde la perspectiva de las tecnologías de poder.

La problemática transita, pues, por una cuestión, incluso, topológica, ya que la tensión aludida parece resolverse en una metáfora espacial, que se juega en prácticas de territorialización y desterritorialización.

La metáfora implica la perspectiva de un centro como núcleo de instalación de lo Mismo y como preservación del *topos* de la identidad, y la perspectiva de un margen como espacio de lo Otro, y como forma de la exclusión-fijación de la diferencia.

Lo diferente es aquello que atenta contra lo mismo-idéntico, y es por ello que su presencia genera un intenso juego de problematización. Ya no se trata de una cuestión topológica, sino ontológica. Hay algo en el ser mismo de ese Otro que

[3] Mariano Garreta, *La trama cultural. Textos de Antropología*, Buenos Aires, Caligraf, 2009, p. 15 y ss.

discontinúa la tranquila familiaridad ontológica que lo Mismo me devuelve en su similitud y semejanza.

A la familiar consideración de la humanidad se interpone la duda de la no humanidad, de cierta e incomodante forma de la anormalidad, que orada las certezas que lo Mismo otorga como suelo firme, como *Grund* inconmovible para toda construcción identitaria. Es la presencia de **los anormales** la forma que puede tomar la tensión Mismidad-Otredad.

Lo Otro abre el campo de lo fantasmagórico porque suele estar asociado a la idea de lo extraño. La huella etimológica del término griego *xenos* nos permite recorrer algunos aspectos de tal paisaje: extraño, extranjero, raro, poco familiar.

Pensar al Otro es una forma de mirar aquello opaco, extraño por extranjero y extranjero por extraño, que convoca a una mirada interpretativa, a un gesto de traducción desde la Mismidad, como modo incluso de conjurar su peligrosidad, su paradojal fascinación y su inusual presencia, que viene a discontinuar el apacible *topos* de lo Mismo.

La Mismidad siempre porta el *logos* interpretativo; su tarea es siempre la gesta representacionista de traducir esa opacidad difícil de traducir y ponerla en *logoi*. Ese es el desafío y esa es la ilusión de representación que sostiene Occidente como marca registrada.

Lo Otro suele tomar la forma de una amenaza en ciernes, con su brutal irrupción, portadora de una diferencia que suele no encajar en los habituales órdenes que expresan la proximidad entre las palabras y las cosas, geografías sosegantes, donde se vigila el *topos* de la identidad y la semejanza. Ese orden se inscribe en el registro de la gendarmería. Todo orden es una cartografía tendiente a evitar las mezclas y los desórdenes que ellas implican.

La Otredad invita a un nuevo criterio de ordenación, a un inédito registro de clasificación, que inaugura un nuevo contacto entre las palabras y las cosas. Gestas arquitectónicas que espacializan lo Otro en diferentes *topoi.*

De esta forma, la primera estrategia para conjurar la peligrosidad es su representación en un discurso determinado; constituir un entramado de discursos que delineen y de-terminen al Otro dentro de una imagen o discurso que vuelve a ese

Otro en un objeto de estudio y repesentación previsible y controlable. La representación que este discurso supone del Otro es la primera estrategia para reducir su diferencia a una imagen conocida. En segundo lugar, y articulándose con esta imagen, la Mismidad hace algo con ese Otro: lo encierra, lo cura, lo normaliza, lo educa.

Si lo Otro constituye esa amenaza latente, entonces se explica la metáfora espacial de un cuidadoso trabajo de gendarmería, que incluye prácticas de internamiento, exclusión, secuestro, entre otras experiencias políticas tendientes a fijar a los sujetos a los espacios que sus peculiaridades exigen.

Los *topoi* serán cuidadosamente delimitados y celosamente custodiados, al tiempo que se generarán saberes y discursos a los efectos de poder visibilizar la diferencia. Visibilizarla, territorializarla y manejarla tecnológicamente como modo de conjurar su peligrosidad.

El poder en su dimensión positiva[4] produce precisamente esos saberes, discursividades, normas, instituciones, territorios, tendientes a robustecer la utopía homogeneizante, o, al menos, a tranquilizar la ansiedad que despierta lo Otro en su paisaje fantasmagórico.

La muerte como lo Otro

La muerte parece ser lo Otro de la vida. No hay forma de conjurar el peligro de la alteridad sin recurrir a ella misma para territorializarla y desde su *topos*, convenientemente asignado, acotar el territorio de lo Mismo. Se trata siempre de un movimiento donde lo Mismo integra lo Otro, produciendo loa acogida de ese Otro en el seno de lo Mismo, con todas las implicancias que supone dicha heterogeneidad. El concepto de cultura, en tanto *ethos* de instalación en el mundo, supone ese juego complejo de integración de las distintas formas de alteridad, desde las más familiares a la alteridad absoluta, de los otros intraculturales a esos otros que parecen pertenecer a otros *topoi* culturales. Es la apuesta de la Mismidad para preservar su identidad y asegurar su permanencia como modo cultural y civilizado. El otro resultado el espejo donde se invierte el paradigma consolidado.

[4] M. Foucault, *Las redes del poder*, Buenos Aires, Almagesto, 1992. En esta obra Foucault distingue entre un poder negativo asociado a la ley y a lo jurídico, fuertemente vinculado a la interdicción y un poder positivo de matriz productora.

Se trata de un problema político: asegurar las fronteras de lo mismo, conjurando los avances de lo otro. Se trata de la tarea cultural de asignarle un lugar controlable para que los elementos propios de lo otro no usurpen el lugar que no les corresponde, so pena de poner en peligro el núcleo de preservación e identidad de lo Mismo. Es una política de gendarmería que acota las territorialidades, sabiendo que el Otro no puede ser aniquilado, sino integrado, bajo parámetros de control, al campo de la cultura. Visibilizarla, territorializarla y manejarla tecnológicamente como modo de conjurar su peligrosidad.

Muerte y capitalismo: la muerte como símbolo antieconómico

¿En qué nuevo sentido la muerte constituye una amenaza para los tiempos que corren? ¿En qué sentido esa Otredad interfiere el imaginario de representaciones de un tiempo transido por la utopía de la eterna juventud? ¿Qué nuevo orden se establece entre las palabras y las cosas, entre la muerte y el *logos* que la nombra y la silencia, la visibiliza y la esconde? ¿En qué nuevo territorio habrá que emplazarla para conjurar sus efectos y sus imágenes portadoras de extrañeza?

La muerte asociada a la enfermedad devuelve la imagen del fin de la vida, precisamente en un tiempo que hace de cierto tipo de vida un ícono de identidad epocal; la tensión vida-muerte parece devolver brutalmente la idea de límite, cuando el tiempo se juega en la ilusión del aniquilamiento de límite alguno.

Si alguna vez la muerte devolvió el límite y el fin del orden salubre de la ciudad, ahora la muerte devuelve el fin de la eterna juventud, símbolo de una representación cultural que jerarquiza la juventud como fin deseable.

La muerte se convierte entonces en un símbolo antieconómico en contraposición al rédito extraordinario que brinda la eterna juventud, ya que la muerte con su carga de límite y fin, detiene el flujo de la producción que asocia vida-juventud como extraordinaria usina productora de bienes y subjetividad. Los sujetos se construyen como tales a la sombra de un imaginario antropológico que suspende la conciencia de la muerte y la finitud como figura insoportable.

Lejos ha quedado la imagen de un destino común que reúne a los sujetos en un más allá que opera como punto de convergencia de la condición antropológica de los mortales.

La muerte manifiesta su más pura Otredad y desde su heterogeneidad convoca a un gesto invisibilizante, cosmético, tolerante, interdictivo. Tal como afirma Philippe Ariès:

> "Una característica significativa de las sociedades más industrializadas es que en ellas la muerte ocupó el lugar de la sexualidad como interdicción mayor"[5].

Su imagen es de algún modo evacuada, silenciada. La interdicción de la muerte parece solidaria con los grandes procesos de modernización, industrialización y urbanización.

La vida se enseñorea en estos espacios pletóricos de vida, de producción, de progreso, de futuro; la muerte es el espejo invertido de esta delicia vital. Es por ello que debe ser silenciada, su ritualización exagerada debe ser conjurada en aras de un ritual más soportable, menos violento en su mostración de duelo y desgarro.

Parece ser la sociedad norteamericana la que ha perfeccionado esa tecnología interdictiva. "De eso no se habla" parece ser la clave para poder guardar con la muerte la distancia necesaria para tolerarla.

Tal como advierte Ariès:

> "la sociedad norteamericana resolvió adecuadamente los problemas psicológicos y sentimentales suscitados por los funerales y el duelo, y encontró fórmulas que respondían a las inquietudes del hombre de hoy, y que conseguían apaciguarlas. En su sabiduría, la sociedad habría producido medios eficaces para protegerse de las tragedias cotidianas de la muerte y así estar libre para proseguir sus tareas sin emociones no obstáculos"[6].

La muerte hace un ruido diferente y hay que acallarlo para mantener viva la ilusión de la infinitud.

[5] Philippe Ariès, *Morir en Occidente*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo Ed., p. 259.
[6] Ibid, p. 263.

El cementerio: las delicias del jardín

El cementerio no puede permanecer ajeno al nuevo gesto interdictivo. El cementerio como espacio de territorialización de la muerte es solidario al gesto cosmético que pone a la muerte en un *topos* que no interfiera en el normal desarrollo del sueño histórico que hemos venido analizando, esto es aplazar los signos de la finitud como marca humana.

El cementerio responde al gesto organizando un topos afín a las demandas del nuevo modelo de instalación, a las exigencias de la nueva trabazón entre las palabras y las cosas, esto es el modo en que una determinada sociedad mira y nombra lo real.

Arquitectura apacible, paisajismo funerario, alejado del fasto mortuorio que hace presente la muerte en cada nicho, en cada panteón, en cada bóveda, en cada sepultura; espacio discreto, geografía abierta, diáfana y luminosa, donde la impecable llanura confunde vida y muerte en una máscara tolerable para quien asiste a un mínimo y económico ritual funerario.

La vieja urbe mortuoria cede paso a un territorio minimalista, exento de toda marca tanática; cementerio-parque, cementerio-jardín, jardín de paz, parque de la gloria: apenas algunos nombres que denotan los vínculos semánticos entre la muerte y espacios habitualmente destinados al ocio, al descanso, a la vida al aire libre. Tal es el horizonte semántico de los términos jardín y parque, habitualmente asociados a la vida.

Geografía parquizada que permite aligerar el rostro más cruel de la muerte. Una vez más el cementerio tiene un efecto político en tanto productor de efectos.

Si alguna vez el cementerio sepultó la muerte para evitar todo foco de contaminación y de amenaza al sueño higienista, ahora se convierte en una geografía que custodia y delinea en su arquitectura la imagen de la muerte que puede ser soportada.

Si alguna vez el cementerio ordenó en su cartografía mortuoria la fijación de los muertos como modo de legitimar el espacio de los vivos, ahora se convierte en el *topos* cosmético que aligera el impacto de la muerte para que la vida se reafirme como Mismidad en el espejo invertido de su Otredad indeseable.

Espacio político que, al suavizar los efectos visuales de la muerte, aligera el patetismo de una muerte que se ha vuelto demasiado hostil al devolver el virtual fracaso de la vida, al erigirse en límite.

Una cosmovisión oculta detrás de las imágenes

José Luis Damis
Buenos Aires

1. Picasso y Braque anticipan la televisión

Este escrito tiene su origen en dos caminos. El primero, mucho más pequeño y prolijo, transitado por una pequeña elite, es el del arte de principios del siglo XX ¿Qué visión del mundo expresaba esta atrevida ruptura estética? El segundo camino, que recorre todo el planeta globalizado, por usar un término en boga, que como en los relatos mágicos muestra una realidad que cambia a cada instante, es el de los medios de comunicación de masas. Ahora, la pregunta que busca una respuesta: ¿qué relación existe entre los *mass-media* y la cosmovisión de nuestra época?

Vamos a tratar de descifrar el primer camino ¿Qué nos quiere decir una obra de arte más allá del juego formal de líneas y colores? Si nos ubicamos a principios del siglo XX en lo más relevante de su arte -hablamos del cubismo y del abstraccionismo- ¿de qué nos hablan?

Viajemos con la imaginación hasta 1913, cuando el cubismo que había nacido en 1909 estaba en pleno auge y sus propósitos eran explícitos. En las experiencias de Picasso y Braque se abandonan las representaciones del mundo fenoménico, procurando inventariarlo de otro modo, y esto lo intentan cambiando la geometría del espacio. La obra era una cosa nueva, una construcción que mostraba una realidad superior a la del mundo exterior.

Este intento tiene sus antecedentes en el impresionismo, donde comienzan los tanteos para cuestionar la presencia de la naturaleza en el cuadro. La luz y el volumen se introducen en el objeto para descomponerlo. Así empieza la paulatina desintegración de la naturaliza en el arte.

Piet Mondrian reprochó a los cubistas su inconsecuencia de no llevar al movimiento a su final lógico: la construcción pura. En una publicación que este artista editaba en 1913, junto con van Doesburg y van Tongerloo, anunciaba que el arte plástico fue liberado de los encadenamientos del sujeto y del objeto. Ahora

forma y color son los medios expresivos a tener en cuenta, siendo sus propiedades y relaciones mutuas las que configuran el sentido de la obra.

Estaba abierto el camino por donde iban a transitar los movimientos plásticos de principios del siglo XX. Así surgirá el espacio onírico de dadaístas y surrealistas como la metamorfosis del espacio en el collage o la abstracción que tuvo como grandes representantes a Kandinsky y Paul Klee, intentando en su ala más radicalizada, obviar cualquier referencia a la realidad visible.

Volvemos a la pregunta ¿qué quiere significar esta obra más allá de su juego formal? Una visión del mundo que pretende sacar el lugar de la verdad del mundo fenoménico y trasladarla a la construcción que muestra la obra de arte.

El segundo camino, globalizado y permanentemente cambiante, es el de los *mass-media*. Ahora bien, ¿qué es un medio de comunicación de masas? ¿Un reflejo de una realidad que lo trasciende o un objeto autónomo que puede inspirarse en ciertos acontecimientos pero que es "otra cosa" del mundo en que se ha inspirado?

La segunda opción es la más interesante y la menos advertida ya que desestabiliza la seguridad de lo comúnmente aceptado ¿A dónde conduce esta opción? A ver un periódico como la construcción de una escritura, la radio de una realidad auditiva y la televisión de un objeto audiovisual.

Si miramos la televisión despegándonos de la hipnosis de aquello que nos muestra y lo convertimos en nuestra mente en lo real, lo que vamos a ver es un juego de imágenes dinámicas, sonidos, colores, previamente concebidos, esto es, construidos.

Retomando el tema del arte, buscando su punto de contacto con los medios de comunicación, recordemos el juego de colores en Cézanne, o como el uruguayo Joaquín Torres García, en su arte constructivista, establece una pantalla mosaico donde muchas acciones se juegan en el mismo espacio-tiempo. Ya hablamos del esfuerzo de los abstraccionistas que buscaban trasladar la mirada para ver lo real en la obra de arte, y de Mondrian tratando de construir lo real, porque la realidad estaba en el cuadro y no en el mundo de imágenes transitorias.

Johannes Itten, llamado el Calvino de la abstracción, revelaba la clave para iniciarse en el secreto del arte para aquel que es capaz de mirar espiritualmente. El

cuadrado representa la materia, el círculo, el espíritu, el triángulo, el fuego. Estas son las fuerzas de la creación ¿Qué mayor realidad puede haber?, pregunta el artista. Este mismo simbolismo lo señala Kandinsky en *De lo espiritual en el Arte* y Paul Klee en *Cuadernos*.

2. La realidad como un *collage* dinámico

La pretensión de estos artistas era, indudablemente, elitista ¿Cuántos podían penetrar la nueva realidad que la obra de arte mostraba? Este camino parecía estar destinado a convertirse en un pequeño sendero cuyo recorrido iba a pasar por los museos visitados por curiosos, turistas, y hasta algunos auténticos cultores del arte.

Ahora planteamos la pregunta que une los caminos: ¿la televisión es la continuadora y culminadora de las vanguardias de principios del siglo XX? En caso de que la respuesta sea afirmativa habrá logrado lo que los plásticos no pudieron: que la realidad construida en la pantalla de televisión se convierta en el lugar de lo real en la conciencia masiva y no solo en la de un grupo de iniciados.

¿Qué encierra este misterioso y fascinante objeto? Tratar de descifrarlo implica mirarlo desde una doble dimensión: una televisión que se ve como realidad y otra que no se ve, y que utilizando las palabras de El Principito, “es invisible a los ojos”.

La televisión que se ve como realidad muestra un *collage* dinámico donde en la pantalla se entremezclan ediciones y representaciones de acontecimientos que construyen esa realidad, tales como noticieros, documentales, entrevistas, programas de entretenimientos, junto con juegos de la ficción, telenovelas, películas, series, publicidad.

El límite entre realidad y ficción en la conciencia del espectador, a veces se diluyen en una zona gris. Marshal Mc. Luhan, el lúcido teórico de los medios de comunicación, afirmaba que entre la guerra de Vietnam presentada en un documental y una película sobre esa guerra, ambas transmitidas por la televisión, el espectador no alcanza a dramatizar la diferencia. Ambas están enceradas en ese aparato en el contexto de alegres publicidades, apasionantes telenovelas y concursantes que se hacen acreedores a jugosos premios por haber acertado cual actriz famosa participó en tal película.

Dijimos límite entre realidad y ficción en la conciencia del espectador que está metido en la pantalla, pero si el espectador por un instante deja de ser espectador en tanto que el espectáculo no le invade la mente y lo ve como realidad, y mira desde afuera, lo que va a ver es solo un *collage* dinámico de formas y colores.

Esta televisión que se ve como la realidad es permanentemente cuestionada. Innumerables artículos periodísticos atacan la superficialidad de muchos programas, otros apuntan al daño psicológico del que son víctimas niños y adolescentes en esa televisión que rinde culto a la violencia y la chabacanería. Se predica la necesidad de generar un mayor espacio cultural, de moralizar el mensaje.

El telespectador también se ha convertido en un crítico implacable frente a un mundo que lo hipnotiza mientras que lo aburre y lo deja siempre insatisfecho. Hasta la televisión se ha hecho cargo muchas veces de sur propias imperfecciones y mientras sociólogos, psicólogos y respetables ciudadanos lanzan sus dardos críticos, productores, actores, directores hacen su "*mea culp*a".

Esta es la crítica a la televisión que se ve como realidad, suponiendo la misma un sujeto que frente al aparato puede discernir lo bueno de lo malo, lo real de lo irreal, la verdad de la mentira, y el mensaje que recibe es discriminado por su racionalidad y aceptado o no por su libertad.

También ha surgido un análisis más profundo de esta televisión que se ve como realidad, considerando este medio como manipulador de la conciencia. Así, la publicidad no solo busca vender un producto sino también un modelo de vida en el cual la felicidad nace del consumo.

Neil Postman en un artículo que tituló "La cultura en manos de la televisión" afirma que un hombre de 200 kilos no puede ser presidente de los Estados Unidos no porque lo prohíba la Constitución sino porque lo prohíbe la televisión[1].

En "Lo real es un invento de los medios", su autor, Jorge Halperín cita un interrogante del epistemólogo Heinz von Foerster: "¿Y si la llegada del hombre a la

[1] Neil Postman, "La cultura en manos de la televisión", Revista *Comunicaciones* (Madrid) N. 1, 1995: 30-33.

luna no hubiese sido otra cosa que un gigantesco engaño de la televisión norteamericana? ¿Cómo sé que ocurrió?"[2].

Es interesante observar el tratamiento de la muerte por televisión. La muerte de un policía en un enfrentamiento tiene un tratamiento que los medievales llamaban aretológico (del griego *areté*, virtud), y que utilizaban para referirse a los santos, porque poco tenía que ver con la vida real del personaje, sino con un arquetipo de virtudes que debía servir como modelo. La muerte del ladrón es la muerte deseada para la purificación de la sociedad.

También otras muertes son construidas, como la de un personaje académico, que tiene que ser pulcra, como la de alguien que parte para el transmudo a disfrutar la paz y la alegría en premio a los méritos realizados en su vida terrenal.

Las muertes en la guerra, aunque son muertes terribles y anticipadas, producto de asesinatos colectivos y se pueden contar por miles y a veces, como en las guerras mundiales, por millones, son construidas como muertes anónimas. Eufemísticamente se las denomina "bajas", son las muertes impersonales.

Desde este nivel de análisis queda claro que la recepción del objeto televisión como realidad construida se convierte en el lugar de lo real para la conciencia masiva.

A diferencia de la obra de arte como construcción de lo real en la propuesta de los vanguardistas de principios del siglo XX, en la que el espectador era consciente que lo que ve veía eran significados que buscaban darle sentido al mundo más allá de la confusión con que se manifestaban los fenómenos, el telespectador está en una situación de alienación. El objeto televisión se le ha impuesto a la conciencia como la realidad.

Miguel Angel Furones, en *El mundo de la publicidad*, al investigar la influencia de la televisión en el americano medio, concluye que éste piensa que su vida, sus costumbres y su país son como la publicidad dice que son. En Estados Unidos existe un promedio de 300 mensajes diarios, pudiéndose calcular que un norteamericano a los 18 años fue víctima de 50.000 anuncios emitidos por la TV.

[2] Jorge Halperín, "Lo real es un invento de los medios" en Diario *Clarin*, Buenos Aires, 18 de octubre de 1988.

Por su parte, Ulrich Gumbrecht, profesor de teoría literaria y literatura romántica en la Universidad de Siegen, sostiene que la televisión nos hace ingresar en la posmodernidad porque ha creado un nuevo fenómeno en que la realidad es lo que está en la pantalla y no se vincula con los objetos ni con las situaciones concretas. Para este autor, el distanciamiento frente al objeto supone un proceso de concientización y en consecuencia de desalienación[3].

3. Una cosmovisión virtual

Hasta aquí nos hemos ocupado de la televisión que se ve como realidad. Pero, ¿existe una televisión que no se ve? Aunque parezca sorprendente sí existe, y es la que ingresa en el inconsciente las categorías constitutivas de una visión del mundo. Es la cosmovisión que produce la televisión.

¿A partir de qué categorías se va configurando una cosmovisión? Las categorías fundantes de una visión del mundo son tiempo y espacio ¿Qué vivencia del tiempo surge de la televisión como ese *collage* dinámico de imágenes fugaces? La vivencia del vértigo donde cada instante se agota en sí mismo en un caleidoscopio donde nacen y mueren infinitas figuras destinadas al olvido.

Este fluir de imágenes es una condición esencial de la televisión. Neil Postman considera que la televisión, a causa de su formato, convierte a todo lo que se muestra en la pantalla en entretenimiento. De este modo hay que mantener el flujo de imágenes, cada acontecimiento no puede ocupar más de 35 ó 40 segundos; no hay sentidos, lo que se provee son fragmentos[4].

Evidentemente la televisión trastocó la categoría de espacio. En un mundial de fútbol, ¿dónde está el espacio? ¿En el estadio con unos cuantos miles de espectadores o en el espacio virtual que habita la mente de más de mil millones de telespectadores?

El espacio es esa pantalla donde se revela el mundo. Es un espacio mágico dinámico, formado de imágenes cambiantes que se trasladan de forma inmediata de

[3] Ulrich Gumbrecht "Televisión y posmodernidad", en Revista *Comunicaciones* (Madrid) N. 4, 1996: 80-85.
[4] Ibíd., 1, pp. 40-45.

Buenos Aires a Nueva York, o desde el ámbito fantástico del dibujo animado a la publicidad de Pepsi.

La mente refleja este espacio virtual para luego proyectarlo, sintiéndose una con el mismo como el hombre mítico podía sentir su unión con el mundo de la naturaleza.

El hombre interior, el que no se ve, experimenta a nivel inconsciente las vivencias tempo-espaciales en esa multiplicidad de imágenes que fluyen a la nada para reconstruirse en otras escenas que también se diluyen, y así continúa el círculo que gira sin cesar.

¿Qué significa "conocer" para este mundo construido por la televisión? Neil Postman afirma que saber alguna cosa incluye una dimensión histórica y un conocimiento de las implicancias. La televisión solo transmite información, anécdotas, un montón de palabras para entretener, relegadas muy pronto al olvido para ser reemplazadas por otras y así al infinito[5].

David Harvey, profesor de Oxford y autor de varios textos sobre urbanismo y cuestión social, sostiene que esta es una época donde la gente ya no busca concepciones coherentes acerca de cómo está organizado el mundo. Así, la televisión satisface plenamente esta no-búsqueda porque indudablemente no se las da.

La legitimación de la violencia es un mensaje permanente. La violencia física, la violencia sexual, la violencia psicológica, constituyen el escenario en que se mueve el juego televisivo. El héroe tiene el derecho y el placer de matar. Cualquier personaje de una serie policíaca instantes después de masacrar a unos cuantos malos se encuentra con su chica para tomar una copa y disfrutar del sexo. La vida afectiva es distorsionada. Un noticiero representa en pocos momentos el casamiento de una actriz, una violación, una crisis política, un secuestro, un acontecimiento deportivo, culminando con el asesinato de una anciana. El mundo es un espectáculo y las cosas ocurren para entretenernos, tanto el amor como la guerra, un asesinato o el pronóstico del tiempo.

Friedrich Hacker en *El mensaje secreto de los medios de información* cuenta este diálogo que ocurrió en la realidad.

[5] N. Postman, cit. ibíd.

"No te preocupes -le dice el marido a la mujer que se ha perdido los disparos de Ruby sobre Oswald, asesino de Kennedy, en la pantalla del televisor, cuando las cámaras captaron el crimen real- lo van a repetir en unos minutos".

El crimen fue repetido infinidad de veces hasta que quedó profunda e insistentemente grabado en la conciencia del público como si se tratara de las imágenes que acompañan a una frase publicitaria o las escenas de una telenovela exitosa.

El hombre que aparece en la televisión es siempre una simulación de sí mismo. Todos están disfrazados en un universo de representaciones, no solo los actores, las actrices y las modelos, sino también los locutores, los periodistas, los políticos y por qué no personajes anónimos en su día de gloria televisiva.

Lo humano es ficción. Creo que sería interesante elaborar una antropología de la ficción en relación al modelo de hombre construido por la televisión.

Jorge Halperín sostiene que no podemos apagar la televisión porque toda la comunicación social está impregnada por el hecho de que existe la televisión. Aunque la apaguemos y ni siquiera la compremos, el mundo de la televisión habita nuestra mente en el sentido que es el articulante de las relaciones humanas[6].

Estamos ante un objeto fascinante, una pantalla que puede atrapar a una persona durante horas no porque esté concentrada en un foco de interés sino porque ha fortalecido su distracción.

Ahora bien, ¿cuál es el Ser como fundamente, el dios trascendente que ha creado y alimenta esta realidad virtual que se manifiesta como su *logos*, su discurso de poder?

Cada civilización tuvo un discurso de poder que expresaba su cosmovisión. En las culturas míticas se encontraba en poder del chamán, la Iglesia tuvo el discurso hegemónico durante la época medieval, las teorías científicas y filosóficas en la modernidad y los *mass-media*, teniendo relevancia la televisión, en esta época denominada por algunos como posmoderna.

[6] J. Halperín, cit. pp. 40-45.

Una de las características de esta posmodernidad es que cada vez más los objetos son más importantes que los hombres. El lema de esa cultura parece ser "si es necesario que el hombre muera para que vivan los objetos, el hombre debe morir".

¿De dónde nace esta supremacía del objeto? De la estructura tecnológico-financiera-comunicacional que rige esta civilización. Los hombres producen, consumen y organizan este orden del mundo y paralelamente se someten al mismo como sus esclavos.

¿Qué es lo que los lleva a ver este sometimiento como natural? El discurso de poder, esto es el aspecto comunicacional de la estructura, del cual la televisión, y más recientemente Internet, juegan un papel preponderante que le informa al inconsciente qué es la realidad ¿Y qué es la realidad? Ese mundo virtual que al inyectar su cosmovisión a nivel inconsciente provoca que el hombre las proyecte y reproduzca en el mundo fenoménico.

Esta es la televisión que no se ve. Seguramente Piet Mondrian o Paul Klee quedarían estupefactos al comprobar como su propuesta estético-ontológica, llevada a sus últimas consecuencias, transformó su "ángel liberador", la obra de arte, en un "terrible demonio", la televisión.

La educación en argentina:
concepciones filosóficas de un modelo

Maximiliano M. Garaicochea
I.S.F.D 160 Coronel Pringles (Bs. As.)

Sarmiento y un proyecto de país fundado en la educación

Sarmiento, hombre polémico como pocos, provinciano y de origen humilde, ha tenido una enorme influencia en la historia argentina y en la educación de este país. Sus ideas educativas se fueron arraigando en el seno de la sociedad a lo largo de los años, al tiempo que el sujeto pedagógico por él creado perduró en el imaginario social hasta la actualidad. Para entender el pensamiento de Sarmiento debemos ubicarnos en su época. Nació en San Juan en 1811. Desde joven se destacó por su preocupación por la educación, creando una escuela junto, a su tío, en San Luis, donde se inició como maestro. Escritor, periodista, educador y estadista, llegaría a ser presidente de la Nación Argentina en 1868. Su actividad política se enmarcó en un clima de luchas internas en un país que se encontraba en vías de la organización nacional. Unitarios y federales, Buenos Aires y las Provincias del interior, "civilización y barbarie" dirá Sarmiento, son algunos de los antagonismos que en la sociedad argentina de la época se presentaban. Sarmiento, enrolado bajo el lema de "Civilización o Barbarie" caracterizó los dos tipos de ideologías para él vigentes en el país:

- La barbarie, representada por los caudillos y el mundo rural y, en Buenos Aires, por la figura de Juan Manuel de Rosas, quién fue gobernador y estuvo a cargo de la representación nacional de las provincias en el exterior entre 1829-1832 y 1835-1851.
- La civilización representaba a las ciudades, al progreso, la industria, el avance científico y tecnológico.

Su mirada estaba orientada hacia el exterior, primero Europa y luego los Estados Unidos. Rosas, como representante de la Federación[1] , sostenía que las provincias debían mantenerse independientes bajo gobiernos locales y no debía

[1] Las provincias del entonces territorio Argentino, se unen bajo el nombre de "La Federación" los caudillos del interior se suman al poder de Rosas, quien ejerce la autoridad sustentada en el poder económico de Buenos Aires y en su influencia personal.

institucionalizarse la nación. Desarrolló un paternalismo político, reconociendo las formas de vida y costumbres del pueblo a cambio de la obediencia y el sometimiento al patrón. Primó un modelo de corte colonial, conservador, en donde se establecen relaciones de vasallaje entre los poseedores de la tierra y el pueblo.

Sarmiento encontrará en la Educación un arma para luchar contra la barbarie. En el tiempo en que Sarmiento viaja por el mundo, los Estados Nacionales ya consolidados en Europa, pasan a preocuparse por la escolarización masiva y la necesidad de organizar la educación a través de sistemas educativos. La idea de igualdad entre los hombres dará origen a la conformación de un sistema escolar al que todos los ciudadanos puedan acceder. "Los sistemas escolares se convirtieron entonces en agentes de difusión de los valores que debían contribuir a la integración de la sociedad en torno a un imaginario nacional común, que sirviese a las necesidades de legitimación de los nuevos regímenes políticos"[2] . Mientras tanto, Argentina, sumida en luchas internas, continuaba en la búsqueda de un proyecto de país y de la tan ansiada Unidad Nacional.

La educación será la formadora de mano de obra calificada, la encargada de cambiar los hábitos y costumbres, necesarios para transformar la sociedad. Sociedad que, tal como estaba, Sarmiento se esmera en criticar, calificando a las masas populares de ignorantes e inmorales. Así lo expresara Sarmiento en "Educación Común":

> "Las masas trabajadoras derrochan infaliblemente cuanto llega a sus manos, cuando no tienen aspiración. El Vulgo nada espera esta es su desgracia"[3].

En este enunciado vemos como Sarmiento descalifica a estos sectores en tanto no responden al ideal prefigurado. "El vulgo nada espera..." no será que no espera lo que el modelo le depara?

La educación será la formadora de mano de obra calificada, la encargada de cambiar los hábitos y costumbres, necesarios para transformar la sociedad. Sociedad que, tal como estaba, Sarmiento se esmera en criticar, calificando a las masas populares de ignorantes e inmorales. Así lo expresara Sarmiento en "Educación

[2] G. Ossenbach, "Génesis de los sistemas educativos nacionales en el mundo occidental", en A, Tiana, G. Ossenbach y otros, *Historia de la educación (Edad Contemporánea)*. Madrid, UNED, 2006 p. 28.
[3] D. F. Sarmiento, *Educación común*, Buenos Aires, Ediciones del Solar, 1994, p. 56.

Común": "Las masas trabajadoras derrochan infaliblemente cuanto llega a sus manos, cuando no tienen aspiración. El Vulgo nada espera esta es su desgracia"[4]. En este enunciado vemos como Sarmiento descalifica a estos sectores en tanto no responden al ideal prefigurado. "El vulgo nada espera..." no será que no espera lo que el modelo le depara?

La organización educativa

Vista la importancia atribuida a la educación en el desarrollo económico de un país, Sarmiento se preocupó por la organización de un sistema educativo que atendiera a este principio. Basado en sus visitas a Europa y Estados Unidos promoverá un sistema con las siguientes características:

- La secularización de la enseñanza: será el Estado el encargado de impartir educación. Si bien Sarmiento no asumió una postura de oposición a la iglesia, ya que creía que la religión contribuiría a la transformación de las costumbres, reservó la función educativa y el control de la enseñanza para el Estado. Así la educación se constituye en una función ineludible del Estado, en palabras del autor: "Adquiere el Estado la obligación de inspeccionar desde el momento en que se reconoce obligado a cuidar de que todos sus miembros reciban en la infancia aquella parte de educación, que es imprescindible por lo menos para que el hombre salga del estado de naturaleza y se halle apto, por la adquisición de sus conocimientos rudimentales, para cultivar su inteligencia y satisfacer a las necesidades de la vida civilizada[5]".

- La articulación de la educación y la escuela única: Sarmiento visualiza la necesidad de conformar un único sistema educativo, y estableció la continuidad de los niveles.

> "...concluyo la clasificación de instrucción primaria debe ser abolida, haciendo de toda institución dada en Chile un solo Sistema, eslabonándose de tal manera, que quien haya de recibir educación superior o profesional pase forzosamente por las escuelas primarias, y de estas a los liceos, dejando sólo las profesiones científicas del médico, del sacerdote, del abogado y del

[4] D. F. Sarmiento, 1987, ob. cit., p.101.
[5] D. F. Sarmiento (1896): *Obras de D. F. Sarmiento*. Tomo XI *De la Educación Popular*, Buenos Aires, Imprenta M. Moreno, 1987, p. 89.

> ingeniero en línea separada. Sólo así se puede dar armonía y unidad a esos fragmentos dispersos hoy"[6].

La propuesta de la escuela única se constituye en un elemento indispensable para lograr el disciplinamiento de las masas, en tanto transmisora de nuevos valores y de ideología. Si se quería cambiar la sociedad, era necesario que todos pasaran por la misma escuela. La educación asumirá un carácter civilizador. La alfabetización junto a la formación moral se constituyen en las armas contra la barbarie.

- Un sistema educativo vertical y centralizado: Para fundar un nuevo país, civilizado, era necesario arrasar con la ideología rural. En función de esto es que se propone un Sistema Educativo centralizado y vertical, ya que sería el Estado el que, a través de la instrucción, transmitiría el modelo deseado. La formación de maestros, la inspección de la enseñanza, los programas educativos y los métodos, todo sería estrictamente controlado para que no hubiera desvíos de la norma.

- Enseñanza gratuita y obligatoria: Sarmiento promovió un sistema educativo democrático para su época, al plantear la gratuidad y la obligatoriedad escolar:

> "La educación pública ha quedado instituida en el derecho de los gobernados, obligación del gobierno y necesidad absoluta de la sociedad, remediando directamente la autoridad a la negligencia de los padres, forzándolos a educar a sus hijos, o proveyendo de los medios a los que sin negarse voluntariamente a ello, se encuentran en la imposibilidad de educar a sus hijos"[7].

Dada la preocupación de Sarmiento de extender la educación a toda la población, avanza sobre la declaración de principios y propone un sistema mixto para costearla. Por un lado, acude a la responsabilidad particular, creando un fondo especial para tal fin y por otro, a la garantía del Estado.

El surgimiento del Sistema Educativo y las ideas de igualdad y diversidad, rastreando en el pensamiento de Sarmiento podríamos decir que la igualdad se constituye en el fin a lograr, en tanto la diversidad es el punto de partida, lo que es necesario cambiar, lo diferente al modelo pretendido. Pero, esta pretendida igualdad en realidad oculta mecanismos de clasificación y exclusión de las minorías y una

[6] D. F. Sarmiento, *Educación común*, Buenos Aires, Ediciones del Solar, 1987, p. 131.
[7] D. F. Sarmiento, Ibíd., pp. 86,52, 87.

ubicación diferenciada en el mundo del trabajo y la participación social. Sarmiento parte de la base de la ineptitud de las masas populares, descalificándolas en sus obras:

> *"... los Estados sudamericanos pertenecen a una raza que figura en última línea entre los pueblos civilizados". "...las masas están menos dispuestas al respeto de las vidas y de las propiedades a medida que su razón y sus sentimientos morales están menos cultivados.*[8]*"*

Sarmiento culpabilizará a la Nación española, a su colonización y a la mezcla de razas de esta calamidad.

> "Sin ser más humana que la del Norte, por aprovechar del trabajo de las razas indígenas esclavizadas, acaso por encontrarlas más dóciles también, incorporó en su seno a los salvajes; dejando para los tiempos futuros una progenie bastarda, rebelde a la cultura, y sin aquellas tradiciones de ciencia, arte e industria..."[9].

Internalizado el mito de la supremacía de la raza blanca, Sarmiento no hará más que enunciar el pensamiento de la burguesía, justificando el atraso y la barbarie de la Nación en la herencia recibida. Sin embargo, a pesar de su ensañamiento con este pueblo, y aún desdeñando que no fuera exterminado, verá a la educación como medio eficaz para cambiar la sociedad.

En Sarmiento, el orden para el progreso sería impuesto por la educación, civilizar para acceder al desarrollo económico. Aquí es donde nuestro autor invierte el modelo de los sistemas educativos de otros países, en tanto la educación en ellos era construida en función de los requerimientos de la sociedad, él propone construir al sujeto y a la sociedad a través de la educación. La igualdad y la construcción de una cultura común parten de la base de que existe una cultura superior y que como tal tiene derecho a sojuzgar a las otras. Al decir de Roitman:

> "La ciudadanía se construye con base en la etnia y la estructura económica reproduce las funciones de sus miembros de acuerdo con su 'pureza'"[10].

[8] D. F. Sarmiento, 1896, Ibíd., p. 23.
[9] D. f. Sarmiento, 1896, Ibíd., p. 26.
[10] M. Roitmann Rosenmann, "Formas de Estado y democracia multiétnica en América Latina", en *Democracia y estado multiétnico en América Latina*, México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades. (UNAM)/Demos, 1996, p. 42.

El Sistema Educativo argentino, basado en el modelo sarmientino, al propiciar la homogeneización de la educación y de la sociedad en torno al dominio de una cultura sobre otras, contribuyó a crear un sujeto que ve sus raíces en el afuera, que desvaloriza lo autóctono y aspira a un modelo foráneo de desarrollo. De esta manera se fue configurando un pueblo sin identidad propia, que descalifica lo local y que aspira a parecerse a los países del norte.

El Normalismo

Las palabras "normalismo" o "escuela normal" se hallan cargadas de un tono polémico que es imposible evitar. Difícilmente se habla de estos temas sin ubicarse dentro de ese tono polémico, vale decir, sin caer de inmediato en una postura de valoración o de defensa o ataque. Es necesario, por lo tanto, antes de comenzar el tratamiento propiamente dicho del tema, que aclaremos en qué consiste esta polémica y expliquemos nuestra posición frente a ella. El primer motivo determinante de las discusiones con respecto al normalismo está dado por las implicaciones filosóficas y religiosas que lo acompañan. Hablar de normalismo significa también hablar de ley 1420, de positivismo y de laicismo. En consecuencia, el "normalismo" se enfoca con todas las pasiones que estos temas desatan siempre en nuestro país, pasiones que nacieron en la época de la Organización Nacional y que nunca se acallaron.

La Escuela Normal de Paraná -"alma mater" del normalismo argentino- tuvo sus orígenes gravísimas dificultades por motivos de orden religioso, y las familias tradicionales comenzaron por no enviar sus hijos a sus aulas por considerarla opuesta a principios confesionales tradicionales. El espíritu filosófico del positivismo inspiró, además, a los grandes forjadores del normalismo y a sus más destacados representantes, y aún hoy se da el caso curioso de que algunas personas, cuando quieran acusar a otras de hallarse en una situación de estructuras mentales o culturales superadas y de aferrarse a esquemas racionalistas demasiado severos, utilizan la denominación de "normalistas" como definición de esa postura mental.

Para comenzar, en necesario "ubicar" el momento del nacimiento de la escuela normal. Ello ocurre en el período de la Organización Nacional, vale decir, en esa gran etapa de la vida argentina que abarca desde 1852 hasta 1880, aproximadamente. Los ensayos anteriores a este período interesan a la "historia" de la escuela normal, pero no a nuestro propósito, porque no han dejado huellas de importancia en la organización ni en el espíritu propio del normalismo argentino. Los sucesos posteriores tampoco interesan fundamentalmente, porque lo ocurrido en

este siglo no ha alterado, en esencia, las características fundamentales de las escuelas normales.

En la etapa de la Organización Nacional una nueva minoría ilustrada toma en sus manos los destinos del país. Los criollos de Mayo, los unitarios de la generación de Echeverría, los caudillos de viejo cuño: Rosas, Quiroga, López, son reemplazados ahora por un conjunto de hombres empapados en los ideales del liberalismo, del republicanismo, del constitucionalismo y del positivismo. Son Urquiza -el Urquiza nuevo, el ilustrado, el organizador, el fundador de colegios- Mitre, Bernardo de Irigoyen, Rawson, Sarmiento, Roca, Wilde, Estrada, Goyena, Frías, Vicente López, Cambaceres, los primeros radicales: del Valle, Alem...

La Escuela Nueva

Hacia finales del siglo XIX surge una nueva concepcion filosófica que dará sustento teórico a una corriente pedagógica transformadora: la Escuela Nueva, y su iniciador, el estadounidense John Dewey. Desde el punto de vista epistemológico, Dewey considera que los conceptos en los que se formularon las creencias son construcciones humanas provisionales.

Dewey critica el enfoque clásico sobre el conocimiento. El concepto principal relacionado con la teoría del conocimiento es "experiencia". Dewey mantiene una concepción enteramente dinámica de la persona. Lo que él propone es la reconstrucción de las prácticas morales y sociales, y también de las creencias[11].

Mantiene una posición crítica respecto a la sociedad industrial, y una distancia enorme respecto del marxismo. La educación progresiva debemos contraponerla a la concepción educativa tradicional. Dewey rechaza un conjunto de doctrinas pedagógicas de variado signo y pretendía formular sobre bases nuevas una propuesta pedagógica en oposición a la escuela tradicional y antigua.

Pensaba que la nueva educación tenía que superar a la tradición no sólo en los fundamentos del discurso, sino también en la propia práctica. Dewey estima que la praxis educativa implica un manejo inteligente de los asuntos, y esto supone una apertura a la deliberación del educador en relación con su concreta situación educativa y con las consecuencias que se pueden derivar de los diferentes cursos de

[11] Cfr. Puiggrós, Adriana. "Qué pasó en la educción argentina. Breve historia desde la conquista hasta el presente." Editorial Galerna. Buenos Aires. 2003.p. 96.

acción. Los planteamientos de la Escuela Nueva han ido alejándose del individualismo y del idealismo que caracterizaban las etapas anteriores. Su argumentación está cimentada sobre la dialéctica y la psicología genética[12].

Características de la Escuela Nueva.

Tal y como hicieron sus antecesores los nuevos pedagogos denuncian los vicios de la educación tradicional: pasividad, intelectualismo, magistrocentrismo, superficialidad, enciclopedismo, verbalismo.

Esta filosofía educacional expandió nuevas consignas pedagógicas basadas en la experimentación en el plano de la enseñanza, la puesta en obra de metodologías renovadoras y la impronta de corrientes psicológicas orientadas a la problemática del "aprender a aprender", consigna que sintetiza la importancia que adquiere el alumno en la internalización y apropiación de conocimientos.

Los rasgos de similitud entre Brasil y Argentina con relación a este pensamiento pedagógico, provienen de diversas corrientes: en el caso de Brasil fue el pensamiento norteamericano, especialmente de Dewey, el más representativo. En Argentina, en cambio, la influencia fue más fragmentaria y registra principios educacionales provenientes de Decroly, Montessori y de la línea anglosajona, tanto la oriunda de Inglaterra (recogida desde varios enfoques por la Universidad Nacional de La Plata en su período fundacional), como la sustentada por el pragmatismo y la filosofía educacional de Dewey, que recién a comienzos de la década de 1960 adquiere una mayor presencia institucional en la formación de profesores de Argentina[13].

Escuela nueva en argentina

La recepción argentina de la filosofía educacional de la Escuela Nueva alcanzó caracteres diferentes a los de Brasil. Ella estuvo institucionalmente sesgada a causa de diversas circunstancias relativas, especialmente, a políticas educacionales fuertemente instaladas en el imaginario social y educacional de la época. La anterior afirmación conduce a una breve referencia acerca del período inaugural en el que se gestó y configuró el Sistema Educativo Nacional argentino como uno de los

[12] Juan Carlos Tedesco, *Educación y Sociedad en la Argentina (1880-1900)*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1970. Reimpreso en 1982.
[13] Cf. A. Puiggrós, ob. cit., p. 97.

fundamentos del Estado-Nación, a fines del siglo XIX. La denominada "Generación del '80" -integrada por figuras destacadas del ámbito político e intelectual del país (tales como Sarmiento, Alberdi, Mitre y Avellaneda)- propició y llevó a cabo una política educativa nacional de envergadura. Al respecto, cabe destacar que ya en 1870, Sarmiento había fundado la "Escuela Normal de Paraná", bajo la advocación de una de sus consignas más conocidas: "hacer del país una gran escuela". Una década después, la mencionada "Generación del 80" conduce una firme política educacional que se plasmó en distintas obras. Dos leyes nacionales de gran importancia fueron, en 1884, la Ley 1420 de educación común, laica, gratuita y obligatoria para todos los habitantes del país; y en 1885, la Ley de Universidades Nacionales. Por otra parte, los hombres del proyecto del 80 promovieron la inmigración europea, que llega al país a través de varias corrientes, especialmente a fines del siglo XIX y primeras décadas del XX. Por último, otro aspecto de enorme significación política y cultural estuvo dado por la lucha contra el indio, la depredación social del nativo empobrecido (el "gaucho" argentino) y la preponderancia social de una élite formada en la cultura europea (especialmente francesa). Si pasamos a la educación superior universitaria, cabe señalar que desde aproximadamente 1890 y hasta 1920 se fortalece la filosofía científica con el "positivismo" -corriente que tuvo también un lugar muy significativo en Brasil, así como en otros países latinoamericanos-.

En función de la envergadura alcanzada por la política educativa auspiciada por la "Generación del 80" y por el positivismo universitario, fácil es advertir que la instalación de los principios fundamentales de la "Escuela Nueva" no alcanzaron mayor relevancia frente al paradigma educativo tradicional normalista y oficial que imperó en la Argentina de esa época. Tampoco lo alcanzó cuando se produce el derrumbe del positivismo (después de 1920) y llegan al país nuevas corrientes filosóficas de cuño espiritualista, que van a influir notablemente sobre la formación de maestros y profesores[14]. Al mismo tiempo, en 1930, se produce el primer golpe militar del General Uriburu, que derroca al Presidente Hipólito Irigoyen.

Un plan nacionalista popular

Las reformas más importantes al sistema educativo fueron realizadas durante el primer gobierno peronista y se fundamentaron en los principios del Primer Plan

[14] Cf. Adriana Puiggrós, "La educación argentina desde la reforma Saavedra-Lamas hasta el fin de la década infame. Hipótesis para la discusión", en *Escuela, Democracia y Orden (1916 – 1943)* bajo dirección de la misma autora. Editorial Galerna. Buenos Aires, 1992.

Quinquenal. Jorge Pedro Arizaga autor del Primer Plan Quinquenal intentaba condensar una propuesta pedagógica la educación del espíritu, la instrucción para el trabajo, la vinculación con la realidad circundante y la formación del hombre para la Nación. Quería el equilibrio entre materialismo e idealismo y la equidistancia entre los extremos, apoyándose en los principios del Plan y en las palabras de Perón. Intentaba alejarse del nacionalismo católico y del liberalismo normalizador[15].

Pretendía formar en el niño la inteligencia practica, sin dejar de enseñarle el dominio de las normas, los sentimientos y la voluntad de superación moral, dentro de una concepción argentina del mundo y de la vida; los planes y programas tendrían principio básico organizador el idioma y la historia nacionales.

Se trataba de vitalizar la escuela dándole activa participación en la vida social. El factor considerad más eficiente para lograrlo era el trabajo, entendido integralmente y no solo como adiestramiento.

El Primer Plan Quinquenal consideraba problema de Estado la promoción y el enriquecimiento de la cultura nacional. Preveía dos vías principales para la acción cultural, por la enseñanza y por la tradición. La primera se desarrollaría a través de las escuelas, los colegios, las universidades, los conservatorios, las escuelas de arte, los centros científicos y los centros de perfeccionamiento técnico. La segunda mediante el folclore, la danza, las efemérides patrias, la religión, la poesía popular, la familia, la historia y los idiomas.

Además de la considerable expansión de la educación técnica dependiente de la Secretaria (luego ministerio) de Educación, existió una innovación de enorme significado en la estructura del sistema: la tendencia, desde 1943, a vincular la educación con el trabajo desde otros organismos, en particular la Secretaria de Trabajo y Previsión, lo cual ayudaba a constituirla en una rama paralela o en un nuevo circuito, distinto del tradicional.

En marzo de 1962 asumió el poder José María Guido, su administración no produjo en la educación ningún hecho destacable. En 1963, el gobierno de la Unión Cívica Radical del Pueblo a cargo de Arturo Illia, cuyo ministro de Educación fue Carlos Alconada Aramburú. La relación entre el gobierno y los 80.000 docentes había mejorado desde 1961, cuando la Cámara Federal del Trabajo resolvió a su

[15] Cf. Adriana Puiggrós, *Qué pasó en la educción argentina. Breve historia desde la conquista hasta el presente*, Buenos Aires, Editorial Galerna, 2003, p. 115.

favor sobre la deuda y por primera vez se puso en vigencia el Estatuto del Docente. Lo que hizo posible el avance en la organización gremial docente y el logro de innovaciones pedagógicas. Lo más importante fue la apertura democrática del campo educacional hasta donde lo permitían los límites de lo tolerable puestos por la Iglesia y los núcleos duros de la cultura normalista, aún vitales.

Aparece Mafalda, un personaje del historietista Quino, cuya prédica democrática, antiimperialista, pacifista y defensora de los derechos del niño alcanza gran popularidad. La primera parte de la década de 1960 fue muy buena para el desarrollo de experiencias pedagógicas democráticas, pero algunas quedaron interrumpidas por el golpe militar de Onganía que derrocó a Illia en 1966. Un nuevo liberalismo laico escolanovista, muy influido por el psicoanálisis y la psicología social, se desarrolló en los centros educativos, hubo reformas en las escuelas públicas como la instauración de la doble escolaridad, y programas de extensión universitaria. En estas cuestiones influyeron los educadores de izquierda y las experiencias realizadas en Summerland y Kinderland, instituciones vinculadas a la izquierda comunista y a la comunidad judía, respectivamente. Esas organizaciones trabajaron sobre la relación entre la educación y el tiempo libre, tema central de las discusiones europeas de la época.

La educación para la seguridad nacional

El 24 de marzo de 1976, las Fuerzas Armadas derrocaron al gobierno constitucional de Isabel Perón. El nuevo gobierno se auto tituló "Proceso de Reorganización Nacional" y sus primeras medidas fueron el establecimiento de la pena de muerte para quienes hirieran o mataran a cualquier integrante de las fuerzas de seguridad, la "limpieza" de la Corte Suprema de Justicia, el allanamiento y la intervención de los sindicatos, la prohibición de toda actividad política, la fuerte censura sobre los medios de comunicación y el reemplazo del Congreso por la Comisión de Asesoramiento Legislativo (CAL), también integrada por civiles y militares, cuyas funciones nunca se precisaron detalladamente.

A poco de andar, sin embargo, quedó en evidencia que las Fuerzas Armadas habían asumido el poder político como representantes de los intereses de los grandes grupos económicos, quienes pusieron en marcha un plan que terminaría por desmantelar el aparato productivo del país.

Las persecuciones, la censura y la desaparición de personas se extendieron a todos los ámbitos de la vida y la educación no fue una excepción. A dos días del

golpe, el contraalmirante César Guzzeti, delegado militar ante el Ministerio de Cultura y Educación, designaba uniformados en todas las direcciones nacionales y generales del Ministerio. Todas sus dependencias fueron ocupadas por miembros de las Fuerzas Armadas.

Se trataba de disciplinar al sistema educativo, y erradicar de él los elementos "subversivos". Así, el Ministerio de Educación publicó un panfleto denominado "Subversión en el ámbito educativo. Conozcamos a nuestro enemigo", que tenía por objetivo "erradicar la subversión del ámbito educativo y promover la vigencia de los valores de la moral cristiana, de la tradición nacional y de la dignidad de ser argentino". Por resolución N. 538 del 27 de octubre de 1977, el folleto debía ser distribuido en todos los establecimientos educativos del país, entre personal docente, administrativos y alumnos, en caso de considerárselo adecuado. La desaparición forzada de personas fue muy extendida entre docentes, investigadores y estudiantes.

Transcribimos a continuación el testimonio de Rubén Cacuzza, quien como rector de una institución educativa, participó en uno de aquellos encuentros:

> "Fue en 1978 en el salón de actos del Colegio San José de la Capital Federal debajo de una bóveda cubierta de pinturas renacentistas. Había concurrido como rector apenas electo de un Instituto de la Provincia de Buenos Aires…
> A pesar de que el salón estaba a oscuras, por las hendijas de luz del retroproyector se podía ver que el coronel estaba con uniforme de fajina y con anteojos oscuros. En el salón, los rectores y rectoras de la enseñanza privada, en su gran mayoría monjas y sacerdotes, escucharon en silencio al coronel cuando agitando una revista Redacción lanzó improperios contra su director, Hugo Gambini, acusándolo de marxista, subversivo y otras del mismo tenor. El coronel estaba exasperado.
> En una rápida revisión retrospectiva de la historia de las ideas en occidente fustigó a Mao, a Marx y a Freud, al racionalismo iluminista dieciochesco, a Descartes por haber inventado la duda, a Santo Tomás por atreverse a intentar fundar la fe en la razón y se quedó en San Agustín, en el concepto de guerra santa y en el de la guerra justa que enarbolaron los conquistadores españoles para imponer la encomienda y la evangelización. El coronel estaba furioso porque desde la primera reunión en 1977, no había recibido ninguna

> denuncia a pesar de que había dado no sólo los teléfonos del Ministerio sino los de su domicilio particular"[16].

De aquí en adelante, las formas de concebir la educación estuvieron marcadas por la economía y los efectos del mercado que por los principios pedagógicos y filosóficos. Ciertamente Alfonsín en su gobierno tuvo un intento de volver al escolanovismo de Illia, y el Congreso Pedagógico Nacional de 1984 probablemente haya contribuido a la consolidación de una cultura pedagógica democrática que, pese al desastre educacional que sobrevino después (y de los cuales somos en parte herederos), parece aun presente en la mayor parte de la comunidad educativa argentina.

No fue la letra de las leyes que enmarcaron la reforma lo que marcó la política neoliberal en educación. Sino más bien su aplicación práctica. El resultado es el abandono, por parte del Estado, de su responsabilidad principal en garantizar el derecho a la educación de los habitantes del país. En la práctica, en la década de los 90, rigió el principio de subsidiariedad del Estado en la educación. En el contexto de una sociedad empobrecida, desindustrializada y atemorizada[17].

El gremio docente fue uno de los primeros sectores de trabajadores que emprendieron la lucha contra las políticas neoliberales. La "Carpa Blanca" fue instalada en el centro de la ciudad de Buenos Aires y allí funcionó como polo de debate político educativo, hasta que se consiguió la sanción de una ley que asegurara los fondos mínimos necesarios. La presencia de la movilización docente estuvo presente en cada uno de los hitos de las luchas de resistencia contra el modelo: en la Marcha Federal de 1993, en los primeros estallidos sociales de Santiago de Estero, Cutral Co y Tartagal. En el seno de los movimientos autónomos de la sociedad civil (más adelante conocidos como piqueteros) tuvieron lugar experiencias pedagógico-sociales de nuevo tipo que contribuyeron al múltiple propósito de movilizar, educar y politizar la pobreza. Y así como la escuela fue el lugar elegido por las políticas neoliberales para la atención focalizada de la nueva pobreza, es desde las propias escuelas de donde surgieron los elementos germinales de la resistencia popular que

[16] P. Pineau, "Impactos de un asueto educacional. Las políticas educativas de la dictadura (1976-1983)", en AA.VV., *El principio del fin. Políticas y memoria de la educación en la última dictadura militar (1976-1983)*, Buenos Aires, Editorial Colihue, 2006, pp. 56-57.
[17] Cf. Adriana Puiggrós, *Qué pasó en la educción argentina. Breve historia desde la conquista hasta el presente* cit., p. 193.

en Diciembre de 2002 precipitaron la muerte política del modelo de acumulación Neoliberal.

He aquí un breve recorrido por las ideas y los hombres que construyeron nuestra patria, nuestra educación, nuestras ideas. Por eso queremos pensarla y repensarla, porque es un derecho para todos y una obligación de todos, y porque mirando al pasado, viviremos un mejor presente para construir un sólido futuro para todos los que quieran habitar el suelo argentino.

Redes, sistemas, personas: una perspectiva latinoamericana

Carlos Hoevel
UCA, Buenos Aires

1. A modo de introducción

Las redes son probablemente uno de los fenómenos más destacados y, en cierto sentido, también uno de los más desconcertantes e inasibles de nuestro tiempo. Una reflexión sobre las redes no necesita hoy casi una justificación. Vemos a las redes emerger por todos los vértices de la vida cotidiana, no sólo en este nuevo campo de la existencia que llamamos "virtual," sino también en el resto de las áreas en que se desenvuelven las actividades fundamentales del acontecer humano y social. Nos referimos con naturalidad a las redes de empresas, a las redes de información, a las redes sociales, a las redes políticas, a las redes delictivas o mafiosas, a las redes neuronales, a las redes de amigos, de profesionales, etc.

Las redes no son, por lo demás, un fenómeno simple que pueda ser inscrito a un determinado campo de la realidad. De igual manera es muy difícil situarlas como objeto de estudio de algún área específica del conocimiento científico. No se trata la red tampoco de un dispositivo material o de un mecanismo tecnológico propiamente dicho, como una casa o una máquina, que quede definitivamente configurado por medio de un conjunto de procedimientos y cuya entidad pueda así fotografiarse de modo simple y definitivo.[1] Si se lo quiere adscribir al campo de lo social, también comienza a deslizarse a través de las mallas del conocimiento, dando la sensación de poseer una dinámica diversa a aquella que podemos reconocer en otro tipo de fenómenos similares en apariencia. Aunque se intenta su comprensión desde el campo de las llamadas ciencias cibernéticas, éstas últimas suelen encontrarse en aprietos para aproximarse de un modo completamente adecuado a las redes. Las ciencias neurológicas y el enfoque biológico-evolucionista en general, constituyen otro modelo de pensamiento que se ha intentado aplicar también a las redes aunque con resultados no siempre fructíferos.

[1] Aunque en estos dos "artefactos" mencionados tampoco se da realmente tal univocidad, pero sobre esto no podemos extendernos aquí.

2. **Una mirada desde la teoría de los sistemas**

Más allá de la coincidencia que Levi-Strauss y Luhmann tuvieron en relación a "la exclusión del sujeto como punto central en la construcción de su teoría"[2]-cuya importancia para nuestro tema trataremos luego- a los fines de dar un paso más en la comprensión de las redes, son todavía más iluminadoras las modificaciones que Luhmann introducirá, mediante su teoría de los sistemas, a la idea de estructura levistraussiana. En efecto, Luhmann reformula completamente en su planteo la idea de estructura, a través de un pasaje desde la idea de estabilidad a la idea de autopoiesis.

> "Limitamos el concepto de estructura -escribe Luhmann- por lo tanto, de otra forma: no como un tipo particular de estabilidad, sino por su función de hacer posible la reproducción autopoiética del sistema de acontecimiento en acontecimiento"[3].

Si bien, como ya hemos señalado, en la visión de Levi-Strauss hay un lugar para la idea de sistema -como el sistema de parentescos por el cual se ordena la sociedad- ésta última se subordina siempre a la idea de la estructura de reglas lingüísticas formales de carácter inconsciente que constituye un marco de referencia fijo, estable y universal. En la visión de Luhmann, en cambio, son las estructuras, incluso la lingüística, las que se subordinan a los sistemas, los cuales no surgen ni se organizan en virtud de una serie de reglas fijas, sino de un proceso siempre abierto de selección funcional operado por las expectativas que posibilitan la reproducción de un sistema de acuerdo a la contingencia de cada acontecimiento[4].

[2] Tal como señala Hugo Cadenas ("El sistema de la estructura. Estructuralismo y teoría de sistemas sociales", *Cinta moebio* 45, 2012: 204-214, esp. p. 210); N. Luhmann lo considera "un obstáculo epistemológico y un prejuicio humanista" (*Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt, Suhrkamp, 1997, p. 24) y para Lévi-Strauss era una "tradición a superar": "Lo que me parece insoportable escribía éste último- es esa querella del 'sujeto', es la intolerancia de los fieles de una tradición filosófica que se remonta a Descartes. Todo empieza por el sujeto, no hay otra cosa más que el sujeto, etc." (Cf. C. Lévi-Strauss y P. Caruso, *Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan*. Barcelona, Anagrama, 1969, p. 42).

[3] Luhmann , citado por Cadenas, ob. cit., p. 211.

[4] Luhmann , citado en Cadenas, ob. cit., p. 211.

En este aspecto, la idea de sistema de Luhmann se acerca mucho más al fenómeno de las redes que la estructura levistraussiana. Si bien las redes son ciertamente estructuras de comunicación, en ellas tiene un papel fundamental el proceso de percepción y de conocimiento –en cierto modo un proceso "reflexivo"[5]- que van realizando sus participantes individualmente y como un todo[6] en vista a las nuevas situaciones y requerimientos que se plantean tanto desde dentro del sistema que forma la red como del entorno tal como lo describe Luhmann. En tanto el sistema de comunicación de un grupo es entendido por Levi-Strauss a la luz de la cibernética de la "primera generación", para la cual eran centrales los procesos de control, orden y estabilidad, el sistema de comunicación luhmanniano, elaborado bajo la influencia de la cibernética de segundo orden (Von Foerster), es mucho más aplicable a las redes por su énfasis en el proceso de auto-organización y autoproducción a través de adaptaciones cognitivas sucesivas. En tanto la estructura levistraussiana sólo contempla las funciones de información y transmisión, la idea de sistema de Luhmann le agrega la función de la comprensión "esto es, qué sucede con conciencias que pueden o no comprender ofertas de información de sus entornos relevantes y que pueden o no continuar con la comunicación, en tanto suceso contingente y temporal"[7] , lo cual es evidentemente de gran importancia en las redes.

A pesar de su fecundidad para pensar este aspecto dinámico, autopoiético y reflexivo, existen también algunos serios límites en el concepto de sistema de Luhmann para pensar las redes. En efecto, más allá de su plasticidad en relación a las estructuras levistraussianas, los sistemas luhmannianos se organizan en base a un estricto proceso de selección funcional que no parece reflejar lo que ocurre en las redes. De hecho, dichos sistemas revisten el carácter de una suerte de orden especializado, el cual, aunque no tenga en su origen una forma fija -como ocurría con las idea de naturaleza, cultura o estructura- va constituyéndola como tal al punto de organizarse como un todo

[5] Recordemos el significado particular que tiene el concepto de "reflexión" en la teoría luhmanniana tomando en cuenta lo dicho anteriormente acerca de la ausencia de un sujeto humano en sentido clásico en su sistema de pensamiento.

[6] Esta relación entre la reflexión de los que Luhmann llama "sistemas psíquicos" y los sistemas sociales, es de fundamental importancia llegados a este punto. En tanto en Levi-Strauss la estructura inconsciente del lenguaje determina las conductas individuales, los sistemas psíquico y social luhmannianos entran en una compleja relación. De un modo análogo habría que estudiar las complejas relaciones entre los individuos y el todo de la red tanto hacia adentro de la red misma como hacia el entorno.

[7] Cadenas , ob. cit., p. 213.

en gran medida cerrado en sí mismo. En el proceso autopoiético que los origina, los sistemas luhmannianos construyen los elementos de los cuales consisten. En este sentido son autopoiéticamente cerrados, ya que sólo admiten comunicación con el entorno por medio de lo que Luhmann denomina "acoplamiento estructural", es decir, a través de su propio medio simbólico y respondiendo a su propio código binario. De allí la clasificación luhmanniana de los sistemas sociales de acuerdo a su código especializado: económico, político, moral, etc.

Si se analizan las aplicaciones más actuales de la teoría de los sistemas de Luhmann, por ejemplo el análisis de Gunther Teubner de la formación de los nuevos marcos normativos que están surgiendo en la globalización, pueden verse algunos de los problemas que podría traer una aplicación irrestricta de la idea luhmanniana de sistema para pensar las redes. Tanto Teubner como sus seguidores en áreas prácticas de aplicación de la teoría de los sistemas, tienden a pensar los sistemas como órdenes estrictamente funcionales. Si bien abogan por una suerte de descentralización de los sistemas normativos -especialmente los estatales- favoreciendo la proliferación de nuevas formas de constitucionalización más flexibles y descentralizadas, parecen entender éstas últimas más bien como subsistemas altamente especializados, producidos por medio de un proceso de toma de decisiones organizado, a la sombra de los antiguos ordenes normativos estatales y siguiendo un estricto código de selección funcional correspondiente al sistema específico:

Son formas altamente especializadas -escribe Teubner- de producción explícita de normas dentro de los subsistemas funcionales en el mundo moderno. Emergen no sobre la base de una coordinación informal de la conducta en un proceso gradual de interacciones repetidas, sino a través de una producción positiva de leyes en procesos organizados de decisión en organizaciones especializadas[8].

Parecería entonces que los sistemas jurídicos y semiprivados "transversales" propiciados por Teubner y por otros autores terminan así por develar las limitaciones de la idea de sistema luhmanniana para pensar las redes. De hecho, cuando Teubner nos dice que los subsistemas normativos "no emergen sobre la base de una coordinación informal de la conducta en un proceso gradual de interacciones repetidas" parece darnos involuntariamente una pista para encontrar una vía de

[8] Gunther Teubner, "Global private regimes: Neo-spontaneous law and dual constitution of autonomous sectors in world society?", en Karl-Heinz Ladeur (ed.), *Globalization and Public Governance*, Ashgate, Aldershot 2004; 71-87 (lo citado en p. 74).

salida o, mejor dicho, una posibilidad para seguir reflexionando sobre las redes más allá de Luhmann y de él mismo. En efecto, con el fin de diferenciarse de un autor y de una metáfora social específica, esto es, de la idea del "orden espontáneo", Teubner nos lleva sin quererlo a abordar las redes desde la perspectiva hayekiana.

3. **El post-estructuralismo y las redes como rizomas**

La interpretación de las redes como estructuras, como sistemas o como órdenes espontáneos significaría, para los autores post-estructuralistas, el intento más o menos subrepticio de concebirlas todavía bajo el modelo de una naturaleza o de una cultura común en sentido clásico del cual la revolución estructuralista tuvo el mérito de prescindir. Por el contrario, la irrupción contemporánea de las redes representaría, desde este punto de vista, una forma de relación -aunque también habría que dejar de lado esta expresión- radicalmente nueva que rompe con cualquier tipo de concepto de "orden" o de "configuración" al modo tradicional. Basados en la concepción del inconsciente de Lacan, los post-estructuralistas conciben a las redes como series de conexiones en cadena regidas -al igual que sucedía con las estructuras levistraussianas- por un código lingüístico inconsciente, pero con la diferencia de que este código no tiene en última instancia ningún significado.

Las cadenas son llamadas significantes escriben Deleuze y Guattari- porque están hechas con signos, pero estos signos no son en sí mismos significantes. El código se parece menos a un lenguaje que a una jerga, formación abierta y polívoca. Los signos aquí son de cualquier naturaleza, indiferentes a su soporte. Carecen de plan previo, trabajan a todos los niveles y en todas las conexiones; cada uno habla su propia lengua[9].

Aunque *El Antiedipo* fue escrito en 1972, sus descripciones prefiguran la percepción babélica y más o menos esquizofrénica que hoy podría experimentar alguien de otro tiempo que, de modo desprevenido, pudiera internarse de pronto en las redes sociales de internet[10]. Por lo demás, incluso las redes aparentemente más

[9] . Deleuze y F Guattari, *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Buenos Aires, Paidós, Bs. As. 1972, 2009, p. 44.

[10] "Ninguna cadena es homogénea -describen Deleuze y Guattari mucho antes de Internet- pero se parece a un desfile de letras de diferentes alfabetos en el que surgirían de repente un ideograma, un pictograma, la pequeña imagen de un elefante que pasa o de un sol que se levanta. De repente, en la cadena que mezcla (sin componerlos) fonemas, morfemas, etc.,

estructuradas o teleológicas que resultan del nuevo capitalismo -redes de empresas, cadenas de valor, distritos industriales- poseen para los post- estructuralistas esta misma "fluidez." De hecho, el nuevo capitalismo no es simplemente "más desestructurado", informal u horizontal. En realidad devela, en su nueva forma "en red", su carácter esencialmente esquizofrénico que antes sólo se mostraba en potencia[11]. Agotada su etapa estable, basada en un territorio nacional, en la familia garante de la propiedad privada y en la moral burguesa que terminaba de asegurar la posibilidad de una reproducción ordenada y previsible del capital, el capitalismo adopta en la actualidad una forma flexible, traspasando transversalmente los límites de los Estados, las instituciones y las familias y logrando, a través de su nueva configuración en red, conectar entre sí de modo increíblemente veloz a unos agentes económicos ya completamente destradicionalizados, arrojándolos de lleno a un consumo y a una producción incesantes.

La imagen para pensar las redes que nos ofrecen los post-estructuralistas es así la del "rizoma", regido por los "principios de conexión y de heterogeneidad" dado que "cualquier punto del rizoma puede ser conectado con cualquier otro, y debe serlo." A diferencia del árbol o de la raíz "que siempre fijan un punto, un orden," –como ocurre todavía en las estructuras levistraussianas, los sistemas luhmannianos y los órdenes espontáneos hayekianos- en un rizoma "eslabones semióticos de cualquier naturaleza se conectan en él con formas de codificación muy diversas, eslabones biológicos, políticos, económicos, etc."[12]. Por otra parte, en el rizoma reconocemos también el "principio de ruptura asignificante":

aparecen los bigotes de papá, el brazo levantado de mamá, una cinta, una muchacha, un policía, un zapato [...]Los registros de transmisiones provenientes de los códigos internos, del medio exterior, de una región a otra del organismo, se cruzan según las vías perpetuamente ramificadas de la gran síntesis disyuntiva. Si allí existe escritura, es una escritura […] extrañamente polívoca y nunca bi-unívoca, lineal, una escritura transcursiva y nunca discursiva: todo el campo de la 'inorganización real' de las síntesis pasivas, en el que en vano se buscaría algo que se pudiese llamar el significante, y que no cesa de componer y descomponer las cadenas en signos que no poseen ninguna vocación para ser significantes" (Deleuze y Guattari, ob. cit., p. 45).

[11] En esto los post-estructuralistas difieren parcialmente del análisis de cierto neomarxismo –por ejemplo el de James Harvey- que ve en el nuevo capitalismo en red simplemente una nueva forma subrepticia para perpetuar el viejo dominio de clase, es decir, en última instancia una dimensión teleológica.

[12] G. Deleuze y F. Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-textos, 1988, 2002, p. 13.

> "Un rizoma puede ser roto, interrumpido en cualquier parte, pero siempre recomienza según esta o aquella de sus líneas, y según otras. Es imposible acabar con las hormigas, puesto que forman un rizoma animal que aunque se destruya en su mayor parte, no cesa de reconstituirse […] No hay limitación ni semejanza, sino surgimiento, a partir de dos series heterogéneas, de una línea de fuga compuesta de un rizoma común que ya no puede ser atribuido ni sometido a significante alguno"[13].

Finalmente, el rizoma

> "no responde a ningún modelo estructural o generativo. Es ajeno a toda idea de eje genético, como también de estructura profunda […] es abierto, conectable en todas sus dimensiones, desmontable, alterable, susceptible de recibir constantemente modificaciones"[14].

¿Habremos llegado así, con la metáfora del rizoma, al fin de nuestra expedición exploratoria a través de las redes?

4. **Las redes como mundos intersubjetivos o espacios relacionales**

Aunque las nociones de estructura, sistema, orden espontáneo y rizoma nos permiten sin duda comprender las dimensiones de codificación lingüística, automatismo, permanencia, autopoiesis, aprendizaje experimental, fluidez, apertura y capacidad de constante regeneración de las redes, ninguno de estos conceptos da cuenta de una dimensión que también es evidente en ellas: el fenómeno de la intersubjetividad. En su célebre obra *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Edmund Husserl aborda el tema al proponer el concepto de "mundo de vida", para dar cuenta de este último fenómeno. En efecto, a diferencia de la concepción objetivista del mundo, presentada fundamentalmente por las ciencias físico-matemáticas consistente en un entramado de causas y efectos deducidos de una serie de principios abstractos independientes de los sujetos que los piensan, el mundo de vida está constituido, según Husserl, por el conjunto de intenciones, proyectos, conocimientos, experiencias y acciones compartidas por un conjunto de seres humanos. En realidad el mundo objetivo de la ciencia se apoya siempre sobre la base del mundo de la vida intersubjetivo de los miembros de la comunidad científica (mundo de vida inmediato) el cual está abierto a otros mundos

[13] Deleuze y Guattari, ob. cit., 2002, pp. 15-16.
[14] Deleuze y Guattari, ob. cit., 2002, pp. 17-18.

de vida diferentes y más amplios los cuales, tomados en conjunto, van configurando el mundo de vida del hombre en sentido total.[15] Por otra parte, para Husserl, el mundo y el lenguaje se hallan indisociablemente entrelazados. Forman la llamada "comunidad lingüística" entendida como una unidad implícita previa a toda otra forma de organización "objetiva," representando siempre su "horizonte"[16]. En este sentido las redes pueden ser vistas como mundos vitales, es decir como ámbitos de entendimiento, comunicación y praxis común entre los miembros, cuya "estructura" no está conformada solamente por reglas lingüísticas inconscientes, por una dinámica de adaptación y selección más o menos automática o por una deriva hacia una apertura indefinida, sino también por un entramado "práctico" en que se entrecruzan múltiples intenciones y acciones las cuales se "montan" ciertamente sobre la dimensión objetivo-estructural-tecnológica pero a la vez la superan.

Otra idea análoga a la del mundo de vida o mundo intersubjetivo para pensar las redes es la de espacio relacional. Siguiendo la tradición de la filosofía del diálogo -también llamada "personalista"- las redes podrían ser entendidas como espacios de encuentro entre personas, tomando la expresión "encuentro" en toda su potencialidad semántica. Siguiendo a Paul Ricoeur en su obra *Sí mismo como otro*, se podrían tomar algunos de sus argumentos críticos frente al intento de pensar las redes sin tener en cuenta el papel de los miembros como agentes libres y personales reduciendo su acción a acontecimientos anónimos o estadísticamente previsibles.[17] En opinión de Ricoeur, las acciones individuales o colectivas son en última instancia incomprensibles si se piensan sólo como el resultado de una cadena homogénea –al modo estructuralista- o heterogénea -al modo post-estructuralista- de causas y efectos, descritos y explicados "objetivamente" a través de un enfoque analítico. Por

[15] "El saber de lo científico-objetivo –escribe Husserl- 'se basa' en la evidencia del mundo de la vida. Para el trabajador científico, para la comunidad de trabajo, él es pre-dado como suelo, pero al construir sobre él, el edificio es, sin embargo, nuevo, diferente. Si dejamos de estar sumergidos en nuestro pensamiento científico, tomaremos conciencia de que nosotros, los científicos, somos, sin embargo, seres humanos y como tales, elementos integrantes del mundo de la vida […]" (Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Buenos Aires, Prometeo, 2008, p. 172).

[16] La dimensión del horizonte temporal del mundo será desarrollada especialmente por Heidegger en tanto el aspecto de "comunidad de comunicación" será el tema central especialmente en las obras de J. Habermas y K.O. Apel.

[17] Véase en ese sentido las concepciones puramente cibernéticas o matemático-estadísticas de las redes que no hemos analizado aquí (Tom Snijders, "Statistical Models for Social Networks", *Ann. Rev. Soc*. 2011).

el contrario, siguiendo a Kant en la segunda Crítica, Ricoeur desarrolla un enfoque hermenéutico que permitiría pensar las redes más allá de las estructuras, funciones y roles, tomando en cuenta su dimensión genética, histórica e intersubjetiva. Ricoeur presenta para ello numerosos argumentos orientados a demostrar que las estructuras lingüísticas impersonales (la *lange* en la terminología de Saussure) se vuelven incomprensibles -incluso desde el punto de vista analítico- sin "la palabra" (la *parole*) personalmente pronunciada por el sujeto. De hecho, es precisamente la presencia de la palabra de los seres humanos concretos la que puede llevar a concebir las redes ya no sólo como estructuras de racionalización de las conductas, como sistemas complejos de coordinación del conocimiento, o como conexiones azarosas arrojadas hacia una deriva incierta -todos ellos "sin sujeto"- sino también como espacios hermenéuticos o mundos de vida que proporcionan a sus miembros un ámbito de sentido, encuentro y praxis común. (Ricoeur, 1969) De este modo, y tomando en cuenta la perspectiva que viene desarrollando una buena parte de la sociología actual, las redes podrían ser concebidas también como "bienes relacionales," o bienes comunes, generados a partir de una lógica de reciprocidad que supera tanto el principio de jerarquía del Estado como el intercambio de equivalentes del mercado (Donati, Gui, Sugden Zamagni).

5. A modo de reflexión final

La aproximación filosófica al fenómeno de las redes que hemos realizado hasta aquí no llega evidentemente a agotar la necesaria multiplicidad de perspectivas que debería ofrecer incluso un ensayo introductorio. Nuestro intento ha sido tan sólo el de acercarnos al fenómeno de las redes con la intención de realizar un primer ejercicio de reflexión que apunte a comenzar a observar y a distinguir al menos algunos rasgos muy generales de un fenómeno muy complejo. Para ello apelamos a un método de contrastación entre algunas características que hemos creído reconocer en las redes, con algunos conceptos sobre el modo en que emergen y operan los grupos sociales en general de acuerdo a algunas de las corrientes filosóficas contemporáneas más importantes.

Aunque se puede ver en las redes una estructura, un código o un orden básico que se va repitiendo sistemáticamente en todas ellas proporcionando "organización" y unidad dentro de cada una y entre ellas debido a un relativamente similar funcionamiento, estos rasgos no terminan de ofrecer de ningún modo un parámetro completamente homogéneo que permita agotar el sentido que se manifiesta en su asombroso dinamismo. Ciertamente, si bien podemos pensar que las reglas que rigen

una red podrían ser distintas o mejores, en general la mayoría de las veces tomamos las redes como son participando en la que más nos resulta sin abrir demasiados juicios sobre su posible reforma o mejor funcionamiento. La tendencia en las redes parece más bien dirigirse al *exit* y no al *voice* para seguir la fórmula aplicada al análisis del mercado por Albert O. Hirschman. No obstante, aunque no se da en las redes ese impulso idealista por la reforma en vistas a un modelo ejemplar –como ocurre (aunque sea en teoría) en la empresa donde se intenta todo el tiempo llegar al ideal de eficiencia o en el Estado donde se debería procurar perseguir un ideal de justicia o de buena administración- las redes no carecen de voz -o más bien de palabras- ni se despliegan en un vacío teleológico o valorativo. La red es un fenómeno intensamente plástico el cual, al mismo tiempo que repite una cierta regla de acción más o menos fija y previsible -aunque nunca una configuración acabada que la asimile a una "institución-" no deja sin embargo de funcionar como un *medium* lábil y poroso que asimila dentro de sí, coordinándolas de modo sorprendente, las acciones, las intenciones y los valores que emergen del mundo intersubjetivo de sus miembros, aunque no se trate de redes sociales sino de redes económicas e industriales.

Hemos llegado al final de este breve reflexión pensando así en las redes como configuraciones esencialmente complejas, es decir, no reductibles ni a la estructura ni al completo dinamismo, ni a un código previsible ni a una total indeterminación o deriva amorfa, ni a una unidad meramente funcional, sistémica o estadística ni a una completa convergencia de espíritus. En tal sentido, parecería que las redes son a la vez estructuras, sistemas, órdenes espontáneos, rizomas y mundos intersubjetivos, considerando y manteniendo en una tensión no dialéctica todos estos conceptos al mismo tiempo. Ciertamente, si nos inclináramos por un solo rasgo, nuestra percepción del fenómeno podría parecer que se aclara, al resultarnos posible reducir las redes a un único modelo claro y distinto. No obstante, ésta terminaría resultando al final una falsa claridad cuyo engaño percibiríamos sólo al contrastar la categoría elegida con otro aspecto del fenómeno y luego otra nueva categoría con otro nuevo aspecto descubierto -como hemos intentado realizar de modo más que sintético aquí- y así hasta llegar a la conclusión de que frente a las redes sólo cabe como método el de seguir pensando.

La tragedia de Sarmiento.
Una lectura desde la obra de Milcíades Peña

Victoria Libertad Martínez Larrañaga
UNMDP, Mar del Plata

"Para nosotros, marxistas revolucionarios, que queremos construir una gran nación Argentina soberana y socialista, unida al resto de América Latina con ese potente instrumento histórico que es la clase obrera; Sarmiento y Alberdi, con su programa para el desarrollo nacional y sus luchas, tienen una fresca actualidad".

"Para nosotros, como para Alberdi y Sarmiento, la Nación Argentina es una tarea. La Nación Argentina que ellos programaron está todavía por hacerse; con otra estructura y otros instrumentos, bien entendidos. Pero ambos devendrán más eficientes en la medida en que se averigüe por qué todavía en 1957 hay que construir lo que ellos esperaron hacer en 1850".
Milcíades Peña, *Historia del pueblo argentino*.

Introducción

Al momento en que Milcíades Peña se dispone a escribir su *Historia del Pueblo Argentino*, tres corrientes historiográficas se disputan entre sí la verdad histórica. En primer lugar, la historiografía liberal, que cumple el rol de la historia oficial en la Argentina. Sus verdades fundamentales son replicadas por el revisionismo; y finalmente, autodenominándose como una oposición a las dos anteriores, aparece el marxismo vulgar practicado por los historiadores ligados al Partido Comunista, denominado en ocasiones por el mismo Peña como "revisionismo socialista".

El autor que aquí analizamos considera que tanto la perspectiva liberal como la revisionista- nacionalista han sido concebidas como narrativas idealistas y mitificantes, orientadas a edificar las bases ideológicas de distintas facciones del mismo poder, aún cuando valoricen de modo exactamente opuesto figuras y momentos de la historia. Incluso el intento historiográfico marxista, por mucho énfasis que pusiera en la determinación económica de los procesos sociales,

tampoco había logrado trascender la perspectiva y los esquemas interpretativos de la historiografía liberal. Por este motivo, Peña aspira a construir una verdadera historia social de la Argentina, una historia que al decir de Horacio Tarcus[1], procede de una *concepción trágica* de la historia argentina.

Hay una situación que se hace evidente a los ojos de Peña, que así lo expresa en numerosos pasajes de su obra, como el que hemos elegido para abrir esta comunicación. Se trata de un cierto atraso estructural, aún presente en la Argentina contemporánea al autor[2]; un atraso que no ha permitido a nuestra nación desarrollarse económica ni socialmente, siempre atada al capital extranjero, siempre condenada a ser productora de materias primas en un mercado mundial controlado por los países industrializados.

Para nuestro historiador, esa situación es el resultado de la ausencia de una clase burguesa interesada en una auténtica integración territorial y sobre todo, en el desarrollo industrial de nuestro país, lo que nos ha condenado a la constitución de una semicolonia de Inglaterra primero y de los Estados Unidos después.

La tarea de un historiador-militante, comprometido con el marxismo revolucionario, es encontrar el origen de ese atraso histórico, para poder superarlo. En ese camino, Milcíades Peña vuelve sobre las figuras de Sarmiento y Alberdi: liberales y revisionistas los presentan como los fundadores de la Argentina moderna, que con sus programas para el desarrollo político (distintos, e incluso enfrentados entre sí, pero con el mismo objetivo final), llevaron a la Argentina de la barbarie a la civilización y modernidad capitalista.

Pero el enfoque de Peña sobre ellos es absolutamente original: se trata de pensar a Alberdi y a Sarmiento como los intelectuales burgueses **desencontrados** con su clase, que en última instancia fracasaron al diseñar un proyecto de nación a la manera de las sociedades emergentes de su época, pensado para ser llevado adelante por una clase revolucionaria inexistente en nuestro país.

La oligarquía, a través de sus voceros de la historia liberal oficial, se presenta a sí misma como la modernizadora del país luego de Caseros. Sus opositores

[1] Horacio Tarcus, *El marxismo olvidado en la Argentina. Silvio Frondizi y Milcíades Peña*, Buenos Aires, El cielo por asalto, 1996.
[2] Y persistente ya entrado este siglo XXI, podríamos agregar.

revisionistas tampoco cuestionan este axioma y, en todo caso, achacan la pérdida de independencia nacional a los programas de estos dos pensadores, tildándolos de traidores y extranjerizantes. De este modo, denuncia Peña, lavan las culpas de una clase política impotente. Frente a la manipulación que de sus nombres hacen la oligarquía y la burguesía nacional, sea a favor o en contra, Peña propone un punto de vista radicalmente distinto sobre las figuras de Alberdi y Sarmiento.

Al llegar a la conclusión de su irremediable desencuentro con los sectores del poder que deberían haber encabezado sus proyectos de desarrollo nacional y no lo hicieron, Sarmiento y Alberdi emprenden un proceso de revisión sobre sus propios programas y premisas, que resulta indispensable estudiar cuidadosamente si se quiere comprender más profundamente la naturaleza de las clases dominantes argentinas, así como encontrar elementos que las condenan en el plano teórico.

Esa es la tarea emprendida por Peña en el capitulo XIII ("El dilema de la civilización o barbarie") de su Historia del pueblo argentino. En esta comunicación, nos enfocaremos especialmente en la revisión que este autor realiza de la figura de Sarmiento, pensando el desarrollo de su pensamiento desde una primera etapa "mitrista" (representada por su *Facundo*, la dicotomía civilización / barbarie y el enfrentamiento a la Confederación), hasta su período como presidente y, posteriormente, el desencuentro con la oligarquía estanciera y comercial de Buenos Aires y su giro hacia una postura de desarrollo nacional que llegaría a ser, incluso, industrialista.

Las narrativas mitificantes

Hemos dicho que Peña enfrenta simultáneamente a los historiadores liberales, relato oficial de la Argentina moderna, como a sus opositores nacionalistas - revisionistas.

Al decir del autor, la historiografía liberal había sido fundada "en los mismos momentos y por los mismos hombres" que habían triunfado en Caseros, de modo que se había transformado en la encargada de narrar el mito fundacional de la Argentina y los grandes hombres que fueron sus protagonistas. Desde esta perspectiva, la historia de nuestro país era explicada como una lucha entre la libertad y la tiranía: la Revolución de Mayo y la Batalla de Caseros eran los principales hitos de este relato de rebelión contra el despotismo colonial primero y contra el pasado restaurado después.

Este monopolio liberal de la palabra histórica no había sido discutido sino a partir de los años '30, cuando la corriente autodenominada revisionismo histórico hizo su aparición de la mano de Julio y Rodolfo Irazusta, a los que se sumarían Raúl Scalabrini Ortiz y José María Rosa, entre otros. Según lo explicado por Halperín Donghi[3], estos primeros revisionistas vinieron a constituir una visión decadentista de la historia nacional, fundada sobre el binomio Nación - Antinación como lucha fundamental de nuestra historia:

> "En efecto, para los Irazusta la oligarquía es -antes que un grupo social o político- un sector de la elite cuya cohesión deriva de la coincidencia en una ideología cuya nota definitoria es su carácter militantemente antinacional, en cuanto desvaloriza lo que la Argentina ha llegado a ser a través de su experiencia histórica y busca su redención […] mediante la construcción de un país nuevo hasta sus raíces, en contra y no a partir de ese específico legado histórico, y sobre el modelo europeo-occidental".

Según lo planteado por el mencionado historiador, los escritores del revisionismo fundaron su reflexión histórica en el objetivo de criticar la Argentina que les era contemporánea, en torno a dos motivos centrales: en primer lugar, la "democratización política" que había entregado el destino del país a dirigentes que no compartían los intereses de la Nación, y en segundo término el lugar de inferioridad que le había correspondido en el mundo a la Argentina postindependiente, especialmente su subordinación económica a Gran Bretaña.

La superación de la historiografía comunista

Ya desde los años '50 y comienzos de la década siguiente, la historiografía liberal no sería sólo atacada por los revisionistas, sino también por los historiadores comunistas que intentarían construir una nueva tradición en la historia argentina postulando una metodología y una concepción materialista de los hechos históricos. En su estudio sobre la obra de Peña, Horacio Tarcus[4] menciona como representantes de esta corriente al primer Rodolfo Puiggrós, Luis Sommi y Héctor Agosti. Una segunda generación de esta corriente, más cercana a una suerte de "revisionismo

[3] Tulio Halperín Donghi, "El revisionismo histórico como visión decadentista de la historia nacional", *Ensayos de historiografía*, Buenos Aires, El cielo por asalto, 1996, p. 114.
[4] H. Tarcus, ob. cit., p.19

socialista", incluye a Jorge Abelardo Ramos y Juan José Hernández Arregui, así como al mismo Puiggrós luego de su salida del PCA en 1946.

Tal como hemos señalado, Peña ve en todas estas formas de relato histórico un espíritu mitificante e idealista que es necesario superar. En este sentido, y tal como es planteado por Tarcus en *El marxismo…*, Peña aspira a construir una verdadera **historia social** de la Argentina, no como lucha entre principios ideales, sino como desenvolvimiento y conflicto entre sujetos sociales materialmente situados.

En la obra de Milcíades Peña los alcances y límites de cada figura histórica son remitidos a las fuerzas sociales en que se sostienen, y en su narrativa histórica desmitificante cobran un importante valor las figuras de Alberdi y Sarmiento, los "únicos dos pensadores responsables que ha tenido el país", capaces de pensar un poco más allá de su propio horizonte social y de plantearse un programa para la construcción de la Nación.

La historia de Peña pone el foco en la conformación de la clase dominante argentina, con su dinámica, sus fracciones, sus instituciones y organizaciones corporativas, su acción política y su relación con el Estado. Para ello, pone en práctica el postulado de Marx que sostiene que el historiador no juzga a las épocas o los actores históricos a partir de su propia conciencia, sino que interpreta estas formas de conciencia social (las ideologías) a partir de las contradicciones de la vida material.

La visión trágica de la historia

Sostiene Tarcus que la de Milcíades Peña es una **concepción trágica de la historia**. Peña explica la actualidad argentina como el resultado de la aguda contradicción de fuerzas sociales bajo la forma de una "modalidad peculiar de capitalismo dependiente[5]", que impidió la constitución de una nación moderna. La tesis fundamental de sus textos es la **incapacidad estructural** de las clases dominantes de nuestro país para impulsar un desarrollo nacional autónomo[6].

[5] H. Tarcus, ob. cit., p. 21.

[6] Desarrollo que implicaría la realización del conjunto de "tareas democrático-burguesas": la democratización política, la reforma agraria, la industrialización, la separación de la Iglesia del Estado, etc.

Frente a cada encrucijada histórica que dividió al país, al enfrentarse las fuerzas sociales existentes (léase colonialistas vs independentistas, unitarios vs federales, liberales vs nacionalistas, etc.) ninguna representaba verdaderamente una opción histórica auténtica. Ninguna de ellas, no importa cuál triunfara, contenía las potencialidades para un gran proyecto de nación: esa es la tragedia de la historia argentina.

Es notable que para Peña, a pesar de faltarnos una clase revolucionaria, a los argentinos no nos faltaron pensadores para esa revolución-modernización. De entre las figuras históricas tratadas en su obra, sobresalen claramente las imágenes de Sarmiento y Alberdi. Son los intelectuales burgueses **desencontrados** con su clase, que diseñaron un proyecto de nación a la manera de las sociedades emergentes de su época, frente a una oligarquía que no tenía el interés ni la capacidad histórica para hacerlo.

Particularmente, el eje de Peña está puesto en el Alberdi antimitrista de la Confederación, crítico de la Guerra del Paraguay, así como con un Sarmiento tardío que revisa muchas de sus posturas al desencontrarse con la oligarquía en la que alguna vez depositó sus esperanzas, pero que no apoyan en verdad su programa para la construcción de una gran Argentina. Alberdi y Sarmiento: dos intelectuales enfrentados durante toda su vida, pero que acabaron coincidiendo trágicamente en su incapacidad para dirigir al país al glorioso destino que ellos le auguraban.

El desarrollo capitalista en Argentina

Peña comienza el capítulo de su *Historia del pueblo argentino*[7] dedicado a Sarmiento y Alberdi, explicando cómo para fines de la década de 1890 ya la Argentina estaba perfectamente integrada al sistema capitalista mundial como una semicolonia productora de materias primas. El discurso oficial de la oligarquía en el poder (esa historiografía liberal que Peña enfrenta), enseña que entre 1853 y 1890, la Argentina había pasado de la barbarie a la civilización:

> "Mucho se había andado respecto a la situación existente al caer Rosas. Mucha más población (debida principalmente al flujo inmigratorio), ferrocarriles, teléfonos, obras sanitarias, puertos, tranvías, educación primaria, agricultura, etc. El gaucho había entrado a la inmortalidad literaria

[7] Milcíades Peña, *Historia del pueblo argentino*, Buenos Aires, Emecé, 2012, p. 379.

> con Sarmiento y Hernández, pero su reino ya no era de este mundo. No quedaba uno solo en toda la pampa. De los caudillos de poncho y lanza quedaba, igualmente, sólo el recuerdo".

Además de ufanarse del "progreso" que había llevado adelante, la oligarquía gobernante declaraba haberlo hecho cumpliendo el programa y las aspiraciones de Sarmiento y Alberdi. De esta "tradición escolar" que se viene repitiendo generación tras generación, nos dice Peña, lo único cierto es que efectivamente fueron Alberdi y Sarmiento los teóricos de la necesidad de transformar el país respecto de lo que era en 1853. Pero resulta enteramente falso pretender que la transformación reproducía al pie de la letra el programa de Sarmiento y Alberdi, y es más falso aún ocultar que "al contemplar la supuesta realización de su ideario, repudiaron sin mezquinar la voz esa realidad cuya autoría intelectual se les atribuye, y comenzaron a revisar sus programas[8]".

Sarmiento contra la Confederación

Después de Caseros, Alberdi y Sarmiento militaron siempre en bandos enfrentados. Mientras éste se alineaba junto a la oligarquía de Buenos Aires, el primero apoyaba abiertamente a la Confederación. Más adelante, Sarmiento escribía algunas de sus líneas más nefastas en apoyo a la Guerra del Paraguay[9], mientras Alberdi la denunciaba.

Estudiando el desarrollo del pensamiento sarmientino, Peña[10] observa cómo su reflexión y actuación política "nunca aparece más pobre [que] en el decenio 1852 - 1862", en el que se identifica casi plenamente con el mitrismo, y actúa junto a él contra la Confederación. En este camino de colaboración política, Sarmiento se convirtió en abanderado del lema *civilización o barbarie*, presentando falsamente como elemento civilizatorio a la oligarquía porteña, así como condenando con el mote de barbarie a las actividades campesinas que en ese momento constituían la

[8] M. Peña, ob. cit., p. 381.
[9] "Si aún quedan simpatías por López, es preciso creer que hay aberraciones inexplicables en el espíritu humano […] La guerra está concluida, aunque aquél bruto tiene aún veinte piezas de artillería y dos mil perros que habrán de morir bajo las patas de nuestros caballos. Ni a compasión mueve aquel pueblo rebaño de lobos". Sarmiento, *Cartas confidenciales de Sarmiento a M. R. García*, citado en Peña (2012).
[10] M. Peña, ob. cit., p. 372.

mayor riqueza nacional. Peña explica esto como parte de un cálculo que le provee del capital político para llegar a ser presidente, ya que

> "[…] en 1852 ninguna de las dos fuerzas que se disputaban el comando del país eran capaces de sustentar el programa de creación de una gran nación, y Sarmiento prefirió apostar a la que tenía mayores posibilidades de triunfo y podía brindarle mayores posibilidades de pesar en la vida política[11].

Por otra parte, señala Peña, es precisamente esa alianza temporal con el gobierno de Mitre lo que multiplica el valor de sus posteriores denuncias contra la oligarquía porteña y los estancieros del interior cuando al llegar a la Presidencia (y de allí hasta su muerte) concluya tristemente que "en los hechos no se sabe bien dónde está la barbarie y dónde la civilización[12]".

Sarmiento desencontrado con su clase

La oligarquía porteña, "el factor capitalista más poderoso y dinámico existente en el país[13]" estaba inevitablemente destinada a vencer al interior, que no podía contraponer ningún régimen de producción superador al de las políticas librecambistas. Sin embargo este capitalismo porteño, preparado a entregar el mercado a la industria inglesa,

> "[…] no tenía nada de democrático y era progresivo sólo en cuanto aportaba algunos escasos elementos de civilización industrial, con cuentagotas y para beneficiar en primer término al capital extranjero y en segundo término a la oligarquía porteña y a sus socias menores del resto de país, con entera desidia por la creación de los cimientos de una gran nación"[14].

Sarmiento, rompiendo con la opinión general de la oligarquía estanciera, así como de los comerciantes porteños, advierte y proclama la necesidad de sacar al país del monocultivo agrícola-ganadero. Se pronuncia en repetidas ocasiones contra el latifundio[15], y su conocida aversión hacia las masas populares no es motivada por el

[11] M. Peña, ob. cit., p. 399.
[12] D. F. Sarmiento, *Epistolario entre Sarmiento y Posse*, citado en Peña (2012).
[13] M. Peña, ob. cit., p. 381.
[14] M. Peña, ob. cit., p. 440.
[15] Sarmiento, *Viaje a los Estados Unidos*, citado en Peña (2012).

problema aduanero -que enfrentaba a los porteños con el Interior- sino porque el atraso de las masas campesinas y la campiña dificultaban, a su entender, la transformación nacional que anhelaba: estructurar una gran nación al estilo norteamericano.

Sarmiento propone un programa para conseguir el desarrollo económico del país sin por ello perder independencia, un problema que no era sólo argentino, sino que lo enfrentaban todos los países atrasados hacia mediados del siglo XIX, cuando la expansión comercial de la burguesía europea lograba "derribar las murallas de China con el bajo precio de sus mercancías", e instaurar el capitalismo por todo el globo, como dirían Marx y Engels en su *Manifiesto Comunista*. La única forma de avanzar era recibiendo esa "invasión europea" (de mercaderías, de tecnología, de capitalismo al fin y al cabo), para crear las condiciones de posterior afirmación de la independencia nacional sobre un nuevo plano.

Educación primaria universal y reparto de la tierra

El programa de Sarmiento incluía, precisamente, los puntos que más lo enfrentarían al poder porteño: educación y reforma agraria, los dos pilares de la civilización y el desarrollo material del país. Incluso, desde las páginas de *El Censor*, llegó a señalar la necesidad de la industrialización para revertir una balanza comercial que gastaba mucho más importando manufacturas de lo que ganaba exportando materias primas[16].

En su plan político antes de asumir la Presidencia, señalaba Sarmiento que se debía "tender a mejor las condiciones sociales de la gran mayoría por la educación y por la mejor distribución de la tierra". Tal vez Sarmiento atribuía a la educación primaria virtudes civilizadoras que por sí sola no podía tener si no iba acompañada por el desarrollo industrial del país, como bien le señalaba Alberdi. Sin embargo, Peña ve en esta insistencia de Sarmiento en la instrucción general, un indicio de que "inclina sus esperanzas hacia las masas populares, no hacia la oligarquía[17]".

[16] "Van a Inglaterra millones de arrobas de lana recargadas con fletes enormes por la condición en que se exportan y esa materia prima, de vuelta de aquellas lejanas fábricas, la pagamos a precios tan subidos que aumentan considerablemente nuestra cuenta de importaciones en la balanza de comercio", *El Censor*, 9 de enero de 1886.
[17] M. Peña, ob. cit., p. 385.

La insistencia de Sarmiento en la instrucción pública se repite, así como sus ataques al latifundio. "El error fatal de la colonización española en la América del Sur, la llaga profunda que ha condenado a las generaciones actuales a la movilidad y el atraso -escribe en su *Viaje a Estados Unidos*-, viene de la mano de la manera de distribuir las tierras".

La trampa de endeudarse con el extranjero

En el *Facundo*, Sarmiento había dejado en claro su posición respecto al rol que debía jugar nuestro país en la economía mundial:

> "[…] los españoles no somos ni navegante ni industriosos, y Europa nos proveerá por largos siglos de sus artefactos en cambio de nuestras materias primas; y ella y nosotros ganaremos en el cambio"[18].

Esta postura, sin embargo, se verá modificada con el paso de los años, y sobre todo en la medida en que los sucesivos gobiernos hipotecan el futuro de la nación en los empréstitos ingleses, sin por ello generar ningún beneficio tangible al país ni a la mayor parte de su población.

Las reflexiones de Sarmiento sobre el tema de la relación de la Argentina con el extranjero, y especialmente con las metrópolis imperialistas como Londres, se modificarán sustancialmente. Sarmiento podía importar las ideas norteamericanas, hasta cierto punto podía intentar importar su sistema escolar, pero tenía una visión muy clara de lo que el país realmente precisaba de parte del extranjero. "No queremos sus ahorros convertidos en empréstitos que muchas veces no podemos pagar. Queremos sus brazos, sus músculos, su inteligencia, sus iniciativas" escribirá en parte de la correspondencia citada por Peña.

Instrucción pública, reforma agraria, industrialización. El de Sarmiento era un programa para el desarrollo material de la Argentina, sin por ello perder autonomía frente al imperialismo. Totalmente opuesto a la política que desarrollarían los gobiernos de Roca y Juárez Celman, condenándonos a las deudas y los empréstitos con la Bolsa de Londres mientras el tan mentado "desarrollo económico" de la oligarquía seguía basado en "la procreación espontánea de los toros alzados de sus estancias", como alguna vez le advirtió Sarmiento a un estanciero.

[18] D. F. Sarmiento, *Facundo, edición crítica y aumentada*, La Plata, UNLP, 1987.

La conclusión de Peña y la nuestra

De una parte, la Argentina burguesa se presenta a sí misma como la realización acabada del programa nacional de Sarmiento y Alberdi, ocultando que, a pesar de no haber estado prácticamente jamás de acuerdo sobre ningún punto de la realidad diaria del país, los dos murieron divorciados de la oligarquía argentina, escribiendo en su contra, e irremediablemente defraudados en sus esperanzas de construir una gran nación que pudiera equipararse a los Estados Unidos.

Por otro lado, el revisionismo, que ve en sus imágenes la encarnación del capitalismo extranjerizante, repite al pie de la letra la afirmación liberal de que el país se erigió después de Caseros tal y como Sarmiento y Alberdi habían programado, y que *por eso* el país está dominado por el imperialismo, liberando así de su responsabilidad a la oligarquía argentina.

El gran mérito de Sarmiento está en su aspiración, compartida con Alberdi, de favorecer el desarrollo burgués al estilo norteamericano, para construir un gran Nación, moderna y rica. Para Peña, "el drama argentino reside precisamente en que el país fue dirigido por una clase dominante similar a la nobleza esclavista del Sur [de Estados Unidos], no a la burguesía industrial del Norte. Y el drama de Sarmiento y Alberdi fue que elaboraron un programa apto para el Norte, y sólo contaban para aplicarlo con una clase similar a la del Sur[19]".

Por supuesto, nada entre los argentinos impedía que pudiera desarrollarse materialmente nuestro país para convertirse en la potencia que Sarmiento y Alberdi esperaban, excepto nuestras clases dirigentes. Es que la oligarquía argentina se enriquecía simplemente "mirando parir las vacas", y enajenando al país a la Bolsa de Londres, perdiendo al mismo tiempo posibilidad de desarrollo e independencia económica. El país que construyó lo realizó tomando sólo lo que le convenía del programa sarmientino, y aún menos del de Alberdi.

Sarmiento tenía un plan revolucionario para un país sin clase revolucionaria. Su condición de pensador burgués le impedía advertir que el sistema capitalista ya nada bueno tenía para aportar al mundo, y menos a los países atrasados como la Argentina que él quería transformar. Desde luego, eso está muy claro hoy, pero

[19] M. Peña, ob. cit., p. 408.

podemos preguntarnos junto a Milcíades Peña: ¿quién lo hubiera advertido entonces desde el Río de la Plata?

La disolución de la teoría del conocimiento moderna, de Kant a Marx. La interpretación habermasiana

Carlos Alberto Merlo
UNC, Córdoba

Es el análisis crítico que Habermas realiza acerca de la autocomprensión que el marxismo efectúa bajo la interpretación dominante del Diamat-Histmat, se estudia ese fenómeno como parte de otro mayor, que consiste en la disolución paulatina de la teoría del conocimiento moderna y su reemplazo por la teoría de la ciencia. Decurso que va de Kant a Marx, pasando por Feuerbach y Hegel, y que -en su opinión- provoca el empobrecimiento progresivo de la reflexión filosófica acerca de los principios que fundamentan la ciencia. Además de avalar la entronización de saber científico natural como forma única de conocimiento válido[1].

Sobre ese trasfondo histórico, Habermas señala que Marx nunca consideró necesario legitimar su teoría de la sociedad desde la perspectiva de la crítica metacognoscitiva, momento que le resultaba prácticamente innecesario, dado que reclamaba para su propia teoría el carácter de ciencia rigurosa, a partir de su similitud con las ciencias naturales[2].

En el marco de este proceso -compuesto por varios estadios de reflexión abandonados- reconstruido y analizado por Habermas, se sitúa la crítica radicalizada de Hegel a los postulados de la teoría del conocimiento kantiana.

Habermas señala que la crítica hegeliana implica el rechazo de tres presupuestos implícitos en la gnoseología kantiana y la postulación cuatro principios[3], sobre los que erige su propio modelo de conocimiento.

De acuerdo a la interpretación habermasiana, Hegel desestima: a) el concepto de la mecánica-matemática newtoniana de su época como canon de conocimiento científico, b) la noción de una conciencia trascendental de naturaleza ahistórica y

[1] Thomas McCarthy, *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Madrid, Tecnos, 1995.
[2] Jürgen Habermas, *Conocimiento e interés*, Madrid. Taurus, 1990.
[3] Ibíd.

formal y c) La separación de la razón en teórica y práctica, esferas que responden a principios diferentes[4].

A su vez, Hegel propone cuatro premisas sobre las funda su sistema:

i) El proceso de conocimiento, al igual que la historia humana, implica un despliegue en el cual se producen la autorreflexión del espíritu y su autoconocimiento. Proceso en el que la conciencia crítica -epocal- y la ciencia se entienden como instancias superables y superadas por el saber total que alcanza la razón universal[5].

ii) No hay ningún conocimiento que, *a priori*, sea capaz de constituir un estándar único de cientificidad. Postulado que implica una interpretación histórica del conocimiento[6], al cual, paradójicamente, considera a partir de un saber último y acabado, el producido por la autoconciencia del *Weltgeit.*

iii) No puede hablarse de una conciencia crítica que se monte sobre un sujeto trascendental como el postulado por Kant[7].

iv) La razón en su despliegue mantiene unidas a la razón teórica y a la moral[8]

Como alternativa superadora del modelo epistémico kantiano, Hegel, en lugar de un yo trascendental, postula un super-sujeto cognoscente inmerso en el desarrollo temporal, que alcanza un auto-saber total. La superación hegeliana de la propuesta epistémica kantiana responde también a un postulado no tematizado, la noción de un Saber absoluto obtenido gracias al despliegue y el autoconocimiento de la Idea[9]. Dotado de la pretensión de trascender toda validación empírica, en sentido estricto. De esta manera, Hegel absolutiza una concepción metafísica de conocimiento sin considerar el progreso de las emergentes y exitosas ciencias naturales[10].

[4] J. Habermas, *Conocimiento e interés* cit., p. 26
[5] Ibíd..
[6] Hegel reconoce la contingencia de las formas de pensamiento, incluida la ciencia, aunque la valora nada más que como un momento (previo temporalmente) del despliegue de la Idea, dotado de un carácter cognoscitivo inferior al "verdadero saber absoluto".
[7] J. Habermas, *Conocimiento e interés* cit.
[8] Ibíd.
[9] Georg W F Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998.
[10] J. Habermas, *Conocimiento e Interés*; Cf. *Thomas* McCarthy, *La teoría crítica de Jürgen Habermas* cit.

De acuerdo a la con la interpretación de Habermas, Hegel desaprovecha la oportunidad de radicalizar la epistemología, incluso -afirma- llega a hacerla superflua. Pues, más allá de su crítica al subjetivismo y al carácter ahistórico del sistema epistémico kantiano, Hegel entiende a la experiencia fenomenológica como situada siempre bajo el movimiento del Absoluto y orientada a un fin determinado, un Saber total, que no requiere de una validación de naturaleza epistemológica[11]. De esta manera se desemboca en un concepto de ciencia especulativo, sordo a la evidencia del progreso científico[12].

La propuesta hegeliana, historicista, idealista y metafísica (la segunda etapa de reflexión, después de la kantiana) es, a su vez, objeto de una metacrítica radical por parte de Marx (un tercer momento reflexivo). En ella se recupera, aunque sujeta a supuestos materialistas, la idea kantiana de un principio trascendental determina tanto la estructuración de la realidad como la del conocimiento válido.

En la gnoseología kantiana se plantea el problema del conocimiento en los términos clásicos de forma y materia, esquema que sigue tácitamente vigente en las consideraciones epistemológicas de Marx. No obstante, en ambos pensadores esa distinción se puede hacer *in abstracto* pero de ninguna manera en el plano de lo real.

Mientras que Kant busca es demostrar, a partir de la apercepción trascendental, la posibilidad de un mundo unitario de la experiencia, en Marx es el principio explicativo de esa realidad lo que se renueva, aunque se mantiene la no identidad de la relación sujeto-objeto. A partir de un marco de referencia que supone el reconocimiento de la dimensión histórica, en la que se dan distintos momentos de una dialéctica entre el trabajo social y la sustancia natural[13] .

Por su parte, frente a Hegel, la posición de Marx es ambivalente, pues si bien conserva la lógica dialéctica, modifica los términos de análisis. Marx presenta su método como la antítesis directa del hegeliano, vía la modificación de los términos de la relación entre lo material y lo ideal. Mientras que en el idealismo objetivo, el proceso del pensamiento es el demiurgo de lo real y lo real su manifestación externa,

[11] J. Habermas, *Conocimiento e Interés* cit.
[12] Ibìd.
[13] Alfred Schmidt, *El concepto de naturaleza de Marx*, México, Siglo XXI, 2012.

en el materialismo marxiano esa relación aparece modificada. Lo ideal no más que lo material traducido y transpuesto al plano de la mente humana[14].

De manera coherente con tales supuestos, Marx:
- Incorpora el carácter activo del idealismo hegeliano, pero rechaza la tesis de que el despliegue histórico se le pueda atribuir a un demiurgo: la Idea.
- Se apropia de la noción de autoconformación procesual de la humanidad, pero ya no en términos de la conciencia absoluta, sino como producto de la acción del hombre, sujeto trabajador que confronta a la naturaleza.

En su apropiación crítica y materialista del concepto de autoconstitución histórica de la humanidad, Marx libera a esa noción de las bases conceptuales idealistas de Kant y Hegel, lo cual abre camino a una reflexión metateórica acerca de su propia propuesta científica. Ahora bien, de modo paradójico, la adopción de una postura favorable al conocimiento científico por parte de Marx, termina por cancelar la tematización epistemológica respecto de los principios de su teoría social.

La ausencia de una reflexión epistemológica de tipo sistemática por parte de Marx, tiene sus raíces en varios factores. Uno de ellos tiene que ver con la absolutización de la concepción de la ciencia materialista como ciencia natural, autopercepción que no deja lugar a una discusión más profunda acerca de su otra condición, la de ser una ciencia crítica. Este fenómeno, también se puede ser atribuido al hecho de que Marx valora a la economía, como la base concreta de la vida de la totalidad social y a la crítica de la economía política, como una ciencia de la naturaleza. Premisas que suponen la adopción tácita de la noción positivista de ciencia natural como el modelo paradigmático de conocimiento válido. Tales postulados operan implícitamente cancelando y convirtiendo en superflua e innecesaria, a la reflexión filosófica acerca de los fundamentos de la ciencia social crítica. Pero veamos esto con más detenimiento.

De acuerdo con Habermas, Marx afirma, siguiendo a Feuerbach y en contra de Hegel, que la naturaleza es primera respecto del espíritu, pues constituye el elemento del cual surgen tanto la esencia humana como la naturaleza objetiva[15]. Por lo tanto, con Feuerbach se puede afirmar que el pensamiento se transforma en una cualidad

[14] Karl Marx, "Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política", *Introducción a la crítica de la economía política (1857)*, México, Siglo XXI, 1997.
[15] J. Habermas, *Conocimiento e Interés* cit.

humana, junto a otras cualidades "naturales" y que toda conciencia es no es más que conciencia de hombres dotados de cuerpo[16].

Ahora bien, aunque Marx asume el materialismo para legitimar filosóficamente su ruptura con el idealismo, también rompe parcialmente con la doctrina feuerbachiana al rechazar su actitud teórica. Considera que en ese materialismo, sólo se aprehende la cosa (*gegenstand)* la realidad sensible, bajo la forma de objeto *(objekt)* o de la contemplación *(anschauung*), en vez de hacerlo como actividad sensorial, práctica[17].

Por otra parte, la impugnación marxiana no sólo se dirige contra Feuerbach, sino también a los materialistas modernos anteriores, pues estos tratan a la naturaleza como un "en sí", como algo dado, y al conocimiento como un reflejo aprehensible de la realidad[18]. En el materialismo feuerbachiano, el objeto aparece como captable por la intuición sensible pero nunca como producto de la actividad social o praxis. Por lo cual, la naturaleza en su conjunto es proyectada como un sustrato homogéneo, extraño a la historia[19] y a la posterior dialéctica sujeto-objeto de la dialéctica marxiana.

La crítica marxiana a Hegel, si bien se reconoce como montada sobre la inversión feuerbachiana de la relación sujeto-predicado, de lo material y lo espiritual, también implica la superación del realismo naturalista metafísico. Pues asume y reconoce el rol activo y constructivo del hombre, tanto a nivel económico como epistémico, como constructor de "mundos" y de conocimiento.

Ahora bien, la prioridad asignada por Marx a la naturaleza respecto del espíritu, involucra una serie de problemas filosóficos acerca del carácter aprehensible de la realidad, la naturaleza del sujeto cognoscente y el vínculo entre la naturaleza eterna

[16] A. Schmidt, *El concepto de naturaleza de Marx* cit.
[17] Karl Marx, "Tesis sobre Feuerbach", Marx-Engels, *La ideología alemana*, Buenos Aires, Pueblo Unidos-Cartago, 1985.
[18] Esta perspectiva es retomada por Lenin, quien -en *Materialismo y empiriocriticismo*- a principios del siglo XX, plantea una teoría del conocimiento materialista en la que el conocimiento es concebido como reflejo de la realidad. Lenin sigue las premisas postuladas por Engels en sus obras de vejez, *Dialéctica de la naturaleza* y el *Anti-Düring*. (Vladimir I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, Buenos Aires, Ediciones Estudio, 1974).
[19] Marx, Engels, *La ideología alemana*, Buenos Aires, Pueblo Unidos-Cartago, 1985.

y el ser humano. Cuestiones tratadas por Kant y Hegel y resueltas por estos de manera disímil e insuficiente, tanto para Marx como para Feuerbach.

En la metateoría de Kant, la realidad se define en términos gnoseológicos. Tiene un carácter fenoménico, producto de la actividad sintética del sujeto trascendental, que articula el bombardeo caótico de sensaciones dado a las intuiciones sensibles. El idealismo kantiano presupone un sujeto cognoscente estático, suprasocial y suprahistórico, además de descartar al *noumeno* como objeto posible de conocimiento. Cuestiones sobre las cuales se enfoca la crítica hegeliana, la cual plantea: i) la inevitabilidad de un sujeto de conocimiento situado por encima o por fuera de la historia y ii) la imposibilidad de que pueda haber algún resto que sea incognoscible o que no pueda ser aprehendido, a partir de la Idea en su despliegue.

Uno de los principales aportes epistemológicos del idealismo filosófico al análisis de conocimiento, la función activa que juega el sujeto en tanto elemento constitutivo, al ser incorporado por Marx a su enfoque, le permite completar un giro materialista con un giro historicista.

Por su parte, en lo que refiere a la naturaleza, las posiciones de Kant, Hegel y Marx difieren. Kant la concibe como el producto de una síntesis elaborada por el sujeto trascendental, mientras que en la filosofía hegeliana, la naturaleza deriva de la alienación del Espíritu en la dimensión espacial, por lo que aparece como exenta de historicidad. Por su parte, Marx desestima y trasciende en alguna medida, tales soluciones idealistas, para dar lugar a una concepción polisémica (triple) de naturaleza:
- La naturaleza en sí: horizonte del proceso de conformación de la especie, que circunda al hombre en tanto marco histórico-natural desde el cual surge la humanidad.
- La naturaleza subjetiva, la especie humana natural: categoría que no equivale a una esencia fija, pues el hombre va cambiando a partir de las transformaciones que engendran las fuerzas productivas en su intercambio con el mundo externo.
- La naturaleza objetiva: realidad construida y conquistada a partir del trabajo social y el conocimiento. O sea que, es el producto de la acción teórica y técnica del hombre sobre el mundo externo[20].

[20] J. Habermas, *Conocimiento e Interés* cit.

De acuerdo con la interpretación habermasiana, de la polisemia del concepto marxiano de naturaleza se siguen algunos dilemas. Por un lado, la naturaleza se presenta como una realidad en sí, un substrato histórico y objetivo que no pierde nunca su autonomía, su ineliminable condición de ajeno respecto del hombre y por ende la independencia de su existencia. En esta acepción, la naturaleza se revela como el suelo y entorno sobre el que se erige el mundo de los sujetos que trabajan, por lo cual no puede ser concebida como un constructo. Esta realidad extrahumana es denominada por Marx como naturaleza, materia bruta, sustancia natural, cosa natural, tierra, momentos existenciales objetivos del trabajo, condiciones objetivas, fácticas o materiales del trabajo[21].

Por otro lado, podemos entender a la naturaleza objetiva, como la realidad de los objetos, producida en base a los procesos de trabajo y a la necesidad del control técnico de procesos objetivados, los cuales se aprehenden epistémicamente como constructos teóricos. En este caso, la noción de naturaleza posee el *status* trascendental propio de una objetividad constituida, por lo cual resulta paradójico que sea, al mismo tiempo, el fundamento del sujeto que la constituye.

A su vez, el proceso que opera en la forma de mediador entre la naturaleza subjetiva (la especie humana) y la naturaleza en sí, es motorizado por el trabajo socialmente organizado, el cual bajo el capitalismo, se somete al *general intellect* que articula el proceso vital humano[22]. Este tiene el carácter de un invariante antropológico y económico que supone la relación dialéctica entre dos dimensiones naturales, la naturaleza (en sí) y el ser humano[23]. A través de que se regula y controla el intercambio de materias con la naturaleza.

A este fenómeno, Marx lo denomina intercambio orgánico[24] (*stoffwechsel*), concepto de un marcado sesgo científico natural, que permite examinar la cambiante, pero al mismo tiempo cuasitrascendental e insuprimible lucha del ser humano con la naturaleza (externa). A través del mismo, los hombres desatan las

[21] A. Schmidt, *El concepto de naturaleza de Marx* cit.; Karl Marx, *El Capital* (Tomo I), México, Fondo de Cultura Económica, 1999.
[22] Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, (Tomo II), México, Siglo XXI, 1997; J. Habermas, *Conocimiento e interés* cit.
[23] Karl Marx, *El Capital, (*Tomo I).
[24] A. Schmidt, *El concepto de naturaleza de Marx* cit.

potencias adormecidas en el material natural, dando lugar -al igual que en los procesos naturales extrahumanos- a una transformación de materia y energía.

A partir de las distintas acepciones de naturaleza presentes en la concepción marxiana, se presenta una tensión aporética que surge de la coexistencia de una concepción de naturaleza como construida y a la vez, como a priori y condición de posibilidad, a la vez empírica e histórica de la especie humana.

Habermas señala que el sujeto cognoscente y constructor del mundo es una especie que emerge de la historia natural, horizonte del que nacen todas las especie naturales. De esto se sigue que las estructuras antropológicas del trabajo y la interacción surgen de la evolución natural. Por lo tanto, es la naturaleza -como trasfondo- la que antecede al hombre, por lo cual debería considerarse como el fundamento de la subjetividad[25]. Tesis polémica que le ha valido a Habermas diversas críticas, pues parece implicar la regresión de la reflexión a la etapa prekantiana, dominada por la metafísica realista[26].

En la argumentación de Habermas[27] se indica que el aspecto kantiano del bosquejo gnoseológico marxiano, está configurado por la invariante relación entre la humanidad y la naturaleza. Mediada por el trabajo, este concepto-actividad responde a una estructura de la acción y a una concepción del conocimiento de tipo instrumental, que implica el necesario dominio técnico sobre las fuerzas naturales. Según Habermas este rasgo epistemológico permite relacionar a Marx con el pragmatismo, aunque sólo al nivel de unas pocas indicaciones metodológicas, las cuales nos permiten entender la conexión entre un conocimiento susceptible de aplicación técnica, a través las fuerzas de la producción[28]. Factores que modifican dialécticamente a la naturaleza externa, al mismo tiempo que al hombre que lleva a cabo esa transformación.

Entonces, la perspectiva materialista adoptada por Marx se plasma en la conformación tácita de una proto-epistemología, que se apoya en una síntesis que implica la articulación y transformación de la realidad por parte del sujeto-especie

[25] J. Habermas, *Conocimiento e Interés* cit.
[26] T. McCarthy, *La teoría crítica de Jürgen Habermas* cit.
[27] J. Habermas, *Conocimiento e interés* cit.
[28] Ibíd.

humano. Actividad se da tanto en el plano de la manipulación y producción a de la naturaleza externa como en el cognoscitivo.

La síntesis materialista se realizaría entonces, bajo la categoría antropológica y gnoseológica del trabajo social, mediadora entre la naturaleza objetiva y subjetiva[29]. Esquema que responde al postulado de la primacía de la materia sobre el espíritu y que expresa, el grado de radicalización alcanzado en la crítica del conocimiento desde Kant y Hegel a Marx. Es con el giro materialista que la crítica gnoseológica sufre una ruptura, a partir del abandono del marco de la filosofía idealista. Con lo cual, se pasa del ámbito de la crítica de la lógica formal (en un sentido amplio) al plano de la crítica de la economía política.

En su reconstrucción histórica de la teoría del conocimiento moderna, Habermas bosqueja la idea de que la proto-epistemología marxiana consuma la atrofia positivista de la teoría social materialista. Dado que restringe (y simplifica) la autoconstitución de la especie al elemento trabajo, dejando de lado, la otra dimensión presente en ese proceso, la interacción entre los hombres. Paradójicamente, esa falla en el plano metodológico no está presente en el nivel de la teoría social, en la cual Marx reconoce tanto el papel jugado por las fuerzas productivas como por el marco institucional, aspecto que incluye al contexto de interacción simbólica y a la tradición cultural, esfera en las que se objetivan las relaciones de dominación y las ideologías, emergentes en las sociedades de clases[30].

Habermas enfatiza que en el plano de las investigaciones empíricas, Marx reconoce la existencia de las dimensiones de trabajo e interacción. Ahora bien, esa bidimensionalidad no es reconocida en el sistema categorial de referencia, que opera bajo una restringida autocomprensión filosófica. La cual le asigna a las categorías de trabajo social y acción instrumental un rol fundamental, en el marco de una lógica instrumental y economicista, a la que en definitiva, parece responder la totalidad social.

La reducción del proceso de reflexión -que opera a nivel sociocultural, regulado por la interacción y la lucha de clases- al modelo de producción, que proviene de la economía, tiene como consecuencia epistemológica el reduccionismo economicista.

[29] J. Habermas, *Conocimiento e Interés* cit.
[30] Ibíd.

Una autocomprensión que responde al carácter <legítimo>, desde el punto de vista epistemológico, de la teoría economía de su época.

La ciencia de la economía es considerada por Marx como un saber válido, fundamentalmente por similitud con la ciencia natural, paradigma de conocimiento de la época. Entonces, es a partir de esa valoración que se hace innecesaria la problematización filosófica respecto del status epistemológico de la ciencia materialista. La cual, más allá de que también es concebida como ciencia crítica, es en definitiva, catalogada como ubicada en el campo científico, o sea, el ámbito de las ciencias naturales.

Habermas destaca que Marx no niega totalmente la diferencia entre la ciencia natural y la del hombre[31], aunque en su juventud había planteado la relación de esos conocimientos en un sentido propio del monismo científico: "La realidad social de la naturaleza y la Ciencia natural humana o Ciencia natural del hombre son expresiones idénticas"[32]. Tomado en ese sentido, Marx se ubica junto a Kant y contra Hegel, pues ambos adoptan como canon de cientificidad al progreso del conocimiento, típico de las ciencias de la naturaleza de su época, de las cuales, la física, era el ejemplo por excelencia[33].

La concepción naturalizada de la ciencia social-crítica se hace explicita, cuando Marx habla de las leyes que regulan el movimiento económico de las sociedades. Nos dice que son leyes naturales que se imponen con férrea necesidad, independientes de la voluntad de los individuos y determinantes respecto de su conciencia e intenciones. Una postura objetivista que vuelve a manifestarse cuando proclama, que el movimiento de la historia moderna, es análogo a un proceso de

[31] En escritos de juventud, la *Sagrada Familia* y la *Ideología Alemana*, deja eso en claro, cuando distingue entre necesidad teórica y necesidad práctica. El primer concepto remite a los cambios sociales que se imponen objetivamente por encima de la cabeza de los hombres y que son susceptibles de cálculo y previsión de modo análogo a los fenómenos naturales. Mientras que por necesidad práctica entiende que los cambios sociales sólo se imponen de la mano de la conciencia y la voluntad de los hombres (Jürgen Habermas, *Teoría y Praxis. Estudios de filosofía social*, Madrid, Tecnos, 1997; McCarthy, *La teoría crítica de Jürgen Habermas* cit.).
[32] Karl Marx, "Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política".
[33] J. Habermas, *Conocimiento e Interés* cit.

historia natural, estructurado en fases que no pueden saltearse ni abolirse por decreto[34].

La interpretación de la ciencia materialista como una ciencia natural también tiene otro apoyo explícito en un célebre fragmento, en el que Marx cita y aprueba las afirmaciones de un profesor de economía política ruso, Nicolás Siebert. Este señala que a Marx sólo le resulta importante encontrar la ley de los fenómenos que estudia, pues busca determinar de qué manera gobiernan la transformación y desarrollo de las distintas etapas históricas. También aclara que Marx desestima la existencia de leyes transhistóricas, abstractas, a partir de la tesis de que cada fase histórica acata sus propias leyes, cuya validez rige sólo para ese período. En esto, la vida económica se asemeja a la historia de la evolución biológica, dado que los organismos sociales se distinguen entre sí, tanto como los organismos vegetales de los animales[35].

La asimilación de la ciencia materialista a la condición de ciencia natural, implica situarla bajo el marco categorial de la producción, con lo cual pasa a estar articulada por el esquema trascendental del trabajo y de su lógica, la acción instrumental. De esta manera se emplaza a la dimensión de las relaciones entre los hombres bajo la primacía de la esfera productiva. Entonces, el bosquejo de teoría del conocimiento marxiana (según la reconstrucción habermasiana) tiene consecuencias metodológicas respecto de la articulación de la teoría social marxista. Puesto que la concepción metateórica con la que se maneja Marx, nutre dos versiones de su teoría sociohistórica, dejando entrever una cierta indecisión metodológica.

Habermas suscribe la hipótesis de que en el plano de las categorías, Marx concibe a la autoconstitución de la especie como un proceso de producción, mientras que en el plano de la investigación concreta, asume una concepción de praxis social que incluye -en pie de igualdad- a los niveles del trabajo y la interacción[36].

[34] Karl Marx, "Prologo a la primera edición del Capital", *Introducción general a la crítica de la economía política/ 1857*, México, Siglo XXI, 1997.
[35] Karl Marx, "Del epílogo a la segunda edición de él Capital", *Introducción general a la crítica de la economía política/ 1857*, México, Siglo XXI, 1997; J. Habermas, *Conocimiento e interés* cit.
[36] J. Habermas, *Conocimiento e interés* cit.

Además advierte que en los estudios preparatorios de *El Capital*, los *Grundrisse*, esboza dos propuestas teóricas alternativas de la auto-conformación de la especie. En una de ellas, plantea que la historia humana está ligada a la transformación automática de la ciencia de la naturaleza y la tecnología en la autoconciencia del sujeto social, que controla el proceso material de la vida social[37]. Mientras que en la segunda también plantea que la autoformación del género humano se desarrolla en las dimensiones: trabajo e interacción, aunque en este caso, no entiende su vínculo en términos reduccionistas[38].

La ambigüedad presente en la teoría marxiana de la autoformación de la especie puede atribuirse a la ausencia de una doble síntesis en su modelo gnoseológico materialista. Habermas plantea que cada una de las dimensiones de la realidad social debería tener una lógica propia.

En el nivel de la producción, la síntesis del sujeto social y la naturaleza externa se efectúa a partir de la categoría de trabajo social, que establece una relación teórica-técnica entre el sujeto y el objeto. Por su parte, la segunda síntesis, que implica a los sujetos sociales parciales (las clases sociales), es mediada por la lucha de los intereses contrapuestos de esas totalidades sociales en pugna[39].

[37] Una interpretación que implica el aumento paulatino de la productividad gracias al desarrollo científico-técnico y su impacto en favor del reemplazo del trabajo humano necesario por el de las máquinas. Según este relato, el proceso de trabajo se autonomiza del hombre y este pasa a ser supervisor y regulador del mismo. La superación de la maldición bíblica del trabajo necesario implica entonces la emancipación humana de la coacción de la naturaleza (Jürgen Habermas, *Conocimiento e interés*; Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858).*
En esta lectura, aunque se distinguen los planos del trabajo y la interacción, bajo los nombres de fuerzas productivas y -lo que Habermas denomina- el marco institucional, Marx concluye subsumiendo tal proceso bifronte al elemento de la producción.

[38] En esta segunda versión se supone el desarrollo y crecimiento de las fuerzas productivas en relación con la naturaleza externa, fenómeno que tiene su correlato paralelo en la transformación de las formas de organización, que se plasman en el marco institucional, en base a la autorreflexión. Nivel de la interacción que está signado por el desmontaje de las ideologías dogmáticas y las estructuras de dominación, bajo el embate de la lucha de clases y la actividad crítica-revolucionaria (J. Habermas, *Conocimiento e interés* cit).

[39] J. Habermas, *Conocimiento e interés* cit..

Con la incorporación al análisis de la segunda síntesis, que toma consideración a las clases sociales, se rompe con la noción de sujeto social unitario y se reconoce la coexistencia antagónica de sujetos sociales parciales. Totalidades sometidas a distintas cargas y resarcimiento sociales bajo un marco institucional que legitima la distribución del excedente productivo, y que responde a la división social de clases vigente en ese momento histórico[40].

En la argumentación de Habermas se sugiere que la inexistencia de una lógica que dé cuenta de la segunda dimensión de la síntesis materialista, podría haberse resuelto, si Marx hubiese utilizado a la dialéctica de la eticidad hegeliana[41].

Ahora bien, la razón por las cual Marx no plasma metodológicamente y conceptualmente, la autonomía de la interacción frente a la producción, puede atribuirse a diversos factores. Su esquema filosófico que se asienta sobre las categorías de acción instrumental, trabajo social y una ontología materialista-economicista, a lo que se suma la preponderante influencia del positivismo decimonónico y su modelo de ciencia nomológica. Factores que siguieron teniendo mucho peso en la tradición marxista posterior a Marx, en particular en la socialdemocracia de la Segunda Internacional y el Diamat-Histmat. Tal fenómeno también puede vincularse al hecho de que el marxismo se haya modelado en ausencia de toda referencia al pensamiento filosófico de Marx y bajo el influjo cientificista de Engels. Además de que Plejanov, Lenin, Stalin y sus contemporáneos desconocían textos de gran influencia sobre el marxismo occidental humanista, como los *Manuscritos* del 44, que recién salieron a luz recién en 1932[42].

[40] J. Habermas, *Conocimiento e interés* cit.

[41] La fecundidad analítica del modelo agonal hegeliano reside en que expresa la tensión y lucha dialéctica entre la totalidad ética de la comunidad y el criminal que la confronta, que se posiciona en defensa de sus intereses. Dicho antagonismo se mantiene hasta llegar a una instancia de reconocimiento mutuo, como partes de una base común de existencia. En ese modelo reformulado, Marx podría haber reemplazado al crimen por la apropiación de las clases dominantes del pluspruducto, razón objetiva de la confrontación social de clase. La superación de la situación de alienación, entonces sería posible gracias a la revolución social, equivalente de la reacción de la vida reprimida de los explotados, sobre los explotadores. Un fenómeno similar a la causalidad del destino hegeliana, que se vuelve sobre los individuos -en este caso se trata de la clase dominante- que se sitúan en lugar de la totalidad (Jürgen Habermas, *Conocimiento e interés* cit.).

[42] Michel Henry, *Marx. Una filosofía de la realidad* (Vol. I), Avellaneda, Buenos Aires, La Cebra, 2011.

En consecuencia, la concepción reduccionista, economicista e histórico filosófica que termina imponiéndose en la tradición marxista, en particular en la versión del Diamat-Histmat, no solo tuvo consecuencias epistemológica (la conformación de una doctrina con la pretensión de ser una ciencia cuasinatural. También tuvo sus efectos políticos y económicos, a partir de la idea de que la planificación económica tenía que responder a un conocimiento legaliforme análogo al de las ciencias naturales y legitimando un orden político que se consideraba como un momento necesario de la historia. Con todo ello se dejó de lado el potencial crítico y autocrítico que también poseía el materialismo histórico, en su condición de crítica ideológica.

La revolución informática: interpretaciones.
La Web entre la emergencia y la conquista

Martín Parselis
UCA, Buenos Aires

Las redes fascinan. No tanto por las manifestaciones técnicas que mejor las evidencian, sino por haberse convertido en un modelo analítico que entra en controversia con aproximaciones esencialistas y sistémicas, especialmente quebrando las ideas de lo permanente. Desde ya que el quiebre de lo permanente no es exclusivo de las redes y ya se ha manifestado suficientemente a lo largo del pensamiento de los últimos tiempos. Deleuze & Guattari, suelen ser parte del marco para la justificación de cualquier aplicación del concepto de red, por ejemplo. Carlos Hoevel ha abundado en tal sentido, como conclusión que "las redes son a la vez estructuras, sistemas, órdenes espontáneos, rizomas y mundos intersubjetivos, considerando y manteniendo en una tensión no dialéctica todos estos conceptos al mismo tiempo"[1].

En mi última participación en las Jornadas de Filosofía de FEPAI en 2013 presenté "Un recorrido por la Filosofía de la Tecnología: última estación Internet" donde ponía en especial relevancia a la Filosofía de la Tecnología como un campo que debía despertar especial interés debido a que estamos situados en un mundo en el que la técnica es transversal a prácticamente todas las actividades humanas. Convivimos con objetos que influyen y modulan nuestro entorno, el modo en que percibimos el mundo, el modo en que actuamos, y también el modo en el que coevolucionamos junto con ellos, borrando las fronteras clásicas entre naturaleza y artificialidad, e incluso especulando sobre la posibilidad de creación de "nuevas naturalezas". Las tecnologías nos intermedian socialmente (entre creadores y usuarios, y entre usuarios), pero también nos interrogan sobre nuestros propios procesos mentales, como ocurre con el *software*.

[1] Vale aclarar que la mesa en la que se presenta nuestra preocupación por las redes se conforma a partir de un grupo de estudios multidisciplinar en la Universidad Católica Argentina. La cita pertenece a un trabajo leído por Carlos Hoevel en las XVII Jornadas de Filosofía FEPAI.

La red como emergente libertario

La red Internet nace en resonancia con el Mayo del 68, los hippies y el movimiento punk. Todos ellos fundando por distintas vías un anclaje de resistencia a jerarquías establecidas. Cincuenta años después hay personas que evocan aquellas luchas sociales, pero no muchos se dan cuenta de que algunas de esas consignas se han colado silenciosamente a través de Internet, cuya inspiración en valores es muy similar, sino la misma.

En términos de Mumford[2] y su relación maquínica entre las tecnologías y las sociedades resulta clara la metáfora industrial, arborescente, que guarda analogías con las instituciones de la modernidad (como en el caso de la escuela, o las cárceles), pero en línea con Peirone[3] se podría plantear la siguiente pregunta: ¿cuál sería hoy la máquina que representa nuestros modos de interactuar? Y más: ¿desde qué analogías sería posible pensar los nuevos fenómenos que se producen a través de las tecnologías de la Web? En términos del código técnico de Feenberg[4]: ¿cuáles son los valores del "código técnico" asociado a Internet?, su instrumentalización primaria (estrictamente técnica) embebe a la instrumentalización secundaria (asociada a valores ocultos detrás de características técnicas), sobre el que podemos identificar un código técnico libertario o democrático (según como querramos describirlo).

Internet entonces establece un tipo de intermediación que fomenta la colaboración y el reconocimiento de otros como pares, como "iguales a mí", tendiendo a horizontalizar las relaciones y a relativizar las jerarquías permanentes. ¿Nos encontramos ante la manifestación técnica que indica un cambio de época, o simplemente será instrumentalizada y fagocitada por la cultura industrial? ¿Pueden las ciencias sociales y las humanidades asimilarlo con sus medios teóricos? ¿Necesitamos acaso de teorías diferentes? ¿Será adecuado pensarlo en clave rizomática o relacional?

[2] Lewis Mumford, *El mito de la máquina. Técnica y evolución humana*, Logroño, Pepitas de calabaza, 2010.
[3] Fernando Peirone, *Mundo Extenso. Ensayo sobre la mutación política y global*, Buenos Aires, FCE, 2012.
[4] Andrew Feenberg, *Critical Theory of Technology*, Oxford, Oxford University Press, 1991.

Como en toda tecnología, nuestros modos de relación están de algún modo diseñados (¿estereotipados?) y con objetivos determinados (que pueden ser juzgados valorativamente). Las tecnologías se constituyen como intermediadoras de dichos fines poniéndonos, como usuarios, en una suerte de estructura, modos de hacer y relacionarnos que estuvo prediseñado por sus creadores. Si el conjunto de valores asociados a Internet se asocia a una inspiración libertaria, se podría concluir que tenemos en nuestras manos un posibilitador concreto de esas ideas.

Sin embargo, Internet es lo menos visible del ecosistema cotidiano de las redes. Sobre Internet se acoplan muchos protocolos diferentes, siendo el más famoso el de la World Wide Web, sobre el que sí tenemos mayor experiencia, creado por Tim Berners-Lee. Aún así tampoco interactuamos con toda la Web, incluso es difícil imaginarla en conjunto y en su escala, sino que nuestra experiencia se basa en nuestras acciones sobre "sitios", lugares virtuales donde alguna información se encuentra representada, y que con frecuencia se trata de "aplicaciones" o "*software Web*" Esta distinción es fundamental para reflexionar sobre las intermediaciones dado que entre estos tres niveles podremos encontrar distintas manifestaciones valorativas, y cuya mayor diversidad se encuentra en el nivel de las "aplicaciones" (entre las más conocidas están los distintos productos de Google[5], Facebook[6], Twitter[7], medios periodísticos, etc.)

La primera observación es que nuestras interacciones no se dan "en Internet" o "en la Web" sino a través de aplicaciones que definen formas distintas de intermediación, como en el caso de los portales de noticias que se parecen más a un periódico, o Quora[8] donde es posible recibir respuestas a preguntas complejas de modo completamente colaborativo, e incluso Wikipedia[9] donde cada artículo es escrito y editado en forma colaborativa.

La segunda observación es que para poder interpretar en lenguaje natural los contenidos y las lógicas relacionales de las aplicaciones necesitamos browsers (navegadores) que pueden ejecutarse en una gran variedad de dispositivos . Los dispositivos presentan otro modo de intermediación artefactual: desde una PC hasta

[5] https://www.google.es/intl/es/about/.
[6] http://www.facebook.com.
[7] https://about.twitter.com/.
[8] http://www.quora.com/.
[9] https://es.wikipedia.org/wiki/Wikipedia:Bienvenidos.

todos los dispositivos post-PC podríamos acceder al mismo contenido y realizar las mismas funciones, pero en contextos completamente diferentes y en situaciones de movilidad y de sociabilidad muy distintas.

Así, la intermediación artefactual se encuentra en el plano de los dispositivos y en el plano de las aplicaciones. Dispositivos y aplicaciones son operables a través de interfaces, lo que agrega otra instancia de intermediación de carácter estético sobre metáforas de alto contenido simbólico. Es decir que no solamente nos encontramos intermediados por los procesos y los dispositivos, sino también por los modelos mentales (ver *affordances* en Norman[10], por ejemplo) que construimos acerca de cómo son y cómo funcionan las aplicaciones se vuelven determinantes de las acciones y actitudes que asumamos frente a ellos.

El reino de las aplicaciones

Estas nuevas intermediaciones, entonces, se ven atravesadas por una compleja relación entre interfaces, dispositivos y procesos virtuales. La correspondencia entre ellos tiene una gran dosis de arbitrariedad por parte de sus creadores, con algunas restricciones de diseño y muchas decisiones asociadas a los planos emocionales, congnitivos, ergonómicos, simbólicos, etc. que no escapan del juicio sobre la intermediación valorativa. En muchos casos estos valores son muy opacos en contraposición con lo que se observa para Internet y la Web, donde los valores son transparentes, donde se identifica el propósito de compartir y colaborar a través de tecnologías de acceso público y comunitario. En muchas aplicaciones no podemos acceder al conjunto de valores y fines asociados.

¿Por qué esto sería un problema? En estos "espacios virtuales" (aplicaciones, de las cuales algunas son las vulgarmente llamadas "redes sociales") existen al menos dos modos de interacción: uno entre el usuario y el artefacto, y otro entre usuarios intermediados por el artefacto. En ambas interacciones se juega la relación de poder entre el diseño y el uso. Pero como distintas aplicaciones generan contextos de interacción distintos es posible identificar en algunas más que en otras diferentes comportamientos de las comunidades de usuarios.

[10] http://www.jnd.org/dn.mss/affordances_and.html.

El papel de los bienes comunes

Inicialmente la Web abrió grandes oportunidades de auto-organización y autogestión en paralelo con sistemas controlados en forma concentrada. En su concepción más íntima se reflejan valores de libertad y de conocimiento abierto, parte inspiradora de su realización técnica. Como red de producción y circulación espontánea de información y conocimiento generó emergentes socialmente valiosos, como ocurre con cualquier red libre.

Luego de más de dos décadas en las que la Web ha sido adoptada masivamente (y habitualmente confundida con Internet), encontramos enormes volúmenes de información y conocimiento construidos en forma colectiva sobre diversas aplicaciones. Si se analizan estas producciones colectivas desde el punto de vista de su propiedad y gestión, es inevitable la revisión acerca de qué cosa de este complejo sistema global es privado, público o puede ser considerado como procomún. Estos entramados involucran nodos privados, públicos y nodos que son *commons*. Como dice Zamagni[11],

> "mientras que en relación con los bienes de la esfera privada es necesario apelar al principio del cambio de equivalentes, y para resolver el problema de los bienes públicos se puede pensar, al menos en el nivel teórico, en la aplicación del principio de redistribución, cuando se llega a la cuestión de los bienes comunes se vuelve indispensable poner en juego el principio de reciprocidad".

Según Verceelli[12],

> "estos bienes son comunes por pertenecer a una comunidad determinada y, según lo acordado, podrán ser utilizados, explotados pero nunca apropiados".

El procomún tiene propiedades diferentes según el entorno en el que se desarrolle. El bien común asociado a bienes materiales "es un bien rival en el consumo pero no exclusivo, y además es aquel en que la utilidad que cada uno

[11] Stefano Zamagni, *Por una Economía del Bien Común*, Ciudad Nueva, 2012, pp. 27-28.

[12] Ariel Vercelli, "Aprender la Libertad: el diseño del entorno educativa y la producción colaborativa de los contenidos básicos comunes", *Aprender la Libertad*, http://www.aprenderlalibertad.org/aprenderlalibertad.pdf, 2006 y Ariel Vercelli, y Hernán Thomas, *Repensando los bienes comunes análisis socio-técnico sobre la construcción y regulación de los bienes comunes*, 2007, p. 10.

obtiene de su uso no puede ser separada de la utilidad que otras personas obtienen de ella" (si yo consumo más agua, otros podrán consumir menos). Si hablamos de bienes inmateriales, los bienes intelectuales tienen carácter común cuando cualquier integrante de una comunidad puede disponer de ellos de forma directa, inmediata y sin mediaciones para cualquier propósito. En el mismo sentido, una obra intelectual es común cuando ofrece a los miembros de una comunidad de forma directa, inmediata y sin necesidad de solicitar permiso, la posibilidad de acceder, usar, reproducir, ejecutar, distribuir, estudiar y transportar la obra hacia diferentes soportes de acuerdo con las formas y condiciones establecidas. Las obras que respetan estas condiciones también se las describe como de carácter abierto. Cuando, además, se permite usar la obra con cualquier finalidad, adaptarla y derivarla y, sobre todo, cuando la comunidad indica que sus obras derivadas deben regularse bajo las mismas condiciones, se considera que las obras además de comunes tienen un carácter libre como asegura Stallman[13].

La diferencia entre bienes materiales e intelectuales, es que los intelectuales no tienen límites y no son consumibles, "crecen a medida que crece su circulación dentro de una comunidad. Éstos se enriquecen con su tráfico, se potencian cuando son compartidos, son más creativos a medida que se producen colaborativamente en el tiempo"[14].

¿La red devenida en estructura?

Sin embargo, los patrones de comportamiento a lo largo del tiempo indican que existe concentración de nodos, se trata de un fenómeno típico de cualquier red sin control: muchos nodos pequeños, y pocos nodos grandes. Es lo que establece el *power law* estadístico (ver Barabasi[15]). La maduración produce el cambio entre un comportamiento libre y caótico hacia patrones que gravitan sobre nodos más concentrados. Esto se constituye como una ley no escrita, pero que en la práctica puede operar como cualquier sistema diseñado. La controversia se da entre emergencia y concentración versus necesidad de control a través del diseño teleológico. La hiperconcentración es un problema: Google y Facebook nos atrapan en sus lógicas y en su diseño de la representación del mundo, y las gestionan bajo la

[13] Richard Stallman, *Free Software, Free Society*, Boston, MA; GNU Press (FSF), 2002, p. 3.
[14] Vercelli, ob. cit., p. 11.
[15] Albert-László Barabási, *Linked: How Everything Is Connected to Everything Else and What It Means for Business, Science, and Everyday Life*, Perseus Publishing, 2002.

concepción de la propiedad privada, mientras que las percibimos (y construimos) como bienes comunes. La encrucijada que deberemos afrontar es cómo evitar que los emergentes que son bienes comunes de las redes sean conquistados y apropiados.

Una vez que este comportamiento de concentración de nodos se identifica se daría una etapa de "institucionalización", en la que estados, empresas, y organismos internacionales comienzan a ejercer control, dando como resultado la cristalización de reglas que finalmente podrían describirse como estructuras.

Probablemente la pregunta que quede abierta es si el inicio caótico de cualquier red de escala libre termina indefectiblemente en un ordenamiento de pocos nodos concentrados y muchos nodos débiles. Si esto ocurre siempre, llegaríamos a la conclusión de que por un medio u otro siempre estaremos sometidos a estructuras. Pero también se podrían plantear al menos dos restricciones: la escala de una red por una parte, y por la otra la naturaleza más o menos homogénea de los nodos.

Gran parte de un diagnóstico pesimista acerca de las asimetrías que hoy se encuentran en la Web está asociada a que nodos fuertes y nodos débiles mantienen objetivos y propósitos diferentes, además de que muchos nodos fuertes son inmigrantes de otros entornos no reticulares (típicamente industriales) y llegan a conquistar alguna porción de la Web.

Es decir: una red de usuarios que ejercen ciudadanía, por ejemplo, no se parece en nada a millones de usuarios alimentando contenidos para que Facebook venda servicios publicitarios a anunciantes de productos y servicios. Si bien puede existir concentración en ambos casos, hay interés común en el primer caso, y hay conflicto de intereses en el segundo, además de la apropiación de la producción de los usuarios por parte de Facebook.

Ensayando una conclusión

El caso de Internet y la Web puede, o no, ser un ejemplo extrapolable a una teoría que supere la controversia entre las ideas funcionalistas, estructuralistas, y, digamos, "emergentistas" en base a redes de escala libre; o que al menos indique algún camino para reflexionar sobre el problema.

Sin embargo, y asumiendo que se trata de una especulación libre, se puede sospechar que las redes, en la medida en la que realmente son espontáneas, no

presentan nodos más relevantes que otros y que la emergencia de fenómenos se produce por las relaciones e intercambios entre nodos relativamente simétricos. Pero el ejemplo de Internet muestra que algunos emergentes tienen "éxito" (en el sentido evolutivo, de adaptación) y que comienzan a crear patrones de nodos más concentrados que a su vez van definiendo comportamientos aceptables y no aceptables.

De hecho, nuestro acceso a aplicaciones totalmente controladas desdibujan por completo la noción de red y asemeja nuestra experiencia cada vez más a espacios parecidos a las producciones de la industria cultural más que a un espacio comunitario. Una vez establecida esta lógica el concepto de red queda escondido en la práctica de una minoría, en tanto que la mayoría alimenta en forma exponencial la asimetría entre nodos fuertes y nodos débiles.

Es decir: no se da una estructura diseñada teleológicamente, sino emergente, pero que a fin de cuentas se transforma en determinante de nuestras acciones. ¿Cómo podremos apropiarnos nuevamente del procomún propio de las redes, cuando estas estructuras son definidas por nodos fuertes de propiedad y gestión privadas?

Søren Kierkegaard y la angustia ante el bien como negación de la libertad. Una lectura desde la dualidad de la voluntad

Alejandro Peña Arroyave
UdeA – USAL – UNGS, Buenos Aires

1. La libertad como tarea fundamental

En la medida que Kierkegaard niega la posibilidad de lo que podríamos llamar una relación positiva con el fundamento, con Dios, es decir, una relación esclarecida, su pensamiento se adentra en fenómenos negativos precisamente como formas de relación con el fundamento. Así, se enfoca ante todo en analizar problemas como la angustia y la desesperación con miras a rastrear no sólo aquello constitutivo del hombre sino de qué manera el hombre podría llegar, por medio de dichas categorías, a ser sí mismo o también a extraviarse. Para Kierkegaard, llegar a ser sí mismo será la tarea fundamental de cada hombre y por ello no puede dejar de lado la responsabilidad de verse cara a cara con la angustia y la desesperación en tanto elementos constitutivos. En la posibilidad de angustiarse y la desesperación se cifra sin embargo el mayor rasgo positivo que pueda tener el ser humano, la libertad. Que el hombre pueda desesperar y pueda angustiarse indica en primer lugar que es libre, que tiene ante sí la posibilidad. Esto viene a revelar que el hombre no está sujeto a un destino ni a la mera necesidad; indica que puede actuar y que es responsable de su acción. La cuestión fundamental será entonces qué hacer ante esa posibilidad, pues la posibilidad misma, en tanto dialéctica, tiene al mismo tiempo el poder de extraviar y quitar la libertad. Por eso precisamente se genera angustia. En Kierkegaard, como luego lo retomará Heidegger, la angustia no tiene objeto, es posibilidad pura[1]. Por tanto, la angustia es ambigüedad que impulsa a la reflexión. En la angustia, como se ve también en la desesperación, se revela que el hombre es un yo, es decir, una síntesis. En la angustia el hombre está relacionado consigo

[1] Cf. Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010, § 40, pp. 204-211. Véase también, Martin Heidegger, *¿Qué es metafísica?*, Madrid, Alianza Editorial, 2009, pp. 25-27. Donde se destaca la falta de objeto de la angustia, lo que pone al hombre frente a la pura posibilidad.

mismo pero al mismo tiempo está separado de sí mismo en tanto le pone en relación con la posibilidad[2].

Esta relación viene a mostrar que el hombre, en tanto síntesis, está compuesto de elementos desiguales, por lo que podría apartarse de sí mismo. En esta relación con la Nada, que es lo que causa angustia, el hombre es libre, tiene la posibilidad. Está ante el vértigo de la libertad. En tanto el hombre es una síntesis de cuerpo y alma sustentada por el espíritu, como se dice en *La enfermedad mortal*[3], en la ignorancia de la inocencia el espíritu está soñando. Y es esa Nada que está ante el espíritu en reposo lo que genera angustia. Esa Nada es la realidad del espíritu que ve constantemente la inocencia. Por ello la angustia, en tanto vértigo de la libertad, genera ambigüedad. La inocencia misma es ambigua porque está ante la posibilidad; "éste es el profundo misterio de la inocencia: que es al mismo tiempo angustia"[4]. El tal estado, el hombre es tentado por nada, por la posibilidad. El hombre es así tensado por el espíritu que es lo hostil y al mismo tiempo lo amigo. Lo hostil porque merodea y perturba la existencia ideal de alma y cuerpo, pero lo amigo justamente porque quiere constituir la relación. Pues, en tanto ideal, dicha relación no tiene ninguna realidad. Para decirlo de modo directo, el espíritu es en la síntesis la introducción del sí mismo en la relación aún no constituida (por la falta de espíritu) y por ello ideal entre alma y cuerpo[5]. Pero, tal como lo expone Kierkegaard, de esta angustia por Nada se da un salto cualitativo y ahora la angustia tendrá una realidad, la del pecado. El pecado es el salto cualitativo que no puede explicarse y que introduce la realidad de la angustia, o mejor dicho, que le da una realidad a la angustia. Ante el pecado la angustia ya no se relaciona con la posibilidad sino con esa realidad, la del pecado. El salto cualitativo del pecado introduce entonces una teleología en la libertad al delimitar y darle realidad a la angustia. Ello está marcado por el hecho de que el hombre es tentado por la posibilidad, es decir que en la realidad del pecado es responsable. Para Kierkegaard todos somos Adán, todos cometemos el primer pecado y esa es la responsabilidad "que le cae al individuo a plomo sobre la cabeza"[6]. En esa responsabilidad el individuo se juega su libertad, o más exacto, lo que hará de su libertad. La realidad del pecado no se deja abstraer

[2] Cf. Arne Grön, "*El concepto de la angustia* en la obra de Kierkegaard", *Thémata. Revista de Filosofía*, 15, 1995, pp. 15-30.
[3] Cf. Søren Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, Madrid, Sarpe, 1984, p. 35.
[4] Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, Madrid, Espasa-Calpe, 1979, p. 59.
[5] Cf. Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, p. 61-62.
[6] Ibíd., p. 56.

porque ello implicaría huir a la responsabilidad de concretar una y otra vez una acción en el mundo.

Para Kierkegaard, el hombre es libre constitutivamente, pero también tiene que llegar a serlo. Es libre por la distancia de Dios, del creador. Pero tiene que devenir sí mismo, no nace como sí mismo. Para Kierkegaard, como para San Agustín, la libertad no es el mero libre albedrio, sino que en la medida que el hombre debe tomar parte activa en su camino, es responsable de su sí mismo ante Dios, la libertad verdadera debe corresponder por tanto a una finalidad. En tanto síntesis de lo temporal y lo eterno, la finalidad del hombre no puede estar más que en llegar a ser sí mismo en la plena realización de esa síntesis. Y tal realización no puede darse sin la libertad. La libertad es ontológica y por ello el hombre no puede dársela, tiene que vivirla y concretarla. Según Kierkegaard, Dios ha hecho al hombre libre y esta es la mayor paradoja para el pensamiento; "que Dios haya puesto frente a sí un ser libre, es la cruz que la filosofía no puede cargar sino a la que ha quedado clavada"[7]. Para Kierkegaard la gracia y el poder absoluto de Dios se da en el hecho de que ha podido hacer a una creatura libre y no sólo condenada a la ciega necesidad[8]. En ese exceso se cifra la distancia cualitativa que vence y pone límite a cualquier pensamiento. En Kierkegaard, como lo luego lo retomará Karl Jaspers, la imposibilidad de tener una relación positiva con Dios determina nuestra libertad. En esa medida, el hecho de que Dios no sea un objeto del mundo y un objeto del conocimiento, ni sea un discurso, que sea el Dios desconocido, indica que quiere la libertad del hombre. La cercanía de Dios condenaría al hombre a ser sólo una marioneta de su voluntad[9]. La libertad es la distancia para la acción del hombre que sin embargo, y precisamente por ello, no puede olvidar que su existencia misma es tarea. No puede olvidarse el hombre que es síntesis de libertad y de necesidad, síntesis de alma y cuerpo sostenida por el espíritu. El hombre no puede darse la libertad, tan sólo, y ya es mucho, puede vivirla. Ser libre implica tener un centro de gravedad, una vida interior que se determina, paradójicamente, por el hecho de reconocer la impotencia de la voluntad frente al poder que le fundamenta. Por ello, cuando el hombre olvida que es una síntesis, se esclaviza de su propia voluntad. La

[7] Søren Kierkegaard, *Die Tagebücher. Band I*, Düsseldorf/Köln, Eugen Diederichs Verlag, 1962, p. 105.
[8] Cf. Francesc Torrallba, *Poética de la libertad: lectura de Kierkegaard*, Madrid, Caparros Editores, 1998, pp. 125-127.
[9] Cf. Karl Jaspers, *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1962, p. 39.

voluntad libre, como lo había expuesto San Agustín, es la que obedece al creador, la que coincide con la voluntad de Dios. La más alta libertad es la que se vincula a la trascendencia. Por ello, como profundamente lo señala Jaspers, "cuando soy realmente yo mismo, estoy cierto de que no lo soy por obra de mí mismo"[10]. Dios es cierto y cobra realidad sólo en la acción como cifra absoluta de libertad. Pero en tanto que el hombre tiene la posibilidad de elección puede elegir mal, es decir, la vía de la negación de su propia libertad y por esa misma posibilidad persistir en tal encierro.

Con ello surge entonces el problema de la voluntad y su papel para la determinación de la libertad. En efecto, y como lo señala Hannah Arendt, la voluntad es el órgano espiritual de la libertad[11]. Es la voluntad lo que encamina y da una teleología a la libertad creando una historia de ésta en el individuo. Según Kierkegaard, una vez hecha una elección las demás estarán condicionadas en gran medida por esa primera elección; "también la voluntad tiene historia, historia ininterrumpida, que puede hacer que un hombre pierda al final hasta la facultad de poder elegir"[12]. Para Kierkegaard, hay dos voluntades implicadas en el fenómeno de la libertad, una voluntad fuerte y una voluntad débil. Siguiendo el esquema esbozado acerca de la libertad, la voluntad débil implica la apertura a la verdadera libertad, porque en ella el hombre ha puesto una finalidad a su libertad que va más allá del mero poder elegir. En el caso de la voluntad fuerte es el yo el que se afirma como absoluto en la voluntad del "yo quiero" que acaba en la pérdida de sí mismo. La voluntad fuerte se queda atrapada en el poder elegir y rechaza la libertad que abre hacia el fundamento. Hay una voluntad fuerte cuando no se quiere el Bien, lo único, lo que no se puede relativizar, es decir, la libertad misma. Y esta voluntad acaba en desesperación que aparece como límite ante quien así se rebela[13]. Reconocer la trascendencia es reconocerse a sí mismo y negarla es negarse a sí mismo como síntesis y poner el fundamento en un vacío. Pero en la medida en que la libertad es constitutiva en el hombre y su espíritu tiende hacia ella, la voluntad fuerte siempre entrará en contradicción consigo misma. Por ello surge la desesperación como rasgo indicativo. Por lo tanto, quien se empeña en la voluntad fuerte, permanece en "la

[10] Karl Jaspers, *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*, p. 37.
[11] Cf. Hannah Arendt, *La vida del espíritu*, Buenos Aires, Paidós, 2002, p. 343.
[12] Søren Kierkegaard, *Diario íntimo*, Buenos Aires, Santiago Rueda Editor, 1955, p. 338.
[13] Cf. Søren Kierkegaard, *La pureza de corazón es querer una sola cosa*, Buenos Aires, La Aurora, 1979, pp. 70-72.

voluntad de la esclavitud"[14]. Es esto lo que Kierkegaard expone con la categoría de lo demoniaco como la angustia ante el bien.

2. Lo demoníaco como negación de la libertad

Según Kierkegaard, la relación con la realidad del pecado se da de dos formas posibles; como angustia ante el mal o como angustia ante el bien. Es decir, la angustia por la posibilidad de recaer en el pecado y la angustia por la posibilidad de salvación, ante el bien. Pero ¿cómo entender que el bien pueda generar angustia? ¿Cómo puede ser el bien la tentación? Para explicar ello Kierkegaard toma la categoría de lo demoniaco como forma de extravío del yo ante la posibilidad que engendra la angustia precisamente como poder angustiarse. Para Kierkegaard, el hombre puede perder su libertad y por la posibilidad de elegir darse una, o más exactamente, cree que él puede dársela. Pero, por ser una síntesis, tal libertad sólo se da de forma ilusoria en la obstinación de la voluntad. Ser libre es precisamente deponer la voluntad al reconocer un fundamento y con tal comprensión encaminarse en la acción que hace concreta la libertad. Pero en la obstinación de la voluntad se da un encierro en el yo que impide el reconocimiento del fundamento. Así, el mundo se reduce al sí mismo que se cierra a toda comunicación, a todo encuentro con los otros. Por tanto, la voluntad fuerte que muestra el demoniaco le esclaviza poco a poco en la imposibilidad de elección, pues le estrecha el mundo al límite de su yo aún no comprendido plenamente, mientas que la libertad es lo amplio, lo dilatado. La voluntad del demoniaco se convierte en su destino que por ello mismo le encierra y le condena a la necesidad, negando la naturaleza heterogénea de la síntesis. En la voluntad fuerte, el yo, por no haberse constituido plenamente como tal en la apertura hacia su fundamento, se absolutiza y empalidece la realidad acusándola de ser insuficiente, imperfecta. Es ahí donde surge el encierro, la reserva.

En tal estado, el individuo o bien no tiene conciencia de las categorías éticas, de lo general, o bien tiene conciencia de éstas pero cifra su existencia en mantenerse por fuera de ellas. En el esquema que traza Kierkegaard de lo demoniaco, es fundamental la relación negativa que se establece con lo general, con el mundo ético, pues no en otra instancia se desarrolla la libertad. Ahí se ligan libertad y bien como teleología propia de la libertad que, en este contexto, no significa otra cosa que llegar a ser sí mismo. Pero el demoniaco niega tal teleología en la media que mantiene una relación negativa con su propia libertad y por ende con la realidad. En

[14] Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, p. 168.

efecto, "lo demoniaco es una relación *forzosa* con el bien"[15]. En esa relación forzosa el demoniaco se mantiene en la reserva y en la angustia de entrar en relación con el bien, pues como lo señala Kierkegaard, en lo demoniaco, "el bien significa, naturalmente, la reintegración de la libertad"[16]. De este modo, como la intención de dicho individuo es mantenerse siempre ajeno a las convenciones humanas porque no logra integrarse a la realidad con la que está en disputa, en la configuración de lo demoniaco el ámbito de la comunicación cobra gran importancia, pues ésta, como medio de vínculo con los otros, pertenece a la instancia ética, al ámbito del acuerdo sobre el mundo. Así, quien vive en el encierro decide establecer una comunicación enmascarada con lo general. Por ello oculta todo el tiempo aquello que hay en su interior, ya que si lo revela estaría traicionándose al ingresar a lo ético, como manifestación de una relación positiva con lo real. Este encierro y reserva se da porque, en el esquema del demoniaco, "el bien es la revelación"[17]. Es por esto que en su relación con los otros está siempre presente el engaño, la falta de transparencia. Quien vive en lo demoniaco se aísla en la propia subjetividad, dando rienda suelta a su reflexión interminable, moviéndose en ésta de forma circular. "Una vida demoníaca es aquella que está basada deliberadamente sobre una sola idea absorbente"[18]. Por ello el contenido de esa constante reflexión se mantiene en lo desconocido para los demás hombres y, precisamente en eso, consiste que quien vive en lo demoniaco, sobre todo en el ámbito estético, se autoproclame como excepción, mostrándose ufano ante los otros. De ahí que se mantenga frente a los otros en la transmisión de lo que no es, es decir, en el enmascaramiento de la realidad diciendo siempre otra cosa a la que piensa[19]. El demoniaco se esconde de esa realidad, pues teme que ésta le arrebate su secreto. Lo demoniaco es la persistencia de tal individuo en mantenerse por fuera de lo común en una eterna y reflexiva relación consigo mismo, tras barreras inexpugnables para los ojos de los hombres. Vale aclarar, persiste en una falsa relación consigo mismo, pues según lo hemos visto, no es un sí mismo completo. Es por esto que si bien él se manifiesta

[15] Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, p. 143.
[16] Ibíd., p 143..
[17] Ibíd., p. 152.
[18] James Collins, *El pensamiento de Kierkegaard*, México. D.F., Fondo de Cultura Económica, 1958, pp. 73-74.
[19] Esto ante todo en lo que tiene que ver con los planteamientos que realiza Kierkegaard acerca de la vida estética, específicamente frente a la ironía como fundamento de la relación con la realidad. Donde, aunque tal vez no de modo pleno, pueden rastrearse algunos elementos de lo demoniaco.

bajo el engaño, el terreno que le es más propicio, conforme a sus fines, es lo oculto, la reserva, la imposibilidad de entrar en relación positiva con lo real. Desde esta reserva observa y contempla más que lo que actúa en el mundo, su existencia se configura de forma teórica, en una interminable reflexión, calculando de qué modo mantener oculto el contenido de eso que calla. El ser demoniaco vive ensimismado, por ello "el monólogo interno es precisamente su lenguaje, por lo cual se dice del reservado, cuando se le quiere caracterizar, que habla consigo mismo"[20].

Para sugerir con un ejemplo en qué consiste lo demoniaco como ocultamiento, podríamos tomar una indicación que da la literatura, se trata de *Memorias del subsuelo* de Fedor Dostoievski[21]. El héroe o antihéroe de dicha novela refleja de un modo exacto en qué consiste lo demoniaco. Es un hombre acosado por una agitación constante de la que nadie logra intuir nada. En los días pasea y habla con los demás como si fuese por completo un hombre común, pero en su cuarto, en las noches, o en los paseos solitarios por las calles, se dispara su monólogo interminable. En este eterno hablar para sí, proyecta su tremenda desesperación imaginando siempre cómo mostrarse ante los otros, imaginando ya que los insulta, ya que los adula para mostrar su secreto desprecio. Pero al enfrentarse con la realidad, retrae sus verdaderos sentimientos de odio, menosprecio o temor que le inspiran los hombres, para regresar melancólicamente a su cuarto donde reemprende, de nuevo, su monólogo.

Aunque presentado de forma demasiado escueta, este ejemplo nos sirve para ver cómo lo demoniaco es un círculo en que el individuo se encierra cada vez más, pues es allí donde, a su modo, adquiere continuidad. Bajo lo demoniaco el individuo teme salir de su ensimismamiento, pues poco a poco ha fundado, en ese encerrarse, la razón de su existencia. Por lo tanto, teme a la manifestación pues quedaría desnudo ante lo que precisamente siempre se ha retraído, el bien, la libertad. Es de este modo que el bien, la revelación, representa para él la tentación, la amenaza contra lo que, en su visión particular, lo constituye. La cercanía del bien es la tentación y sólo en su cercanía surge la angustia. Esto en el sentido en que se ve en los pasajes del Nuevo Testamento en que Jesús se encuentra con los endemoniados. Kierkegaard retoma estos pasajes para mostrar cómo allí se revelan dos modos de lo demoniaco como angustia ante el bien. En Mt., 8, 28-34; Marc., 5, 1-20 y Luc., 8, 26-39, los demonios preguntan a Jesús qué tiene él en común con ellos y agregan

[20] Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, p. 153.
[21] Fedor Dostoyevski, *Obras completas tomo I.* Madrid, Aguilar, 1968.

que está allí para perderlos con lo que muestran su angustia ante el bien[22]. Por su parte, en Luc., 11, 14, aparece la figura del demonio mudo, o más exactamente, el demonio que hace enmudecer. Es decir, lo demoniaco como lo que se cierra a la comunicación, a la manifestación. El bien le causa angustia porque es lo que quisiera romper con la continuidad que cree poseer el individuo demoniaco. Sin embargo, esa continuidad es solo aparente, pues la auténtica continuidad se da en las acciones concretas donde el individuo alcanza consistencia, y no en el movimiento interno de la reflexión. "Con lo que mejor puede compararse la continuidad de la reserva es con el vértigo que puede tener una peonza que gira, continuamente sobre sí misma, apoyada en su punta"[23]. Es de ese modo que el círculo en que se mueve el individuo determinado por lo demoniaco se hace cada vez más estrecho, cerrándose sobre sí mismo, en el cual se ve a cada momento más replegado en sí mismo, en aquello con lo que se relaciona abstractamente, es decir, con el objeto de contemplación que ha hecho de sí mismo. El tiempo y la falsa continuidad del demoniaco es el del aburrimiento pues se funda sobre el vacío, sobre el tiempo arbitrario de un yo absolutizado que cabalmente no tiene historia.

Así, vemos que el demoniaco construye su vida sobre un secreto, en el no querer o no poder comunicarlo y en el hacerlo sólo de modo indirecto. Hay una intención de permanecer fiel al secreto que acaso consuma su existencia pero que le da el motivo en el que ha configurado su existencia. Hasta el punto en que el propio secreto y la imposibilidad de darlo a conocer acaban por imponerse como voluntad fuerte sobre el demoniaco. En efecto, "lo demoniaco se niega a comunicar con lo exterior, no quiere hacerse patente; si lo quisiera, no podría hacerlo; se halla confinado en lo que lo hace inexpresable, angustiado tanto por la soledad como por el temor de que esa soledad pueda ser rota"[24]. El demoniaco estaría hechizado por su secreto y por el ocultamiento de éste. Por ello se mantiene en la reserva, en el silencio. Pero esa persistencia en el encierro es precisamente lo que le extravía, pues "el silencio es el hechizo del demonio y cuanto más se calla tanto más peligroso es el demonio"[25]. Ese estar encerrado, ensimismado, representa el olvido de sí mismo, porque mientras más se encierra en la reflexiona, más se aleja de lo que realmente lo fundamenta. Es decir, la acción concreta integrada en lo real. Sin embargo, en esa lejanía de sí mismo "el demoniaco conoce, por lo menos con cierta *clairvoyance*

[22] Cf. Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, p. 150.
[23] Ibíd., p. 155.
[24] Maurice Blanchot, *Falsos pasos*, Valencia, Pre-textos, 1977, p. 17.
[25] Søren Kierkegaard, *Temor y Temblor*, Madrid, Alianza Editorial, 2007, p. 152.

(perspicacia), su remedio; pero, como demoniaco, ama a su enfermedad y teme al remedio"[26]. Ese remedio que podría salvarlo es la manifestación de aquello que oculta. El demoniaco no habla porque aunque podría argumentarse que lo suyo no es una existencia auténtica y señala un olvido de sí mismo, hay una unidad en cuanto a esa forma particular de interioridad. "Precisamente porque el individuo demoniaco es interiormente consecuente […], precisamente por eso también él tiene una totalidad que perder"[27]. Vemos pues que lo demoniaco presenta dos caras, por un lado el individuo puede afirmarlo, en el sentido que lo hemos expuesto, y por otro lado, en lo demoniaco, tal como en la desesperación que lo fundamenta, están dados los elementos para salir del encierro de sí mismo, de ese olvido del yo. Con lo demoniaco entendido como ocultamiento, al manifestarse el individuo puede integrarse a lo general. En efecto, "el lenguaje, la palabra, es lo salvador, lo que salva de la abstracción vacía de la reserva"[28]. Así, con la palabra, el individuo podría hacerse manifiesto y por lo tanto libre del encierro ocasionado por su falsa libertad, pues se hace transparente para los demás y para sí mismo dándose un contenido en la acción ética marcada por la comunicación. Así, la libertad que se da la voluntad fuerte del "yo quiero" es una libertad encerrada, vacía. Es una ilusión del poder del yo sobre lo real y sobre la existencia misma, pero para darse tiene que mantenerse en el autoengaño donde se pierde el sí mismo y con ello la realidad, el mundo de la interrelación donde se concreta la libertad.

Como hemos visto, el hombre está solo con su acción ante Dios. Libre no por un mandato de su voluntad fuerte sino porque actúa en la obediencia, en el saberse ligado a un poder infinito. Ello implica la responsabilidad de ser sí mismo, de ser, en términos de Kierkegaard, el Singular. Y esa responsabilidad implica salir de sí precisamente para constituirse como individuo. La individualidad plena se manifiesta entonces en la voluntad y el camino que da a la acción en la libertad. El hombre no puede entonces responder a la responsabilidad de ser sí mismo sin ser consciente de su libertad. Y sólo llega a serlo cuando actúa, cuando su voluntad encamina su libertad hacia un fin. El hombre es con su acción irrupción de la libertad en el mundo, fundación del tiempo, del devenir, del latido de la creación que se expande en y por esa acción libre. En tanto responsable de sí, el hombre no es entonces el ser para la muerte sino, como lo señala Hannah Arendt, el naciente; no

[26] Søren Kierkegaard, *Diario íntimo*, p. 421.
[27] Søren Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, p. 159.
[28] Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, p. 149.

es el mortal sino el natal[29]. Porque si bien hay un sentido en su muerte lo hay con mayor peso en su existencia, en el desarrollo de sí mismo como verdad que se revela y se despliega en la acción; "la verdad sólo existe para el individuo cuando él mismo la produce actuando"[30]. Hay allí explícita una filosofía de la existencia que potencia el valor del individuo recordándole con ello a su vez la responsabilidad de ser libre. Con cada nacimiento se inaugura la posibilidad de la libertad. Por lo tanto, como lo veíamos antes, para Kierkegaard, todos somos Adán porque con cada hombre se pone en movimiento la existencia. Así, libertad y nacimiento se ligan porque nacer es fundar el tiempo y es en éste donde se da la libertad en tanto acción. En ese sentido, el hombre *conoce* a Dios o es cierto de su existencia sólo en la acción. En sus implicaciones éticas, esto significa que la ética no pueda ser sino heterónoma, es decir, dada por la certeza no racional de Dios como fundamento y no ya como mero garante, como ocurre en la ética autónoma, en la que deviene frío concepto. En ese mantenerse oculto, paradójicamente, deviene un Dios vivo que, como a Abraham, dice al hombre permanentemente; "anda en mi presencia y sé perfecto"[31].

[29] Cfr. Hannah Arendt, *La vida del espíritu*, p. 342. También esto puede rastrearse en *La condición Humana*, donde Hannah Arendt enfatiza en el hecho de la pluralidad como base de la creación y en la particularidad de cada hombre basándose en *Génesis* 1, 27, en el que se dice sobre la creación del hombre que Dios "macho y hembra los creó", a diferencia de *Génesis* 2, 7 donde se dice "Dios modeló al hombre con polvo del suelo", es decir, donde se hablaría de una creación singular (cfr. Hannah Arendt, *La condición humana*, Buenos Aires, Paidós, 2009, p. 22). Por su parte, San Agustín veía en esta diferencia en el relato bíblico, concentrándose en *Génesis.* 2,7, un énfasis en la responsabilidad del hombre frente a Dios. Según San Agustín, a diferencia de los animales, a los que Dios creó muchos a la vez, "al hombre, llamado por la creación natural a ocupar el medio entre los ángeles y las bestias, lo creó uno y solo" San Agustín, *La ciudad de Dios*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1958, Tomo I, Lib. XII, cap. XXI, p, 837. Así, vemos en San Agustín un valor extremo que se da al individuo, que lo eleva pero también le obliga ante Dios. Un planteamiento en el que claramente se perfilan algunas bases del pensamiento de Kierkegaard.

[30] Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, p. 163.

[31] *Biblia de Jerusalén*, Bilbao, Descléee de Brouwer, 1998, *Génesis*, 17,1.

Una cosmovisión en crisis

María Josefina Regnasco
Univ. Abierta Interamericana, Buenos Aires

Marco teórico

Estamos atravesando una profunda crisis que, si bien estalló en el espacio de los sistemas financieros, no es sino la manifestación de una crisis profunda del actual modelo civilizatorio. Esto significa reconocer que la crisis afecta profundamente los supuestos subyacentes, los ejes conceptuales que desde los comienzos del capitalismo tecnoindustrial sostienen el actual modelo de civilización.

Una cosmovisión implica un conjunto de ideas, conceptos a través de los cuales la sociedad no sólo interpreta la realidad, también legitima programas políticos, económicos y tecnológicos. Estos conceptos se autoinstituyen por un olvido de su propio proceso histórico social, y de este modo se autopresentan como "naturales", obvios" y "racionales", por lo que se resisten a la reflexión crítica.

La crisis de este modelo implica la convulsión de las columnas estructurantes que los sostienen. Ello significa que deben cuestionarse y reformularse los conceptos de hombre, de naturaleza, de trabajo, de productividad, de tecnología, de racionalidad y de progreso, entre otros, que configuran la actual cosmovisión. En efecto, los conceptos que aún se sostienen han sido formulados por los pensadores de los albores de la sociedad industrial, en un contexto histórico social que ya no corresponde con la realidad actual. Como observa J. Rifkin: "Cada vez que un hombre de negocios, un político o un científico habla en público, es como si su discurso lo hubieran escrito los pensadores del siglo XVII"[1].

La dimensión crítica de la filosofía

En este sentido, la respuesta de la filosofía a la problemática actual se abre como interrogación crítica, en el sentido kantiano de interrogación sobre las condiciones

[1] J. Rifkin, T. Howard, *Entropía – Hacia el mundo invernadero*, Barcelona, Ed. Urano, 1990, p. 54.

de posibilidad de aquello por lo que se pregunta. Pero, a diferencia de Kant, la interrogación no remite ya a condiciones universales, absolutas e intemporales. Por el contrario, la función crítica de la filosofía será la tarea de desocultamiento del proceso de producción histórico social de aquellos conceptos que, como "núcleos estructurantes", sostienen la dinámica de una época.

Los grandes cambios históricos sólo se producen cuando se resquebrajan estos núcleos significantes, a la vez que otros van tomando forma hasta lograr configurarse e instaurarse.

Por ello, como sostiene Al Gore, "para responder enérgicamente a una crisis se requiere un profundo replanteo de nuestras ideas"[2].

El postulado del liberalismo. La "mano invisible"

Una profunda crisis ha golpeado desde el año 2008 a los principales escenarios del sistema capitalista, manifestación de que la inestabilidad financiera crónica se ha vuelto una característica estructural del capitalismo. Cuando el colapso ocurre, es el Estado quien prontamente corre en su auxilio.

Estos fenómenos de intervencionismo estatal abren interrogantes sobre el discurso liberal. En efecto, uno de sus postulados rechaza firmemente toda regulación del Estado, confiando plenamente en que el mecanismo del mercado y el libre juego de la iniciativa privada y de la competencia bastarían para equilibrar las fuerzas que entran en juego. Aquí se registra claramente una contradicción teórica entre la afirmación de la exclusividad del mecanismo del mercado como único regulador económico, y la aceptación de la intervención estatal para remontar la crisis.

Para explicar esta cuestión es necesario remontarnos hasta el siglo XVIII, en que Adam Smith enuncia la célebre metáfora de la "mano invisible": el hombre, persiguiendo su interés privado, trabaja inconscientemente para el bien común. De este modo, Adam Smith encontraba una respuesta más profunda a la tensión entre las ambiciones particulares y el orden social y político que las anteriores concepciones contractuales. La fórmula de la mano invisible descubre un nivel social no consciente en la praxis humana y que opera inadvertidamente, casi de la

[2] A. Gore, *La tierra en juego,* Barcelona, EMECE, 1993, cap. 9, p. 167.

misma manera que en la naturaleza los fines de la especie se vehiculizan a través de los instintos.

También Kant y Hegel adhieren a este planteo. Para Kant, el progreso del género humano hacia un orden conforme a la razón "utiliza con este fin hasta las intenciones egoístas del engrandecimiento de los jefes, a pesar de que éstos sólo entienden las propias ventajas"[3]. Y Hegel continúa estos planteos con el concepto de "astucia de la razón". Se refiere a que los grandes hombres de la historia son aquellos en que sus ambiciones particulares coinciden con los fines universales. Sólo que ahora habría que hablar de la "astucia de la dinámica del mercado"[4].

Adam Smith ha aplicado al espacio social las leyes del mercado, que a su vez transfieren al espacio económico las leyes de la física newtoniana. Si el mundo físico se compone de partículas atómicas, interactuando según las leyes naturales, el pensamiento liberal deduce que la sociedad se compone igualmente de átomos aislados, los individuos, interactuando según una legalidad mecánica: las leyes del mercado. Según el postulado de la mano invisible, cada uno persigue su interés egoísta, pero al chocar con los intereses de los restantes individuos, mecánicamente surgiría el equilibrio, generándose así, en forma espontánea, no deliberada ni consciente, el bienestar general. De este modo, para el liberalismo no hace falta la regulación de la ética o del estado en la economía, ya que, según sus postulados, el mercado se regula por sí mismo, por las leyes de la oferta y la demanda y de la competencia[5].

Adam Smith parte de la concepción individualista que considera al hombre egoísta por naturaleza, y dispuesto a llevar su interés personal al máximo. La premisa de la que parte Adam Smith es falsa: el hombre no es naturalmente egoísta, tampoco es un individuo, sino un ser social. Pero el presupuesto del individuo como átomo social ha conducido al mito americano del *self made man*, el hombre que sin privilegios de cuna, por sus propios méritos se convierte en un exitoso empresario. La idea de que cualquier individuo puede escalar desde la pobreza hasta las más altas posiciones sociales, conduce también al rechazo de la solidaridad y el altruismo, considerándolos incompatibles con la libertad personal, confundida a su

[3] I. Kant, "Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita", en *Filosofía de la historia*, Buenos Aires, Nova, 1964, p. 53.
[4] W. Hegel, *Filosofía de la historia*, Barcelona, Ed. Zeus, 1970, pp. 57-60.
[5] A. Smith, *Wealth of Nations*, Nueva York, Modern Library, 1937.

vez con la competitividad del mercado. De esta visión se deducirá rápidamente que los pobres son responsables de su propia pobreza, sin considerar que hay un sistema de acumulación que, como afirmara Heilbroner[6], crea simultáneamente riqueza y miseria.

Sin embargo, Adam Smith considera necesario frenar el egoísmo excesivo, propone el sentimiento de empatía como regulador social y adhiere al principio cristiano del amor al prójimo para conducir la praxis social. En cambio, los ideólogos del capitalismo liberal no tienen ningún reparo en convertir el egoísmo en una virtud, y hasta llegan a interpretar el altruismo y la solidaridad como "defectos incompatibles con la libertad, el capitalismo y los derechos individuales". Este juicio lapidario se debe a Ayn Rand, una de las ideólogas del neoliberalismo, uno de cuyos libros se titula abiertamente *The virtue of selfishness* (La virtud del egoísmo).

De algún modo, tanto Adam Smith como Kant y Hegel, toman conciencia de la autonomía que van generando los procesos históricos y económicos bajo la expansión capitalista con respecto a las decisiones humanas deliberadas, conscientes y responsables. Se está gestando un sistema que ya nadie controla. Los decisores económicos y políticos no hacen más que seguir las tendencias dominantes[7].

Si la economía es una ciencia, debe someterse a la verificación empírica. Y lo que se verifica no es una regulación mecánica de los mercados, sino una enorme concentración de capital en constante aumento, rodeada del empobrecimiento y la marginación de segmentos cada vez más amplios de la población. El 7,5% de la población adulta del planeta posee el 78% de la riqueza mundial. Estas desigualdades refutan la hipótesis de que los beneficios del crecimiento económico automáticamente se derraman sobre los más desfavorecidos[8]. Este fenómeno desequilibra de tal modo las fuerzas económicas que entran en competencia, que ya resulta ingenuo hablar de libre mercado. Utilizando una metáfora de George Soros,

[6] R. Heilbroner, *El capitalismo del siglo XXI,* Barcelona, Ed. Península, 1996, p. 48.
[7] Para un desarrollo más amplio de este tema, cf. M. J. Regnasco, *El poder de las ideas-El carácter subversivo de la pregunta filosófica*, Buenos Aires, Biblos, 2004, pp. 81-94.
[8] B. Kliksberg, *¿Cómo enfrentar la pobreza y la desigualdad? XV Desigualdades indignantes*. Suplemento especial del diario *Página/12* – Biblioteca Bernardo Kliksberg (Con el auspicio especial de la UNESCO) 2 de octubre de 2011.

en vez de conducirse como un péndulo regulador de equilibrio, el mercado actúa como una bola de demolición[9].

Idea de hombre, dominio, naturaleza y progreso

De este modo, vemos que a diferencia del postulado de la mano invisible de Adam Smith, la lógica interna de la dinámica del capitalismo no conduce al equilibrio, sino a una expansión y concentración ilimitada, que en este momento tiene alcances globales. Para los ideólogos del liberalismo de los siglos XVII y XVIII esta expansión se interpretó bajo el concepto de progreso, confiando en que el crecimiento económico, industrial y tecnológico sería el motor del aumento de libertad, moralidad y democracia. Pero sobre todo, el eje inspirador de esta filosofía del progreso estaba en la idea de dominio y control sobre la naturaleza y el universo.

El hombre deja de experimentarse como formando parte del tejido de la vida. Como afirmará Bacon, la ambición superior de la humanidad será la de "dominar el universo". El concepto de dominio reemplaza rápidamente a la idea de armonía e integración con el cosmos, propia de la antigüedad griega. En el siglo XVII, Descartes confirma claramente la vocación de convertir a los seres humanos en "dueños y señores de la naturaleza"[10].

La naturaleza dejará de concebirse como *Physis*, potencia generadora de vida para ser reducida a "sustancia extensa", a lo que se puede medir, calcular, y por lo tanto controlar y dominar por medio de las matemáticas y el método experimental. Se interpreta como una mera "suma de recursos a explotar", o en términos de Heidegger, como una "gigantesca estación de servicio".

La racionalidad se transforma en razón de dominio. Se reemplaza la búsqueda de la verdad por la búsqueda de la eficiencia, el comprender por el dominar.

Un modelo inviable

El deslumbramiento que ha causado el modelo de la actual globalización no permite advertir las falacias que encierra el imperativo de su universalización. En

[9] G. Soros, *La crisis del capitalismo global*, Buenos Aires, Sudmericana, 1999, pp. 17-18.
[10] R. Descartes, *Discurso del método – Meditaciones metafísicas*, Espasa Calpe, Colección Austral, Madrid, 1975, cap. 6.

efecto, si tomamos en cuenta no sólo el factor tecnoeconómico, sino también el contexto ambiental, social, político y cultural, la optimización valorativa de este desarrollo puede resultar ficticia. Basta con analizar algunas cifras:
- Con el 6% de la población mundial, los Estados Unidos gastan 1/3 de la energía mundial.
- Los países ricos poseen la cuarta parte de la población del planeta, pero consumen el 70% de la energía mundial, el 75% de los metales, el 85% de la madera, el 60% de los alimentos.
- Estos países producen el 75% de la contaminación mundial.

Lo primero que observamos es la inviabilidad del modelo tecnoeconómico que se promueve. En efecto, el planeta no podría soportar la presión energética y ecológica de dos países que tuvieran las características de EE.UU[11].

Hasta ahora este ritmo productivo se ha mantenido principalmente con la energía en base a petróleo. Pero si China e India quisieran tener el nivel de vida de los EE.UU., ambas necesitarían 119 millones de barriles por día, o sea, el 50% más que la demanda mundial. Ahora se ha puesto la expectativa en la extracción del petróleo de esquisto, por medio del *fraking*, pero este modelo de explotación implica un alto impacto ambiental.

La energía nuclear conlleva riesgos enormes, y en cuanto a la energía hidráulica, se han señalado sus graves consecuencias sociales y ambientales. Ya son más de la tercera parte de los ríos del mundo que no llegan al mar.

Esta situación tampoco la resuelve el uso de energías alternativas renovables (energías solar, eólica, y recientemente, hidrógeno). En primer lugar, las tecnologías a base de energías alternativas son en gran medida parásitas de las energías no renovables. Los paneles solares, los molinos eólicos, se producen en las fábricas a base de petróleo. El hidrógeno, energía con la que General Motors lanzó ya un primer automóvil experimental, se extrae todavía del petróleo (aunque hay otras formas de obtenerlo, pero más caras). Por otra parte, no se encuentra en estado puro, y requiere energía eléctrica para su separación y almacenamiento.

En segundo lugar, las energías renovables son difusas, no centralizadas, no aptas para economías de escala. La infraestructura económica, industrial y tecnológica

[11] Cf. J. Rifkin, *La economía del hidrógeno*, Buenos Aires, Paidós, 2002.

actual es altamente centralizada, a escalas gigantescas. Pensemos en un solo ejemplo: el edificio Sears, de Chicago, consume diariamente tanta energía como una ciudad de 140.000 habitantes.

Si bien es necesario incentivar la incorporación de las energías renovables, esta sola medida no basta si no se consolida otro modelo de producción y consumo que respete los límites del planeta. Sin embargo, el credo del progreso, aceptado de forma irreflexiva, proporciona aún hoy la ideología a un proyecto de desmesura que impone de manera irresponsable los cánones de la hiperproductividad y el hiperconsumo, con la destrucción consecuente de los ecosistemas. El progreso se mide exclusivamente desde los criterios de productividad, de eficiencia y de expansión del capital, desestimando los criterios éticos, culturales y ecológicos.

Cuestionamiento del concepto de productividad
La externalización de gastos

También hay que redefinir el concepto de productividad, señalando que el mecanismo de mercado no cumple ajustadamente con la medición de los costos económicos de producción, como exigiría la ciencia económica.

En efecto, no contabiliza como gastos el deterioro del medio ambiente, la destrucción de la biodiversidad, los costos sanitarios relativos a enfermedades causadas por la contaminación y la radiación, los costos de limpieza por la cantidad de basura producida por los desechos industriales y de la sociedad de consumo. Estos gastos no son asumidos por las empresas. Simplemente, son externalizados a la sociedad, al Estado y a los particulares.

Así, como señala Al Gore[12], cuando una empresa forestal tala medio millón de hectáreas de bosque, el dinero obtenido por la venta de la madera se contabiliza como ganancia, pero la paulatina desaparición del bosque no figurará en ninguna de las variables contables de la empresa. Simplemente, se la considera irrelevante.

Al Gore no duda en calificar de *arrogancia intelectual* la incapacidad de la teoría económica de incorporar en los costos la externalización de gastos. Al Gore evalúa como *ciega, irracional, distorsionante, obtusa, irresponsable,* entre otros adjetivos, a la ciencia económica, por su negativa a revisar este criterio

[12] A. Gore, *La tierra en juego,* Barcelona, Emecé, 1993, cap. 10.

Sin embargo, la enorme inercia de los intereses en juego se pone en evidencia cuando advertimos que ni Al Gore, a pesar de su investidura cuando fue vicepresidente del Estado más poderoso del planeta, pudo revertir esta situación por él mismo denunciada.

Pero la globalización permite otra singular manera de externalizar los gastos: los países industrializados del norte erradican las empresas contaminantes de sus territorios, mudándolas a los países en desarrollo. Es bajo esta perspectiva que tenemos que comprender el problema causado por las papeleras instaladas en Uruguay. Estas prácticas se legitiman desde los trillados argumentos de que estas empresas "crean trabajo", y que estos países necesitan "capitales externos" para su desarrollo.

A su vez, teniendo en cuenta la variable energética, puede causar sorpresa advertir, por ejemplo, que la agricultura moderna es la menos productiva de la historia. Rifkin da el ejemplo de una lata de cereales de 270 calorías, cuya producción requiere el consumo de 2.790 calorías gastadas en maquinaria, gasoil, fertilizantes, pesticidas, transporte y distribución[13].

Estos datos revelan que las dificultades del actual modelo de acumulación de capital son estructurales, y están ancladas en deficiencias de la teoría económica clásica, muchos de cuyos conceptos es necesario replantear.

Estamos frente a un modelo económico incompatible con el equilibrio ecológico y con los límites del planeta. El concepto de "desarrollo sustentable" desde el cual se intenta débilmente establecer nuevos parámetros, no ha sido convenientemente definido ni precisado, para poder enmarcar desde él las políticas tecnoeconómicas.

La tecnología

Nuestra vida actual sería impensable sin la tecnología. El mundo globalizado se extiende a través de una red tecnológica que se hace presente en todos los instantes de nuestra vida cotidiana, en nuestra economía, en nuestra forma de comunicarnos, en el sistema educativo, los viajes, el entretenimiento.

Pero, ¿qué es la tecnología? La respuesta más divulgada responde al modelo instrumental. Este modelo concibe a la tecnología a partir del aparato técnico

[13] Rifkin, J. Howard, T., *Entropía.…* cit., pp. 155-156.

tomado aisladamente. De este modo, los criterios de análisis que sobresalen son los de **medios**, **usos**, **fines**. Por supuesto, este modelo considera obvio que los fines a los que sirve la tecnología son determinados por la libre decisión humana: el hombre puede emplear la técnica para fines bélicos o pacíficos. Puedo usar un automóvil para dar un paseo, para llevar un enfermo al hospital o para atropellar a una persona y cometer un asesinato. El hombre es en todos estos casos el responsable de determinar los diferentes usos del aparato. Este modelo, por lo tanto, considera la tecnología como un instrumento **neutral**.

La general difusión de este modelo obedece al hecho de que responde a la experiencia inmediata que el hombre corriente posee en su relación con los artefactos que lo rodean: él decide si va a encender el televisor o no, si viajará en un avión o no.

Sin embargo, es erróneo transferir esta experiencia individual y limitada del espacio personal a la totalidad del sistema tecnológico. Ocurre que cada artefacto forma parte de un sistema que supera ampliamente el modo de comportamiento del hombre con el artefacto aislado, y el control que pueda tener sobre sus efectos a largo plazo.

Es así que debemos enfocar cada instrumento no como una cosa aislada, sino como una red: un automóvil, para dar un ejemplo, no es simplemente un vehículo. Requiere combustible, por lo que su uso lo involucra con las empresas petroleras. Ha sido diseñado y fabricado en un taller, lo que supone el sistema industrial. Necesita ingenieros, mecánicos y técnicos que lo armen y lo arreglen, lo que implica una estructura educativa y una instancia tecnocientífica, requiere una red vial de autopistas y carreteras, su compra y venta supone un sistema monetario y financiero.

Cada instrumento articula la totalidad del sistema tecnoeconómico, y su uso nos involucra con esa totalidad. Por otra parte, este sistema no es una entidad que opere en el vacío: implica una cultura para la cual los aparatos, su posesión y su uso son considerados valiosos en función de un determinado estilo de vida, un criterio de felicidad y un concepto de progreso. Es por eso que no es posible transferir los instrumentos de la sociedad tecnológica a otras culturas sin producir al mismo tiempo modificaciones profundas en el sistema de referencia de la cultura receptora.

Toda transferencia de tecnología comporta al mismo tiempo transferencia cultural. En este sentido, cada instrumento posee el carácter de un *holograma*: esto

es, un tipo de organización en el que cada elemento contiene la presencia de la estructura en su totalidad. En un holograma, "el todo está en la parte, que a su vez está en el todo", y de tal modo que una parte es apta para regenerar el todo. Los experimentos de clonación confirman esta observación.

El carácter de la tecnología, como vemos, supera en mucho la mera instrumentalidad. Es erróneo considerar sólo el uso específico del aparato, como lo hace el modelo analítico instrumental.

Podemos sintetizar esta propuesta epistémica de este modo: Para el pensamiento analítico, reductor, simplificante, **cada cosa es lo que es**.

Para el pensamiento hologramático, complejo, integrador, **nada es sólo lo que es, cada cosa es más de lo que es**.

¿Cómo algo puede ser más de lo que es? Porque es una red que implica su contexto[14].

En efecto, el sistema tecnológico no puede reducirse a un mero instrumento, impone al hombre transformaciones profundas en su conducta, criterios de valor y pautas de interacción humana. Pensemos solamente cómo la televisión ha revolucionado los estilos informativos, el criterio de esparcimiento, el arte, los hábitos de vida. Langdon Winner reflexiona sobre el hecho señalado por las encuestas relativo a que la población norteamericana pasa aproximadamente siete horas diarias (un tercio del ciclo vital) mirando televisión. Los argumentos de quienes adhieren al carácter meramente instrumental de la tecnología hacen referencia a la voluntad del hombre para recordar que "siempre se puede apagar el televisor". Esto es trivialmente cierto. Pero teniendo en cuenta el rol de la televisión en nuestra cultura, debemos acordar con Winner cuando observa que la televisión (no el televisor) es un fenómeno que no puede "apagarse" de ningún modo[15].

[14] Para un desarrollo más amplio de este tema, cf. M. J. Regnasco, *Crisis de civilización – Radiografía de un modelo inviable*, Buenos Aires, Ed. Baudino, 2012, cap. "Filosofía de la tecnología – Cuestionamiento del modelo instrumental".

[15] Cf. L. Winner, *La ballena y el reactor – Una búsqueda de los límites en la era de la alta tecnología*, Barcelona, Gedisa, 1987, p. 28.

Crisis de la ética

En general, los análisis que se realizan no visualizan estos problemas conceptuales, y reducen la perspectiva a un enfoque ético. Sin embargo, también asistimos a una crisis de la ética.

Cuando la ética es arrastrada "a remolque" de las innovaciones tecnológicas, su función queda reducida a introducir meras regulaciones legales en prácticas ya instaladas.

La distorsión de los criterios morales se advierte también cuando se pretende justificar una norma ética desde argumentos economicistas. Así, se presenta la necesidad de promover la responsabilidad moral empresaria argumentando que el respeto por las normas éticas en las empresas no disminuye su rentabilidad ni su competitividad, sino que la acrecienta. Se entiende que el apelar a estos argumentos sea una forma eficiente para convencer a duros empresarios sobre la necesidad de incorporar la ética al mundo de los negocios.

Sin embargo, podríamos preguntarnos: ¿qué opinaría Kant acerca de cumplir el imperativo categórico, no porque se trate de un principio universal e incondicionado, sino porque favorece a nuestros intereses y beneficia la rentabilidad empresaria?[16]

Como observaba Woody Allen con su original ironía, en su imaginario Curso de Teoría Económica, el programa de la asignatura Etica incluye "el imperativo categórico y seis maneras de hacer que funcione en nuestro porpio beneficio"[17].

El concepto de tiempo - La aceleración

También el concepto de tiempo requiere ser revisado. Un sistema cuyo funcionamiento requiere romper constantemente cualquier equilibrio produce un efecto en el ámbito temporal: la aceleración.

[16] Cf. M. J. Regnasco, *Crisis de civilización – Radiografía de un modelo inviable*, Buenos Aires, Ed. Baudino, 2012, p. 116.
[17] Citado por Z. Bauman en *Modernidad Líquida*, Buenos Aires, FCE., p. 42.

Podemos percibir este impulso acelerador si tenemos en cuenta, por ejemplo, que la mitad de toda la energía consumida por el hombre durante los últimos dos mil años lo fue en el curso del último siglo.

Pero la aceleración no es un simple ritmo más rápido, sino que tiene efectos sobre el mismo sistema. En primer lugar, afecta a la toma de decisiones. No hay tiempo para la reflexión, ni para el análisis a fondo de las decisiones que se deben tomar. Es por eso que las decisiones de los políticos, de los ejecutivos de las transnacionales, se acomodan al dinamismo de los mercados, pero no pueden conducir conscientemente los procesos. Por consiguiente, el impulso globalizador está fuera de control.

Hasta la época moderna, el concepto de tiempo estaba íntimamente vinculado a los ritmos de la vida social y de los ecosistemas de la tierra. El organismo humano se ha adaptado a esos ritmos durante millones de generaciones. Pero desde el comienzo de la era industrial, el hombre fue reemplazando los biorritmos por los tecnorritmos de los artefactos mecánicos y los impulsos eléctricos. El ritmo frenético de producción y consumo ha agotado los ecosistemas. La aceleración productiva no da tiempo a la naturaleza a renovar las reservas y a reciclar los residuos.

Aunque instrumento mecánico, todavía el reloj mide el tiempo con relación a la percepción humana. Pero la computadora introduce una nueva perspectiva temporal: su unidad de medida es el nanosegundo, que representa la mil millonésima parte de un segundo. Nunca antes el tiempo había sido organizado sobre la base de una velocidad que superara el nivel de la conciencia[18].

El ritmo electrónico representa la abstracción final del tiempo y su separación completa de la experiencia humana. Su réplica psicológica es el efecto de transitoriedad, de desorientación, de anomia. Expuesto a un vértigo constante, el sujeto vive en un estado permanente de tensión e inestabilidad.

Pero el nuevo marco temporal de nuestra era también se aleja de la conciencia histórica. La aceleración disuelve la historicidad e instaura la instantaneidad. La temporalidad deja de ser un transcurrir que conserva un sentido para disgregarse en una serie de datos cuyo interés no perdura más allá del tiempo de su emisión. No se puede

[18] Cf. J. Rifkin, *Las guerras del tiempo*, Buenos Airess, Sudamericana, 1987, p. 24.

organizar la memoria en una continuidad significativa, y por lo tanto no puede estructurarse una identidad, ni personal ni cultural.

Alternativas futuras - La tarea de la filosofía

Será tarea de la filosofía el cuestionamiento de las ideas subyacentes que legitiman el actual modelo de globalización, y el planteo de un nuevo marco teórico para un nuevo proyecto civilizatorio.

a. En primer lugar, será necesario re-definir los criterios de progreso y desarrollo. Un concepto meramente cuantitativo del desarrollo lo reduce a índices de crecimiento industrial y curvas económicas. El ideal de progreso ilimitado deberá ser reemplazado por una conciencia de la necesidad de límites, tanto en las proyecciones tecno-económicas como en las metas humanas. Los límites se refieren no sólo a las reservas naturales, sino también al consumo desmedido, el cultivo de las necesidades y el despilfarro de recursos.

b. Es necesaria una re-formulación de la ética. Hay una grave confusión de la ética con las regulaciones meramente legales, que conduce a una banalización de los principios éticos.

c. A los conocidos encuadres de la ética de la intención y la ética de la responsabilidad debemos agregar la **ética de la precaución**, que nos pide prudencia con respecto a avances tecnológicos cuyas consecuencias son inciertas, y cuyos efectos a largo plazo son difíciles de evaluar. El principio de precaución admite la complejidad de la realidad, de los efectos de la praxis tecno-científica sobre el tejido social y ambiental y de las bifurcaciones de las acciones humanas. Implica un llamado a nuestra prudencia, a la responsabilidad sobre el futuro. Se trata de tomar conciencia de los límites de nuestra condición humana.

d. Es también urgente superar la racionalidad reduccionista y lineal por una razón que abarque la complejidad, capaz de cambiar los análisis hipersimplificantes que aíslan los fenómenos, por una mirada abarcadora de los procesos y las redes, y la interrelación de todos los sectores del universo.

e. El desarrollo tecnológico deberá estar supeditado a la conciencia de la complejidad de lo real. Esto significa tomar conciencia de que las tecnologías no son neutras, y no se agotan en su función específica, y que sus efectos en el contexto

social, ambiental, económico, político, se expanden rápidamente, quedando fuera de control.

f. Será necesario elaborar una nueva antropología, en que el hombre no se considere dueño, sino parte de la naturaleza, superar el individualismo extremo por una conciencia del "nosotros" y del destino común de la humanidad. El hombre debe volver a expermientarse como formando parte del tejido de la vida. Los pueblos originarios poseen el concepto del "buen vivir" *(sumak kawsay*), referente a una convivencia armónica con el medio ambiente.

A su vez, debemos superar la estecha vision que reduce la naturaleza a una suma de recursos de utilidad meramente económica. Y también deberá considerarse el nuevo concepto de Justicia de la naturaleza. Tanto el concepto del buen vivir como los derechos de la naturaleza ya hay sido incorporados en las Constituciones de Ecuador y Bolivia. Estos conceptos deben ser respetados por toda la humanidad[19].

Estos criterios no configuran un programa ni son exaustivos. Pero muestran que para superar la crisis actual no basta con meras soluciones parciales y circunstanciales de problemas aislados. Superar esta crisis implica cambios muy profundos, que modificarán totalmente nuestra manera de percibir el mundo, la sociedad, la economía y la política.

Esta tarea no será fácil. Los sistemas civilizatorios configuran tendencias que poseen una gran inercia, lo que significa que se tiende a plantear y resolver los problemas según los criterios y valores en vigencia. Hará falta una profunda reflexión, no individual, sino colectiva, espacios de discusión. Es necesario cambiar los planteos, y no meramente multiplicar las respuestas a preguntas mal formuladas. Significa una tarea monuemental de re-planteos para toda la civilización.

[19] Cf. Alberto Acosta, *La naturaleza como sujeto de derechos*, en Ambiental.net – temas ambientales para América Latina. www.ambiental.net/htm.

El tratamiento de la discapacidad en la teoría contemporánea de los Derechos Humanos

Marta Isaura Trotta Lagos
Centro de Estudios Medievales, Buenos Aires

1. Introducción

La aplicación de la teoría *estándar* de los derechos humanos[1] al ámbito de la discapacidad supone implicaciones sumamente complejas. Las personas con discapacidad -especialmente las que tienen limitaciones cognitivas- han sido tratadas en la teoría de los derechos humanos como excepciones y/o casos atípicos, e incluso instrumentalizadas, como sucede en ocasiones con los derechos de los animales no humanos, sin tener en cuenta los perjuicios que básicamente consisten en rebajar su *status* ontológico respecto de las personas con habilidades cognitivas normales que pueden derivarse de ese uso[2].

El discurso de los derechos humanos y su referente central, la dignidad humana, se construye sobre la base de un modelo caracterizado por sus capacidades y/o necesidades determinadas por una serie de principios generales, y por desempeñar un específico rol en la sociedad. Ambos supuestos resultan excluyentes para los así llamados discapacitados, sobre todo, para las personas con discapacidad intelectual y mental[3].

El primero de estos argumentos afirma que la dignidad humana depende de la capacidad de los individuos para establecer y perseguir sus propios planes y proyectos de vida. La comprensión de esta idea puede verse facilitada recurriendo al postulado de la libertad, que implica considerar que los seres humanos poseen

[1] Según la Declaración de los Derechos Humanos "todos los hombres nacen libres e iguales en dignidad y derechos, dotados de razón y conciencia y deben comportarse fraternalmente unos con otros.
[2] Patricia Cuenca Gómez, "Sobre la inclusión de la discapacidad en la teoría de los derechos humanos", *Revista de Estudios Políticos* N. 158, Madrid, octubre-diciembre 2012: 103-137. Al respecto, véase ob. cit., p. 105, nota 5.
[3] Cf. Cuenca Gómez, op. cit., p.105.

libertad de elección y orientan su existencia hacia determinadas formas de bienestar, hacia la realización de su libertad moral, que se presenta como una meta, un fin, un ideal a alcanzar. Desde esta perspectiva, la capacidad de participación en la vida social y política se hace depender de la ejecución de otras capacidades, como el sentir, comunicarse y razonar[4].

Por otro lado, el ejercicio de las capacidades suele ponerse en relación con el papel socio-cultural de las personas valorado de acuerdo con su utilidad o contribución a la comunidad en función de obtener ciertos beneficios económicos con su actuación nivelando el *status* de vida general[5].

2. El tratamiento de la discapacidad en la Teoría de J. Rawls

Esta visión kantiana de la autonomía de la libertad y la independencia moral, que influye de manera considerable en la teoría contemporánea de los derechos humanos, continúa estando presente en la discusión cotidiana. Rawls, en su teoría del contrato social, hace partícipe a los individuos de dos principios o poderes morales: a) capacidad para establecer una idea de justicia y, b) capacidad para establecer una concepción del bien[6].

Estas dos capacidades (justicia, bien) posibilitan concebir a las personas como dignas, libres e iguales y, además, la posesión de dichos poderes en el grado mínimo requerido les permite ser ciudadanos cooperantes en la actividad social. Estos poderes morales se conectan, según el planteamiento rawlsiano, con la finalidad a la que se encamina la cooperación social equitativa, esto es, la adquisición del beneficio mutuo o estado de bienestar. De este modo, las personas morales son hábiles negociadores capaces de obtener condiciones socio-económicas equitativas generando mayores beneficios a los miembros menos favorecidos de la sociedad[7].

[4] Cf. Cuenca Gómez, ob .cit., p. 106.
[5] Cf. Cuenca Gómez, ob. cit., p. 106.
[6] Cf. Cuenca Gómez, ob. cit., p. 107.
[7] Cf. Cuenca Gómez, ob. cit., pp. 106-107. Véase especialmente S. Mazza (traductor), *Ideas fundamentales del liberalismo político en John Rawls*, en <www.tcdit.unr.edu.ar/teoriapolitica/...>

> "Las personas con discapacidad -en tanto individuos que no cumplen o que se entiende o parece que no cumplen con estos rasgos sociales en las formas consideradas estándar- pierden su capacidad para participar como sujetos de justicia"[8].

En esta teoría, tanto las personas con discapacidades físicas parciales o temporales como aquellas que poseen discapacidades intelectuales y mentales son excluidas, arrojadas del sistema legal, quedando gubernamentalmente al desamparo de una norma jurídica que pudiera reconocer sus derechos más genuinos.

La exclusión de las primeras -según criterio de Rawls- se justifica porque, aunque en este caso las personas podrían ser moralmente productivas, siempre que se establezcan ciertas adaptaciones y condiciones sociales, el excesivo coste que puede comportar la implementación de estas medidas inclusivas parece no compensar el gasto económico, lo que conduce a cuestionar el requisito de reciprocidad. En el segundo caso, las personas con discapacidad mental e intelectual son directamente descalificadas como ciudadanos, porque no se ajustan a la imagen de la racionalidad que debe aplicar un individuo con discernimiento moral[9]. Desde los referentes rawlsianos[10], la atención de estas personas con discapacidad es una cuestión generadora de importantes consecuencias a resolver pues el problema fundamental de las políticas públicas se plantea entre aquellos que contribuyen con una vida plena, activa y moral en sociedad. Los sujetos con estas deficiencias son tratados como ciudadanos de segunda clase, tanto por su bajo rendimiento, como por lo que respecta a sus demandas e intereses. Esto supone que las personas con discapacidad son objeto de políticas asistenciales difíciles de implementar y no sujetos de derechos. Esta teoría no hacer justicia ante las discapacidades humanas pues excluye a estos individuos del debate moral[11].

[8] Cf. Cuenca Gómez, ob. cit., p. 106.
[9] Cf. Cuenca Gómez, ob. cit., p.108.
[10] Rawls considera que la estructura básica en una sociedad libre se manifiesta a través del principio de equidad en la justicia. La justicia procura por medio de sus normas y preceptos superar el conflicto entre ciudadanos libres e iguales. Al respecto véase Rawls, J., *Justicia como equidad*, Madrid, Tecnos, 1999, en <www.dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/1069286.pdf>.
[11] Cf. Cuenca Gómez, ob. cit., pp. 108-109.

3. El tratamiento de la discapacidad en la teoría de Martha Nussbaum

En su obra *Las Fronteras de la Justicia*, Nussbaum se enfrenta a este problema no resuelto por la teoría de Rawls tanto desde el enfoque de las capacidades y/o necesidades que plantea como desde el marco teórico para incluir a los discapacitados en el discurso sobre la justicia en donde la distribución de los beneficios producidos por la cooperación mutua de los ciudadanos contribuye al desarrollo de los derechos igualitarios[12].

> "Nussbaum asume el enfoque de las discapacidades en el ámbito de la economía de desarrollo como base filosófica para elaborar una teoría de los derechos básicos[13] de los seres humanos"[14].

Esta teoría considera las capacidades como fines políticos constituyentes de los principios básicos de una justicia en una sociedad libre[15].

Nussbaum introduce una lista de diez capacidades básicas (mortalidad, corporalidad, placer-dolor, cognición, emociones, razón práctica, sociabilidad, especie-naturaleza, recreatividad, individualidad)[16]que considera que dan forma y

[12] Cf. Cuenca Gómez, ob. cit., p.109.

[13] En el art. 2 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, los derechos están clasificados en su carácter personal: nadie será sometido a tortura, ni a penas ni tratos crueles e inhumanos. Toda persona tiene derecho a la libertad, igualdad, trato digno, trabajo, propiedad, individual y colectiva, libertad de pensamiento, de conciencia, religión y libertades políticas. Toda persona tiene derecho a la libre circulación, libertad de expresión, educación, salud digna, etc. (nota de la autora).

[14] Cf. Cuenca Gómez, ob. cit. p.109.

[15] Cf. Cuenca Gómez, ob. cit., pp. 109 y ss.

[16] Nussbaum sostiene que este enfoque de las discapacidades debe servir de base para una "teoría de los derechos básicos de los seres humanos que deben ser respetados y aplicados por los gobiernos de todos los países, como requisito mínimo del respeto por la dignidad humana. Por lo tanto, […] las sociedades deben garantizar un nivel superior al umbral mínimo de las siguientes capacidades: **1) Respeto a la mortalidad**: la capacidad de vivir una vida humana de longitud normal y que la vida no quede tan mermada que no merezca la pena vivirse. **2) Respeto a la corporalidad:** la capacidad de tener salud física (alimento, vivienda, etc.). **3) Respeto al placer y al dolor**: la capacidad de mantener la integridad corporal (protección ante ataques violentos, incluidas las agresiones sexuales, y la violencia doméstica), capacidad de moverse libremente de unos lugares a otros, posibilidades de satisfacción sexual y de elegir

contenido a la idea abstracta de dignidad, y a la idea de un umbral de capacidad por debajo del cual se considera que los ciudadanos no pueden funcionar de un modo auténticamente humano[17]. Según su criterio, estas capacidades parten de una consideración éticamente evolutiva de la especie humana, seleccionándose entre las actividades que definen una vida característicamente humana. De acuerdo con esta idea, una sociedad justa tiene la obligación de proveer los recursos asistenciales necesarios para que las personas puedan desarrollar sus capacidades básicas requeridas, lo que les permitirá elegir libremente sus propios planes de vida. En algunos aspectos, este argumento parece prometer para las personas con discapacidad su visibilidad e inclusión social propiciando el respeto por la dignidad humana[18].

> "Nussbaum rechaza la racionalidad propuesta por Rawls, critica la idea del beneficio mutuo como base de la cooperación social y reconoce la importancia de la asistencia en relación con cada una de las capacidades de la lista"[19]. "Su esquema falla a la hora de reconocer la plena dignidad de las personas con discapacidad, cuyo nivel de funcionamiento se sitúa por debajo

en lo que atañe a la reproducción. **4) Respecto a la cognición**: la capacidad de emplear los sentidos, de imaginar, de pensar y razonar. Implica la necesidad de una educación adecuada. **5) Respecto a las emociones**: la capacidad de sentir apego hacia cosas y personas que están fuera de uno mismo, amar a quienes nos aman y se preocupan de nosotros, sentir pena por su ausencia; en general, amar, padecer, sentir anhelos, compasión y gratitud**. 6) Respecto a la razón práctica**: la capacidad de formarse una concepción del bien e implicarse en reflexiones críticas acerca de la planificación de la propia vida […] **7) Respecto a la sociabilidad**: la capacidad de formar una comunidad con otros seres humanos. **8) Respecto a la relación con otras especies y la naturaleza:** la capacidad de vivir junto a ella y respetar a los animales, las plantas, la naturaleza en general. **9) Respecto al humor y al juego:** la capacidad de reir, jugar y disfrutar de actividades recreativas. **10) Respecto a la individualidad**: se refiere a la capacidad de vivir la propia vida y ostentar cierto control sobre el propio entorno (participar en forma efectiva en las decisiones políticas que gobiernan la vida), poseer libertad de expresión y asociación, derecho a la propiedad privada, derechos laborales, etc". Rodríguez, Roberto Benedicto, *Martha Nussbaum: las capacidades humanas y la vida buena (una política centrada en la ética)*, escrito en LECTURAS Turia, en www.lecturolenses.org/.../.

[17] Cuenca Gómez, ob. cit., p. 110.

[18] Cf. Cuenca Gómez, ob. cit., p. 100.

[19] Cuenca Gómez, ob. cit., pp. 110-111.

> del *umbral mínimo universal*[20]y excluye a estos individuos de la participación plena en la sociedad[21].

La sociedad tiene la obligación de promover la adquisición de las capacidades, no solo asignando los recursos requeridos, sino también asistiendo y mejorando a las personas y de poner a disposición de los individuos el desarrollo de tales capacidades a través de la tutela"[22].

Desde esta visión, el modelo privilegia lo normal y propone una estrategia de asimilación que puede imponer cargas excesivas y resultar sumamente perjudicial para aquellos sujetos que no pueden ser asimilados.

> Tanto "las aproximaciones de Rawls y de Nussbaum terminan de uno u otro modo estableciendo una línea que divide a los individuos en dos grupos: a) los normales, esto es, aquellos que pueden ser plenamente cooperantes y, b) los atípicos, esto es, quienes no cumplen los rasgos exigidos"[23].

Las personas con discapacidad suelen ser discriminadas y tratadas como objetos morales, como recipientes pasivos que merecen atención, asistencia y cuidado, pero no como agentes morales activos que deberían poder elegir y desarrollar sus propios proyectos de vida.

Desde esta perspectiva, las personas con discapacidad pueden tener atribuidos derechos, pero no justificados desde la idea de la dignidad humana. El tratamiento argumental de las personas con discapacidad introduce en el Estado de Derecho un paternalismo excesivo que restringe arbitrariamente su autonomía[24].

4. Una reflexión inclusiva para las personas con discapacidad

[20] Nos referimos a las carencias elementales para el desarrollo de una vida humana, a saber, alimentación, salud, participación en la vida política, violencia física y abuso sexual, entre otras y también a ciertas enfermedades como estados de demencia senil, hidrocefalias, enfermos en estado vegetativo, etc. (nota de la autora).
[21] Cuenca Gómez, ob.cit., p. 111.
[22] Cf. Cuenca Gómez, ob. cit., p. 109 y ss.
[23] Cuenca Gómez, ob. cit., p. 114.
[24] Cuenca Gómez, ob. cit., pp. 114-115.

Un modelo satisfactorio de los derechos de las personas debe reconocer la igualdad de los sujetos con discapacidad que actúan junto a la comunidad social normal, marcadas también por numerosas deficiencias, necesidades y dependencias. Por esta razón, la revisión de la teoría de los derechos para posibilitar la máxima inclusión de los individuos que padecen discapacidad es una tarea que afecta y beneficia a toda la comunidad[25].

El modelo médico de la discapacidad tiene su origen en las limitaciones individuales ocasionadas por el padecimiento de una deficiencia. El discurso teórico contribuye a la discriminación y estigmatización perpetuando la imagen de sujetos especiales, fuera de lo normal[26].

Las personas con discapacidad son excluidas de toda discusión moral desde la consideración de que sus diferencias biológicas implican una menor capacidad racional y/o una inferior contribución a la sociedad. En este sentido, resulta crucial superar la frecuente y distorsionada confusión entre limitación funcional y limitación moral. Como consecuencia de la pervivencia de prejuicios y estereotipos, las personas con limitaciones funcionales tienden a ser percibidas como sujetos limitados en su capacidad moral y en su contribución social cuando en muchas ocasiones poseen en un nivel normal las capacidades *estándar* y la capacidad racional suficiente para escoger libremente sus propios proyectos de vida y resultar útiles para la comunidad.

Algunos discapacitados presentan diferencias relevantes en sus capacidades y habilidades cognitivas, y no pueden contribuir socialmente de una manera que pueda considerarse productiva. Por esta razón, es necesario incluir a las personas con discapacidad en un discurso de los derechos humanos adaptado a las necesidades de todo ser digno[27].

[25] Cuenca Gómez, ob. cit., pp. 115 y ss.
[26] Cf. Cuenca Gómez, ob. cit., pp.118-119.
[27] "Dignidad y su relación con las discapacidades**:** la teoría estándar de los valores sobrevalora el papel que desempeña la racionalidad. El estudio en el campo de la psicología cognitiva y de la neurociencia demuestra que la toma de decisiones y planes de vida se encuentra condicionada por el umbral social de la racionalidad o de la competencia mental, diseñada para resultar útil a la mayoría de los ciudadanos normales. El óptimo funcionamiento de prácticas consideradas socialmente relevantes excluye del acceso a las personas con discapacidades mentales e intelectuales. Una teoría de los derechos no excluyentes para las personas con discapacidad ha de tener en cuenta el valor de las capacidades, el respeto a su

Conclusión

La revisión de la teoría de los derechos humanos adquiere especial importancia en la interpretación e implementación de la Convención Internacional sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad[28] y, sobre todo, en la determinación del sentido y alcance de su articulado (art. 12), que contiene las principales disposiciones de este instrumento internacional en materia de capacidad jurídica entendida como la puerta de acceso para su ordenamiento y para el ejercicio de todos los derechos que la Convención Internacional sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad (CDPD) determina[29].

diversidad y el origen de los límites en las capacidades. No hay una sola forma de razonar y de sentir o de comunicarse, sino formas diversas que merecen la misma consideración y el mismo respeto. Las capacidades también pueden agravarse según el entorno social, desde unos referentes que no tienen en cuenta la situación de estos sujetos que, cuando les toman en consideración, lo hacen desde su contemplación como individuos que no son plenamente autónomos y que les impiden o dificultan el acceso a ciertos bienes y recursos a los que sí pueden acceder las demás personas. En todo caso, el mayor reto que la inclusión de la discapacidad plantea a la teoría de los derechos consiste en encontrar una alternativa adecuada a la fundamentación de la dignidad en la posición de ciertas capacidades, especialmente de la capacidad racional. Como ha señalado Berúbé, rebajar el umbral de racionalidad no resulta del todo satisfactorio puesto que el establecimiento de una cierta capacidad como central y de un umbral implica que siempre habrá alguien que quedará fuera o que se situará por debajo, lo que supondrá atribuirle una menor discapacidad. La posición de Rawls debería interpretarse en el sentido de entender que todos los ciudadanos deben ser considerados como teniendo el potencial para los poderes morales. Desde esta perspectiva, las condiciones capacitantes participan plenamente en la sociedad a considerar como necesidades básicas su garantía de justicia hacia las personas con discapacidad. La teoría de Nussbaum parece asumir el enfoque de la potencialidad, estableciendo la obligación de respetar la dignidad de todas las personas con discapacidad y su potencial humano. De este modo, la sociedad tiene el deber de establecer las condiciones necesarias para que todas las personas, también las personas con discapacidad, **puedan** alcanzar el nivel mínimo en su desarrollo", Cuenca Gómez, ob. cit., p. 127.

[28] La Convención Internacional sobre el Derecho de las Personas con Discapacidad fue adoptada por la Asamblea General de la Organización de la Naciones Unidas (ONU) con fecha 13 de diciembre de 2006 y puesta en vigor el 3 de mayo de 2008. Este Instrumento supone contar con herramientas jurídicas a la hora de hacer valer los derechos de las personas con discapacidad.

[29] Cf. Cuanca Gómez, ob. cit., p. 133.

"Este precepto reafirma que las personas con discapacidad tienen personalidad jurídica, reconoce su capacidad en igualdad de condiciones con los demás en todos los aportes de la vida, obliga a garantizar el acceso al apoyo que pueda necesitar en el ejercicio de esa capacidad y establece una serie de salvaguardas en la prestación de este apoyo que tienen como principal objetivo que se respete su voluntad, preferencias y derechos. […] Desarrollar y reforzar este marco teórico para el éxito del cambio que se pretende deberá significar la consideración de las personas con discapacidad como plenos y activos sujetos de derecho capaces de ejercer por sí mismos todas las libertades de las que son titulares[30]".

[30] Cuenca Gómez, ob. cit., pp. 132-133.

Del vínculo entre filosofía y política y una cuestión de forma

Mónica Virasoro
Buenos Aires

Hablar de la filosofía es ya ir haciendo filosofía, es ya estar en la tarea del pensar. Es el caso de aquel Hegel de las *Lecciones de historia de la filosofía* que al historiar ya hacía filosofía. Y es a la vez estar atentos a la cuestión de la forma porque filosofía es ya desde el comienzo cuestión de forma y contenido. Hay una voluntad de escapar al modo académico de hablar de la filosofía cuando suele preguntarse qué es o de qué se ocupa y tenerla allí en pedestal como cosa de eruditos. Aquí la encaramos como una tarea que nunca es solitaria; siempre se habla con alguien, se debate, se dialoga, aun en soledad. Esta tarea es pues diálogo y como tal un va y viene que nunca cierra, ni llega a feliz acabamiento; siempre campo abierto del decir y el escuchar aún cuando se trate de los propios ecos y las propias dudas. Partiendo de estas ideas esta exposición adoptará la forma, si se quiere caprichosa, de una conversación imaginaria. Y para romper con todos los cánones las que conversan son dos mujeres Sol y Luna.

Y respecto al otro polo ¿cómo es que se aviene la filosofía con la política? Es precisamente a causa de su forma dialógica que entra con la política en una relación extraordinaria: política cuya raiz *polis*, refería antiguamente a la ciudad y ahora a toda vida en sociedad. No hay distancia que las separe como no hay espacio alguno que separe a lo que se dio por llamar ramas de la filosofía. El pensar es como un torrente que arrastra y mezcla todas sus aguas y se detiene en cualquiera de las dos orillas, no para concluir sino para tomar aliento y proseguir. Testigo de esta relación fue en sus orígenes la sofística que llegó para vincular y dar voz a todos aquellos que quisieran oir y ser escuchados.

Como esto era parte de una larga conversación que fue cortada a los fines de traerla aquí, agregamos un breve comentario sobre de que se trataba. Sol lamentaba la pérdida de las utopías setentistas cuando muchos subordinaban las aspiraciones personales para comprometerse en las luchas sociales. Hoy en cambio -se lamentaba- cada uno piensa para sí, hincados y solicitantes al dios dinero con la letanía de "qué será de mí". En suma se habló de utopías revolucionarias, de si ya no

las hay. De ahí la conversa derivó en el adentrarse en el verdadero sentido de las utopías setentistas.

Luna - En ese tema hay mucha maleza a desbrozar; se verá cuáles son los brotes cuyo crecimiento tenemos que resguardar. Acaso esas utopías eran más de lo mismo, iluminismo de nuevo cuño con una nueva combinación de los mismos dogmas, de los mismos dioses acompañados de los mismos santos. Progreso, entendido como progreso material. Sólo que la utopía revolucionaria esperaba hacerlo extensivo a todo el orbe social; en suma iluminismo teñido de socialismo o bien universalización del bienestar.

Sol - Pues de eso se trata, ¿cuál sería la objeción de llevar a todos el bienestar, la ciencia, el progreso en suma, en todas sus manifestaciones, como instrumento de emancipación?

Luna - La objeción reside en el sentido que les damos a esas palabras, no olvidemos que somos prisioneros del lenguaje. El lenguaje es la casa del ser -digamos con Heidegger- y sus cimientos, antiquísimos, han sufrido muchas sedimentaciones; hoy no vemos más que la superficie, no sabemos nada del material original, vivimos en la casa y utilizamos sus aposentos sin percatarnos del desgaste que han sufrido, tendríamos que tener cuidado de que no se nos derrumbe todo el edificio. Los estoicos, los epicúreos -por ejemplo- ya hablaban de bienestar, de buena vida, pero cuán lejos esa idea de lo que hoy entendemos por ello. **Bien-estar** era para ellos estar bien consigo mismo y con el cosmos, estar en armonía con ese **Todo-Uno** de que hoy tanto se habla sin entender bien de qué se trata; hoy, en cambio cuando se habla de progreso o bienestar parece que se trata solamente de pan.

Sol - No creo que haya que plantearlo con ese carácter de opción: o lo uno o lo otro. Por el contrario considero que una cosa lleva a la otra: si podemos llevar a todos iguales y aceptables condiciones materiales de existencia, de eso se sigue que habrá también para todos, educación, técnica y ciencia, indispensables medios de emancipación. Pero primero, si Usted quiere, sí, es necesario asegurar el pan, el pan traerá luego la cultura.

Luna - Eso no es más que iluminismo-marxista -la mejor manera por ahora de renovar el lenguaje es poniéndole apellido a los viejos conceptos- es a lo que me refería cuando decía “más de lo mismo”. Lo curioso es que ni el marxista ni el iluminista se dan cuenta de sus aires de familia. Es cierto que teóricamente se

reconocen de la misma cuna, pero, en la historia, el marxismo siempre se consideró un tanto alejado. Marx -por ejemplo- que creía haber **invertido**, puesto sobre sus pies al sistema hegeliano. En verdad que lo puso sobre sus pies, pero cuán semejantes, sin embargo, tanto es así que a menudo para explicar a mis alumnos la dialéctica hegeliana, después de la semilla y el árbol, recurro, por más sencillos y comprensibles a los ejemplos marxistas del pasaje de un modo de producción a otro. Como de una cosa tiene que devenir la otra, con la fuerza de la necesidad. Ese es el parentesco, la cuestión de la necesidad. ¿Y si no hay la tal necesidad?

Sol - No importa, si marxista o iluminista, o ambas cosas a la vez. Sigo sin ver la objeción, salvo que Usted quiera volver a la época de las cavernas, se fascine con el esclavismo o sencillamente reniegue del progreso, de las innombrables ventajas de la modernidad y de todo lo que ello significa para la emancipación del hombre.

Luna - Quería yo referirme a otra cuestión, pero no importa, comencemos por ésta. A decir verdad, muy a menudo, no encuentro ninguna objeción a esta manera de pensar, es más, entro en una especie de fascinación, con ese dibujo, esas líneas de pensamiento, pienso y hasta he afirmado en frecuentes ocasiones que desde Hegel hasta aquí, nosotros, los occidentales pensamos en hegeliano. Qué más fascinante que esa línea de sucesión, ese despliegue de las figuras: la *polis* griega, el imperio romano, el cristianismo y luego también la modernidad y la Revolución Francesa, todo enriquecido por la plasticidad de los personajes: Antígona, Abraham, Jesús… y ese retrato de las pasiones: la ley del corazón, el delirio de la presunción. Todo puede entrar en el dibujo, o todo parece haber sucedido para entrar en el cuadro del artista, porque ¿no es acaso eso Hegel, un artista más que un filósofo, un intuitivo más que un especulativo cuando pinta sus cuadros y narra sus historias? Se nos ha hecho una manera natural de pensar; la dialéctica hegeliana transformada en naturaleza, en historia natural; no podemos imaginar otra manera; siempre una cosa después de otra, en una línea de sucesión predeterminada y además en camino a la superación. Cuando lo leo, cuando lo pienso, me parece alucinante, cuando no lo pienso, lo vivo como mi piel, como naturaleza pura, nada aprendido, como si ese modo de pensar fuera el zumo segregado por una especie de estructura universal de nuestra mente como nos diría Kant.

Sol - ¿Y entonces?, si no tiene Usted ninguna objeción…

Luna - Pues de eso se trata, escapar de la conformidad, de la "blanda cama" como diría Nietzsche. No de la fascinación con el trazo fuerte y vigoroso del dibujo

hegeliano, porque la fascinación siempre es buena, nos habla de un goce, de un placer estético, y por qué no, verlo a Hegel como un artista, como un creador de bellas ficciones. Y ojo que con esto no lo estoy descalificando, ni tampoco calificándolo de artista porque crea ficciones. Considero que todo hombre de pensamiento crea en realidad ficciones entendidas como productos de nuestra mente, es a lo que se refiere Heidegger cuando habla de la Modernidad como el reino de las representaciones. Si lo considero artista es por el esplendor y plasticidad de esas ficciones que en muchos casos él mismo llama figuras. Pero volviendo a nuestro tema, decía yo, que no quería escapar del deleite estético sino de esa naturalidad, de esa como lógica encarnada que clausura nuestra imaginación para lo diferente.

Sol - Precisamente, se trata de eso ¿no cree Usted que esa lógica, esa dialéctica es la que nos conduce hacia lo diferente, no cree, acaso en la superación, o acaso el hombre será siempre el mismo? ¿no estamos, acaso, en un camino de emancipación, de todas esas ataduras de las religiones y los dogmas?

Luna - Dejemos para más tarde el tema de la religión que es demasiado complejo, ocupémonos de los dogmas. Lo que sostengo es que no hemos hecho más que cambiarlos de signo, si antes teníamos que creer en Dios hoy tenemos la obligación de negarlo, se cambia un imperativo por otro. Y así en todo: si antes debíamos reprimir el sexo hoy debemos practicarlo a toda costa y encima con un implícito mandato de perfección. Hoy el psicoanálisis ha reemplazado a la religión. Si antes había que reprimir el deseo, ahora hay que conectarse con el deseo, siempre hay que, no importa qué cosa. Lo peor es que antes de algún modo podíamos llegar, reprimir se volvía algo simple, hasta llegó a ser una costumbre, casi naturaleza, pero ahora cómo saber cuando uno está conectado, siempre se le dirá que no, que no se ha llegado. ¿Y la culpa?, eso que se dice inventó el cristianismo, cuán antiguo y eterno, nunca nos libraremos de ella; lo que cambia siempre es el contenido, no la forma que lo contiene. Culpa podemos tener de cualquier cosa, inclusive del tener culpa como se está viendo en estos días en que no pocos están tan obsesionados con este tema que casi se autoflagelan por haber pertenecido a la cultura de la culpa. Pero entre nosotros, le confieso, creo que se trata de una cuestión de personalidad más que de cultura.

Sol - Siento que nos estamos yendo de tema.

Luna - Es cierto, pero no hay de qué preocuparse, porque todo vuelve, es el fluir del pensamiento, luego se verá que todo está conectado. De todos modos no nos

habíamos propuesto un tema o acaso el tema sea esto mismo, nuestra propia conversación donde forma y contenido se confunden, una nueva manera de pensar que no esté atada al silogismo, ni se proponga demostraciones, ni un tema específico, ni siquiera llegar a ningún lado. Perderse por los desvíos me parece un buen ejercicio, nos puede hacer aparecer por cualquier lado y siempre nos hará regresar porque todo tiene que ver con todo.

Sol - Si esto es así, y nuestro tema es nuestra tarea, la tarea del pensar que corre por el carril de este diálogo que estamos construyendo, entonces no podemos colocarnos en ninguna posición, como de algún modo parece que sí estamos haciendo y hasta yo diría, en posiciones bastante encontradas.

Luna - O desencontradas, digamos. El diálogo supone siempre eso, encuentro o desencuentro de dos voces, de dos decires, salvando algunos diálogos platónicos en que el segundo es casi un espectador, un simple testigo colocado allí para aparentar que se trata de lengua viva. Es la forma que adopta Platón para sostener la superioridad de la lengua hablada sobre la escrita que es lengua muerta que no responde, pero a menudo se pierde como nos perderemos nosotros, y sus diálogos se convierten en monólogo encubierto. En un aspecto le doy la razón, hay que alejarse de esa práctica griega del *agón*, de la competencia, no se trata de ganar ninguna batalla, y si partimos de una posición, lo que parece inevitable, será no para transformarla en un bunker impenetrable sino para hacerla permeable a la palabra del otro, que tenga esa elasticidad necesaria para ponerse no pocas veces en su lugar o como dice esa expresión tan acertada, ejercitarse en la práctica de "hacerse abogado del diablo" y así expandir nuestro pensamiento a partir del pensamiento del otro. Esto conecta con el tema del dogma -decía yo que todo regresa- pues no se trata de invertir, de lo que siempre resulta que de un dogma saltamos a otro, sino de…

Sol - Un momento, se me ocurre vincular esto de los muchos caminos y los desvíos, con el **rizoma** de Deleuze o con un uso personal del mismo; nuestra conversación concebida como un *rizoma*, como algo que en movimiento ininterrumpido se expande horizontalmente en una multiplicidad de relaciones que lo alejan y regresan a sí mismo El rizoma sería ese algo que crece en forma desordenada, desde ningún punto de partida, donde cada cosa puede conectarse con cualquier otra, lo contrario del crecimiento arborescente hacia arriba y diádico según una lógica binaria. Y no es que en este movimiento incesante dejemos de ser nosotros mismos por el hecho de conectarnos con el otro y hacernos permeables a su influencia, sino que vamos pero luego también venimos, enriquecidos, fertilizados.

Luna - Bienvenida la vinculación, hay en efecto mucho de eso, pero no quiero atarme a ningún concepto, los conceptos son fecundos cuando despuntan y hasta tanto sepamos abandonarlos a tiempo y nos cuidemos de caer en la manía del académico de definir y precisar su contenido. Con ellos hay que practicar el "toco y dejo", aventurarnos más bien por el camino de ver todo aquello que podemos tocar, manipular, metamorfosear, al modo del *bricolage*, en fin robar un poco de todos lados pero no entrar en ninguna relación de posesión. Tenemos que transformarnos en traperos del pensamiento, entender que, como aquel paraguas de la Maga, lo que recogemos en un parque merece ser abandonado en una plaza, cuando nos damos cuenta que de sernos útil ha pasado a ser un mero estorbo. No me refiero a esa noción de rizoma que para el caso parece ser bastante acertada, sino en general, como disciplina de pensamiento. Pero algo más: yo no pensaba en ese concepto deleuziano sino en algo más atrás en el tiempo, acaso en su antecedente, un tanto más cerca de lo que Foucault, pensando a su vez en Nietzsche entiende como método **genealógico**, concepto también un tanto complejo que tenía en mente cuando decía que en nuestro abordaje de la realidad era necesario más que seguir la línea recta, perderse por los desvíos, extraviarse, entender que en el mundo de la vida la distancia más corta entre dos puntos, es la curva, que es sólo allí donde aparece lo inesperado y nos encontramos con el verdadero conocimiento.

Sol - Por lo que tengo entendido, lo esencial del método genealógico tal como lo presenta Foucault en una especie de reciclado de la noción nietzscheana, es la idea de que en lugar de buscar el origen de algo como la religión o la poesía, en la naturaleza humana, y verla como desenvolvimiento o manifestación de una esencia, habría que buscarla en lo que Foucault llama punto de emergencia, un momento histórico determinado por una particular correlación de fuerzas que hace que una de ellas se imponga sobre las otras. En esto consiste su encuadre de la verdad que no es una esencia atada por los hados sino resultado azaroso de prácticas sociales y luchas de poder. Planteo novedoso porque opera una serie de sustituciones: la necesidad por el azar, la inmutabilidad por el combate, y finalmente el poder que viene a reemplazar a la verdad. Pero no logro ver su relación con la noción de *rizoma*, menos aún logro verlo como su antecedente.

Luna - No importa, ya se verá, dejemos por el momento el *rizoma* y volvamos a nuestro tema, la cuestión de la necesidad. Vemos que distintas formas de abordaje terminan en su negación. Estamos entonces en que no hay tal necesidad de las etapas, que los desarrollos no son lineales que todos pueden, perderse o aventurase por los desvíos e hinquemos ahora en nuestra realidad latinoamericana.

Sol - ¿No me va a hablar ahora de dependencia e imperialismo...?

Luna - No se inquiete, no le pondré nombres a la cosa, solamente una reflexión sobre las linealidades lógicas y las etapas superadoras. Miremos nuestra escena y volvamos a Hegel. La fricción principal se produce entre su historicismo y su convicción en la necesidad lógica, el postulado de la razón en la historia; cuánta distancia entre este y su noción plástica y sencilla de "realidad efectiva". Cómo no pudieron ver hegelianos y marxistas que los pueblos tenían sus propios y singulares desarrollos.

Sol - Pero si justamente Hegel nos habla del espíritu de los pueblos y ambos insistieron siempre en que lo concreto no era lo dado de una vez a la experiencia sino resultado de desarrollos históricos y singulares.

Luna - Es cierto pero no pudieron ver que estos no debían ni podían seguir un esquema preconcebido.

Sol - Bueno creo que hay una cierta lógica, el avance hacia una meta.

Luna - Pues entonces tendríamos que revisar lo de la meta, ya que la que tenemos en vista no parece ser lo mejor. Pero ahora quiero hacer otro salto para un poco más de encarnadura; pensemos en nuestras realidades hoy, estas las latinoamericanas. Que panorama diferente del que teníamos en ese largo siglo de las dictaduras con algunos brotes de esperanza, esos mismos años 60-70, la Revolución Cubana, Allende, segundo Perón, y nuevamente la noche más negra. Y luego la democracia y nuevamente el neoliberalismo en un circuito que la gran mayoría pensó irreversible.

Sol - Es verdad lo pensábamos irreversible. Había algo así como una sensación de irrevocabilidad, y hasta de autocensura del pensar y del hablar por sentirse sapo de otro pozo. ¿Quién podía hablar con cierto entusiasmo del rol del Estado?

Luna - Y ahí ves, qué tenemos hoy. Un giro de 180 grados, un ponernos sobre nuestros pies, con zapatos propios. Hace ya años que comenzaron a aflorar modelos singulares, Venezuela, Brasil, Ecuador, Bolivia, Uruguay, Argentina, es la Hora de los pueblos, como diría Perón, cuando estos comienzan a hacer su propia historia, sin mandatos foráneos, aunque la pelea es larga y el enemigo va operando cierto transformismo y no deja de adoptar siempre nuevas máscaras. Y esto que se está

produciendo en la realidad de nuestros pueblos debe extenderse a los contenidos teóricos que todavía siguen llegándonos del centro.

Sol - Pero como no estábamos recién refiriéndonos justamente a esos instrumentos que nos llegan de los centros.

Luna - Bueno, instrumentos sí, por lo que antes decíamos. Hay que tomar de donde sea como traperos de la filosofía y luego hacer con ellos lo que creamos conveniente, inclusive desecharlos por inadecuados. Pero en cuanto a los contenidos teóricos foráneos, tenemos que tratar de evitarlos porque difícilmente puedan corresponderse con nuestras realidades.

Sol - Y entonces para volver a nuestro tema, ¿qué de las utopías setentistas?

Luna - Ahí vamos, en ese tema ocurre lo mismo. He escuchado a menudo en estas últimas décadas posdictadura y sobretodo en todo el interregno neoliberal, ese lamento del que hablábamos al comienzo, la falta de utopías, y sin embargo qué vemos hoy, un despertar ya no tanto de utopías sino de entusiasmo por ciertos logros presentes que en tanto que pueden ampliarse se proyectan también a un futuro y en ese sentido también constituyen utopías en el sentido amplio de la palabra. Lo nuevo ahora es que eso ya es un "hecho en casa", no ya utopías que también nos venían de otros lados. Lo nuevo es que se trata de casos singulares resultado de una mirada hacia adentro que no se guía por metas prefijadas, pensadas desde los centros, sino una mirada que entiende que los caminos son curvilíneos, inacabados exploratorios y reversibles pensadas desde nosotros y para nosotros.

Autonomía y contingencia: la actuación del saber

Ricardo Viscardi
UdelaR, Montevideo

La interrogante simbólica de las tecnologías mediáticas

La discusión de las tecnologías de la información y la comunicación incorpora la cuestión simbólica en tanto surge, en la actualidad, de una transformación de la mediación. Esa discusión prolonga, a través de una problemática propia de la tecnología mediática, significativas orientaciones teóricas del siglo pasado. Baudrillard presenta el simulacro tecnológico como efecto de interfaz, en tanto "test perpetuo de presencia del sujeto en sus objetos"[1]. La regulación del intercambio por el código condiciona la desaparición de la escena simbólica y desencadena la "transparencia del mal", reversibilidad radical de todo valor que restituye, por vía catastrófica, el "intercambio simbólico"[2].

Bernard Stiegler sostiene, en una perspectiva lacaniana, que la tecnología mediática conduce a la desarticulación de la economía libidinal del yo. Esta desarticulación proviene de la neutralización artefactual de la "precipitación en la matriz simbólica", que para Lacan[3] determina el narcisismo primordial en el psiquismo humano[4]. Giacomo Marramao sostiene la condición simbólica de la globalización, que contrapone a la perspectiva economicista, en tanto que efecto de la "condición existencial de la diferencia" (*hendíadis*), constituida a su vez por la "doble contingencia" (interacción mediada a distancia)[5].

Estos planteos anclan en el contexto teórico estructuralista y post-estructuralista, incluso cuando lo incorporan polémicamente. Para un autor de estricta filiación saussuriana, como E. Benveniste, la condición simbólica configura el rasgo distintivo del rol de "ciencia piloto", que se adjudicaba a la lingüística en la

[1] Jean Baudrillard, *El otro por sí mismo*, Barcelona, Anagrama, 1988, p. 11.
[2] Jean Baudrillard, *El intercambio simbólico y la muerte*, Caracas, Monte, Avila,1992, pp. 7-9.
[3] Jacques Lacan, *Ecrits I*, Paris, Seuil, 1966, p. 90.
[4] Bernard Stiegler, *Aimer, s'aimer, nous aimer*, Paris, Galilée, 2003, pp. 14-15.
[5] Giacomo Marramao, *Pasaje a Occidente*, Buenos Aires, Katz, 2006, p. 81.

coyuntura del auge estructuralista[6]. Este último se encuentra pautado, en su propia génesis problemática, por la "sociología sagrada" de Bataille y Caillois, así como, en un contexto teórico más amplio, por la condición supra-económica del don en Marcel Mauss.

Una filiación kantiana

Cierta implicación problemática entre la interrogación de la cuestión simbólica y el conceptualismo del lenguaje en la "filosofía del lenguaje pura", como la denomina Rorty[7], o "revolución del 900'" para otros autores[8], está lejos de pertenecer exclusivamente a la tradición de lengua francesa. Para Ogden y Richards no se plantea, desde un punto de vista que radicaliza esa orientación, una distinción significativa entre signo y símbolo, aunque la concomitancia de uno y otro habilita la inclusión tanto de elementos propios de la experiencia como del significado que los instruye[9].

La interrogación sobre la simbolización prospera a favor del rigor conceptualista que caracteriza a la "revolución del 900'" tanto en Saussure, como en Frege y en Husserl. Tal como la plantea Cassirer,[10] la cuestión simbólica provee el engarce entre el cientificismo de fines del siglo XIX y la tradición kantiana de la teoría del conocimiento -en un marco de problemas que habilita, por ejemplo, la polémica entre el formalismo metodológico de Durkheim y la monadología psico-social de Tarde-[11]. Heidegger le reprochará, desde una perspectiva opuesta, haber reducido la metafísica epistémica de Kant a mera propedéutica cognitiva[12]. En esa misma

[6] Emile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale II*, Paris, Gallimard, 1974, p. 25.
[7] Richard Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1983, p. 237.
[8] Miguel Benasayag, *Penser la liberté*, Paris, La Découverte, 1994, pp. 91-92.
[9] Charles Ogden, Ivor Richards, *The Meaning of Meaning*, London, Routledge & Kegan Paul, 1960, p. 11.
[10] Ernst Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas*, México, Fondo de Cultura Económica,1971, pp. 18-19.
[11] Gabriel Tarde, *Contre Durkheim à propos de son Suicide*, versión numérique par Jean-Marie Tremblay, http://classiques.uqac.ca/classiques/tarde_gabriel/contre_durkheim/contre_durkheim.pdf (acceso el 20/02/14).
[12] Julián Carvajal, "Finitud radical y moralidad a la luz del debate Heidegger-Cassirer sobre el kantismo" *Fragmentos de Filosofía* 5, 2007, pp.239-262, Universidad de Sevilla, http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3656125 (acceso el 22/04/15).

perspectiva de articulación entre signo, intuición y experiencia (es decir, en la *ratio* propia de la simbolización) posiciona Derrida su crítica a la teoría del signo en Husserl[13].

En su conjunto estos antecedentes subrayan, sin pretensión de enumeración exhaustiva, que la interrogación sobre la simbolización trasciende, en la problemática teórica de la modernidad, una coyuntura teórica o tradición particular, en cuanto se inscribe en el contexto más amplio de la tradición crítica post-kantiana. Apoya este enfoque la admisión por el propio Kant de la índole simbólica en tanto propedéutica del conocimiento[14]. No sólo porque incluye lo simbólico en la polaridad que asigna al campo cognitivo, sino porque esa misma polaridad -entre el objeto que sostiene la intuición sensible y el sujeto que funda el concepto reflexivo, determina la doble articulación de la conciencia en la experiencia, que el criticismo incorpora a partir de la misma radicalidad antropológica que adopta como perspectiva[15].

Incluso Kant discurre acerca de la mediación que propicia el símbolo y que la práctica consigna, como intrínseca a la integridad analógica del juicio estético[16]. La comunicación compagina entre sí, valiéndose de un "sentimiento interior", las intuiciones sensibles y los fundamentos conceptuales, por una vía que perfecciona la humanización de la comunidad humana[17]. La equivocidad de la comunicación y la condición analógica del símbolo en el juicio estético forman parte, para el criticismo, de un único procedimiento del conocimiento que habilita, en la regulación del entendimiento, la analogía entre el objeto de la intuición sensible y la regla de la reflexión representativa.

|

Foucault señala que desde el período clásico del saber, la instrucción representativa incluye un vínculo entre la representación y el propio representable, cuya articulación se divide entre una indicación y una aparición[18]. Esta dualidad no pudo sino gravitar, a través del idealismo trascendental, en una distinción recíproca

[13] Jacques Derrida, *La voix et le phenomène*, Paris, PUF, 1967, pp. 36-37.
[14] Immanuel Kant, *Crítica del Juicio*, Madrid, Tecnos, 2007, p. 283.
[15] Immanuel Kant, *Antropología en sentido pragmático*, Madrid, Revista de Occidente, 1935, pp.21-22 (nota 1, literal a).
[16] Immanuel Kant, *Crítica del Juicio*, Madrid, Tecnos, 2007, pp. 284-285
[17] Ob.cit. p.285.
[18] Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 315.

entre la "indicación" y la "aparición", paradójicamente reforzada a través del designio criticista de ajuste riguroso entre la idea de la razón y el objeto de la intuición (libertad y naturaleza)[19]. A partir de entonces la simbolización se encontró vinculada a la adopción de recaudos epistémicos, en aras de un "deber saber" que Ricoeur subraya en Kant.[20] Asimismo, Hegel define precisamente la racionalidad implícita en la simbolización, particularmente en su inscripción mitológica.[21] La posteridad de Hegel se dividirá entre la vacuidad de la formalización dialéctica que le endilgará Kierkegaard[22] y la radicación en la condición sensible de la naturaleza que le reclamará Feuerbach, aunque desde las dos perspectivas se reclama un "más allá" que ancla la simbolización en el saber, por más que por un lado se desemboque en Heidegger y por el otro en Marx, como lo señaló incluso el propio Heidegger en la lectura de Kant[23].

La coyuntura simbólica de la modernidad

La inscripción de la cuestión simbólica en la problemática de las tecnologías mediáticas puede resumirse en tres puntos:
a) pese a una reiterada referencia a la tradición de la antigüedad clásica, la condición simbólica se encuentra consignada teóricamente, con un tratamiento específico, a partir del idealismo trascendental;
b) la tradición post-kantiana desarrolla en distinatas direcciones, a partir de la crítica del organicismo decimonónico que motiva el "giro lingüístico" (Husserl, Frege, Saussure), la interrogación acerca de la condición simbólica del saber;
c) por una vía opuesta a la que se indaga (en el planteo de una desarticulación de la condición simbólica a través de las tecnologías mediáticas), cabría preguntarse si por el contrario estas tecnologías no prolongan y amplifican la condición simbólica, tal como la promueve la modernidad.

[19] Georges Vlachos, *La pensée politique de Kant*, Paris, PUF, 1962, pp.278-279.
[20] Paul Ricoeur, "Le Symbole donne à penser" http://www.psychaanalyse.com/pdf/LE_SYMBOLE_DONNE_A_PENSER.pdf, pp.16-17 (acceso el 5/04/15)
[21] Georg Hegel, *O Belo na Arte*, São Paulo, Martins Fontes, 1996, pp.346-349.
[22] Sören Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, México, Espasa-Calpe, 1940, pp.16-17.
[23] Martin Heidegger, *¿Qué es metafísica? y otros ensayos*, Buenos Aires, Fausto, 1992, pp. 134-135.

La polémica entre Roger Caillois y Claude Lévi-Strauss se establece en torno al vínculo entre saber y condición simbólica. Desde esa perspectiva aporta un esclarecimiento al papel que juega la simbolización en la constitución del saber. Mientras para Caillois el estructuralismo supone un desecamiento del símbolo, que deniega la vertebración intelectual que le es propia[24], para Lévi-Strauss el símbolo se conjuga en la articulación entre un "lugar vacío", en el que pueden incorporarse una diversidad de elementos formales y las relaciones textuales a que da lugar tal articulación[25]. La "eficacia simbólica" supone en Lévi-Strauss, ante todo, una "eficacia relacional" que se establece desde el punto de vista del analista. Cierta ilustración de la "eficacia relacional" como "no-lugar" le permite a Derrida señalar, en torno a la cuestión del discurso, el surgimiento de un infinito negativo, que no se establece en razón de una infinitud por agregación de "un elemento más", sino en razón de la substitución, siempre posible, de una relación por otra inédita en el interior del mismo conjunto variable[26].

El punto nodal parece ser, desde esta perspectiva, que tanto el desecamiento del símbolo que denuncia Caillois a partir de Lévi-Strauss, como la condición "eficaz" de la simbolización en tanto articulación inédita en el interior de un conjunto variable, no serían posibles sino en cuanto los dos cuestionamientos habilitaran, por igual, una sucesión ordenada de elementos. Mientras para Caillois esta sucesión ordenada sería desplazada o instalada por una condición "sagrada" que sólo pone en escena el símbolo[27], para Lévi-Strauss el mito comparte una misma estructuralidad con el conocimiento conceptual, de forma que el análisis de los mitos es "el mito de la mitología"[28].

Esa formalidad procedimental no parece ajena a la que argumenta Kant para habilitar el primado de la regla sobre el conocimiento de los fenómenos de la naturaleza. El primado de la forma sobre el conocimento se encuentra en Kant, en

[24] Roger Caillois, "Respuesta al discurso del Sr. Claude Lévi-Strauss" en *Claude Lévi-Strauss en el pensamiento contemporáneo*, Alejandro Bilbao, Stephan-Eloïse Gras, Patrice Vermeren, Buenos Aires, Colihue, 2009: 471-484.
[25] Ricardo Viscardi, "Lévi-Strauss fuera y dentro de la filosofía" en *Antropología social y cultural del Uruguay 2008-2009*, Sonnia Romero, Montevideo, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación-Nordan, 2008: 37-44.
[26] Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris, 1967, p.423.
[27] Roger Caillois, *L'homme et le sacré*, Paris, Gallimard,1950, p. 208.
[28] Claude Lévi-Strauss, *Le cru et le cuit*, Paris, Plon, 1964, p. 20.

efecto, obstaculizado por la parcialidad del acceso a los objetos empíricos, de los que sólo alcanzamos "representaciones oscuras".

El argumento que hace intervenir Kant para legitimar con relación a la experiencia empírica de la naturaleza la serie sucesiva de causas, es ante todo, que tal sucesión habilita la condición ordenada, entre la causa y el efecto, de la propia serie en tanto sucesión temporal[29]. Ahora, más allá del corsé de la forma conceptual, la prescripción de Kant parece apuntar a una identificación entre un criterio de "*salva veritatis*" y una sucesión estable del "orden de las causas" (que remonta por regresión ascendente a una causa como condición y que desciende por progresión efectiva a otra causa como condicionada). Tal sucesión estable no se puede permitir, en el estudio de los fenómenos de la naturaleza, una regresión ascendente que comprenda la totalidad del orden de las causas con sus respectivas series, hasta comprender el conjunto de lo incondicionado como tal[30].

El entendimiento debe contentarse con canjear, a cambio del absoluto de la incondicionalidad cosmológica (pensable pero indemostrable), una segmentación parcial del orden de las causas, propia de la experiencia sensible. Allí interviene, en tanto parte congruente pero siempre inferida del criterio de un alcance absoluto, posible para el pensamiento pero no demostrable en la experiencia, el primado formal de la regla y la comprensión de la sucesión temporal que ésta habilita[31]. El ordenamiento de la sucesión causal no podría sin embargo, encontrar una razón en sí mismo, sino en cuanto habilita una representación fenoménicamente ordenada de la experiencia, por consiguiente, la reivindicación de la necesidad incondicionada de la regla se inscribe en la significación propia de la crítica, esto es, hacer posible un conocimiento de la experiencia.

El gobierno que la formalización que la regla autoriza en el orden temporal parece, desde este punto de vista, un lecho de Locustro infligido a la incondicionalidad que debiera gobernar, como un todo y en última instancia, el orden de sucesión de las causas entre antecedente y consecuente. En aras de configurar una regulación formalmente causal de la experiencia en el orden empírico de los fenómenos, Kant se obliga sin embargo a abandonar el designio de completud, que saturando la cadena causal como un todo, estampara la

[29] Immanuel Kant, *Critique de la raison pure*, PUF, 1984, p.187.
[30] Ob. cit., p. 365.
[31] Ob. cit, .pp.185-186.

incondicionalidad del conocimiento. El criticismo debe admitir por un lado, como pensable, la posibilidad trascendental de una cadena causal completa que confirme la incondicionalidad del conocimiento. Pero debe admitir por otro lado, que sólo la segmentación de una secuencia empírica de fenómenos logra, bajo el primado de la regla, administrar la sucesión ordenada de las causas en la experiencia del mundo.

A partir de esa dualidad en su planteamiento de la cuestión del conocimiento, se le puede endilgar a Kant la misma alternativa bajo la que Derrida colocó a Lévi-Strauss ¿usted es habilidoso o científico?[32] Desde el punto de vista de la posibilidad cosmológica de la razón, Kant es científico, sin embargo, desde el punto de vista de la explicación empírica del mundo, tan sólo es habilidoso.

Conviene considerar, por lo tanto, que la significación del conocimiento que lleva en Kant a preservar la permanencia del orden de la formulación, particularmente de aquella que expresa "la serie de las causas", se vincula a una significación previa y superior al conocimiento, que requiere la integración del saber en cierto ordenamiento equilibrado entre "la libertad" y "la naturaleza". Este Orden integrador es de naturaleza metafísica, en cuanto la cuestión central que lo articula es la de la propia significación del conocimiento, en tanto proyección trascendente de la verdad.

Cierta identidad entre la forma de la sucesión causal y el conocimiento parece vincularse ante todo a una permanencia e inalterabilidad de la forma del razonamiento, pero esa constancia se subordina a una consecuencia mayor: alcanzar el conocimiento de una objetividad que trasciende al propio razonamiento[33].

Tanto en Caillois como en Lévi-Strauss se cuestiona por igual este gobierno de la regla y del orden temporal, pero en tanto se subordinan a una condición simbólica previa o a la infición de toda índole singular de la forma. Ante esa convergencia de cuestionamientos dirigidos en común contra una regulación consistente de la experiencia, cabe preguntarse si los fundamentos que animan la impugnación no se encontraban de antemano, por vía genealógica, infusos en el planteo kantiano de la cuestión del conocimiento.

[32] Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 418.
[33] Immanuel Kant, *Critique de la raison pure*, Paris, PUF, 1984, p. 418.

El primado de la regla en el símbolo kantiano

La paradoja epistémica post-kantiana de un doble fundamento en el sujeto trascendental y en el sujeto empírico hereda, por la tanto, la incompletud propia del conocimiento kantiano de la naturaleza, en tanto la forma de la regla (la sucesión inalterable entre causa y efecto) no puede reconocer, pese a fudarse en la incondicionalidad propia de un universo saturado por sus propias leyes, sino un segmento limitado de la sucesión causal en los fenómenos. Esa dualidad pasa por adentro y por afuera de los dispositivos teóricos y alimenta dos grandes tendencias: a) la que identifica lo simbólico con la índole conceptual de la representación (particularmente en la tradición neo-kantiana, ínsita asimismo en la tradición pragmática a partir de Peirce), b) la que vincula la simbolización a una genealogía estructural de las sociedades a través del legado de Marcel Mauss, pero también en la reivindicación post-estructuralista del proyecto de una Ideología como ciencia de las ideas,[34] que incluye el antecedente del sensualismo de Condillac)[35].

Interviene por afuera de los dispositivos teóricos: mientras el neokantismo de la escuela de Marburgo[36] entiende que las formas simbólicas revisten bajo forma genuina significado y representación, las distintas corrientes que derivan de la obra de Marcel Mauss subsumen la propia significación -y por ende la condición representativa- en el intercambio sustentado en una base determinante[37]. Interviene por dentro de los dispositivos teóricos: la lectura estructuralista de los invariantes relacionales de las mitologías y la subordinación de los relatos míticos a la agonística comunitaria se contraponen entre sí, a través de distintos planteos de la condición simbólica de las sociedades[38].

Si el símbolo en Kant “ayuda a pensar”, cabe extraer de la histórica anotación de Ricoeur dos consecuencias:

[34] Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris, 1966, p. 90.
[35] Al respecto, ver la diferenciación entre formalismo e intencionalidad en M. Valerio, “Estructuralismo y subjetividad en la obra de Paul Ricoeur: ¿un diálogo posible?” http://biblioteca.ucm.es/tesis/fsl/ucm-t28682.pdf, p.77 (acceso el 5/04/15).
[36] Antonio Gutiérrez Pozo, “La traducción simbólica de la crítica trascendental en la filosofía de Cassirer”, Rev. Filosofía Univ. Costa Rica, XLVI (119), 2008, 45-55, p. 48 http://www.latindex.ucr.ac.cr/filosofia-119/filosofia-119-05.pdf (acceso el 22/04/15).
[37] Marcel Mauss, *Ensayo sobre el don*, Buenos Aires, Katz, 2009, pp. 74-76.
[38] René Girard, *La voix méconnue du réel*, Paris, Grasset, 2002, pp. 30-31.

a) el símbolo es propio al pensamiento y su dislocamiento relativo, tanto respecto al objeto empírico como a la reflexión que lo considera por analogía con el objeto, corresponde a la propia inherencia que le cabe en la articulación del pensamiento;
b) el criterio por el cual Kant legitima la idoneidad representativa (es decir cognitiva) del símbolo, radica en su correspondencia con una "regla de la reflexión". Por consiguiente Kant se vale, para identificar el símbolo, del mismo criterio con que diferencia el conocimiento científico de la especulación meramente posible: la integridad sistemática de la regla en tanto forma rectora del conocimiento objetivo.

Si bien no puede adjudicarse al símbolo, desde la perspectiva kantiana, una descripción del comportamiento de los objetos, ni tampoco una regla de la reflexión en su universalidad, la condición simbólica no deja de vincularse a un objeto de la experiencia a partir de una regla formal. Por consiguiente esa participación del símbolo kantiano en la objetividad lo convierte en elemento propio del proceso del saber y le adjudica un rol mediador que se expresa incluso en una misión comunicacional. Desde esta perspectiva se explica que el símbolo haya sido asociado por la posteridad tanto a la formalidad semiótica del signo como a la participación del saber en condiciones suprasubjetivas (por dentro y por fuera del saber). En verdad esa dualidad no sólo expresa la legitimidad de la condición simbólica en las alternativas propias a una estrategia del conocimiento moderno, sino incluso la participación que asimismo le cabe en la propia estructura conceptual del saber, en tanto intermediario entre la reflexión y la sensibilidad.

Sin embargo, el advenimiento de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación introduce, por una extensión de los efectos de interfaz, una interrogante relativa a la degradación de la subjetividad, incluso cuando se la considera meramente subsidiaria de dispositivos mediáticos[39]. Un descaecimiento de la integridad subjetiva traduce una puesta al límite de la integridad comunicativa, que Kant postuló a través de la mediación práctica. Esta tradición viene a ser desarticulada, sin embargo, desde sus propios márgenes de fundamentación, en cuanto la mediación tecnológica determina una condición simbólica que se presenta formalizada (programable) e industrial (artefactual). Tal modo de vinculación libera, en razón de un producido, al humano de su propia (y de toda) naturaleza. Se libera así lo humano ante todo de la subjetividad, en tanto incondicionalidad del sujeto consigo mismo[40]. El perfeccionamiento artificial de la comunicación desarticula la

[39] Jean Baudrillard, *El otro por sí mismo*, Barcelona, Anagrama, 1988, p. 9.
[40] Acerca de la incondicionalidad en la configuración de la subjetividad moderna, ver Rolf

reciprocidad entre naturaleza y representación que se elaboró a través de la Ilustración y la modernidad, de forma tal que plantea la cuestión simbólica en tanto alteridad pertinente, que incluso propicia el saber.

La inter-rogación: entre autonomía y contingencia

El papel del conocimiento en la emancipación moderna ha sido puesto en tela de juicio por el pensamiento post-estructuralista y en general, por el cuestionamiento de la integridad del saber que sostuvo el siglo XIX a través del horizonte positivista. Sin embargo, la entidad de la decisión merece un capítulo aparte, desde el momento en que esa misma estrategia teórica la priva de un vínculo privilegiado con la conciencia y su autonomía. Una vez abandonada la regularidad procedimental del concepto, en aras de un devenir enunciativo del acontecimiento, la apertura al inédito del ser puede ser confundida con la justificación de la dominación.

Geoffroy de Lagasnerie plantea en este sentido, una defensa de Foucault ante la imputación de complicidad inconfesa con el neoliberalismo, en cuanto los dos planteos recusan por igual la impronta estatal de la soberanía. En efecto, de Lagasnerie señala que Foucault en su "última lección", plantea de lleno la cuestión de la libertad crítica[41], inabordable para un cientificismo que solapa la individuación en la actuación que la presenta[42]. Queda implícita en esa defensa de Foucault, una inscripción posible de la libertad en la mismidad de la individuación, en un ámbito inabordable a todo reduccionismo empirista.

Por otro lado, Diogo Sardinha plantea asimismo, en torno a la libertad en Foucault, que la misma encuentra un criterio en la articulación propia a la Crítica del Juicio, donde se establece asimismo el estatuto del símbolo en Kant[43]. Ahora, la cuestión central de la transformación de un sí mismo en razón de la propia contingencia de la individuación, se funda en la lectura que Foucault hace del "uso público de la razón" en Kant. Una condición impronosticable de la contingencia

Hortsmann, *Les frontières de la raison*, Paris, Vrin, Paris, 1998, pp.45-46.

[41] Geoffroy de Lagasnerie, *La dernière lecon de Michel Foucault*, Fayard, Paris, 2012, pp.125-126.

[42] Ob. cit., pp.174-175.

[43] André Duarte, "La systématicité de la pensée de Foucault" *Materiali Foucaltiani* http://www.materialifoucaultiani.org/index.php?option=com_content&view=article&id=191:diogo-sardinha--ordre-et-temps-dans-la-philosophie-de-foucault-1, p.3 (acceso el 14/05/15).

tuerce, para esa percepción del rol insumiso de la actividad de un particular, el destino de toda conciencia hacia lo imprevisto y propio de una libertad indomeñable.

Foucault admira en Kant la autonomía, en cuanto permite anclar la actividad en el eje de la razón universal, propia a la actividad pública, pero asimismo inscripta en un campo abierto al común. Esa libertad inscripta en un campo, pero también activa por su cuenta, se asocia a la relativa diferenciación con que cuenta el símbolo en el interior del juicio estético, en cuanto se articula por igual con la objetividad empírica y con la reflexión representativa.

|Si se rescata de la perspectiva kantiana cierta complicidad entre el símbolo y la libertad entendida bajo el signo de la contingencia, desde una lectura foucaldiana de Kant que fortalece Diogo Sardinha, tal imposibilidad de la necesidad no puede dejar de instaurar un devenir simbólico en el núcleo mediático de la experiencia.

Surge así, junto con la condición ineluctablemente simbólica de la mediación tecnológica, una inter-rogación entre un sí mismo y el campo de relaciones en que interviene. Esta inter-rogación no sólo vincula, sino que también modula el ser en común de los participantes, en un plano de comunidad condicionado por la mediación, a través de la propia contingencia de la libertad que introduce la tecnología.

Homenajes

Sesión especial

Recordando a Diego F. Pró

Homenaje
en el centenario de su nacimiento

Recordando a Diego F. Pró
Homenaje en el centenario de su nacimiento

Silvia G. Pró

Señores Miembros del Comité Académico y del Comité Ejecutivo de las XVII Jornadas del Pensamiento Filosófico EEn tiempos del Bicentenario. Homenaje a Carlos Pérez Zavala", Señora Coordinadora General de las Jornadas y Presidente de la Fundación para el estudio del pensamiento argentino e iberoamericano, Dra. Celina Lértora Mendoza, miembros plenos, académicos, amigos entrañables, señoras y señores.

Me cabe el alto honor de participar en esta Sesión Especial denominada "Recordando a Diego F. Pró".

No es fácil hablar del progenitor. Trataremos de no caer en una admiración excesiva en esta íntima evocación.

Desde muy niña me asombraban de mi padre sus altos principios y sus normas de conducta, como así también su integridad personal y la defensa de la verdad. No sabía yo entonces de trascendentales ni de sabiduría, era su hija y él mi padre con quien compartía la vida. De a poco, casi sin querer, fui intuyendo que ese hombre afable, sereno y prudente era un virtuoso. En aquel tiempo, su figura emanaba austeridad y su presencia era imponente, "gozaba de un prestigio serio y afirmado, y su nombre se pronunciaba siempre como el de una autoridad, como el de una persona respetable en quien se podía confiar", esa era la valoración de los hombres de la época.

Mi padre fue para mí un compañero, el más bueno, el más leal, el más íntegro amigo, aquel espíritu a la cual cualquier persona podía entregarse para que lo guiara, lo ayudara y lo comprendiera. Fervoroso esposo y padre ejemplar, hoy lo recuerdo con orgullo y gratitud en este aniversario N. 15 de su paso a la eternidad (falleció el 17 de mayo del año jubilar 2000).

El 26 de noviembre de 1997 la publicación "Piedra y Canto: cuadernos del Centro de Estudios de Literatura de Mendoza" editado por la FFyL de la UNCUYO,

realizó un par de entrevistas a escritores del medio. Y en aquella ocasión se le preguntó:

> - "¿Se considera Ud. un crítico profesional?"
> - "Distingo la literatura de confesiones, la de recuerdos, la de memorias y la crítica de la propia vida o de las ajenas. Ésta última procura la claridad y el ejercicio de un juicio universal sobre la propia vida o la de los demás, con el fin de recordar digna o indignamente a los actos y acciones de los hombres. Las autobiografías, tienen el riesgo de cultivar la vanidad.
> La literatura de recuerdos busca la vida del pasado, se carga de afectos y de sentimientos y de virtudes espirituales, de coloquios interiores, etc.
> La crítica de memorias es la narración de nuestra vida de hombres, con los cuales hemos estado en contacto y conocemos los acontecimientos en que han intervenido o han participado.
> La crítica literaria o histórica, aborda en su labor el influjo del derrotero intelectual de los hombres en la labor común, de gobierno, las letras, la filosofía, etc. En nuestro tiempo abundan los ensayos y crítica literaria en torno a escritores contemporáneos y remotos. Cultivan la crítica literaria, muchos escritores que ponen el acento en un ensayismo original y propio.
> Como el pensamiento del que suscribe, ha seguido varias líneas, entre ellas las letras, las artes plásticas, la filosofía, la pedagogía, considero que esa labor conserva el carácter crítico aclarado anteriormente".

De estas dos entrevistas, se seleccionaron otras respuestas para dar una rápida pincelada a su sentido de pertenencia, a su vigorosa formación y a la autoconciencia del pensamiento que se observa a sí mismo.

> "Mis padres eran españoles. He recibido el influjo de la cultura de mis antepasados a través de sugerencias y amor a la familia, por vía materna y paterna quedaron los abuelos en España y con los cuales me ligaron la correspondencia mutua.
> Además, participábamos de la lectura de obras españolas que se editaban en folletos, de cuyo contenido emanaban enseñanzas y moralejas que impregnaban a los cinco hijos que integraban la familia. La esencia religiosa católica influyó en los varones, tres, y mujeres, dos".

Otra cita:

> "La formación recibida en la enseñanza sistemática : primaria, secundaria, superior y especializada, decidieron mi formación humanística en las letras, la filosofía y las ciencias de la Educación. Realicé estudios en Latín, Griego y Alemán y he seguido cursos de especialización en Filosofía Antigua y Moderna con Rodolfo Mondolfo ; con Giusseppe Pernice en griego ; con Francisco Francella en Latín y con Juan Ramón Sepich en Metafísica".

Una más:

> "Respecto a mis primeros libros, son verdaderos y arduos trabajos de investigación que abarcan un amplio campo, que va desde el pensamiento de la antigüedad griega a estudios de autores argentinos y extranjeros contemporáneos de alta calidad y de artistas notables por sus obras e ideas".

Nueva citas:

> "Escribo porque estoy volcado a las disciplinas humanísticas desde mi primera juventud (17 años) hasta los altos años (82) que vivo y escribo en la actualidad. Por estos días se encuentra en prensa, en la Facultad de Filosofía y Letras, mi libro *Teoría de las Correlaciones Metafísicas*; por cierto que no será el último dado que conservo inéditos otras obras.

> "Mis libros ahondan hasta el presente en los siguientes asuntos:
> 1. Estudios estéticos, biográficos y literarios.
> 2. Historia del pensamiento filosófico argentino.
> 3. Estudios sobre el pensamiento clásico, especialmente el griego.
> 4. Asuntos vinculados con las Ciencias de la Educación.
> **5.** Estudios de Metafísica".

Y aquí nos participa su rigor científico y disciplina:

> "Una obra se planifica y se realiza teniendo en cuenta el tema, la situación, el tiempo, los elementos y personas que intervienen y las exigencias que requiere la búsqueda de la perfección y la belleza de la prosa escrita.
> La corrección es una exigencia de la perfección.
> El esfuerzo sostenido y la disciplina de trabajo que evidencian mis obras, son condiciones personales de mi vocación de escritor".

Se ha querido traer a colación parte de estas entrevistas, contemporáneas del manuscrito que presentaremos, porque define claramente algunos de sus postulados y porque menciona el libro *Teoría de las Correlaciones Metafísicas* que finalmente se publicara con el nombre de *El ser de las Correlaciones Metafísicas* en el año 1998.

Alberini solía decir que la filosofía sin metafísica es como el café sin cafeína.

He aquí, pues, mi transcripción del manuscrito de Diego F. Pró, fechado por el autor el 8 de marzo de 1997 y denominado “Evolucionismo en la metafísica realista”.

Evolucionismo en la Metafísica realista

Diego F. Pró

Se ha interpretado mal los conceptos de εἶδος, especie, género, diferencia esencial, propio, como si fueran inmutables las realidades a que hacen referencia. El Ser y el Ente son dinámicos y no estáticos. Por eso Aristóteles dice que las diferencias esenciales son cualidades nuevas y que enriquecen y transforman los seres en otros de distinta especie, género, clase, grupo, etc., a los que se dan otros nombres. Cuando el cambio y la transformación son de caracteres que se han vuelto dominantes y se fijan en la evolución de los seres, aparecen la variedad, el grupo, la casta, etc. dentro de la misma especie.

La especie va actualizando sus virtualidades en los individuos, *in res*, y se transforman o evolucionan cuando aparecen cualidades esenciales nuevas, que hace que cambie de nombre los géneros, las especies, las clases, los grupos, etc., según que el cambio afecte a las cualidades esenciales de las especies o a los caracteres accidentales propios o comunes de las especies existentes.

¿Cuándo termina la actualización y presencia real de las especies? Cuando dejan de ser operantes en la *Physis*, en la Naturaleza, cuando los individuos que la actualizan disminuyen, se reducen y terminan desapareciendo. Entonces las especies se van extinguiendo.

Una especie cambia y se modifica cuando se enriquece con nuevas diferencias o cualidades esenciales. Si la diferencia es esencial, se transforma en otra especie. Si lo que aparece es un carácter nuevo y éste se fija y se vuelve dominante, lo que surge es una variedad, una familia, una casta dentro de la misma especie.

De modo que la hipótesis evolucionista de **Darwin**, que explica el origen y la evolución de las especies por obra de la lucha por la vida (lucha de los sexos, triunfo de los más fuertes, la selección natural, etc.) y otros factores externos, en el fondo ofrece una interpretación mecanicista de la vida vegetal y animal.

Las metafísicas *materialiter sumptae* han considerado con los escolásticos las especies como inmutables y se han opuesto a hipótesis evolucionistas de Darwin y los darvinistas. **Bergson** interpretó la evolución de la *Physis* como **Evolución**

Creadora, animada por el impulso metafísico del **Élan Vital**, que no reduce la evolución a un proceso mecanicista de factores externos, sino que introduce un elemento creativo en el proceso de la evolución, de modo que en la evolución convoca aspectos anteriores y otros nuevos y otros creadores en el concepto de evolución.

Spencer extendió la teoría evolucionista de la realidad biológica de vida vegetal, animal y humana de Darwin a toda la realidad, incluyendo la inorgánica, el hombre, la psicología y la sociedad. Su concepción también es mecanicista en su obra *Principios meros principios* (1862).

Teilhard de Chardin (1881-1955) sostiene que la hipótesis evolucionista tiene carácter epigenética, esto es un impulso de trascendencia que parte de los particulares elementos de el átomo de hidrógeno hasta la constitución molecular de las sustancias físicas hasta integrar las células de los organismos vivientes, del hombre y el impulso de trascendencia hacia Dios. Este impulso epigenético tiene carácter teológico.

En la embriología de nuestro siglo XX, se ha planteado una controversia entre las interpretaciones micromecanistas y las teléticas o teleológicas del movimiento de los genes y composición del ADN del núcleo de las células vivientes.

El evolucionismo de *La Evolución Creadora* de Bergson, la de Teilhard de Chardin, las contribuciones de los genetistas de la embriología actual, se comprenden mejor desde la ontología *formaliter sumpta* y la Filosofía de la Naturaleza de *esse* dinámico que desde la Ontología *materialiter sumpta* o la Filosofía de la Naturaleza micromecanicista de la vida[1].

[1] Hasta aquí el manuscrito puesto en común con los videoescuchas, y el agradecimiento profundo por el recuerdo de aquellas personas que lo conocieron y aún lo valoran cuando nos acercamos al centenario de su nacimiento: 6 de junio de 1915 [N. de Silvia Pró].

Homenaje a Hermes Puyau

Hermes A. Puyau in Memoriam

H. Daniel Dei

Agradezco la oportunidad de traer a la memoria el recuerdo de dos ilustres maestros: los doctores Hermes Puyau y Ricardo Maliandi. Es posible que muchos colegas tengan sus propios recuerdos. Los míos, y que deseo compartir, son breves, aunque se trata de historias vividas con verdadera significatividad para mí por los vínculos que supimos establecer y los proyectos que juntos llevamos adelante.

Si la memoria no me falla nos conocimos con el Dr. Puyau en una de las aulas que compartíamos del Instituto de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA que funcionaba hacia 1973 en Reconquista y Viamonte. Por entonces, yo era Ayudante de Antropología Filosófica y mis clases coincidían con el horario siguiente a su curso de Lógica II. Todavía me impresiona en el recuerdo el pizarrón repleto de fórmulas cuando entraba al aula para mi clase. El Prof. Puyau, con su simpatía y su curiosidad perpetua, me preguntaba reiteradamente sobre los temas que debatía con los alumnos; por lo demás, temas alejados de la lógica pues abordábamos problemas de carácter social y político. Yo, contrariamente, jamás le interrogué por su despliegue de abstracciones impresas sin discontinuidad en la pizarra. Seguramente porque era incapaz de formular interrogantes sobre lo que se presentaba ante mí cada semana. Y así, nuestra relación, que comenzó por el azar de coincidir con la sucesión en el empleo de la misma aula, se continuó fuera de aquellas circunstancias. Muchas veces en su casa. Un encuentro con el Prof. Puyau era para mí hablar de todo, aunque siempre terminábamos con algún comentario político. Más allá de los recuerdos que por instantes afloran en detalles de personas y situaciones que compartimos, su presencia de conocimientos universales e intereses múltiples ha quedado plasmada en un prólogo a un librito mío dirigido especialmente a alumnos de carreras no filosóficas, y que en una nueva y última edición antes de su desaparición, publicó Ediciones Marymar (1987). Se trataba de *Elementos de Antropología Cristiana Clásica* que el Prof. Puyau leyó y prologó con entusiasmo (con fecha diciembre de 1986), y en donde repasa con ocasión de la temática del texto la constitución de la antropología filosófica como una de las nuevas disciplinas.

Hermes Augusto Puyau in memoriam

Jorge Alfredo Roetti

Clarius in tenebris

No recuerdo exactamente cuándo conocí al Dr. Hermes Augusto Puyau, pero fue en la segunda mitad de 1967, cuando comencé a trabajar con el Dr. Armando Asti Vera, entonces Director del Departamento de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires, como ayudante en cátedras de la Facultad de Filosofía y Letras de esa universidad. En ese tiempo Puyau era profesor adjunto de las cátedras de Lógica y Filosofía de las Ciencias. Era la época de Colacilli de Muro en Lógica I, de Andrés Raggio en Lógica II, de Armando Asti Vera en Filosofía de las Ciencias. Lamentablemente el Dr. Asti Vera falleció a muy temprana edad, en febrero de 1972. Tenía entonces sólo 57 años. Con él perdí no sólo a un maestro y amigo, sino también a mi entonces director de tesis doctoral. El Dr. Puyau ocupó sus cátedras y asumió además aquellos roles que tuviera para mí el Dr. Asti Vera. Fue mi maestro, amigo y director de tesis. Así puedo decir que tuve dos directores de tesis y tres maestros, el tercero de ellos el Prof. Dr. Paul Lorenzen, en la Friedrich-Alexander Universität Erlangen-Nürnberg. Los tres influyeron esencialmente en mi formación, tanto intelectual como moral.

Aquellos, como éstos, eran tiempos turbulentos. Yo había comenzado mi doctorado en la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de La Plata, pero la mentalidad "revolucionaria" de la época rechazaba los temas "cientificistas". Para los "revolucionarios" la lógica matemática era poco menos que un "arma de destrucción masiva" de la "burguesía" y el "imperialismo". Con "imperialismo" mentaban la alianza occidental liderada por los Estados Unidos. Al imperialismo opuesto, el del Pacto de Varsovia liderado por la Unión Soviética, no lo llamaban de ese modo. Es una lástima que pensaran así, porque importantes países del bloque soviético tenían un gran desarrollo en lógica matemática, como Alemania Oriental, Polonia a la propia Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas, y esos "revolucionarios" podrían haber aprendido mucho de esa lógica matemática, que bajo tales auspicios debería ser "revolucionaria". Pero, como ocurre en las cuestiones científicas auténticas, no hay diferencias entre las ciencias "revolucionarias" y las "imperialistas"… cuando se trata verdaderamente de ciencia.

Por lo tanto debí cambiar de universidad y concluir mi doctorado con un tema sobre una generalización de la silogística aristotélica como cálculo de relaciones, y lo hice bajo la dirección del Dr. Puyau en la Universidad del Salvador de Buenos Aires en junio de1975. Desde entonces trabajé con Puyau, casi hasta su muerte. De esa colaboración surgieron varias obras en colaboración. La más pequeña fue tal vez el artículo 'Lógica y lógica simbólica: una relación problemática', aparecida en la *Revista de la Universidad de Morón* 2 (1978), 61-66. La más importante quizá un libro que entonces fue novedoso en Argentina: *Elementos de lógica matemática*, xii+150 pp., Buenos Aires, Eudeba, 1976. Muchas otras se sucedieron a lo largo del tiempo, hasta no hace tanto.

Vayamos pues a nuestro homenajeado. Don Hermes Augusto Puyau fue un hombre extremadamente estudioso. Había buscado un saber universal posible, en estos tiempos en que el "*globus intellectualis*" incluye tan vastos y diversos saberes, y de algún modo lo había logrado. Cubría un panorama vasto del núcleo de la cultura occidental, desde la matemática hasta los conocimientos bíblicos, por dar dos disímiles ejemplos de estudios no filosóficos. Había estudiado hebreo para poder leer los textos bíblicos en sus originales, lo que pude ver en su biblioteca y escuchar de sus comentarios. Podía leer a los filósofos occidentales en sus lenguas maternas, en griego y en latín, en alemán y francés, y por supuesto en inglés e italiano. Reunía así una de las condiciones básicas para todo erudito de nuestro tiempo: disponer de las bases lingüísticas del saber.

El segundo gran instrumento de los saberes actuales es la matemática, y en ella no le iba en zaga a los instrumentos de los lenguajes llamados ordinarios. Había hecho estudios universitarios muy vastos de matemática y cultivaba con fruición el análisis matemático, incluido el de variable compleja, el cálculo de variaciones y el análisis funcional. Se interesó por las geometrías no euclidianas y cultivo con placer la topología, especialmente la conjuntista. Se interesó también en la teoría de las probabilidades y la estadística, que son instrumentos centrales de las ciencias contemporáneas, incluso de las llamadas ciencias humanas. También lo atrajo otro instrumento que estuvo de moda en las ciencias humanas de tiempos recientes: la teoría de catástrofes, y otras más. Ésta es una formación matemática asombrosa para quien, ni por vocación ni por su formación central, pretendía ser un matemático, sino practicar la matemática como forma de conocimiento incluido en formas más vastas del saber. Dentro de las ciencias consideradas hoy como no filosóficas -lo que puede ser una severa confusión- se interesó por la mecánica clásica y por la física del siglo

XX en sus dos grandes vertientes, a veces complementarias y a veces conflictivas: la teoría de la relatividad, incluida la relatividad general, y la mecánica cuántica.

En todos estos campos fue un ejemplo para los que pretendíamos un saber adecuado como para intentar comprender el mundo y la trascendencia. Puyau sabía que para ello no podía carecer de una formación científica adecuada, sin la cual un discurso filosófico contemporáneo sobre el mundo peca necesariamente de ignorante.

Pero el interés central de Puyau fue filosófico. Siempre me asombró su versación en filosofía antigua, especialmente la de Aristóteles, en la filosofía escolástica, en la filosofía alemana, especialmente la de Kant y sus sucesores, los idealistas como Hegel.

Dejemos por un instante esos recuerdos intelectuales y pasemos a los aspectos prácticos de la vida de Puyau, que para mí son los más importantes. ¿Qué es lo más importante que podemos decir de don Hermes Augusto Puyau? Creo que sin duda podemos decir sin equivocarnos que fue bueno. Una buena persona, aquella que no sólo quiere su propio bien y el de sus parientes y amigos, sino también el bien de los prójimos en sentido lato, es decir en sentido cristiano, que incluye a los enemigos. La parábola del buen samaritano está en la base de la moral cristiana y por eso mismo en la de Puyau, que siempre fue un buen cristiano. Por eso fue también un hombre de concordia, una virtud que es tanto más ponderable en estos tiempos en que desde las alturas se promueve el odio y la discordia. Don Hermes tenía sus convicciones, no sólo religiosas, sino también políticas, pero podía hablar y reflexionar en un clima de concordia y colaboración con personas de buena fe que adhirieran a otras opiniones sobre esos temas. Y eso es especialmente importante: saber reconocer las opiniones más o menos fundadas en los campos opinables de la política, la economía y la moral, y distinguirlas de los saberes fuertes y demostrados de las ciencias más exigentes, de las cuales la matemática y la lógica son los ejemplos supremos.

Volviendo a las cuestiones teóricas digamos que de eso se trata en gran parte del saber humano: en saber reconocer cuándo un enunciado afirmado como verdadero -lo que frecuentemente llamamos una “tesis”- puede ser aseverado sin limitaciones, porque tenemos razones para sostenerlo y no hay razones posibles en su contra. Existen tales enunciados, son incluso infinitos, pero pertenecen a fragmentos muy limitados del saber humano. Los más conspicuos son los de la lógica y la

matemática, y los de algunos fragmentos analíticos de las ciencias (como los que corresponden a las definiciones de velocidad y aceleración en cinemática) y fragmentos sintéticos (o de construcción de la experiencia) en las diversas mecánicas y en electromagnetismo, y en algunas otras ciencias empíricas, y poco más. En las que llamamos "ciencias prácticas" -como la moral, la política, la economía, etc.- se dan pequeños fragmentos de tesis fundadas más allá de toda duda, pero la mayoría de sus tesis no puede presentar fundamentos tan contundentes. Ellas son en gran parte discutibles, aunque muchas de sus tesis puedan ser incluso muy creíbles. Buena parte de la actividad científica consiste en separar a unas tesis de otras: las que están más allá de toda duda, de las dudables, y en los dominios dudosos, entre las tesis dudables que responden a todos los cuestionamientos conocidos y las que sólo presentan defensas imperfectas. Reconocer esas diferencias nos aparta de la retórica sofística y los aproxima de la dialéctica socrática. Pues bien, en mi larga amistad y colaboración con don Hermes Puyau he observado en él una actitud de esa especie, tan socrática. Podríamos decir que fue un filósofo como Sócrates. Y ése no es el menor de los elogios que podemos hacerle en este conmovido recuerdo.

Hermes Augusto Puyau in Memoriam

Afra Alegría Hermosa

Nunca cursé ninguna materia con el Dr. Puyau. Lo conocía de nombre pero personalmente recién cuando comenzó a dar clase en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Creo que fue en l973 como titular de una asignatura que era propedéutica para los que ingresaban a las distintas carreras. Yo ya estaba en la Facultad en la Cátedra de Lógica cuyo titular era el Dr. Julio Colaccilli de Muro desde el año 1967.

Sólo me voy a referir a algunos recuerdos personales y a algunas anécdotas que ponen de relieve algunos rasgos de su personalidad, ya que otras personas lo harán con relación a su labor intelectual y a su obra.

Un día al salir de una clase práctica los alumnos estaban repartiendo volantes en los que le pedían al Dr. Puyau que fuera más claro pues no le entendían. Los alumnos era la primera materia que cursaban al salir del Secundario. No es que el profesor no fuera claro sino que lo que pasaba era que sus clases tenían un nivel para el que no estaban preparados. Me creó un problema de conciencia y no sabía qué hacer. Lo fui a ver a la Facultad de Filosofía del Salvador de la cual era Decano. Sintiéndome muy mal le mostré un volante lo leyó y me contestó: "No se aflija, no se haga ningún problema. No pienso cambiar nada. Que estudien y así van a entender". Así fue como en los Trabajos Prácticos tuvimos que darles algunos elementos para que pudieran estar a la mínima altura de las clases.

También fue titular de Filosofía de la Ciencia. La Cátedra estaba integrada por él como titular, dos adjuntos: Juan Carlos D'Alessio y yo y un Jefe de Trabajos Prácticos, Archetti, creo que el nombre era Carlos. Una muestra de su generosidad fue mantener en la cátedra a Juan Carlos a pesar de sus graves problemas de salud. Una mañana me encontré con Archetti en el correo y me dijo que iba a mandar un telegrama su familia que vivía en Santiago del Estero y les quería avisar que iba a llegar al día siguiente. Pasados unos días el Dr. Puyau me dijo que lo había llamado la mujer de Archetti para decirle que en Santiago del Estero Carlos había ido a la policía para que le dieran una constancia de que había estado en Santiago en la casa de sus padres pues con este papel DOSUBA le reintegraba los pasajes. Al rato de

volver a la casa llegó la policía a buscarlo y no supo nada más de él. Ella había vuelto a Buenos Aires y lo estaba pasando muy mal pues no le alcanzaban sus entradas para vivir. El Dr. Puyau continuó pagándole a ella el sueldo durante el período de tiempo por el que él había sido nombrado. Cuando cambiaron las autoridades, lo llamaron para que diera explicaciones acerca de por qué había pagado ese sueldo. Aquí vemos otro rasgo de su humanidad pues no temió ser acusado de malversación de fondos.

Los problemas filosóficos siempre le preocupaban. No importaba el tiempo ni la hora en la que se le ocurría alguna solución a un problema filosófico. Llamaba a alguien de la Cátedra a las 12 de la noche para decirle que había encontrado una formalización para el problema lógico sobre el cual habían estado hablando.

Recuerdo cuando María del Carmen Neyra me contaba que la llamaba los domingos a las 7 de la mañana para plantearle un problema. La respuesta era siempre "Doctor no me llame a esta hora". "Si son las 7 de la mañana y se que usted madruga". "¡Sí, madrugo los días de semana pero hoy es domingo!".

Un signo de su humildad era que sabía reconocer sus errores. Un día me dijo que había cometido en tiempos difíciles para la Facultad dos grandes injusticias: no renovarle el nombramiento a una excelente profesora de Historia de la Filosofía Moderna y desplazar a la Secretaria del Departamento de Filosofía

Hubo un concurso para la Cátedra de Filosofía de la Ciencia en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. Se presentaron el Dr. Klimovsaky, el Dr. Schuster, un profesor uruguayo y él. Asistimos a las clases. Desde mi punto de vista la clase del Dr. Puyau fue la más original, elaborada y la más actualizada. Cuando le dijeron que tenía que presentarse al coloquio para exponer el programa, la bibliografía y la metodología que iba a utilizar, les contestó que no se iba a presentar pues sabía que no lo iban a nombrar.

Por fin lo último que quiero señalar su optimismo y alegría de vivir. Siempre estaba de buen humor, no se enojaba nunca, veía los problemas, no los escondía, sabía que eran parte de la vida y que de alguna manera iba a encontrar la solución.

También quiero aclarar que si bien algunos alumnos tenían problemas para comprender sus clases, cuando formé parte de su Cátedra de Lógica y Metodología

de las Ciencias Sociales en la Facultad de Ciencias Económicas, nos reunía en un Seminario para ayudantes en el que aprendimos muchísimo.

Creo que su optimismo, alegría y generosidad tenían su raíz en una profunda fe y confianza en Dios.

3

Hermes Augusto Puyau in memoriam

Francisco García Bazán

Lo conocí al profesor Hermes Puyau hace unos cuarenta y cuatro años. El profesor Armando Asti Vera, Director del Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras, cuando todavía el Departamento estaba en la calle Reconquista 694, lo había conocido a Puyau en el 14 Congreso Internacional de Filosofía de Viena, celebrado del 2 al 9 de septiembre de 1968, y allí había conversado con él y le había propuesto designarlo su Adjunto en Filosofía de las Ciencias. Ese fue el motivo por el que Puyau se hiciera presente en el Departamento de Filosofía hacia fines del año y de que yo, como Secretario del Departamento, le preparara el horario de la entrevista, de acuerdo con lo que el Prof. Asti Vera me había indicado. No sé bien si la incorporación efectiva en Filosofía de las Ciencias fue durante el primero o segundo cuatrimestre de 1969.

En l970 el CONICET me otorgó la beca de perfeccionamiento en la investigación que hice efectiva a comienzos del l971 y dejé la Secretaría del Departamento, reemplazándome el licenciado Juan Carlos Lescano, de La Plata, como el Dr. Jorge Roetti. En febrero del año l972 fallece Asti Vera y en octubre de ese mismo año viajo a Roma con beca externa del CONICET. Cuando retorno a Buenos Aires en el segundo semestre de 1974 me encuentro nuevamente como colega con Hermes en la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador. Tuvimos encuentros esporádicos en aquellos años de vida universitaria turbulenta en el país.

Sin embargo, un largo tiempo después, en el año l989, nos encontramos nuevamente integrando la Comisión Asesora de Filosofía del CONICET. Hermes Puyau está concluyendo los trámites de jubilación como profesor. Un trámite largo, puesto que ha enseñado al menos en cuatro centros de Buenos Aires: la Facultad de Ciencias Económicas, la Facultad de Filosofía y Letras, el Instituto del Profesorado Joaquín V. González y la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, pero asimismo ha profesado en la Universidad del Sur, la Universidad de Mar del Plata y en Rosario. El experimentado docente está, si no vencido, sí un poco cansado de los vagabundeos didácticos, y dadas las circunstancias de rápido retiro de las actividades oficiales, me preguntó si no podría enseñar en la Universidad Kennedy,

en la que a la sazón soy Decano del Departamento de Filosofía. Con satisfacción veo que la propuesta es una oportunidad inmejorable para completar el claustro de Filosofía con la incorporación de un prestigioso docente universitario. De esta manera pienso que es posible lograr un propósito que hacia tiempo deseaba, la reorientación de los Métodos y Técnicas de la Investigación Científica, poniendo mayor énfasis en los aspectos epistemológicos y filosóficos y haciendo depender de ellos el nivel técnico, para una formación más completa de los estudiantes y futuros graduados. Como los diversos Métodos y Técnicas de la Investigación Científica figuran como materias obligatorias en la mayor parte de las carreras de la Universidad, veo la ocasión -con el total apoyo del Rector-Fundador, Dr. Don Miguel Herrera Figueroa-, de dar superiores fundamentos filosóficos, humanísticos y epistemológicos a las carreras de Psicología, Derecho, Ciencias de la Educación, Psicopedagogía, Sociología, Contaduría, Sistemas… e incluso Química, Bioquímica y Odontología La incorporación de Hermes Puyau con su experiencia y consejo, al que acompaña su esposa, la Dra. Laura Daus, los que gradualmente atraerán a otros docentes calificados, sumándose a un cuerpo docente del Departamento de Filosofía de unos cuarenta profesores, me permite reestructurar los programas del Departamento así como elevar notablemente su calidad filosófica. No faltaron las protestas marginales, lo que me obligó también a darle una nueva estructuración al equipo de docentes, respetando el derecho laboral de todos. Al poco tiempo de la introducción de las mejoras se confirmaron sus beneficios y utilidad. En toda esta obra de mejoramiento educativo de énfasis filosófico me acompañó el Prof. Puyau. Fueron casi veinte años de colaboración eficaz en la que gran parte de la labor docente y también de investigación en el área de la epistemología y la teoría de los métodos de la investigación, se apoyaron sobre él, puesto que no sólo se ocupó de la docencia y el control de los docentes bajo su dependencia, sino asimismo de la dirección de pequeños núcleos de docentes-investigadores que bajo su guía llevaron a cabo proyectos de investigación subsidiados por el Gabinete de Investigación y Vinculación Tecnológica de la Universidad.

Pero la colaboración intensa de Puyau con la UK no concluyó en el nivel de grado, como se ha ido describiendo, sino que al mismo tiempo se extendió a la Escuela de Graduados, de la que fui por largo tiempo Subdirector y Director. En el nivel del postgrado el Dr. Hermes y la Dra. Daus estuvieron al frente de los cursos de Epistemología, de Lógica y de Topología en la Especialidad en Ortodoncia y la Maestría en Psicoanálisis, pero asimismo integraron equipos de investigación con la correspondiente redacción de memorias científicas.

Las sucesivas ediciones de la obra *Métodos y Técnicas de investigación* en colaboración con Laura Daus, publicadas desde 1995 por el Centro Editor Argentino, y sobre todo dos simposia organizados por el Departamento de Filosofía, fueron el resultado de la iniciativa y preocupación del Dr. Puyau. Uno "Sobre el argumento ontológico" con trabajos de Raúl Méndez, Mario Caimi, Francisco Leocata, Jorge E. Fernández, Alberto Moretti, Jorge Roetti y el mismo Puyau. Este coloquio fue continuación de un ciclo de disertaciones anterior sobre el mismo tema también organizado por él en la Asociación Patriótica y Cultural Española de Buenos Aires, en 1998, sobre *Cuatro filósofos y la existencia de Dios*, publicado por Librería Huemul en el mismo año. El otro simposio, "Sobre el platonismo matemático" se llevó a cabo con colaboraciones de Hermes Puyau, F. García Bazán, Laura Daus, Alberto Moretti, Jorge A. Martínez y Jorge Alfredo Roetti. Ambos coloquios están publicados en la revista *EPIMELEIA* de los años 2002 y 2006. Todo lo reseñado son resultados que proceden del intenso trabajo y colaboración con la Universidad Kennedy de Hermes durante estas dos décadas.

Y es que lo últimamente expresado nos lleva a nuevas reflexiones y asertos que avalan los testimonios.

Se puede decir que durante estos veinte años que estamos teniendo en cuenta, libre el profesor Puyau de obligaciones docentes dispersas y de viajes agotadores por la geografía argentina, enriqueció sus tiempos de jubilación con una actividad de producción acotada y fecunda de la que no encontramos paralelo en los años anteriores: organizó tres ciclos de conferencias en la Asociación Patriótica y Cultural Española y asistió a numerosos congresos y jornadas de la Sociedad Argentina de Filosofía con asiento en la Provincia de Córdoba, de la Sociedad Tomista Argentina y especialmente, a lo que queremos hacer una mención particular por ser hechos académicos no tan conocidos: los congresos internacionales de *Epistemología de las Ciencias*, organizados anualmente por el Centro de Investigaciones en Antropología Filosófica y Cultural de la Asociación Argentina de Cultura-CONICET, que dirige la doctora Lila B. Archideo. Estas reuniones epistemológicas se celebraron de forma regular desde los años 1994 a 2009 concurriendo a ellas especialistas europeos, norteamericanos y argentinos: físicos, químicos, biólogos, astrónomos, geólogos, filósofos de la ciencia, antropólogos, filósofos y teólogos, casi todos de renombre internacional. En estos cónclaves celebrados en Santa María de la Armonía, una estancia situada a 20 km de Mar del Plata, durante cuatro días de ininterrumpido trabajo, todos los años se han debatido largamente temáticas insoslayables, sobre la

causalidad, el tiempo, el conocimiento, el conocimiento del origen del universo, el conocimiento del origen de la vida, la vida humana y su especificad, la emergencia, el valor de las ciencias, la filosofía y la teología, el mal y las ciencias. Durante estas jornadas plenas de información, precisión conceptual y choque de ideas entre representantes de las ciencias formales, fácticas y humanas, pero asimismo con la profundidad de la que hacen alardes filósofos y teólogos, el Dr. Hermes Puyau desplegando sus amplios y profundos conocimientos científicos, filosóficos e incluso teológicos, en diversas oportunidades no sólo evitó los desbordes epistemológicos a los que tienden los cultores de las llamadas "ciencias duras" de tendencia positivista, sino que asimismo ha servido de puente de posible encuentro entre filósofos y científicos. Con constancia, lucidez y entusiasmo, pese a la edad avanzada, el Dr. Puyau ha estado presente durante quince años en estos encuentros y ha aportado la exposición de ponencias específicas, pero sobre todo ha hecho uso de su palabra prudente y orientadora en los diálogos, que en oportunidades no carecieron de rispidez. No podemos hacer presente aquí el contenido de la decena larga de volúmenes de las actas de estas reuniones, pero si detallar como un homenaje a Puyau los títulos de las contribuciones del "epistemólogo de derecha", como se denominaba risueñamente don Hermes:

1º "Lógica de la analogía", 1996, pp. 233-243, en estas Jornadas brilló junto a Jérome Lejeune, Antonio Rodríguez y Giuseppe Del Re.

2º "El tiempo en la filosofía moderna", 1997, 259-299, con Gianni Brenci, Alberto Masani y Giovanni Prosperi.

3º "La noción de tiempo en la filosofía hasta Kant", 1998, 9-38, con Bernardo Boschi, Edgardo Albizu y Juan Bolzán.

4º "Ciencias naturales y metafísica", 2000, 53-63, con Georges Cottier, Francesco Abonna y Ruggero Ferro.

5º "El conocimiento del mundo en filosofía", 2001, 31-58, con George Koyne, Keith Devlin y Lila Archideo.

6º "El origen de la vida en la filosofía", 2002, 9-42, con Lila Archideo, Raúl Grigera y Bernardo Boschi.

7º "La inmortalidad del alma", 2003, 7-26, con Fausto Gratton, Robert Hermann y Marcelo Dankert.

8º "El legado del siglo XX", 2005, 23-29, con Eduardo Crivelli, Jean-Michel Maldamé y Giovanni Prosperi.

9º "La prueba ontológica en el racionalismo", 2009, 85-93, con George Coyne, Alejandro Clausse y Francisco García Bazán.

Se trata de un importante cúmulo de trabajos especializados, de argumentaciones y de iluminaciones de la realidad desde la filosofía de las ciencias, que Hermes Puyau produjo en la edad provecta, en los tiempos humanos realmente prometedores, porque en ellos se dan en el hombre los mejores recursos, cuando la naturaleza lo permite, y así lo ha cumplido nuestro homenajeado filosóficamente, un verdadero ejemplo y acicate para todos.

Homenaje a Ricardo Maliandi

Ricardo Maliandi in Memoriam

María Luisa Pfeiffer

Déjenme comenzar este recuerdo de Ricardo citando a dos autores que poco y mucho han tenido que ver uno con otro, el primero Ortega y Gasset que decía: "Me irrita el vocablo moral. Me irrita porque en su uso y abuso tradicional se entiende por moral no sé qué añadido de ornamento puesto a la vida y ser, de un hombre o un pueblo. Por eso yo prefiero que el lector lo entienda por lo que significa no en la contraposición moral-inmoral, sino en el sentido que adhiere cuando alguien dice que está desmoralizado".

Por otro lado recordemos al recientemente desaparecido Galeano que citaba un graffiti que decía "Dejemos el pesimismo para tiempos mejores".

¿Qué tiene esto que ver con Ricardo Maliandi? Ricardo atravesó en su vida tiempos peores, no le fue fácil mantenerse en la Universidad, tampoco investigar y escribir sobre ética en medio de tormentas políticas, económicas, sociales, fundar de la nada y con nada, sin influencias, sin dinero, una asociación cuyos miembros investigaran cuestiones de ética, es decir de esa cosa inútil para mantener una familia, conseguir un puesto, hacer fortuna. Ricardo siempre avanzó en pos de lo que quería y valoraba, nunca se desmoralizó, por ello le cabe rotundamente, según Ortega, el calificativo de hombre moral. Y en ello parece haber seguido el consejo de Galiano, porque era alguien que miraba el futuro con esperanza y alegría. Era más que un optimista era un cultor del humor y el ingenio como motor del crecimiento personal e intelectual. Gozaba de buen humor y buscaba siempre la humorada, hasta en las situaciones más críticas, que es el mejor antídoto contra el pesimismo, la broma fácil, la anécdota graciosa, el recuerdo humorístico, eran tópicos infaltables en sus conversaciones. Ricardo mantenía siempre alta la moral con trabajo y con humor. Incluso escribió un libro 16 jueces y un ahorcado donde no se habla de filosofía sino que es un puro juego humorístico con el lenguaje y sus significados.

Y podríamos agregar algunos condimentos a esto y es que para lograr su empeño nunca lo hizo solo sino que siempre reconoció a sus maestros y además fue generando a su alrededor compañeros de ruta que compartieran sus sueños y

aspiraciones. Desde el más pequeño hasta el más grande era reconocido por él como valioso para la creación de un mundo marcado por la honestidad, el trabajo, la paz, el compromiso, el reconocimiento del igual y el diferente. Su campo era el trabajo intelectual, su mayor interés la deliberación racional, su preocupación que quedara huella de eso por donde pudieran transitar otros, pero esos propósitos no eran sólo para sí mismo, los reclamaba de todos aquellos que se le acercaran con algún interés. A todos los recibía con una sonrisa, les abría las puertas de su vida, su cátedra, su asociación, sin dejar de reclamar amorosamente que lo acompañaran con trabajo y entusiasmo. Todos conocemos su sordera de sus últimos años pero también que ello no le impedía escuchar a quienes formulaban ideas en congresos, reuniones, clases, no le impedía entablar diálogos con ellos en el mayor nivel de análisis de su pensamiento, proveyendo generosamente ideas, argumentos, referencias.

No se trata en este pequeño recuerdo de exaltar su memoria sino de mostrar los costados de su vida que más impresionaban, en este caso a mí, y reconozco que uno de ellos era su condición de pacífico. Es más, me atrevería incluso a calificarlo de manso sabiendo la reacción negativa que provoca ese adjetivo en nuestra cultura porque se asocia esa conducta a la del perdedor (el que no compite, no gana), el cobarde, conformista, resignado, incapaz, el sometido, blando. Calificar a alguien de manso es condenarlo al rechazo social, puesto que hoy, el ejercicio de la mayor virtud que es ser competitivo, requiere personalidades rebeldes, dominantes, desobedientes, bravías, tercas, iracundas, inquietas es decir totalmente contrarias a la mansedumbre. El manso se opone al ideal del macho actual que resuelve todo con un grito, una trompada (ahora una balacera) o una amenaza, porque su actitud es sosegada, reposada, suave, apacible, afable, capaz de declinar su derecho a favor del derecho de otro, de sacrificarse por otro, es el que enfrenta pacientemente las complicaciones que puede generar lo diferente del otro. La mansedumbre que desapareció incluso del registro de las virtudes, no niega el conflicto o la discrepancia sino que evita la confrontación y la violencia porque, según Aristóteles, es la virtud “que tiene por objeto moderar la ira según la recta razón”. Es hija de la templanza, atenúa los arrebatos de cólera, de furia o de ira, que son justos sólo en los momentos necesarios y en la medida debida. Permite canalizar las pasiones e impulsos, no para reprimirlos, sino para sacarles provecho, ayudando a vencer la indignación y la rabia, (justa e injusta), y a soportar las molestias y contrariedades con serenidad, otorgando suavidad en el trato. La mansedumbre no es una actitud desenfadada, indiferentes, tampoco evita la pelea ni la tensión, pero sólo las admite cuando se han agotado todas las otras posibilidades de resolver los conflictos. La mansedumbre, dice Aristóteles, es cosa que se alaba, pero hoy entre nosotros, la

imagen del manso es definitivamente despreciada. Es muy interesante que el mayor testimonio de la mansedumbre de Ricardo sea su ética de la convergencia. Lo primero que se reconoce en ésta es la conflictividad como parte constitutiva del ser humano porque, como le gustaba citar, "el conflicto nunca se da entre lo bueno y lo malo, sino entre lo bueno y lo bueno, o entre lo malo y lo malo". Pero está claro que para Ricardo el conflicto no era una pelea en que uno de los protagonistas debe salir vencedor, sino la ocasión para la deliberación y el diálogo, sobre todo para el compromiso, pues la solución ética no es teórica sino práctica, la ética es un hacer, es un resolver los conflictos haciendo algo.

La mansedumbre es hermana de la paciencia, y Ricardo era paciente. Trabajó durante 30 años en su ética, poniéndola en cuestión permanentemente, pergeñando textos que reelaboraba constantemente, sometiéndola a pruebas frente a conflictos de diversa índole como los bioéticos por ejemplo. Y eso lo hacía en diálogos donde la escucha atenta del otro, de los argumentos del otro, de sus objeciones lo obligaban a reconsiderar sus propias conclusiones y propuestas. Recuerdo con gusto muchas tardes en que Ricardo y Mario Heler se trenzaban en la Asociación, en discusiones teóricas fuertísimas, de las que yo era único testigo, ya que eran totalmente casuales y nacían de alguna frase o de algún juicio fortuito de alguno de los dos. La experiencia ineludible del conflicto, sobre todo en el terreno moral, fue la que lo obligó a trabajar en una respuesta ética. Según siempre relataba, comenzó a trabajar seriamente, una de las condiciones del pensamiento que siempre exigía, en una respuesta ética, luego de reconocer su ignorancia frente a Apel, luego de un diálogo con el filósofo alemán de ocho horas en casa de éste, donde comprendió acabadamente la propuesta apeliana de la ética del discurso. Su diálogo con el filósofo alemán, siempre lo reconocía, le permitió emprender el camino y llegar a buen puerto 30 años después, ahora nos queda a nosotros continuar y hacer fructificar tanto esfuerzo.

Aunque Ricardo nunca fue mi profesor sí fue mi maestro. Me enseñó no sólo con la palabra sino sobre todo con sus actitudes: humildad y respeto, nunca hizo alarde de lo que sabía aunque uno pudiera descubrirlo apenas abría la boca, y siempre respetó el argumento del otro, incluso su opinión, tratando de encontrar lo valioso que contenía. Recuerdo cuando me pidió que fuera una de las presentadoras del libro que escribió con Oscar Thüer, *Teoría y praxis de los principios bioéticos*, sabiendo que yo no estaba de acuerdo con su lectura de la bioética. Le dije: "voy a criticar tus planteos", me dijo: "eso es lo que quiero, que me des argumentos de crítica". También me enseñó a no temer usar de palabras que parecen pasadas de

moda, sobre todo a valorar el concepto de razón. También me enseñó a arriesgarme al pensamiento, a la creación de giros de las ideas que puedan aportar a la reflexión y el diálogo, a no tener miedo a equivocarme al juzgar e interpretar. Y esto lo hizo con muchos de sus discípulos que han ocupado y ocupan hoy lugares de peso en la filosofía.

Pero si algo aprendí al lado de Ricardo es la perseverancia, sobre todo a la hora de pelear por la Asociación de Investigaciones Éticas. Una y mil veces se cayó la asociación y una y mil veces Ricardo puso el hombro y la cabeza para encontrar soluciones a los problemas. Consideraba que frente a los embates del poder que sufren permanentemente los intelectuales, que les quita la posibilidad muchas veces de disponer de espacios para intercambio, de lugares de investigación para solicitar subsidios, de respaldo por parte de otros investigadores y maestros, de un órgano para publicar, una asociación independiente tenía muchas chances de generar investigadores serios y ocupados con la tarea de encontrar respuestas éticas. Eso fue lo que lo llevó a juntarse con un pequeño grupo de amigos que lo apoyaron en 1985 y lo siguieron apoyando durante todo este tiempo. Fue siempre el primero en aceptar propuestas, en colaborar, en dar ideas, en hacer solicitudes a quien cupiera, en poner la firma a diferentes proyectos a lo largo de tantos años. Sin Ricardo, sin su empuje y voluntad, sin su perseverancia la Asociación y con ella la Revista Cuadernos de Ética que ya ha cumplido 24 años, no existirían hace mucho tiempo.

Hoy tenemos que hablar de él en pasado, sin embargo es una ficción hacerlo, porque sigue presente y lo seguirá en cada uno de nuestros proyectos unidos a los de la Asociación o la Revista.

Seguirá interpelándonos con su un espíritu crítico e inquieto, exigiéndonos emularlo mediante una profunda dedicación a la investigación y a la docencia, y sobre todo aconsejándonos una actitud generosa, alegre e incansable

Ricardo Maliandi in memoriam

H. Daniel Dei

Agradezco la oportunidad de traer a la memoria el recuerdo de dos ilustres maestros: los doctores Hermes Puyau y Ricardo Maliandi.

Curiosidad y diversidad de intereses, análogas a la de Puyau, al propio tiempo que una vitalidad creativa que sorprendía y admiraba a todos quienes trabajábamos junto a él, caracterizó la figura siempre amable y dispuesta del Dr. Ricardo Maliandi. Si bien ya nos conocíamos por encontrarnos en diferentes actividades académicas, nuestra amistad nació efectivamente cuando me convocó a colaborar con él en el doctorado en Filosofía de la Universidad Nacional de Lanús y luego en la carrera de Filosofía de la Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales, que él también había fundado. Conversábamos mucho sobre múltiples asuntos, cuestiones filosóficas, autores, temas políticos y también anécdotas y chistes, al tiempo que solía plantearme sus inquietudes personales y proyectos, además, obviamente, de resolver asuntos propios de la gestión académica. Nuestras conversaciones se prolongaban cada viernes durante la vuelta a Buenos Aires desde la UNLa; habitualmente se volvía a Mar del Plata esa misma noche en ómnibus, después de un par de jornadas en la UCES y la UNLa. Cuando le preguntaba si no se cansaba, me respondía que aprovechaba para leer. En este aspecto, vale recordar que uno de las últimos proyectos (que dejó lamentablemente inconcluso) en los cuales estaba trabajando y a los que dedicaba muchas horas de lectura -y según él mismo me refirió, ya tenía una buena biblioteca en su casa- era un libro que la Editorial Prometeo le había encargado sobre la democracia, tema, en torno al cual nos despachamos varias veces un dilatado refrigerio en la confitería de la UNLa.

Sin embargo, estos aspectos de su personalidad son en buena parte por todos conocidos, en especial por sus alumnos, a quienes dedicaba una atención personalizada. Así, para agregar un aspecto más de su personalidad, es el caso de su vocación docente que fue siempre, en todos los terrenos, más allá de las estrictas obligaciones académicas. Recuerdo ahora -y lo recordarán seguramente muchos de sus alumnos de la carrera de Filosofía de la UCES-, las entusiastas clases de alemán que daba, por supuesto, fuera de la formalidad del plan de estudios.

Sin embargo, algunos desconocen otros "lugares íntimos" de los intereses creativos que alimentaban el espíritu del Prof. Maliandi: me refiero a su producción estrictamente literaria, que, por supuesto, debe sumarse a su producción académica reconocida en nuestro país y en el mundo. Podemos mencionar en el primero de los sentidos, entre otras obras: *16 jueces y un ahorcado* (Mar del Plata, Suárez, 2003) y su novela *La nariz de Cleopatra* (Buenos Aires, Leviatán, 2006). Pero también escribía tangos que nos recitaba en el esperado encuentro de los viernes a Oscar Conde y a mí en la oficina del Doctorado de la UNLa. Al respecto y como parte de un proyecto de investigación sobre los "Fundamentos de la crítica axiológica en los creadores populares", quiero destacar su contribución, aún inédita: "Discépolo y la antinomia ética fundamental. ¿Ya se murió el criterio?", donde hace un análisis de la letra de *Qué vachaché*, y que espero editar como resultado de aquella investigación con el título *Escepticismo ético y esperanza en la obra de E. S. Discépolo*.

Finalmente deseo destacar que el reconocimiento que ya tenía como pensador y ensayista de trayectoria en nuestro país y en el exterior felizmente pudo verse reflejado en forma sistemática hoy en los tres hermosos volúmenes de su gran aporte al pensamiento ético, el cual, con el título *Ética convergente* (Buenos Aires, Las Cuarenta, 2010, 2011 y 2013), recoge y ahonda los aportes de la ética material de los valores, especialmente en la perspectiva de Nicolai Hartmann, en quien destaca, además, el carácter conflictivo de las relaciones axiológicas, y la ética del discurso de su amigo, el filósofo alemán Karl-Otto Apel quien postula la exigencia de una fundamentación a priori. Justamente, esta obra mereció en 2012 el Premio Nacional en la categoría "Ensayo filosófico", considerada única en su género en la producción filosófica de la Argentina y a su autor en un merecido lugar entre los filósofos contemporáneos de todas las corrientes, dedicados a esta temática.

En los últimos meses de 2014 sus alumnos, discípulos y colegas tuvimos la oportunidad de rendir uno de los más emocionantes homenajes a su persona y a su trayectoria. Nunca imaginamos que este acontecimiento sería casi una despedida.

Ricardo Maliandi in Memoriam

Susana B. Violante

Ricardo Guillermo Maliandi nació en La Plata el 10 de enero de 1930 y falleció en Mar del Plata el 12 de febrero de 2015.

A Ricardo lo conocí por los años ‘70 en unas Jornadas sobre Fenomenología en la Academia Nacional de Ciencias. Conversamos sobre algunas cuestiones que a mí, aún no graduada, me inquietaban sobre el tema. Su gentileza al ofrecerme su atención hizo que tuviera siempre presente aquel momento. Luego fueron pocas las veces que coincidimos en eventos académicos hasta que fuera convocado junto a su esposa, la. Dra. Graciela Fernández, por las autoridades de la Universidad Nacional de Mar del Plata con motivo de la reapertura de la carrera en 1994. Mi inclusión, también desde el inicio en la Cátedra de Filosofía Moderna, a cargo de Graciela Fernández, hizo que nuestra relación se afianzara, sobre todo en los últimos tiempos, además de coincidir en las mesas de exámenes que, desde un principio, fueron constituidas por nosotros tres. Ha sido ese un ámbito precioso de conversaciones y debates de posturas filosóficas. Conjuntamente ambos -Graciela y Ricardo- propiciaron reuniones académicas en su domicilio acompañadas por sabrosas empanadas. Lamentablemente sólo asistí a pocas de esas reuniones. Pero estos encuentros fueron altamente aprovechados por muchos de sus discípulos quienes tenían a Ricardo como un gran amigo y no sólo “el profesor” tanto así que, en ocasión de su fallecimiento, las fotos de Ricardo luciendo los regalos de sus estudiantes, asistiendo al casamiento de alguno de ellos o a sus fiestas de disfraces no se hicieron esperar. Este tipo de recuerdos anecdóticos trae el comentario ineludible de su persistente ¡buen humor! ¡Así! Con signos de exclamación. En lo personal nunca lo vi enojado y -hasta dónde sé de sus situaciones de vida-, considero que más de una vez tuvo sobrados motivos. De pronto nos encontrábamos en la escalera o pasillo de la Facultad y le preguntaba sobre algunas adversas situaciones y su respuesta iba acompañada de una sonrisa y una broma al respecto.

Algunos acontecimientos memorables de su buena y prolífica vida nos permitirían una mayor valoración de su trayectoria. Tal vez lo más notable sea comenzar nombrando a sus cuatro hijos: Fabio, Verónica, Carla y Julián, para continuar, ahora sí, con otros detalles de su vida filosófica.

Ricardo se graduó como Profesor en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata en 1958 donde tuvo como maestros a Emilio Estiú y Risieri Frondizi, allí ejerció como Profesor Titular de *Ética*. Su doctorado en Filosofía fue otorgado por la Universidad Johannes Gutenberg de Maguncia, República Federal de Alemania en 1964, donde dictó cursos y seminarios, no sólo allí sino en varios países de Europa y América.

Ricardo fue Director de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires desde 1980; Director de la Asociación Argentina de Investigaciones Éticas desde 1985; formó parte de la Comisión Asesora de CONICET en la Carrera de Investigador entre 1965 y 1997 y continuó como Investigador contratado entre 1998 y 2005. Fue miembro Honorario de la Asociación Argentina de Fenomenología y Hermenéutica desde 1992; Director del Departamento de Filosofía de la UBA desde 1984. En 1996 se jubila de la UBA. Antes, en 1994, es invitado por las autoridades de la Universidad Nacional de Mar del Plata como relatáramos, a residir en dicha ciudad para ejercer como Profesor y colaborar en el desarrollo y prestigio de la carrera, siendo contratado como Profesor Titular de la Asignatura *Ética*. A partir de esta residencia es convocado a dirigir el Centro Cultural Victoria Ocampo entre 1997 y 1998. En estos años es Director *ad honorem* del Centro de Investigaciones Éticas en la Universidad Nacional de Lanús. Desde 2002 se desempeña como Profesor Titular de *Ética* en UCES y desde 2004 como Director del Doctorado en Filosofía en la UNLa.

No puedo dejar de señalar los importantes premios que recibió: en 1967 la Faja de Honor de la Sociedad de Escritores de la Provincia de Buenos Aires; en 1970 el Premio Provincial de Ciencias, otorgado por el Ministerio de Educación de la Provincia de Buenos Aires; en 1986 el Premio Konex por su labor en la especialidad *Ética*; en 1999 el Premio Nacional de Filosofía por la Secretaría de Cultura de la Nación y en 2012 el Premio Nacional en la categoría *Ensayo Filosófico* por sus trabajos de los Tomos I y II de la que podríamos considerar su más importante obra: *Ética Convergente*.

Ricardo ofreció mucho conocimiento desinteresado a los estudiantes, considero que no hay ninguno de ellos que no lamente su ausencia por no haber podido acceder a sus clases de ética, de alemán o a sus Seminarios.

Ricardo dio clases hasta su muerte.

En diciembre compartimos la última mesa de examen final. Lo vi increíblemente bien y utilizo el adverbio **increíblemente**, porque hacía muy poco tiempo que lo habían intervenido quirúrgicamente y acababa de regresar de un viaje a México, recuerdo que le dije: -¡Al final te fuiste! ¡Viajaste! Y él me respondió: -Sí, como no iba a viajar si me sentía bien y con muchas ganas de hacerlo.

Esta respuesta sumada al relato del entorno en que ofreció su conferencia y el itinerario del viaje, fue nuestra última conversación.

Ricardo entendía a la filosofía como un intercambio de argumentos y fue desde allí que relataba los debates con un estudiante, un colega, Apel, Dussel o quien se acercara con un interrogante.

Repetía que vivía entre la docencia -que la consideraba una de sus mayores satisfacciones- y la investigación, pero siempre resaltando su óptima relación con los estudiantes, aunque no siempre fuera de ese modo con las autoridades de las Universidades…

Culmino çeste, mi momento en el homenaje, con un par de frases que extraigo de la entrevista que estudiantes y graduados le hicieran y que podemos encontrar en la www:

> "Alguien dijo que un buen padre es un padre que puede llegar a ser en algún momento hijo e sus hijos, así también ha de ser un buen maestro quien logre ser un buen discípulo de sus discípulos".
> "La filosofía es la llama de un fosforito, no es vela ni antorcha, es un fosforito… la filosofía es eso, no aclara todo lo que hay que aclarar, nos permite movernos con cierta autonomía frente a la siempre permanente tendencia al oscurantismo. Siempre hay gente que prefiere que esté oscuro, cada vez que ve el fosforito prendido empieza a soplarlo con todo lo que puede, prefieren la oscuridad. Entonces la función de los filósofos es tratar de mantener prendida esa llama".

¡Muchas gracias, Ricardo!

Ricardo Maliandi in Memoriam

María Teresa Calatroni

La muerte como toda situación límite conmueve, porque nos enfrenta a nosotros mismos, y nos obliga a repensar la vida. Esto es particularmente válido en el caso del Dr. Ricardo Maliandi, cuya reciente desaparición deja un vacío hondo, pero también un recuerdo luminoso en todos los que lo conocimos. Fue un hombre que supo honrar la vida en todas sus dimensiones: la amistad, el amor, la compasión, la alegría y el sufrimiento, propio y ajeno.

Pensador riguroso, nunca pomposo ni grandilocuente, comprometido con su país y su tiempo, abierto a la crítica y al diálogo, vinieran de donde viniesen, sufrió con estoicismo y alegría olvidos e injusticias. De una profunda humildad y una generosidad enormes, ayudó de una u otra manera a todo el que se lo pidiese.

Siempre presto al diálogo y al perdón, a escuchar y aconsejar, a buscar acuerdos y a minimizar las diferencias, supo ser un verdadero maestro de vida, tanto para sus alumnos como para los que primero fuimos sus discípulos y con el tiempo sus colaboradores

Conozco a Ricardo y a Graciela desde hace más de treinta años, la edad de su hijo Julián, cuando todos trabajábamos en la UBA. Si bien desde entonces ambos formaron parte de mi vida, el vínculo se hizo mucho más estrecho a partir del 2004, cuando Ricardo me designó en la carrera de filosofía de la UCES para colaborar con él en las cátedras de Ética y Fundamentos de Filosofía.

Pero sobre todo, quisiera compartir con ustedes, los últimos momentos que pasé con Ricardo. El estar con él, en su casa de Mar del Plata, en la víspera de su muerte fue un regalo de la vida, un recuerdo que me acompañará por siempre. Durante una tarde entera, fresca y **luminosa**, en compañía de su familia, evocamos viejos tiempos... Hablamos mucho y de muchas cosas…. Cuando me iba, me saludó con un abrazo entrañable y un "volvé cuando puedas".

Ricardo ya no está, ya no podrá continuar su obra, pero sí podemos hacerlo nosotros: cuidar y reafirmar su proyecto, esa carrera de filosofía que pensó y diseñó

para la UCES con tanta dedicación y esperanza y sobre todo seguir su ejemplo de hombre íntegro, generoso y afable: un verdadero maestro de vida.

En Ricardo, despido un amigo, un maestro. Por eso nos es éste un adiós sino un hasta siempre.

Presentación de libros

Ecoepisteme 2014, *Sustentabilidad y conservación*, Coord. Celina A. Lértora Mendoza, Buenos Aires, Ed. FEPAI, 2014, e. book, 320 pp.

El proyecto Ecoepisteme se inició en el 2006, con el propósito de analizar y discutir el estatuto epistémico de las ciencias ambientales, enfocando el problema interdisciplinariamente. Este interés se fue ampliando y diversificando a cuestiones de contenido científico, generándose varios sub-proyectos. Sin embargo, la tónica general siempre fue la referencia a cuestiones epistemológicas, a las que se sumaron preocupaciones de ética ambiental y la inicial interdisciplinaridad incluyó luego también la filosofía. Nos ha parecido importante, en este sentido, lograr la visión de los temas apelando, en lo posible, al concepto de pensamiento complejo de Morin, y por ello procuramos que cualquiera sea la formación disciplinaria original de los miembros del proyecto, se incluya en los trabajos -de algún modo- aspectos científicos (datos, diagnósticos, prospecciones) y reflexivos (metodológicos, epistemológicos, éticos).

Este libro contiene los trabajos presentados y discutidos por el grupo durante el año 2014, en especial el Simposio internacional realizado en Montevideo, en el mes de agosto, y otras colaboraciones especiales. La obra consta de tres partes. La primera, que responde a los temas generales y se mantiene a lo largo de las sucesivas entregas, se compone esta vez de siete trabajos, de los cuales los dos primeros, de Alicia I. Bugallo y Ricardo Pobierzym -ambos argentinos- se refieren a cuestiones específicas de ecofilosofía (se analizan las ideas de "espacio seguro" y "derechos animales" respectivamente). Mario Mejía Huaman y Saby Lazarte (de Perú) tratan el pensamiento indígena del "encuentro de las aguas" como una mirada distinta a la contemporánea occidental sobre el ambiente, y Sirio López Velazco (de Brasil) presenta un aspecto de su propuesta "ecomunitarismo". Los trabajos restantes se ubican en la línea de la reflexión ético política, a cargo de tres argentinos: Daniel Coria con Celina Lértora (sobre la degradación de suelos), Marcelo Sticco (el debate sobre el *fracking*) y Celina Lértora (sobre los recursos naturales en las Islas Malvinas).

Las dos partes siguientes constituyen específicamente el tema de trabajo del año. La sección "Sustentabilidad" consta de siete aportes con sendos estudios de diagnóstico y prospectiva. Ronald E. Díaz Bolaños (Costa Rica) presenta el caso de la zona costarricense de las sabanas de Buenos Aires de Puntarenas a lo largo del siglo XX; Gabriela Fernández Larroza (Uruguay) estudia el caso del Arroyo del

Valizas en los últimos cincuenta años; Catalina García Espinosa (México) trata la problemática de dos corredores -biológico e hidroeléctrico- mesoamericanos; Fernando Pesce (Uruguay) estudia el proceso de erosión en el Parque Garzón de Rocha y Daniel Coria la contaminación antrópica de suelos con arsénico. Los dos restantes trabajos, de los argentinos Jorge Molinas con su equipo y Emilce Llopart con el suyo, tratan problemas de sustentabilidad alimentaria.

La sección "Conservación" se compone de tres artículos. El grupo de investigadores constituido por Beatriz Sosa, Marcel Achckar y Ana Domínguez (Uruguay) propone la asignación de categorías de manejo de áreas protegidas para optimizar la gestión pública de estos espacios. José Luis Hernández Cruz (México) plantea los efectos de la deforestación en Chiapas, problema similar al tratado por Ingrid Henrys (Haití) para el Parque Natural Macaya.

En conjunto, los trabajos publicados muestran, como nos habíamos propuesto, no sólo la posibilidad sino también la conveniencia y los buenos resultados de encarar las cuestiones en forma multidisciplinaria y con recursos del pensamiento complejo. Esperamos haber contribuido al desarrollo de estas importantes y acuciantes temáticas.

Celina A. Lértora Mendoza

MARÍA NOEL LAPOUJADE, *Homo Imaginans*, vol. I (de IV), México FFyL, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2014, 583 pp.

Este libro es el primer volumen de los ensayos reunidos de Lapoujade. Este volumen consta de dos capítulos. El primero trata de la noción de *Filosofía* como género; el segundo particulariza el campo centrándose en la *Filosofía de la Imaginación*, que la autora investiga, profundiza y amplía desde antes del año 1975[1].

El primer capítulo, acerca de la Filosofía, implica una noción compleja y abierta de Filosofía desde la perspectiva personal de la autora que ella llama *Filosofía de la imaginación*. Ella abarca las diversas operaciones de imaginar; así como sus productos, es decir el inmenso campo de todos los tipos de imágenes que la imaginación "segrega", y los variados mundos imaginarios y fantásticos en sus complejas relaciones con la racionalidad, entendida en sentido amplio. Estas últimas áreas forman parte del segundo capítulo. En esta obra, como en todos sus libros y artículos, la autora pone de manifiesto el carácter plural y transdisciplinar del enfoque filosófico sustentado.

Surge la pregunta: ¿Por qué el título del libro? La razón del título emerge de la totalidad de la obra de la autora, de su tesis filosófica central, el *pivot* de su perspectiva filosófica que puede resumirse, simplificando al extremo, en un enunciado: la especie humana es una especie imaginante.

[1] Cf. libros ya publicados, María Noel Lapoujade, Autora: *Filosofía de la imaginación*. México, Editorial Siglo XXI, 1988, 265 pp. *Bacon y Descartes. Un caso de la coincidencia de los opuestos*, México, Editado por la FFYL, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2002. 240 pp. *La imaginación estética en la mirada de Vermeer*, México Editorial Herder, 2007, 290 pp. *Diálogo con Gaston Bachelard acerca de la poética*, México, CEPHCIS, UNAM, 2011, 221 pp. *Homo Imaginans. Itinerarios de la imaginación*, Ensayos Completos, 4 volúmenes, en edición, México, BUAP, 2013. Compiladora: *Espacios Imaginarios.* Compiladora, Médxico, FFYL-UNAM, 1999, 376 pp. Memorias del Primer Coloquio Internacional de Estética que organicé en noviembre de 1997: *Imagen, Signo y Símbolo* (Compiladora), México, FFYL-BUAP, 2000, 543 pp. Memorias del Segundo Coloquio Internacional de Estética del mismo nombre, que organicé en agosto 1999: *Tiempos Imaginarios: ritmos y ucronías* (Compiladora), México, FFYL-BUAP, 2002, 266 pp. Memorias del Tercer Coloquio Internacional de Estética del mismo nombre, que organicé en agosto 2001.

La fuerza de la imaginación le es inherente. Es una fuerza determinante de la vida individual, social, natural, tanto para la creación (arte, ciencia, técnica) como para la destrucción (horca, guillotina, hornos crematorios, guerras, holocaustos).

La noción del hombre imaginante, *homo imaginans* es el núcleo energético constituyente de lo más humano de lo humano.

Ese ser haciéndose, llamado *humano,* se afirma con respecto del medio como quiera que este se entienda, transgrediéndolo.

La vida humana aparece como el movimiento infinito entre el surgimiento, descubrimiento, establecimiento... de límites de todo orden y su transgresión. No una transgresión, sino múltiples, tan múltiples como los límites mismos.

Desde el nivel de la percepción se corrobora este movimiento. El "objeto" (*ob-yectum*, lo que está arrojado delante) funge como un límite, un conjunto de resistencias a vencer. Pero la aprehensión sensorial más "inocente" implica de diversas maneras su transgresión, pues como bien dice Gombrich: "no hay ojo inocente", en el sentido que todo ojo mide, valora, aprueba o reprueba, goza o padece, comunicándose con su "objeto", desde una matriz ético-estética primordial.

Desde esta actividad tan inmediata, pasando por las más diversas formas de saber, y desplazándonos **imaginariamente** por la historia, considero que la figura arquetípica de la transgresión es la figura del héroe trágico griego.

En otros términos: ¿qué es lo que hace que el héroe trágico sea tal?

Es la transgresión de determinados límites inviolables.

El héroe deviene tal, emergiendo de un acto: el acto de la transgresi6n. Comete la transgresi6n por un impulso desmesurado: su falta de sumisión.

El héroe paga por su falta: la *hybris,* con su muerte inexorable.

Prometeo, lúcido y astuto, puede considerarse el símbolo universal de la transgresión, pues el se atrevió, osó, por su des-mesura, convertirse en transgresor ante el vértigo del conocimiento[2].

En ese libro llamado *Génesis*, lo que desencadena la historia de la humanidad es un acto de transgresión[3].

Esta tesis también puede enunciarse de una manera más clara.
- Si el hombre fuera solo mesurado, sería sumiso.
- Si fuera sumiso, no cometería transgresión.
- Si no cometiera transgresión no sería humano, por defecto.

Claro que esta tesis requiere su complementaria.
- Si el hombre fuera solo transgresor, seria desmesurado.
- Si solo fuera desmesurado, no cometería transgresión.
- Si no cometiera transgresión, no sería humano, por exceso.

El hombre, se configura con infinitas formas por su multiplicidad, por su variedad y por su variabilidad. Esta afirmación es constatable en la etnología, en la historia, por la psicología, por el arte, y, simplemente, por vivir.

El hombre es un "ser" transgresor de todo limite, en tanto imaginante, es decir, en cuanto no se halla incrustado en un medio, respecto del cual reacciona, adecuándose a él; sino que está erguido, literal y metafóricamente, como un ser con la mirada a 1o lejos, un ser que transgrede y transforma todo cuanto está a su alcance, sin "perdonar" nada, incluido él mismo.

Si para *avanzar* damos **un paso atrás**, resulta que agazapado, detrás, hay otro presupuesto fundamental: si no fuéramos libres, no podríamos asumir la transgresión.

Teóricamente, la condición de posibilidad de la transgresión es la libertad, en tanto ausencia de constricción. Puesto en otros términos significa, además, la abolición de la tesis de una "esencia", una "naturaleza", un "ser" humano

[2] Esquilo, *Tragedias, Prometeo*. Gredos, Madrid, 1986. Verso 235, 315-320 etc. Sófocles, *Tragedias, Antígona*, Gredos, Madrid, 1986.
[3] *Genesis*, 2.16-17, *La Sainte Bible*, Louis Segond, Trinitarian Bible Society, 1993.

establecido de una vez para siempre. Es decir, se trata de volver a Pico della Mirandola, si se quiere, por la vía de la formulación sartreana: **estamos condenados a ser libres**.

En última instancia una filosofía basada en una concepción del hombre en tanto imaginante defiende un individuo de pie, no sometido. Una ética acorde con esta perspectiva es una que promueva la virtualidad de **1o heroico**.

Concebir el hombre como imaginante, potencialmente sin ataduras y constructor, significa pensarlo *artista y libre.*

La concepción de *homo imaginans* no es una perspectiva filosófica excluyente, sino por el contrario, una concepción integradora, en el sentido de sostener que la imaginación trabaja en el tejido orgánico del cuerpo-espíritu humano.

En el individuo sano, en estado de vigilia, la imaginación trabaja conjuntamente con la razón en una recíproca interacción, y con todas las demás funciones psíquicas. Imaginación-razón colaboran íntima e intensamente en las técnicas, las ciencias, las artes en mayor o menor medida, dependiendo además de los artistas y corrientes.

Pero ellas a su vez, implican siempre de un modo u otro, con mayor o menor injerencia y protagonismo las demás funciones del psiquismo humano, tales como la percepción sensible, la afectividad volcada en emociones, sentimientos, pasiones, deseos; con la memoria, cuyo archivo de recuerdos es un despliegue multicolor y cambiante de imágenes. La imaginación trabaja en la vigilia, en el ensueño y en el sueño. Ella se prodiga en sus mundos imaginarios complejos, variados, decisivos de lo humano, alcanza tanto las matemáticas, como las vivencias místicas, la concreción de la trascendencia de mil maneras; y alcanza los extremos de la fantasía.

A partir de este núcleo he abierto un abanico de itinerarios filosóficos diversos. Como consecuencia, en *Homo Imaginans* vol. I el lector encontrará un tejido orgánico, viviente, abierto y cambiante, en un libro a múltiples entradas. Se trata de un libro que puede abrirse en cualquier lugar y leerse según el orden e intereses de los lectores. Es un libro en el que el lector forma parte del mismo, rehaciéndolo "a su medida".

Ante todo, sostengo que esta apertura no es dispersión, sino antes bien un entretejido. Estamos ante el despliegue de una trama delicada y sutil de vías estéticas, éticas, epistémicas, lógicas ontológicas, místicas, integradas a las

concepciones antropológicas, pedagógicas, psicológicas, políticas, sociales etc, tejidas por esta Penélope del espíritu humano que es la imaginación.

Ello porque todas estas, así llamadas, "áreas" o "campos" del saber humano son *registros* de lo humano, somos portadores de esos registros, que son a la vez aptitudes, funciones, actitudes, acciones, comportamientos, etc y otras tantas vías humanas para salir a recorrer el mundo.

Entre todos los registros de lo humano, hay uno especialmente relevante, por su presencia en todos los tiempos, espacios y culturas, y por su imperiosa necesidad para los procesos plenos de humanización: el registro estético.

En un sentido lato, por registro estético aludo al sentido humano del goce, la necesidad y la búsqueda de la vida feliz. En este ámbito extremadamente variado y complejo, la brújula, que es preciso definir con rigor es la Belleza.

En *Homo Imaginans* el registro primordial es una epistemología ético-estética antropológica encaminada a la luz, a la Belleza, a la vida; hacia la vida digna, es decir, feliz.

B. CABRERA y D. BACCINO, *Ahkbar*, Montevideo, Maderamen, 2013, 149 pp.

Ahkbar presenta una estructura rítmica que surge del propio índice del libro, entre la palabra (que introduce al propio índice que integra parcialmente) la cifra (que confronta el número de los capítulos a los números de página correspondientes) y las imágenes (que cuentan con su propio "índice de figuras" como parte del mismo índice del volumen). La estructura del libro se encuentra, desde entonces, triplemente abierta: hacia la palabra que inicia, hacia la cifra que regula y hacia la imagen que trasciende toda indexación. En cuanto el 0 inicia la serie de las cifras, pero también la cierra, la rítmica del ciclo surge como la regla del conjunto.

Sin embargo el simbolismo que preside cada paso no se agota en un orden último, tal como la comprensión moderna de la simbolización quisiera registrarlo. La figura del Hacedor interviene como principio de transmutación interna de las formas, que preside a cada paso el paso a través de una misma rítmica. La condición que moviliza la significación en el desarrollo del texto, a cada vez deja paso a otro paso, que "inclina sin necesitar" según el *desideratum* leibniziano.

La cuestión de la "eficacia simbólica" rige la comprensión de los conjuntos textuales desde que Lévi-Strauss la definió en razón de la relacionalidad que articula toda estructura. Sin embargo, la crítica de Derrida planteó la cuestión de la estructuralidad de la estructura, en tanto que cifra que divide la propia inteligencia de la relación. Se plantea desde entonces una inmediación entre el científico y el "bricoleur" (habilidoso). Esta infinitud de lo inmediato que se abre en la propia finitud de la inteligencia relacionista involucra al *definiendum*, más allá y sobre todo más acá del *definiens*, de forma que la sensibilidad siempre transita por el sentido.

Ahkbar se presenta al mismo tiempo tributario y adalid de esa virtualidad que excede nuestros artefactos e impide, en plena era informática, entenderlos como meras máquinas. La cuestión simbólica atraviesa en la actualidad tanto la inteligencia del psicoanálisis como las indagaciones de la comunicación tecnológica. Abriéndose paso gracias a la división de la significación, este hermoso libro apunta a un trayecto que se mantiene en equilibrio, sin dejar de transitar, por sus propios medios, hacia una interrogación del presente de la tecnología.

Ricardo Viscardi

Índice

Celina A. Lértora Mendoza
Presentación 5

Simposio El Bicentenario y la liberación progresiva
Homenaje a Carlos Pérez Zavala
Coordinación: Mauricio Langón y Celina A. Lértora Mendoza 7
Silvio J. Maresca: La reflexión, aventuras y desventuras. Nuevos aportes para la historia de la configuración de la subjetividad occidental 9
Carlos Enrique Berbeglia: La necesaria identidad y sus contradicciones 27
Adriana M. Arpini: Compromiso y humanismo. Entre Augusto Salazar Bondy y Maurice Merleau-Ponty 37
Eva Turun Barrere: El *Pachakuti* o la resistencia del otro pensar 49
Sirio López Velazco: Liberación: progresividad y ruptura. Una mirada ética y ecomunitarista (a partir de Uruguay y América Latina) 59
Mario Mejía Huamán: De la literatura a la antropología filosófica latinoamericana 75
Catalina Pantuso: Fraternidad y mestizaje dos categorías para la integración 89
Dulce María Santiago: Dos paradigmas de filosofía en Argentina 113
Celina A. Lértora Mendoza: Hacia el Bicentenario: independencia y consolidación nacional 127
Guillermo Recanati: Globalización y comunidades regionales de naciones: el caso del MERCOSUR 141

Mesas temáticas 153

Filosofía argentina reciente: temas y abordajes
Coordinación: Celina A. Lértora Mendoza 155
Raúl Domínguez: Carlos Astrada en la Universidad Nacional del Sur. Análisis del programa de Sociología 157
María Victoria Santorsola: La fusión de horizontes como categoría de análisis en un caso de historiografía. La enseñanza de la filosofía en la argentina en la segunda mitad del siglo XX. Una práctica de historia oral 167
Celina A. Lértora Mendoza: El Tercer Congreso Nacional de Filosofía: cierre de un ciclo 181
Dulce María Santiago: La influencia cultural de Ismael Quiles a través de la oralidad 193

Sandra Uicich: Lucía Piossek Prebisch y la "recepción" de Nietzsche 203

Independencia y Derechos Humanos
Coordinadora: Luisa Ripa Alsina 209
Luisa Ripa Alsina: Independencia, democracia y derechos humanos; independencia, educación y derechos humanos e independencia, redes sociales y derechos humanos 211
Rodolfo Luis Brardinelli - Eduardo Rodríguez Pardo: Universidad Argentina y Derechos Humanos. Buscando los primeros contactos 228
Matías Penhos: Propuestas innovadoras en pedagogías en derechos humanos: la Universidad de Buenos Aires de cara al siglo XXI 243

El pensamiento de Amelia Podetti: algunas categorías
Coordinación: Laura Griselda Podetti 257
Laura Griselda Podetti: Semblanza de Amelia Podetti 259
Ana Maria Aimetta: El Pensamiento de Amelia Podetti; algunas categorías 273
María Cristina Andreu: Acerca de *La Irrupción de América en la Historia* de A. Podetti 287

La Filosofía ambiental hoy; ampliaciones de su campo temático
Coordinación: Alicia Bugallo 299
Alicia Irene Bugallo: Filosofía ambiental, ontología y ciencias naturales 301
Daniel Gutiérrez: Cultura, ambiente. Pueblo, naturaleza. Interacciones conceptuales 309
Fátima Luna: Economía y ambientalismo ¿es posible una ética común a ambas esferas? 321
Ricardo Pobierzym: Algunas reflexiones ético-filosóficas sobre los derechos de los animales 331
Alejandro Miroli - Ezequiel Jorge Carranza: Un Nuevo modelo de ciencias. El paradigma ambiental y la teoría de los mecanismos explicativos 341

Filosofía y Educación. Desafíos pedagógicos prácticos en clave de una filosofía liberadora
Coordinación: Miguel Andrés Brenner 357
Miguel Andrés Brenner: Desobediencia pedagógica como astucia pedagógica por el derecho a educar 359
Norma Páez: La palabra del cuerpo. Posibilidades de una enseñanza latinoamericana de la filosofía 369

Javier Freixas: Palabras y acciones: el reconocimiento del otro en la enseñanza y evaluación de Filosofía 381

Violencia en la escuela y educación de la prudencia. Una mirada multidisciplinar sobre alcances y límites de la intervención docente
Coordinación: Beatriz Mattar 393
Beatriz Mattar: Hermenéutica analógica: fundamentos filosóficos para la construcción de una cultura de paz 395
Mónica Gilda González de Doña: Conflicto cognitivo y violencia pedagógica 407
Laura Irene Aguado: Comportamiento lingüístico y violencia pedagógica 419

El ensayo en la filosofía iberoamericana
Coordinación Natalia Jakubecki 431
María Beatriz Delpech: Ensayar para despertar del sueño dogmático 433
Ana Larrán: Macedonio Fernández y una metafísica Argentina 439
Gustavo Fernández Walker: Fuentes medievales en la ensayística argentina: Laclau, Rozitchner, Borges 453
Natalia Jakubecki: El ensayo, la escritura de la libertad. Consideraciones acerca del ensayo y los talleres de escritura académica para los alumnos del CUE 465

Comunicaciones libres 473
María Cecilia Colombani: El nuevo imaginario de la muerte. La muerte como una forma de lo Otro 475
José Luis Damis: Una cosmovisión oculta detrás de las imágenes 483
Maximiliano Garaicochea: La educación en Argentina: concepciones filosóficas de un modelo 493
Carlos Hoevel: Redes, sistemas, personas: una perspectiva latinoamericana 507
Victoria Libertad Martínez Larrañaga: La tragedia de Sarmiento. Una lectura desde la obra de Milcíades Peña 517
Carlos Alberto Merlo: La disolución de la teoría del conocimiento moderna, de Kant a Marx: la interpretación habermasiana 529
Martín Parselis: La revolución informática: interpretaciones 543
Alejandro Peña Arroyave: Søren Kierkegaard y la angustia ante el bien como negación de la libertad. Una lectura desde la dualidad de la voluntad 551
Josefina Regnasco: Una cosmovisión en crisis 561

Marta I. Trotta Lagos: El tratamiento de la discapacidad en la teoría contemporánea de los derechos humanos 575
Mónica Virasoro: Del vínculo entre filosofía y política, y una cuestión de forma 585
Ricardo Viscardi: Autonomía y contingencia: la actuación del saber 593

Homenajes 605

Sesión especial - Recordando a Diego F. Pró 607
Silvia Pró: Presentación 609
Diego F. Pró: Evolucionismo en la metafísica realista 613

Homenaje a Hermes Puyau 615
Daniel Dei 617
Jorge Roetti 619
Afra Alegría 623
Francisco García Bazán 627

Homenaje a Ricardo Maliandi 633
María Luisa Pfeiffer 635
Daniel Dei 639
Susana Violante 641
María Teresa Calatroni 645

Presentación de libros 647
Proyecto Ecoepisteme, *Sustentabilidad y conservación*, Bs. As., Ed. FEPAI, 2014 - Por *Celina A. Lértora Mendoza* 649
Maria Noel Lapoujade, *Homo Imaginans I*, Puebla BUAP, 2014 - Por María Noel Lapoujade 651
D. Baccino, y B. Cabrera, *Ahkbar*, Montevideo, Maderamen, 2013 - Por *Ricardo Viscardi* 657