NUESTRA FILOSOFÍA FRENTE A LOS DESAFÍOS ACTUALES

ACTAS
XVIII JORNADAS DE PENSAMIENTO FILOSÓFICO

Nuestra filosofía frente a los desafíos actuales : XVIII Jornadas de Pensamiento Filosófico. Actas / Alejandro B. Miroli ... [et al.] ; coordinación general de Celina A. Lértora Mendoza. - 1a ed . - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : FEPAI, 2017.
CD-ROM, PDF
ISBN 978-950-9262-97-3
1. Filosofía Contemporánea. I. Miroli, Alejandro B. II. Lértora Mendoza, Celina A., coord.
CDD 190

Los trabajos han sido sometidos a
Evaluación Interna (Comité Académico)
y Externa (pares especialistas)

(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. LÉRTORA MENDOZA
(Coordinadora)

NUESTRA FILOSOFÍA FRENTE A LOS DESAFÍOS ACTUALES

ACTAS
XVIII JORNADAS DE PENSAMIENTO FILOSÓFICO

9 y 10 de junio de 2017
Buenos Aires

Ediciones F.E.P.A.I.

Autoridades

Comité Académico
Alejandro Herrero (Buenos Aires)
MauricIo Langón (Montevideo)
Dulce María Santiago (Buenos Aires)
Ricardo Viscardi (Montevideo)

Comité Ejecutivo
Judith Raimondo
J. M. Kravic

Coordinación General
Celina A. Lértora Mendoza

Presentación

Celina A. Lértora Mendoza

Las XVIII Jornadas de Pensamiento Filosófico, organizadas por FEPAI y realizadas en la Ciudad de Buenos Aires los días 9 y 10 de junio de 2017, tuvieron como tema *Nuestra filosofía frente a los desafíos actuales*. Hemos querido asegurar una amplia convocatoria, pues dichos desafíos son variados, complejos y urgentes; las respuestas son también variadas, discutibles y sus derivaciones prácticas buscan y requieren consensos tanto argumentativos como de convicción ética y de factibilidad real. La filosofía está hoy atravesada por una amplia gama de preocupaciones nuevas o antiguas resignificadas. Varios de los simposios y mesas dan cuenta de esta situación. Otros temas ya instalados merecen ser profundizados, con nuevos aportes documentales y reflexivos.

Esta convocatoria tuvo una amplia resonancia y las Jornadas fueron un lugar de encuentro y discusión de buen nivel general. No todos los trabajos presentados y discutidos en ella se recogen en estas Actas, sino sólo aquellos que fueron entregados en tiempo y forma y evaluados positivamente en una doble instancia (evaluación interna por el Comité Académico y externa por pares). Este hecho nos permite asegurar la calidad académica de la publicación, sin perder de vista el intento originario de propiciar una amplia elucidación de los desafíos que la realidad actual presenta a la filosofía.

Las sesiones de las Jornadas y su correlativa distribución en esta publicación muestran dos carriles por los cuales discurre el pensamiento argentino, y extensivamente a colegas de Uruguay y Chile que nos han acompañado. Por una parte tenemos los grupos consolidados de investigación, que trabajan desde hace tiempo, temáticas específicas desde horizontes nuevos de comprensión. Por otra, tenemos las ponencias individuales de quienes han preferido presentar puntos de vista y aportes personales y someterlos al diálogo de colegas interesados en similares asuntos. Es así que esta publicación consta de una parte dedicada a Simposios y Mesas Temáticas y otra parte dedicada a las Ponencias Libres.

Los Simposios y Mesas temáticas fueron seis, cinco de los cuales se integran con miembros de grupos de investigación consolidados y de proyectos institucionales

universitarios. El Simposio "Historia de las ideas políticas argentinas, siglos XIX y XX", coordinado por Héctor Muzzopappa, está integrado por miembros de un proyecto sobre historia de la filosofía argentina siglo XX radicado en el Departamento de Humanidades de la Universidad Nacional de Lanús, con el propósito de profundizar en figuras poco estudiadas, o en obras poco conocidas de autores más visibilizados: Sarmiento y González (A. Herrero), Ricchieri (H. Muzzopappa) Ramos Mejía (L. Guic), José Ingenieros (F. Di Vincenzo), Kusch (M. Scivoli), la Liga Patriótica Argentina (M. Mele).

El Simposio "Filosofía argentina reciente: cuestiones metodológicas y temáticas", coordinado por Celina A. Lértora Mendoza, responde a los trabajos de un proyecto de investigación sobre historia de la filosofía argentina reciente, radicado en el Departamento de Humanidades de la Universidad Nacional del Sur, dedicado a presentar figuras, textos, documentos e instituciones desde nuevas perspectivas hermenéuticas. Se abordan diversas figuras como Astrada (R. Domínguez), León Dujovne (C.A. Lértora), los PP. Quiles y Derisi (D. M. Santiago), instituciones como CONICET (V. Santorsola y M. Moure) y líneas filosóficas (A. Bugallo).

La Mesa Temática "Filosofía ambiental y antropoceno", coordinada por Alicia Bugallo, responde a un proyecto de trabajo académico vinculado a la Universidad UCES, sobre ecofilosofía. En esta oportunidad se abordan temas ecológicos que representan desafíos filosóficos: la translimitación ecológica (O. Cosso), relación entre naturaleza y sociedad (M. Silvestein) y el eco-feminismo pot-humano (M. J. Bimetti).

La Mesa Temática "Reflexiones de la filosofía práctica en torno a la igualdad, la libertad y la fraternidad", coordinada por Daniel J. Busdygan se vincula al equipo de investigación sobre Derechos Humanos que desde hace muchos años tiene centro en la Universidad de Quilmes, con propuestas interdisciplinarias, conducido por Luisa ripa y luego por Matías Penhos. En esta oportunidad ofrecieron tres tópicos problemáticos del discurso político actual: concordia y reconciliación (L. Ripa), igualdad (D. Busdygan) y legitimidad de las transacciones financieras (F. García Valverde).

La Mesa Temática "Problemas filosóficos del programa de la cognición encarnada", coordinado por Alejandro Miroli, responde a un proyecto homónimo con sede en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad del Salvador. Esta

propuesta epistémico-antropológica, novedosa y variada, está representada por un trabajo marco sobre estos problemas (A. Miroli) y tres casos: la danza (S. N. Mónaco), el deporte (M. González Leoni) y el movimiento (E. Jorge Carranza y J. Ginzó).

Finalmente, el Simposio "Jorge Bolívar- Homenaje a través de sus escritos", coordinado por Catalina Pantuso, reunió a un grupo de amigos, colegas y conocedores de la obra de Jorge Bolívar, fallecido en diciembre de 2016 y que tuvo asidua participación en las actividades de FEPAI por lo cual esta sesión adquirió también un carácter de homenaje. Abrió la mesa una exposición de la coordinadora, que constituye la primera biografía amplia de Bolívar. A continuación se expusieron diversas publicaciones del pensador: sus artículos en la revista *Mutantia* de Buenos Aires (A. Bugallo), su obra *Estrategias y juegos de dominación* (R. Guillén), *La sociedad del poder* (S. Maresca), *Capitalismo, Trabajo y Anarquía* (C. Fernández Pardo) y *Qué es el peronismo. Una respuesta desde la filosofía* (C. A. Lértora). Completa el Simposio, como Apéndice, una breve presentación de homenaje, de su amigo el periodista Jorge Castro.

Las trece ponencias libres abarcan temas muy variados, que se editan por orden alfabético de sus autores. A pesar de su diversidad, tienen un hilo común que es pensar problemas de la sociedad política actual, en Argentina (pero también en América y el mundo) desde categorías filosóficas que ponen en relieve algunas de sus facetas. Tenemos así la lectura de Foucault sobre la Ilustración como un aporte para abordar la última dictadura argentina (D. Agesta), la mercantilización de la educación pública (M. A. Brenner), el cuidado de sí como definición ético-política (M. C. Colombani), la actualidad como tiempo de zozobra (J. J. Damis), la dignidad (W. Darós), pensar el "acontecimiento" (J. P. Esperón), sentido de enseñar y aprender filosofía hoy (M. Garaicochea), la biopolítica en la perspectiva de la filosofía de la acción (W. Ibarra), el reconocimiento igualitario (S. Maresca), razones del filosofar en América Latina (E. Puchet), democracia participativa y democracia representativa (G. Recanati), la filosofía en el contexto internacional actual (M. J, Regnasco), el poder académico (R. Viscardi).

En ocasión de las Jornadas hemos realizado dos homenajes. El primero, en la apertura, a Carlos Alemián, que fuera por muchos años el Secretario del Consejo de Gobierno y Administración de FEPAI, organizador de Jornadas de Filosofía y Director de nuestro Instituto de Perfeccionamiento Docente, y de cuya muerte en

mayo se cumplieron 10 años. Dos miembros del Consejo lo recordamos ante la presencia de sus hermanas y se leyeron algunos textos significativos.

El segundo homenaje, al término de las Jornadas, fue para Juan Enrique Bolzán, profesor de la UCA e investigador del CONICET por varias décadas, y que falleció también en mayo pasado, habiendo cumplido 91 años, dejando terminados dos libros que sintetizan la etapa final de su pensamiento. Para varios de los asistentes fue una ocasión de recordar a un profesor, director de tesis, de trabajos y organizador de actividades e investigaciones filosóficas. Además de su hija María Cristina, participamos cinco exalumnos en este recuerdo: Néstor Corona, Dulce María Santiago, Laura Corso, Olga Larre y yo misma.

Las Jornadas tuvieron también una sesión de presentación de libros de edición reciente. Dos de ellos son publicaciones de FEPAI, las Actas de las XVIII Jornadas de Historia sobre el Bicentenario (C. Lértora) y el libro que recoge los trabajos del equipo de investigación de Bahía Blanca, en sus actividades de 2016 (por Raúl Domínguez). Además se presentó un libro reciente de Carlos Enrique Berbeglia (a cargo del autor y otra colega). Finalmente Sirio López Velazco ofreció un avance de un libro en prensa. Con ello hemos dado a conocer obras de pensamiento histórico y filosófico actuales y de interés complementario a los temas de las Jornadas

Esperamos que esta nueva edición de la serie sea bien recibida por los lectores y que suscite renovados interés por nuestra filosofía.

SIMPOSIOS Y MESAS TEMÁTICAS

Historia de las ideas políticas argentinas, siglos XIX y XX

Coordinación Héctor Muzzopappa

Sarmiento y González:
el uso de la ficción en políticos en funciones de gobierno

Alejandro Herrero
CONICET-UNLa, Bs. As.

Comenzar con González

Quiero entender la relación entre ficción y política en la dirigencia del siglo XIX argentino. Esta cuestión surge de otra investigación: mi examen de la trayectoria de Joaquín V. González a fin de siglo XIX y comienzos del siglo XX. Primero repasaré, brevemente, mi exploración sobre González para luego ir al por qué de mi necesidad de estudiar a Sarmiento.

Es un hecho conocido que González, desde 1886 hasta su muerte en 1923, ejerce funciones de gobierno en su provincia, La Rioja, y en la nación: redactor de la Constitución de La Rioja, Gobernador, Diputado Nacional en varios períodos, Senador Nacional, Vocal en el Consejo Nacional de Educación, Ministro varias veces a nivel nacional, Presidente de la Universidad Nacional de La Plata, y los cargos podrían seguir citándose.

Se trata de un hombre, siempre en funciones de gobierno, que invoca la patria y la necesidad de formar patriotas que estén preparados y dispuestos a defender a las autoridades constituidas. Esto se aprecia, de modo nítido, desde sus primeras intervenciones.

En *Ensayo sobre la Revolución* (tesis doctoral defendida en la Universidad de Córdoba, 1885, y editada en libro en 1886, plantea, lo que considera, uno de los grandes problemas nacionales: los permanentes levantamientos armados en el campo político.

A sus ojos se trata de sediciones que los rebeldes bautizan como revoluciones. La palabra revolución es clave para González porque los gobiernos existentes, de los cuales forma parte, se fundamentan, nos dice, en la Revolución de Mayo (1810), que rompe con la Colonia e impone la independencia política, y en la Revolución de Caseros (1852), que dicta la Constitución y crea las instituciones de la república.

Para González, la tarea consiste en formar a los gobernantes y a los gobernados como ciudadanos, como patriotas con los principios de las dos Revoluciones. Todo ciudadano, todo patriota, sostiene González, debe saber distinguir entre las revoluciones legítimas, las que ocurrieron en el pasado y fundamentan los gobiernos, de las permanentes sediciones que se suceden en el país.

Ahora bien: ¿Cómo formaría González a los gobernantes y a los gobernados? Su respuesta se abre a varias vías, una de ellas es la ficción. Y el propio González se encarga de escribir y editar tres libros de literatura: *Tradición Nacional* (1888), *Mis Montañas* (1893), y *Cuentos…* (1894).

En 1888, González sostiene en *Tradición Nacional* que las leyendas, tradiciones, poemas, relatos, entre otras ficciones, cumplen una función política. Su modelo, para ofrecer uno entre otros, es el suizo. González dice que Guillermo Tell, personaje de una novela, es el gran héroe nacional de Suiza, héroe que transmite, en su historia ficticia, los principios de las instituciones de aquella nación.

González lo expresa de este modo:

> "La Suiza ha fundado su tradición patriótica sobre un mito, sobre un sueño, pero mil veces feliz un pueblo que logra realizar la unidad admirable de su constitución social, la fórmula más perfecta de la constitución política, siquiera sea sobre un mito y sobre un sueño. Y ¿qué importa que la fantasía sea la fuente de su gran epopeya, si sobre ella levanta el coloso de sus instituciones que sirven de modelo al mundo?" [1].

Tampoco le importa a González expresar a sus lectores que sus relatos son ficciones, porque su valor, a sus ojos, es el uso y la eficacia, esto es, formar gobernantes y gobernadores como patriotas que puedan distinguir entre revoluciones legítimas y levantamientos armados ilegítimos.

En *Tradición Nacional*, González escribe un micro relato de la Revolución de 1810. Un Cacique de otra época, obviamente muerto, regresa, hace un viaje en el tiempo, para conducir a los indios a levantarse contra los españoles y defender el principio democrático de los revolucionarios. El Cacique, subraya González, ha

[1]Joaquín Víctor González, *La Tradición Nacional*, Bs. As., Félix Lajouane Editor, 1888, p. 149.

comprendido que la democracia es la mejor doctrina de gobierno y regresa porque es su deber conducir a sus subordinados por el camino de la civilización.

Lo que narra González no se puede verificar porque no ha existido, pero ese tipo de relatos, en su opinión, comunica a la mayoría de la población aquellos principios de la Revolución que no pueden hacer ver los libros de ciencia destinados a un círculo reducido.

En este mismo sentido, González señala algo fundamental: los mitos, las leyendas son sencillas y pueden ser comprendidas por la mayoría y también (o sobre todo) por los niños que desde temprana edad se forman como patriotas.

El ejemplo suizo, convence a González que la ficción es el mejor medio para formar a los gobernantes y a los gobernados, pero, una vez que transita este camino, publicando tres libros de literatura, se le impone otro problema: que los gobernantes y gobernados no leen libros[2]. Y sin lectura no existe posibilidad de la formación de patriotas.

Si González sería un escritor sin más, aquí terminaría su intervención; o apelaría quizás a otras respuestas dentro del campo literario ante la falta de lectores, pero como es un político que ocupa lugares de gobierno, y está firmemente interesado en formar a los gobernantes y gobernados como sujetos nacionales y respetuosos de las autoridades, hace un desplazamiento para dar una nueva respuesta.

Visualiza (o mejor: se convence) que los lectores que busca no están en el espacio literario, sino en el sistema de instrucción pública donde los niños se forman como gobernantes y gobernados (al menos una parte de los gobernados)[3].

[2] Joaquín V. González, *Intermezzo. Dos décadas de recuerdos literarios (1888-1908),* Bs. As., W. M. Jackson, 1945, pp. 5-11 y 13-72.

[3] En un artículo editado el 4 de enero de 1898 en *La Nación*, titulado "El libro en Argentina", se afirma: "La rama más importante del comercio de libros en la República Argentina es la de los textos de enseñanza, sobre todo de primaria, que abarca más del cincuenta por ciento de los negocios", Estas referencias son similares a otras: A. Martínez, *El movimiento intelectual argentino. Población Escolar, prensa, asociaciones científicas, comercio de libros, y bibliotecas*. Bs. As., Imprenta de La Nación, 1887.

Hay que recordar que González fue vocal del Consejo Nacional de Educación a fines del siglo XIX, ministro de Instrucción Pública a comienzos del siglo XX, y presidente de la Universidad Nacional de la Plata durante tres períodos consecutivos. González interviene con sus libros escolares en las escuelas primarias ocupando altos cargos públicos.

En 1900, cuando le aprueban dos libros de textos, *Patria* e *Historias*, comienza a explorar si efectivamente es la respuesta adecuada, pero a partir de 1908, con la aplicación del programa de Educación Patriótica, esto, a sus ojos, se torna una certeza.

Desde entonces, participa en las nuevas convocatorias del Consejo Nacional de Educación para que le reediten sus libros. Le aprueban otras ediciones, tanto de *Historias* en 1908, como de *Patria* en 1908 y en 1911. Por esos años, además, otros autores de textos escolares, Ricardo Levene, Carlos Octavio Bunge, Ángel Estrada, sólo para citar algunos de ellos, invocan en sus libros a González y reproducen largos tramos de *Tradición Nacional* y *Mis Montañas*.

Finalmente, el círculo parece cerrarse. Sea con la escritura de González, sea en libros de otros escritores, se verifica que sus obras literarias, llegan a las mismísimas aulas de las escuelas en Capital Federal y en Provincia de Buenos Aires convertidas en voz del Estado, y con el objetivo preciso de formar a los futuros gobernantes y gobernados como patriotas.

Hasta aquí, de manera muy acotada, mi estudio sobre González. Mis preguntas para seguir la investigación se multiplican, pero en esta comunicación me detengo en una de ellas: ¿Esta concepción y esta estrategia de González es propia de él o proviene de una tradición de la dirigencia política argentina? Sarmiento es mi primera estación para ofrecer una respuesta.

Continuar con Sarmiento

Elegí a Sarmiento (1809-1888) porque se trataba de un escritor político que había ejercido posiciones de gobierno, sea en Chile en la década de 1840 y comienzos de los 50, o en Argentina desde 1855 en adelante. Supuse que Sarmiento me permitía comparar su concepción en torno a la ficción y la política en el mismo momento que escribe González sus primeras obras literarias. Además, es conocido

que González invoca a Sarmiento como uno de los grandes representantes de las generaciones anteriores.

En primer lugar, las semejanzas. Sarmiento, como González, también piensa que sus lectores siempre son gobernantes y gobernados. Sarmiento, como González, también está convencido que lo valioso de los libros es que transmiten ideas, pensamientos, principios y qué son vitales para formar ciudadanos.

Pero las diferencias son notables. Para Sarmiento las ficciones no transmiten ideas[4]; sino los libros de ciencia, y éstos se producen en otros idiomas, por lo tanto se abre un problema del que no habla González: las traducciones.

Otro gran problema para Sarmiento es que los editores necesitan imprimir muchos ejemplares de libros para sustentar una edición, y que sólo el Estado puede adquirir semejante cantidad de volúmenes.

¿Cuál es su estrategia? Primero, convocar al Estado para que intervenga: en el Congreso de la Nación da la batalla para que el gobierno nacional, a partir de leyes, esté obligado a comprar suficientes números ejemplares de libros a los editores para sostener su empresa. A su vez, Sarmiento plantea, como se sabe, la fundación de bibliotecas populares en todas las provincias para formar un público lector de gobernantes y gobernantes; allí estarían, a sus ojos, los libros de ciencia, traducidos al castellano, donados por el Estado, para que se formen como ciudadanos, como individuos civilizados toda la población del país[5].

Sarmiento nunca escribe ficciones, pero si traduce libros, y convoca a científicos extranjeros con un objetivo preciso: que se radiquen en Argentina.

Para Sarmiento es el traductor de libros de ciencia (es decir, de economía, de legislación, de física, de medicina) y no el escritor de ficciones, el que cumple la función de formar a gobernantes y gobernados.

[4] Domingo Faustino Sarmiento, "Las novelas", *El Nacional*, 14 de abril de 1856. Reproducido en *Obras completas de D. F. Sarmiento. Publicadas bajo los auspicios del gobierno argentino.* T. XLVI, Bs. As., Imprenta Mariano Moreno, 1900: 159-163.

[5] D. F. Sarmiento, "Bibliotecas populares. Sesiones del 22 de julio de 1876", en *Obras completas de D. F. Sarmiento. Publicadas bajo los auspicios del gobierno argentino. Nueva edición.* T. XX. Bs. As., Librería La Facultad de Juan Roldán, 1914: 119-120.

En sus intervenciones en sede escolar se advierte lo mismo. Publica *Método gradual de enseñar a leer el Castellano*, Chile, 1845; y dos libros que traduce él mismo: *La conciencia de un niño* Chile, 1844; y *Vida de Jesucristo. Con una descripción suscinta de la Palestina.* El objetivo es la práctica de lectura; y la difusión de ideas de otras naciones que deben traducirse de otros idiomas.

El traductor, la práctica de lectura, el libro escolar, son vías para formar a los niños en futuros gobernantes y gobernados; ni el contenido patriótico, ni el escritor nacional, caros a González, forman parte de sus intervenciones.

La eficacia es contundente: los tres libros tuvieron reimpresiones hasta fin del siglo XIX, los dos primeros más de 20 reediciones y el último más de 50.

El libro escolar para escuelas primarias (y no otro tipo de libro) tiene un público, se trata de un público de niños que deben formarse como ciudadanos. Cuando González toma la decisión de buscar a los lectores (futuros gobernantes y gobernadores) en sede escolar, ya existen antecedentes a la vista en la dirigencia política argentina. La diferencia con Sarmiento radica en cuestiones bien precisas: cómo se forman a los ciudadanos y para qué formarlos.

Concluir brevemente

La exploración de Sarmiento ha iluminado en parte mi investigación en torno a la función política de la ficción en González. Cuando retome mi estudio ya estaré advertido que González no inicia un tema, en los años 80, sino que participa de una discusión que tiene varias décadas de historia en el campo político argentino, y de hecho, con la intervención de sus libros literarios y escolares, está tratando de destruir un discurso imperante, como el de Sarmiento, que niega la función política de la ficción para formar ciudadanos.

El ocaso del orden conservador y la instauración de las bases para un nuevo modelo político: de la ley Riccheri al Estado social

Héctor Muzzopappa
UNLa, Pcia. Bs. As.

Hacia fines de 1901 el Congreso Nacional sancionó una ley que en apariencia sólo se reducía a establecer un nuevo régimen para las fuerzas armadas. Sin embargo, el espíritu de la época sobre el que se sancionaba y los supuestos bajo los que se erigió permitirán advertir, décadas más tarde, que con ella se estaba inaugurando un nuevo curso histórico para la Argentina. Se inauguraba una nueva época[1],

El modelo militar adoptado con la ley Riccheri, en tanto parte de la política modernizadora de la generación del 80, se basó en la situación y la experiencia europea del último tercio del siglo XIX. Esto es lo primero que puede advertirse en una aproximación al tema. Lo que no se advertía era que al mismo tiempo se estaba ingresando en una temporalidad y en un espíritu signados por la guerra como condición fundante, que se prolongaría por casi medio siglo, traspasando los límites de la organización armada. La nueva configuración de las fuerzas armadas contribuirá a introducir una nueva configuración institucional, en donde se instaurará un nuevo *concepto de lo político*, que sustituirá al liberal.

I. El modelo conservador alberdiano y su mutación hacia una nueva era.

Siguiendo las ideas liberales políticas y económicas establecidas durante los siglos XVIII y XIX, que pueden compendiarse en las de John Locke, Benjamín

[1] Ortega y Gasset se ha ocupado de subrayar el significado de este término. "La fluencia continua y multisecular de la vida de un pueblo aparece así articulada en una cuantas, muy pocas, coyunturas, momentos en que la línea recta de una persistente cotidianeidad se quiebra para iniciar otra recta diferentemente orientada." Cada una de esas rectas "representa […] lo que se suele llamar una 'época' – de [l griego] ἐποχη, apartado e interrupción. En él se interrumpe o suspende una cierta configuración de la vida de un pueblo y comienza otra nueva". "Prólogo", J. Haller, *Las épocas de la historia alemana*, Bs. As., Espasa–Calpe, 1941, pp. XVII–XVIII.

Constant y Adam Smith, Alberdi propuso un orden que se cifró en la noción de **república posible**: un sistema político que otorga el ejercicio gubernamental a una minoría selecta, restringiendo la participación política del resto del pueblo, a quien se le confiere, a cambio, amplias libertades para la industria y la adquisición de riquezas. En los términos tradicionales de la teoría política, el programa alberdiano restringe la posesión del Estado a una aristocracia política, y entrega a la sociedad civil la responsabilidad y el disfrute del desarrollo económico.

Aunque retóricamente legitimado con los términos de democracia, república e igualitarismo, perdura en este régimen como una sombra, el principio jerárquico del orden estamental: el sistema político es una yuxtaposición de sociedades jerárquicamente diferentes.

La mutación

Es necesario destacar que el proyecto alberdiano se concibió y se instauró en el siglo del progreso y la expansión de las ideas liberales, tanto económicas como políticas. A comienzos de siglo, cuando se gesta la ley Riccheri, el supuesto decimonónico de un avance hacia una pacífica sociedad cosmopolita, donde el libre tráfico de mercancías vincularía y llevaría la prosperidad a los pueblos, y la libre discusión y el tráfico de opiniones instauraría la racionalidad entre los hombres, y donde la libertad de pensamiento habría generado la ciencia para beneficio de toda la humanidad, ese supuesto entró en crisis, y así todos sus principios constituyentes concluyeron mutando en sus contrarios. En la pugna por su expansión mundial, las potencias imperialistas europeas ingresaron en un ciclo en el cual la economía y la ciencia se convirtieron en complementos del aparato militar, y la libre discusión y el intercambio de opiniones se trocaron en vehículos del conflicto.

Se había ingresado en la era de la guerra.

Pero el significado de la guerra no se reduce aquí al limitado choque entre dos fuerzas militares en un espacio de tiempo y de lugar, tal como puntualizó Hobbes respecto del estado de naturaleza; allí

> "[L]a GUERRA no consiste solo en batallas o en el acto de luchar; sino en un espacio de tiempo donde la voluntad de disputar en batalla es suficientemente conocida. Y, por tanto, la noción de *tiempo* debe considerarse en la naturaleza de la guerra; como está en la naturaleza del tiempo atmosférico.

> Pues así como la naturaleza del mal tiempo no está en un chaparrón o dos, sino en una inclinación hacia la lluvia de muchos días en conjunto, así la naturaleza de la guerra no consiste en el hecho de la lucha, sino en la disposición conocida hacia ella, durante todo el tiempo […]"[2].

La contraposición entre las dos épocas y el clima de guerra imperante fueron reveladas claramente por Aldous Huxley, un liberal pacifista que registra y censura el paso de una era a la otra. Las potencias europeas, afirma, han ingresado en el terreno de las políticas proteccionistas, rechazando la concepción del librecambio y la división internacional del trabajo, concepción que a todo ser racional decimonónico le aparecía como sensata. Huxley acuerda que esa

> "[E]s una argumentación realmente sensata; *o tal vez fuese más exacto decir que lo ha sido.* Pero los que hoy expresan esos argumentos no tienen en cuenta dos cosas: esto es, la exacerbación que han experimentado recientemente los sentimientos nacionalistas […]"[3].

que Huxley identifica con militarismo imperante.

Y agrega que los gobiernos europeos habiendo tomado una serie de medidas con las mejores intenciones de contrarrestar la depresión económica, han caído en el contexto del militarismo y el nacionalismo[4]. En consecuencia, sus orientaciones portan esos caracteres. Y esto ocurre a pesar de las buenas intenciones, porque cualquier hecho toma de su contexto su significación particular. Una decisión civil en un contexto de guerra adquiere inmediatamente el significado de la guerra.

Son tiempos de guerra. La guerra es, en esta época que se abre, el espíritu de la época.

En consecuencia, las instituciones liberales, fundamentalmente las económicas, que constituyeron los órganos adecuados para la era del progreso y la razón, en la era de la guerra cederán su lugar a las instituciones armadas transformadas en la

[2] Hobbes, *Leviathan*, Madrid, 1979, cap. XIII.
[3] Ob. cit., p. 50 subrayado nuestro.
[4] Huxley inserta una interesante reflexión metodológica: cualquier hecho toma de su contexto su significación particular. El mismo hecho en dos contextos distintos tiene distinto significado.

columna vertebral del Estado, sometiendo a su dominio a las fuerzas de la sociedad civil. Tal la paradoja del liberalismo: para que sobrevivan sus instituciones económicas, se trasviste en guerrero.

Este acontecimiento determinará, bajo distintas condiciones, el perfil de la historia argentina de casi todo el siglo XX.

II. El nuevo modelo político y la organización armada. Sus principios constituyentes

La Europa de fines del siglo XIX vive en *tempo de guerra*. La razón del conflicto ya no reside en la naturaleza dinástica de su constitución política, sino en su despliegue imperialista. El conflicto entre los Estados es por la posesión de las colonias, que les proporcionan materias primas y mercados. La transfiguración producida por la Revolución Industrial ha cambiado el perfil de sus sociedades y de sus regímenes políticos; junto con ellos, la de la organización de la guerra. En las tres últimas décadas del siglo XIX se han experimentado guerras que constituyen el preámbulo de las que se desatarán en el siglo XX.

Los enfrentamientos han dejado de producirse entre combatientes profesionales, para trasladarse al conjunto de las fuerzas de la nación. La industria, las finanzas, el comercio, las comunicaciones, la ciencia y la técnica, la cultura y la educación, son todas ellas dispositivos de lucha contra el enemigo externo. Lo político perderá su definición de búsqueda del bien común, para convertirse en la relación entre amigo y enemigo.

El nuevo enfoque de la guerra se conceptuará como el de **la nación en armas**. La Argentina, siempre subordinada a los modelos europeos, encuentra el motivo para adoptar el modelo en su conflictiva situación con Chile, con el cual coronará su proceso de modernización del Estado, esto es, la progresiva adopción del modelo institucional europeo occidental.

Como ya hemos anticipado, el modelo militar que se adopta con la ley Riccheri, basado en la experiencia europea del último tercio del siglo XIX, es una decisión que traspasará los límites de la organización armada, y que concluirá reconfigurando el régimen institucional argentino.

La dinámica del modelo de la nación en armas, sometido a las distintas circunstancias históricas que atravesará la Argentina, estará presente en tres acontecimientos cardinales: el golpe de 1930, el fin del modelo agroexportador, el Estado social.

La asunción de Yrigoyen a la presidencia, poniendo fin al ciclo conservador, alarmó notoriamente al círculo dirigente, dando inicio al giro tradicionalista que se opera en el seno de ese círculo, anteriormente inserto en la idea del progreso. El clima pesimista de la posguerra cala allí, y ahora, la chusma radical da motivo para la propagación de ideas antidemocráticas, que centra su blanco en el personal político que ofrece el radicalismo. El tono descalificatorio se propaga desde el radicalismo hacia toda la clase política, abriendo paso a la vindicación de lo militar. Es aquí en donde se pone en acto la institución configurada por la ley Riccheri. Su naturaleza orgánica, su disciplina, su ética patriótica, su desprendimiento crematístico, contrastan con el comportamiento que la clase dirigente cree ver en el funcionariado gobernante. Lugones será el vocero de la institución que comprende todos esos valores en su célebre alocución de la batalla de Ayacucho, la hora de la espada. En 1930 la corporación militar se hará cargo del gobierno, iniciando la era de su hegemonía política. En este hecho se verifica el principio de la nación en armas que instituye a lo militar como astro en torno del cual debe orbitar el conjunto de la sociedad.

Esa concepción depositará en las fuerzas armadas el lugar de la representación del todo, la Nación, jerárquicamente, por encima de toda la sociedad. Un coronel del Ejército lo expresó claramente en un libro: "La patria para el Ejército, la política para los políticos"[5].

Pero este es en realidad el aspecto más superficial de la doctrina. Ella contiene en su núcleo una oculta teleología: la de concebir a toda la nación como un dispositivo integral, esto es, como un organismo integrado en torno a las condiciones productivas que ha generado la Revolución Industrial.

A partir de la asunción de una nueva concepción de la defensa nacional, ésta no puede concebirse como limitada a las fuerzas armadas, ya que la experiencia de la

[5] C. Smith, Tte. Coronel, *Al pueblo de mi patria*, Bs. As., Talleres Gráficos del Estado Mayor del Ejército, 1918, p. 310, en A. Rouquié, *Poder militar y sociedad política en la Argentina. I. Hasta 1943*, Bs. As., Emecé, 1981, p. 85.

Gran Guerra ha puesto de manifiesto la importancia decisiva de la industria, la técnica y la ciencia. La posesión de un adecuado sistema productivo, junto con la de la explotación de las materias primas y energéticas se transforma en el programa en el cual se va formando la joven oficialidad del ejército: estas también forman parte de las armas de la nación.

Esta segunda fase será decisiva, porque dotará progresivamente a las fuerzas armadas de un conjunto de conocimientos y mandatos derivados de esos conocimientos que concluirán en una crítica al modelo del orden conservador. La Argentina agropecuaria y agroexportadora constituye un modelo económico-social vulnerable a los nuevos modelos que en el mundo europeo y norteamericana se han asentado. La industrialización pasa a ser un mandato inevitable e ineludible; la exclusiva economía agrícolo-ganadera, asumida tradicionalmente como el modelo pertinente que le imponían sus condiciones naturales y la división internacional de trabajo, había perdido evidencia y justificación.

El ingreso de las fuerzas armadas en la dimensión de la industrialización, la ciencia y la técnica determinará la formación de una brecha entre la corporación militar y la corporación política que constituirá el fundamento para la legitimación de lo que en un primer momento aparece solo como una posición meramente conservadora sobre el gobierno radical, derivada de las teorías autoritarias europeas en boga. La industrialización y la inconsistencia del modelo de país agrario y agroexportador pertenecen a la oculta teleología de la doctrina de la nación en armas.

Pero esa teleología no se agotaría en las dos consecuencias señaladas. Quedaría una tercera. Ernst Jünger advirtió plenamente la instauración de la nación en armas, a la que describió, aunque sin llamarla así, y agregó que la Gran Guerra tenía una significación análoga a la de la Revolución Francesa; ésta había abierto la época del Tercer Estamento, el de la burguesía. La Gran Guerra lo había hecho con el "Cuarto Estamento", el de los trabajadores.[6] La sistemática de la nación en armas exigía la integración total de los componentes de la nación: faltaban los trabajadores. Y así, su prolongación histórica se convirtió en el fundamento de la legitimación institucional de las organizaciones que los representan, abriendo la etapa del Estado social en la Argentina, que se cumplirá con el peronismo. Perón, en la exposición de

[6] E. Jünger, "La movilización total" [*Die totale Mobilmachung* (1930)]; editado en *Sobre el dolor, La movilización total y Fuego y movimiento*, Barcelona, Tusquets, 1995.

su concepción de la Defensa Nacional, reconoce explícitamente a von der Goltz y su noción de la nación en armas como fundamento de la nueva configuración que deberá asumir la nación, y que llevará a cabo en su gobierno.

Y así, con el Estado social se cumple la tercera fase de la doctrina de la nación en armas.

Finalmente, después de 1955, la doctrina desaparecerá del Ejército argentino y demás fuerzas armadas; será reemplazado por la Doctrina de la Seguridad Nacional, que invertirá los términos de la ecuación; ahora el enemigo será el pueblo.

Hemos desarrollado la mutación que el concepto de lo político experimentó en Argentina a partir de la crisis del modelo conservador, fundado a partir de los supuestos decimonónicos liberales de un mundo cosmopolita, radicado en un espacio homogéneo recorrido por el intercambio entre pueblos, en el cual la Argentina encontró un lugar de privilegio.

El cambio que experimenta el concepto, y que recorrerá casi un siglo en la Argentina, es el del ingreso del mundo en el clima de la guerra, y sobre ese supuesto se configurarán diversas etapas de su historia hegemonizadas por un concepto que hizo posible la hegemonía del poder militar durante casi un siglo.

Un testimonio político positivista de la inmigración:
José María Ramos Mejía la respuesta educativa
hacia fines del SXIX, en Buenos Aires

Laura Guic
UNLa, Pcia. Bs. As.

Los diferentes estudios acerca de la cuestión del inmigrante en Argentina recogen el ensayo de José María Ramos Mejía, *Las multitudes argentinas* de 1889, desde una perspectiva de análisis eminentemente positivista. Si bien esta clave debe ser considerada, es preciso recuperar el ámbito de la participación política de su autor.

Se propone aquí una clave distinta acerca de la construcción del discurso del médico en torno al inmigrante; pudiendo ubicarse la disputa política y la vía educativa para resolverlo, en un contexto de debate en torno al temor de la pérdida del gobierno propio, pues al indagar al interior del escrito y enmarcándolo en la obra del médico, puede verse que no es el inmigrante recién llegado el que merece su atención.

Es decir, si se formula una nueva perspectiva de análisis, y para poner el caso de la inmigración italiana, el objetivo del abordaje del peligro ya descripto por Sarmiento, se encuentra en aquellos hijos de inmigrantes que accediendo a la educación se proyectaron en las carreras de medicina con mayor permeabilidad en el acceso de los sectores medios, poniendo en riesgo su lugar en la elite dirigente finisecular.

El "temible" *burgués aureus*, es para Ramos el eslabón del encadenamiento evolutivo del inmigrante que necesariamente ha de ser atravesado por la educación nacional como vía para contener su escalada hacia los puestos de gobierno.

El objetivo del trabajo pretende mostrar que José María Ramos Mejía es un funcionario médico de profesión, que desde su puesto en el Estado elabora un diagnóstico respecto de inmigración en la constitución de las masas, y a partir de su escrito formula una respuesta al problema del inmigrante, a través de la educación. Se propone una lectura como ensayo político en defensa de su lugar en la lucha por

mantener un lugar como funcionario público. La tradición historiográfica lo sitúa desde su actuación en la esfera de la élite dirigente como un científico que habla del Estado como Le Bon, cuando Ramos Mejía habla "del Estado" y "desde el Estado"

Las multitudes argentinas y su tiempo

El ensayo de Ramos Mejía tuvo una amplia recepción en tiempos de su publicación, recuperado por sus discípulos y mencionado en muchos escritos, haciendo referencia sin más a la sentencia del propio autor que en el prefacio y en el capítulo uno alude a la originalidad de su estudio. Esto muestra en parte un mecanismo de legitimación en relación a la disputa.

Quien pueda identificar el problema de la cuestión del inmigrante, ahora estará en condiciones de dar respuesta. Desde esta afirmación inicial se advierte que el autor hace un uso de la construcción de sentido a través del discurso médico, excluyendo con este sistema a aquellos miembros de la élite dirigente que no puedan decodificar su escrito.

Encriptado y revestido de cientificidad, puede leerse además un doble movimiento que tensiona la argumentación, si son los médicos aquellos capaces de interpretar esa realidad qué sucede al interior del campo con aquellos hijos de la inmigración que habiendo accedido a la educación disputan su lugar en la arena de luchas del Estado.

A lo largo de la constitución de la tradición de lectura del escrito se instauró una perspectiva que lo reduce a un escrito sociológico, histórico o literario.

Desde las claves de lectura de los orígenes, tal discurso del peligro de la masa constituida por los inmigrantes y la dificultad de gobernarla, replicaron el modo en que la élite gobernante decimonónica reafirmó, lo ya señalado por Sarmiento en la década del '50, el riesgo de perder el gobierno de la incipiente y frágil Nación Argentina.

Ahondar en el ensayo y articulando la indagación con la trayectoria de Ramos Mejía como funcionario del Estado permite advertir cuáles son las operaciones políticas que propone para responder a la cuestión del inmigrante.

Como señalan Zimmermann y Plotkin[1], en el entrecruzamiento de los nuevos saberes técnicos para gobernar los Estados se puede advertir la disputa que establecen quienes han de imponer su discurso en la legitimación del gobierno: los médicos.

De aquí la tensión en el discurso de Ramos Mejía que puede advertirse cuando de los inmigrantes se trata y que es novedosa en cuanto a su estudio, en relación a la concepción de las muchedumbres ingobernables.

El análisis de la obra y su recepción desde el momento mismo de publicación hasta el presente, exponen, sin lugar a duda, que *Las multitudes argentinas*, ha conducido a su autor a transitar por fuera de las fronteras del espacio geográfico, del campo de la medicina y del tiempo de actuación.

La interpretación y clasificación de esta producción varía según si se inscribe a su escritor, vale decir que si se lo ubica como un médico que hace historia, el ensayo será historiográfico; si es literario el enfoque será representativo de las humanidades y el arte argentinos; y si es sociológico pertenecerá a la genealogía de la ciencia nacional. En síntesis, el modo de leer esos textos estará condicionado por el encuadre y la autoridad del campo de saber (disciplina) que se le atribuya.

Tales construcciones como modos de leer e inscribir sus escritos permiten esclarecer al interior del discurso de Ramos Mejía y su obra, la transmisión hacia el presente de las indagaciones que conformaron la tradición de lectura. Mucho se ha escrito en torno a la obra, ya en su tiempo de publicación, y luego en relación a la historiografía del período, pero los enfoques han dejado por fuera la correlación del diagnóstico del ensayo con la participación de José María Ramos Mejía en la política de la época.

Una vez publicada *Las multitudes* hacia fines del siglo XIX, impacta en el círculo dirigente y su recepción está regida por la confluencia de elogios y críticas. Puede advertirse que los análisis de quienes fueran sus discípulos, Francisco de Veyga y José Ingenieros, han sido fundantes en las posteriores lecturas del ensayo hasta la actualidad.

[1] M. Plotkin y E. Zimmermann (comp.), *Los saberes del Estado*, Bs. As., Edhasa, 2012, pp. 10-13.

El aporte de Ingenieros encarna no solamente uno de los primeros eslabones del encadenamiento de la tradición de lectura, sino, invaluables aportes biográficos para repujar la de la silueta del autor.

Afirma Ingenieros que su maestro, "[…] no tuvo nunca temperamento de funcionario; era un hombre de estudio, más ideativo que actor"[2]. Desde una crítica sociológica[3] Ingenieros estudia *Las multitudes* y su significación en la cultura histórica argentina. Su designación de *Las multitudes* como obra científica tendrá continuidad hasta el presente, inaugurando los cimientos de la sociología argentina. Tal construcción tendrá vigencia hasta el presente.

Francisco de Veyga, menos conocido que el anterior, también realizará un estudio en artículos publicados en *El Mercurio de América* en noviembre y diciembre de 1899. En este caso la visión de la obra se condesa en la sentencia "puramente histórica"[4]; aunque en el desarrollo su discípulo se ocupará de redefinir la intencionalidad de Ramos Mejía, que no es otro que describir el origen de la nacionalidad y que el propósito de éste es mostrar el estudio que ha realizado durante aproximadamente veinte años del perfil del Restaurador de las Leyes.

Lo que no se recupera de Veyga es que, en su conclusión personal, *Las multitudes* definen la constitución de la nacionalidad, por instalar la pregunta respecto de la ausencia de clases dirigentes. Retomando el análisis de Ramos, Veyga propone su clasificación incompleta; encontrando omisiones, como la figura del *compadrito*. Reformula la categorización, iniciándola con el *parvenu* o advenedizo, que es heredero de la riqueza familiar sin la necesaria madurez. Además, infiere que tanto el huaso como el compadrito son más argentinos que inmigrantes. El "compadrito" es a su vez tan criollo que odia lo extranjero y tiende a emplear inconscientemente todo aquello que sea nacional; hasta pretende que se podría

[2] Dice Ingenieros, "Por razones de cronología conviene recordar, como señalé entonces, que *Las multitudes argentinas* fue la primera obra propiamente sociológica publicada en la Argentina, aunque ya Echeverría, Alberdi y Sarmiento hubiesen sido los precursores de esa disciplina, planteando o tratando problemas históricos que, por su generalidad, tenían su sentido propiamente científico o filosófico". José Ingenieros, *Obras Completas de J. Ingenieros*, Tomo VII, Bs. As., Mar Océano, 1961, p. 438.

[3] El artículo "Crítica sociológica, *Las multitudes argentinas*" fue publicado en la *Revista de Derecho, Historia y Letra*s, en Buenos Aires, 1899. Ingenieros, ob. cit., pp. 55-68.

[4] F. de Veyga: *Las multitudes argentinas, juicio crítico sobre la reciente obra del Dr. José María Ramos Mejía*, Extraído del *Mercurio de América*, Diciembre, 1899, p. 18.

derivar del gaucho, que no es mencionado por Ramos. Refuerza la hipótesis formulando además que "el gaucho si no es la representación originaria del compadre, al menos es "su equivalente de los campos"[5].

De Veyga, como tantos otros, dice textualmente: "este *burgués aureus*, en multitud será temible, si la educación nacional no lo modifica con el cepillo de la cultura y la infiltración de los otros ideales que lo contengan en su ascensión al Capitolio"[6]. Sin referencia de tal cita, que se constata que es textual del ensayo de su maestro, emplea su afirmación para discutir luego la conceptualización del *burgues aureus*, porque entiende que al interior del tipo es tan peligroso, el más rico como el más pobre de ellos.

A partir del fallecimiento del médico se inauguran estudios que lo ubican en diferentes campos del conocimiento. Ingenieros lo instalará en la genealogía de la sociología, junto a los precursores[7] de la disciplina; Rojas hará lo propio en la construcción de una literatura nacional y posteriormente Carbia lo recuperará como historiador. Todas estas inscripciones constituyen una matriz para leer el ensayo y operan en la interpretación de *Las multitudes* como legitimación del campo de saber.

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

Estudiosos como Hugo Vezzetti en la década del '70, Halperin Donghi en 1954, 1996; Ricaurte Soler en el '68, Clementi en 1985, Terán en 1986; y aún de Privitellio en la década del '90, en un intento de superación de la mirada de positivista de la obra de Ramos Mejía, han continuado de un modo u otro las

[5] Veyga, ob. cit., p. 19.
[6] Ob. cit., p. 20.
[7] Dice Ingenieros, "Por razones de cronología conviene recordar, como señalé entonces, que *Las multitudes argentinas* fue la primera obra propiamente sociológica publicada en la Argentina, aunque ya Echeverría, Alberdi y Sarmiento hubiesen sido los precursores de esa disciplina, planteando o tratando problemas históricos que, por su generalidad, tenían su sentido propiamente científico o filosófico". Ingenieros, ob. cit., p. 438.

fundacionales y primigenias afirmaciones que instalan a Ramos Mejía como un médico que hace política.

Aportes en torno a la construcción del inmigrante

A partir de los valiosos estudios acerca del ensayo y su autor se abre una nueva perspectiva que implica tomar las hipótesis acerca de su trabajo para seguir indagando

Si bien puede establecerse entre *La psicología de las masas* de Le Bon (1895) con *Las multitudes* de Ramos Mejía, una correspondencia término a término tanto de la estructura como del contenido de las obras, es preciso tener en cuenta el contexto de los autores, estableciendo en principio desde qué lugar escriben y qué legitiman en la construcción de saber acerca del Estado.

Le Bon explica la multitud desde la academia y Ramos Mejía desde el Estado. Recuperando las afirmaciones del propio Ramos en su ensayo puede verse en su encadenamiento de la evolución política de la Argentina que el médico estudia "nuestro organismo político" como la constitución de un cuerpo al cual la multitud juega, como un virus su doble capacidad de ser "favorables o nocivos". La multitud para Ramos es función democrática, crea la bandera, es parte de los ejércitos de la independencia y es, además, entidad de donde emana la tiranía de Rosas.

La cita tan reproducida de Ramos Mejía "Como son tantos todo lo inundan", es interpretada una y otra vez como una alarma de la inmigración traducida en multitud hacia fines del SXIX. Sin embargo y profundizando la lectura de la misma página a la que pertenece puede advertirse que el médico se asombra por la "dócil plasticidad de ese italiano inmigrante"[8]; aludiendo al recién llegado que forma parte de la campiña y de la ciudad. En la tipificación y construcción de la inmigración, particularmente italiana, Ramos Mejía entiende que quien será temible es el hijo de ese migrante que ahora ha permeado las capas societales de los médicos.

La respuesta, sería el cepillo de la cultura a través de una educación que nacional y la inoculación de ideales que lo contengan en su ascenso a los puestos del Estado.

[8] José María Ramos Mejía, *Las multitudes argentinas*, Bs. As., Ed. Belgrano, 1977, p. 208.

Por ello y en la configuración de la multitud como masa inmigrante, es posible Interpelar la fuente situando a Ramos Mejía como un actor político que interviene empleando un nuevo diccionario que le provee el campo de saber médico.

Un recorrido por el acervo de investigación acerca de Ramos Mejía, posibilita una nueva perspectiva de abordaje que transforme como objeto de estudio los discursos del médico que hace política y se ocupa de la inmigración; hacia la construcción discursiva de un político que es médico, y que desde allí fortalece la trama argumentativa con la que formula un problema de la elite dirigente y la respuesta desde su lugar en el Estado.

¿Cómo se estudió *Sociología Argentina* de José Ingenieros?

Facundo Di Vincenzo
UnLa, Pcia Bs. As.

Introducción

Existe una abundante cantidad de investigaciones en torno al pensamiento y la trayectoria de José Ingenieros[1], sin embargo no he encontrado estudios que hayan tomado su principal libro sociológico[2], *Sociología Argentina*, como objeto fundamental de estudio[3].

En la mayoría de estas exploraciones presentan al libro ligado a otros libros de Ingenieros, como *El hombre mediocre* (1913) o *Evolución de las ideas Argentina* (1920), y a otros temas: la criminalidad en *Criminología* (1916), el psicoanálisis en *Principios de Psicología* (1919), debates por la ley del voto secreto, la Cuestión Social, el anarquismo y la Revolución Rusa en *Los tiempos nuevos* (1921). Además, tampoco aluden al libro *Sociología Argentina*, sino que simplemente refieren "a su sociología" o "la sociología de Ingenieros".

[1] Palermo, Italia 1877- Buenos Aires 1925. Definido por sus biógrafos e investigadores como médico, psiquíatra, filósofo, historiador, sociólogo e introductor de la antropología en la Argentina. Solo diremos que de todas ellas, la única formación institucionalizada fue la de Farmacéutico (1898) y Médico (1900) egresando en ambas de la Facultad de Medicina de la UBA.

[2] En relación al autor encontré estudios, ensayos y biografías que, en algunos casos, se publican incluso antes de su desaparición producida el 31 de octubre de 1925. Cuantitativamente, existen más de 10 libros dedicados exclusivamente a su persona (Sergio Bagú, Aníbal Ponce, Héctor Agosti, Gregorio Bernmann, Van der Karr, Juan Antonio Solari, José Piro, Díaz Araujo, Rodriguez Kauth, Félix Luna, Ernesto Giudice, Alfredo Genovesi, etc...), y más de 40 trabajos (artículos, ensayos, ponencias) de autores nacionales e internacionales, mientras que en materia cualitativa, ha sido estudiado por historiadores, filósofos, médicos, psicólogos, sociólogos, escritores.

[3] El trabajo se enmarca en los proyectos de investigación en torno a la crisis del Estado Liberal y el origen del Estado Social en Argentina desarrollados por el Grupo de Investigadores de Historia del Instituto de Cultura de la Universidad Nacional de Lanús. Proyectos dirigidos por el Dr. Alejandro Herrero y el Dr. Héctor Muzzopappa.

Aunque Ingenieros, en todas las ediciones de *Sociología Argentina*, se presenta como un científico y habla como tal, los estudiosos no lo leen como un científico que pretende intervenir en la sociedad en la que vive, con sus libros o con otro tipo de intervenciones, sino que lo leen y lo presentan como un intelectual.

El objetivo de esta comunicación es revisar las diferentes lecturas sobre *Sociología Argentina*.

Las lecturas de *Sociología Argentina* por los investigadores del pensamiento y la trayectoria de Ingenieros

Observo que el mismo Ingenieros en la advertencia preliminar de la edición de definitiva de *Sociología Argentina* de 1918, afirma que existen seis ediciones previas: 1901, 1907, 1910, dos de 1913 y 1915. Su principal biógrafo, Sergio Bagú, en su libro de 1936, tomó nota de esto que dijo ingenieros. Por otra parte, todos los que escribieron después, siguiendo a Bagú, atendieron a esta afirmación de Ingenieros, pero sin tenerla en cuenta en sus interpretaciones. A continuación revisaré a cada uno de ellos.

Entre los trabajos sobre Ingenieros y su pensamiento, el principal de ellos, por aportar innumerables cuestiones fundamentales, es el del Oscar Terán. Sin dudas, el investigador que allano el camino sobre el tema.

Terán es el primero entre los investigadores en introducir el tema de las etapas en su pensamiento[4]. Respecto a estas etapas del pensamiento de Ingenieros, señala que existió un primer período que define como "intelectual" y militante (1895-1899), al que le sigue un segundo período que califica como determinista y evolucionista (1899-1914). En esta segunda etapa, Terán ubica a *Sociología Argentina*.

Si bien Terán advierte que la construcción del libro se realiza a lo largo de varios años, con re lecturas del propio Ingenieros y re escrituras de sus trabajos, no estudia la historicidad de estas ediciones, en qué coyunturas precisas se editan, si cambian

[4] Oscar Terán, *José Ingenieros, antiimperialismo y Nación*, México D.F, Siglo XXI, l979; *José Ingenieros: Pensar la Nación*, Bs, As., Alianza, 1986; *Positivismo y Nación en Argentina*, Bs. As., Punto Sur, 1987; *Vida intelectual en el Buenos Aires de fin de siglo (1880-1910)*, Bs. As., Fondo de Cultura Económica, 2000; *Historia de las ideas en la Argentina. Diez lecciones iniciales*, Bs. As., Siglo XXI, 2008.

sus soportes o como cambia su contenido. Terán se enfoca en destacar que la obra es el resultado final de un periodo en particular en el pensamiento de Ingenieros.

Siguiendo la lectura de Terán, los trabajos de Falcón, Altamirano, Sarlo y Halperin Donghi, ubican a Ingenieros como a un "intelectual".

Basta leer el título del artículo de Falcón, *Los intelectuales y la política en la visión de José Ingenieros* (1985)[5], para dar cuenta que el trabajo no apunta a estudiar el libro. Falcón menciona *Sociología Argentina* de Ingenieros, pero cuando lo invoca, cita a otro libro de Ingenieros: *La legislation du travail Dans la République Argentine* (1906). Alude a *Sociología Argentina*, pero cuando lo hace lo sostiene con otro libro de Ingenieros y no con alguna de las ediciones de *Sociología Argentina.*

Altamirano y Sarlo hablan de la edición de *Sociología Argentina* de 1918, aunque cuando lo hacen, no lo estudian en particular[6]. Lo invocan para vincularlo a otros libros de otros autores (Manuel Gálvez, Joaquín V. González, Ricardo Rojas), y su objetivo es examinarlos como expresiones de una reacción nacionalista surgida durante la época del centenario. En relación a las ediciones, citando a Bagú, sólo mencionan que la de edición de 1918 es la séptima.

Otros autores, como Natalio Botana y Ezequiel Gallo[7], también realizan un estudio, aunque brevísimo, de la edición de 1918. Dicen Botana y Gallo: "Sociología Argentina de José Ingenieros más que un libro es una yuxtaposición de artículos". En su trabajo, adjuntan un apéndice documental, en donde se índica que se tratan textos de la *Sociología Argentina* realizados entre los años 1880 y 1910, sin precisar a qué edición corresponden. En realidad, transcriben fragmentos de la edición de 1918. No de la edición de 1910 ni de la de 1913. Por otra parte, tampoco contabilizan las ediciones, tomando a Bagú señalan únicamente que hay varias ediciones desde 1901 hasta 1918.

[5] Ricardo Falcón, "Los intelectuales y la política en la visión de José Ingenieros", *Anuario de la Escuela de Historia de la U.N. de Rosario*, 1985: 177-192.
[6] Beatriz Sarlo, *Una modernidad periférica: Buenos Aires 1920-1930*, Bs. As. Nueva Visión, 1988; Carlos Altamirano y Beatriz Sarlo, *Ensayos argentinos. De Sarmiento a la vanguardia*. Bs. As., Ariel, 1997.
[7] Natalio Botana y Ezequiel Gallo, *De la República posible a la República verdadera (1880-1910)*, Bs. As., Emecé, 1997.

El primer estudio que se propone estudiar una de las ediciones sin que ésta sea la de 1918, es el artículo de Leticia Prislei: "Tres ensayos y una encuesta en busca de la Nación"[8] Prislei, siguiendo a Bagú, reconoce que existen de *Sociología Argentina* diferentes ediciones. Como lo demuestra en el título su preocupación se centra en estudiar la colocación de Joaquín V. González, Leopoldo Lugones e Ingenieros en torno a lo que ella llama "campo de poder".

Al momento de analizar a Ingenieros, Prislei dice que realizó un recorrido por la edición de 1910, sin embargo, a la hora de constatar esto no cita la edición de 1910, sino una edición de *Sociología Argentina* publicada por Ediciones Rosso en 1939, la cual reproduce la edición definitiva de 1918. Como Prislei no leyó la edición de 1910, no reconoce su título. No se titula como ella dice: *La evolución sociológica Argentina*, sino *La evolución sociológica Argentina. De la barbarie al imperialismo*. Tampoco advierte los cambios del contenido de la edición de 1910 y las siguientes.

La edición de 1910, que es la primera edición con el formato de libro, se publica en Buenos Aires por la Librería Menéndez con 190 páginas. El libro se divide en una introducción, que en gran parte respeta la presentación "científica" que hace el autor en las otras dos ediciones (1901, 1907), lo siguen tres capítulos y un apéndice, en donde realiza un estudio histórico económico de la Revolución de mayo, las ideas de Echeverria, las razones del caudillismo y un estudio por las razas que habitan el territorio argentino. Luego de la edición de 1910, hubo otras cuatro ediciones, dos que se publican en Madrid, con otro título, diferentes contenidos y con más páginas, una de estas ediciones Ingenieros afirma que es clandestina, además hay otra en 1915 que se publica en Buenos Aires sin autorización del autor. Segundo, que en la edición de 1918, cambia el título, que pasa a ser, *Sociología Argentina*, aumenta sus páginas, que ya son 479 y modifica su contenido. Reordena los capítulos nuevamente, por ejemplo habla del proyecto de Ley González, que en la edición de 1913 sólo había sido mencionado, y aquí aparece en un apartado especial. Además lo introduce en una extensa segunda parte. ¿En qué lugar lo introduce? Al lado de las ideas sociológicas de Ramos Mejía, Agustín García, Ayarragaray: vale decir, que coloca el proyecto de ley en el cual él mismo participo, presentándolo como su proyecto, en relación con los grandes ensayos sociológicos argentinos.

[8] Leticia Prislei, "Tres ensayos y una encuesta en busca de la Nación", Quilmes, *Prismas. Revista de historia intelectua*l. N. 3, 1999: 165-188.

Halperin Donghi[9] ni cita ni toma a ninguna de las ediciones de *Sociología Argentina*. Sin embargo, habla sí de la Sociología propuesta por Ingenieros. Sin embargo, cuando la menciona se apoya en otros dos libros de Ingenieros: *El hombre mediocre* (1913) y *Los tiempos nuevos* (1914-1921). Como Falcón, habla de la *Sociología Argentina* pero no se apoya en ninguna edición del libro *Sociología Argentina*.

En consecuencia, en los casos de Falcón, Halperin Donghi, Altamirano y Sarlo, Botana y Gallo no se considera a Ingenieros como a un sociólogo científico. Fijan sus miradas en las críticas que Ingenieros le hace al Gobierno, como en el caso de su polémica con Sáenz Peña desde su libro *El hombre mediocre* (1913); o a su acercamiento al anarquismo desde sus trabajos en el periódico que dirige con Leopoldo Lugones, "*La Montaña. Periódico socialista revolucionario*" (1897); o su apoyo a la Revolución Rusa desde *Los tiempos nuevos* (1914-1921). En ningún caso se preocupan por revisar aquello que dice Ingenieros en cada una de las diferentes ediciones de *Sociología Argentina*.

Horacio Tarcus, quien realizó un extraordinario trabajo de guía y catalogo del archivo de Ingenieros[10], es el primero en mencionar las diferentes publicaciones que integran la *Sociología Argentina*[11]. Detalla el lugar y fecha de cada publicación realizada por nuestro autor. Tarcus como Terán, indica que la construcción del libro se desarrollo a través de los años y que se inicia en 1901. Aunque advierte que hay otras ediciones, considera que estas son parte de un trabajo mayor plasmado recién en 1918.

Evidentemente, Tarcus da cuenta de que cada escrito responde a contextos diferentes, lo demuestra en su minucioso estudio sobre los artículos de Ingenieros

[9] Tulio Halperin Donghi, *Vida y muerte de la República verdadera*, Bs. As., Emecé, 2007.

[10] Las cartas, documentos, textos y y demás publicaciones de Ingenieros se encuentran a disposición del público luego de un excelente trabajo de catalogación desarrollado por los integrantes del Instituto que dirige Horacio Tarcus.

[11] Podemos mencionar varios trabajos en donde expresa su erudición sobre el tema: Horacio Tarcus, *Marx en la Argentina. Sus primeros lectores obreros, intelectuales y científicos*, Bs. As., Siglo XXI 2007. Otro trabajo fundamental del autor para los investigadores de la obra de Ingenieros es: Horacio Tarcus y Adriana Petra Adriana, *Fondo de Archivo José Ingenieros: guía y catálogo*, Bs. As., UNSAM Edita, 2011; Horacio Tarcus, "Espigando la correspondencia de José Ingenieros. Modernismo y socialismo fin de siecle", en *Buenos Aires*, *Políticas de la memoria*, *Programa Interuniversitario de Historia Política*, N. 10/11/12, 2009-2011: 97-122.

entre 1895 y 1901, pero no analiza las diferentes coyunturas en que se publican cada una de estas ediciones previas de *Sociología Argentina*.

Conclusión

En primer lugar, observo que no se ha estudiado la historicidad de las ediciones de *Sociología Argentina*, y con ello se ha perdido de vista que cada una de ellas respondió a distintas intervenciones de Ingenieros en los ámbitos políticos, académicos y culturales a lo largo del tiempo, como el caso de su participación en el Proyecto Nacional del Trabajo o Código González en 1904, sus propuestas de una política sociología que reemplace a la política de los partidos políticos (1906-1918), su denuncia a la Guerra Europea (1914-1918) o su defensa de la Revolución Rusa en 1918.

En el caso de Terán, su principal estudioso, no observa por separado a *Sociología Argentina*. No la diferencia de otras obras de Ingenieros publicadas durante la misma época, por ello ni considera las ediciones previas a la de 1918.

Los otros investigadores de Ingenieros y del libro *Sociología Argentina*, con sus matices según cada caso, cuando hablan del libro hablan únicamente de la edición definitiva de 1918. Los autores que sí dan cuenta de otras ediciones previas, no analizan la historicidad de cada una de ellas. No las estudian como intervenciones públicas concretas dirigidas a cuestiones relacionados con políticas sociales de Estado concretas, más bien, remarcan que estas ediciones son escritos inacabados de una obra que culmina con la edición de 1918. En resumen, no las estudian en forma independiente.

Una lectura de *La negación en el pensamiento popular* (1975) de Rodolfo Kusch

Mauro Scivoli
UNLa, Lanús, Bs. As.

¿Por qué estudiar a Kusch?

La reflexión sobre la obra de Rodolfo Kusch es relevante en el campo académico, cultural y político. En primer lugar, puedo destacar la labor de una institución como la de Universidad Nacional Tres de Febrero. Esta casa de estudios ha digitalizado la biblioteca y archivo de Kusch en Maimará, Jujuy. También ha realizado numerosas actividades académicas en la misma ciudad conocidas como las jornadas "El pensamiento de Rodolfo Kusch", donde los temas tratados atraviesan distintas áreas disciplinares como la filosofía, la antropología o la política.

La Fundación para el Estudio del Pensamiento Argentino e Iberoamericano, FEPAI, en 1989, Buenos Aires, llevó adelante las actividades tituladas "Cuartas Jornadas de Pensamiento Filosófico Argentino. La obra de Rodolfo Kusch".

En el ámbito de la difusión de sus obras, se puede distinguir la labor de la Fundación Ross, que en el año 2000 se encargó de editar en cuatro tomos las obras completas de Kusch[1]. Hay que sumar la labor editorial de "Fernando García Cambeiro" que ha publicado diversos libros de Kusch así como también trabajos de reflexión sobre su pensamiento. De igual modo, la editorial las cuarenta, ha realizado un trabajo similar.

El poeta, ensayista y comunicador visual, Jorge Falcone[2] ha estrenado, en el año 2012, el documental cinematográfico sobre Kusch "Hombre bebiendo luz".

[1] La Fundación Ross ha editado numerosos libros de autores nacionales como Arturo Jauretche, José María Rosa o las obras completas de Raúl Scalabrini Ortiz.
[2] Jorge Falcone es nieto del poeta popular Délfor B. Méndez, nació en La Plata, Provincia de Buenos Aires, el 22 de noviembre de 1953. Cursó estudios en la Escuela Superior de Bellas Artes y, proviniendo de un hogar profundamente comprometido con la causa de los humildes (su hermana Maria Claudia fue víctima de "La Noche de los Lápices") sufrió persecución por

En 1989, a diez años de su muerte, la Cámara de Diputados de la Nación decide rendirle homenaje al considerarlo uno de los pensadores más importantes no solo de nuestro país sino de América Latina.

En 1992, el Fondo Nacional de las Artes, celebra el concurso "Rodolfo Kusch en la cultura argentina", mientras que en el ámbito de las investigaciones académicas, subrayo la tesis de Daniel Toribio titulada *La lógica de la negación en el pensamiento de Rodolfo Kusch*, presentada y obteniendo el primer premio del mencionado concurso, y actualmente, la tesis de grado de Lautaro Rivara, *Rodolfo Kusch: tesis para la descolonización* (2016) presentada para la obtención del título de la Licenciatura en Sociología por la Universidad Nacional de La Plata.

Rodolfo Kusch es indagado desde distintas disciplinas. Hay una diversidad que alude a su figura. Su pensamiento es evocado por diferentes ámbitos. Se lo estudia. Se lo invoca. Se lo difunde. Se le rinde homenaje. Toda esa diversidad, empero, está marcada por una continuidad. Kusch es peronista. En numerosos trabajos se reconoce como tal[3]. De allí su apelación a lo popular. En otras palabras, nuclea esta diversidad que Kusch se asume como peronista. Esto, sin duda, lleva a destacar una arista del pensamiento de nuestro autor que tiene que ver con mi formación de grado: el aspecto político. Estudiar a Kusch implica examinar otra manera lo político. Desde la filosofía política, se lo puede pensar como una propuesta ajena y en lucha a las corrientes ideológicas como el liberalismo o el marxismo o, como diría Kusch de modo más amplio, la ciencia.

La arista política es escasamente señalada en los trabajos sobre Kusch. Aludiendo a las investigaciones mencionadas anteriormente, destaco que en la tesis de Toribio esta arista no está, mientras que en el trabajo de Rivara el tema aparece bajo la reticencia de Kusch a discutir con las recetas del marxismo. No puedo dejar de obviar el libro *Que es el peronismo. Una respuesta desde la filosofía* de Jorge

resistir contra el Proceso. Actualmente es asesor audiovisual de la Secretaría para la Ciencia, la Tecnología y la Innovación Productiva y docente en la Universidad de Palermo.

[3] Las referencias donde el propio Kusch expresa una filiación al peronismo son abundantes. Destacaremos solo una: "Muchos creen que con la muerte del general (Perón) tendremos ahora piedra libre para infiltrar un cierto elitismo de sectores medios y hacer bajo el rótulo de peronistas lo que los marxistas pretendían: dirigir al pueblo. Pero esto es evidentemente traicionar a Perón". Rodolfo Kusch, *Geocultura del hombre americano*, Bs. As., Editorial García Cambeiro, 1976, p. 11.

Bolívar, Rubén Ríos y José Luis Di Lorenzo[4], donde Kusch aparece como un filósofo peronista en la misma línea que Carlos Astrada o Hernández Arregui.

Explorar, entonces, el aspecto político en Kusch representa explorar una zona poco indagada. A diferencia de otros pensadores del campo nacional, como Scalabrini Ortiz o el mencionado Hernández Arregui, la pregunta por la política, en Kusch, adquiere otras características. La búsqueda de un pensamiento propio, de un pensar desde y para América, es el eje que recorre la mayor parte de la producción de Kusch. En esa búsqueda, la política adquiere una fisonomía marcada por el sujeto cultural americano. En otras palabras, la política debe estar ajena a las formulaciones teóricas foráneas y ha de tener como centro al hombre americano y sus necesidades. En palabras de Kusch:

> "No es cuestión entonces de decir todo lo que tengamos que hacer, sino saber que, a medida que nos realicemos, descubriremos áreas que una excesiva colonización nos ha suprimido. Para ello quizá tengamos que retomar sectores de nuestro pensar que habían sido dejados de lado por el liberalismo o por la izquierda, para recobrar al fin una política real, encuadrada en una antropología filosófica americana"[5].

En suma, la política adquiere la singularidad de estar atravesada por la inquietud de lo propio y americano. Este tema constituye el objeto de estudio de mi tesis por el doctorado en filosofía en la Universidad Nacional de Lanús.

¿Para qué sirven todas estas menciones? Para indicar que, ya sea pretérita o actual, la resonancia de la obra de Kusch es amplia. En el ámbito académico, cultural o político, este autor nunca deja de ser convocado. Particularmente, sobre el ámbito de las investigaciones académicas es donde me voy a ceñir para dialogar con las tesis mencionadas y ofrecer una lectura del libro de Kusch *La negación en el pensamiento popular* (1975), del cual voy a realizar una primer aproximación en el presente ejercicio.

[4] Jorge Bolívar; Rubén Ríos; y José Luis Di Lorenzo, *Qué es el peronismo. Una respuesta desde la filosofía,* Bs. As., Editorial Octubre, 2014.
[5] Rodolfo Kusch, *Obras completas. Tomo II*, Rosario, Editorial Fundación Ross, 2000, p.570.

¿Por qué estudiar *La negación en el pensamiento popular*?

Uno de los puntos centrales en el pensamiento de Kusch es la pregunta por lo popular. El pueblo simboliza el arraigo y lo masivo, y a su vez lo opuesto a la cultura. ¿Por qué? Pues porque la cultura, aquí cultura es entendida como sinónimo de pensamiento o de filosofía, expresa un pretendido afán de universalidad, soslayando o chocando con el saber popular. Esa cultura representa la visión occidental. Así, por ejemplo, vemos como el marxismo o el liberalismo atañen una cosmovisión ajena a lo americano. Por eso, afirma Kusch, todas las recetas económicas o revolucionarias han fracaso en América. En palabras de este autor,

> "Juzgar nuestros problemas desde el punto de vista supuestamente científico, como es de los sociólogos, o economista, como el de ciertas ramas limitadas del marxismo, o presuponiendo ideales democráticos donde no corresponde […] todo ello carece de sentido porque no dice la verdad"[6].

Esa "verdad" de la que habla Kusch es la mera vivencia del individuo. Lo humano. La existencia. En otras palabras, esa cultura impostada, ajena, carece de las respuestas a todos nuestros problemas, puesto que piensa al mundo a partir de una lógica que no contempla lo humano entonces, en América, no queda mejor opción que inclinarse por el pensamiento popular. Es a partir de este desde donde se debe partir para crear, o mejor, para liberar una cultura genuina y expresamente americana. El punto, entonces, radica no en ofrecer soluciones elaboradas en distintos ámbitos geoculturales, sino en conocer lo que nos sucede. La cuestión radica así en una instancia previa: para solucionar los problemas que nos aquejan, antes debemos conocer, y es sólo desde ahí donde se puede plantear posibles respuestas. Ahora bien, ese traspaso de conocer a ofrecer respuestas, se observa a partir de la categoría de la negación. Se puede leer lo siguiente

> "…es corriente creer que la solución de nuestros problemas habrá de surgir recién al cabo de una aplicación rigurosa de habilidades científicas adquiridas en otros continentes. Al cabo de andar por América, y ver muy dignos, aunque evidentes, fracasos en este sentido, caemos en la cuenta que la cuestión no radica en la importancia de la ciencia, tanto como en la falta de

[6] Ibíd., p.260.

> categorías para analizar, aun científicamente, lo americano […] de ahí entonces esta lógica de la negación"[7].

La negación en el pensamiento popular (1975), al que a partir de aquí denominaremos con la sigla NPP, es un libro de madurez dentro de la producción de Kusch, donde condensa esa búsqueda de categorías para pensar lo popular y ofrecer respuestas a los problemas. Los trabajos posteriores de este autor, más bien continúan con lo desarrollado en este libro. *Geocultura del hombre americano* es un libro de 1976 y está constituido por trabajos previos de Kusch, sumado al aporte original del pensar situado, o del sujeto culturalmente establecido, mientras que *Esbozo de una antropología americana* de 1978, viene a desprender algunos ejes de *Geocultura* tales como el mito, el estar o la pregunta por lo humano en América. En otras palabras, NPP es un libro de relevancia en la producción de Kusch porque es uno de sus últimos trabajos y en donde consolida el grueso de su pensamiento, o mejor, donde encuentra un elemento para pensar lo popular y americano.

¿Cómo se estudió *La negación en pensamiento popular*?

Aun destacando la ascendencia de Kusch en el campo académico, no hay investigaciones pormenorizadas sobre NPP; sí advierto trabajos que estudian una categoría filosófica, atravesando distintas obras de Kusch entre las cuales se encuentra este libro. Entre los trabajos de largo aliento puedo destacar al mencionado estudio de Daniel Toribio, *La lógica de la negación en el pensamiento de Rodolfo Kusch*, que indaga a NPP a través de la negación. Toribio establece una periodización muy elocuente sobre la obra de Kusch, separada en tres etapas; la primera signada por la cuestión de la barbarie y cuya exposición más acabada será *La seducción de la barbarie* (1953); la segunda, atravesada por la pregunta por el "estar" y teniendo en *América profunda* (1962) su fiel expresión; la tercer etapa, por último, estará marcada por la lógica de la negación y es en donde ubica a NPP. Es importante destacar que en esta periodización, Toribio soslaya el trabajo de Kusch *Aportes a una filosofía nacional* (1978).

Creo que este último trabajo es relevante puesto que expresa el momento culmine del interés de este autor por la filosofía americana.

[7] Ibíd., p.549.

Por otro lado, también observo que en el trabajo de Lautaro Rivara, *Rodolfo Kusch: tesis para la descolonización*, NPP aparece a partir de la ubicación discursiva de Kusch como exponente de la clase media. Rivara advierte la vinculación entre la barbarie como tema, del cual Martínez Estrada es un expositor, y las intervenciones políticas de Kusch. Así, la indagación por el pensamiento popular en la obra de Kusch, no sería otra cosa que la continuación de la pregunta por la barbarie. De esta manera, en el trabajo de Rivara, NPP aparece como un vestigio más de la barbarie.

Estos trabajos, fecundos por sus aportes, soslayan el vínculo entre éste y el resto de los trabajos de Kusch. En suma, este libro es estudiado desde distintas aristas pero poco o nulamente analizado desde una perspectiva integral.

Una aproximación a *La negación en el pensamiento popular*

Una primer aproximación, entonces, que se puede realizar es sobre el dialogo de este libro con otros trabajos de Kusch. Esta obra expresa, a mi entender, la culminación de temas, en particular la cuestión de la negación, que ya se venía tratando con anterioridad a 1975. En *El pensamiento indígena y popular* de 1970 observo algunos pasajes donde aparece este tema. Para 1973 la negación adquiere una relevancia tal que Kusch le dedica un artículo, *Una lógica de la negación para comprender América*, y finalmente en 1975, un libro, NPP. ¿Por qué sostengo que es una culminación? Porque NPP es la cúspide de la negación como tema, y a su vez, su conclusión ya que las obras posteriores a 1975 no continúan con este argumento.

En trabajos ulteriores, particularmente *El pensamiento popular desde el punto de vista filosófico* (1978) y *Aportes a una filosofía nacional* (1978), los ejes o temas que fueron abordados en NPP serán reconfigurados para dar lugar a un nuevo diseño. En este nuevo diseño, finalmente, encuentro a la filosofía como gran tema; ya sea para señalar que no existe o para tratar de conceptualizar el pensamiento popular, la filosofía será el tema de sus últimos trabajos y la diferencia con los estudios previos[8].

[8] Gabriel Sada en su libro *Los caminos americanos en la filosofía de Rodolfo Kusch*, insinúa que los últimos trabajos de Kusch comienzan a transitar por la pregunta filosófica; "La impresión que me da es la de que Kusch, luego de alcanzar la nominación filosófica de lo americano: estar, que realiza a partir de una indagación en las tradiciones indígenas (América Profunda) y confirma en la ciudad (De la mala vida porteña), se fue afirmando o animando en

Ahora bien, lo que planteo en esta comunicación es que NPP es la expresión última de un tema como la negación y que en escritos posteriores Kusch transitará por interrogantes sobre la filosofía americana. Veamos

En *el pensamiento indígena y popular* de 1970 advierto que la negación comienza a ser un tema de interés por parte de este autor. Así, veo como en las últimas páginas de este libro, Kusch plantea que desde el mero estar y a través de la negación, se puede llegar a una vivencia genuinamente americana. Por eso el pensamiento popular. Por eso para el pueblo americano, y frente a la cultura occidental asentada en una lógica de la afirmación, el camino para lograr una vivencia autentica y americana ha de darse por el sendero de la negación. Frente a la pregunta por la identidad americana, la negación es el camino. El estar, del cual luego veremos que tiene una vinculación con el "suelo", sumado a la ruptura con el pensamiento occidental, es, lo que se puede denominar, las bases de la negación. Para decirlo rápidamente, y siguiendo a Kusch, "mediante la negación se desciende al campo de verdad en el que se desempeña el estar"[9].

Este será el gran tema del artículo de 1973 *Una lógica de la negación para comprender América*, y posteriormente de NPP.

En los trabajos posteriores a NPP, no insinúo que la negación haya desaparecido como asunto, sino que advierto que la pregunta por la filosofía absorbe toda la predilección. Así, por ejemplo, *En el pensamiento popular desde el punto de vista filosófico* (1978), Kusch señala hay un crisis de la filosofía puesto que hay una continuidad impropia que no responde al trasfondo cultural y humano que subyace en el fondo del continente. Una suerte de descolocación[10]. Por lo tanto no hay filosofía; o lo que hay no tiene su corolario con América. Y si queremos emprender la construcción de una filosofía americana debemos partir del pensamiento popular. Aquí surge la pregunta, ¿puede el pensar popular argüirse como una autentica

denominar su tarea como estrictamente filosófica […] solo una bibliografía intelectual del autor puede poner un poco de luz sobre ello". Gabriel Osvaldo Sada, *Los caminos americanos en la filosofía de Rodolfo Kusch*, Bs. As., Editorial García Cambeiro, 1996, p.188.

[9] Kusch, ob. cit., p.562.

[10] "Hay en materia de filosofía una continuidad impropia que no responde al trasfondo social cultural y humano que yace en el fondo del continente. Por eso lo que se piensa apunta a fomentar la descolocación". Eduardo Azcuy (comp.), *Kusch y el pensar desde América*, Bus. As., Editorial García Cambeiro, 1989, p.151.

filosofía? Kusch intenta resolver la cuestión a partir de "supuestos filosóficos" que se encuentran en el pensamiento popular. No hay una repulsa de la filosofía o de sus métodos. Lo que hay, se puede decir, es una ausencia de identidad. Esa filosofía no es americana, y si hay un intento creacional debe partir del pensamiento popular.

En *Aportes a una filosofía nacional* (1978) la denuncia sobre esta situación continúa pero se atisba una respuesta. Kusch plantea su esquema de filosofía a partir de la idea del sujeto. Sujeto y filosofía se encuentran entrelazados puesto que la segunda debe ceñirse sobre el primero. En términos de este autor, la filosofía es el discurso de una cultura sobre un sujeto arraigado[11]. Esto implica que el sujeto tiene un "domicilio" particular en el mundo. Un suelo que lo determina en desmedro de una supuesta universalidad. Ahora bien, el problema en América es que esa filosofía está pensada en una cultura foránea, ajena al sujeto americano. Existe una filosofía pero no está asentada en el sujeto-cultural americano. En palabras de Kusch

> "[…] hay filosofía pero fue pensada en otro ámbito geocultural. He aquí que en filosofía no hay algo construido, al menos por nosotros"[12].

Lo que hay, entonces, es un corpus ya instalado que fue pensado en otro ámbito cultural. El problema que suscita esto es de un orden metodológico: hay que sentar las bases para, a partir del sujeto cultural americano, dar rienda suelta a un corpus genuino, es decir a una filosofía nacional-americana. Esta labor ha de ser llevada adelante por el pensador[13]. El problema que tenemos, entonces, es un problema de arquitectura; el pensamiento no se condice con un corpus nacional expresado en la idea del sujeto geo-cultural ¿En dónde cree encontrar Kusch a dicho sujeto? En el lugar de la inmadurez nacional donde el maquillaje de la civilización occidental no ha impuesto, o al menos del todo, su universalidad filosófica. Es aquí, en el indígena

[11] Kusch irá puliendo esta definición. En uno de sus últimos libros, *Geocultura del hombre americano*, el autor sostiene "[…] y por consiguiente quiero aclarar en qué sentido tomaré la filosofía. Quizá no podría tomarse el término mucho más allá que como una forma especial de *pensar*, en tanto este pensar, desde el punto de vista etimológico, implica el concepto de *pesar* lo que nos ocurre. Filosofar significa entonces indagar puntos de mayor densidad de la retahíla de problemas que nos afectan". Rodolfo Kusch, *Geocultura del hombre americano*, Bs. As., Editorial García Cambeiro, 1976, p.93.

[12] Rodolfo Kusch, "Aportes a una filosofía nacional", *Revista Megafón* (Bs.As.), 1978, p. 23.

[13] En la obra de Kusch veremos cómo esta noción adquiere diversos sinónimos: intelectual, filósofo, escritor, etc.

en el sentido de lo no-colonizado, desde donde debemos pensar y construir un pensamiento propio.

El pensamiento de Kusch atraviesa un camino no siempre lineal. NPP es una expresión de un estadio de la obra de Kusch donde la inquietud está dominada por la categoría de la negación. Esto ya se advierte en escritos anteriores, por ejemplo *Una lógica para comprender América* (1974). Ahora bien, en los últimos escritos de Kusch, particularmente *El pensamiento popular desde el punto de vista filosófico* (1978) y *Aportes a una filosofía nacional* (1978) observo que el gran tema no es la negación sino la pregunta por la filosofía. Sobre su existencia y los métodos para obtener una filosofía nacional versan estos trabajos. Entonces, en un nivel general señalo que NPP constituye una fase dentro de la obra de Kusch, que luego transitará por otros caminos. En otras palabras, este libro es la coronación de la búsqueda por lo americano a través de la pregunta por el pensamiento popular, que en sus últimas investigaciones tratará de revestir con una matriz filosófica.

Deporte, política y nacionalismo.
El vínculo entre el Club Atlético Lanús y la Liga Patriótica Argentina

Marcos M. Mele
UNLa / UNTREF / USAL, Bs. As.

Introducción

En esta ponencia se indaga el desarrollo del nacionalismo en las instituciones deportivas, tomando como caso de estudio al Club Atlético Lanús en el período inmediato a su fundación. Este trabajo aspira a contribuir con dos tradiciones de investigación: la de los estudios sobre el nacionalismo, y la del análisis del campo del deporte.

Por ello, se explora la proyección del nacionalismo en la comunidad local centrando la atención en la localidad de Lanús y en una institución de la sociedad civil (el Club Lanús). En cuanto a los estudios sobre el deporte, aquí se aborda el rol del Club Lanús en la propagación del ideario nacionalista, más precisamente, su vínculo con la Liga Patriótica Argentina a partir de mayo de 1919.

La fuente primaria empleada para esta investigación son las actas de comisión directiva del Club Lanús, documento institucional que permite testimoniar la palabra oficial de los dirigentes, así como también dilucidar los matices y tensiones presentes en el seno de la comisión directiva.

1. El Club Atlético Lanús como institución deportiva de la *élite local*

El Club Atlético Lanús fue fundado el 3 de enero de 1915 por un "núcleo de vecinos de la localidad" reunidos en asamblea en el local del Club del Progreso (ubicado en la calle José C. Paz 1142 de Lanús, partido de Avellaneda) con el "objeto de fundar una institución de ejercicios físicos"[1].

Un dato relevante que aporta la fundación del Club Lanús es su carácter tardío, comparativamente con los demás clubes de la zona aledaña, como Racing Club

[1] Club Atlético Lanús, Acta de Fundación, 3 de enero de 1915.

(1903) o Talleres United (1906). Lanús no forma parte de la oleada principal de creación de clubes que comprende la primera década del siglo XX. Tal es así que de las dieciocho instituciones que en 1931 dan vida al fútbol profesional, Lanús es la única cuya creación es posterior a 1910[2].

Otro elemento particular del Club Lanús lo aporta la amplia gama de actividades deportivas que sus dirigentes proyectan realizar en el acta fundacional (fútbol, tenis, aviación, tiro al blanco, hípica, pelota, ciclismo, natación, gimnasia, esgrima), incluyendo disciplinas como el cricket o la esgrima que, pese a que finalmente no llegaron a desarrollarse, corresponden a la sociabilidad de las clases altas.

La información disponible permite pensar al Club Lanús como una institución cuya dinámica fundacional no se ajusta al concepto de **clubes-equipo** elaborado por el historiador Julio Frydenberg[3]. Con este concepto, Frydenberg explicó el proceso de fundación de gran parte de los clubes argentinos en los que, hombres jóvenes persiguiendo el deseo de practicar fútbol, se reunían para dar vida a instituciones en las que no existía prácticamente división de tareas. En muchos clubes de comienzos del siglo XX los propios miembros del equipo eran a su vez integrantes de la comisión directiva, administraban las finanzas, se encargaban del cuidado del campo de deportes y de la compra de los materiales indispensables para el ejercicio futbolístico.

Por el contrario, los fundadores del Club Lanús no pueden ser caracterizados como **dirigentes-jugadores** ya que ninguno de ellos forma parte del primer equipo que comienza a competir en 1915 en la intermedia, divisional superior del ascenso amateur.

Según Alfonso Rey, los dirigentes del Club Lanús "[…] eran todos señores comerciantes e industriales de la localidad que, con sus generosos aportes, formaron

[2] Atlanta (1904), Argentinos Juniors (1904), Boca Juniors (1905), Chacarita Juniors (1906), Estudiantes de La Plata (1905), F.C. Oeste (1904), Gimnasia y Esgrima La Plata (1887), Huracán (1908), Independiente (1905), Lanús (1915), Platense (1905), Quilmes (1887), Racing Club (1903), River Plate (1901), San Lorenzo de Almagro (1908), Talleres (1906), Tigre (1902) y Vélez Sarsfield (1910).

[3] Julio Frydenberg, *Historia social del fútbol: del amateurismo a la profesionalización*, Bs. As., Siglo XXI, 2011

el capital inicial"[4]. La apreciación de Rey debe ser profundizada con un análisis más detallado de la actividad de algunos de los fundadores. Es preciso destacar que la mayoría de ellos cumple una importante labor política, social y/o comercial en la localidad antes, durante o después de su paso por la institución.

Para ejemplificar, Miguel Iguzquiza ocupó el cargo de Gerente de la Compañía de Tranvías Lanús-Avellaneda; Perfecto Míguez fue propietario del periódico local *El Imparcial*; Miguel Usaray y Félix Ferrario fueron vocales de la Junta Ejecutiva del Comité Pro-Autonomía, constituido en 1917[5]. Entre los dirigentes de los primeros años del Club Lanús se encuentra Cayetano Giardulli, presidente de la primera comisión del movimiento autonomista, y fundador de la Sociedad Italiana de Socorros Mutuos y de la Comisión Pro Iglesia San Jorge de Lanús Este. Además, Silvio M. Peri, presidente de Lanús en dos períodos (1924 y 1927-1931), se desempeñó como Legislador Provincial, Concejal y Presidente de los Bomberos Voluntarios de Lanús Este.

Dado el perfil de los fundadores, que pueden ser caracterizados como integrantes de un círculo de personalidades o **élite local**, el Club Lanús establece un estrecho lazo con otras instituciones de la sociedad civil y con el poder público. Asimismo, la función que le asignan al club trasciende la mera práctica deportiva lo que le permite adquirir una proyección política, social y cultural más compleja.

En este marco, el Club Lanús participa activamente junto con otras instituciones locales en la difusión de una serie de prácticas que pueden ser inscriptas bajo el denominado nacionalismo del Centenario. A modo de ejemplo, se puede señalar la construcción de estatuas a Manuel Belgrano o al Gaucho; la organización de las fiestas mayas y por el 9 de Julio; y la cooperación con instituciones que promueven el patriotismo a nivel escolar, tal como la Asociación de Educación Patriótica Infantil.

Esta característica fundacional del Club Lanús, creado por los notables de la localidad, contribuye a dilucidar la adscripción de la institución a la Liga Patriótica Argentina en el crucial año de 1919.

[4] Alfonso Rey, *Historia del fútbol argentino desde su implantación en el país hasta la época actual*, Bs. As., Nogal, 1947, p. 159.
[5] Roberto Oscar Herrera, *Lanús y su historia: manual*, Bs. As., 2000, pp. 116, 147 y 161.

2. El Club Lanús como promotor del ideario de la Liga Patriótica Argentina a nivel local

El surgimiento de la Liga Patriótica Argentina se desprende de la conflictividad social de los primeros días de enero de 1919. Como señala Luis María Caterina,

> "[…] los grandes talleres metalúrgicos Vasena, situados en Avellaneda (provincia de Buenos Aires), se hallaban en huelga de demanda de diversas mejoras. El día 7 de enero los huelguistas intentan detener a varios carros que buscaban ingresar en el lugar llevando materias primas para los obreros que no habían abandonado las tareas. Según La Vanguardia, los crumiros iban armados y los acompañaban particulares también armados, que efectuaron disparos contra los huelguistas. Un piquete policial destacado en la zona, al advertir la situación, interviene; cuatro huelguistas resultan muertos. La policía abre fuego sobre el barrio con fines de amedrentamiento. La indignación cunde entre las organizaciones obreras, que declararán la huelga general"[6].

El 9 de enero se lleva a cabo el traslado de los obreros muertos al Cementerio de la Chacarita, acompañado por una imponente manifestación de trabajadores. Durante el funeral se producen nuevos enfrentamientos entre la policía y los obreros, dejando como saldo nuevas víctimas fatales. Como consecuencia de esto, Buenos Aires se transforma en el teatro de innumerables episodios de violencia entre los grupos anarquistas y las fuerzas policiales[7].

La intervención del Ejército y la Armada permitieron restablecer el orden el día 10. Sin embargo, en gran parte de la dirigencia política y la sociedad civil se estableció el consenso de imputar los episodios violentos a la diseminación de un enemigo interno: los obreros extranjeros promotores de la revolución social[8].

La colaboración de grupos civiles armados en la represión del levantamiento obrero es un factor que permite explicar el surgimiento de la Liga Patriótica Argentina. El objetivo principal de esta entidad era emprender la lucha contra las

[6] Luis María Caterina, *La Liga Patriótica Argentina. Un grupo de presión frente a las convulsiones sociales de la década del '20*, Bs. As., Corregidor, 1995, p. 20.
[7] Ibíd.
[8] Ibíd.

ideas foráneas, garantizando el mantenimiento del orden y el resguardo de los valores de la argentinidad[9].

Algunas personalidades que participan de la Junta Central provisoria de la Liga Patriótica son Joaquín Anchorena, Dardo Rocha, Manuel Domecq García, Pastor Obligado, Estanislao Zeballos, Manuel Carlés, Luis Agote, Francisco P. Moreno y Carlos Ibarguren[10]. En el mes de abril, la Junta provisoria promueve la elección de autoridades definitivas, resultando presidente Manuel Carlés, quien ocupará el cargo hasta su muerte, acaecida en 1946[11].

La recientemente creada Liga Patriótica busca dar una muestra de fortaleza el 25 de mayo. En un clima de exaltación nacionalista y de

> "[…] temor generalizado ante una masa de extranjeros que parecía dispuesta a todo, la tradicional celebración de la fiesta nacional, revistió caracteres apoteóticos. No era una fiesta patria más. Era la reafirmación que la Argentina estaba dispuesta a seguir con el camino de grandeza nacional iniciado en mayo de 1810"[12].

La Liga se convierte en la gran organizadora de esta celebración y a su convocatoria respondieron diversas instituciones. Entre ellas, se puede mencionar al Club Naútico de Belgrano, el Club Atlético de Obras Sanitarias de la Nación, el Club Deportivo El sol sale para todos, la Sociedad de Socorros Mutuos La Helvética, La Sociedad Protectora del Colegio Sirio Argentino, las gobernaciones de Jujuy y Tucumán, etc.[13].

Es precisamente a partir de esta festividad que se establece el vínculo entre la Liga Patriótica y el Club Lanús, que fue convocado al igual que otra gran cantidad de entidades. Ahora bien, para explicar mejor la adhesión de Lanús a la Liga Patriótica es preciso detenerse en la vida de la institución durante 1919.

[9] Ibíd., p. 35.
[10] Ibíd.
[11] Ibíd., pp. 37-38.
[12] Ibíd., p. 39.
[13] Ibíd.

A comienzos de ese año, el Club Lanús elige nuevas autoridades y es electo presidente Juan A. Rasetto. Desde un comienzo, su presidencia se desarrolla con dificultad, principalmente por las actividades comerciales que, en forma simultánea, el dirigente lleva a cabo. Por razones laborales, en agosto de 1919 Rasetto presenta la renuncia a su cargo, pero ésta no es aceptada por sus pares, quienes le otorgan una licencia por tiempo indeterminado hasta que pudiese cumplir con sus obligaciones personales[14].

Rasetto se mantiene alejado del club hasta diciembre de 1919 y, en ese interregno, la presidencia queda a cargo del vicepresidente 1º Juan Iribarren[15]. En enero de 1920 culmina el mandato de Rasetto al ser electo presidente Domingo Villar en la Sexta Asamblea General Ordinaria, permaneciendo el presidente saliente en el cargo de vocal[16].

Sin embargo, el dato más significativo de la presidencia de Rasetto será la vinculación del Club Lanús con la Liga Patriótica Argentina. En mayo de 1919, el club recibe una

> "carta del consocio Santos G. Castells en la que solicita que esta Comisión Directiva secunde los propósitos de la Liga Patriótica Argentina. Se resuelve contestar agradeciendo su proposición y manifestarle que la Comisión Directiva se halla en los prolegómenos de la creación en la localidad de una filial de dicha liga"[17].

También se acusa recibo de una circular de la Liga Patriótica Argentina de Avellaneda comunicando la constitución de su junta. Ante ello, el club delega al presidente Juan Rasetto, al vicepresidente 1º Juan Iribarren, al secretario Arturo Osés y al socio Eduardo Monteverde para apersonarse en la Comisión Central y solicitar la representación en Lanús de dicha Liga[18].

Una semana después, la Liga Patriótica envía una

[14] Club Atlético Lanús, Acta N. 23, 28 de agosto de 1919.
[15] Club Atlético Lanús, Acta N. 28, 7 de diciembre de 1919.
[16] Club Atlético Lanús, Acta N. 1, 22 de enero de 1920.
[17] Club Atlético Lanús, Acta Nº15, 15 de mayo de 1919.
[18] Ibíd.

> "carta invitando a nuestra institución a formar parte de la manifestación a realizarse el 24 del corriente en la Capital Federal; se resuelve agradecer dicha invitación y hacer la mayor propaganda posible a fin de que nuestro club sea bien representado. […] El señor Rasetto informa haber sido nombrado delegado de la Liga en Lanús y pide a la comisión directiva permiso para que la sede de la Liga esté en el Club Atlético lo que es aceptado por unanimidad. Informa también haber mandado a confección una bandera argentina que cuesta $190 y que será estrenada el día de la manifestación y pagada por suscripción entre nuestros asociados"[19].

En forma inmediata a su adhesión a la Liga, el Club Lanús recibe el repudio de la Sociedad Unión Cosmopolita de Socorros Mutuos de Lanús[20]. El nacionalismo xenófobo que abraza la Liga se torna incompatible con las entidades asociativas de las comunidades extranjeras.

Como se observa en las fuentes transcriptas, el Club Lanús adhiere a la Liga Patriótica Argentina en el año fundacional de esta entidad, y su presidente y otros destacados miembros de la comisión directiva actúan como nexo entre ambas instituciones. El dato más significativo es la actividad de Juan Rasetto quien, al mismo tiempo en que ejerce la presidencia del Club Lanús, asume la función de delegado de la Liga Patriótica en la localidad de Lanús.

Sumado a ello, la delegación de la Liga Patriótica en Lanús tiene su asiento en la sede social del Club Lanús por lo menos hasta el año 1920, ya bajo la presidencia de Domingo Villar. Esto se puede apreciar en las actividades que programa la Liga en septiembre de ese año para las que le agradece a Lanús "[…] la cesión de los salones de este club para una reunión a verificarse"[21].

Es de lamentar que las actas de comisión directiva del Club Lanús que se conservan en la actualidad se interrumpan entre septiembre de 1920 y marzo de 1923. En la documentación institucional del club, al menos hasta 1931, sólo se registra una última referencia a la Liga Patriótica. En octubre de 1929 los directivos

[19] Club Atlético Lanús, Acta N. 17, 22 de mayo de 1919.
[20] Club Atlético Lanús, Acta N. 18, 5 de junio de 1919.
[21] Club Atlético Lanús, Acta N. 23, 9 de septiembre de 1920.

del Club Lanús dejan constancia de haber recibido correspondencia de la Liga Patriótica, sin ahondar en el contenido de la carta[22].

Consideraciones finales

En este trabajo se analizó al Club Lanús como una institución local que contribuyó a la difusión de una serie de prácticas inscriptas en el clima nacionalista del Centenario de la Independencia. La organización de fiestas patrias y la construcción de monumentos a los próceres formaron parte de un programa estatal de formación cívica, y el Club Lanús y otras entidades se encargaron de plasmarlo en la localidad. Es de esperar que la gran mayoría de las instituciones deportivas hayan emprendido tareas similares.

Lo que parecería ser un hecho infrecuente es la adhesión de Lanús a la Liga Patriótica Argentina, institución que pregona un nacionalismo de carácter xenófobo y conservador. Sin embargo, la proyección local de la Liga delata el carácter complejo de esta entidad que abraza una pretensión inicial de penetrar en la sociedad civil y el espacio público que no se halla presente en las lecturas que tan sólo la conciben como una fuerza de choque de los grupos reaccionarios.

Muchas son las preguntas que aún quedan sin responder: ¿Hasta cuándo perduró y cómo se desarrolló el vínculo entre ambas instituciones? ¿Cuáles fueron las actividades organizadas por la delegación de la Liga en Lanús? ¿Existió consenso entre los asociados del Club Lanús por la adscripción a la Liga o se suscitaron resistencias? ¿Otros clubes adhirieron a la Liga?

En las publicaciones periódicas de la época es esperable que se halle mayor evidencia del vínculo entre la Liga Patriótica Argentina, el Club Lanús y otras instituciones deportivas. Hacia allí se direccionará mi labor de investigación.

[22] Club Atlético Lanús, Acta N. 282, 17 de octubre de 1929.

Filosofía argentina reciente: cuestiones metodológicas y temáticas

Coordinación Celina A. Lértora Mendoza

Carlos Astrada en la Universidad Nacional del Sur.
Análisis comparativo de programas

Raúl H. Domínguez
UNSur, Bahía Blanca

1. Introducción

El 5 de enero de 1956 se funda la Universidad Nacional del Sur[1], cumpliendo con un antiguo anhelo de la población bahiense. Desde sus inicios estuvo asociada a grandes nombres de la filosofía argentina, como Vicente Fatone y Jorge Hernán Zucchi, entre otros. A pesar de ser una universidad nueva cuenta en su plantel docente con importantes profesores. Entre 1959 y 1961 contrata a Carlos Astrada para el dictado de la materia "Sociología" y, en 1960 y 1961, "Lógica".

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 Astrada basó su enseñanza en la UNSur. Este "análisis de programas" permitirá visualizar los temas, ejes y perspectivas con las que fueron organizados, y de esta manera, determinar su perfil. Además, conlleva la novedad del estudio sobre los programas de las materias como una fuente alternativa al clásico abordaje documentalista sobre el pensamiento de un autor, lo que posibilitaría completar y complementar los estudios sobre nuestra filosofía reciente.

En esta oportunidad, se presentan dos análisis con la intención de señalar los puntos de convergencia y/o divergencia: a) una comparación de los programas de materias que dictó Astrada desde un punto de vista formal con programas de distintas materias de filosofía dictadas en el Departamento de Humanidades desde su fundación hasta 1962; y b) una comparación, desde un punto de vista material, con los programas de "Lógica" y "Sociología" en ese mismo período.

En primer lugar, realizaré una justificación y explicación de los programas seleccionados, así como una comparación, desde un punto de vista formal, entre las

[1] En adelante UNSur.

distintas presentaciones. Luego, se presentarán los contenidos de las materias de "Lógica" y "Sociología" a los efectos de visualizar los temas, bibliografías y perspectivas de cada una. Finalmente, se compararán, de forma preliminar, cada uno de los programas con los presentados por Carlos Astrada.

2. Programas y materias

Al crearse el Departamento de Humanidades[2] en 1956 se establecen cuatro carreras: Licenciatura y Profesorado en Letras y Licenciatura y Profesorado en Historia[3]. Por lo tanto, cada una de las materias se enmarca dentro de esas carreras. La primera Directora Interventora es Berta Nerea Gastañaga de Lejarraga. Unos años más tarde Francisco Maffei será el Director del Departamento de Humanidades y quien convoque a Astrada para que dicte varias materias, como señala Guillermo David[4].

Para el siguiente estudio revisé 113 programas presentados al Departamento de Humanidades entre 1956 y 1962. El corte en el año 1962 se debe a que ya en ese año no se encuentra Carlos Astrada y esto permitiría observar cómo se continuaron los contenidos de esas materias tras su partida. Las materias cuyos programas fueron analizados son: Problemas de la filosofía, Lógica, Historia de la Filosofía, Estética, Psicología, Metodología de la historia, Teoría y metodología de la historia, Sociología, Pedagogía general y Didáctica General.

La mayoría son materias de filosofía, aunque hay algunas excepciones. Por un lado, algunas materias no son, en sentido estricto, de filosofía pero los profesores que las dictaron eran filósofos, por lo tanto las incluí en el listado de programas a revisar: "Piscología", "Pedagogía General" y "Didáctica", dictadas por Manuel Bartolomé Trias; "Sociología", por Carlos Astrada; y "Metodología de la Historia" y "Teoría y metodología de la historia" a cargo de Hermes Puyau. Por el otro, hay una materia de filosofía que no es dictada por una filósofa: "Estética", dictada por Beatriz Hilda Gran Ruiz.

[2] Resolución 30/1956.
[3] Resolución 46/1956.
[4] Cf., Guillermo David, *Carlos Astrada: la filosofía argentina*, Buenos Aires, El cielo por asalto, 2004, pp.23-24.

Con respecto a los profesores de las otras materias, ellos son: Rodolfo M. Agoglia, Ricardo Resta, Manuel Bartolomé Trias, Carlos Astrada, Hermes Puyau, Beatriz Hilda Gran Ruiz, Miguel Ángel Virasoro, Jorge Hernán Zucchi, Jorge Osvaldo Ruda y Francisco Ernesto Maffei.

Al momento de efectuar la comparación y el análisis de los programas fue necesario tener en cuenta que la conformación de un programa exige, como requisitos mínimos, la presentación de los contenidos y la bibliografía. A partir de esto se observó que la mayoría de los programas se ajustan a estas exigencias pero cada uno varía su presentación según el profesor y la materia. Así es como se halló algunos programas que contienen como mínimo cuatro unidades (o bolillas) y otros, trece unidades como máximo. En la presentación de los contenidos algunos son más sintéticos, señalando sólo los títulos y otros, más analíticos, especificando y detallando los temas de cada unidad. Dentro de esta diversidad se registró que algunos programas contienen, además de los requisitos mínimos, otras especificaciones como por ejemplo: "Bibliografía especial", al agregar material específico según cada materia; "Diccionarios de filosofía"; "Historias de la filosofía"; "Notas", por lo general con alguna leyenda "la bibliografía especial será dada durante el desarrollo del curso" o "la bibliografía se ampliará en clase, según lo exija el desarrollo del curso" o especificando las exigencias para rendir el examen final; "Trabajos prácticos", en donde se le exige al alumno el fichado de determinadas obras filosóficas (*Fedón*, *Apología de Sócrates*, *Discurso del método*, etc.) para preparar con él una monografía antes de rendir el examen final.

3. Lógica y Sociología

En este apartado se mostrarán los contenidos de "Lógica" y "Sociología" presentados en el Departamento de Humanidades para finalmente compararlos con los programas de Carlos Astrada.

3. 1. Lógica

El primer año que se dicta "Lógica" es en 1957, la materia está a cargo de Jorge Osvaldo Ruda, lo mismo hará al año siguiente. En 1959 encontramos dos programas: uno, dictado para los alumnos del Departamento de Humanidades por Rodolfo M. Agoglia; y el otro por Jorge Ruda para alumnos de otros Departamentos. En el año siguiente hay, también, dos programas –de ahora en más hay dos programas, dictados por distintos profesores-: uno, para alumnos del Departamento

de Humandidades dictado por Miguel Ángel Virasoro; y el otro, por Carlos Astrada para alumnos de otros Departamentos. En 1961 se da la misma situación que en el año anterior. Finalmente, en 1962 hay dos programas de Lógica: uno, a cargo de Rodolfo Agoglia para alumnos de Humanidades y el otro por Miguel Ángel Virasoro para los de otros Departamentos.

Ahora paso a realizar el análisis más detallado de los contenidos de los programas separado por año y autor:

1957
Jorge Osvaldo Ruda

En el programa divide los contenidos en dos partes: "Lógica general e historia de la lógica" y "Lógica de las ciencias y la metodología". En los temas se aprecia un tratamiento de la lógica clásica hasta la unidad seis, en las siguientes dos unidades aborda el método científico y finaliza con una "Historia de la lógica" que incluye "la lógica dialéctica de Hegel", entre otros temas.

1958
Jorge Osvaldo Ruda

En este año separa los contenidos en cuatro partes: 1. Lógica general e historia de la lógica; 2. Lógica pura o fenomenológica; 3. Lógica Dialéctica; 4. Logísitica, lógica simbólica o lógica matemática.

En el desarrollo de los temas se observa que hasta la unidad tres despliega las principales nociones y definiciones de la lógica pero, a partir de la siguiente unidad, denominada "lógica pura", aborda la fenomenología husserliana; en la unidad cinco desarrolla la dialéctica hegeliana; y concluye con la lógica simbólica, el cálculo proposicional y las lógicas polivalentes.

1959
Jorge Osvaldo Ruda

El programa de este año es similar al anterior pero excluyó todo lo que tenía que ver con la parte tres: "Lógica dialéctica", también retiró la bibliografía dedicada a este tema.

1059
Rodolfo M. Agoglia

Divide los contenidos en tres partes: 1. Nociones preliminares; 2. Argumentos deductivos; 3. La inducción y la ciencia. El programa comienza con las principales nociones de la lógica clásica, continúa con la lógica simbólica y finaliza con la metodología científica. Resulta interesante la nota al final del programa: "El profesor pone a disposición de los alumnos todas las obras que figuran en la presente BIBLIOGRAFÍA GENERAL y las que mencione con carácter especial [en] el curso"

1960
Miguel Ángel Virasoro

El programa presenta una combinación de las nociones tradicionales de la lógica clásica con la lógica simbólica. En las dos últimas unidades hay una presentación de la lógica trascendental y de la dialéctica trascendental kantiana.

1960
Carlos Astrada

El programa muestra los principales conceptos teóricos y líneas de desarrollo de la lógica. Si bien el horizonte de presentación de la lógica se realiza, fundamentalmente, desde la tradición aristotélica, con un pequeño agregado desde un enfoque kantiano, también incorpora la lógica simbólica y la cibernética

1961
Miguel Ángel Virasoro

Presenta un programa similar al del año anterior pero contiene tres nuevas unidades: una sobre el "Análisis lógico del lenguaje"; otro sobre la "Lógica dialéctica"; y el último "Las categorías del concepto". En la bibliografía incluye su libro "La lógica de Hegel" de 1932.

1961
Carlos Astrada

Es igual al del año anterior, sin variaciones.

1962
Miguel Ángel Virasoro

Es igual al del año anterior, sin variaciones.

1962
Rodolfo M. Agoglia

El desarrollo del programa es, principalmente, desde la lógica tradicional combinado con un breve despliegue de la lógica simbólica. En la última unidad aborda el argumento inductivo y el método del conocimiento científico.

3.2. Sociología

El primer programa de "Sociología" es de 1959, por lo que parece ser la primera vez que se dicta la materia en la UNSur. Por lo tanto, no hay tantos programas diferentes para comparar, por lo que la comparación no resultará tan fructífera como en los programas de "Lógica".

1959/1960/1961
Carlos Astrada

Los contenidos están en función de dar una panorámica de la materia en cuestión, mostrando las principales líneas y conceptos. La tradición filosófica presente en el programa es, fundamentalmente, desde la sociología alemana, cuyo contenido es básicamente más filosófico que científico. Esto último se puede determinar para los dos programas de sociología presentados.

En los programas de 1960 y 1961 se advierte una diferencia con el programa del año anterior en la secuenciación de los contenidos. Se observa que modifica los contenidos de forma tal que agrupa mejor lo introductorio de la sociología entre los primeros temas y desplaza los conceptos sociológicos centrales al tema VII; luego continúa con el desarrollo histórico de la disciplina para finalizar con las corrientes sociológicas del siglo XX; y de ellas analiza, en profundidad, la sociología formal analítica y la sociología material-dialéctica.

1962
Miguel Ángel Virasoro

Los contenidos ofrecen una panorámica de la materia, muestran las principales líneas y conceptos. El programa tiene dos partes. La primera, que consta de ocho unidades, desarrolla los principales conceptos de la sociología así como las principales líneas de la misma: la dirección analítico-sistemática (Simmel, von Wiese, Vierkand y Spann); la dirección analítico-historicista (Alfred Weber y Oppenheimer); dirección filosófico-dialéctica (Hegel); Sociología de Carlos Marx; Sociología Católica; Concepción sociológica de Max Weber. En la segunda, comienza por señalar la necesidad de fundamentar la sociología en la antropología filosófica (en la bibliografía de esta unidad aparece "Apuntes del profesor"); luego analiza las estructuras sociales y las relaciones entre economía y sociedad.

Consideraciones finales

El estudio de los programas de las materias nos parece una parte importante e interesante para abordar y profundizar el pensamiento de un autor. Si bien esta dimensión está referida a la enseñanza y en estrecha vinculación con las exigencias institucionales, consideramos que en ese espacio, que parece poco creativo, es posible encontrar intersticios por donde se vehiculiza y despliega, también, la filosofía argentina.

Al comparar los programas de Astrada con el resto de los profesores que dictaron las mismas materias en el Departamento de Humanidades de la Universidad Nacional del Sur, se advierten, con respecto al programa de "Lógica", dos cosas: por un lado, que resulta novedosa la incorporación de la cibernética por parte de Astrada; y por el otro, resulta raro que no haya desarrollado la lógica dialéctica, cuando otros profesores lo hicieron antes que él y cuando él mismo ya contaba con varios libros sobre la temática.

Con respecto al programa de "Sociología", se observa que resulta extraño que no esté presente en la bibliografía, ni siquiera mencionado en el programa, Max Weber ya que es uno de los reconocidos fundadores de la sociología alemana.

Finalmente, resta comparar los programas de Carlos Astrada con los de otras universidades en esa misma época, así como complementar estos estudios con el análisis de la institución, la bibliografía y con lo que los exalumnos recuerdan de sus

clases. De esta forma se puede reconstruir mejor su legado educativo-filosófico en nuestra tradición filosófica.

La reconstrucción dujovniana de la filosofía de la historia de Marx

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

Presentación

León Dujovne fue uno de los primeros profesores argentinos en incorporar el estudio de Carlos Marx en los programas de historia de la filosofía moderna-contemporánea, en su caso, en la Facultad de FFyLL UBA entre 1957 y 1962. No siendo marxista (ni filosófica ni políticamente) consideraba importante analizarlo sin preconceptos ideológicos. Para acometer esta tarea se dedicó a estudiarlo profundamente, con la intención de publicar los resultados de lo que puede considerarse la primera investigación académica argentina sobre el tema.

Para Dujovne, Marx, además de economista y pensador, era un historiador (aunque no profesional) y tenía una concepción acerca de la historia cuya reconstrucción emprende basándose en la biografía, la formación intelectual y las ideas filosóficas, historiográficas y económicas. Por diversas razones esta magna obra (son cientos de páginas) no se publicó y ni siquiera se terminó[1]. Pero el material conservado permitió la reconstrucción de un volumen (que se ha publicado[2]) sobre *El Capital* y se está trabajando en la reconstrucción de la filosofía de la historia, sobre la base de la ordenación de los manuscritos conservados.

En una de las versiones tituladas "Introducción" indica que el propio Marx (y Engels en lo que le toca) cita en *El Capital* numerosos autores desde Aristóteles hasta David Ricardo. La ciencia económica inglesa pues, es el tercer vértice del triángulo compositivo de las fuentes del pensamiento marxiano, siendo las otras la

[1] Según relatos de sus hijos Dalila y Mario, en algún momento cuya fecha no pueden precisar (no la recuerdan) fue la policía a casa de Dujovne e inspeccionó su biblioteca, y aunque no encontraron ninguna razón para incriminarlo, ambos están convencidos de que ese mal momento fue determinante del abandono del proyecto (información personal, diciembre 2015).

[2] León Dujovne, *Las ideas económicas de Marx. La economía de la sociedad capìtalista*, edición de C. A. Lértora Mendoza, Bs. As., Ed. FEPAI, 2015.

filosofía alemana y la historiografía francesa, a las cuales añade –en el contexto de la propia vida de Marx- el pensamiento socialista de la época. Opina Dujovne que aunque Marx consideraba que la filosofía desaparecería en el nuevo orden social, él mismo no se desprendió de una permanente actitud filosófica, y desde esa perspectiva estudiaba y criticaba a los autores que leía. Por eso se diferenciaba de los historiadores franceses en que para Marx la presencia de clases sociales diversas en la historia humana no es algo eterno sino propio de momentos determinados. Lo mismo vale para las teorías de los economistas ingleses, pues según Marx sólo son verdaderas –en todo caso– para un determinado contexto estructurado de la vida humana. De este modo –continúa observando Dujovne– Marx concluyó por refutar todas sus fuentes, o los "antecedentes" de su doctrina. Dichos antecedentes, mirados cronológicamente en la reconstrucción dujovniana, comenzaron siendo filosofía, siguieron siendo historia y luego fueron economía, sin que esto signifique que Marx haya abandonado los textos de una disciplina para reemplazarlos por los de otra, sino que lograba integrar congruentemente sus materiales. Es que Marx, siendo estudiante en Alemania, se interesó primeramente en la filosofía; desterrado de Alemania se informó sobre la historiografía francesa y luego se ocupó de los economistas ingleses.

> "El orden que seguimos en nuestro estudio, para mostrar los elementos intelectuales que sirvieron de fondo a la elaboración de la concepción de Marx sobre la historia será, pues, el siguiente: 1) las ideas filosóficas en la época de Marx; 2) las ideas de los historiadores en sus representaciones del pasado; 3) las ideas económicas"[3].

1. El eje historiográfico

En esta ponencia, a diferencia del proyecto reconstructivo de Dujovne, se comienza por la historiografía francesa, porque ella termina siendo el *sustratum* fáctico de la elaboración teórica.

[3] De este tercer punto se conserva en forma completa el análisis de *El Capital*, que se ha publicado con el mismo título que le dio Dujovne (cf. nota anterior). Existe un breve inédito titulado "Los últimos tomos de *El Capital*", un primer borrador no corregido, por lo que no fue incorporado en dicho libro. En él pasa revista a las cuestiones irresueltas de los tres libros sobre el funcionamiento del capital, retomando algunas observaciones de Raymond Aron.

Dujovne tomó muy en cuenta –algo no corriente– el interés de Marx por la historia y sus numerosas lecturas con anotaciones marginales. Por lo tanto, según él, la filosofía de la historia marxiana no es un segregado teórico de su materialismo dialéctico, sino más bien el resultado de la aplicación del método del materialismo histórico a un material historiográfico analizado previamente con métodos de tipo documentalista propio de historiadores profesionales muy reconocidos en su tiempo, a la luz de los cuales se puede ver no solo una imagen del pasado sino también diversos (y hasta contrapuestos) criterios de comprensión. En la Introducción a esta parte dice Dujovne

> "En las páginas precedentes presentamos un relato biográfico de Marx. En él destacamos especialmente datos referentes, sobre todo, a episodios de la vida de Marx con muy pocas menciones de hechos de su formación intelectual. Ahora nos ocuparemos precisamente de su formación intelectual, de las ideas, de las doctrinas que conoció, de las obras que leyó, de las concepciones filosóficas, históricas y sociales que gravitaron o pudieron gravitar en su mente, ya sea suscitando su adhesión o provocando su rechazo".

Asume la necesidad de repetir en parte lo dicho en la parte dedicada a la vida, porque quiere destacar "sobre el fondo de las circunstancias de su época y de su aprendizaje en distintas disciplinas, lo peculiar de su pensamiento".

Esta relación entre la vida de Marx, sus hechos, y su pensamiento es constante en todo el trabajo. Dujovne explica en qué momento y en qué circunstancias Marx leyó a tal o cual historiador, filósofo o economista, qué le sugirió su lectura y qué comentó de ella con sus amigos y corresponsales. En el caso de los historiadores, el orden en que aparecen en el trabajo no siempre se corresponde cronológicamente, pues Marx solía volver sobre sus lecturas, pero sí se aprecia en la secuencia de Dujovne, que él mismo reconstruye lo que pudo ser el ideario crítico de Marx.

De todo el material conservado sobre el tema, hay un conjunto más importante, tipeado para la corrección final (que Dujovne solía hacer a mano) y que aquí denominaré Texto Principal (TP). Hay también otros textos sueltos, fragmentos que todavía no se han podido ordenar y ubicar y seguramente un control más exhaustivo de la totalidad de los inéditos (muy desordenados) permitirá mejorar esta presentación preliminar.

La primera parte del TP está dedicada a la relación entre Marx y la filosofía alemana (Hegel y los posthegelianos) tema que se empalma con otro grupo de sus inéditos que serán considerados en la segunda parte de esta ponencia.

Otro grupo de capítulos está dedicado a la historiografía francesa a los que me referiré a continuación. Dujovne señala tres historiadores franceses por los cuales Marx se interesó especialmente: Thierry, Guizot y Mgnet. En realidad la preocupación se halla ya en el libro de Engels *Feuerbach y el fin de la filosofía alemana*, en que se refiere a la historiografía francesa y en primer lugar a Agustín Thierry, a quien Marx menciona a su vez como el "padre de la lucha de clases en la historiografía francesa". Para Dujovne

> "Se puede decir que Marx partió de historiadores **burgueses** que habían descubierto la existencia de clases y la lucha entre ellos para concluir afirmando la tesis de que se llegará a una sociedad sin clases, del mismo modo que partiendo de economistas burgueses, especialmente de David Ricardo, concluyó enunciando la necesaria terminación del régimen capitalista de producción, y del mismo modo que partiendo de la filosofía alemana de su tiempo, concluyó enunciando la terminación de toda filosofía. Estas tres conclusiones estaban para él estrechamente ligadas entre sí".

Por lo que hace a Thierry, éste inició en 1821 el estudio sistemático de las fuentes de la historia francesa, tratando de combatir el error que consideraba a la historia de Francia como una unidad actuante después de la conquista (carolingia) de lo cual deriva el error de identificar la historia del país con la de la dinastía conquistadora, error que –según el historiador francés- también cometió Hume en relación a la conquista de Inglaterra por los Normandos. Según Thierry, entonces, en ambos países no se logró formar una unidad nacional (en el sentido étnico) sino un conjunto tensionado de conquistadores y vencidos. Para Thierry la división en clases, muy temprana en ambos países, provenía de sendas conquistas, que habían constituido a los vencedores en ricos y poderosos y a los vencidos (poblaciones originarias) en pobres y oprimidos. De allí también una especie de rencor secular que se arrastró en ambos países hasta el momento en que Thierry escribía.

Dujovne sigue trazando la trayectoria de las tareas históricas de Thierry, para mostrar en qué sentido y por qué Marx se interesó por él y por qué interpretó como "lucha de clases" la lucha sorda y recurrente de conquistadores y vencidos. Esta lucha se aprecia al trazar también la historia del Tercer Estado (la burguesía) de

Francia, para la cual compiló cuatro volúmenes de documentos, tarea que finalizó y publicó en 1850. Interpretaba las revoluciones comunales como expresión de esa "otra Francia" que había quedado sojuzgada y en esto se aproximaba a Guizot, como –señala Dujovne– ya lo había advertido Plajanov. Concluye Dujovne que el hecho de haberse dedicado al tema de los conflictos sociales derivados de las conquistas históricas en Francia e Inglaterra, que fueron tanto conflictos entre razas como entre posiciones de poder y de riqueza, justifican que Marx lo tomara como el padre del tema en la histo4riografía francesa.

Francisco Guizot es el segundo de los historiadores franceses que Dujovne considera fuente inspiradora de Marx, si bien no lo estimaba personalmente debido a sus acciones políticas, y por eso lo critica en sus artículos de *La Gaceta Renana*. Guizot fue uno de los jefes de la oposición liberal al régimen de Carlos X y Dujovne considera en especial el aporte de la *Historia de la civilización en Europa desde la caída del Imperio Romano hasta la Revolución Francesa*, así como sus colecciones documentales sobre historia francesa e inglesa. En dicha obra, como en otras suyas, Guizot pone de manifiesto su criterio de historiador, según el cual la labor historiográfica comprende tres tareas: 1) averiguar los hechos, lo que llama la "anatomía histórica"; 2) conocer las leyes históricas que los han gobernado (sus causas y sus conexiones mutuas), lo que llama "fisiología de la historia"; 3) conocer la fisonomía externa y viviente de los hechos, mediante lis rasgos individuales de ellos. Las tres tareas son diferentes, y la tercera es tan necesaria como las otras pues, al decir de Dujovne, sintetizando: "el anatomista y el fisiólogo no sabrían qué es un hombre si no lo hubieran visto vivir".

Si bien hay muchos hechos, muy diversos (guerras, actos de gobierno, etc.) entre ellos hay hechos morales (no visibles) y hechos generales, sin nombre y a los que no puede asignarse fecha precisa. Uno de estos hechos es la civilización: hay un destino general de la humanidad, una transmisión del depósito de la civilización y por lo tanto una historia universal que todavía está por escribirse. Como parte de ese vasto proyecto aporta su historia de la civilización europea ya mencionada. Al mismo tiempo, una de las claves del desarrollo histórico, tal como Guizot lo plantea para la civilización europea, es la idea de progreso, porque civilización para él significa progreso o desarrollo. También a Guizot le interesó la historia de Inglaterra, sobre la que escribió una *Historia de la revolución inglesa* (2 volúmenes, 1826 y 1827). Según Dujovne, la diferencia fundamental entre amas historias centradas en sendas revoluciones es que la francesa fue social y la inglesa fue política.

En sentido análogo a Thierry, para Guizot la Revolución Francesa fue una verdadera guerra entre pueblos extranjeros, porque desde hacía trece siglos el pueblo vencido luchó por sacudir el yugo del pueblo vencedor y la historia de Francia es la historia de esa lucha. Y pensaba que toda paz sería imposible mientras las clases diversas y los partidos políticos tendieran a anularse mutuamente. Duijovne relata con bastante detalle, como en el caso anterior, la trayectoria historiográfica de Guizot y su análogo interés por el Tercer Estado. En sus obras también aparecen las nociones de "sistemas sociales", "luchas sociales" y "clases sociales"; como Thierry y Mignet consideraba que las costumbres y el régimen jurídico de los pueblos deben su existencia a un factor más fundamental que son las personas y el derecho de propiedad, cosa que –advierte Dujovne– ha sido especialmente señalada por Plejanov.

El tercer historiador francés que Dujovne rescata como fuente de Marx en el tema de la lucha de clases y su desarrollo histórico es Mignet. Esta parte del trabajo de Dujovne está incompleta porque se han extraviado hojas y posiblemente haya quedado inconcluso. Sin embargo la idea central queda apuntada: Mignet, un liberal demócrata que se orientó a la política a causa de las represiones de la Restauración, escribió *Resumen de la Revolución Francesa desde 1750 hasta 1814*. Es, según Dujovne, un libro militante de un historiador periodista. Si bien creía en la acción de las causas generales en la historia, en la existencia de leyes históricas y en la soberanía de la Providencia en el proceso histórico, a la vez reconocía el papel insustituible de la acción libre y de la responsabilidad moral de los individuos en los acontecimientos. Entonces, esa inclinación a la independencia en la antigua Francia culmina en la anarquía feudal; luego, la tendencia al orden prevalece, y culmina en el absolutismo, seguido de una tendencia a la libertad que culmina en la Revolución. Según el propio Guizot, a Mignet siempre se le reprochó esta especie de fatalismo histórico.

En síntesis, como se ha visto, la selección de estos tres autores que –según se sabe– fueron conocidos y leídos por Marx, le aportaron conceptos y conocimientos históricos interpretados a la luz de una concepción dinámica de la historia como campo de las luchas por el poder, la supremacía y también la independencia y la libertad, ideas que constituyen el *sustratum* histórico de las elaboraciones filosóficas más abstractas, que Marx asimiló de la filosofía alemana.

2. El eje filosófico

Incluye, como ya se ha dicho, los primeros capítulos del TP, dedicados a Hegel y la polémica de los potthegelianos. También corresponde incluir aquí un breve texto (incompleto) sobre la historia del socialismo, porque se enfoca en su dimensión filosófica.

El conjunto del TP se compone de una Introducción -a la que se hizo referencia-, un breve texto sobre Marx y la filosofía alemana y los capítulos dedicados a los autores de la izquierda hegeliana que fueron en algún sentido una fuente inspiradora para Marx, a los que me referiré enseguida brevemente.

Pero antes es necesario señalar que según Dujovne, la formación filosófica de Marx era buena, su tesis versó sobre filosofía griega; conocía bien a Aristóteles y a los autores modernos. Pero si se interesó especialmente en la filosofía alemana fue porque en su tiempo era la de mayor resonancia en Europa (incluso parece que en algún momento pensó en dedicarse de lleno a la filosofía). Esta resonancia proviene, por supuesto, de Hegel, a quien Marx prestó constante atención. Señala Dujovne que cuando Marx terminó sus estudios de bachillerato, habían pasado pocos años de la muerte de Hegel, quien suscitó tanto adhesión como rechazo en la generación posterior.

Engels decía en *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía alemana*, que con Hegel termina toda la filosofía; primero, porque en su sistema se resume todo el trayecto filosófico y también porque ella misma traza el camino para salir del laberinto de los sistemas. Sin embargo, hay que distinguir –y el mismo Engels lo hace- entre el sistema de Hegel y el método dialéctico. Marx asumirá también esta distinción. Las divergencias en la interpretación del sistema condujeron, como es sabido, a la formación de una derecha y una izquierda hegelianas, entre los "jóvenes hegelianos", especialmente en Prusia, incluyendo también un "centro". El primero que habló en estos términos fue Strauss, y luego Michelet. Dujovne asume la explicación de Karl Löwith: siguiendo la distinción hecha por Hegel en la religión cristiana entre "contenido" y "forma", el ala derecha (Goeschel, Gabler, Bruno Bauer en su primera etapa) aceptó positivamente el primero, mientras que el ala izquierda sometió a crítica tanto el contenido como la forma de la religión. La derecha quería conservar toda la narración evangélica; el centro (Rosenkranz y en cierta medida Scheller y Ermann), sólo una parte; la izquierda, a su vez, alegaba que ni siquiera parcialmente eran sostenibles los relatos históricos de los Evangelios.

Dujovne se interesa especialmente, como es lógico, por la izquierda hegeliana "porque ella contribuyó a suscitar, ciertamente, más por reacción que por efecto directo, una concepción de la historia y una teoría política de vasta resonancia: la doctrina de Carlos Marx. En efecto, el pensamiento de Marx puede ser considerado como la culminación del desarrollo de las ideas de la izquierda hegeliana, al a vez que como rechazo de estas ideas. Marx fue uno de los 'jóvenes hegelianos'", cuyas características comunes fueron señaladas correctamente por Moisés Hess, a quien también Dujovne dedica un amplio estudio.

De estos jóvenes hegelianos de izquierda, Dujovne rescata como especialmente conectados con el pensamiento de Marx, incluso por polémicas habidas con ellos, a los siguientes.

David Federico Strauss, considerado un "teólogo" se dedicó tanto a la religión como a la historia y fue crítico de Shleiermacher. Escribió *Doctrina de la fe cristiana* y *Vida de Jesús* (1835) que tuvo una gran repercusión por la crítica a los evangelios que contenía. Dujovne resume la importancia de Strauss como antecedente y eventual fuente de Marx en los siguientes términos

> "También había en ella una nueva interpretación de la filosofía del idealismo absoluto y una visión nueva del poder que impulsa al desarrollo histórico de la humanidad. Para Strauss, ese poder lo seguía siendo la Idea que, a su juicio, era la Divinidad que se revela en la historia humana. Pero, a diferencia de lo que ocurría en la filosofía de Hegel, ya no se trataba del Espíritu universal que modula variaciones distintas en torno de un pensamiento. Strauss pensaba que la Idea que crea la historia y domina en ella, es la idea de la humanidad, el 'genio de la especie humana'; en discrepancia con la filosofía de Hegel, Strauss sostenía que la Idea se revela en todos los campos de la cultura uniformemente".

Strauss fue un antecesor de la historiografía agnóstica sobre la vida y milagros de Jesús, pero consideraba que un éxito como el del cristianismo no podía ser producto de una mera superchería, sino que debía estar basado más profundamente en las aspiraciones, preocupaciones y esperanzas del pueblo que lo acogió y ene se sentido Cristo aparece como símbolo de la humanidad entera, como "idea de la humanidad". Según Dujovne las ideas de Strauss, particularmente las que expuso en su *Vida de Jesús*, representan una etapa en el desarrollo del pensamiento alemán entre Hegel y Marx. Marx nunca profesó mayor aprecio por la obra de Strauss, pero las ideas de

éste ciertamente gravitaron en una etapa de su propio desarrollo intelectual, como gravitaron en él las ideas de Bruno Bauer aunque concluyó por pronunciarse contra ambos.

Bruno Bauer tuvo ideas muy distintas –incluso opuestas– a las de Strauss; llegó a pensar que filosofía y religión no pueden convivir, que el milagro y la inmortalidad contradicen la filosofía de Hegel fielmente interpretada y por eso Strauss y pensadores similares no pueden ser considerados hegelianos. Para Bauer la filosofía debía convertirse en auténtica crítica de sí misma, y no sólo ser crítica del estado, de la religión, etc. Por eso su exégesis de la religión, a diferencia de Strauss, es esencialmente especulativa y no histórica, y se centra en el concepto de autoconciencia. Esta polémica, afirma Dujovne siguiendo a Avron, terminó quebrando el sistema hegeliano y Feuerbach resultó el más característico exponente de la división de la escuela[4].

Ludwig Feuerbach, a quien Ruge invitó en 1838 a colaborar en los *Anales de Halle* y asociarse a la izquierda hegeliana, llegó a ser un hito en la historia de este movimiento. Se ocupó también del tema religioso y en *Filosofía y Cristianismo*, donde llega a sostener que éste ya no es más que una "idea fija". Para Feuerbach, el fenómeno religioso es la proyección y la hipótesis de algún elemento de experiencia humana en un objeto de culto. Según Dijovne Feuerbach procuraba reemplazar la vieja religión por una nueva y elaborar una nueva filosofía tradicional. En su crítica a la religión aparecían los mismos motivos que en su crítica a la filosofía tradicional, formuladas ambas en un modo de pensar en el que gravitaba el interés por los problemas de lo social y lo político; y aunque no quería que sus doctrinas fueran consideradas ateas, consideraba que el asunto de su tiempo no era la existencia o no existencia de Dios, sino la existencia o no existencia del hombre.

Dujovne pasa revista a las ideas de Feuerbach con respecto a este nuevo humanismo agnóstico, diríamos, y a lo que podría calificarse como intento de formular una filosofía científica a partir del estudio de las ciencias naturales. También expone las objeciones de Feuerbach a la teoría hegeliana. Pensaba que una filosofía debe comenzar, no con abstracciones, sino con algo que en la primera

[4] Omito aquí el capítulo referente a Arnold Ruge, discípulo sucesivo de Strauss, Bauer y Feuerbach, porque según Dujoven no tenía doctrinas filosóficas originales ni coherentes, aunque sí más sentido de la acción política que sus maestros y eso lo llevó a ser compañero en las tareas de Marx en los *Anuarios*.

instancia no es aún filosófico: con la vida, en todas sus concretas aspiraciones y necesidades. A su juicio, de todas las abstracciones, la del ser puro, tal como lo entendió Hegel, es obviamente la más insatisfactoria, porque carece de sentido. Para Feuerbach era inaceptable el criterio de Hegel tendiente a excluir del campo del conocimiento la experiencia sensorial. Afirma que sin esa experiencia, íntimamente incorporada al proceso de conocimiento, no puede haber verificación de las diferencias entre las cosas. Toda realidad es, para él, individual; las relaciones lógicas son solamente formas abstractas del lenguaje que nos sirven para identificar y organizar el conocimiento de cosas individuales. Mas Feuerbach nunca defendió de manera consecuente esta concepción nominalista, y, por otra parte, no negaba que es imposible desarrollar un conocimiento sistemático sobre la base de la percepción solamente. Admitía que la misma ciencia natural a la que invocaba como prueba de que la percepción sensible puede ser un elemento importante en el saber sistemático, debía reconocer una oposición inevitable entre objetos de la percepción sensible y objetos científicos. En una ocasión Feuerbach define la ciencia como consistiendo en "hacer un objeto científico de aquello que no es un objeto", es decir, de algo que se da en la experiencia sensible. Hasta aquí Dujovne.

Como puede verse, hay varios aspectos de estas ideas concordantes con las de Marx, y en razón de ello recuerda que Rodolfo Mondolfo, en un escrito titulado precisamente *Feuerbach y Marx* había señalado la preocupación de Marx por el intento de diferenciar su propia concepción práctico-crítica y revolucionaria de la del filósofo, la que, sin embargo, había ejercido acción tan poderosa en él. Y había llegado a crearse un Feuerbach a su modo, aunque las teorías del verdadero Feuerbach, aun estando en ciertos puntos lejos de haber logrado la precisión y concatenación de las bosquejadas vigorosamente por Marx en sus breves notas, las preceden en gran parte y con íntima afinidad. Para Mondolfo, el adecuado conocimiento de Feuerbach es condición "para la mejor comprensión de la filosofía del mismo Marx, en el tránsito del acuerdo a la oposición con el idealismo hegeliano"[5]. Según Mondolfo, Marx efectuó el pasaje del "naturalismo al historicismo", partiendo de Feuerbach. Sin embargo, se ha de recordar que Marx, a pesar de la estima que profesaba a su obra, le reprochaba que no viera suficientemente el aspecto activo del hombre y su relación con sus semejantes. A Feuerbach se refirió Marx más de una vez en sus escritos. En las *Tesis* que dedicó al

[5] Dijovme cita: Rodolfo Mondolfo, *Feuerbach y Marx*, versión castellana de M. Alberdi, Bs. As., Editorial Claridad, p. 20.

pensamiento de Feuerbach, definió su posición frente a él. Estas ideas de Mondolfo son compartidas por Dujovne.

Los restantes autores tratados en el TP son Max Stirner, Moises Hess, Enrique Heine y Cieszkowski, a los que omito en razón de la brevedad de esta presentación preliminar.

Además de este conjunto que estaba en redacción para última revisión, hay otro grupo de textos desordenados y mezclados con otros trabajos de distintos temas, que sin duda corresponden a este proyecto aunque no es posible por el momento ubicarlos en forma definitiva.

Estos son los siguientes:
- "La filosofía de Marx- Introducción" (1 p. suelta)
- "Marx Stirner, El único y su propiedad. Primera parte: el hombre" (4 pp); sin duda es material para el capítulo correspondiente que ya se indicó.
- Otro conjunto de páginas más antiguas:
  -- "Introducción" (sobre la historia de Francia) (2 pp, incompleta, pp. 59 y 60);
  -- 5 páginas sobre ideas de Saint Simon (incompletas al inicio, paginado 57-60);
  -- 2 pp manuscritas con notas a páginas de otros trabajos que no han podido ubicarse todavía;
  --23 pp. de diversos temas relacionados con la filosofía de Marx, fragmentarios, algunas hojas totalmente tachadas (descartadas para la versión definitiva);
- Hay otros textos con tipeado de corrección final en la misma máquina. Este conjunto de textos tiene paginación original del tipógrafo, en algunos casos tachada por Dujovne
  -- "Hegel y Marx" (pp. 270 a 289, numeración tachada por Dujovne, incompleto el final)
  -- Un texto en parte sobre Kautzky (pp. 116-132, incompleto al principio y al final)
  -- Un texto sobre la dialéctica, (pp. 214-267). Le falta el comienzo y termina afirmando que "nos acercamos al estudio del tema "Marx y la filosofía" que es el primero de los temas que se había propuesto analizar; sin embargo la paginación indica un largo trabajo anterior, que bien pudiera corresponder a lo que en el TP son los primeros capítulos.
  -- "Marxismo y neokantismo" (tipeado de control final, pp. 268-291, incompleto); aunque la paginación no se corresponde con las lagunas del TP, es claro que integra el tema "Marx y la filosofía", aunque en su desarrollo posterior.

Contiene
- "Introducción" (p. 268-271)
- "El desarrollo de la filosofía alemana desde el romanticismo hasta el neokantismo" (pp. 273-283).
- "El sistema filosófico de Hermann Cohen" (pp. 284-291 incompleto) Es posible que fuera un material preparatorio para el TP.
- Finalmente, un conjunto de hojas sueltas, paginadas de 184 a 209, junto con una carátula suelta "La formación intelectual de Marx", incompleta al principio y al final. Se refiere a sucesos de los últimos años de Marx, a partir de 1867, a la celebridad que le dio la aparición del primer tomo de *El Capital* y al febril trabajo de continuación de los otros dos tomos, pese a su quebrantada salud.

Este último escrito es interesante y merece una breve síntesis. Según Dujovne a Marx se lo comentaba y discutía mucho luego de la aparición del primer tomo de *El Capital*. En estas páginas precisamente se refiere a algunas de estas circunstancias (por ejemplo sus enfermedades, el matrimonio de su hoja Laura con Paul Laforgue, etc.) y también a la correspondencia de Marx con Engels y con Kugelman.

Destaca Dujovne un párrafo de una carta de Marx a este último en que, refiriéndose a una crítica decía:

> "Él [el crítico Duhring] sabe muy bien que mi método de análisis no es hegeliano, pues yo soy materialista mientras que Hegel es idealista. La dialéctica de Hegel es la forma básica de toda dialéctica; pero no antes de haber despejado su forma mística, y es eso precisamente lo que caracteriza a mi método".

Dujovne considera que ésta es una de las más concisas afirmaciones de Marx sobre su propia filosofía. También en este escrito Dujovne se refiere a la guerra franco-prusiana, al modo como fue vista en Inglaterra, donde vivía Marx, así como la experiencia de la Comuna de Paris. También hace referencia al informe de Marx al Consejo General del Congreso de la Internacional, realizado el 5 de septiembre de 1872. Varias noticias más se incluyen en los últimos párrafos: la preparación del tercer tomo de *El Capital*, la reedición del primero y el interés de Marx por los libros en ruso, idioma que había logrado dominar. También se menciona el final de la Primera Internacional, luego del Congreso de Filadelfia de 1876. En este mismo conjunto, una sección final titulada "Los últimos años" (comienza en p. 199 y está inconclusa) se refiere a algunos acontecimientos personales ya que no a apariciones

públicas, que no tenía desde la muerte de Bakunin; sí, en cambio tenía correspondencia regular con varias personas. Reproduce el retrato de su yerno Lafargue y el de Wilhelm Liebknecht, que trató casi diariamente a Marx durante largos años y que nunca dejó de ser su amigo, y que publicó con el título *Karl Marx* unas "Memorias Biográficas". Reproduce también los sucesos de su muerte y entierro y la oración fúnebre de Engels ante muy pocas personas en el cementerio.

Para finalizar

Como puede apreciarse en esta primera ordenación del trabajo de edición del volumen "La filosofía de la historia de Marx" de León Dujovne, la reconstrucción de las ideas marxianas, en parte dispersas y en parte en cierto modo implícitas o sesgadas por otros intereses expositivos, requirió un estudio inverso, es decir, analizar qué ideas, conceptos o teorías aparecen en los autores leídos y estudiados por Marx antes de la elaboración de su obra central *El Capital*, para inferir a partir de allí y a la luz no solo de las doctrinas marxianas sino también de las observaciones que les formuló en diversas ocasiones, el *humus* a partir del cual Marx pudio llegar a una propia concepción acerca de la historia. Según Dujovne, esto sucedió fundamentalmente a partir de las críticas a lo que en estos autores veía como insuficiente, pero sirviéndose de ellos en aspectos claves que Dujovne tenía el propósito de señalar al término de su investigación, tarea que lamentablemente ha quedado inconclusa.

La filosofía académica en la Argentina en la segunda mitad del siglo XX
Segundo caso de historia oral

María Victoria Santorsola
UNLaM, Bs. As.
María Moure
UBA, Bs. As.

Introducción

El carácter de nuestra investigación es de naturaleza conceptual y consiste, principalmente, en un análisis de autores significativos en el campo de la hermenéutica filosófica. En este sentido, se elucidan los términos clave, las definiciones y las tesis principales; se tematizan los presupuestos de las diversas teorías en las que abrevamos y las consecuencias que se desprenden de ellas. A partir de las reflexiones resultantes, se evalúa la viabilidad de la generación de una matriz teórica de las hermenéuticas gadameriana, ricoaeuriana y beuchotniana.

Pero la investigación aludida es también de carácter empírico en la medida que se trabaja con otros dos métodos analíticos basados en el examen de documentos y de entrevistas de actores del período seleccionado.

En relación al análisis de documentos se siguen 4 pasos: i) búsqueda y selección a través del método histórico crítico de material documental normativo y programático (Leyes de educación, Leyes universitarias, Estatutos Universitarios, Estructura Universitaria, Organización de la Facultad que incluye la carrera de filosofía, Perfil de la carrera de filosofía, Planes de estudio de filosofía, Programas de Asignatura, en ese orden); ii) catalogación del contenido; iii) organización de fichas categoriales; iv) interpretación de contenidos. Respecto de los testimonios de los actores se sigue el método de historia oral en el que seguimos los pasos establecidos por el Instituto Histórico pero con la distinción realizada entre validación e interpretación. En ambos casos, análisis documental y análisis de oralidad, son abordados desde los diversos enfoques de la hermenéutica filosófica.

El caso que nos ocupa en este trabajo corresponde a la entrevista efectuada al Sr. Monterosso, ex Secretario del CONICET. Este trabajo se organiza en cinco puntos:

1. Estado de la investigación teórica y posibles articulaciones; 2. Estado de la identificación de corpus documenta; 3. Antecedentes CONICET y contexto de la problemática; 4. La validación de la entrevista y 5. Consideraciones preliminares.

1. Estado de la investigación teórica y posibles articulaciones

El marco general en el que se contextualiza nuestra investigación reside en los aspectos epistemológicos y metodológicos de la historia de la filosofía y, por extensión, de la historia del pensamiento, a partir de hundir sus raíces en diversas propuestas hermenéuticas.

Como es sabido, de acuerdo con el relato ofrecido por H-G. Gadamer, el lugar que reconocemos en la escena filosófica a la temática de la interpretación comenzó a delinearse con la introducción de dicho concepto en el romanticismo alemán, en el contexto de una reflexión filosófica sobre la práctica de la lectura. El tópico pasó a un primer plano al ser retomado y expandido luego por Dilthey, dando inicio a la larga polémica sobre la peculiaridad del estatus de las 'Ciencias del Espíritu'.

No es hasta la obra de Heidegger, sin embargo, que encontramos un auténtico giro hermenéutico, trascendiendo la ubicación epistemológica de la reflexión en torno a la interpretación para ubicarla como un rasgo central del modo de ser del existente humano. Gadamer, a partir de la hermenéutica de la facticidad heideggeriana declara la complicada situación objetiva de la comprensión histórica es el problema de la aplicación[1].

Por su parte, la contribución de Paul Ricoeur a la hermenéutica está signada por su personal exploración de los vínculos entre la misma, el tiempo y la narración, con especial énfasis en la configuración del tiempo en el relato histórico. Contra la concepción del tiempo como totalidad, el relato introduce la experiencia de la totalización como resultado de la mediación narrativa que recoge el pasado, diseña el presente como iniciativa y establece u n horizonte de espera vinculados por la intriga. Ello no supone que la intriga narrativa resuelva las aportas de la temporalidad, sino que las hace fecundas, a la par que pone de manifiesto sus propias limitaciones. La narratividad, en efecto, pon e en evidencia la imposibilidad

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

de pensar el tiempo, pero es, a la vez, el medio más adecuado para elucidar su experiencia[2].

Más recientemente, el aporte original de una hermenéutica analógica por parte de Mauricio Beuchot propende un nuevo modelo de interpretación, centrado en el legado aristotélico-medieval en torno a la identidad y la diferencia que anidan en la analogía, una de las subespecies de la "metáfora" desde la concepción aristotélica desarrollada en su Poética, uno de los dispositivos clave para las "nuevas filosofías de la historia".

Estas propuestas hermenéuticas que acabamos de consignar y que configuran nuestro marco teórico de referencia, no son siempre inmediatamente operativas. Sin embargo, consideramos que sus elementos teóricos principales pueden ser organizados en propuestas hermenéuticas de aplicación directa, en especial, a las investigaciones de historia de la filosofía. Tal es la problemática que constituye el "nudo gordiano" del presente proyecto de investigación. Nuestra propuesta se basa fundamentalmente en dos puntos: (i) toda lectura implica –explícita o implícitamente– una hermenéutica; los textos filosóficos son interpretados y reinterpretados a lo largo del tiempo y la discusión sobre su sentido es en sí misma un problema; (ii) las teorías hermenéuticas generales que los autores proponen, por su misma índole, explican la textualidad; por lo tanto, pueden servir de base a otros desarrollos vinculados a una visión contextual, situada y circunstanciada de los mismos.

Cabe destacar en este marco que si bien el fin es el análisis de los discursos señalados desde el paradigma de la hermenéutica filosófica, cada uno de estos corpus tiene características propias en relación a su textualidad. En este sentido, debido a la aplicación del método de historia oral, se ha abordado el marco teórico epistémico de las representaciones cognitivas de Ana María Sirvent. No obstante, hemos detectado algunos conflictos con los discursos de los entrevistados que se han presentado como obstáculos a esta investigación. Nos referimos al conjunto de las entrevistas realizadas y no específicamente a la que se expone en esta ocasión y, lejos de ser lo que denominamos "la cocina de la investigación", es importante darle entidad como uno de las fases del método de la historia oral en la historia reciente.

[2] P. Ricoeur, *Tiempo y narración, I, Configuración del tiempo en el relato histórico*, México, Siglo XXI, 1995, p. 29.

En el libro compilado por la Dra. Lértora Mendoza sobre los trabajos de este grupo[3], se ha hecho hincapié en cada una de las fases del método de historia oral, el cual ya ha sido expuesto. Sintéticamente recordamos que (con algunas diferencias establecidas con el Método de Historia Oral del Instituto Histórico de la Ciudad de Buenos Aires), hemos planteado dos momentos. El primero corresponde a la validación de los modos de recuperación de la palabra oral (a través de las entrevistas). El segundo se relaciona con la interpretación de dicha oralidad. Naturalmente que ambos se implican mutuamente pero, por razones de índole metodológica, los analizamos de modo separado. Cada uno de estos momentos sigue una serie de fases que respetamos en el análisis de cada entrevista. El obstáculo anteriormente citado, se ha presentado durante la fase de validación en el momento de acordar con el entrevistado la revisión de lo expresado por él mismo. Aquí se ponen en juego los intereses de los actores, tanto del entrevistado como del entrevistador y por lo tanto en el momento de examinar las variables de sinceridad, veracidad y autenticidad, no solo lo reflexionamos a la luz de las lagunas de documentos escritos sino también las relecturas de los involucrados en la entrevista. Podemos adelantar que este obstáculo fue de gran relevancia porque evidencia la subjetividad de cada horizonte en términos gadamerianos, es decir de cada uno de los sujetos implicados.

Este señalamiento indica que una representación de carácter cognitivo, delimita ciertos aspectos exigidos para el análisis. Es decir que esa representación no es completa para el intérprete.

Otro de los obstáculos que descubrimos en el método de Historia Oral es el referido al recuerdo, sobre todo en las personas de edad muy avanzada a las que recurrimos en el marco de esta investigación.

Pellegrini[4] sostiene que los sujetos de edad avanzada presentan dificultades en tareas de memoria que exijan un elevado nivel de atención, una estructuración y organización activas del material, una actitud mental flexible u operaciones intelectuales de gran esfuerzo, tanto al momento de la codificación como de la recuperación.

[3] C. A. Lértora Mendoza, (Directora) *La filosofía argentina en la segunda mitad del siglo XX. Testimonios*, Bs. As.. Ed. FEPAI, 2015, pp. 156-157.

[4] M. Pellegrini Materiales del Curso de Posgrado. *Evaluación Neuropsicológica del Envejecimiento.* Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires. 1996.

Estas dificultades de la memoria, en tanto deterioros cognitivos reflejan una disminución del rendimiento de, al menos, una de las capacidades mentales o intelectivas: memoria, orientación, pensamiento abstracto, lenguaje, capacidad de juicio y razonamiento, etc.

Presupone un declive o merma respecto al nivel de funcionamiento previo, una pérdida parcial o global de capacidades previamente adquiridas. Problemas de memoria, tales como: síndromes amnésicos estables y/o transitorios; problemas de atención y lagunas. Síndromes confusionales que se evidencian en la desorientación, capacidad de comprensión, de la memoria; afasias (síndrome neurofisiológico focal) que se evidencia alteración en la nominación y/o comprensión. Perdida de la memoria (olvidan citas, nombres) problemas del lenguaje (olvidos y sustituciones de palabras, dificultad para encontrar la palabra apropiada, cambios inesperados del estado de ánimo y la conducta.

Asimismo, es importante tener en cuenta desde la psicología y desde el psicoanálisis en particular que el recordar no es tarea fácil dado que esto implica traer al presente situaciones y hechos, que por legalidades del aparato psíquico, no son pasibles de acceder a la conciencia.

La memoria como tal queda borrada por mecanismos defensivos. Se impone la siguiente pregunta ¿de qué defenderse?

Múltiples pueden ser lo motivos, pero es claro que recordar implicará un sufrimiento que el sujeto –su Yo– no está dispuesto a padecer.

Diversas razones pueden provocar el olvido. Olvido cuyas raíces más profundas pueden estar en el accionar de la conciencia moral, donde chocan las fuerzas entre lo que el sujeto quiere para sí (yo ideal) y la censura e imperativo moral que juzga e influye sobre los propios pensamientos y acciones (ideal del yo). Por otra parte situaciones traumáticas se apropian del sujeto, impidiéndole la elaboración de su trauma y de su afecto concomitante: la angustia. Tal elaboración supone la prevalencia del principio de realidad, y permite la evocación de la situación inicial. Trauma y modos particulares de amnesia (no orgánicas) son solidarios.

Asimismo, situaciones de duelo no resuelto también impiden la rememoración de la época que rodea la situación de pérdida, cayendo en el olvido.

Estos son algunos ejemplos para comprender cómo los fenómenos psíquicos interfieren en la capacidad de recordar o producir lagunas en el discurso.

Poder pensar desde el psicoanálisis el concepto de verdad, nos lleva a situaciones absolutamente complejas, todo recuerdo necesariamente tiene un aspecto a olvidar, los olvidos, no son sino maneras de preservar nuestra propia subjetividad.

La fiabilidad del recuerdo, podría ser pensada en relación a cuanto incide ese recuerdo en la historia de ese individuo, para no caer bajo los efectos de la censura, de la represión.

Cabe señalar que tener en cuenta lo expuesto, para ser tenido como una herramienta para pensar la validación al método de la Historia Oral en las variables propuestas: veracidad, sinceridad y autenticidad.

Los obstáculos señalados ponen en juego la capacidad de los paradigmas de la interpretación.

2. Estado de la identificación de corpus documental

Las universidades públicas que dictaban la carrera de Licenciatura en Filosofía hasta 1958, año en que se crea el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas eran 8[5] (y actualmente siguen ofreciendo la carrera), a saber: Universidad de Buenos Aires (UBA); Universidad Nacional de Córdoba (UNC); Universidad Nacional de Cuyo (UNCU); Universidad Nacional de La Plata (UNLP); Universidad Nacional del Litoral (UNL); Universidad Nacional de Tucumán (UNT); Universidad Nacional del Sur (UNS) y la Universidad Nacional del Nordeste (UNNE).

Entre los documentos que se relevaron figuran: 1) U. N de Córdoba: Ley 13014 Facultad de Filosofía y Humanidades; 2) U. N del Litoral: Ley 15858 Facultad de Filosofía y Letras; 3) U. N de Cuyo: Dto 70969/1940; 4) U. N de Bs As Ley 30587 distribuyese suma a facultades: Filosofía y Letras, BO 10–dic–1945; 5) U. N. de la Plata: Dto 41479/1947 Nuevos planes de estudio en facultades, BO 13–ene–1948y 6) U.N. Bs. As. Dto. 34785/aranceles Fac Filosofía y Letras, BO 17– nov– 1948.

[5] De un total de 53 Universidades Públicas del Estado Argentino listadas, en 19 de ellas se dicta actualmente la carrera de Licenciatura en Filosofía.

El contexto de la Educación Universitaria se encontraba alborotado debido a que la denominada Revolución Libertadora implicó un cambio ideológico en la Política Universitaria, entre otros. El Decreto Ley 477 del año 1955 derogó la ley 14297 y restableció la ley Avellaneda. Sus fundamentos aludían a restaurar el sistema político universitario anterior al gobierno de 1943; restablecer la autonomía universitaria; permitir la constitución de autoridades regulares y la designación de rectores interventores. Pero, debido a la falta de adecuación de la histórica Ley Avellaneda a la sociedad de ese momento, se sanciona en el mismo año, pero ahora bajo la presidencia de Aramburu, el Decreto Ley 6403. Distintos presidentes pero el mismo ministro refrendan estas normas. En efecto, tanto el Decreto Ley 477 como el 6403 son refrendados por el ministro Atilio Dell'Oro Maini.

Resaltamos de este último Decreto-Ley la "cuestión de la enseñanza privada". Su artículo 28 decía que "La iniciativa privada puede crear universidades libres que estarán capacitadas para expedir diplomas y títulos habilitantes siempre que se sometan a las condiciones expuestas por una reglamentación que se dictará oportunamente" en el año 1958 cuando el Presidente Constitucional Arturo Frondizi sanciona la Ley 14467 que ratifica el Decreto-Ley 6043, se pone de manifiesto el conflicto denominado "laica o libre" que hacía referencia a la educación estatal o privada respectivamente. Por ese motivo, el Presidente Frondizi no tardó en sancionar la Ley 14557 que establecía en su único artículo "Derógase el art. 28º del Decreto ley 6.403/55 y apruébase en su reemplazo el siguiente:

> "La iniciativa privada podrá crear universidades con capacidad para expedir títulos y/o diplomas académicos. La habilitación para el ejercicio profesional será otorgada por el Estado Nacional. Los exámenes que habiliten para el ejercicio de las distintas profesiones serán públicos y estarán a cargo de los organismos que designe el Estado Nacional. Dichas universidades no podrán recibir recursos estatales y deberán someter sus estatutos, programas y planes de estudio a la aprobación previa de la autoridad administrativa, la que reglamentará las demás condiciones para su funcionamiento. El Poder Ejecutivo no otorgará autorización, o la retirará si la hubiese concedido, a las universidades privadas cuya orientación y planes de estudio no aseguren una capacitación técnica, científica y cultural en los graduados, por lo menos equivalente a la que impartan las universidades estatales y/o que no propicien la formación democrática de los estudiantes dentro de los principios que informan la Constitución Nacional".

En 1959 se sanciona el Decreto-Ley 1404 que reglamentó las Universidades Privadas y que dio lugar a las acciones precitadas.

Luego del mencionado decreto se fundan varias instituciones de ese tipo. Entre las confesionales podemos citar la Universidad Católica Argentina; las Universidades Católicas de Córdoba, de Cuyo, de Salta; de Santa Fe y de Santiago del Estero y la Universidad del Salvador[6]. Entre las no confesionales se fundan la Universidad del Museo Social Argentino, la Universidad de Belgrano, la Universidad de Morón, la Universidad Argentina de la Empresa y la Universidad Jonh Kennedy[7].

En este momento se están identificando los documentos de las Universidades Privadas.

3. Antecedentes CONICET[8] y contexto de la problemática

El 5 de febrero de 1958 se creó el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas CONICET por Decreto Ley N. 1291 con la finalidad de responder "a la percepción socialmente generalizada de la necesidad de estructurar un organismo académico que promoviera la investigación científica y tecnológica en el país", tal como se puede leer en el Decreto-Ley de creación.

Fue instituido como organismo autárquico bajo dependencia de la Presidencia de la Nación. Se consideraron como acciones principales al momento de su fundación la formación de la Carrera del Investigador Científico y Tecnológico y del Personal de Apoyo a la Investigación y Desarrollo, el otorgamiento de becas, el financiamiento de proyectos y de Unidades Ejecutoras de Investigación y el

[6] Fueron fundadas el 2 de mayo de 1956 "las Facultades Universitarias del Salvador" pero el 15 de mayo de 1958 cambiaron su nombre a "Institutos Universitarios del Salvador" hasta el 8 de diciembre de 1959, que por Decreto N. 16.365, se reconoció como universidad privada con su nombre actual.

[7] M. Echenique, *La propuesta educativa neoliberal Argentina (1980–2000)*, Bs. As. Homosapiens Ediciones, 2003.

[8] Décimas Jornadas Argentinas de Historia de la Educación. Universidad de Rosario. 1997. Universidad y Política Científico–Tecnológica en Argentina. En torno de los orígenes del CONICET.

establecimiento de vínculos con organismos internacionales gubernamentales y no gubernamentales de similares características.

En la actualidad sigue siendo un ente autárquico pero dependiente del actual Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación Productiva. Sigue siendo su finalidad promover el desarrollo de la ciencia y la tecnología.

Su antecedente inmediato fue Consejo Nacional de Investigaciones Técnicas y Científicas (CONITYC) creado en 1951.

El primer Presidente de CONICET fue el Dr. Bernardo A. Houssay quien convocó para conformar el primer directorio a los médicos como Federico Leloir, Eduardo De Robertis, Eduardo Braun Menéndez, Lorenzo Parodi e Ignacio Pirosky; el meteorólogo Rolando García; el matemático Alberto Sagastume Berra; el químico Venancio Deulofeu; los doctores en ingeniería Félix González Bonorino, Humberto Ciancaglini y Alberto Zanetta, y el físico Fidel Alsina Fuentes.

El CONICET desarrolló convenios con los gobiernos provinciales, las entidades académicas y el sector privado para dar origen a centros de investigación especializados; tras la restauración de la democracia y a partir del gobierno de Arturo Frondizi se crearían, entre otros, el Centro Experimental de la Vivienda Económica en Córdoba, el Centro de Investigación y Desarrollo en Tecnología de Pinturas en La Plata, el Instituto Nacional de Limnología en la provincia de Santa Fe, el Instituto de Desarrollo Tecnológico para la Industria Química en Santa Fe, la Planta Piloto de Ingeniería Química en Bahía Blanca y el Centro Nacional de Radiación Cósmica, que eventualmente se reestructuraría como Instituto de Astronomía y Física del Espacio localizado en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

A partir de los años ‘70 del siglo XX, el CONICET comenzó el desarrollo de centros regionales que proporcionarían la infraestructura necesaria para la creación de laboratorios e institutos de investigación adaptados a las necesidades prácticas y las condiciones naturales de las distintas regiones. Los CC.RR. estaban orientados también a garantizar la formación de investigadores y la transferencia localizada de conocimientos. Con el objetivo de evitar la concentración de investigadores en las grandes ciudades, se crearon CC.RR. en varios puntos del país, entre ellos Rosario, Mendoza, La Plata, Bahía Blanca, Puerto Madryn y Ushuaia.

En el año 1996 se sanciona el Decreto N. 1661 que establece que el gobierno del CONICET está a cargo de un Directorio compuesto por un Presidente y ocho miembros[9].

4. La validación de la entrevista

En diciembre de 2016 se le realizó la entrevista al Sr. Juan Manuel Monterosso[10], en la cual se pudo observar una fuerte pertenencia al "Consejo" en el cual se inició como "empleado simple" llegando a ser Secretario General puesto que tenía bajo su égida: la administración financiera y la administración académica. Asimismo, el Departamento de subsidios para programas de investigación, el Departamento de Becas para egresados universitarios y el Departamento de documentación científica.

Se desempeñó en el CONICET durante 22 años, desde 1962 hasta 1984. En la década de los '70 fue el primer organizador del Departamento de Institutos. Desde 1976 a 1984 fue Secretario General del Consejo.

Debido a que la modalidad utilizada fue una entrevista semi-dirigida, se pudo advertir no solo la implicancia subjetiva sino también la trascendencia que tuvo para él el CONICET y en particular la figura del Dr. Houssay en su vida.

Comienza a trabajar en el Consejo en el año 1962, señala "para mí comenzó una vida diferente… encajaba con lo que a mí me gustaba", "…en el '62 el consejo está hecho y derecho… nació adulto con Houssay con una fuerza muy grande aun siendo muy chiquito"

Cabe destacar que realizó un pormenorizado detalle de la historia del CONICET y de quienes fueron sus miembros destacados. De la impronta que tuvo en sus inicios y como ésta se fue modificando a lo largo de los años, teniendo en cuenta que durante su desempeño en el organismo transcurrió el gobierno de Gral. Juan Carlos Onganía y la época del llamado Proceso de Reorganización Nacional.

[9] G. Navarro, *La Investigación al servicio de la Nación. Integración Nacional: Integración Nacional* N. 5 (en línea). Revista Integración Nacional.2010. (fecha de consulta: julio 2016) Acceso y disponibilidad en: < http://rinacional.com.ar/sitio/nosotros>.
[10] Los dichos mencionados son una transcripción parcial solo relativa al tema del artículo.

En su relato aparece mencionado expresamente el gobierno de Onganía pero no hay ninguna alusión al período del Proceso que coincide con el cargo más alto que desempeña el Sr. Monterosso.

En el discurso del Sr. Monterosso aparecen una serie de recurrencias interesantes para validar la entrevista según las categorías planteadas (veracidad, sinceridad y autenticidad), sucintamente se pueden señalar las siguientes.

El "entramado" lo burocrático teñido de lo humano (en el que se identifica y le proporciona una identidad

El carácter benéfico para la sociedad (afín a sus intereses personales pero que no pudo desarrollar "por problemas familiares"

Una profunda admiración por el Dr. Houssay

Destaca "el científico más puro", "lo purista" encarnado por el Dr. Houssay en contraposición con "lo político" como algo sucio, indigno. Aquí menciona a Rolando García como "el más contaminado por los intereses políticos".

Estas recurrencias sugieren que su íntima conexión a nivel personal con lo que él denomina la "mística" del Consejo y su implicación en el proceso de formación y crecimiento del organismo "…una cosa que había que vivirla para entenderla". Se puede pensar que es este nivel de pertenencia lo que imprime el empuje para recuerdos tan vívidos.

Si las variables para considerar un discurso sólido requieren que su consistencia esté fundamentada en las no contradicciones, ya que estas necesariamente alteran la unidad de sentido de dicho discurso quebrantando su veracidad.

No se advierten en la entrevista del Sr. Monterosso contradicciones en su discurso, es más, tiene una coherencia interna y una memoria episódica (autobiográfica), a largo plazo muy conservada.

Tampoco se perciben omisiones o distorsiones relacionadas con los recuerdos que se convocan a través de la temática que se indaga en la entrevista.

5. Consideraciones preliminares

En base a lo expuesto y siguiendo la línea de las validaciones de las entrevistas realizadas en esta investigación pudo arribar a las siguientes consideraciones:

Que los presupuestos de rigor científico del método de Historia Oral permiten una mejor aplicación del mismo y que los obstáculos detectados hacen posible una interpretación más certera del fenómeno estudiado.

Que la problemática de los sucesos argentinos en el período en que estudiamos fue vivenciada de diverso modo según las distintas miradas.

Que la plataforma teórica referida a los diversos planteos hermenéuticos permitirá una interpretación luego de la validez de las entrevistas.

Finalmente, la propuesta de un marco epistémico de la fusión horizóntica para la interpretación de los resultados son solidarios con el método de la historia oral.

Ismael Quiles y Octavio Nicolás Derisi, dos Proyectos fundacionales

Dulce María Santiago
UCA, Buenos Aires

Introducción

A partir de la sanción de la Ley N. 1.597 o de nacionalización de los claustros universitarios, conocida como *Ley Avellaneda,* de 1885, la educación superior de nivel universitario estuvo en manos del Estado. Dicha ley fue dictada dentro del espíritu de la Constitución Nacional de 1853. El Estado se reservaba, a través de la Universidad Nacional, el otorgamiento de títulos académicos habilitantes con el fin de garantizar la idoneidad de los graduados, particularmente médicos y abogados.

Pero conviene recordar que la educación superior había nacido en Nuestra América al amparo de la Iglesia: Las primeras universidades surgieron en el siglo XVI y fueron católicas. La primera en nuestro territorio fue la Universidad de Córdoba, fundada en 1614 por los Jesuitas. La Universidad de Buenos Aires, originada en el período independiente, fue fundada en 1821 y su rector fue un canónigo, el P. Saénz.

A comienzos del siglo XX, se intentó infructuosamente la creación de una universidad privada con aspiraciones de brindar una formación humana y cristiana. Dicha universidad católica abrió sus puertas en 1910 y tuvo que cerrar en 1920 por su imposibilidad de brindar títulos reconocidos oficialmente. La formación cristiana se canalizará en los *Cursos de Cultura Católica* creados en 1922 y que servirán de fundamento para la futura Universidad Católica.

Hacia mediados de los años 50, con la Revolución Libertadora, apareció una polémica en la sociedad que la dividirá en *Laica* o *Libre.* La sección de *Laica* representaba a los que defendían la educación pública y el papel del Estado en el otorgamiento de títulos oficiales. Continuaban así la tradición de la leu 1420 y de educación gratuita, obligatoria y "laica" que se prolongaba en la Reforma de 1918.

Los partidarios de la educación superior *Libre,* por su parte, representaban al sector que propiciaba la creación de universidades privadas que otorgara títulos de

igual validez que las universidades estatales. Este sector estaba mayoritariamente integrados por católicos.

El conflicto estallará cuando en 1955, el entonces ministro de educación –Atilio dell Oro Maini– un intelectual vinculado a la Iglesia Católica, sostenía en un artículo 28 del Decreto Ley 6403: "La iniciativa privada a crear universidades libres, que estarán capacitadas para expedir diplomas y títulos habilitantes, siempre que se sometan a las reglamentaciones que se dictarán oportunamente."[1] A partir de entonces, surge la polémica en la calle, los estudiantes de ambos bandos salen al grito de *Laica* o de *Libre.* Como consecuencia, renunciarán en el mes de mayo de 1956 el ministro dell Oro Maini y el Rector de la UBA, José Luis Romero, un historiador socialista defensor de la enseñanza estatal. Como resultado, el gobierno de facto no reglamentó el polémico artículo 28 y quedó así postergado el debate para el próximo gobierno de Arturo Frondizi.

En 1958 resurge el conflicto. Ahora el Rector de UBA es el hermano del Presidente: Rizieri Frondizi, partidario de la educación estatal. Finalmente, las universidades privadas resultarán aprobadas con la promulgación de la ley 14.557, conocida como *Ley Domingorena,* el 30 de septiembre de 1958. Esto marcó una inflexión en el rol del Estado en la educación y posibilitó la creación de dos universidades privadas confesionales: La Pontificia Universidad Católica Argentina y la Universidad del Salvador.

Más allá de la discusión de carácter religioso, latía una cuestión ideológica y también económica que posibilitara a ciertos sectores desarrollar sus proyectos.

Dos figuras, dos proyectos

Una vez reglamentada la ley 14.557, se funda la Universidad Católica que había sido inaugurada el 7 de marzo de 1958. Los Cursos de Cultura Católica, surgidos en 1922 se convierten en el Instituto Argentino de Cultura Católica y fueron el nexo entre los Cursos y la Universidad.

Se concreta así el deseo de no sufrir "el desequilibrio moral consiguiente al hecho de que su cultura religiosa se haya quedado rezagada en relación con su formación científica"[2]

[1] http://www.fcen.uba.ar/segb/historia/lamensula/La_mensula[7].pdf, p. 2.
[2] Ob. cit., p. 12.

El primer Rector será Monseñor **Octavio Nicolás Derisi** hasta el año 1980, en que lo sucederá Monseñor Guillermo Blanco. El tema financiero lleva a la creación de un Consejo de Administración y de una Asociación Amigos de la U.C.A. Luego se transformará en una Fundación.

La USAL, por su parte, había sido fundada el 8 de junio de 1944 como Instituto Superior de Filosofía, en el Colegio del Salvador. Y en 1955, después del Decreto nº 6403, que autorizó la creación de universidades privadas, el 2 de mayo de 1956 fueron fundadas las Facultades Universitarios del Salvador, llamados Institutos Universitarios del Salvador el 15 de mayo de 1958 y a partir del 8 de diciembre de 1959, como su nombre actual: Universidad del Salvador – USAL.

Desde su fundación dependió de la Compañía de Jesús, quien designó a sus más altas autoridades por intermedio de la Asociación Civil Universidad del Salvador. El espíritu de la universidad puede sintetizarse en estos principios rectores: lucha contra el ateísmo, avance mediante el retorno a las fuentes y universalismo a través de las diferencias. Así lo recordaba Monseñor Jorge Bergoglio a los 20 años del documento *Historia y cambio.*

En marzo de 1975 la Compañía confió la conducción a un grupo de laicos, quienes asumieron la responsabilidad de preservar la identidad de la Universidad, en el cumplimiento de sus fines y objetivos.

El **P. Ismael Quiles** fue Decano de la Facultad de Filosofía, Vicerrector entre 1956 y 1962 y en 1965, Rector desde 1966 hasta 1970) y Rector de la Comunidad del Salvador y Prorrector de la Universidad desde 1970 hasta 1974.

Estas dos grandes figuras intelectuales de la época representan a las primeras instituciones que fueron fundadas como las primeras universidades privadas del siglo XX en nuestro suelo.

Quiles era un activo pensador jesuita que, además de profesor en el Colegio Máximo, había encabezado la Comisión Organizadora de las Jornadas Pedagógicas de la Revista Estudios que fue recibida en septiembre de 1958 por Frondizi. Como director de dicha revista, Quiles propiciaba la convivencia de un sistema público con el privado, denunciando las deficiencias de la universidad pública.

Ismael Quiles (1906-1992) ingresa en la Compañía de Jesús en 1922 en España. En 1932, enfermo de tuberculosis, se traslada a la Argentina. Ha sido uno de los pensadores del siglo XX que intentó renovar la filosofía escolástica, en la que había sido formado, con la filosofía de su tiempo –especialmente con la fenomenología y el existencialismo– y, a su vez, con el pensamiento oriental que iniciaba su influencia decisiva en occidente a partir de mediados del siglo XX. El mismo distingue tres etapas en su pensamiento:

1º. La etapa **racional** (1938- 1948): En ella se manifiesta su formación "escolástica suarista". 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. 3º. La etapa de **síntesis de las culturas de Oriente y Occidente** (1960-1992)

Con respecto a esta última 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"

El perfil de Monseñor **Octavio Nicolás Derisi** (1907-2002) es algo diferente, aunque tiene en común con Quiles su raíz de pensamiento filosófico clásico. Fue presbítero y representante del neotomismo argentino durante la segunda mitad del siglo XX. Estudió filosofía en la Universidad de Buenos Aires, donde se licenció y doctoró con una tesis sobre *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, que mereció el premio Carlos Octavio Bunge a la mejor tesis en filosofía y letras del bienio 1940-1941, y que se publicó en 1941. Fue también profesor del Seminario "San José" de La Plata y de los *Cursos de Cultura Católica*. Fue fundador y el primer Rector, y, posteriormente, Rector emérito, de la Universidad Católica Argentina, miembro, directivo y presidente de la Organización de Universidades Católicas de América Latina y del Consejo de Rectores de Universidades Privadas de Argentina.

Su idea de universidad está sintetizada en su obra *Naturaleza y vida de la universidad*:

> "La Universidad tiene como fin fundamental el cultivo de la verdad en todos los órdenes. La verdad técnica, científica, filosófica, teológica. La que dirige el obrar moral y la que orienta el quehacer técnico o artístico. No debemos cultivarla en forma dispersa y anárquica, sino a través de su unidad jerárquica. Por ello a la Universidad le toca no sólo investigar y trasmitir sus conocimientos, sino que debe, respetando la jerarquía de valores que de la verdad surge, formar a cada alumno de una manera integralmente humana"[3].

Estos dos perfiles intelectuales configuraron las dos primeras instituciones universitarias que marcaron la generación de la segunda mitad del siglo XX educada en ellas con dos estilos diferentes.

[3] Octavio Nicolás Derisi. *Naturaleza y vida de la Universidad*, Bs. As., EUDEBA. 1069, p. 20.

Recepción de la filosofía ambiental en el país;
vínculos con expresiones de la contracultura local en los años 80' del siglo XX

Alicia Irene Bugallo Finnemann
UCES, Buenos Aires

1. Introducción

Este trabajo corresponde a un avance de investigación para el Proyecto "Filosofía argentina desde la segunda mitad del siglo XX. Testimonios" (PGI-2015; UNS, Directora: Dra. Celina Lértora; Co-director: Lic. Raúl Domínguez). Nuestro tema se refiere a un estudio de conjunto sobre "Aspectos y tendencias de la recepción y asimilación de la filosofía ambiental en el país".

Se hará referencia, en este caso, a las circunstancias en que la filosofía ambiental se hizo presente en nuestro país –hasta donde sabemos, por primera vez– en diversos números de la revista *Mutantia*. Esa publicación fue editada por Miguel Grinberg entre 1980 y 1987, junto a algunos otros números aniversario discontinuados, como el de 1999. Se la puede considerar como un medio de difusión y expresión de contracultura o pensamiento alternativo en el país y la región.

En términos de su editor (Mutantia 4) "Ha surgido primordialmente como una herramienta de exploración aplicada a desentrañar el universo donde vienen desarrollándose ciertos cambios fundamentales". Y en ella encontramos las primeras referencias específicas a la filosofía ambiental –además de otras consideraciones sobre movimientos del ambientalismo regional y de otras latitudes, en expansión–.

Concretamente nos referiremos a la publicación de traducciones al español de cuatro artículos del filósofo ambiental polaco Henryk Skolimowski (1930-).

2. *Mutantia* N. 2, 1980: 83-97

Se trataba del artículo 'Una filosofía para el siglo XXI', traducción de un capítulo central del libro *Eco-philosophy. Designing new tactics for living* (1981) – se publicó antes este anticipo del libro, que el libro mismo en inglés–.

De este capítulo se destaca el doble mandala, se acentúa la idea de un necesario cambio de paradigma, tópico frecuente en los inicios de la **era de la ecología** a partir de los años ‘60 del siglo pasado. Entre otras cosas, se apuntaba a superar el pensamiento analítico disociativo, incorporando dimensiones más afines a los desarrollos de la teoría de sistemas, la cibernética o la ecología.

Skolimowski pertenecía a los emergentes movimientos de participación cívica y social no-gubernamentales, anhelantes de crear una nueva cultura integrada y en armonía con la Naturaleza. Se trataba en este caso de movimientos de desaprobación comprometidos en la tarea de generar alternativas al estilo hegemónico en las sociedades industrializadas.

3. *Mutantia* N. 6, 1981: 7-11

Una segunda entrega del pensador polaco fue “Imaginación secular y el nihilismo de la cultura occidental”. El articulo venía de *Filosofía Oggi* 3, N. 4, 1980: 587-592, “Secular imagination and the nihilism of western culture” (Studio Editoriale di Cultura, 1977-2012).

En este caso el autor repasa concepciones que no aportarían, según su punto de vista, una perspectiva positiva o creativa para enfrentar los dilemas de la crisis civilizatoria del presente, en particular de la problemática ambiental global. Así, considera al estoicismo como una expresión de resignación sin salida, al hedonismo como una mera huida hacia los sentidos y lo inmediatista, y al narcisismo autorreferente y vacío como una expresión decadente de la cultura individualista moderna. Caracteriza al nihilismo como expresión de desesperación combinada con rabia y angustia, por no hacer nada mejor que lo que estamos haciendo.

Plantea entonces algunas opciones: elegir entre una religión centrada en los bienes feroces y limitados de Technos y Ecónomos, que limitan nuestras vidas a su ámbito físico, niegan valores trascendentes y hacen del rendimiento económico el valor supremo, o una religión fundada en la compasión y visiones trascendentes del destino del hombre, en cuanto que los horizontes humanos se hallan en continua expansión hasta abrazar el cosmos…

4. *Mutantia* N. 7, 1981: 70-77

La lectura del Skolimowski nos parece a menudo una disposición a la autorreflexión del hombre contemporáneo, de auto análisis y puesta a luz de los supuestos patrones mentales (o paradigmas) con los que estamos operando. Y la necesidad de decidir cuál sería más apropiado para la autorrealización personal en un ambiente no arrasado…

En esta línea se encuadra otro de sus aportes publicados en Mutantia, como fuera "El nuevo fuego prometeico". Esta material venía de *Alternative Futures*, Vol. 2, Nº1 pp. 97-101, "The New Promethean Fire" (USA) y correspondía a la versión revisada de una disertación ofrecida en el Simposio Internacional de la Cultura Post-Industrial, Universidad de Wisconsin, noviembre de 1977.

No resulta extraño que hoy en día, desde la grave crisis social y ecológica que atraviesa nuestra época, se produzcan diversas relecturas del mito prometeico. Para algunos –tal vez siguiendo de modo demasiado simple el drama de Esquilo– Prometeo es una figura negativa que puso en manos de los "efímeros" un enorme potencial alterador y destructor del orden natural, el cual, para colmo, fue utilizado en favor de unos pocos miembros de la especie.

Para Skolimowski, en cambio,

> "la imagen de Prometeo fue empañada durante las décadas y siglos pasados. El cíclope del progreso material (se refiere más bien a Fausto, al mito de Fausto) brutalizó la sagrada herencia del fuego espiritual. Cuando vemos los humos inmundos, sulfurosos, que huelen a muerte, podemos estar seguros que no son producto del fuego prometeico, sino el desecho de las destructivas fábricas satánicas" (p. 76).

Desde su eco-filosofía, Skolimowski propone revalorizar el sentido de esta herencia del fuego espiritual. En ese sentido nos recuerda que Prometeo le dio al hombre
- la matemática pero también la astrología, para comprender su destino;
- junto al arte de domesticar animales le dio la escritura, para trascenderse a sí mismos;
- junto a las técnicas de navegación le dio la medicina, para aplacar sus dolencias, y
- los secretos de la adivinación para descubrir el sentido de su vida.

Prometeo estaría ilustrando el preciso momento de humanización de nuestra especie; en su faz trágica y rebelde, Prometeo representa la imaginación humana trascendiendo continuamente sus propios límites. Frente a la negatividad de Fausto, según el mismo pensador.

¿Quién es Fausto? El arquetipo que responde a la actitud del hombre moderno: no acata dogmas impuestos, cuestiona todo, duda, se presenta ávido de conocimientos y ansioso por el deseo de gozar y dominar. Pensemos que en la época Moderna se considera que entre todos los seres vivos, el hombre es el único que ponía el orden y la armonía en el mundo. A Fausto lo acompaña Mefistófeles, personificación del Demonio, para quien todos los medios de acción y poder resultan lícitos. El afán por descubrir los secretos de la vida y la muerte, y el anhelo de compartir con Dios los poderes de la creación, configuraron en el complejo personaje aquellos sueños sobrehumanos llamados genéricamente "sueños fáusticos".

Para Skolimowski, si bien la búsqueda del progreso no constituye en sí misma una aberración de la condición humana sino una expresión de ella, la búsqueda del mero progreso material destructivo tanto de especies naturales como culturales, es considerada el producto de la imaginación fáustica. Occidente sería fáustico por el afán de competencia y su materialismo desatado; la filosofía positivista sería uno de sus más caros resultados; ella suministra la justificación filosófica al paradigma despiadado, explotador, mecanicista que ha lanzado la orden de degüello contra la ecología del planeta, contra las naciones del Tercer Mundo y contra los mismos individuos que trataron de vivir sus vidas a imagen y semejanza de las máquinas.

El mensaje sería, entonces, volver a encender el fuego prometeico de la creatividad prudencial…, (y resulta muy acorde con las distinciones del filósofo ambiental estadounidense Bryan Norton entre antropocentrismo fuerte y antropocentrismo débil o humilde como se dice en ecoteología)

***5. Mutantia* N. 21, 1999: 2-3**

Y finalmente cabe destacar, en una aparición más tardía de la revista, una breve nota sobre ‘Espiritualidad ecológica’, proveniente de la Revista Thot, San Pablo.

http://buenasiembra.com.ar/ecologia/articulos/espiritualidad-ecologica-207.html

http://caortica.blogspot.com.ar/2009_03_01_archive.html

Acá Skolimowski describe a la espiritualidad como una articulación de la condición esencial del hombre en una época determinada. En este momento

testimoniamos el surgimiento de la Perspectiva Ecológica del mundo; bajo ella el mundo es visto como santuario, es volverlo sagrado y digno de reverencia. La comprensión profunda de la ecología significa reverencia en acción, la profunda identificación con la belleza de la vida pulsando en el universo, hasta volvernos parte de él…

Insiste en que la decadencia de las formas religiosas de espiritualidad no nos exime de la responsabilidad de sanar la Tierra y de realizar nuestro potencial espiritual.

A pesar de la crisis religiosa de nuestra época, debemos tener el coraje de encontrar, no apenas a Jesús de Nazaret, sino al Maestro del Cosmos.

6. Algunas proyecciones posteriores

En el contexto de la presente investigación, cabe subrayar que de acá salieron los primeros seminarios y escritos sobre ecofilosofía en el país, enriquecidos, no obstante, por otras referencias necesarias tales como: Michel Sèrres, Fritjof Capra, Gregory Bateson, Félix Guattari, James Lovelock, Charlene Spretnak, Enrique Leff, Silvio Funtowicz, etc. Detallamos algunas de tales transferencias al trabajo de pensadores argentinos dedicados a la filosofía ambiental:

- los primeros seminarios dictados en un medio académico: Universidad de Morón, "Eco-filosofía" (Alicia Bugallo, 1981) y "Eco-filosofía, el tema de la vida en la filosofía de los siglos XIX y XX" (Alicia Bugallo, 1985);

- Los talleres en un medio no académico: Multiversidad de Buenos Aires, "Algunas nuevas visiones en sabiduría contemporánea" (Alicia Bugallo, 1984);

- La bibliografía optativa para la cátedra Introducción a la Filosofía del primer año en las carreras humanísticas (Prof. Titular Marta Finardi de Reboiras, Prof. Asociada Alicia Bugallo) se incluyó a su vez (entre 1982 y 1991);

- Un breve artículo: Alicia Bugallo "La eco-filosofía como actitud" Parte I, en *Mutantia* 15-16, 1983: 70-71;

- Alicia Bugallo, "Aproximación a la eco-filosofía" para las Segundas Jornadas de Filosofía de la Fundación Origen (liderada por Silvio Maresca), noviembre de 1992.

Publicado en AAVV Fundación Origen, *El Pensamiento en los Umbrales del s. XXI*. Buenos Aires, Fundación Origen/Catálogos, 1994: 299-304;

- Alicia Bugallo, "Problemas de eco-filosofía" para las Jornadas sobre Problemas filosóficos de fin de siglo, noviembre de 1994, de la Sociedad Filosófica Buenos Aires (presidida por Carlos Casali). Publicado en AAVV Sociedad Filosófica Buenos Aires, *La Filosofía en los laberintos del presente*, Buenos Aires, Biblos, 1995: 80-87.

- En las mismas Jornadas y publicación: Ricardo Pobierzym, "La disolución de la naturaleza y las posibilidades de la ecología" pp. 75-79. En dicho artículo, Pobierzym hace referencia a su vez a una ponencia de Armando Poratti "La constitución de la Naturaleza y la ambigüedad del ecologismo" presentada en 1990 en el Segundo Encuentro Latinoamericano Cultura, ética y religión frente al desafío ecológico, Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos, ISEDET. (Se menciona este detalle pues tal encuentro en ISEDET es considerado como anticipatorio de los desarrollos posteriores en ecoteología, ilustrando de algún modo la doble matriz filosófica y religiosa del pensamiento ambiental actual).

- Y el primer libro local sobre la temática: Alicia Bugallo, *De dioses, pensadores y ecologistas*, Buenos Aires, Grupo Editor Latinoamericano, 1995. Con referencias a Skolimowski, Capra, Guattari, Lovelock, Spretnak, Bacon, etc.

Filosofía ambiental y antropoceno

Coordinación Alicia Bugallo

Translimitación ecológica: nuevos desafíos para la filosofía

Oriana Cosso
UCES, Bs. As.

¿Cómo replantearíamos hoy la situación fundamental del ser humano que, en un mundo global, se encuentra en situación de translimitación ecológica? Pregunta kantiana reformulada por la **antropología ecofilosófica**, nos sitúa en los bordes disciplinares de la filosofía.

Estamos, en efecto, frente a problemas de fundamentación. En la antropología, la economía y la ecología aparecen términos que cuentan con mucha equivocidad. ¿Cómo definir cuestiones ideológicas, cómo escindirlas de las definiciones técnicas en que reposan, muchas veces amparadas por la supuesta, siempre presunta, neutralidad valorativa de la técnica?

Los problemas técnicos que aborda la economía a la hora de pensar en los términos de la distribución de la riqueza y la solución de la problemática de la escasez para miles de familias, exigen una solución. Exigen ser cerrados, exigen resultados. La preocupación científica es esa: cerrar el problema, encerrarlo y acorralarlo con el método o disolverlo en el mar de lo que podemos esperar, es decir: la esperanza que no descansa.

Sin embargo, cuando hablamos de la cuestión ecológica es, claramente, una *quaestio*: una pregunta. Es un interrogante, es decir: demanda de nosotros y nosotras la producción de un sentido. Aunque sea de la perspectiva según la cual ese sentido puede producirse, aunque más no fuera la producción del horizonte en el que tiene sentido la pregunta: el aporte de la filosofía a la cuestión ecológica es esta demanda: la de señalar que se trata de un problema que rebasa los horizontes de la técnica y nos convoca por fuera del destino técnico del conocimiento.

¿Qué escuchamos en las preguntas kantianas? ¿Por qué nos resuenan todavía? Sin duda se trata de cuestiones eternas. Si pensamos las preguntas tal cual están, podemos plantear ya mismo una reflexión epistemológica: abrir caminos para el pensamiento en lugar de forzar una solución. Podemos proponer una reflexión que encamine algo así como la re-solución; es decir, un ejercicio de libertad para dotar

de sentido aquello que se piensa o se ha pensado al respecto. La libertad, como nos enseñó Hannah Arendt, es la "capacidad de iniciar algo nuevo"[1].

Nuestra hipótesis responde a una pregunta así, una pregunta de investigación: ¿Qué hay de sustentable en el desarrollo sustentable? Esto equivale a preguntar: qué podemos conocer de los designios de la naturaleza que nos llevan a hablar de una nueva era, la Era del Antropoceno; cómo debemos actuar si consideramos que el impacto antrópico de la actividad económica merece una reflexión, más allá de la necesaria acción militante ecologista y de las reformas estructurales que obliguen a quienes transgreden a pensar en quiénes sufren las **externalidades** del desarrollo. Y también, esta pregunta nos lleva a plantear qué podemos esperar de este capitalismo tardío o postcapitalismo, que descuida constantemente los deberes comunes respecto de nuestra Casa Común. Al hablar de Antropoceno, a muchos les resonará la "degeneración de la cultura" que planteara Nietzsche, en la que insistió Gilles Deleuze:

> "Ocurre que las fuerzas reactivas desvían esta violencia de la cultura, y la convierten en una fuerza reactiva, en un medio de entontecer todavía más, de rebajar el pensamiento. Ocurre que confunden la violencia de la cultura con su propia violencia, su propia fuerza. Nietzsche llama a ese proceso 'degeneración de la cultura'"[2].

Así, aparece una segunda pregunta: ¿hasta dónde pueden llegar nuestras facultades para pensar la complejidad de los cambios del Antropoceno?, ¿hasta dónde hemos pensado y hasta dónde hemos de empezar a pensar? Si, como propuso Gilles Deleuze[3] **todavía no pensamos**, significa que estamos ante un cambio de época que nos propone replantear los límites de lo pensable.

A nosotras nos ha parecido más importante insistir en la incidencia práctica de los discursos teóricos, en particular, de los discursos del ambientalismo.

Lo que históricamente hemos pensado como problemas del lenguaje o problemas del sujeto han llegado a ser problemas del deseo y de la estructura social. Nos

[1] Luciano Debanne y Valeria Meierovich, "Nacer para comenzar. Acción y libertad en Hannah Arendt", *Razón y Palabra* N. 78, noviembre de 2011-enero de 2012; edición digital.
[2] Gilles Deleuze, *Nietzsche y la Filosofía, III: La Crítica*, Barcelona, Anagrama, 1986, p 33.
[3] Ibíd., p. 32.

referimos a la esclavitud del consumo, es decir, al disfrute de Actividades No Felicitantes, si utilizamos la reciente terminología introducida por Adela Cortina para referir, por ejemplo, al *shopping*[4]. Entonces, ¿cómo estructurar el deseo de cambiar que articulan en su discurso los movimientos socioambientales disidentes? Esta pregunta nos permite abrir una indagación filosófica sobre los supuestos movimentistas que se articulan en *sloganes*, muchas veces vacíos.

Veamos algunos ejemplos:
- *Save the planet*
- *Our voices are vital*
- *Fit for the future*

Nuestra investigación se inició con la sospecha de que el concepto de desarrollo ha sido hibridizado por el manejo tecnocrático de los supuestos de la ciencia económica que sirvieron de fundamento a los programas gubernamentales, de largo aliento, lo tomaron como supuesto. Porque el concepto de desarrollo, que se convirtió a fin del milenio en **desarrollo sustentable**, es un concepto originario de la biología, que al pasar al dominio de la ciencia económica se metaforiza. Sus efectos políticos, al menos en Nuestra América, han sido despóticos. Es difícil pensar la historia del desarrollismo en esta clave, lo reconocemos. Pero es necesario. Porque el desarrollismo parece haber quedado sustancializado, como una suerte de universal de la Edad Media: algo que no ha podido ser pensado.

Así, aparece una segunda pregunta: ¿hasta dónde pueden llegar nuestras facultades para pensar la complejidad de los cambios del Antropoceno?, ¿hasta dónde hemos pensado y hasta dónde hemos de empezar a pensar? Si, como propuso Gilles Deleuze, **todavía no pensamos**, significa que estamos ante un cambio de época que nos propone replantear los límites de lo pensable.

¿Qué es lo que todavía no hemos pensado?

En primer lugar, como venimos diciendo, los efectos represivos que tuvieron lugar dentro del peronismo que se identificó con el desarrollismo, que hizo de él una ideología. A su vez, dentro del peronismo como dispositivo de interpelación, que ha sido también hibridizado en la última experiencia de gobierno, el desarrollismo no

[4] Adela Cortina, *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*, Barcelona, Ed. Tecnos, 1986, *passim*.

ha sido pensado en tanto elemento a depurar. Es necesario adoptar una perspectiva hermenéutica para acceder a la comprensión de esta, nuestra historia reciente, donde las pasiones se acaloran y las razones se acallan.

Desde una perspectiva así, la objetividad de lo social es una totalidad de interrelaciones simbólicas gestadas históricamente. El modo de acceso al conocimiento de lo social es la dialéctica entre conjeturar y validar, explicar y comprender. A través de esta dialéctica, como propuso hace ya un siglo Paul Ricoeur, se expresa el inevitable círculo hermenéutico en el que estamos inmersos, con nuestro objeto de estudio, en tanto investigadores. Entonces, al volver sobre el dilema del desarrollismo en el siglo XX, a saber: crecimiento o inflación, estamos volviendo sobre una historia reciente, escrita a sangre y fuego por quienes, en muchos casos, ni vimos como cadáveres ni escribieron como exquisitos. Pero es necesario volver sobre este dilema porque para la filosofía, un dilema no es propiamente un problema. El problema del desarrollismo, allí donde ni nuestro deseo ni nuestra estructura social, hoy democratizada, detectan una contradicción inmoral es el problema del autoritarismo. Allí radica la tensión argumentativa que hace de cierto ambientalismo una reacción *shallow*, por utilizar la terminología de Arne Naess. Una reacción contra el autoritarismo del Estado que no es más que una reacción contra la potencialidad del poder democrático organizado, del poder de transformar nuestro deseo en un sentido emancipador y la estructura social, en un sentido de justicia.

Conclusiones. Pragmatismo a la James

En clave pragmática, afirmamos que el sentido de la vida de ciudadanos y ciudadanas depende de la conducta hacia la vida humana, no-humana y posthumana. Esto significa, en primer lugar, continuar la propuesta de Enrique Leff[5] (2012). No nos resulta suficiente la razón como la comprendió Kant. Él no conoció la guerra de exterminio y por eso postuló la necesariedad de una clave cosmopolita para la Historia. Hoy sabemos que es necesario pensar en, al menos, 4 niveles:

1. Nivel Sustancial
2. Nivel Teórico
3. Nivel Técnico
4. Nivel Intercultural

[5] Enrique Leff, "Latin American Enviromental Thinking: A heritage of knowledge for sustainability", *Enviromental Ethics* 34, N. 4, 2012; 431-450.

En el proceso de transformación de la empresa crítica, es decir, kantiana, que comenzamos hace más tres siglos, está nada menos que la posibilidad de evaluar la coherencia entre discursos, teoría e ideología en el ambientalismo.

De la libertad de rechazar ciertos medios
a la posibilidad de salir de la alienación destructora de la naturaleza
y los lazos sociales y ecológicos

Mariela Silvestein
Buenos Aires

Introducción

En la actual situación de translimitación ecológica el hombre como ser social se ve estimulado a tomar una posición de participación real, donde pueda manifestar, en alguna medida, la potencialidad de su ser.

Vemos entretejerse nuevas habilidades, nuevos formatos de comunicación y de resistencia social y ciudadana, que expresan de diferentes formas y en diferentes grados, la responsabilidad de los sujetos, ciudadanos del mundo, ante esta crisis ecológica y social, donde el extractivismo a través de sus múltiples caras, saquea y destruye al Planeta.

Muchas personas se preguntan por el sentido de la vida en momentos como estos y revisan su actitud y sus conductas hacia la vida toda. Hombres que resisten en red. De contención, de saberes, de lucha. Otros, no, y de manera más sumisa, sucumben ante la sensación de soledad y abandono, frente a la necesidad de subsistencia material. Es una suerte de sumisión inmediata, a las necesidades de subsistencia de un presente inmediato, la que determina el juego de cierta violencia humillante.

Por su parte, el estado y las empresas, mediante estrategias comunicacionales, responsabilidad social empresaria (RSE) y no colocando fondos económicos para lo nuevo, intentan imponer un modelo hegemónico destructor que contamina el agua, y destruye la vida y los lazos sociales y ecológicos.

¿Se puede ignorar el horror de la destrucción de la vida?

El cambio ambiental global nos impone límites insoslayables y representa riesgo de vida. No es sólo el calentamiento global sino también sus causas y consecuencias lo que se encuentra en discusión en la actualidad. Desmonte, extinción de especies,

migraciones de animales y humanos, inundaciones, sequías, pobreza, destrucción ambiental y social. Agotamiento de nuestros "bienes comunes" indispensables para la vida, son síntomas de un modelo de desarrollo que ya no tiene chances de proseguir como tal y a su vez dejar con vida a nuestros territorios y sociedades.

El tercer milenio se enmarca de manera contundente en un desafío. Ya lo expresa el preámbulo de la Carta de la Tierra, con un fuerte diagnóstico, de construcción colectiva, que interpela a los pueblos:

> "Estamos en un momento crítico de la historia de la Tierra, en el cual la humanidad debe elegir su futuro. A medida que el mundo se vuelve cada vez más interdependiente y frágil, el futuro depara, a la vez, grandes riesgos y grandes promesas. Para seguir adelante, debemos reconocer que en medio de la magnífica diversidad de culturas y formas de vida, somos una sola familia humana y una sola comunidad terrestre con un destino común…"[1].

Inspiran estas palabras de manera urgente, la necesidad de liberarnos de ciertos "medios" (por ejemplo extractivos y de producción como el monocultivo, la megaminería, etc.) y salir de la alienación destructora de la naturaleza y los lazos sociales y ecológicos. Inspiran a la necesaria unión entre sujetos, en pos de una meta común, un propósito único: custodiar la Vida.

Para ello, una filosofía práctica es requerida. Una filosofía que ame la Vida por sobre las cosas y que sostenga que la Vida tiene que estar en el centro. Podríamos decir en términos spinozianos, que son necesarios buenos encuentros. Esos que acontecen entre seres que obran aumentando la potencia de existir.

Las guerras por el agua, las guerras por los combustibles fósiles, las guerras por territorios, signan nuestra época y nuestra cultura mundial con un tinte hostil e hiriente, que cotidianamente con su gusto amargo y salvaje, nos toca más lejos o

[1] Carta de la Tierra, presentada en La Haya, 2000. Disponible en
Carta http://www.earthcharterinactio n.org/invent/images/uploads/ec harter_spanish.pdf y institucional de dicho documento http://cartadelatierra.org/.

más cerca según dónde estemos ubicados geográficamente, pero que afecta al globo y a la civilización en su conjunto.

Esta coyuntura abre puertas a un movimiento de resistencia social y ambiental amplio, que se permite fervientemente decir no, rechazar el modelo de desarrollo hegemónico propuesto por los estados en complicidad con las corporaciones y reflexionar alternativas posibles al extractivismo neoliberal. Ya sea en torno a energías verdaderamente limpias, hasta en formas cooperativas de la producción, el manejo y la distribución de los Bienes Comunes, etc.

La separación entre el campo y la ciudad, entre el productor y el consumidor, por ejemplo de alimentos, empieza a estar cuestionada en las ciudades cuando los seres se preguntan por la verdad de lo que comen: ¿verduras rociadas con agrotóxicos?, ¿animales engordados en *feedloots*, alimentados con soja transgénica previamente rociada con agrotóxicos, antibióticos? O cuando los informes de las escuelas rurales rociadas por aviones de fumigación salen a la luz, e incluso la justicia tiene que tomar partido ante las muertes por envenenamiento.

El impacto ambiental de las actividades humanas, imprime un rostro a la faz planetaria complejo y desagradable. En el marco de la humillación a los ecosistemas, las comunidades campesinas e indígenas resisten localmente.

La subjetividad y el *status quo* se ve alterado fuertemente cuándo lo más cotidiano es lo que puede faltar en cualquier momento: el agua. Si bien no todos los ciudadanos del planeta vivimos a la vera del río o a los pies de una montaña, no podemos desoír el clamor de los pueblos cordilleranos cuando declaran que se están secando sus ríos por la megaminería, megaconsumidora de este bien preciado y megaconsumidora de energía eléctrica, entre otras.

El ciudadano bonaerense por ejemplo, representa a aquellos otros, cuando, cual caja de resonancia, se junta con sus pares, para moverse en una manifestación en el Día Mundial Contra La Megaminería, o en el Día Mundial Contra Monsanto, por el microcentro hasta llegar al Obelisco.

El horror de la destrucción no puede ser ignorado. Nos remite a un lugar íntimo dónde en conciencia debemos decidir de qué lado vamos a estar. Si a favor de la

vida o favor de la muerte. Hoy en día libertad significa expresar Vida y Consciencia. Y capitalismo salvaje globalizado significa extractivismo, egoísmo, lazos sociales y ecológicos devastados por la explotación desmedida, destrucción y violación de derechos humanos y de la naturaleza, básicos. Ecocido. Genocido.

La apatía y la inercia en este marco, son actitudes de alto riesgo.

Como contracara, la posibilidad de relacionarnos desde la ética del cuidado, la compasión y glorificando la existencia, está dada y es necesario asumirla. Muchas personas, autores, conferencistas, sociólogos y filósofos, están apuntando a la necesidad de reconstruir vínculos sociales sanos y tiernos. Muchos y muchas ya lo estamos haciendo.

Es imprescindible denunciar las estrategias comunicacionales y de responsabilidad social empresaria de las grandes corporaciones y de los gobiernos cómplices, quienes utilizan el engaño como moneda corriente, cuando por ejemplo Minera La Alumbrera dona ambulancias en los mismos pueblos que enferma y mata, o cuando un Concejo Deliberante aprueba el proyecto de silobolsas rosas para, entre comillas, “luchar contra el cáncer”. Sus discursos publicitarios de progreso y desarrollo abundan en mala intención y en malos encuentros. Prometen algo que nunca podrán dispensar, que es verdadera abundancia y bienestar.

La libertad de rechazar ciertos medios, y hacerlo con contundencia, incluso con desobediencia civil, lleva a las sociedades humanas y a cada individuo, en un trabajo profundo, a la posibilidad de salir de la alienación destructora. Volviéndose el ser cada vez más pleno, potente, social, con una participación real, que le permite ejercer nuevas habilidades, nuevos formatos de comunicación y de resistencia social y ciudadana, expresa de diferentes formas y en diferentes grados, su responsabilidad ante esta crisis ecológica y social, donde hoy el extractivismo a través de sus múltiples caras, saquea y destruye al Planeta.

Sucede que la contaminación no es sólo ambiental y física, sino también psíquica y social. Sin esa contaminación que apunta a las subjetividades y a las psicologías, no habría tanta vulnerabilidad en los sujetos disciplinados por esos dispositivos hegemónicos, mediante estrategias comunicacionales perversas y mentirosas y Responsabilidad social Empresaria, también sumamente engañosa.

Estamos en un momento histórico donde el extractivismo genocida y ecocida se vincula con las guerras, siendo que sus lógicas y búsquedas son las mismas. Conquistar a cualquier costo (social, ambiental, político y ético), lo poco que queda en el globo de recursos naturales estratégicos, nuestros mejor llamados "bienes comunes" o tal como ahora los denominan las Ciencias Ambientales, nuestros servicios ambientales.

Sería bueno recordar a Ghandi, cuando decía:

> "No bien desaparezca el espíritu de explotación, los armamentos se convertirán en una carga insostenible. El auténtico desarme no ocurrirá mientras las naciones del mundo no paren de explotarse a sí mismas"[2].

Hoy, la política de estado argentina, sigue apostando al plan nuclear, es decir a la minería de uranio, altamente contaminante para alimentar a las centrales nucleares y sus reactores, que inevitablemente tienen como desecho, el plutonio. Siendo que muchos países del mundo ya prohibieron este tipo de energía. No podemos soslayar la relación que esto tiene con la guerra, dada la utilización que en las mismas se le da al plutonio para armas de aniquilación masiva.

Es necesario cuestionar estas políticas de estado, dada la coyuntura mundial de revisión de estas cuestiones, así como también el fuerte movimiento ambiental argentino que rechaza este tipo de energía así como al extractivismo en su conjunto. También es necesario cuestionar la falta de ética de la llamada Responsabilidad Social Empresaria y denunciarla dentro del paquete de estrategias y técnicas, que contaminan la sociedad psíquica y socialmente, y que la fragmentan.

Byung-Chull Han, analiza en su libro Psicopolítica que:

[2] Cf. *¿Qué es la verdad?*, disponible en https://leandromarshall.files.wordpress.com/2012/05/gandhi-mahatma-reflexiones-sobre-la-verdad.pdf, p. 16.

> "…la psicopolítica neoliberal es la técnica de dominación que estabiliza y reproduce el sistema dominante por medio de una programación y control psicológicos. El arte de la vida como praxis de la libertad tiene que adoptar la forma de una des-psicologización. Desarma la psicopolítica como medio de sometimiento. Se des-psicologiza y vacía al sujeto a fin de que quede libre para esa forma de vida que todavía no tiene nombre"[3].

Ese este arte de la vida como praxis de libertad, aquella filosofía práctica a la que párrafos más arriba, aludíamos como una necesidad de la sociedad contemporánea, para hacer frente a los desafíos del antropoceno.

Retomando las preguntas kantianas en estos momentos sobre: ¿qué puedo conocer?, ¿qué debo hacer?, ¿qué me está permitido esperar? y ¿qué es el hombre?, creo que tenemos un desafío profundo respecto de la necesidad de conocernos a nosotros mismos responsablemente, y desde ahí actuar con solidaridad a favor del conjunto social y de la Vida misma. Con responsabilidad, percibir la vida social como un marco propicio para expresar nuestra potencia y de esta forma no esperar nada en particular, sino abrirlos a lo inédito que en su esencia mostrará la verdad respecto de lo que somos capaces de destruir y de construir en nosotros mismos y en el entorno.

El sentido de la vida, en momentos como estos, determina un único rumbo. Hacia delante y de una nueva manera. Inédita y lista para ser construida colectivamente desde lo más profundo del ser y de su amor por la vida y sus coterráneos.

[3] Byung-Chull Han, *Psicopolítica*, Barcelona, Herder, 2014, p. 117.

El desafío de un ecofeminismo posthumano

María José Binetti
IIEGE/ UBA – CONICET. Bs. As.

1. El ecocidio de la madre-tierra

Cada vez somos más conscientes del ecocidio de la tierra en manos de un falogocentrismo tecno-capitalizado. El calentamiento global antropogénico, producido por la emisión de carbono, la eliminación de bosques y la contaminación de aguas y suelos, el negocio agroexportador de las semillas patentadas, los transgénicos y la venta de glifosato, el problema alimentario mundial, el quiebre de pequeños minifundios locales por corporaciones transnacionales, la violación de los derechos humanos, los crímenes contra la humanidad y el enriquecimiento exponencial de las elites político-económicas, todos estos son algunos ejemplos de la amenaza mortal que pesa sobre la existencia humana y, lamentablemente en muchos casos, decretan su muerte segura.

El ecocidio material y humano al que asistimos es obra de la dominación androcéntrica y su efecto recae de manera diferencial sobre las mujeres, cuya posición subordinada las convierte en las más vulnerables y pobres. Ellas poseen 1% de la riqueza del mundo y ganan el 10% de los salarios, a pesar de tener a su cargo la totalidad del trabajo reproductivo y gran parte productivo, y de constituir más del 50% de la población mundial. Mientras que los varones son quienes dirigen y consumen enormes cantidades de energía en autos, aviones, tecnologías de punta, quienes poseen la riqueza de las grandes corporaciones y manejan la carrera armamentista, las mujeres son las que más padecen en el ámbito doméstico la escasez de agua, las inundaciones o sequías, la contaminación o devastación del medio; ellas son quienes administran los pocos recursos de la economía familiar y toman las decisiones del consumo a la pequeña escala hogareña.

El panorama actual apremia varias reflexiones. La primera e inmediata recae sobre el modelo de producción y consumo androcéntrico, ya insostenible desde el punto de vista ecológico y moral, y la exploración de un nuevo paradigma sustentable desde el punto de vista humano, ecológico, socio-político y económico.

La segunda reflexión, de mayor alcance teórico, recae sobre los supuestos ontológicos y éticos tanto de la explotación de la naturaleza como de la sustentatibilidad de la vida, lo cual nos conduce al pensamiento feminista y, en rigor, ecofeminista y posthumano.

En lo que sigue, intentaremos mostrar algunos supuestos ontológicos del proyecto político ecofeminista y posthumano. Toda realidad material es, para esta propuesta, un ser vivo y vibrante, sujeto de derechos y partícipe de lo que Vandana Shiva denomina la democracia de la tierra.

2. Gínesis y ginérgia del feminismo ecológico

El ecofeminismo nace en la década del '70 en Norteamérica, aunque su denominación fue acuñada por la feminista francesa Françoise d'Eaubonne en *Le Féminisme ou la mort* (1974) en alusión a la confluencia teórico-práctica entre el feminismo de la segunda ola y el movimiento verde, medio-ambiental o la *deep ecology*. De esta alianza surge una nueva corriente de pensamiento y acción que se propone superar la unilateralidad respectiva de ambos movimientos abstractamente considerados.

En el caso de la *deep ecology*[1], su crítica a la objetivación y explotación de la naturaleza como patrón de conducta humano y su intento de construir un modelo de desarrollo sustentable, ignora los supuestos androcéntricos del sistema de dominación que pretende superar, con lo cual los incluye bajo la mascarada de una dudosa universalidad neutra y equitativa. El movimiento verde o medioambiental perpetua así la posición dominante del sujeto humano –calcada sobre la racionalidad viril clara y distinta– de cuya medida y acción depende el orden universal, aun cuando se trata de un trate de una acción solidarizada con la naturaleza, políticamente suavizada o humanizada. El androcentrismo medio-ambiental ubica al sujeto en el centro y eje de su entorno natural, interpretado como el hábitat, casa o sustrato externo en el cual se despliega la vida y la cultura humana. Rosi Braidotti se

[1] Cf. Warwick Fox, *A Theory of General Ethics. Human Relationships, Nature, and the Built Environment,* Cambridge, MIT Press, 2006; Bill Devall y George Sessions, *Deep Ecology: Living as if Nature Mattered*, Salt Lake City, Smith Books, 1985; Paul R. Ehrlich, Anne H. Ehrlich y John P. Holdren, *Human Ecology. Problems and Solutions*, San Francisco, W. H. Freeman, 1973.

refiere en este sentido al "vínculo pan-humano"[2] de este tipo de androcentrismo, que humaniza la relación con todos los seres naturales. La incorporación del pensamiento feminista al movimiento ecológico permite visibilizar la consustancialidad entre la explotación de la naturaleza, la dominación de las mujeres, la eliminación del principio mater-real y la ruptura de la conexión inmediata con la vida. La devastación de la naturaleza constituye la expresión cósmica de la dominación de las mujeres, y ambas comparten los mismos supuestos dualistas del sistema de apropiación y explotación patriarcal.

Por el otro lado, la incorporación del movimiento ecológico al feminismo amplia el horizonte de la diferencia sexual, visibiliza la consistencia ontológica y eleva su potencial liberado a escala universal. El hecho de que la diferencia sexual sea en sí misma diferencia vital, material y virtualmente infinita, cuya subordinación pagó el precio de la alienación vital, contiene en esa misma explotación la clave emancipatoria. En este sentido, el ecofeminismo se presenta como una crítica al feminismo político clásico de corte humanista, sea en su versión liberal como marxista. Barbara Holland-Cunz[3], por ejemplo, objeta al feminismo burgués e institucionalizado una búsqueda de la igualdad entre varones y mujeres que ignora y excluye el vínculo social con la naturaleza, respecto de lo cual Mary Mellor[4] recuerda que un feminismo que reclame igualdad y equidad de derechos manteniendo el mismo sistema que nos está matando a todos, es un absurdo. De aquí la exigencia de transformar la cultura falogocéntrica en su totalidad, esto es, en la radicalidad de sus supuestos vitales, humanos y no humanos, naturales y transnaturales.

La corriente ecofeminista incluye gran diversidad de posicionamientos teóricos y prácticos, que incluyen desde el activismo político, la reforma social y la praxis mística, espiritual o religiosa hasta el pensamiento especulativo u ontológico. Además, ella reúne en su construcción diversidad de disciplinas, desde la prehistoria mítico-religiosa hasta las últimas noticias científicas y el avance exponencial tecnológico y cibernético. La gran variedad de líneas y abordajes comparte ciertos elementos comunes, que podríamos resumir, desde el punto de vista ontológico, en un materialismo vitalista y, desde el punto de vista ético-político, en un

[2] Rosi Braidotti, *Lo Posthumano*, Barcelona, Gedisa, 2015, p. 87.
[3] Barbara Holland-Cunz, *Ecofeminismos*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1996, pp. 35-38.
[4] Cf. Mary Mellor, *Feminismo y ecología*, México, Siglo XXI, 2000, p. 19.

descentramiento del sujeto-racional y un reposicionamiento del *continuum* vital en la complejidad de sus articulaciones inmanentes.

Uno de los pilares conceptuales que nuclea al ecofeminismo consiste en la proximidad entre la mujer y la naturaleza, sostenida por una praxis milenaria en conexión y continuidad con la vida, que muchas autoras consideran constitutiva de lo femenino. La tradicional analogía mujer-naturaleza, madre-materia, seno-universo se basa en la energía creadora y nutricia de ambos sustratos vitales, considerados ya en el microcosmos de la vida individual, ya en el macrocosmos del viviente universal. El pensamiento falogocéntrico conserva dicha analogía, pero degradada y desvirtuada por el dualismo racionalista que lo define. Bajo la superioridad trascendente del espíritu, el mundo de la naturaleza material se convierte en el polo pasivo, oscuro, indetermina, inerte y, en el mejor de los casos, receptivo del principio activo ideal. El ecofeminismo, en cambio, recupera esta analogía histórica para restituirla a su potencial creador y positivo.

Etimógicamente, *eco*-logía viene de *oikos*: vivienda, habitación, casa, patria o sala, y *oikos* del verbo *oikeo*: habitar, instalarse, estar situado, el cual a su vez remite a los términos *eoika* o *eika*, que son el perfecto o aoristo del verbo *eimi* –ser/existir–. En relación con el verbo ser, *oikos* designaría el lugar donde se *es*, existe o habita, la estancia del ser, de manera que la ecología remitiría en última instancia al conocimiento de una modalidad de ser o existir, no sólo como exterioridad en cuyo espacio transcurre la existencia, sino también como modo íntimo y constitutivo del propio ser. En el caso del ecofeminismo, la modalidad ontológica de ser, existir o habitar el mundo se refiere específicamente a la identidad femenina, por una suerte de memoria elemental que la asocia a la mujer con la vida material y la praxis vital, con lo femenino.

Ecología y feminidad confluyen en un modo de ser o existir auto-activo y creador, que Mary Daly denomina ginérgia, es decir, energía vital, activa y productora, donde lo femenino y lo universal se reúnen e identifican. El ecofeminismo encuentra en Mary Daly a una de sus primeras referentes, discípula del feminismo radical y lejana continuadora de esa larga tradición que es el feminismo cultural americano. La ginérgia expresa la potencia vital concebida según el arquetipo de la creación femenina; ella determina el lugar del origen, la fuente de

la vida, la gínesis[5] activa del ser y esa fuerza de realidad que Daly denomina también *pure lust* –pura voluptuosidad– en continuo crecimiento y expansión[6]. La ginérgia es creación, fuerza afirmativa, instinto, pasión salvaje, potencia inconsciente y ancestral, anhelo de nacimiento y multiplicación, que pertenece tanto a la identidad femenina cuanto al ser humano y no-humano en general. Mary Daly invita a las mujeres a la liberación de esa ginérgia reprimida y bloqueda por la simbólica patriarcal, de la cual depende la liberación del origen del ser y el sentido de la existencia. Se trata en rigor de una libertad ontológica capaz de abrir nuevos espacios e inventar nuevos tiempos vitales, intelectuales y afectivos. A partir de esta liberación ontológica se construye la gin/ecología[7] daliana como nuevo sistema cultural transvalorativo de la existencia, arraigado a la potencia creadora de vida. El feminismo gin-ecológico de Daly restituye el pensamiento filosófico a su energía elemental, material, básica, primitiva, natural, especialmente telúrica y terrena.

3. El *continuum* dialéctico de la vida material

Desde el punto de vista ontológico, el ecofeminismo constituye un monismo materialista, a través del cual son superados los principios dualistas y espiritualistas del falogocentrismo clásico. Monismo material significa que en el fondo y fundamento de todas las cosas es una misma sustancia y que esa sustancia es, en este caso, materia viva y dinámica, energía, potencialidad o fuerza activa, no siempre actualmente realizada, pero sí virtual o intensivamente infinita. La materia ecofeminista es por lo tanto auto-poiética o auto-activa, es decir, sujeto de su propio devenir diferencial y de aquí su ecuación con la energía. La energía es aquello que la materia puede producir, su acción o bien, en los términos de Gilles Deleuze, Félix Guattari o Jane Bennet, la "esencia"[8] de la materia, su poder, potencialidad o fuerza activa, no siempre actualmente realizada, pero sí virtual o intensivamente infinita.

[5] Tomamos aquí el neologismo de Alice Jardine en *Gynesis*: *Configurations of Woman and Modernity*, Ithaca, Cornell University Press, 1985.
[6] Mary Daly, *Pure Lust. Elemental Feminist Philosophy*, Boston, Beacon Press, 1984, pp. 3-4.
[7] Cf. Mary Daly, *Gyn/Ecology.The Metaethics of Radical Feminism*, Boston, Beacon Press, 1978, p. 424.
[8] Cf. Jane Bennett, *Vibrant Matter. A Political Ecology of Things*, Durham & London, Duke University Press, 2010, p. 55.

Por su potencialidad, "la materia es agente"[9] y su agencia es múltiple, diferencial, diversificante.

La materia ecofeminista es, además de auto-activa, inteligible, es decir, fuente inmanente de logos y sentido. Ella produce su propia codificación genética y no hay elemento que no posea un código informático, que él mismo elabora. El viejo hilemorfismo que insuflaba a la materia la forma extrínseca y final de la idea, es aquí superado por la propia medida del sustrato material, a partir de la cual este se realiza a sí mismo como sujeto. Esta auto-producción o auto-finalización de la materia se llama espontaneidad, emergencia o creación. La irrupción del nuevo ser material no tiene otra causa que su propia acción auto-determinante. El modo en que las propiedades materiales se combinan, mutan y emergen resulta muchas veces imprevisible respecto del entendimiento científico, y ese desvío o quiebre de viejos modelos define la capacidad creadora de la materia, su espontaneidad libre y la novedad radical que ella hace posible. Stacy Alaimo habla en este sentido de una agencia material "revoltosa"[10], fuera de toda anticipación intelectual, mientras que Jean Bennett se refiere a la "turbulencia"[11] del dinamismo material. El viejo modelo del fundamento perfecto y trascendente se quiebra así en múltiples posibilidades inmanentes, que hacen del universo la novedad de cada día.

A través de las nociones de actualidad, inteligencia y emergencia creadora, el ecofeminismo restituye un ancestral paradigma material, muy anterior al vaciamiento falogocéntrico y muy cercano al hilozoísmo de la conciencia primitiva. Se trata de aquel viejo arquetipo para el cual todo vive, lo orgánico y lo no orgánico. todo está lleno de vitalidad, incluso –recuerda Bennett– la electricidad, la comida, la basura, los metales y minerales, el 'llueve', las ratas muertas, las tapas de botellas, los aparatos, el fuego, el clima, la tierra, etc[12]. Todos ellos contienen un poder, una energía, afectividad y efectividad que actúa en reciprocidad humana y no humana. La unidad material de todas las cosas, esa ginérgia universal que las atraviesa y contiene, establece su continuidad y conexión. En el seno del uno vital, todo se relaciona con todo, los opuestos se median y la dialéctica es constantemente

[9] Karen Barad, *Meeting the Universe Halfway. Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Durham & London, Durke University Press, 2007, p. 137.
[10] Stacy Alaimo, *Bodily Natures, Sciences, Environment, and Material Self*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 2010, pp. 115.
[11] Bennett, ob. cit., p. 166.
[12] Cf. ibid., p. 53.

restablecida en el medio de la transformación. El ejercicio de separar abstractamente lo exterior y lo interior, el medioambiente y la subjetividad, lo natural y lo cultural como si cualquiera operara por fuera del otro resulta, como dice Bennett, un fútil intento[13].

El sujeto material ecofeminista es dialéctico y eso significa que él incluye en su dinamismo múltiples fuerzas naturales y culturales, humanas y no humanas, establecidas en oposición, mediación y superación de sus diferencias. En lugar del salto dualista y discontinuo entre la naturaleza y la cultura, la vida y el espíritu, el cuerpo y el alma, el ecofeminismo supone su mutua integración dinámica y circular. La materia se presenta aquí no meramente como sustancia sino estrictamente como sujeto de su propia emergencia no-material, cultural y espiritual. Karen Warren habla en este sentido de un "concepto expandido de naturaleza"[14], mediado y atravesado por fuerzas conscientes, racionales, culturales, políticas, mientras que Jane Bennett se refiere a una "segunda naturaleza"[15] dialécticamente identificada con la cultura. En otras palabras, se trata de una naturaleza trans- o post- naturalista, que contiene la acción humana como parte de su proceso de construcción, así como esta última es intervenida por aquella.

En la unidad del *continuum* material, los cuerpos actúan el uno adentro del otro y operan por intra-acciones que son, en rigor, acción recíproca de ambos. Lo que Karen Barad denomina "intra-acción" constituye una categoría ontológica explicativa de "la mutua constitución de agencias enredadas"[16], que no preexisten a su mutua implicación sino que emergen conjuntamente de ella misma. La intra-acción de materialidades vivas, humanas y no humanas, deconstruye la falsa idea binaria de un medio-ambiente exterior a la agencia subjetiva, y sustenta el concepto transversal de "un campo ontológico sin demarcaciones inequívocas entre lo humano, animal, vegetal o mineral"[17]. Un mismo campo energético enreda y complica todos los flujos, sin soluciones de continuidad. Stacy Alaimo habla en este sentido de "trans-corporalidad"[18], es decir, de cuerpos intra-activos en otros. Todo

[13] Cf. ibíd., p. 116.
[14] Karen J. Warren, *Filosofías ecofeministas*, trad. Soledad Iriarte, Barcelona, Icaria, 2003, p. 56.
[15] Bennett, ob. cit., p. 115.
[16] Barad, ob. cit., p. 33.
[17] Bennett, ob. cit., p. 116.
[18] Alaimo, ob. cit., pp. 2-3.

cuerpo constituye en rigor un trans-cuerpo, dialécticamente atravesado y medialmente identificado con múltiples materialidades.

Del continuo material, vivo y mediado, se desprende la praxis ética y política del ecofeminismo, interesada en transformar el sistema de explotación mujer/naturaleza/vida por un paradigma relacional y recíproco, basado en el respeto y cuidado de la vida universal. Se trata de una ética material, vital y en última instancia posthumana, que compromete de manera especial a las mujeres por su conexión ontológica e histórica con el mundo material. Si el varón ha sido culturalmente el vencedor en la batalla del más fuerte por el poder, la mujer ha sido la artífice de la vida, su custodia y garantía. El sistema de prácticas, ideas y valores que ubica tradicionalmente a la mujer al frente del despliegue vital, la ubica asimismo a la vanguardia del proyecto ecofeminista.

4. La síntesis posthumana de la eco-política

Que la materia viva sea política constituye el punto de llegada del ecofeminismo especulativo y, a su vez, su punto de partida práctico, ético y político. Una materia viva, auto-poiética e inteligible reclama su incorporación a la esfera política, no como objeto de la cosa pública humana –a cargo de la gestión androcéntrica– sino como sujeto activo de una trama pública intra-actuada recíprocamente por múltiples agencias humanas y no-humanas.

La teoría política tradicional se basa en el supuesto falogocéntrico de un sujeto racional, hablante y deliberativo, frente a un mundo material pasivo y bruto, disponible para la dominación, instrumentalización y explotación humana. El materialismo ecofeminista, en cambio, deconstruye tanto el purismo de la acción humana como la afasia del mundo natural, de donde emerge el paradigma posthumano en el contexto de una democracia radical. El ámbito socio-político es así ampliado al *continuum* material en su totalidad, bajo el supuesto de que todo cuerpo es auto-activo y vive. En la medida en que el purismo naturalista del dualismo clásico cede lugar a la transversalidad intra-conexa de las energías materiales, el ecofeminismo se desplaza hacia la inclusión política de lo posthumano, inorgánico y cibernético.

La realidad ecológica posthumana expresa una síntesis dialéctica entre lo biológico y lo inorgánico, lo natural y lo cultural, el viviente y el artefacto, donde ninguno es causa del otro, sino que ambos términos son recíprocamente actuados y

activos. El sujeto ecológico posthumano ha renunciado –como entiende Jane Bennett– "al fútil intento de desenredar lo humano y lo no-humano"[19] para subsistir e insistir en su identidad dialéctica y medial. Se trata por eso de un sujeto más-que-natural y más-que-cultural, sostenido por una identidad material auto-diferencial. Rosi Braidotti lo describe como un devenir múltiple, no-unitario, nómade, híbrido, intervenido por la tecno-ciencia y la interconexión global a escalas que desconocen precedentes históricos. Según ella, lo posthumano es "transversal a una red inmanente de conexiones no-humanas"[20], tan vivas e intra-activas como cualquier materialidad. El sujeto posthumano de Braidotti no solo es capaz de devenir-animal, sino también de "devenir-tierra, devenir-máquina"[21], y de hacerlo con el derecho de la continuidad material universal.

El *continuum* material se desdobla a sí mismo en un *continuum* ético-político universal, capaz de incorporar a la escena pública nuevas agencias humanas, posthumanas y no-humanas. El ecofeminismo de Barbara Holland-Cunz[22] propone en este sentido establecer el mundo natural en el seno de la teoría social. La socióloga alemana justifica el carácter subjetivo y social de la naturaleza por su auto-dinamismo, y remonta tal concepción a la *Filosofía de la naturaleza* de Schelling[23], representante de una larga tradición filosófica que incorporó el mundo natural a la realización de lo absoluto. Subjetivación y socialización de la naturaleza apuran el planteamiento de sus derechos de libertad, justicia y participación, justificados por su materialidad viva y creadora. Y esto nos lleva a hablar de un nuevo pacto político, que –subraya Barbara Holland-Cunz– "rompa la primacía de la especie y comience un diálogo democrático de la naturaleza consigo misma"[24], no para establecer sobre ella la medida humana, sino para reconocerla como participante activo, interior y exterior a lo humano. Bennet se desliza en este sentido hacia "una teoría materialista vital de la democracia"[25], en diálogo con múltiples fuerzas y capacidades posthumanas.

[19] Cf. Bennett, ob. cit., p. 115.
[20] Braidotti, ob. cit., p. 193.
[21] Cf. ibíd., p. 66.
[22] Cf. Holland-Cunz, ob. cit.
[23] Cf. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Escritos sobre filosofía la naturaleza*, Madrid, Alianza, 1996.
[24] Holland-Cunz, ob. cit., p. 262.
[25] Bennett, ob. cit., p. 08.

La cosa pública ecofeminista contiene la totalidad de la vida en la amplitud de sus agencias y devenires, a la vez que concibe lo político mismo "como una fuerza de la naturaleza"[26], o mejor, de una segunda naturaleza o post-naturaleza intra-actuada por su propia diferencia no-natural. La elaboración del hecho ético-político en términos trans-naturales y neo-materialistas ha comenzado a producir nuevas categorías conceptuales, tales como "ecología política"[27], "justicia medioambiental"[28] o "democracia de la tierra"[29], las cuales asumen al animal cósmico como sujeto vivo de derechos.

En esta línea, la *Democracia de la tierra* de Vandana Shiva enumera los 10 principios[30] que hacen posible, a su juicio, la emergencia del ecofeminismo posthumano y que podríamos resumir en la hermandad ontológica de todos los seres de la tierra, el valor intrínseco de toda forma natural y cultural, y la salvaguarda de la vida en su diversidad universal como criterio ético, político y económico. El universo entero es para Shiva el bien común de esa democracia radical, en la que todo ser es sujeto político y tiene el derecho material a su conservación y expansión. Y lo específico del caso es que, en esa praxis eco-política, las mujeres llevan la ventaja de una diferencia sexual creadora de vida, junto con una historia y una tradición ético-política de cuidado que las pone a la vanguardia del despliegue mater-real universal.

5. A modo de conclusión

Si el punto de partida del pensamiento feminista reside en la experiencia física, psíquica, social y política de la identidad femenina, el punto de llegada del devenir-mujer reside en una cultura de la vida, del cuerpo, de la sensibilidad natural, de la reverencia cósmica y la sacralidad universal. El ecofeminismo se presenta así como la consecuencia obligada de un mater-realismo históricamente ocupado en la custodia y expansión de la vida.

[26] Ibíd., p. 105.
[27] Ibíd., pp. 104 ss.
[28] Alaimo, op. cit., pp. 27 ss.
[29] Cf. Vandana Shiva, *Manifiesto para una Democracia de la Tierra, justicia sostenibilidad y paz*, Barcelona, Paidós, 2006.
[30] Cf. ibíd., pp. 17-20.

La eco-política material se sostiene –para decirlo con Guattari– en el "sentimiento de fusión en el seno del cosmos"[31], de manera tal que solo la reverencia matricial del origen la hace posible. Esto supone, claro está, nuevos modelos de producción y consumo sustentables, respetuosos de los cuerpos y atentos a sus potencialidades. En el ámbito socio-político, exige detener la depredación de la naturaleza, la mentalidad de lucro y el *merchandising* de las necesidades humanas básicas que han convertido la vida en un *commodity* a cotizar. Es necesario, en su lugar, inventar una nueva cultura postnaturalista, postculturalista y posthumana, cuyo primer derecho y deber resida en los cuerpos vivientes, deseantes y creadores.

En el mismo sentido, podríamos decir que necesitamos una política que no sea una afrenta a la dignidad humana y no humana, tal como lo es la política hegemónica auspiciada por Estados corporativos, que representan ante todo y sobre todo los propios intereses económicos de sus gobernantes. En lugar de Estados nacionales, necesitamos radicalizar la democracia en organizaciones de acción directa y de alcance internacional. Una democracia múltiple y diversificada, para la cual toda materialidad auto-poiética sea cosa pública, sujeto de derecho y de voz.

Para un ecosistema feminista, no se trata de priorizar jerárquicamente sexualidades, identidades o géneros, ni tampoco de excluir dualistamente materialidades humanas o no-humanas, orgánicas o no orgánicas, sino de incluir todas las cosas en ese único y mismo seno, capaz de promover por reciprocidad dialéctica y medial siempre más y nueva vida.

[31] Félix Guattari, *Caosmosis*, Buenos Aires, Manantial, 1996, p. 146.

Reflexiones de la filosofía práctica
en torno a la igualdad, la libertad y fraternidad

Coordinación David Juan Busdygan

Concordia y reconciliación: categorías problemáticas

Luisa Ripa
UNQ, Quilmes

Presentación

Se trata dos categorías que inciden fuertemente en la felicidad posible, personal y social.

Solidarios de una tradición religiosa pero interesados en dar un estatuto racional a esas cuestiones repasaremos algunas propuestas de Tomás de Aquino, Mandrioni y Ricoeur. Cada uno de estos autores tratan el tema del **amor** como fundante de la concordia pero lo problematizan en su relación con la **paz** (Tomás), el **poder** (Mandrioni) y la **justicia** (Ricoeur). Así enriquecen el planteo pero, en el contexto sociopolítico contemporáneo, parecen pecar de un cierto grado de ingenuidad.

Sin embargo sostendremos que la duración del fracaso de prédicas y teorías que pensaron y propusieron la armonía en la amistad, es coextensiva con la duración de nuestra incomodidad con la guerra y la violencia homicida y nuestra insistencia en tematizarlas. La duración del fracaso no ha logrado la instalación –al menos, plena– del cinismo.

E intentaremos una fundamentación teórico-práctica a partir del juego entre memoria y esperanza, el peculiar habitar humano entre esas dos "intenciones" del alma, las "enfermedades" que cada una puede padecer y las "curas" posibles. Defenderemos una noción de **verdad** como la mediación necesaria actual para que algunas formas de concordia sean posibles. Y la libertad que exige el planteo de la reconciliación.

El león dormirá junto al cordero (Isaías 6-25)

Esta promesa milenaria atraviesa nuestra civilización, haciendo de la guerra y el homicidio realidades no solamente indeseables sino también llamadas a desaparecer. Confirmada por la prédica de Jesús de Nazareth de la que nos interesa rescatar

de su elenco de quienes son "felices", bendecidos, a aquellos que **procuran la paz** y tienen **hambre y sed de justicia** (Evangelio de Mateo, 5 1-12)

Dos preguntas nos inquietan al respecto: en primer lugar, si cabe seguir atendiendo a semejantes proclamas cuando los miles de años transcurridos no sólo no autorizan a dar fe a tales promesas, sino que nos inclinan a dudar de sus contenidos dada la continuidad fratricida en formas cada vez más exquisitas y masivas. En segundo lugar, si repetir el Sermón de la Montaña nos despierta la duda acerca de si es cierto que podemos acercar la paz a la justicia, dado que con frecuencia parece que la primera se consigue en situaciones de clara injusticia y la segunda se logra solamente mediante la violencia

Dussel[1] distingue entre el **escéptico** y el **cínico**: el primero duda de la posibilidad de determinada realidad, seguramente ante el fracaso sostenido, como es el de nuestro caso, o la magnitud del cometido. El segundo, en cambio, consagra el *status quo* de la situación como inevitable: una cierta actitud entre soberbia y despectiva parece acompañarla; como sería el caso de W. Allen cuando habría dicho "el león dormirá junto al cordero… ¡pero qué mal lo pasará el cordero!". Al respecto propiciamos una postura ética de la **insistencia**: auténtica virtud de nuestro tiempo necesitado de la humildad de quien, caído y muerto, es capaz de resucitar una y otra vez… Se trata de vencer el escepticismo y, como postularemos más adelante, ponernos a la tarea apoyados en la piedra firme de que tan larga como el fracaso, es nuestra incomodidad por este estado de cosas: no nos hemos vuelto cínicos ni resignados al homicidio y a la destrucción de humanxs y del planeta. El disgusto coextendido a la reiteración de la guerra es indicativo de que algo serio y real sigue impulsando a hombres y mujeres que buscan un mundo distinto… aunque tan difícil[2].

[1] Enrique Dussel, "Del escéptico al cínico" en Karl-Otto Appel y Enrique Dussel, *Ética del discurso y ética de la liberación*, Madrid, Trotta, 2004: 171-181. En un sentido semejante Franz Hinkelamert critica la "utopía de la sociedad sin utopías" como un proceso político e ideológico preciso que opera a favor del sostenimiento del *statu quo* económico y del poder (Franz Hinkelamert *Crítica de la Razón Utópica*, San José de Costa Rica, DEI, 2000[3] *passim*.
[2] Luisa Ripa "'El león dormirá junto al cordero': derechos humanos y triple tragedia de la guerra en el contexto de un fracaso sostenido", en V Jornadas Agora Philosophica "UTOPÍA" Mar del Plata, 14 al 17 de septiembre de 2005 (inédito).

En todo caso, nos autoriza a postular que la filosofía debe ocuparse de pensar esto que pasa y que nos pasa[3] y constituye un auténtico desafío contemporáneo.

Recorreremos algunas propuestas filosóficas (prefiriendo la variedad a la profundidad) y concluiremos con alguna propuesta personal.

2. Algunos aportes de la filosofía

2.1. Tomás de Aquino[4]

De la mucha preocupación medieval por el tema rescatamos un texto tomista que vincula la **concordia** a la **paz**[5]**.** La cercanía que supone tener los corazones vinculados (tal como se esconde en la **con-cordia**), supone el cese del enfrentamiento, pero no todavía la paz. Porque ésta implica, no solamente el acuerdo con los otros, sino el acuerdo consigo mismo, en el interior de los sentimientos en pugna. Preguntándose cómo puedan lograrse ambas cosas la propuesta del Aquinate es la del **amor**: solamente amando a Dios por sobre todas las cosas se ordenan los sentimientos en su justa dirección y armonía. Y solamente amando al prójimo como a sí mismo es posible una concordia fraterna y pacífica.

> "La paz, como queda dicho (a.1), implica esencialmente doble unión: la que resulta de la ordenación de los propios apetitos en uno mismo, y la que se realiza por la concordia del apetito propio con el ajeno. Tanto una como otra unión la produce la caridad. Produce la primera por el hecho de que Dios es amado con todo el corazón, de tal manera que todo lo refiramos a Él, y de esta manera todos nuestros deseos convergen en el mismo fin. Produce también la segunda en cuanto amamos al prójimo como a nosotros mismos; por eso quiere cumplir el hombre la voluntad del prójimo como la suya. Por esta razón, entre los elementos de la amistad ha puesto el Filósofo, en *IX Ethico-*

[3] 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 (coord.) *Evolución de las ideas filosóficas 1980-2005*, Bs. As., ediciones FEPAI, 2007: 141-151.

[4] He presentado parte de este planteo en Luisa Ripa: "La construcción de la concordia entre la paz y la justicia". Publicado en *Edificar la Concordia en el pensamiento medieval*, Actas de las XII Jornadas Nacionales de Filosofía Medieval, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 2017, CD, s/v.

[5] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, 29.

rum, la identidad de gustos, y Tulio, en el libro *De Amicitia*, expone que entre amigos hay un mismo querer y un mismo no querer".

Está claro para nosotros que la simplicidad de la respuesta, válida en un texto escrito para jóvenes que se inician en la teología, resulta por lo menos sospechosa para los oídos contemporáneos que enfrentan el desafío de la discordia. Si nos hacemos cargo del enunciado no podemos menos que tropezar con sus intrínsecas dificultades, que pueden resumirse en que es muy difícil construir la paz en un estado de injusticia cuyo sostenimiento por los distintos poderes no parece disminuir –y mucho menos cesar– mediante la simple prédica del amor a Dios por sobre todas las cosas y al prójimo como a sí mismo. La altura de la pretensión caritativa, incluso, puede volverse en contra del propósito de unidad social: quizá los teóricos de una negociación político-económica, como Rawls, Walzer o Fisher (en la escuela de Harvard), podrían ofrecer fórmulas menos pretensiosas pero más realistas[6].

2.2. Mandrioni: amor y poder[7]

Cuando los desafíos se desataron en el retorno a la democracia, a principio de los años 70, con sus peculiares vaivenes, el pensador Héctor Mandrini[8] publica dos libros notables: "Sobre el amor y el poder" y "Filosofía y Política". El primero de los textos vuelve a pivotear, como lo hiciera Tomás (en consonancia con la larga tradición griega) en la cuestión del **amor**. El horizonte de época que lo determina es el del **poder**. En la introducción sitúa la cuestión en la conocida tesis scheleriana acerca de que el tema no es el del incremento del poder, que se da por sí mismo y en forma creciente, sino el del poder sobre el poder, cada vez más difícil y complicado. Describe una humanidad que ha olvidado el misterio, la culpa y la muerte y

[6] Cf. John Rawls, *Teoría de la Justicia*, México, FCE, 1993; Michael Walzer, *Las esferas de la justicia*, México, FCE, 1997; R. Fisher y M. Ury, *Sí, de acuerdo. Cómo negociar sin ceder*, Bs. As., Editorial Norma, 1991.

[7] Este tema fue publicado como parte del artículo: Luisa Ripa, "El vínculo ético y político del amor con la justicia y con el poder en dos trabajos de Ricoeur y Mandrioni" en *IXº Jornadas de Investigación en Filosofía. http://jornadasfilo.fahce.unlp.edu.ar/ix-jornadas/actas-2013/a71*.pdf.

[8] Héctor Mandrioni, *Sobre el amor y el poder*, Bs. As., Columba, 1973. En ese momento de gran conmoción política con la asunción de Perón como presidente, Mandrioni publicó este libro y el de *Filosofía y Política* (Bs. As., Columba, 1974) aportando así la reflexión filosófica al ideal de nación.

que vive en la superficie, irredento y entregado "al negocio de la vida como si nunca fuera a morir". Y adelanta su tesis acerca de que

> "La tesis de este libro consiste en afirmar que ante la 'desmesura' del poder ya no bastan las 'medidas' puramente económicas, ni las 'medidas' dictadas por el juego de los intereses, ni la 'medida' brotada de la estricta aplicación de la justicia, ni la 'medida' donada a partir de un 'ser' aún ligado a la temporalidad. Ante la actual 'desmesura' del poder sólo cabe la actitud humana interior que se nutre de la 'desmesura' del amor"[9].

El libro explora una ontología del poder y del amor y cuatro filosofías contemporáneas que vinculan ambos actos humanos en distintos sentidos: la del poder por encima del amor como aparece en el pensamiento de Nietzsche que describe al amor como residual de la debilidad y que deberá superarse en el transhumano de la plena voluntad de poder[10] La del amor contra el poder, en la filosofía eslava, en especial de Berdiaef e ilustrada en Dostoievski, que postula un amor cristiano suficientemente fuerte y extenso que acabaría con toda forma de poder y volvería inútil al estado[11]. La del poder contra el amor, filosofía del "*homo technicus*" que augura un progreso en el dominio y manejo de la realidad que ahora torne inútil el amor[12]. Por fin, la del amor paralelo al poder, tal como consagrara Max Scheler, que establece el dualismo ontológico y ético entre el mundo del espíritu, lugar del amor, la persona y los valores; y el mundo de la materia, el poder y la tecnología[13].

Concluye proponiendo un vínculo ético e histórico entre el amor y el poder para el que utiliza el esquema de las causas de Aristóteles. Así postula que la desmesura del amor debe cumplirse gracias a que "sobre determine" al poder: si la determinación esencial del poder se debe a la justicia, ahora el amor debe sobredeterminarlo para redefinirlo como tal. De la misma manera el amor debe empoderarse y cumplir la agencia y eficacia respecto del poder. Por fin, el amor debe constituirse el fin de todo poder, transfinalizándolo en un sentido que lo transforma definitivamente[14].

[9] Mandrioni, ob. cit., p. 14.
[10] Ibíd., pp. 117-159.
[11] Ibíd., pp. 161-211.
[12] Ibíd., pp. 213-256.
[13] Ibíd., pp. 257-308.
[14] Ibíd., pp. 309-333.

3. Ricoeur: el amor y la justicia

Ricoeur encara en una conferencia[15] las relaciones de congruencia y oposición entre el **amor** y la **justicia** y despliega su trabajo en la evidencia de la desproporción entre ambos, la dialéctica de sus mediaciones y, por fin, la justificación –que no anula el asombro radical– del imperativo del amor, aún en su forma extrema del amor al enemigo. De este modo acerca, aunque siempre en "mediaciones frágiles y provisorias" la poética del amor a la prosa de la justicia.

En una síntesis más que irreverente para con un autor de la filigrana de las distinciones podemos decir que inicialmente el imperativo del amor debe entenderse con el auxilio que Franz Rosenzweig le ofrece en "La estrella de la redención"[16] cuando al hablar de la orden de amar no busca las expresiones habituales sino la del Cantar de los Cantares, donde el alma le dice al amado "¡Ámame!". El mandamiento que precede a toda ley es la palabra que el amante dirige al amado: "¡Ámame!". El mandato de amar es el amor mismo, mandándose a sí mismo, como si el genitivo contenido en la orden fuese a la vez genitivo objetivo y genitivo subjetivo; el amor es objeto y sujeto del mandato. En otros términos, es un mandato que contiene las condiciones de su propia obediencia por la ternura de su reproche: ¡Ámame![17]. Se trata, concluye, de un "uso poético del imperativo" que abre "el amplio abanico de las expresiones que se extienden desde la invitación amorosa, pasando por la súplica apremiante, la llamada, hasta el mandato brutal acompañado con la amenaza del castigo"[18] Pero el acercamiento se logra por el "ideal" de la justicia en tanto "justicia total"

> "En cuanto a la justicia presenta `los rasgos del discurso que se oponen más al discurso del amor´ llamamos a algo `justo´, por `las circunstancias u ocasiones de justicia, sus canales o medios y sus argumentos´. Implica decisiones por las que el juez no sólo es portador de la balanza sino también de la espada. Sin embargo como ideal de justicia total tiene una frontera más difícil de trazar con el amor. Penetrando en el sentido rawlsiano de la justicia

[15] Paul Ricoeur, *Amor y Justicia*, Madrid, Caparrós, 2000. Publicación de la conferencia que diera con ocasión de recibir el premio Leopold Lucas en 1989. Original (bilingüe) de J.C.B. Mohr, 1990 y de Editions Points, 2008. Citamos la versión castellana.
[16] Franz Rosenzweig *La estrella de la redención*, Madrid, Sígueme, 1997
[17] Ricoeur, ob. cit., p. 14.
[18] Ibíd., p.18.

> distributiva en especial en su fórmula del maximin rescata la tesis de la mutualidad que supera la aritmética de la justicia, aunque no se libere totalmente de la yuxtaposición de intereses".
>
> "…mi sugerencia es en este momento que el punto más alto al cual puede apuntar el ideal de la justicia en una sociedad donde el sentimiento de dependencia mutua –incluso de mutuo endeudamiento– quede subordinado al de mutuo desinteresamiento"[19].

Se propone "lanzar un puente entre la poética del amor y la prosa de la justica, entre el himno y la regla formal", porque "el examen separado de los conceptos de amor y de justicia debe dejar paso a la relación dialéctica", dado que

> "entre la confusión y la dicotomía pura y simple, una tercera vía, difícil, podría explorarse, una vía en que la tensión mantenida entre las dos reivindicaciones distintas y a veces opuestas, podría ser la ocasión de la invención de comportamientos responsables"[20].

Propone situarse en el discurso de Mateo en el que se superponen la Regla de Oro y el amor al enemigo. Que la poesía del himno se vuelva obligación remonta al Génesis y al predicado de bueno para toda la realidad: preético pero que sitúa desde el inicio al hombre en situación de agradecimiento y obligación de respeto y cuidado respecto del universo. De este origen y de su continuación en la historia de la justificación y promesa escatológica Ricoeur entiende que se puede encontrar el argumento de la obligación del mandamiento nuevo

> "…el mandato se hace aquí más determinado, en la medida en que se encuentra con una estructura de la praxis, la distinción entre amigos y enemigos, la cual es declarada nula por el mandamiento nuevo. Ético y supraético… porque constituye de alguna manera la proyección ética más aproximada de lo que trasciende la ética, a saber, la economía del don. Así se ha propuesto un acercamiento ético a la economía del don, el cual podría resumirse en la expresión: porque te ha sido dado, da a su vez. Según esta fórmula, y por la fuerza del `porque´ el don prueba ser fuente de obligación"[21].

[19] Ibid., p. 24.
[20] Ibid., p. 25.
[21] Ibid., p. 26.

Sin embargo no evita las paradojas que se establecen entre la lógica de la abundancia y la lógica de la equivalencia. La primera puede ser un correctivo de la posible interpretación perversa de la segunda en la fórmula do ut des: la regla de justicia oscila ente la búsqueda de intereses propios y la verdadera cooperación y la regla de oro oscila entre la generosidad y el trueque…

Es la tarea de la filosofía y de la teología discernir, bajo el equilibrio reflexivo que se expresa en estas fórmulas de compromiso, la secreta discordancia entre la lógica de la sobreabundancia y la lógica de la equivalencia. Es también su tarea decir que es solamente en el juicio moral en situación donde este equilibrio inestable puede ser instaurado y protegido. Entonces podemos afirmar de buena fe y con buena conciencia que la empresa de expresar este equilibrio en la vida cotidiana, en el plano individual, jurídico, social y político, es perfectamente realizable. Diría incluso que la incorporación tenaz, paso a paso, de un grado cada vez mayor de compasión y de generosidad en todos nuestros códigos –código penal y código de justicia social– constituye una tarea perfectamente razonable, aunque difícil e interminable[22]

4. ¿Verdad? Nueva necesidad

Siendo sinceros los excursos ricoeuriano y mandrioniano no nos satisfacen en nuestras actuales y urgentes preguntas respecto de la concordia. Mandrioni apela a una necesidad de vínculo entre el amor y el poder y Ricoeur encuentra que desde el origen mismo de lo que somos se impone el agradecimiento amoroso para con todos y todo. Pero ¿nos sirven de algo estas apuestas en este nuestro mundo, incordioso hasta el extremo del odio mortal? ¿Podemos seguir insistiendo en las tesis que se fundan en el amor, en su dinámica, su poder y hasta su obligación? ¿No estaremos haciendo un mero recurso poético y, a lo sumo, autocomplaciente?

A mi parecer podemos intentar un verdadero progreso en la reflexión sobre la concordia y la reconciliación, a partir de un lema que se ha hecho presente entre nosotros. Propongo que pongamos en juego, con toda seriedad, otra mediación que aparece nombrada en las consignas políticas argentinas de las últimas décadas: la

[22] Ibid. p. 31

mediación de la verdad en la fórmula de "Memoria, Verdad y Justicia". En un foro convocado en torno a la cuestión de la reconciliación propuse[23]:

> "En esta presentación referida a tres términos: memoria, verdad y reconciliación, propongo reflexionar acerca de la necesaria relación entre dos de ellos –memoria y verdad– y la conflictiva relación con el tercero –reconciliación–. La oferta no será la del rechazo liso y llano de la propuesta de reconciliación sino la de su problematización crítica, a fin de re-proponerla, en todo caso, desde una seriedad nueva"[24].

En efecto: durante mucho tiempo reflexioné sobre la memoria y la esperanza, sus vínculos en la construcción del habitar humano y la correspondencia absoluta entre ambas al punto de asegurarse mutuamente. Lo hice planteando las posibles enfermedades de una y otra y las curas que ofrecen una a la otra.

Bajo la inspiración de Agustín de Hipona podemos reconocer que la existencia humana se distiende entre un origen y un destino. Respecto de los cuales establecemos el vínculo de la memoria y de la esperanza. La dimensión de estos espacios "desde" y "hacia" los cuales vivimos conforma la dimensión de nuestro habitar con sentido y propiedad. Así nuestro presente –también fugaz y necesitado de especial atención– se construye, como quería Koselleck[25], sobre el espacio de experiencia y abierto al horizonte de esperanza. Tanto más amplio son ese espacio y horizonte y tanto más firmes y ricas nuestras "distenciones anímicas" tanto más profunda es nuestra existencia y más empoderada nuestra vida. Por eso:

> "Con este esquema podemos ahora reconsiderar una serie de variables: la figura puede corresponder a la vida completa de un individuo o a la historia de una institución, a un tiempo acotado de una comunidad, o a la dinámica de

[23] Luisa Ripa: "Memoria, Verdad. ¿Reconciliación?". Presentado en la Mesa sobre Memoria, verdad, reconciliación en las Jornadas Internacionales sobre Modernidad, memoria, religión, organizadas por el Centro Franco Argentino y la Universidad de Buenos Aires el 10 y 11 de octubre de 2007. Publicado en F. Mallimaci (comp.) *Modernidad, religión y memoria*, Bs. As., Colihue, 2008: 183-207. Cometeré la impudicia de citar varios párrafos de ese trabajo personal.

[24] Ripa, ob. cit., p. 187.

[25] Reinhart Koselleck, *Vergangene Zukunft: zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Fráncfort del Meno 1979. Citado en su versión castellana *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993.

> una relación de pareja, etc. etc. etc. Vida, origen y destino son los vértices de lo que se trate en cada caso [...] La identidad personal, comunitaria y social tiene que ver, en definitiva, con estas dimensiones y estas fuerzas de relaciones. Tales dimensiones no remiten a una medida objetiva o histórica de esos puntos referenciales –dado que, por definición, todos los hombres y mujeres pueden tener idénticos orígenes y destinos, si nos remontamos a millones de años– sino por el vínculo que cada uno establece con este origen y destino mediante la memoria y la esperanza. De este modo, el espacio existencial depende del reconocimiento y el recorte que se haga del propio ser como originado de, o destinado a. El límite del recuerdo de lo que provengo y el límite del punto al que me dirijo. Memoria y esperanza tensan la existencia real, posible y querida: y la enriquecen, o la cargan, o la adelgazan, o la limitan"[26].

Pero tanto la memoria como la esperanza pueden "enfermar", falseando su sentido. La memoria puede enfermar de nostalgia o de carga. Y la esperanza, de ilusión y de voluntarismo.

La memoria puede enfermar, antes que nada, de nostalgia. La palabra encierra un dolor, *algia*, en su interior que se refiere al pasado como lo mejor posible y como perdido. La nostalgia nos dice que ya pasó lo mejor que podía pasar y que todo presente será por eso, recuerdo doloroso. La infancia, el Paraíso Perdido, el útero cobijante, la "edad de la inocencia" y otras figuras son las encargadas de esta añoranza imposible de cura o satisfacción.

Simétricamente, también puede enfermar de carga. Con la fuerza de la culpa se recubre de un peso que es el de un pasado inevitable y odiado precisamente porque imposible de modificar. La carga ata a las propias o comunes acciones pasadas sin permitirles pasar y se enreda infinitamente en la autoflagelación de la culpa. Culpa que entra en vaivén con la exculpación, sobre todo mediante la figura de la "culpa hiperbólica" que reclama necesaria e inacabadamente esa exculpación.

A su vez la esperanza puede enfermar de ilusión. Confiando al dibujo imaginativo la totalidad de diseño del objeto de su esperanza. Tanto más detallado y preciso cuanto más aéreo e inexistente. Las figuras de la Tierra Prometida, ahora, y muchas variantes imaginativas de las promesas utópicas, han tenido este desarrollo.

[26] Ripa, ob. cit. p. 189.

Lejos del ejercicio hedónico de la fantasía la esperanza puede enfermar también en la forma de apuesta. Confía a la voluntad una aserción terminante –negativa o positiva, para el caso es lo mismo– acerca del futuro, que por ser fuertemente afirmado, será seguramente cumplido. Las tesis del pesimismo o las del optimismo son equivalentes porque no expresan un estado de cosas sino que ponen el voluntario del o la sujeto en orden a un futuro posible con el que no se comprometen sino por el que simplemente "apuestan"[27].

> "Tanto la ilusión del mero diseño imaginativo, por la que confunde el despliegue onírico con lo que verdaderamente puede esperarse, como la seducción de la apuesta voluntarística en las ya criticadas formas del pesimismo-optimismo –frívolas afirmaciones que se contentan con la definición positiva o negativa y la confunden con alguna especie de responsabilidad efectiva–, son las enfermedades de nuestra esperanza"[28].

A la vez, memoria y esperanza tienen el poder de cura, una respecto de la otra. La memoria impide a la esperanza sus ilusiones y sus voluntarismos recordándole quién es y quién ha sido. La esperanza levanta la carga y sanea el dolor de la memoria asegurándole que aún falta por vivir y experimentar lo mejor.

Pero para que esto sea posible es preciso que la esperanza comprenda que su clave es la **tarea**: ni sueños maravillosos ni apuestas redobladas: tarea, trabajo insistente y sostenido que hace de las expectativas un horizonte con sentido.

Y para que la memoria no se pierda en los dolores de los discursos de la pérdida y de la queja, es necesario que haga lugar a la **verdad**. Ésta es la razón del necesario vínculo entre los dos primeros nombres de la consigna: Memoria. Verdad.

> "... gracias a la memoria la esperanza reconoce el límite del `nunca más´: que el horror sido no pueda volver a ser. La memoria entrega a la construcción de proyectos y de ideales la gravedad de lo inconcebible, de lo irrepara-

[27] En este comentario hago uso de un sentido vulgar y cercano al juego de la noción de apuesta. Ricoeur, cercano en esto a Pascal, utiliza en muchas ocasiones una noción mucho más fuerte y digna que media entre la certeza científica y la frivolidad de la opinión entregando a la convicción y a la acción consecuente un *plus* de sentido y de decisión que por sí mismo no es forzoso.
[28] Ripa, ob. cit., p. 200.

> ble y de lo imperdonable: no todo puede soñarse, no basta con apostar, es preciso comprometerse seriamente y es preciso hacerlo con la presencia sin trampas ni eufemismos de lo que ha pasado y nos ha pasado"[29].

El trabajo de la memoria y la construcción de la esperanza superan, entonces, situaciones de noble sentido como son las que condenan las postulaciones de verdades absolutas y únicas, históricamente culpables de desconocimientos y violencia para con los otros. Porque hay un límite para la aceptación de la relatividad y provisoriedad: y el límite no ha sido trazado por la contradicción contrafáctica de todo escepticismo que al afirmarse se niega, como ya enseñara Aristóteles, sino que ha sido trazado en los cuerpos y en la vida, en el sufrimiento concreto, masivo y multiplicado. En la muerte.

> "Frente a estas enfermedades podríamos decir que la propuesta de la justa memoria y de su trabajo debe entenderse como una ética de la verdad. Cuando un pudor y una sospecha nos hacían renuentes a usar esa palabra hoy es recuperada históricamente a la zaga de los `juicios de la verdad´ y la verdad jurídica. En efecto: cuando se trata de crímenes horribles o de pérdidas tremendas no caben medias tintas o aproximaciones, la `crudeza´ de la verdad se impone con toda su fuerza. Con su exigencia de luz, al menos para saber, si no fuera posible alguna forma de justicia"[30].

Pero si la verdad es la mediadora entre la justicia y la paz, si la verdad es la garante de la caridad/amor que garantice la concordia o permita la gestión de reconciliaciones, quisiera cerrar estas consideraciones con lo que me parece son las tres dificultades mayores que hoy enfrentamos respecto de la verdad.

En primer lugar, la explosión de la obscenidad. La catarata de presentaciones y el mostrarse sin diques ni barreras que hacen de una peculiar publicidad, la de las redes sociales, un lugar novedoso e increíble, creciente, de exposición personal y de ruptura de todas las contenciones verbales y comunicacionales.

[29] Ibíd., p. 201.
[30] Ibíd., p. 201. Hemos omitido por razones de espacio la relación de la reconciliación con la libertad: si y sólo si el ofensor pide al ofendido perdón se entrega a la libertad de quien puede o no, quiera o no, perdonar y reconciliar. Sin esta condición de reconocimiento de la falta, pedido de perdón y "sometimiento" a la libertad ajena toda propuesta de reconciliación se vuelve manipulación que peligra de contraproducente.

En segundo lugar, la facilidad y velocidad con que se manipula y frivoliza la verdad en la forma de medias verdades, de verdades a medias que se disparan y repiten mimando la dinámica de las armas pero licuando y banalizando afirmaciones cuyo contenido merecería un cuidado lento y respetuoso de fuentes, complejidades, diferencias e interrogantes. Elementos sin los cuales la verdad se falsea por su estilo, no por su contenido.

Si estas dos características, según creo, son bastante evidentes y compartidas, hay una tercera que me parece más difícil de ver y, sobre todo, de asegurar entre nosotros. Se trata de la dimensión de oscuridad y cerrazón que tienen los secretos, tanto más fuertes y poderosos cuanto más ocultos e irreconocibles. Los secretos de nuestra memoria –personal, grupal, nacional–. Los secretos de nuestras expectativas. La extrañeza que nos causa, una y otra vez, el suicidio, por muchas "razones" con las que queramos entenderlo (esto es, dominarlo), es un índice de que la verdad peligra tanto y más que por la obscenidad y la frivolidad, por el secreto. Lo que no se puede decir ni pensar, tiene un peso insospechado y permanente[31].

Con todo lo cual no hemos dicho nada: que la concordia que inaugura la paz entre unos y otros y que se funda en el amor que abre y posibilita la justicia y dignifica el poder... es tan necesaria y querida como sufrida por ausente y elusiva.

[31] Me gustaría citar un ejemplo donde el secreto, en este caso a medias develado, opera negativamente. En su libro sobre contemplación Jálics hace dos comentarios sobre un tema sumamente penoso y problemático. En la quinta parte del libro (pp. 159-170) relata el proceso de secuestro que sufriera junto con Orlando Yorio e incluye la sospecha de ambos acerca de la responsabilidad del superior jesuita, Jorge Bergoglio. Pero concluye reconciliándose internamente y perdonándolo. Perdón que se materializó públicamente cuando Bergoglio devino el papa Francisco. Pero al final del libro (pp. 282-284) reconoce que, aunque lo había perdonado, conservaba guardadas las pruebas de la traición que sufrieran por culpa de ese superior. Meditando se dio cuenta de que el perdón no era perfecto, porque guardaba las pruebas a contrario. Y decidió perdonar de raíz, destruyendo esas pruebas.
Pero lo relata, lo hace público.
Ahora sabemos que existen esas pruebas, aunque nunca podrán verificarse.
Se trata de un secreto más dañino que la denuncia franca: el acusado jamás podrá defenderse de lo que está destruido.
Aunque aquí no opera la prohibición lisa y llana de decir o pensar, este secreto cerrado pero anunciado deja abierta para siempre una herida importante, demasiado importante. Y la posibilidad de manipulación más grave que con la mentira. (cf. Francisco Jálics, *Ejercicios de contemplación*, Bs. As., San Pablo, 2003)

Que una memoria sana y una esperanza firme pueden contribuir a hacerla presente, pero solamente a condición de tomar en serio la verdad. Y esto es lo más fácil de decir y lo más peligroso de lograr.

Una verdad sencilla, pudorosa, insistente y abierta.

Una verdad capaz del martirio.

Democracia, multiculturalismo y diálogo

Daniel Busdygan
UNQ, Pcia. Bs. As.

Introducción

Cuando se dan contextos de pluralismo las diferencias como modo de identidad de los individuos pueden resaltarse u oscurecerse en la arena pública. No es extraño que en una sociedad plural el carácter distintivo de las diferencias se acentúe poniéndose el foco en ciertos marcadores sociales como son, género y orientación sexual, raza, clase, ascendencia étnica, nacionalidad, religión, entre otros. Estos marcadores se presentan dentro de la democracia no sólo creando identidades grupales sino también definiendo en muchos sentidos, intereses, demandas, exigencias y modos políticos de actuar políticamente dentro de esa esfera. Una teoría de la democracia no puede desconocer cómo el Estado y los ciudadanos reconocen las diferencias y las articulan entre sí, hacia una dinámica de consensos-disensos o hacia una de dominación-subordinación. Pensar los desafíos del pluralismo y también del multiculturalismo es pensar uno de los desafíos a los que se enfrentan las democracias contemporáneas y las formas que pueden adquirir las mismas. En este trabajo nos ceñiremos a la cuestión de cuál es el basamento justificatorio de un Estado democrático y plural en relación a los espacios dialógicos que se establecen considerándose las diferencias. Para ello, recabaremos en un análisis crítico de los conceptos de igualdad y ciudadanía.

Comencemos con una primera distinción importante. Con respecto a una democracia podemos distinguir que existen modelos en los que se la concibe en su carácter procedimental, a saber, puro o impuro[1]. Cuando nos referimos a modelos de la democracia puramente procesales, éstos se caracterizan por ser un conjunto de procedimientos que regulan los espacios de deliberación y establecen los modos en los que se sanciona la decisión colectiva. Siguiendo este modelo, en la medida que se lleven adelante los procesos de modo imparcial y con regularidad los resultados alcanzados - dígase mejor cuasi algorítmicamente derivados- ha de ser respetados y aceptados. Véase, los procedimientos por los que se permite alcanzar resultados es

[1] Cf. Rawls, *Teoría de la justicia*, México, F.C.E., 2006, apartado 14.

garantía justificatoria del resultado. Asismismo, la justificabilidad del procedimiento está en que permite considerar por igual a cada ciudadano quien cuento sólo por uno. La democracia tomada como un procedimiento en la toma de decisiones colectivas es compatible con cualquier resultado que se siga de esa metodología-obviamente deben excluirse a aquellos resultados que atentan contra el sistema mismo-. Quienes defienden estos modelos confían en que el proceso democrático suministra una seguridad plena en relación a sus resultados. Por el contrario, los que desconfían de estos modelos, lo hacen a la luz de que sus resultados suelen encubrir y reforzar desigualdades profundas dentro de las condiciones sociales. Y efectivamente, a favor de esta última idea, no es difícil concebir que luego de procedimientos democráticos "limpios" se abra la puerta a políticas de persecución o atosigamiento de las minorías o a políticas de discriminación racial, de clase o de género. Schumpeter sentencia que con certeza que nada impide que una sociedad sea profundamente democrática a la vez que es sumamente injusta[2].

Por otro lado, cuando la democracia está dada en modelos procesalmente impuros son importantes cuestiones que hacen que se pondere la admisibilidad y razonabilidad de la normativa resuelta. Es tal caso, la decisión está en función de algún criterio de aceptabilidad que guía o termina de evaluar el resultado obtenido en el procedimiento. En este último caso, pueden guiar la aceptabilidad de una norma cuestiones de índole política, económica o social, tales como el aumento de la eficiencia estatal, la mejora de los índices inflacionarios, el aumento de las desigualdades entre los diferentes sectores de la ciudadanía. Para los modelos impuros, evidentemente existen cuestiones que independiente de los dispositivos empleados para diseñarlas e implementarlas, siguen valiendo para rectificar los rumbos políticos del Estado. La universalidad de esas cuestiones de cara a la heterogeneidad de la población son los puntos controvertidos sobre los que particularmente la teoría política del multiculturalismo se ha explayado.

Ahora bien, hecha la distinción debemos enfatizar que las consideraciones justificatorias últimas sobre las que se preocupa una deliberación democrática, sea cual sea el modelo, son: igualdad entre los ciudadanos, libertad negativa (*v.g.*, la no violación de derechos individuales básicos), libertad positiva (*v.g.*, autogobierno), eficiencia económica, el peso de las mayorías en su relación con las minorías, la representación y la participación efectiva de la pluralidad, entre los temas más

[2] Cf. J. Schumpeter, *Capitalismo, socialismo y democracia*, México, Aguilar, 1952, capítulo XX, sección III.

importantes[3]. Siendo estos puntos relevantes sobre los que se vuelcan las deliberaciones democráticas, en lo que sigue, nuestros argumentos estarán particularmente centrándose en el primero de esos temas y tocarán sólo tangencialmente –por razones de extensión– algunos aspectos de los demás. Antes de comenzar, vale explicitar un supuesto del que partimos y es, a saber, que aún cuando se sigan escrupulosamente los procedimientos democráticos que se consideren justos, necesarios y oportunos, ello **no garantiza** la consecución del estado de cosas deseable. Ciertamente, la democracia siempre está vinculada a la incertidumbre y es allí donde se sitúa nuestra discusión: al interior de un modelo de democracia procesalmente impuro que busca asegurar la participación efectiva de la pluralidad étnica, política, y cultural para la construcción de un mundo social y político menos injusto[4].

Realicemos el siguiente experimento mental. Supongamos que estamos en el mejor escenario posible dentro de un Estado en el que se ha distribuido de modo óptimo la igualdad política y la igualdad social, a su vez, ambas se benefician recíprocamente de modo perfecto. En tal caso debemos preguntarnos: ¿puede la máxima igualdad conferir algún problema para la libertad? La razón por la que nos hacemos esta pregunta es que su análisis nos permitiría considerar ciertas condiciones necesarias para el buen funcionamiento de un sistema democrático a la vez que indagamos, en sus propios términos, una generalizada concepción de la igualdad. En relación a la pregunta hecha, sostendremos la tesis de **que la simple consecución de la igualdad no constituye una condición suficiente para el buen funcionamiento de la democracia**. Para sostener esta tesis propuesta debemos indagar dos premisas: (i) qué tipo de individuos o grupos pueden generarse en un sistema democrático en el que la igualdad máxima entre ellos estuviese asegurada, y (ii) qué concepción de ciudadanía puede estar detrás. Por razones de extensión, sólo nos detendremos en el primer punto.

[3] Para clasificaciones que pueden hacerse de la democracia véase C. Nino, *Una teoría de la justicia para la democracia. Hacer justicia, pensar la igualdad y defender libertades*, Bs. As., Siglo XXI, 2013.

[4] W. Kymlicka, *Ciudadanía multicultural: una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Barcelona, Paidós, 1996; S. Benhabib, *Las reivindicaciones de la cultura*, Bs. As., Katz, 2006.

Más igualdad menos politicidad

La primera premisa a considerar es la manera en la que los diferentes grupos culturales pueden comportarse en el espacio político democrático satisfecha esa buscada condición de igualdad. En caso que se asegure la igualdad de condiciones para la pluralidad de culturas, la mentalidad igualitarista promedio puede tornarse fuertemente individualista –esto no significa egoísta– abonando una concepción débil de democracia. Dado que se habría asegurado la igualdad –no está aquí en discusión cómo– y que el bien propio puede no ser el bien ajeno, es esperable que las personas se retraigan a sus ámbitos de sociabilidad más personales restringiendo sus acciones a la esfera privada de la familia, al círculo de amistades que comparten cierta filiación y al negocio[5]. Esta tendencia de propiciar una vida con aquel grupo identitario de referencia establecería cierta disociación con el dominio de lo público, cívico o político.

Si la pluralidad de concepciones se halla inserta en un marco de interpretación subjetivista del bienestar y no están orientadas a la moralización política de los intereses mismos, la democracia es una peligrosa forma de relación espasmódica con los otros. Cuando en el proceso democrático que busca concretar las formas de la igualdad que se persiguen (individual o grupalmente) no hay una conversión de las preferencias, una educación que transforme valores e ideas parciales en imparciales, entonces no hay modo de que la democracia sea un proceso que permita algún equilibrio permanente en esas formas de la igualdad. La democracia debe pensarse en tensión constante y en transformación permanente de sí misma y de quienes la protagonizan. Con la retracción al grupo y el alejamiento del contacto político con los "otros" grupos, la **tiranía de las mayorías** es mera cuestión de tiempo. Un buen padre de familia, un excelente miembro del colectivo o un buen trabajador pueden ser perfectamente unos malos ciudadanos. Y democracia sin una ciudadanía democrática activa y permanente es igual a mala democracia porque abre el horizonte a que unos restrinjan las libertades de otros. El *demos*, se torna así el nuevo posible déspota de los grupos minoritarios y la política una práctica de algunos para reforzar ciertas subordinaciones. Es necesario entonces ver que la

[5] "La mayor parte de la gente no encuentra su principal fuente de felicidad en la política sino en la vida familiar, el trabajo, la religión o el ocio", W. Kymlicka, N. Wayne, "El retorno del ciudadano. Una revisión de la producción reciente en teoría de la ciudadanía", *Ethics* N. 104, (Chicago, The University of Chicago Press) enero de 1994: 257-289; y en *Agora* N. 7, invierno de 1997: 5-42, p.18.

igualdad no es un objetivo político más importante que el procedimiento político por el que se la logra. En una democracia de concepción utilitarista en la que los actores que se desplazan en el escenario político no modifican su patrón de actuación e intentan forjar sus objetivos grupales como agentes maximizadores, el objeto del sistema democrático queda reducido a la resolución de conflictos en un **pluralismo superficial.** Alexis Tocqueville fue quien primero vislumbró este mal en las democracias considerando que la igualdad puede conllevar a la perdida de la libertad. Lo riesgoso de esta forma de la democracia es que las mayorías **imponen** su visión e intereses vía la votación democrática; y puesto que entre la pluralidad de grupos el poder es un bien escaso y fluctuante nada puede garantizar la igualdad política en términos de equipotencia.

En términos de la *realpolitik*, Kymlicka y Wayne recuerdan que

> "mientras que… [se] había argumentado que los derechos sociales permitían a los más desfavorecidos integrarse a la corriente principal de la sociedad y ejercer efectivamente sus derechos civiles y políticos, la Nueva Derecha sostiene que el Estado de bienestar ha promovido la pasividad entre los pobres, no ha mejorado sus oportunidades y ha creado una cultura de dependencia"[6].

El argumento que provino de la Nueva Derecha fue validado por algunos políticos de la izquierda: la asistencia que mejoraba la igualdad de algunos menos favorecidos no había promovido en nada una formación activa y comprometida de esos grupos, los había convertido en niños a tutelar, clientes cautivos. A la Nueva Derecha le valió esa premisa para promover lamentables políticas de desregulación del mercado de empleo, flexibilización de contrataciones y despidos, baja en la asistencia social. A la izquierda le basto para aceptar que "es inútil imponer obligaciones cuando no existen verdaderas oportunidades **e innecesario cuando sí existen**…"[7]. Al parecer de ambos, sin que se dé la máxima igualdad sino solo un poco, es factible que se haya un retroceso en la libertad positiva.

Al momento que los grupos intervienen en la esfera pública políticamente hacen que cada una de las concepciones se inscriba en un trasfondo metaético escéptico o relativista en el que no hay **un** bien colectivo objetivo del que pueda derivarse

[6] Ibíd., p 10.
[7] Ibíd., pp. 11 y 12. El énfasis ha sido añadido.

directamente **una** concepción en particular. Por tanto, la estabilidad de la democracia se logra como una resultante de una continua participación del máximo arco de heterogeneidad. Cuando ciertos grupos se retiran del proceso de la participación activa, los ciudadanos que posean virtudes cívicas conducirán democracias que se volverán más inestables; y esto es debido a que no hay modo, políticamente hablando, de que unos pocos escoja/n un/os bien/es colectivo/s en los que se hayan tenido en cuenta a todos. Las políticas estatales necesitan ser una definición conjunta en la que participan todos los sectores.

Iris Young da un paso más en este sentido y agudiza el diagnóstico. Ella considera que "el pluralismo y la pluralidad de grupos de presión e intereses fragmentan la política y los intereses del individuo"[8] volviéndose mucho más dificultosa la idea de un compromiso con **lo político** y, en efecto, privatizándose el proceso político. Así, la democracia sin participación infantiliza a los no participantes, los vuelve sujetos de tutela de los que participan siendo estos los que deciden por ellos '**exclusivamente'**. La igualdad devenida en menos libertad conlleva a un indeseado paternalismo de las mayorías que si bien pueden procurar la igualdad formal de las minorías, comprometen seriamente sus libertades culturales. Advirtiendo el mismo estado de cosas que predijo Tocqueville, Young sostiene que

> "la democracia requiere que los ciudadanos/as de la sociedad corporativa del bienestar despierten de sus sueños consumistas privatizados, desafíen a los expertos que sostienen que sólo ellos tienen derecho a gobernar, y tomen colectivamente el control de sus vidas e instituciones mediante procesos de discusión activa orientados a lograr discusiones colectivas"[9].

Más igualdad puede implicar menos libertad. Por ello, la democracia evita sus males sólo con más democracia. Pero no en la forma de un individualismo atomizado o la maximización de intereses de grupos sino desde un encuentro complejo y permanente en la arena política de las plataformas identitarias que brindan los grupos o movimientos.

[8] I. M. Young, "Vida Política y diferencia de grupo: una crítica del ideal de ciudadanía universal", en Castells, Carme (comp.), *Perspectivas Feministas en Teoría Política*, Barcelona, Paidós, 1994, p. 101.

[9] Ibíd. Véase una discusión en M. L. Femenías. *El género del multiculturalismo*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes Editorial, 2007, p. 131 ss.

¿Qué tipo de ciudadanía es necesaria en el marco de un ordenamiento democrático comprometido con la diversidad cultural? Gutmann y Benhabib han sido buenos ejemplos de teóricas políticas que han pensado cómo el debido respeto por las diferencias, los oprimidos, las grupos vulnerables y la deliberación política se sintetizan en una idea de ciudadanía[10]. Una desde el liberalismo igualitarista y la otra desde una visión superadora de las antinomias liberales-comunitarios, comprometida la construcción dialógica, el universalismo crítico y la narrativa de sí mismo[11].

En palabras de Gutmann, una democracia justa debería respetar y promover como fuente última de justificación la capacidad ética de cada persona de "conducir la propia vida como […] considere conveniente, en conformidad con el respeto a la igual libertad de los demás, y […] contribuir a la justicia de la sociedad y del mundo de cada uno". Desde la visión de Benhabib, ella se compromete con cualquier forma de pluralismo legal o construcción institucional multicultural que no viole tres condiciones normativas: reciprocidad igualitaria, autoadscripción voluntaria, libertad de salida y asociación[12].

En cierta sintonía, ambas consideran que un Estado multicultural debe asegurar ciertas libertades individuales (negativas y positivas) sobre la base de un diálogo cultural complejo para el cual es necesario que se promuevan ciertas competencias. Esto último, puede traducirse en generar competencias deliberativas a través de la educación pública haciendo que reverdezcan los vínculos al interior –reapropiación de la tradición o la cultura– y al exterior de los diferentes grupos que coexisten en una democracia –reapropiación del espacio público desde un estar situado–.[13] En el núcleo duro de la concepción deliberativa de la democracia que defienden ambas está la **racionalidad dialógica.**

[10] A. Gutmann, *La identidad en democracia*, Buenos Aires, Katz, 2008.
[11] S. Benhabib, *Las reivindicaciones de la cultura*, Bs. As., Katz, 2006, p. 46.
[12] Ibíd., pp. 51 y 52.
[13] A. Gutmann, *La identidad…* cit., p. 45. Este compromiso se resguarda a través del principio de igualdad civil, igualdad de libertades y de oportunidades básicas.

Legitimidad y Transferencias Monetarias Condicionadas

Facundo García Valverde
UBA - CONICET, Bs. As.

El objetivo de este trabajo es analizar la cuestión de la legitimidad en las políticas de protección social, especialmente en uno de sus componentes más importantes y difundidos en Latinoamérica, las Transferencias Monetarias Condicionadas.

La legitimidad es central para la elección de estas políticas públicas ya que un argumento central es que otro tipo de transferencias no condicionales no contarían con el apoyo generalizado de los ciudadanos de esas sociedades y, por lo tanto, no serían estables.

Luego de caracterizar y reconstruir este apoyo, mostraré que la cuestión de la legitimidad de estas políticas adquiere características muy específicas que habilitan a un tratamiento diferencial de otros problemas vinculados a la legitimidad política. Esto ocurre por dos razones. Por un lado, estas políticas se dan en contextos de profunda desigualdad y, por otro lado, son respuestas a una situación donde algunas capacidades básicas (como la nutrición, la educación, la salud y la participación comunitaria) están fuertemente amenazadas.

Este trabajo intenta mostrar que el criterio de legitimidad que debe satisfacerse en este contexto no es tan exigente como el que podría justificarse desde una teoría ideal de la democracia pero que, no obstante, debe ser más exigente que la mera mejoría respecto al status quo desigual. Así, la justificación de un criterio de legitimidad transicional debería mostrar que las políticas en cuestión a) promueven el crecimiento epistémico a través del cambio de creencias y de la capacidad para dar cuenta de los desacuerdos razonables y b) son sensibles a la desigualdad relacional entre los distintos sectores de la sociedad.

0. El Problema

Las políticas de protección social en Latinoamérica atravesaron distintas etapas que fueron reproduciéndose en la región; desde políticas dirigidas únicamente a los trabajadores formales hasta políticas asistencialistas que evitaban la explosión de grandes estallidos sociales. Sin embargo, a partir de finales de la década del 90, un nuevo paradigma se instaló en la región. Este paradigma se basa en la transferencia de dinero (los paradigmas previos se basaban en cupones, subsidios indirectos o productos de consumo básico) bajo la condición de que los beneficiarios realicen algunas acciones valiosas de cuidado.

Durante las últimas dos décadas, las Transferencias Monetarias Condicionadas (TMC) se convirtieron en una herramienta masiva y de rápida implementación que los estados utilizan para perseguir ciertos objetivos de política social como combatir la indigencia, aliviar la pobreza y quebrar su transmisión intergeneracional. Los principios operativos de las TMC son sencillos: el Estado otorga dinero a las familias pobres con la condición de que asuman un comportamiento de inversión en capital humano, típicamente la asistencia de sus hijos a la escuela y a centros de salud. A raíz de esta masividad, algunas consecuencias son claras y poco controversiales: el treinta por ciento de la población latinoamericana recibe de manera directa o indirecta alguno de estos beneficios; las inversiones en capital humano han aumentado de manera lenta pero regular y su grado de aceptabilidad social es relativamente alto. Otros efectos, como el ingreso en el mercado laboral formal o el mayor consumo en alimentos y vestimenta, pueden depender de otras circunstancias (la situación económica general de la región, el impacto de otras políticas sociales y de desarrollo, la creación de nuevos hospitales y escuelas, etc.) y, por lo tanto, sería controvertible asignarlas como producto exclusivo de la variable ingreso de la TMC. En este sentido, este texto asume como limitación inevitable su concentración en un único tipo de políticas sociales y su silencio respecto de cómo estas TMC se relacionan con políticas públicas sociales que no supongan transferencias directas.

Tres rasgos merecen ser definidos con mayor profundidad. Las TMC son políticas eminentemente focalizadas en los sectores pobres de la población, aunque su retórica sea la inclusión de estos sectores en los derechos universales de seguridad social. Los beneficiarios son sólo aquellos que tienen un determinado nivel de ingreso y que o bien tienen una situación laboral precaria o bien son directamente desempleados. Esta focalización permite que los beneficiarios no sean

incorporados directamente al sistema de seguridad social sino que tengan que atravesar un filtro de juicios sobre si realmente merecen ser incluidos. El ejemplo más claro es que los beneficiarios deben demostrar fehacientemente su cumplimiento de las condicionalidades que, o bien no son exigidas o bien lo son de una manera más débil en el caso de los trabajadores formales. Así, la focalización exigirá que se analice la compleja relación que estas políticas mantienen tanto con la universalidad de los derechos como con las singularidades de estas reglas. Si bien es claro que las TMC son una extensión del derecho a la protección social que antes gozaban únicamente los trabajadores formales, es razonable preguntarse si se puede seguir hablando de derechos iguales si las condiciones formales para su disfrute son diferentes e implican tratos desiguales.

Estas condicionalidades introducen juicios de responsabilidad y desconfianza a los potenciales beneficiarios. Supóngase un padre que no envía a sus hijos al colegio y que no controla periódicamente su salud. Estas omisiones podrían deberse a dos tipos de razones, unas relativas a las oportunidades y otras a sus juicios de valor. Según las primeras, el padre no tendría los recursos necesarios para hacerlo (el colegio queda muy lejos de su hogar, no tiene dinero para comprar los útiles, etc.); de acuerdo a las segundas, el padre no hallaría razones de peso para cumplir con sus obligaciones morales porque, por ejemplo, no cree que el bienestar de su hijo dependa de la salud y la educación o que tenga tales obligaciones. Las TMC defienden el último tipo de razones, es decir, que los Padres son fundamentalmente, Padres Desaprensivos y que, por lo tanto, es razonable desconfiar de ellos. Si la causa del incumplimiento de las obligaciones morales no fuese una elección, entonces el Estado no tendría por qué condicionar la transferencia de recursos. De esta manera, las TMC creen que las familias pobres tienen una fuerte responsabilidad por su propia situación.

El último rasgo característico de las TMC es que defiende la búsqueda de un objetivo a largo plazo, la ruptura de la transmisión intergeneracional de la pobreza. Así, pretenden proteger al niño de un hogar pobre del eventual daño que sufriría por no asistir al colegio o por no recibir atención médica. De hecho, buena parte de las TMC establecen una regla de prioridad de acuerdo con la cual quien debe recibir directamente el beneficio es la madre. Basándose en numerosos estudios empíricos sobre Asia Meridional, el Banco Mundial sostiene que cuando las madres tienen un mayor control sobre los recursos se asignan mayores cantidades a la salud y educación. Dado esto, la hipótesis que sustenta que la madre sea la receptora de la

TMC es que sus objetivos "están más estrechamente alineados con los de sus hijos"[1] y no que ella tenga algún derecho especial.

Una cuestión importante que hay que plantearse son las razones para el relativo éxito y estabilidad de este tipo de políticas. ¿Por qué se expandieron tan rápidamente? ¿Por qué son generalmente populares y cuentan con un apoyo importante en sociedades desiguales y diversas? ¿Por qué tanto los gobiernos de cuño progresista se enorgullecen de replicar estas experiencias como *The Economist* la considera la "bala mágica contra la pobreza"?

La relevancia de esta pregunta se multiplica al considerar los argumentos de sus principales defensores. ¿Por qué condicionar la transferencia? ¿Por qué no asumir que la mera transferencia será suficiente para que los individuos cumplan con sus obligaciones de cuidado? Frente a propuestas incondicionales, el principal argumento de los defensores estriba en la legitimidad. Como señala un documento del Banco Mundial que promueve este tipo de políticas, las Transferencias Monetarias Incondicionales serían ilegítimas[2]. Este tipo de políticas sociales no contaría con el apoyo de la ciudadanía en general ya que no podría vincularla a razones que ellos aceptan y reconocen; así, ellas serían totalmente inestables y serían vulnerables a las denuncias demagógicas de los beneficiarios como "vagos", "irresponsables" o de los programas mismos como "financiadores de una cultura de dependencia del estado" o, peor aún, de sujetos clientelares dependientes de los partidos políticos gobernantes[3]. Así, las consideraciones de responsabilidad individual que implican las TMC deben ser incluidas por razones de legitimidad ya que, como señala Kymlicka, en su ausencia

> "los ciudadanos podrían comenzar a percibir que los criterios de impuestos y transferencias del Estado de Bienestar son, en el mejor caso, una recompensa a cualquier interés especial que esté en el poder y, en el peor escenario, un

[1] Ariel Fiszbein y Norbert Schady, *Conditional cash transfers: reducing present and future poverty*, Washington DC, World Bank, 2009, p. 61.
[2] Fizbein, Schady, ob. cit., p. 64.
[3] Alessandro Pinzani, "Alcances E Limites de Um CCT Program: Quão Justificadas São as Críticas Ao Bolsa Família ?", *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica E Modernidade*19, N. 2, 2014: 149-63.

modo moralmente perverso de castigar a los hacendosos contribuyentes para que subsidien a los imprudentes o a los perezosos.[4]"

0.1. Evidencia empírica experimental acerca de la legitimidad

La tesis de la legitimidad de la condicionalidad se apoya en dos tipos de datos empíricos que vale la pena analizar más detalladamente. El primero se relaciona con las creencias generales de los contribuyentes y trabajadores formales de sociedades latinoamericanas respecto de estas políticas de protección social. Por ejemplo, en Argentina el CEDLAS realizó una encuesta en 2007 según la cual una gran mayoría de los entrevistados (83%) opinó que a cambio de recibir un plan, la contraprestación debería estar relacionada con el trabajo, y cerca del 80% que debería estar relacionada con la educación[5]. Resultados respecto del Bolsa Familia brasileño apuntan también en esta dirección. De hecho, Zucco realizó una serie de investigaciones estadísticas que combinaban diferentes variables; muy sintéticamente, el resultado es la confirmación de una hipótesis experimental, la de la Otredad. El punto que muestran sus investigaciones es que tiendo a ser más generoso en la medida en que menos me diferencio del objeto de mi generosidad; así, por ejemplo, el apoyo a potenciales transferencias monetarias incondicionales es menor en el sector poblacional compuesto por pertenecer al primer quintil de ingresos, vivir en el sur brasileño y ser blanco que en el compuesto por pertenecer a quintiles más bajos de ingresos, vivir en el norte y no ser blanco; la explicación de esta diferencia es que el sector poblacional rico, que tiene una menor experiencia con la pobreza y que no pertenece a una raza típicamente desprotegida tiende a considerar que quienes comparten esas características son más "merecedores" que quienes no las comparten[6].

Un segundo tipo de evidencia se relaciona con las percepciones de los propios beneficiarios de estas políticas. Sin duda, un posible argumento en contra del uso de condicionalidades sostendría que permitir que esas creencias generalizadas

[4] Will Kymlicka, "Left-Liberalism Revisited", Christine Sypnowich (ed.), *The Egalitarian Conscience. Essays in Honour of G. A. Cohen*, Oxford, Oxford University Press, 2006, p. 30.
[5] Guillermo Cruces, Helena Rovner, Agustina Schijman, "Percepciones sobre los Planes Sociales en Argentina", Serie de Documentos de Trabajo sobre Políticas Sociales N. 2. Banco Mundial, 2010.
[6] Cesar Zucco, *Conditionality and support for redistributive transfers: Results from observational and survey-experimental studies*, Sao Paulo, Fundação Getulio Vargas, 2014.

determinen las reglas de la protección social implicaría que se reproduzcan desigualdades relacionales a través de juicios de sospecha, tratamientos diferenciales para el mismo derecho y aplicaciones de un impreciso criterio de merecimiento o inmerecimiento del hogar pobre. ¿Pero qué ocurre cuando los propios beneficiarios no se sienten humillados por que se les impongan tales condicionalidades? ¿Qué ocurre, cuando de hecho, ellos mismos utilizan tales creencias y creen que la incondicionalidad premiaría a quienes no se lo merecen? ¿Debemos descartar esas creencias como preferencias adaptativas, como falsa consciencia? ¿No estaríamos imponiendo una concepción de racionalidad, aumentando todavía más el grado de interferencia y dominación sobre ellos?

Como lo muestran varias entrevistas focales y estudios cualitativos, los propios beneficiarios de estas políticas apoyan las condicionalidades. De hecho, como suele ocurrir en estas situaciones, los beneficiarios niegan realizar un uso imprudente del beneficio pero señalan casos donde algunos sí lo hacen y que sin la condicionalidad, ni siquiera cumplirían con las obligaciones mínimas de cuidado[7]. En este sentido, niegan ser pobres "no merecedores" pero aceptan tal criterio. En principio, hay distintas formas de explicar esto. Podría darse el caso que los beneficiarios no tengan en claro cómo los sistemas contributivos distribuyen su beneficio y, por lo tanto, no reconozcan la desigualdad de trato entre quienes tienen que probar el cumplimiento de las obligaciones y quienes no tienen tal obligación. También podría darse el caso de que, como señala Tessa Hochfeld, la humillación sufrida sea un costo que aceptan pagar para compensar la vergüenza por no cumplir unos deberes que sí reconocen tener[8]. Por otro lado, podría darse el caso de que los beneficiarios acepten los juicios de la moralidad general incluso cuando sepan que no están bien fundados, que consideren que no se aplican a ellos y que reduzcan las características comunes que los une a otros miembros vulnerables de esas sociedades. En este sentido, la aceptación de estos imprecisos criterios de merecimiento o no de la pobreza funciona como una oportunidad para mejorar la autoestima y diferenciarse de un sector todavía más comprometido con la pobreza, es decir, del "pobre no merecedor".

[7] Bernardo Kliksberg, Irene Novacovsky (coords.), *El gran desafío. Romper la trampa de la desigualdad desde la infancia. Aprendizajes de la Asignación Universal por Hijo*, Bs. As., Biblos – UNTREF, 2015: 266-273.

[8] Tessa Hochfeld, Sophie Plagerson, "Dignity and Stigma among South African Female Cash Transfer Recipients", IDS Bulletin, vol. 42, n° 6, 2011, pp. 53-59, esp. 56.

0.2. La legitimidad, las creencias y la desigualdad

Una vez que las hipótesis experimentales explican que los individuos, de hecho, tienen tales creencias y que los beneficiarios de las TMC no las experimentan como humillantes, la cuestión de la legitimidad del nuevo paradigma de protección social parece ser menos acuciante normativamente.

Uno de los problemas centrales de anteriores paradigmas de protección social es que no garantizaban la estabilidad y permanencia en el tiempo del beneficio. Así, el hogar vulnerable incrementaba aún más su dependencia, inseguridad e incerteza con respecto al futuro. Dado que este nuevo paradigma alcanza trayectos más estables, la libertad de los beneficiarios y su independencia se afirma de una forma más vigorosa, incluso ante eventuales cambios de gobierno; saber que todos los meses uno recibirá una determinada cantidad de dinero constante es, para buena parte de los beneficiarios, una experiencia única y nueva. La cuestión central, entonces, pasa a ser que si esta estabilidad se consigue con estas creencias y razones, cuestionarlas nos introduce en un terreno incierto.

Analicemos, sin embargo, un poco más la legitimidad supuesta por estas políticas públicas. Parecería que la mera presencia de estas ideas y creencias morales en la "cultura pública" de la sociedad latinoamericana es suficiente para confirmar la legitimidad en su utilización. Sin duda, ninguna política pública puede ser estable sin contar con un mínimo input democrático.

Sin embargo, éste no parece ser el caso. Por ejemplo, en la cultura pública también existen otras concepciones de la responsabilidad que sostendrían que los derechos de protección social no dependen de la demostración fehaciente de un comportamiento deseable, que las obligaciones de la comunidad son más demandantes que meramente ofrecer incentivos para usar servicios públicos de pobre calidad o para reforzar una división tradicional de género del cuidado.

Si esto es así, ¿por qué se privilegian unas creencias y razones sobre otras?; ¿por qué la carga de la prueba está colocada del lado de las transferencias condicionales? La hipótesis de este trabajo es que la razón de este privilegio radica en la desigualdad del contexto donde se toma la decisión.

Tal desigualdad se manifiesta en dos características del contexto. En primer lugar, la posición de cada una de las partes es completamente asimétrica en relación

a las ventajas a distribuir; mientras unos únicamente obtienen una reducción de la disonancia cognitiva que les produce un contexto profundamente desigual al que, al menos por omisión, han contribuido a producir, otros dependen vitalmente de esas transferencias para satisfacer necesidades básicas; mientras unos estipulan condicionalidades que no los afectarán, los otros aceptan esas condicionalidades como forma de salir de una situación desesperante; en este sentido, éstos están dominados, es decir, que tienen razones para adoptar acciones y creencias estratégicas y satisfacer a aquellos que podrían quitar su apoyo y dejarlos nuevamente en una situación de extrema vulnerabilidad. En segundo lugar, dado el escasísimo lugar que se da la voz de los beneficiarios en actividades de monitoreo, supervisión y seguimiento de estas políticas, las creencias y valores impuestos por la política pública no encuentran nunca lugar donde ser desafiadas[9]. Dado lo anterior, es claro que la distribución del beneficio es aceptable únicamente porque parte de un estatus quo (la línea de base) desigual y no de uno igual.

De esta manera, el problema pasa a ser si, en contextos desiguales como los de las sociedades latinoamericanas, aquejadas por procesos de pobreza crónica y transmisión intergeneracional de la pobreza, es aceptable un criterio de legitimidad como el que suponen estas políticas.

1. Una teoría de la legitimidad en contextos desiguales

Repasemos nuestras conclusiones parciales. Las TMC adquieren legitimidad por recurrir a ideas, creencias y órdenes de preferencias que los ciudadanos latinoamericanos de hecho poseen. Esta legitimidad es crucial para la estabilidad de este tipo de políticas y para la continuidad de beneficios a los miembros más desaventajados de esas sociedades. Sin embargo, esas creencias son autoritativas en la medida en que presuponen un contexto profundamente desigual, donde la distribución de cargas y beneficios es asimétrica y el poder de influencia y presión están distribuidos desigualmente.

Dado esto, el problema que surge es si este criterio puramente agregativo de legitimidad es aceptable. Puesto de otra manera, cuando las políticas públicas se

[9] Felipe Hevia, "Mecanismos de participación ciudadana y control social en los programas de transferencia condicionada de renta en México y Brasil, un análisis comparado", *Nómadas* 22, N. 2, 2009: 383-392.

forman y se dirigen a contextos desiguales, ¿aumentan o disminuyen los requisitos de legitimidad?

Reconstruyamos dos posiciones normativas extremas respecto de esta cuestión.

Por un lado, podría adoptarse una postura minimalista o realista. Esta postura sería altamente sensible a los resultados y sostendría que el criterio fundamental para determinar la legitimidad de una política pública en contextos desiguales es la producción de alguna mejoría para los peor situados, es decir, la producción de una mejoría mínima con respecto al status quo. Esta postura minimalista, entonces, sostendría que cualquier procedimiento democrático es valioso únicamente en la medida en que produce tal resultado y que otros procedimientos democráticos más demandantes no asegurarían esa mejoría con respecto al *status quo*. Dado que las TMC aseguran este resultado mínimamente valioso, el procedimiento y la utilización de ese tipo de creencias, preferencias y órdenes valorativos son legítimos.

Por otro lado, podría adoptarse una postura maximalista o ideal. De acuerdo con ella, la legitimidad es un criterio normativo y, por lo tanto, su contenido es correcto independientemente de las circunstancias de la misma forma en que una teoría de justicia sigue siendo verdadera incluso si no se dan las condiciones básicas de cumplimiento. Por ejemplo, se podría utilizar un criterio epistémico-racional según el cual un procedimiento equitativo y que respeta la igualdad política sustantiva es correcto porque tiene una probabilidad mayor que otros procedimientos de arribar a la respuesta correcta. En el caso de las TMC en contextos desiguales, dado que no se cumplen ni las condiciones de igualdad política sustantiva ni hay oportunidades para corregir y modificar creencias ni hay una tendencia estable hacia resultados correctos –como, por ejemplo, la reducción estable y progresiva de la pobreza–, las TMC son ilegítimas.

Considero que ambas posturas extremas son inaceptables porque terminan privilegiando el *status quo*. Si bien ambas posturas consideran exigible combatirlo ya que constituye una situación injusta y desigual, ninguna considera que ese mismo status quo implique obligaciones especiales respecto a la justificación de la política pública en cuestión. Por un lado, aceptar la propuesta minimalista implica la perpetuación del status quo que afecta tanto a la justicia de resultados como a la posición bajo la cual intercambian razones; en el contexto de las TMC, implicaría que se soslayen e ignoren críticas importantes como que las transferencias reflejen el estatus desigual de los beneficiarios, que éstos son considerados sospechosos a

priori, que se refuerza una distribución desigual de las tareas de cuidado. En síntesis, implicaría que mínimas mejoras de bienestar compensen contextos de profunda y sistémica dominación. Por el otro lado, aceptar la propuesta maximalista implica que buena parte de los procesos políticos de deliberación son ilegítimos ya que siempre se dan en contextos con algún tipo de injusticia; de esta forma, esta propuesta no nos serviría como guía para producir reformas que conduzcan a alcanzar mayores grados de legitimidad ni para reconocer mejoras en esos criterios. Así, correríamos el riesgo de confundir la legitimidad con la justicia, haciéndolas coextensibles ya que la satisfacción de un criterio de legitimidad implicaría la satisfacción de un criterio demandante de justicia.

El error de ambas posturas radica en no tomar en serio la diacronicidad de los procesos políticos deliberativos, algo que es fundamental cuando se piensa en contextos desiguales. El carácter diacrónico de estos procesos implica que los distintos criterios de legitimidad pueden ser más o menos conducentes a un cambio progresivo de creencias a lo largo del tiempo y que tal cambio impacta en la producción de reformas transicionales y en la persecución de mejoras sustantivas respecto al status quo. En este sentido, es importante recordar que aunque la legitimidad es, por definición, un criterio menos demandante que el de la justicia, si un procedimiento político produjera a lo largo del tiempo decisiones cada vez más injustas, tendríamos razones fundadas para dudar de su legitimidad.

1.1. Los criterios para la legitimidad reformista y algunas diferencias.

Una teoría de la legitimidad en contextos desiguales debe ser una teoría de la legitimidad transicional, en la cual el criterio básico de legitimidad sea el distanciamiento progresivo con respecto al status quo. Como mostraremos a continuación, esta concepción reformista de la legitimidad superaría las desventajas de las posturas realistas e idealistas.

Esta teoría reformista está compuesta por dos criterios básicos para la legitimidad de las políticas públicas.

En primer lugar, contiene un criterio procedimental-epistémico. El procedimiento es legítimo en la medida en que ostenta elementos que develan razonablemente una capacidad para producir cambios de creencias y de aprendizaje de un desacuerdo genuino. Tal criterio asume que la justificación de políticas públicas no tiene que demostrar que ellas son verdaderas sino que tienen que ser

aceptables, es decir, que tienen que ofrecer razones que el otro, aquel con quien estamos en desacuerdo, pueda considerar aceptables desde sus propias razones y creencias. La posición minimalista no hace esto porque otorga al defensor de las transferencias condicionales un poder de negociación tal que le permite amenazar con la ruptura de la cooperación; en este sentido, no se preocupa por justificar su posición de manera que sea aceptable para el otro. Al mismo tiempo, la posición minimalista no reconoce que el status quo genera creencias, desviaciones cognitivas y desviaciones que privilegian el mantenimiento de esa misma situación y que esto obstaculiza el desafío a esas mismas creencias.

En segundo lugar, esta concepción reformista contiene un criterio sustantivo-relacional, según el cual la igualdad de estatus debe ser un elemento básico de la legitimidad y que esto debe mostrarse tanto en la forma en que se trata a los participantes como en la forma de evaluar los resultados. Dado que los contextos desiguales no implican ni siquiera fundamentalmente una desigualdad de recursos sino relaciones de dominación, es importante incluir entre los beneficios con respecto al status quo incrementos en el autorrespeto, la agencia y la participación política, los cuales configuran un "proxy" adecuado a la igualdad relacional[10].

La postura maximalista da por sentado que esta desigualdad relacional está ausente de los procesos deliberativos y, por lo tanto, justifica procedimientos que, en contextos desiguales sólo reforzarían la propia desigualdad. La postura minimalista, por el contrario, considera que las transferencias son, ya de por sí, una mejora con respecto al status quo y que los aspectos relacionales son consideraciones meramente secundarias que, en todo caso, no deberían guiar la reforma de este tipo de políticas.

Por el contrario, este criterio relacional da cuenta que la desigualdad se manifiesta en diversas dimensiones de la vida que escapan a la métrica de los recursos y que, por lo tanto, las relaciones de sospecha, de desconfianza y la utilización de criterios de responsabilidad individual para la pobreza contribuyen, en parte, a que estas políticas no puedan ser eficaces ni en reducir la desigualdad ni en quebrar la transmisión de pobreza.

[10] Samuel Scheffler, "The practice of Equality", Carina Fourie, Fabian Schuppert, Ivo Walliman-Helmer, (eds.) *Social Equality. On what It means to Be Equals*, Oxford, Oxford University Press, 2014: 21-44. Elizabeth Anderson, "What is the Point of Equality?", *Ethics* 109, 1999: 287-337.

2. Conclusión

En este artículo enmarcamos la discusión acerca de la legitimidad de las TMC como un caso de un problema más general, el del impacto de la desigualdad en la formulación de criterios de legitimidad. Como era esperable, se mostró que estos contextos favorezcan el mantenimiento del *status quo* y que, por lo tanto, un criterio de legitimidad que no lo cuestione afecta tanto a la dimensión de los procedimientos como a la de los resultados.

Dado esto, se propuso una concepción reformista de la legitimidad política como una forma aceptable de lidiar con los efectos y consecuencias de tales contextos. Esta concepción está compuesta por la exigencia de mostrar una tendencia a apartarse del status quo desigual y de incrementar las relaciones igualitarias entre beneficiarios de las políticas y contribuyentes a las mismas.

Una cuestión pendiente para futuras investigaciones, entonces, es si este criterio de legitimidad permitiría justificar condicionalidades diferentes a las impuestas por las TMC (por ejemplo, referidas a la participación de los beneficiarios en asambleas de discusión, talleres de concientización de derechos o de inclusión laboral) o, directamente, justificaría transferencias incondicionales. A favor de la primera opción, el criterio reformista podría afirmar que si las condicionalidades apuntan a incrementos en la dimensión de la agencia y no sólo del bienestar y, además, estas colaboran con el mantenimiento y estabilidad de estas políticas, entonces serían legítimas. A favor de la segunda opción, el criterio reformista podría afirmar que la ausencia de condicionalidades colabora en la minimización de las creencias que refuerzan la desigualdad relacional y que, en tanto logren resultados similares en términos del bienestar de los niños beneficiarios, también son legítimas. Por supuesto, la comparación entre estas dos opciones debe quedar meramente enunciada y no afirmada mediante el dogmatismo de una posición que no tome en cuenta el impacto del contexto concreto sobre tales posibilidades.

Problemas filosóficos del programa de la cognición encarnada

Coordinación Alejandro Miroli

El programa de la cognición encarnada y el problema de la intencionalidad

Alejandro G Miroli
CBC/UBA, USAL, Bs. As.

A. Una tesis contra el monismo explicativo del contenido mental

En un artículo ya clásico Alvin Plantinga ofrece un argumento contra el materialismo. Una parte de su argumento es un argumento contra la teoría materialista del contenido i.e.

> "... un objeto material... un átomo, o está compuesto de átomos. Así, los átomos, las moléculas, las células, los corazones, los cerebros y los cuerpos humanos son todos objetos materiales... es extremadamente difícil ver cómo un objeto material podría ser consciente, podría disfrutar de esa vívida y variada constelación de sentimientos, imágenes mentales [...] Bajo ciertas condiciones, los grupos de neuronas involucrados en un evento de este tipo, producen impulsos eléctricos que pueden ser transmitidos (con la modificación apropiada y la entrada que corresponda desde otras estructuras) a través de los cables de las neuronas que constituyen los nervios efectores a los músculos o las glándulas, produciendo una contracción muscular y, por tanto, comportamiento. Desde el punto de vista materialista, por lo tanto, una creencia será un evento neuronal o estructura de este tipo"[1].

Así la creencia "Marcel Proust es mejor escritor que Louis L´Lamour. Un cierto grupo X de neuronas que desarrollan sus propiedades materiales sobre los tejidos circundantes de manera apropiada y en circunstancias específicas". Plantinga siguiendo una tesis de Leibniz rechaza esta tesis materialista.

> "Hay que reconocer, por otra parte, que la percepción y lo que de ella depende resultan inexplicables per razones mecánicas, esto es, por medio de las figuras y de los movimientos. Porque, imaginémonos que haya una máquina cuya estructura la haga pensar, sentir y tener percepción; se la podrá

[1] Alvin Plantinga, "Against Materialism", *Faith and Philosophy* 23, 2006: 3-33, p. 2, 12-3.

> concebir agrandada, conservando las mismas proporciones, de tal manera que podamos entrar en ella como en un molino. Esto supuesto, una vez dentro, no hallaremos sino piezas que se impelen unas a otras, pero nunca nada con que explicar una percepción. Así, pues, esto hay que buscarlo en la sustancia simple, no en lo compuesto o en la máquina. Más aún, no cabe hallar en la sustancia simple otra cosa excepto esto, es decir, excepto las percepciones y sus cambios. Y solamente en esto también pueden consistir todas las Acciones internas de las sustancias simples"[2].

Esta formulación se limita a interacciones mecánicas –cuerpos inelásticos y acción por contacto– pero que se puede generalizar a toda escala y toda relación de ensamble mereológico o de composición funcional entre escalas:

> "Leibniz está pensando en interacciones mecánicas, interacciones que implican empujes y tirones, engranajes y poleas, cadenas y piñones. Pero creo que diría lo mismo de otras interacciones estudiadas en física, por ejemplo, las que involucran la gravedad, el electro-magnetismo y las fuerzas nucleares fuertes y débiles[3].

Ningún número de relaciones de composición funcional internas a una escala o entre escala de realidad –desde las partículas subátomicas involucradas en los átomos que componen las moléculas orgánicas que componen las neuronas– será relevante para la cuestión, y no agregará contenido i.e.

> "...podemos examinar este evento neuronal tan cuidadosamente como nos plazca... medir el número de neuronas que contiene, sus conexiones, sus índices de activación, la fuerza de los impulsos eléctricos implicados, el potencial a través de las sinapsis; podemos medir todo esto con la precisión que se pueda desear...sus propiedades electroquímicas, neurofisiológicas en los detalles más afinados; pero en ninguna parte, aquí, vamos a encontrar nada que siquiera sea un elemento de contenido... nada de esto parece ni siquiera vagamente relevante para la noción de tener contenido. [...] De hecho, nada de lo que encontramos allí sugerirá de ninguna manera que ese

[2] Georg Wilhem Leibniz, G. W *Monadología.* Oviedo: Pentalfa Ediciones 1981, p. 87.
[3] Alvin Plantinga, Against Materialism. *Faith and Philosophy* 23, 2006, p. 12.

> evento neural tenga un contenido de cualquier tipo... en la forma en que la creencia acerca de los caballos es acerca de los caballos"[4].

En este punto se puede considerar un argumento clásico contra la teoría de al identidad mente-cerebro: supongamos que se tenga la completa descripción de todas las escalas de realidad relacionadas por relaciones de ensamble y función de un cierto evento material –X– y que alguien afirme

> "X = P ("Los habitantes originales de Pagonia son seres inferiores que no deben ser alcanzados por los derechos de propiedad que reconoce la ley civil que actualmente rige en Pagonia").

Ahora bien, como ya se ha señalado respecto de la teoría de la identidad, aquí no hay identidad estricta, en el sentido de que ni X ni P comparten todas sus propiedades, y que el signo = debería cambiarse por $\approx_{\mathbb{O}}$ que se leería "...es el mismo $\mathbb{O}$ que...". En ese caso, aunque los análisis electro-encefalográfico u otros sea completo y rastreen todos los fenómenos en todas las escalas de realidad involucradas, nada podría decirnos sobre la creencia. Ningún elemento de dicha cadena de eventos equivaldría a contenido alguno, sino que sólo serían condiciones; incluso una teoría psicopatológica de la personalidad que caracterice a quien sostiene cosas como P de ser racista no podría ofrecer un término de identidad dada la extrema labilidad de las nosografías psiquiátricas. El contenido de la creencia racista nos lleva inevitablemente a examinar efectores sociales: el racismo como doctrina específica involucra en los procesos imperiales, roles ideológicos respecto de la expropiación de territorios y riquezas naturales, etc.

En su análisis Plantinga tiene el cuidado de negar que lo que importa no es la noción de contenido-indicación aquel que está relacionado con las relaciones causales y que nos permitirá decir que "El termostato X tiene el contenido de reconocer que hay una baja de temperatura y activar la estufa" y señala:

> "... el patrón magnético en el disco del ordenador; representa o expresa esa proposición porque asignamos esa proposición a esa configuración. Pero, por supuesto, eso no es lo que sucede (dado el materialismo) con ese patrón de activación neural. Ese patrón no obtiene su contenido por medio de ser empleado de cierta manera por algunas otras criaturas cuyos pensamientos y

[4] Ibíd., p. 14

> creencias ya tienen contenido. Si ese patrón tiene contenido, entonces, de acuerdo con el materialismo, debe tener contenido original o primario. Y lo que es difícil o imposible de ver es cómo podría ser que un conjunto de neuronas (o una oración, o un disco de computadora) podría tener contenido original o primario"[5].

Una máquina tiene contenido derivado, y no podrá crear contenido; tienen estados informacionales, pueden generar inferencialmente otros estados, pueden interactuar en forma heurística con agentes en entornos cambiantes; pero fueron diseñadas para efectuar esas operaciones. Por consiguiente apelar a las máquinas es –en principio– una apelación a la intencionalidad básica de los ingenieros que las diseñaron. Esas tesis que presenta Plantinga alcanzan a teorías que comparten ciertos supuestos:

i. definen un orden de escalas de realidad a partir de relaciones de ensamble mereológico y combinación funcional entre escalas de realidad;

ii. seleccionan alguna escala de realidad –v.g. neuronas, estructuras sub-neuronales– como base reductiva de entidades que serían efectoras de las funciones y propiedades de escalas de orden superior;

iii. caracterizan esas entidades como cuerpos que poseen propiedades y relaciones expresadas en leyes –inspirada en parte por el mecanicismo moderno;

iv, analizan los estados intencionales con el modelo de contenedor (la estructura neural-psicológica) y contenido (las entidades semánticas);

v. determinan una estrategia explicativa de carácter ascendente o *bottom up* por lo cual propiedades y relaciones de las escalas superiores se explicaran en términos de propiedades y relaciones de la escala reductora.

Esta estrategia ascendente ha tenido varias formas.

- Homuncularismo clásico o pansiquismo: esta doctrina no comparte la noción de materia del mecanicismo, pero sí la lógica de la explicación por una base reductora. Si la escala del sistema psíquico puede tener contenido conceptual, entonces cada elemento de una escala jerárquicamente inferior lo tendrá, si el sistema tiene propiedades psíquicas, cada elemento de dichas escalas; si no hay ningún modelo para explicar que estas propiedades aparezcan en la escala superior, es que ya están en toda la serie de escalas integradas. Esta estrategia tiene dos problemas: el primero es que no responde al problema a explicar sino que lo coloca

[5] Alvin Plantinga, ob. cit., p. 17.

a la base reductora y allí lo asume como un primitivo no explicable. El segundo problema reside en que a atribución de propiedades y actividad psíquica a los elementos de las escalas más básicas –como los átomos o las partículas elementales– no deja de ser extremadamente problemático, ya que estas supuestas propiedades psíquicas de las partes sub-sistémica no son rastreables.

- Superviniencia o emergentismo: las explicaciones por superveniencia sostienen que ciertas propiedades de las escalas superiores dependen de las propiedades de las escalas más básicas pero no surgen ni por ensamble mereológico ni por composición funcional sino que son un agregado, o una novedad ontológica que surgen por algún tipo de vinculación diferente –que podríamos llamar integración creadora– que tiene como propiedad la generación de novedad ontológica genunia en las escalas superiores; así las propiedade psicológicas requeridas por la intencionalidad tendrían una infraestructura de elementos y sus vínculos: ensamble, composición funcional e integración creadora. Ahora bien esta integración creadora dista de ser un concepto claro, de hecho al igual que en el homuncularismo clásico, la noción de integración creadora eludiriá el problema, al colocarlo en la trasicion de escalas: si no podemos reducir X a elementos y fuciones de elementos de la escala inferior, entonces X aparece en la transición de un modo que no compromete ni el ensamble mereológico ni la composición funcional.

-Funcionalismo homuncular: esta posición supera los problemas de la mera explicación homuncular al introducir principios sistémicos, en los cuales las propiedades psicológica se componen de organizaciones internas a cada escala, las relaciones de ensamble mereológico y composición funcional no se darían entre elementos intra-escala sino entre ensambles organizados de dichos elementos:

> "Para caracterizar la concepción psicológica como la considero es reconocer ciertas habilidades intencionales o caracterizadas de alguna manera psicológica en el nivel de los datos o fenómenos, y postular –en el nivel de las entidades teóricas– los homúnculos o agencias sub-personales que se necesitan para explicar que el sujeto tenga tales habilidades. Luego el psicólogo postula, pequeños y más pequeños homúnculos para explicar el comportamiento molar de los homúnculos precedentes etc. etc. [los que se explican] postulando un equipo que consiste en pequeños homúnculos menos

> talentosos y más especializados –y explicando las maneras en que tales miembros del equipo cooperan para producir el resultado conjunto"[6].

El funcionalismo homuncular supera objeciones a las teorías anteriores –al ofrecer un marco para elucidar el surgimiento de propiedades novedosas en las escalas ascendentes ya que cada nivel sub-agencial es más elemental y más especializado en una función, de modo que la cadena de ensamble y composición funcional de niveles puede desagregarse en sub-agregados sistémicos– pero todavía tiene los problemas de la tesis del esquema contendedor-contenido, cuestión que se hace relevante cuando se analiza desde la distinción entre contenido derivado y contenido fundamental. Es posible introducir contenido por diseño en una serie de entidades materiales y sus ensambles y vínculos funcionales, pero la explicación del contenido fundamental a partir de ello sigue siendo problemática; la cuestión sigue siendo: ¿Cómo un ensamble de partes materiales de cualquier dimensión o escala y con cualesquiera relaciones de ensamble o funcionalidad pueden tener contenido conceptual fundamental?

B. El sujeto encarnado

El punto básico de la cuestión que plantean Leibniz y Plantinga yace en la noción misma de materia –involucrada en el punto iii anterior, y que podemos llamar materia cartesiana, ya que finca sus propiedades intrínsecas en una caracterización espacial:
- (MC1) La materia son entidades discretas que tienen propiedades intrínsecas.
- (MC2) Las entidades materiales tienen entre sí relaciones externas, especialmente (i) relaciones de composición mereológica entre escalas de realidad –que se definen por la magnitud de las entidades discretas– y (ii) relaciones de composición funcional.
- (MC3) Las entidades discretas satisfacen el Principio de Localización Simple –definido en términos de coordenadas espaciales.

MC1-MC3 permitió explicar sistemas materiales de cualquier escala que se considere, pero presentó un límite al considerar fenómenos en los cuales las trayectorias temporales fueran relevantes –i.e. los fenómenos biológicos evolutivos o los fenómenos de la psicología del desarrollo o los fenómenos sociológicos en cualquier tipo. La cuestión que se plantea es ¿Existe alguna noción de materia que

[6] Willian Lycan, *Consciousness*, Cambridge, MA, MIT Press, 1995, p. 40.

introduzca dichas trayectorias y tiene esto algún impacto en el tratamiento de la intencionalidad sin abandonar una perspectiva monista?

La primea parte de la pregunta la abordamos en otro lado[7], examinemos la segunda parte de la pregunta. CE es un proyecto complejo que aborda una redefinición de la relación entre ciencias cognitivas y filosofía cuyo examen excede el espacio disponible; sus autores lo caracterizan en una serie de tesis:

- (CE1) La razón no es desencarnada...surge de la naturaleza de nuestros cerebros, cuerpos, y experiencias encarnadas...la estructura misma de la razón surge de los detalles de nuestra encarnación...para comprender la razón tenemos que comprender los detalles de nuestro sistema visual, nuestro sistema motor, y los mecanismos generales de conexión neural.
- (CE2) La razón es evolutiva, en el hecho que la razón abstracta involucra y emplea formas de inferencia motora y perceptual presentes en animales "inferiores"...
- (CE3) La razón no es "universal" en un sentido transcendental....Es universal...en el hecho que es una capacidad presente universalmente en todos los seres humanos...que permite que se compartan puntos comunes es la manera en que nuestras mentes están encarnadas
- (CE4) La razón no es completamente consciente, sino mayoritariamente inconsciente.
-(CE5) La razón no es básicamente literal, sino mayoritariamente metafórica e imaginativa.
-(CE6) La razón no es desapasionada, sino emocionalmente comprometida[8].
- (CE7) La mente no está meramente encarnada, sino que lo está de tal manera que nuestro sistema conceptual depende básicamente de los puntos comunes de nuestros cuerpos y los medios ambientes en los que vivimos[9].
- (CE8). Nuestros conceptos abstractos más complejos, desde amor hasta causación o moralidad, están conceptualizados por la vía de múltiples metáforas complejas....Cada metáfora compleja a su vez está conformada por metáforas primarias, y cada metáfora primaria está encarnada en tres modos: (i) está encarnada a través de la experiencia corpórea en el mundo, que aparea experiencia sensomotora con experiencia subjetiva. (ii) la fuente de la lógica de dominio surge de la estructura

[7] Ezequiel Jorge Carranza & Alejandro Miroli, "La idea de *materia ecológica* en el embodied turn" *Ariel* 20, 2017: 57-62.
[8] George Lakoff, & Mark Johnson, *Philosophy in the Flesh,* Nueva York, Basic Books, 1999, p. 4.
[9] Ibíd., p. 6.

inferencial del sistema sensomotor. Y (iii) está instanciado neutralmente en los rangos de interacción de neuronas (pesos sinápticos) asociados con las conexiones neurales[10].

De estas tesis surge una noción de subjetividad encarnada y de corporeidad, en la cual las determinaciones psicologicas o conscientes dependerían de la estructura de una encarnación subjetiva (esp. CE7). Ello lleva a la pregunta sobre la noción de corporeidad y su impacto en el examen de la intencionalidad humana. Podemos explorar los ragos de dicha noción de corporeidad en tres áreas.

B1. Cuerpo o encarnacion

La noción biológica de cuerpo como sistema individual de sistemas: endócrino, nerivoso, oseo, circulatorio. inmunitario, etc. es una noción tributaria de la idea de ensamble, el cuerpo sería la escala última de una serie de sistemas organizados. Pero al considerarlo desde el punto de vista evolutivo (CE2) esta visiòn debe complementarse con otra, que pone al organismo completo como unidad de análisis en su interacción con el medio. La selección natural opera sobre todo el organismo y sus componentes, simultaneamente lo que exige una ampliación del enfoque de ensamble y composición funcional.

Y la corporalidad que postula CE tampoco es la egología subjetiva; ésta supone una expansión de la egología tradicional, fundada en una investigación de las vivencias de objetos; aparece ahora una exploracion de las vivencias cenestésicas en todos sus horizontes. Pero la corporalidad que postula CE supone una constitución inconsciente de aquello mentado en las vivencias, tanto objetivas como cenestésicas. Por ello esa corporalidad será fundamental y previa y toda cognición e ideación la supondrá (CE7). Tampoco es el esquema corporal adulto porque este es una representacion consciente de la constitución corporea y no una precondición de toda representación o ideación.

Esto supone una corporalidad primitiva tanto respecto de los organos y sistemas orgánicos, como respecto de las cogniciones y vivencias (CE1); esta corporeidad ofrecerá un mundo orientado, no solo espacialmente en los planos sagital, transversal y axial, sino que todo el espacio estará organizado, por el sistema de acividades, sensaciones, recuerdos que se lleven a cabo desde el desarrollo más

[10] George Lakoff, & Mark Johnson, ob. cit., p. 73.

temprano del sujeto. Ese espacio no será un espacio geométrico, sino un medio cargado de valencias en cada posicion[11], y serán estas valencias las que aparezcan centrales en los procesos de ideación, cognición y en general en toda vida intencional.

B2. Las metáforas primarias

De acuerdo con CE8 las actividades intencionales que involucran conceptos abstractos tienen una estructura precedente de constitución:

> Conceptos abstractos > metáforas complejas > metáforas primarias → (i) apareamientos sensomotores y subjetivos & (ii) estructura inferencial sensomotora & (iii) rangos de enlaces sinápticos que instancian la dimensión carnal.

Las metáforas primarias serian el comienzo de toda la secuencia que culmina en la propia vida intencional. Ahora bien, la noción de metáfora primaria no se puede entender desde el punto de vista de ninguna base de elementos que se ensamblan, y esto por la propia noción de metáfora.

Toda metáfora supone un desplazamiento, desde una relación binaria y lineal a una relación ternaria y lateral. Las relaciones lineales son la que ocurren entre significante-significado, verdad-proposición, término-extensión, extensión-intensión, etc. En cada caso hay un mapeo de una serie de términos en los otros, y la relación no exige ninguna intermediación. En cambio la metáfora supone un quiebre; recordemos la definición de metáfora:

> "Del lat. *metaphŏra,* y este del gr. μεταφορά *metaphorá* 1. f. Ret. Traslación del sentido recto de una voz a otro figurado, en virtud de una comparación tácita, como en *las perlas del rocío*, *la primavera de la vida* o *refrenar las pasiones*"[12].

Todas las teorías de la metáfora operan sobre las dos cláusulas que definen (i) la traslación de sentido qué sea, como se opera, que sea el sentido involucrado, etc. y

[11] En Ezequiel Jorge Carranza & Alejandro Miroli, ob. cit., pp. 57-62, se presenta la noción de medio como opuesta a espacio -siguiendo la sugerencia de J. Gibson.
[12] *Diccionario de la Real Academia Española*, Madrid, Espasa Calpe, 2014, art. "Metáfora"

(ii) la comparación tácita –qué arma la comparación respecto un cierto parámetro, etc. Pero sea cual sea la teoría que se ofrezca el desplazamiento de sentido es la nota básica:

Relación literal: $A \rightarrow B$

Relación metafórica: $A_\alpha \rightarrow B_\alpha / B_\beta \rightarrow C_\beta$

En el primer caso la relación entre A y B es una relación directa, lineal, en el segundo caso la relación es indirecta y sólo es posible por la mediación de B que simultáneamente se vincula con A en el sistema α y con C en el sistema β, en la relación metafórica B sufre un desplazamiento desde α hacia β. Y ese desplazamiento permite generar una multitud de vínculos de desplazamiento entre áreas, que se explican a partir de una tesis que L &J toman de Srini Narayanan.

> "En resumen, una vinculación a nivel neuronal en la teoría de Narayanan se produce cuando una secuencia de activaciones neuronales, A, da como resultado una activación neuronal adicional, B. Si B está conectado a un grupo neuronal, C, en la red que caracteriza otro dominio conceptual, entonces B puede activar C. En la teoría, esto constituye una vinculación metafórica: La activación de B es una vinculación literal; C está 'metafóricamente' ligado a B, ya que está en otro ámbito conceptual; por lo tanto la activación de C es una implicación metafórica"[13].

En este párrafo se advierte la noción de desplazamiento: la relación $A \rightarrow B$ es una implicación literal (*entailment*), pero la relación $A \rightarrow B \approx \rightarrow C$ es una implicación metafórica o mediata en el plano de actividades neurales. Ahora bien la relación entera $A \rightarrow B \approx \rightarrow C$ supone una relación previa $B \approx C$, que permita que entidades heterólogas como A y C se conecten. No se trata de una mera relación de tres términos homólogos sino de una relación indirecta entre dominios heterólogos conectados por las relaciones de desplazamiento entre contextos –aquellos que están señalados con α y β. Y de ello se sigue que las metáforas primarias no conforman una base reductora de una escala jerárquicamente inferior sino que conforman un dominio de la misma escala o de una escala superior respecto de A y B.

[13] George Lakoff, & Mark Johnson, *Philosophy in the Flesh*, cit.,, p. 51.

Ese desplazamiento supone un efector o desplazador; ahora recordemos que estamos en el terreno de las metáforas primarias y no en el dominio retórico, en el cual el efector es la intencionalidad del agente; aquí el efector o desplazador es anterior a dicha dimensión, ya que estamos en un nivel sub-agencial, de la corporeidad; como señala Lakoff en otro trabajo:

> "... "metáfora"... significa 'un mapeo entre dominios en el sistema conceptual'... La metáfora no es sólo una cuestión de lenguaje, sino de pensamiento y razón. La lengua es secundaria. El mapeo es primario, en el sentido de que sanciona el uso del dominio lingüístico de origen y los patrones de inferencia para los conceptos del dominio de destino. El mapeo es convencional, es decir, es una parte fija de nuestros conceptos... Asumimos dicha terminología por la siguiente razón: La metáfora, como fenómeno, involucra tanto los mapeos conceptuales como las expresiones lingüísticas individuales, es importante mantenerlos distintas, ya que los mapeos son primarios y lo que indican las generalizaciones son nuestra principal preocupación, hemos reservado el término 'Metáfora' para los mapeos, en lugar de las expresiones lingüísticas"[14].

¿Qué opera el desplazamiento metafórico en el nivel subagencial? Todo el espacio-dado-a-la-corporeidad, que es una noción profundamente diferente que la noción de espacio geométrico. Cada punto de ese espacio-dado-a-la-corporeidad está determinado por un valor, el cual surge de las tres operaciones en que el cuerpo instala un orden encarnado, como señalaran ya L & J, en cada punto habrá
(i) efectos de los apareamientos sensomotores y subjetivos &
(ii) efectos de la estructura inferencial sensomotora &
(iii) efectos de los enlaces sinápticos que instancian la dimensión carnal.

Cada punto del espacio-dado-a-la-corporeidad tendrá un valor que pueda operar como atractor, como efector del desplazamiento de B, de un contexto α a un contexto β. En ese sentido desaparece la diferencia radical entre continente y contenido. Cada estructura conceptual, cada entidad intencional que sea caracterizada como contenido, estará constituida por una serie de medicaciones de la corporeidad propia en el espacio-dado-a-la-corporeidad, las que serán generadas ya en la escala de las conexiones sinápticas. Y será precisamente lo que se llamaría

[14] George Lakoff, "The Contemporary Theory of Metaphor", en A. Ortony, *Metaphor and Thought/2e* Nueva York, Cambridge University Press, 1992: 203, 208-9.

encarnación de un concepto, no una única mediación sino una sucesión indeterminada de mediaciones de la corporeidad dada a un espacio sobre cada elemento subagencial. Dicho de otra manera un concepto encarnado no será un contenido puro, sino que será un contenido-continente, lo que impone una revisión de la intencionalidad como mero contenido conceptual sin etapas previas.

B3. La doble faz de la explicación

Un rasgo central de la concepción que rechaza Plantinga es la presencia de estrategias explicativas ascendentes o *botton up*. El éxito explicativo radicaría en encontrar una correctao base reductora, la cual permita el camino ascendente de una cadena explicativa que termianra en la vida agencial intencional. Pero en CE esta estrategia está descartada dada la misma noción de encarnación. No hay forma de que haya ninguna base reductiva, dado que ni los fenómenos evolutivos ni los fenómenos encarnados son fenómenos ensamblados. Son fenómenos primitivos que no se pueden descomponer, sino que es precisamente desde esas unidades que se opera la explicación de los fenómenos de las escalas componentes: en este caso los elementos que están ensamblados son los que se explicarían desde la totalidad en la que están.

Ello no elimina el análisis en términos de relaciones de ensamble mereológico o de composición funcional –v.g el análisis bioquímico de tejidos es claramente un análisis ascendente, donde lo que le sucede a la totalidad, es una función de lo que le sucede a los constituyentes celulares. Pero impone la coexistencia de dos direcciones de explicación simultaneas:

La relación ascendente o botton up de las escalas constituyentes a los complejos constituidos.

La relación descendente o top down de la totalidad concreta encarnada a cada elemento constituyente.

Y es precisamente esta doble predecedencia de la encarnación -de la corporeidad en un espacio-dado-a-ella y de la especiación por selección natural - la que permite revisar la idea de materia presente en el análisis que efectuara Plantinga. Bajo un

modelo de materia que –siguiendo a J. Gibson hemos llamado materia ecológica[15]– no hay un dualismo contenedor-material-al-modelo-de-cuerpo-mecánico y contenido semántico, ni tampoco un monismo de base reductora con propiedades psíquicas, sino –en linea con el funcionalismo homuncular pero agregando la estrategia descendente de explicacion– hay procesos de metaforizacion en cada escala material, desplazamientos que son efectos de la encarnación.

A modo de conclusión

La investigación de la corporalidad humana es diferente si se aborda desde la psicología de la inteligencia o cognición lógico formal –donde los resultados son textos, cálculos, secuencias de representaciones semánticas, o si se aborda desde los procesos operatorios. Entrenadores deportivos, artes del movimiento, terapeutas corporales y kinesiólogos u otros efectores de la rehabilitación física tienen otro acceso a la dimensión de la agencia humana. Aquí el resultado son sistemas de movimientos, secuencias complejas organizadas, modificaciones e incrementos en estas, y resultados diferenciales crecientes. Es esta dimensión la que expone el fenómeno de la encarnación como un fenómeno basal, en tanto esta dimensión no se puede reducir a ninguna operación o resultado de las capacidades lógico-formales.

El programa de CE ha dado paso ulterior: pensar las capacidades racionales o lógico-formales, desde la dimensión corpórea u operatoria concreta, y desarrollar una teoría de la encarnación que permita los análisis filosóficos de esa relación.

Y ello permite una investigación más sistemática en áreas filosóficamente tradicionalmente alejadas de la corriente más influyente de la filosofía de la mente, áreas como la filosofía de la danza, la filosofía del deporte y la filosofía de las ciencias de la salud. Y es en ese ámbito, donde creemos que la idea de intencionalidad encarnada como diferente de la noción de intencionalidad conceptual tiene grandes campos de aplicación.

[15] Ezequiel Jorge Carranza & Alejandro Miroli "La idea de *materia ecológica* en el embodied turn" cit., *passim*.

Hacia una cognición encarnada desde la filosofía de la danza

Sofía Mónaco
USAL, UNLaM, UNSAM, Bs. As.

Cuerpo: La vida más allá de los órganos

Si bien la biología moderna entiende al **cuerpo** como un todo organizado –en tanto composición de órganos ligados por relaciones de ensamble mereológico y composición funcional regidas por leyes bioquímicas necesarias, y configurado –en términos de interior/exterior– por una capa aparentemente superficial que opera como límite: la epidermis, teniendo en cuenta las evidencias empíricas contemporáneas (desde la teoría celular en adelante[1]) que señalan que el cuerpo no se define únicamente por sus órganos internos como si estos fueran distintas localidades que se conectan y advirtiendo que todo cuerpo se compone en relación con su medio, los márgenes que delimitan el cuerpo se vuelven sumamente difusos. Re-definir el cuerpo, entonces, implica problematizar categorías lógicas y filosóficas, es decir, **onto-semánticas**. Se trata de pensar nuevas categorías onto-semánticas que correspondan a una definición holística del cuerpo, para poder complejizar aquellas intuiciones filosóficas que echan luz a la biología.

Todo lo que existe en la naturaleza son complejos de relaciones, nodos en donde convergen series heterogéneas. Decimos de todo lo que está vivo que es un organismo compuesto por múltiples relaciones. Dichas relaciones están organizadas de tal manera que conforman un cuerpo. Llamamos cuerpo, entonces, a todo lo que está organizado (sea un cuerpo biológico, cuerpo político, cuerpo social, etc.) Pero un cuerpo es algo plástico, cambiante, susceptible de ser alterado. Un cuerpo se define, siempre, por su potencia, por lo que es capaz. **Los cuerpos son complejos de relaciones definidos por su potencia.**

La potencia de un cuerpo es todo aquello de lo que él es capaz de hacer, todas las relaciones que puede establecer con el mundo. Todo lo que él puede,

[1] Cf. M. Angelini, M. Bulwik, L Lasters Flores, M. Sileo, E. Baumgarthner, R. Crubellati, M. Pouchan, C. Benítez, L. Landau, R. Servant, *Temas de química general*, Bs. As., Eudeba, 1999: 35-128.

efectivamente, realizar. Potencia es todo lo que está en su poder, la capacidad que tiene de ejercer ese poder. La potencia no es algo a lo que se aspira, no es lo que se pretende o quiere. Sino que es lo que alguien puede vitalmente, el cuerpo tiene un límite que determina lo que puede o no puede efectuar. No se elije cuál es el límite, el cuerpo tiene más o menos cantidad de potencia.

Un cuerpo es más potente en tanto establece mayor cantidad de relaciones, o es menos potente si establece pocas o casi ninguna relación. En un cuerpo "la potencia no es lo que quiero; por definición, es lo que tengo. Tengo tal o cual potencia y es eso lo que me sitúa en la escala cuantitativa de los seres"[2]. Lo que puede un cuerpo (de lo que es capaz) se define en términos cuantitativos, el gradiente que indica su potencia se medirá en función de las relaciones que este tenga.

Por otra parte, todas las acciones que alguien realiza son virtudes en tanto expresan su potencia, lo que su cuerpo puede. Es por eso que no sabemos de lo que somos capaces hasta que ponemos a prueba nuestro cuerpo, hasta que experimentamos. En la medida en que tengo experiencias advierto qué es lo que puedo y qué no, en palabras de Spinoza reproducidas por Deleuze "se trata de la pregunta '¿qué puede un cuerpo?'. ¿Qué puedes en virtud de tu potencia? […] Es la cantidad de potencia lo que distingue un existente de otro"[3].

Lo primero que sucede al relacionarme con algo son las afecciones. Es decir, las huellas materiales o simbólicas que esta relación deja en mi cuerpo. Son las marcas que ponen en evidencia que he tenido una experiencia, que he tenido contacto con algo extraño a mí. Marcas que puedo percibir a través de mis sentidos o del intelecto. **Relacionarme con el mundo produce afecciones en mi cuerpo.** La afección es la instantaneidad, suceden inmediatamente al establecer una relación.

Decimos que el individuo corpóreo no **tiene** un cuerpo, sino que *es* un cuerpo. Hemos advertido que los cuerpos son complejos de relaciones. Además agregamos que el individuo puede modificar dichas relaciones. Entonces, el individuo así entendido no puede ser una sustancia. La sustancia es todo aquello que está determinado por una forma rígida y limitante, mientras que los individuos no tienen límites porque su naturaleza es variable, en tano pueden componer y descomponer relaciones nuevas en cualquier momento, modificando así su potencia (de lo que es

[2] Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas*, Valencia, Pre-textos, 2004, p. 28.
[3] Ibíd , p.28

capaz ese cuerpo). Pensar desde una cognición encarnada implica que el individuo goza de tal plasticidad y capacidad para configurar sus variaciones. Entonces definimos al **individuo como un cuerpo singular: con rasgos distintivos que hacen que sea ese cuerpo y no otro. Lo que definen esos rasgos serán las relaciones que él establezca y, consecuentemente, su potencia.**

Decimos que el individuo es relación y potencia, por lo tanto no es sustancia, en el siguiente sentido:

I. El individuo es relación: porque su naturaleza se define por los vínculos que establece y no por los términos. La individuación no es separable del movimiento de composición. No obstante al nivel del individuo encontramos siempre un límite, porque él es finito, eso no impide que haya infinitas relaciones posibles y que esas relaciones se compongan con otros individuos. Si el individuo es relación entonces no es sustancia, porque la sustancia concierne a un término delimitado y no a una posibilidad de relación ilimitada.

II. El individuo es potencia: porque su naturaleza se define por el aumento o la disminución de su poder, de lo que él puede. La potencia varía en función de mis acciones. Implica tender hacia un límite, hacer todo lo que me es posible. Hacer todo lo que mi cuerpo puede. Cada vez que actúo me metamorfoseo. El límite de algo es el límite de su acción, y no el contorno de su figura o de su forma[4]. Si el individuo es potencia, tampoco es sustancia. Puesto que mientras que la potencia es acción y por lo tanto cambiante, es la forma lo que es sustancial e inmutable.

En la meseta sexta de *Mil mesetas*, escrita en el año 1980, Deleuze y Guattari abren el concepto de cuerpo al pensar el **Cuerpo sin órganos (CsO)**. Tiempo después, Deleuze indica que el cuerpo se inscribe en el hombre, con un orden u organicidad jerárquica determinado por un diagrama de saber y poder[5] (retomando palabras de Foucault en el curso de la Subjetivación dictado en 1986[6]). Es decir

[4] A diferencia del límite formal del que hablábamos en la primer parte de este apartado con el concepto de ideas perfectas y universales que tiene Platón.
[5] Resulta evidente a lo largo de las cuestiones que ha abordado M. Foucault, que para él también es conflictiva la categoría de Cuerpo y su emergencia en la historia, y rastrea distintos diagramas Occidentales en los cuales el cuerpo parece configurarse a partir de diferentes prácticas, relativas a los modos de subjetivación en cada contexto.
[6] Cf. G. Deleuze, *La subjetivación: curso sobre Foucault*, Tomo III, Bs. As., Cactus, 2015.

que la modulación del sujeto, su auto-percepción, está estrechamente ligada al modo en que define su esquema corporal. Entonces, primero existe un régimen, un dispositivo, y luego, a partir de él, aparece el cuerpo siendo funcional al mismo. Deleuze entiende el problema de la organización del cuerpo como clausura y sometimiento de las fuerzas vitales. Así, la vida queda aprisionada en un cuerpo, en vez que ser el cuerpo una expresión vital. Dicha dificultad a sortear (en tanto aún no tenemos categorías jurídicas o biológicas definitorias para el cuerpo) es la que se pone en evidencia.

Deleuze explora la tarea de hacerse un **CsO**, empresa que consiste, primero, en deshacer la idea de cuerpo organizado y delineado por la epidermis, que tenemos instalada en nuestra tradición Euro-Occidental a partir de la Modernidad y el esquema corporal propio de las ciencias biomédicas. Retomando la afirmación del 28 de Noviembre de 1947 hecha por Artaud, quien declara la guerra a los órganos: "Pues atadme si queréis, pero yo os digo que no hay nada más inútil que un órgano"[7]. ¿Cómo pensar al cuerpo desde este registro? ¿Pueden las nociones de ritmo y movimiento, como dimensiones basales de la condición encarnada del sujeto, explicar la categoría de **CsO**?

Movimiento: la danza *entre* organismos

En el siglo XX diversos autores se han ocupado del estudio de la corporalidad como dimensión filosófica. En particular este estudio fue un resultado de la fenomenología: Maurice Merleau Ponty y la dimensión de la subjetividad corpórea. Ahora bien, existe otro modo de abordar la dimensión de la subjetividad desde una reflexión epistemológica sobre ciertos supuestos de los saberes de las ciencias del movimiento corpóreo a partir de los saberes sobre el cuerpo tanto desde el saber formal de las ciencias biomédicas[8] como desde otros registros más exploratorios,

[7] Antonin, Artaud, *Para terminar con el juicio de Dios*, Bs. As., Caldén, 1975, p. 31.

[8] La **Biomedicina** es un término que engloba la investigación que es común a los campos de la medicina como la odontología, la bioquímica, inmunología, química, biología, histología,, genética, embriología, anatomía, fisiología, patología, ingeniería biomédica, zoología, botánica y microbiología. La biomedicina se relaciona con la práctica de la medicina, y aplica todos los principios de las ciencias naturales en la práctica clínica, mediante el estudio e investigación de los procesos fisiopatológicos, considerando desde las interacciones moleculares hasta el funcionamiento dinámico del organismo a través de las metodologías aplicadas en la biología, química y física.

como, por ejemplo, la danza. Para pensar la corporalidad desde este encuadre será imprescindible pensar el tiempo y el movimiento, suponiendo que existe una co-dependencia semántica. Porque no es posible pensar el movimiento sin el cambio. Esta conexión es necesaria puesto que sería imposible imaginar un cuerpo en el tiempo pero sin movimiento.

Desde las ciencias biomédicas, por definición, un organismo es aquello que se constituye por una organización determinada. Pero cuando hablamos del **cuerpo** en tanto organismo, tenemos que tener en cuenta que su vitalidad no radica en su organización, sino todo lo contrario: cuando pensamos el cuerpo en sentido biológico lo hacemos en referencia a un conjunto de órganos que a su vez son un conjunto de células; pero desde la teoría celular en adelante, sabemos que las células se reproducen por división, por ende todo lo que existe es materia auto–replicante, que adquiere formas específicas por la selección natural. No hay reproducción de la organización, sino desvío de ella. Cada organismo –especie biológica– es una desviación, un sesgo particular de la materia autoreplicante previa, en un ecosistema dado respecto de la materia autoreplicante general. En rigor no existe sino la materia autoreplicante, pero no la hay sino como tal o cual organismo. En la selección natural hay diferenciación por acumulación de variaciones hereditarias. Entonces lo vital no radica en la correspondencia con una organización sino, por el contrario, en las variaciones o desviaciones. La vida es lo que pasa **entre** los organismos y sus consecuentes variaciones.

> "Si todo es vivo no es porque todo es orgánico y está organizado, sino, al contrario, porque el organismo es una desviación de la vida. En resumen, una intensa vida germinal inorgánica, una potente vida sin órganos, todo lo que pasa **entre** los organismos"[9].

Partiendo de dicho supuesto: **la vida no es la organización, sino lo que ocurre entre los organismos**, intentaré pensar los ritmos vitales que atraviesan al cuerpo, pero ya no desde lo meramente orgánico sino desde la expresión, que exige siempre una comunicación con un medio ambiente, con todo aquello que altera la organización y da paso a la producción de novedad. Aquello que desencaja la organización del organismo, es lo que le permite vivir. Es clave, entonces, pensar la relación entre el organismo y todo lo que lo altera –su medio ambiente–. En el cuerpo (organismo) del hombre, esa afección se manifiesta a través de gestos. Es

[9] *Mil mesetas* cit., p. 505

por eso que se piensa al cuerpo desde los gestos. Para ello, será indispensable conectar este diálogo con la categoría de **ritmo**. Este abordaje estará atravesado por los filósofos contemporáneos que ya han problematizado la cuestión –tales como Henri Bergson, Gilles Deleuze, Félix Guattari, Florencio González Asenjo, Félix Ravaisson, Marie Bardet– así como también por bailarines y/o coreógrafos de danza contemporánea como Martha Graham, Trisha Brown, Steve Paxton, Yvonne Rainer, María Fux.

Si el cuerpo es una composición rítmica, de movimientos compuestos por gestos diversos, será sumamente importante abordarlo desde una percepción **háptica**[10] que comprometa registros heterogéneos sin circunscribirse a lo meramente orgánico. La percepción **óptica** es la que tradicionalmente nos permite ordenar y reducir cualquier entidad a un conjunto organizado, a una clase específica con relaciones de sus elementos sobre-impuestas. Tributarias del **ocularcentrismo**, las ciencias biomédicas han privilegiado el sentido de la vista al momento de pensar el cuerpo y consecuentemente lo cristalizan al ordenarlo en una disposición jerárquica: en orden de importancia de los órganos en relación al conjunto (esquema corporal). La biomedicina responde a una codificación clásica de la lógica, que busca ser reduccionista, busca simplificar y esquematizar al cuerpo. A este tipo de codificación Florencio Gonzáles Asenjo la denomina **razón visual**.

> "Justo por causa de su separación, la visión nunca llega al corazón de las cosas y reside en superficies. Cuando la mente sólo mira, no se mezcla y sólo ´puede captar una fracción de lo que ve. La razón visual falla en dar a lo inmediato la posición central que ocupa en nuestra vida concreta. La razón visual no conoce lo interior, no está en contacto con la complejidad interna de objetos y sucesos"[11].

Una perspectiva alternativa pero de mayor complejidad –en tanto revisa el entramado reticular que compone un elemento en apariencia simple– es la capacidad de adquirir una percepción *háptica*, es decir, que privilegia otros sentidos

[10] Háptico es el término que se utiliza como nombre de una serie de investigaciones de la escuela alemana de psico-física, fue acuñado por Max Dessoir en 1892. Háptico corresponde rigurosamente a los fenómenos táctiles, no a la sensación kinética o cenestésica interna, que incluye información táctil y del oído interno.

[11] Florencio González Asenjo, "Contra la razón visual", *Escritos de Filosofía* N. 6, 1980, p. 151.

en vez de la vista, como son el tacto, el gusto, el olfato y la audición. Esto posibilita una comprensión del cuerpo sin una codificación determinada**, teniendo en cuenta que siempre que nombramos algo, en este caso el cuerpo, se evidencia un modo de la percepción**. Modo que también define cómo se piensa lo percibido, y es por eso que toda categorización implica una onto-semántica. Crear nuevos enunciados aún desconocidos para esa proposición será el desafío.

Late el ritmo en todas las cosas, baila lo imperceptible en lo que percibimos. El movimiento es lo que vitaliza los cuerpos. El ritmo sincrónico de la respiración, el latido pausado del corazón, el parpadeo intermitente de los ojos, la articulación de sonidos que se convierten en oraciones, son algunos signos vitales en el hombre. Todos los movimientos se perciben hápticamente, es decir que para detectarlos es imprescindible exceder el sentido visual (sentido que generalmente es privilegiado por su nitidez) y estar atentos a las percepciones múltiples. Dado que el movimiento se realiza en el espacio (y no solo en el tiempo), es necesario atender a nuestra relación con ese espacio que determinará nuestros movimientos posibles. Asenjo denomina a esta percepción háptica del mundo **razón táctil**.

> "La intensidad, por cierto, es una de las dimensiones del tacto, pero las variaciones de tamaño, volumen o longitud carecen de por sí de significación táctil. Los contrastes principales que el tacto identifica son diferencias cualitativas y su intensidad: la cualidad es percibida con más pureza, más distinción, y está menos relacionada a la cantidad. Cuando el contraste desempeña un papel no es como contraste de cantidades. Las sensaciones táctiles son más concentradas que las visuales"[12].

Ahora bien, en los últimos siglos de Occidente, atravesados por la globalización y el capitalismo, tendemos a pensar el movimiento desde el tiempo cronológico. De hecho diagramamos nuestros movimientos a lo largo de 24 hs., el tiempo debe rendir la máxima cantidad de movimientos posibles para poder capitalizarlo. En la vida cotidiana se temporizan los movimientos domésticos, del trabajo, de la escuela, del ocio, etc. Todas las relaciones con el espacio y el tiempo tienden a ser medidas por ritmos impuestos, por el sistema de encasillamiento del espacio urbano. Pensar al cuerpo como una complexión de hábitos corporales nos obliga a revisar los modos que adoptamos a la hora de movernos cotidianamente. Si somos nuestro cuerpo, repetir mecánicamente los movimientos impuestos por una forma de

[12] Ibíd., p. 155.

codificación es deshumanizarlo, mientas que elegir los modos en que nos movemos nos vitaliza.

> "Hay una suerte de resistencia social que debe oponerse a los modos dominantes de temporalización. Ésta va desde el rechazo a cierto ritmo en los procesos de trabajo asalariado, hasta el hecho de que ciertos grupos entiendan que su relación con el tiempo debe ser producida por ellos mismos –como en la música y en la danza"[13].

Deleuze señala dos modos de percibir el espacio, en función de nuestra percepción: desde una percepción óptica el espacio se vuelve estriado, es decir que el espacio aparece atravesado por líneas que delimitan y diagraman la disposición de los cuerpos en el lugar. En cambio, desde una percepción háptica, el espacio es liso, es decir que los cuerpos se mezclan en un flujo que no tiene límites, los únicos contrastes se dan por intensidades y cualidades, no por cantidades. Ambos registros se yuxtaponen, pero tendemos a advertir uno u otro en particular. Lo liso puede ser trazado y ocupado por potencias de organización: pero hay dos movimientos no simétricos, uno que estría lo liso, otro que vuelve a producir liso a partir de lo estriado. ¿Por qué es necesario el estriaje, por qué el organismo sería deseable? Para Deleuze estriar es una operación que sin duda consiste en someter, dominar el espacio liso, pero también proporcionarle un medio de propagación sin el cual tal vez moriría por sí solo.

> "Es como si un espacio liso se liberase, saliese de un espacio estriado, no sin que exista correlación entre los dos, a continuación del uno por el otro, avance del segundo a través del primero, pero persistiendo, sin embargo, una compleja diferencia. De acuerdo con la migración, con su grado de afinidad con el nomadismo, el patchwork no sólo tomará nombres de trayectos, sino que –representará trayectos, será inseparable de la velocidad o del movimiento en un espacio abierto"[14].

Allí donde la visión es próxima, el espacio no es visual, o más bien el propio ojo tiene una función háptica. El espacio estriado, por el contrario, se define con las exigencias de una visión alejada: constancia de la orientación, invariancia de la

[13] Félix Guattari y Suely Rolnik, *Micropolítica, cartografías del deseo*, Bs. As., Tinta Limón, 2013,pp. 64-67.
[14] *Mil mesetas* cit., p 486.

distancia por intercambio de referencias de inercia, conexión por inmersión en un medio ambiente, constitución de una perspectiva central[15]. Lo liso es el objeto de una visión próxima por excelencia y el elemento de un espacio háptico. Lo Estriado, por el contrario, remitiría a una visión más lejana, y a un espacio óptico. Deleuze advierte esto cuando Cezanne habla de la necesidad de ya no ver el campo de trigo, de estar demasiado cerca de él, de perderse, sin referencia, en espacio liso. Un cuadro se hace de cerca, aunque se vea de lejos. De igual modo, se dice que el compositor no oye: pues oye de cerca, mientras que el auditor oye de lejos[16]. El espacio liso, háptico y de visión próxima, tiene una primera característica: la variación continua de sus orientaciones y de sus referencias, espacio liso de pura conexión. Las referencias están unidas a observadores, pero más bien son nómadas que mantienen entre sí relaciones hápticas.

Desde este registro háptico, el ritmo es una zona de intersección entre el cuerpo y el medio ambiente, existe en los cuerpos una tensión superficial que se conecta con las leyes físicas o de superficie. A la ontología del ritmo se le anexa la ontología de superficies, precisamente el ritmo es una superficie en el tiempo.

Filosofía de la danza: nuevos modos de explorar el cuerpo

Si entendemos al cuerpo como un complejo de relaciones que se expresan a través de ritmos, una manera de pensarlo es a través de sus movimientos. No obstante, como ya hemos señalado, muchos de los movimientos que realiza nuestro cuerpo están codificados por una rutina, por el trabajo o la utilidad. Para pensar al movimiento más allá de estos ritmos sobre impuestos es necesario explorar ámbitos

[15] En la segunda clase del seminario sobre Foucault en 1986, Deleuze hace referencia a André-George Haudricourt, quien fue botánico, lingüista y antropólogo francés nacido en París en 1911 y fallecido en 1996. Él retoma un artículo intitulado "Domesticación de los animales, cultivo de las plantas y tratamiento del otro" (1962) de Haudricourt, quien fuera el padre de la etnobotánica: rama de la botánica ocupada de diferenciar, analizar, compara y unir diversas técnicas utilizados en los procesos de los cultivos que están directamente relacionadas a una cultura-etnia-época-región específica. Deleuze toma los estudios de Haudricourt sobre los cultivos para utilizarlos como anclajes del modo en que se diferencian la filosofía de la inmanencia de la filosofía de la trascendencia. Allí habría una relación directa entre los gestos, hábitos corporales y ritmos del trabajo de la ganadería y en la agricultura, y la forma como que se piensa.

[16] Cf. Deleuze y Guattari, *Mil Mesetas* cit., pp.. 483-510.

en donde se juegue la **improvisación**. Es por eso que elegimos la danza como espacio en que se improvisa con los movimientos y los gestos corporales. En particular abordamos la danza contemporánea como fenómeno actual capaz de manifestar los ritmos que nos atraviesan y permiten (des)articular nuestro cuerpo. Para comprender esta danza, tenemos que pensar que nace como expresión de ruptura con la danza clásica, en especial con el ballet[17].

Mientras que la danza clásica requiere de una preparación en forma y técnica sumamente rigurosa, en donde se trabaja cada grupo muscular por separado, localizadamente, la danza contemporánea surge como una reacción a las formas clásicas de la danza. Su origen se remonta hasta finales del siglo XIX. La búsqueda de una alternativa a la estricta técnica del ballet clásico promueve entender al cuerpo como un flujo constante, imposible de separar en unidades discretas. Es por eso que se trabaja al cuerpo holísticamente y con independencia de cualquier forma sobre impuesta. Esta danza propone, ante todo, la expresión corporal con total libertad, es por eso que en sus inicios los bailarines irrumpen la escena con gestos desafiantes respecto del ballet clásico, como, por ejemplo, la aparición de bailarines danzando descalzos y realizando saltos menos rígidos que los tradicionales en el escenario, incluso mezclando técnicas de diferentes ritmos.

En Danza Clásica se trabaja desde un plano más bien aéreo (que requiere de cierta fortaleza ósea y muscular para hacer piruetas o saltos virtuosos), en ese plano se procede por formas, poses específicas a las cuáles los bailarines tienen que llegar. En las coreografías clásicas se narra una trama (con inicio, desarrollo y fin)

[17] El ballet clásico procede por formas, sus características distintivas están el uso de las puntas, sus gráciles, sus fluidos y precisos movimientos, y sus cualidades etéreas. Se originó en la corte del Renacimiento italiano y fue llevado a Francia por Catherine de Medici en el siglo XVI. Las cortes de ballet eran presentados por amateurs aristócratas en lugar de bailarines profesionales. En el siglo XVII, la popularidad del ballet comenzó a crecer, se comenzó a convertir en arte profesional. Dejó de presentarse por amateurs, las presentaciones de ballet comenzaron a incorporar movimientos acrobáticos que solo se podían interpretar por personas con habilidades específicas. Debido a esto, se creó la primera escuela de ballet la Académie Royale de Danse, fue establecida por el rey Louis XIV en 1661. El propósito de la academia era mejorar la calidad del entrenamiento de este baile en Francia, e inventar una ténica que pudiera ser usada para transformar el ballet en una disciplina formal. Un tiempo después de que la academia se formó, en 1672, el rey Louis XIV estableció una compañía para presentarse llamada la Academie Royal de Musique de Dance (hoy conocida como la ópera de Paris).

es decir, hay una historia que contar, mientras que en Danza Contemporánea se puede expresar un concepto indefinido, proponer un ambiente, un terreno donde presentar movimientos improvisados, la exploración de los movimientos posibles en el espacio también entran en escena. El respeto por la inclinación natural del cuerpo hace que no sea necesario el virtuosismo o cierto **tipo** de cuerpo que rinda físicamente.

Un abordaje de la danza contemporánea –especialmente desde Martha Graham y Trisha Brown– a partir de las nociones de ritmo y movimiento como dimensiones basales de la condición encarnada del sujeto, permite explicar la categoría de CsO. Esto conecta con la noción de ritmo, en tanto el cuerpo entendido como unidad somática entera, reticular y múltiple, solo puede ser abordado desde una percepción háptica. Todos los cuerpos tienen gradientes que configuran sus movimientos, sus expresiones, sus gestos. Es por eso que hablar del cuerpo es hablar de los gestos, y estos exceden lo meramente orgánico. En dicha danza no hay estados discretos, sino que hay un flujo dinámico (el movimiento), en términos de Florencio González Asenjo, el cuerpo posee una **localización múltiple**. Se emplea dicha expresión para referirse a una característica evidente en cualquier organismo viviente: el estado de la totalidad del organismo afecta cada órgano, así como la condición de cada órgano determina la del organismo completo. No habría vida ni fisiología sin localización múltiple. Toda entidad real tiene presencia e interacción con toda la realidad en su conjunto. Una confirmación muy importante de este principio en el mundo físico fue el descubrimiento de que el universo es no–local; esto es, que las entidades interactúan entre sí instantáneamente, y en principio con la totalidad del cosmos[18].

> "No sólo lo viviente pasa constantemente de un medio a otro, también los medios pasan el uno al otro, son esencialmente comunicantes. [...] En ese entre-dos el caos deviene ritmo, no necesariamente, pero tiene una posibilidad de devenirlo. El caos no es lo contrario del ritmo, más bien es el medio de todos los medios. Hay ritmo desde el momento en que hay paso

[18] Esto fue establecido por primera vez mediante el teorema de John Bell que demostró que las señales y la transferencia de energía entre regiones distantes del mundo pueden acontecer a velocidades superiores a la velocidad de la luz, casi instantáneamente. Actualmente en física la cuestión más decisiva es la revelación por parte de la mecánica cuántica del hecho de que la constitución del cosmos está dominada por la localización múltiple, según la cual el universo estaría regido por lar relaciones, y no por elementos locales.

> transcodificado de un medio a otro, comunicación de medios, coordinación de espacios-tiempos heterogéneos"[19].

Como hemos ya mencionado, seguir hablando de "El cuerpo" nos remite al esquema corporal propio de la biología clásica, entonces elegimos referirnos a ese complejo de relaciones que analizamos a partir de los gestos, con la categoría deleuziana Cuerpo sin órganos (**CsO**). Este excede lo meramente orgánico, pues su medio ambiente (social, económico, político, afectivo, etc.) también altera su naturaleza. El medio ambiente somete o libera al CsO según las líneas que lo componen. Será necesario cartografiar las superficies por las que circula el CsO para poder pensarlo en (y por) ese medio. El movimiento posee diversas velocidades y lentitudes, llamamos a estos modos del movimiento, ritmos. El ritmo es la cualidad que tiene un CsO sometido al espacio-tiempo.

Bailar es un modo de explorar esas velocidades o lentitudes. Bailar es cartografiar ese espacio, crear ambientes nuevos, generar líneas de fuga. Si nuestro mundo es caótico, bailar sobre el caos es una manera de ordenarlo parcialmente para que este se vuelva más habitable. Tal vez los espacios de improvisación, en donde los movimientos se escapan de los ritmos habituales, generen modos terapéuticos para pensar (y sentir) al CsO, modos que en vez de clausurarlo, potencien lo vital que hay en él. La **danza terapia**, creada por Maria Fux en Argentina (y desarrollada, posteriormente, por muchas escuelas) ha sido una escuela para tratar al CsO desde un campo ajeno a las biomedicinas tradicionales pero con alcances muchas veces más amplios. Hay enfermedades que no pueden ser tratadas meramente desde lo orgánico, sino que necesitan de un abordaje endo o exo-afectivo, que sí se habilita desde la danza. En las clases de María Fux todos y todas las bailarinas lograban autoexplorarse y hasta crear sus propios lenguajes corporales, al punto de reparar o expandir sus capacidades. Hoy encontramos diversos espacios artísticos que trabajan desde este encuadre y tal vez sea sólo el comienzo de una subjetividad que se percibe desde un enfoque encarnado.

Retomando nuevamente la pregunta de Spinoza ¿qué puede un cuerpo? ¿Cómo generar relaciones que potencien la capacidad del CsO? Todavía no lo sabemos. Pero la danza da herramientas que se ponen al servicio de la exploración del CsO, sin necesidad de segmentarlo, priorizando la vida antes que la organización de ésta. Si todo lo que está vivo tiene un ritmo, será clave revisar los ritmos vitales que nos

[19] *Mil mesetas* cit., p.116.

componen diariamente, y administrar nuestras energías en función de la potencia del CsO, para no ponerla al servicio de sistemas de dominación –económicos, sociales o políticos– ajenos a éste. Reconocer que el modo en que componemos nuestro CsO y las afecciones que nos conectan con otros cuerpos es político nos permite reapropiarnos de ése cuerpo que los sistemas muchas veces nos roban. Hacerse un CsO implica deshacerse de cierta organización, de ciertos gestos o hábitos corporales impresos en nuestra carne –a la cuál modelan–, para comenzar a expresarnos desde un movimiento espontáneo y exploratorio.

> "El CsO grita: ¡me han hecho un organismo! ¡me han plegado indebidamente! ¡me han robado mi cuerpo! Ejercicio de Dios lo arranca de su inmanencia y le hace un organismo, una significación, un sujeto. Él es el estratificado. Como consecuencia, oscila entre dos polos: las superficies de estratificación, sobre las que se pliega, y se somete al juicio, el plan de consistencia, en el que se despliega y se abre a la experimentación. Y si el CsO es un límite, si nunca se acaba de acceder a él, es porque detrás de un estrato siempre hay otro estrato, un estrato encajado en otro estrato. Pues se necesitan muchos estratos, y no sólo organismo, para hacer el juicio de Dios"[20].

[20] Ibíd., p. 164.

El deporte como desarrollo de la cognición encarnada (*embodied cognition*)

Mariano Gonzalez Leoni
USAL, Buenos Aires

I. Introducción

En las últimas décadas, y a partir de importantes avances en el campo de las ciencias cognitivas y otras disciplinas, se ha desarrollado en la filosofía una teoría que desafía algunas de las concepciones tradicionales del pensamiento occidental. Nos estamos refiriendo a la teoría de la *embodied cognition* o *embodiment*; emplearemos la traducción cognición encarnada para referirnos al mismo. El presente trabajo intentara introducir brevemente lo que ésta implica, y demostrar su pertinencia en relación a la actividad deportiva.

II. *Embodiment*

La tesis de la cognición encarnada sostiene que la mente depende, fundamentalmente, de las características físicas del sujeto. Es decir, que los aspectos físicos del individuo juegan un rol significativo en el proceso cognitivo[1]. Esta postura disputa con toda teoría que sostenga algún tipo de dualidad, separando al cuerpo por un lado, y a la mente, pensamiento o alma por otro. Dos de las principales filosofías que sostienen este dualismo serian la antigua separación entre cuerpo y alma ya planteada en Platón, y por otro lado, la tesis cartesiana que separa a la mente del cuerpo, sosteniendo que la primera no posee materialidad alguna. Estas y otras posturas sostienen que, fuera de la separación misma de los elementos que conforman al hombre, en cierto sentido existe una dependencia del cuerpo frente a la mente, y que el primero cumple un rol secundario en los procesos cognitivos en general. Es con respecto a este punto donde se va a dar el principal quiebre con la aparición de la teoría de la cognición encarnada; a la luz de la evidencia de las ciencias cognitivas, cada vez pareciera más inevitable aceptar que todo el cuerpo participa de lo que nosotros usualmente reconocemos como procesos mentales o cognitivos.

[1] R. A. Wilson, (21 de Marzo de 2017). *Embodied Cognition.* Obtenido de The Stanford Encyclopedia of Philosophy: https://plato.stanford.edu/entries/embodied-cognition/.

Entonces, la tesis esencial de la cognición encarnada dice que las criaturas con mentes conscientes e intencionales, son completa y necesariamente dependientes de su cuerpo[2]. Si aceptamos ésta teoría, la estructura de nuestro razonamiento surge necesariamente de la composición de nuestro cerebro, cuerpo y experiencias corpóreas. Lo que se sostiene no es que necesitamos del cuerpo para razonar, sino que la forma en que razonamos surge de nuestra fisiología.

Otro punto fundamental que señala esta teoría es que nuestra capacidad de razonamiento es una consecuencia evolutiva, y esto tiene dos implicancias sumamente importantes:
(i) la razón ya no es una característica esencial que separa a los hombres del resto de los animales, si no que únicamente nos coloca en una posición evolutiva ulterior con respecto a ellos; nuestro cerebro se habría desarrollado a partir de los mismos sistemas nerviosos de nuestros predecesores.
(ii) la razón es en cierto sentido universal entre los hombres por las características físicas que compartimos como especie[3]; los procesos cognitivos de los hombres resultan afines entre ellos a partir de la afinidad corporal que todos comparten.

De ese modo el razonamiento es considerado como una actividad encarnada, por un lado este razonamiento no es consciente y se estima que el noventa y cinco por ciento de todo pensamiento es inconsciente[4]. Además el razonamiento no es puramente literal, sino que es en gran parte metafórico, imaginativo, y se encuentra emocionalmente afectado.

III. *Embodiment* y clasificación

Podemos analizar el carácter encarando del razonamiento en la acción de categorizar. De acuerdo con Lakoff y Johnson **todo organismo debe categorizar:**

> "Inclusive una ameba categoriza las cosa que se encuentra en comida o no comida, si se mueve hacia ella o alejándose de ella. La ameba no puede elegir si categorizar o no, simplemente lo hace. Lo mismo es cierto en cada nivel

[2] R. Hanna & M. Maiese, *Embodied Minds in Action*, New York, Oxford University Press. 2009, p. 15.
[3] G. Lakoff & M. Johnson, *Philosophy in the Flesh: The embodied mind and its challenge to western thought*, Nueva York: Basic Books. 1999: pp.3.
[4] Ibid., p. 12.

> del mundo animal. Los animales categorizan comida, depredadores, posibles parejas, miembros de su misma especie, etc. Cómo los animales categorizan dependerá de sus sistemas sensitivos, y su habilidad para moverse a sí mismos y manipular objetos[5]".

Por el simple hecho de ser seres vivos neurales, los hombres necesariamente categorizan. No es una elección consciente, sino que es una predisposición corporal inevitable. Es una consecuencia de su cognición encarnada, consecuencia de cómo ha evolucionado nuestra especie. Categorizamos como lo hacemos porque tenemos los cerebros y cuerpos que tenemos, y por como interactuamos con el mundo. Centrémonos por un momento en el cerebro humano, y como la composición del mismo determina nuestra necesidad de clasificar como lo hacemos:

> "Cada uno de nuestros cerebros posee cien mil millones de neuronas y cien mil millones de conexiones sinápticas. Es normal que en el cerebro se pase información de un denso grupo de neuronas a otro a través de una relativamente escasa cantidad conexiones. Cuando esto sucede, el patrón de activación distribuido a través del primer grupo de neuronas es demasiado grande como para ser representadas en una relación de una a una por las escasas conexiones. Consecuentemente, el escaso grupo de conexiones necesariamente agrupa ciertos patrones de entrada y los mapea a un conjunto neuronal de salida. Cuando un grupo de neuronas provee el mismo patrón de salida con diferentes patrones de entrada, hay una categorización neuronal[6]".

El ejemplo que los autores presentan en su obra refiere a la existencia de una relación de cien a uno entre células sensitivas a la luz en los ojos y las neuronas que llevan la información al cerebro. Así, cada información captada por las mismas deberá ser reducida en esa relación, por lo que cien datos visuales deberán ser categorizados en uno solo. Esta misma situación tendría lugar en todo el cerebro, y en todos los niveles de categorización que se nos puedan ocurrir.

Ello exige que sólo un pequeño porcentaje de las categorías que formamos sean actos conscientes. La mayoría de las categorías que utilizamos responden a este proceso descripto, es decir a una actividad inconsciente y automática, que es el

[5] Ibid., p. 16.
[6] Ibid.

resultado de nuestro funcionamiento en el mundo, y no hay nada que podamos hacer con respecto a ellas.

> "A pesar de que estamos aprendiendo nuevas categorías de manera constante, no tenemos la capacidad para realizar cambios masivos en nuestro sistema de categorías existentes mediante actos conscientes de recategorización (aunque, a través de nuestra experiencia en el mundo, nuestras categorías están sujetas a reformas inconscientes y cambios parciales). No podemos tener control total sobre como categorizamos. Aun cuando pensamos que estamos deliberadamente formando nuevas categorías, nuestras categorías inconscientes entran en nuestra elección de posibles categorías conscientes[7]".

Resumiendo un poco lo que Lakoff y Johnson sostienen, podemos afirmar que no solo nuestros cuerpos nos obligan a categorizar, sino que además van a determinar qué tipos de categorías vamos a utilizar. Todo lo que constituye nuestro cuerpo será artífice de las mismas, y lo será a pesar de nuestras pretensiones, ya que en su mayoría, se generaran de manera inconsciente. La teoría de la cognición encarnada directamente sugiere que serán las particularidades de nuestro cuerpo las que darán forma a nuestra capacidad de conceptualizar y categorizar, y que nuestro control sobre estas actividades es notablemente inferior al que pensaríamos que es.

Planteado de esta manera, la cognición encarnada sería una realidad que eventualmente tendremos que aceptar si pretendemos avanzar en la comprensión de nuestra tan valorada racionalidad. No podríamos argumentar que el cuerpo depende de la mente, ya que los roles directamente se invierten: nuestra mente o pensar no depende, sino que está determinado por nuestro cuerpo.

IV. *Embodiment* y deporte

Establecida y ejemplificada la idea del *embodiment* en términos generales, exploraremos su afinidad con la actividad deportiva. Esta relación resulta pertinente para una rama de la filosofía de origen reciente, la filosofía del deporte, surgida a partir del notorio protagonismo que el deporte ha adquirido en la actualidad, tanto en la dimensión cultural, así como también en el ámbito económico y hasta político. La mirada del filósofo ha de volverse hacia esta actividad, que en su naturaleza constituye un objeto pasible de integrar un saber interdisciplinario que requiere de

[7] Ibid., p. 18.

múltiples campos de conocimiento: fisiología, física, psicología, ética, tecnología, etc.

Una primera cuestión deportiva que responde a la teoría del *embodiment* consiste en la relación que se da entre las cualidades de los deportistas y sus cuerpos. Si bien la mayoría de las habilidades pueden ser desarrolladas a partir de un entrenamiento minucioso en forma más o menos similar, es inevitable notar como algunos deportistas tienen cierta facilidad para determinadas actividades. No es casual que cada uno tenga ciertas áreas donde sobresale y otras a las que necesita dedicarle más trabajo: según la teoría del *embodiment*, esto se debe a las diferencias que se dan entre sus cuerpos.

IV.a) Los deportistas y sus cuerpos

Primero hay que señalar lo obvio: existen cuerpos que están mejor preparados para ciertas disciplinas, y no importa cuánto entrenamiento se aplique, ciertas realidades estructurales de esos cuerpos no van a cambiar. Taleb nos cuenta en su libro "El cisne negro" como a menudo nosotros confundimos el resultado con el criterio de selección[8], y el ámbito deportivos no es la excepción a ésta problemática. Vemos a los nadadores que se preparan para disputar por la medalla olímpica dorada en los cien metros libres, vemos lo similares que son sus características físicas, y posteriormente pensamos erróneamente que, si queremos un cuerpo de esas características, la natación será una buena opción para desarrollarlo, ya que la práctica de esta disciplina genera un cuerpo de ese estilo. En realidad lo que ocurre es que ese tipo de cuerpo es el mejor preparado para avanzar con velocidad en el agua, por lo que para poder competir a nivel olímpico es necesaria una estructura corpórea con características similares a las que Michael Phelps, Ian Thorpe o Jose Meolans comparten (como determinada altura, manos de gran envergadura, músculos estilizados). Consecuentemente, esa contextura física termina siendo el criterio de selección para llegar a semejantes instancias en la natación y no el resultado de años de entrenamiento. Si bien el entrenamiento de la natación podrá dar cierta forma a nuestro cuerpo, por más que uno nade incansablemente durante toda su vida jamás va a poder ostentar el cuerpo de nadador, a menos que haya nacido con la posibilidad genotípica del mismo. Dicho de otra manera, mis

[8] N. N. Taleb, *El cisne negro: el impacto de lo altamente improbable*, Bs. As., Paidós. 2009, p. 172.

condiciones físicas iniciales determinan, al menos hasta cierto punto, mis posibilidades de éxito en determinadas disciplinas.

Si bien esto resulta bastante evidente con cuestiones como la altura o el tamaño de una mano, hay que entender que esto también es cierto en un nivel más complejo. Por ejemplo, hoy en día se plantea que hay dos tipos de fibras musculares, la rápida y la lenta. Como su nombre un poco lo revela, las fibras rápidas son las que se especializan en una contracción veloz, siendo útiles para la potencia o explosión, mientras que las lentas se ocupan de acciones no tan rápidas, pero si más duraderas, como la resistencia. Si uno quisiera ser velocista, las fibras rápidas serían las apropiadas, mientras que para ser maratonista resultan mejores las lentas. El problema es que las fibras no están repartidas equitativamente, ni en el cuerpo, ni entre los individuos, y se considera que uno no puede cambiar el tipo de fibra que posee. Así, aquel que tenga un mayor número de fibras rápidas tendrá facilidad para correr cien metros llanos, pero no es algo que pueda elegir o cambiar. El entrenamiento por supuesto que podrá mejorar la ejecución a partir de un agrupamiento motor-neuronal y podrá mejorar el desempeño de las fibras rápidas que se poseen, pero un individuo con mayor porcentaje de fibras rápidas siempre correrá con ventaja al momento de prepararse para un sprint.

Lo mismo se puede plantear con respecto a muchos otros aspectos del cuerpo, que van desde el tamaño del corazón y el ritmo con el que bombea sangre oxigenada a los músculos, hasta la ubicación de los ojos y la capacidad de la siempre útil visión periférica para deportes multidireccionales. Y esto también se podrá se argumentar con respecto a todo tipo de capacidad cognitiva, ya que cómo está estructurado el propio cuerpo determinará en muchas ocasiones las posibles facultades del mismo: esto también implicaría la composición de nuestro sistema nervioso y las facultades que tienen asidero allí. Por lo tanto, nuestra capacidad de reacción o de creatividad para un deporte podría estar determinada por la composición de cada uno de nuestros cerebros.

IV.b) La mente encarnada

La segunda gran temática a considerar es la relación entre el deporte y la filosofía de la mente. Esta temática es amplia, pero comenzaremos señalando algunas cuestiones generales que Rowlands remarca con respecto a la mente encarnada, o la *embodied mind*.

Mark Rowlands plantea en su trabajo dedicado a la filosofía de la mente una posición aún más amplia del tema, señalando posturas sobre una mente que hasta excede los límites del cuerpo mismo. Pero en relación a la cognición encarnada él también sostiene que la composición del cuerpo resulta fundamental para sostener los procesos mentales que el hombre realiza de manera cotidiana. Rowlands señala que los "estudios tradicionales de la mente se basan en la convicción de que lo que sea que sea cierto sobre los procesos mentales, estos existen en el cerebro"[9]. En cambio él parte de la idea de que una ciencia cognitiva "no-cartesiana" como la suya simplemente se preocupa de los "estados y procesos mentales, pero no dónde es que suceden"[10].

Es sumamente interesante su concepción de como las tareas de la mente, que obviamente también se dan en el cerebro, son distribuidas por nosotros mismos en diferentes ámbitos, entre ellos, el resto del nuestro cuerpo. La base de la ciencia cognitiva "no-cartesiana" es que las tareas cognitivas no necesitan ser llevadas a cabo únicamente por el cerebro[11]. En otras palabras, logramos que el cuerpo, y según su teoría, también el mundo, haga parte del nuestro trabajo mental .Rowlands cita a Whitehead señalando que "la civilización avanza extendiendo el número de operaciones que podemos realizar sin pensar en ellas. Las operaciones racionales son como cargas de caballería en una batalla: son estrictamente limitadas en número, requieren caballos frescos, y deben tomar lugar en momentos decisivos". Por eso tenemos, como él señala, "delegados cognitivos"[12]. En el deportista, el cuerpo seria el principal de ellos.

IV.c) La conciencia en el deportista experto

Luego de individualizar la concepción que el *embodiment* tiene respecto a la mente, resulta pertinente tratar la cuestión de la conciencia del deportista experto al momento de actuar en su disciplina. Este es un tema que Hubert Dreyfus ha analizado en demasía, y que puede ser transportado a la vida cotidiana en numerosos casos.

[9] M. Rowland, *The new science of the mind: from extended mind to embodied phenomenology.* Cambridge, Massachusetts Institute of Technology, 2010, p. 3.
[10] Ibid., p. 8.
[11] Ibid., p. 16.
[12] Ibid., p. 19.

Una opinión sostenida durante ya algún tiempo por la corriente que algunos han denominado cognitivismo clásico señala que la mente básicamente procesa información, como haría una computadora[13]. Siguiendo esta idea, el deportista experto seria excelente en su campo debido a que tiene ventajas al momento de captar estímulos, toma buenas decisiones al momento de responder a ellos, y efectúa las ordenes de movimiento más rápidamente que otros que también practican el deporte pero no con el mismo nivel de excelencia. Entonces, la razón principal por la que se desempeñaría mejor que otros según esta teoría seria que puede procesar información relativa a su actividad de una manera más efectiva, mejorando su performance.

Hubert Dreyfus no va a estar de acuerdo con esta teoría. Él va a sostener que los deportistas expertos son directamente "a-racionales" al momento de ejecutar su actividad, que su accionar no es reflexivo[14]. Plantea que el cuerpo de los expertos sabe qué hacer cuando practica su deporte porque "la habilidad del experto se ha vuelto tan parte de sí mismo que no necesita ser consciente de ella más de lo que necesita ser consciente de su cuerpo[15]". El autor plantea que esta manera de analizar la cuestión es una continuación de la postura ya planteada por Heidegger: el hombre primero está en el mundo y luego pasa a intentar comprenderlo, es decir, en primer lugar "afronta" al mundo, y este "afrontar" inicial siempre precede al pensamiento reflexivo. El deportista experto seria consciente de las circunstancias cambiantes durante una competencia, y reaccionaria de manera no reflexiva a ellas[16]. Esto estaría en concordancia con la idea de que, al momento de competir, el pensamiento es el enemigo del experto, algo que se manifiesta contantemente en el deporte de alto rendimiento.

La razón por la que el experto no necesitaría pensar para poder efectuar su actividad estaría directamente relacionada con la cognición encarnada. Partiendo de la base de que los procesos mentales no se limitan únicamente a la actividad neuronal, el cuerpo tendría un conocimiento propio tan arraigado que entraría en ejecución sin ser consciente de ello. De más está aclarar que en la mayoría de los

[13] M. McNamee & W. Morgan, *Routledge Handbook of the Philosophy of Sport*, New York, Routledge, 2015, p. 123.
[14] H. Dreyfus & S. Dreyfus, *Mind over machine: the power of human intuition and expertise in the era of the computer*, New York, Free Press, 1986, p. 36.
[15] Ibid., p. 30.
[16] Ibid., p. 354.

casos, este conocimiento corporal es el resultado de un entrenamiento direccionado y repetitivo, llevado hasta el punto en que el movimiento deseado se da de manera instintiva, mecanizada[17], pero esto no quita que en cierto nivel el cuerpo sabría qué hacer en determinadas circunstancias, reaccionando sin la necesidad de reflexión deliberada alguna.

En atención a ello, resulta significativo lo planteado por Daniel Kahneman, psicólogo y premio Nobel en economía, quien considera que la teoría del *embodiment* es una realidad ineludible: "como los científicos cognitivos han enfatizado en años recientes, la cognición es encarnada; uno piensa con su cuerpo, no solo con el cerebro[18]" Kahneman señala esto cuando se refiere a como el cuerpo se manifiesta ante la lectura de dos palabras que buscan evocar el asco en el lector, e inconscientemente el cuerpo tiene reacciones varias, aun cuando no haya habido reflexión previa alguna.

En su trabajo Kahneman habla de dos tipos de sistemas cognitivos, los que son conocidos como sistema 1 y 2. Uno rápido, intuitivo, mientras que el segundo un poco más lento, y reflexivo. El señala que el sistema uno, el rápido, es el responsable de la mayoría del accionar hombre. Éste, que siguiendo las ideas de Rowlands, Lakoff y Johnson, está formado por la totalidad del cuerpo, sería el principal responsable del accionar al momento de realizar actividades deportivas expertas como las que señalaba Dreyfus.

Kahneman plantea que mientras nuestra mente se encuentra "a gusto" o como lo plantea en el idioma original, *at ease*, el sistema 1 está en control, manejándose casi instintivamente a partir de su forma normal de actuar, y que solo cuando entra en tensión o incomodidad entra en acción el "perezoso" sistema dos. Solo lo hará cuando haga falta, dado que su participación requiere un esfuerzo cognitivo mayor, y también más tiempo[19].

El deportista pareciera ser un perfecto ejemplo de esta esquematización de la mente y se manifiesta claramente en momentos de presión durante una competencia deportiva. En esas circunstancias, el deportista experto, que ha ejecutado una acción

[17] T. O. Bompa, *Periodización del entrenamiento deportivo*, Barcelona, Editorial Paidotribo, 2000, p. 85.
[18] D. Kahneman, *Thinking, fast and slow*, New York, Farrar, Strauss and Giroux. 2011, p. 51.
[19] Ibid., p. 59.

similar a la que debe realizar en ese momento en innumerables ocasiones y que normalmente la realiza de forma mecánica y a-racional a través de su cuerpo, se encuentra con un problema: debido a las circunstancias, él no se encuentra "a gusto" sino "en tensión" o incomodo, y en esos momentos el sistema 1 ya no será el que esté al mando, sino que se llamara al sistema 2 para que se haga cargo de la situación. Así, lo que normalmente sería una acción intuitiva y automatizada, resultado de la mecanización impuesta por el entrenamiento y años de experiencia haciendo lo mismo, pasa a ser clasificado como un problema sobre el cual se debe reflexionar, afectando significativamente el habitual desempeño del deportista. Bajo una presión a la que no está acostumbrado, el sistema 2 del deportista experto entrara en acción, reflexionando sobre cada decisión y movimiento, y en cierto sentido, perdiendo aquello que lo hace experto en su disciplina. En estas situaciones podemos ver claramente lo que Dreyfus quiere decir con que el pensamiento es el enemigo del deportista experto.

V. Conclusión

Si bien aún quedan cuestiones por descubrir y analizar con respecto a la teoría del *embodiment*, resulta interesante ver como diferentes facetas de la realidad respaldan esta teoría. Aunque es cierto que el alcance de la misma aún no se encuentra delimitado, hay ciertos fenómenos que concuerdan con lo que la cognición encarnada plantea, y estos no deberían ser pasados por alto. Como hemos visto anteriormente, el deporte claramente respalda las premisas que el *embodiment* sostiene, pero no podemos dejar de pensar que es simplemente uno de los múltiples ámbitos donde la teoría se ve claramente plasmada.

Movimiento y subjetividad encarnada

Ezequiel Pedro Jorge Carranza
Ginzo, Joaquín María Ginzo
USAL, Buenos Aires

1, Encuadre

Se presentarán los lineamientos principales referidos a una "cognición encarnada". El primer paso será dar cuenta de la concepción bergsoniana de la materia, haciendo especial hincapié en su relación estructural con el movimiento. A continuación, un paralelismo entre las ideas de Bergson y ciertos puntos de la *embodied cognition*. Finalmente, se dará cuenta del carácter superador que representan los textos de Lakoff y Johnson a la hora de pensar la relación entre cognición y corporeidad. La tesis a defender es que la cognición siempre está íntimamente ligada a una corporeidad. El cuerpo es condición necesaria para cualquier atisbo de conocimiento.

2. Depurando el concepto de materia de Bergson. Materia como movimiento

A fin de determinar un trayecto, se aclara que esta búsqueda se propondrá aislar una suerte de ecuación, definida de la siguiente manera: materia = movimiento. No es difícil encontrar una situación problemática en aquella igualación. Nuestra tradición filosófica ha intentado en repetidas ocasiones dar cuenta de algo relativamente opuesto, a saber: materia = extensión.

En primer lugar, se afirma que negar cualquier rasgo de materialidad del mundo supone un problema para cualquier sistema filosófico. Resulta imposible referirnos a un mundo sin suponer un concepto de materia. No obstante, prescindir de ella incluso anularía a la conciencia orientada hacia un mundo exterior a ella. Sin embargo, la búsqueda de una definición agotada de "materia" no se halla exenta de complicaciones. A este respecto, se estima que Bergson brinda elementos útiles para determinar una categoría de materia que sea consistente con los desarrollos del programade la cognición encarnada y del embodied *turn* Asimismo, se observa un distanciamiento del materialismo cartesiano que resulta fundaciona l y necesario en vistas a postular una *embodied cognition.*

A primera vista, para revisar dicha categoría de materia, es útil ell tratamiento de la materia desde una perspectiva dinámica. Tradicionalmente, el concepto de materia tiende a ser igualado con el elemento espacial y estático, directamente opuesto al flujo temporal. Bergson no parte de un pleno como la extensión cartesiana, sino que se aproxima más a la concepción planteada por Leibniz. Para caracterizar a la materia, se adopta el concepto de fuerza:

> "Pero puesto que una teoría de la materia se propone precisamente recobrar la realidad bajo esas imágenes usuales, relativas todas a nuestras necesidades, ante todo es de esas imágenes que ella debe abstraerse. Y de hecho vemos fuerza y materia aproximarse y coincidir a medida que el físico profundiza en sus efectos"[1].

Al equiparar "materia" con "fuerza", ya no como un punto fijo sino como un vector, nos formamos una idea de una trayectoria continua. Podemos comparar el modo de ser de la materia con el de una flecha, ésta "despliega de un solo trazo, aunque en una extensión determinada de duración, su indivisible movilidad"[2]. La materia entendida como fuerza posee una duración y supone un movimiento que es indivisible e inseparable de cualquier expresión del mundo material:

> "Un movimiento único es completamente, por hipótesis, movimiento entre dos paradas; si hay detenciones intermedias no se trata de un movimiento único"[3].

La esencia del movimiento es la movilidad misma. Bergson reconoce que a la hora de abarcar su estudio es conveniente descomponer en partes:

> "la materia tiene tendencia a construir sistemas aislables, que se puedan tratar geométricamente. La definiremos incluso por esa tendencia. Pero no es más que una tendencia. La materia nunca va hasta el final, y el aislamiento no es jamás completo"[4].

La metáfora de la flecha es útil para entender un único movimiento comprendido de forma aislada, pero es una figura simple para explicar una trayectoria simple y

[1] H. Bergson, *Materia y memoria*, Bs. As., Cactus, 2006, p. 210.
[2] H: Bergson, *Memoria y vida*, Madrid, Alianza, 1977, p. 19.
[3] Ibíd., pp. 19-20.
[4] Ibíd., p. 12.

esto no se corresponde con la complejidad de los movimientos y trayectorias de una línea evolutiva:

> "El movimiento evolutivo sería algo sencillo y podríamos determinar rápidamente su dirección si la vida describiese una trayectoria única comparable a la de una bala maciza disparada por un cañón. Pero nos encontramos con un obús que ha estallado enseguida en fragmentos que, siendo ellos mismos especies de obús, han estallado a su vez en fragmentos destinados a estallar una vez más, y así sucesivamente durante mucho tiempo"[5].

El mundo no encuentra una organización jerárquica lineal, sí una especialización:

> "El mundo es resultado de la evolución de un impulso vital único y original, que se va multiplicando y bifurcando, que irrumpe sobre la materia portando distintas virtualidades, arrastrándola "hacia la organización". No hay trayectoria única de la vida, hay estallido y fragmentación, tanto por la resistencia que le opone la materia como por el inestable equilibrio de la fuerza vital: "si en su contacto con la materia, la vida es comparable a un ímpetu o a una impulsión, contemplada en sí misma, es inmensidad de virtualidades, mutua invasión de mil y mil tendencias que, sin embargo, solo serán mil y mil" una vez exteriorizadas unas con relación a las otras, es decir, espacializadas"[6].

Bergson, a diferencia de algunos de los desarrollos posteriores del mecanicismo, no se apoya en el modo atomista/corpuscularista. Autores como Flichman y Boido brindan una definición de un mecanicismo clásico. En éste:

> "Todos los fenómenos se explican en primera instancia, si bien no necesariamente en última instancia, a partir del orden causal, matematizado, de la naturaleza espacio-temporal con leyes reversibles y deterministas. Y obviamente también, a partir de circunstancias concretas"[7].

Pero no es claro que todos aquellos que hayan desarrollado sistemas mecanicistas lo hayan hecho orientados por una única concepción. Salvático,

[5] Ibíd., p. 88.
[6] H. Bergson, *Materia y memoria* cit., p. 17.
[7] L. Salvático, *Depurando el mecanicismo moderno*, Córdoba, Brujas, 2006, pp. 17-18.

continuando con el trabajo de Flichman y Boido, intenta depurar el concepto de mecanicismo, y así procede a distinguir distintos modos en que es presentada esta doctrina. La primera versión que señala es la atomista/corpuscularista, la de mayor difusión. De acuerdo con esta versión, la filosofía mecánica

> "construía sus explicaciones de manera reductiva: los procesos que tienen lugar al nivel elemental de los átomos o corpúsculos… son los causantes de los cambios a nivel macroscópico. A estos cambios observados se los identificaba como "propiedades secundarias de los cuerpos" de las cuales se suponía que no poseían una existencia propia, sino dependiente del observador"[8].

El modo atomista/corpuscularista halló mucho más eco que otro modo denominado mecanicismo dinámico. De acuerdo con éste, el carácter dinámico del mecanicismo se instala debido a que las explicaciones causales mecánicas se basan en la descomposición de los hechos determinando los movimientos de las unidades de masa elementales intervinientes en el sistema, y en establecer en forma de ecuación el comportamiento de grupos correlativos de acontecimientos. En buena medida, esto es posible gracias a la ruptura con la física aristotélica, en la cual los movimientos naturales estaban dirigidos al centro del universo o bien se realizaban alrededor de dicho centro. La respuesta a esta configuración se da en la mecánica celeste. El movimiento de los cielos, de acuerdo con la física aristotélica, era natural en el mundo supralunar. La mecánica celeste recurre al concepto de fuerza. Los movimientos de los astros son entendidos como trayectorias generadas por fuerzas cuya acción es constante. No se procede a detener a cada uno de los cuerpos para poder aislarlo y descomponerlo. En este sentido se subraya el carácter dinámico de este mecanicismo. A la manera de quien estudia un reloj sin desacoplar y separar cada uno de los elementos que lo conforman, éste modo no descompone el mecanismo. La consideración de Bergson sobre la materia como movimiento se halla en esta línea, mucho menos explorada que aquella que se funda en el atomismo/corpuscularismo.

Bergson sostiene una postura que protege la integridad del conjunto:

> "La única cuestión estriba en saber si los sistemas naturales que llamamos seres vivos deben asimilarse a los sistemas artificiales que la ciencia recorta

[8] Ib., pág. 29.

> en la materia bruta, o si no sería mejor compararlos con ese sistema natural que es el todo el universo. Estoy de acuerdo en que la vida sea una especie de mecanismo. Pero ¿se trata del mecanismo de las partes artificialmente aislables en el todo del universo, o el del todo real? El todo real podría muy bien ser, decíamos nosotros, una continuidad indivisible; los sistemas que en él recortamos no serían entonces, propiamente hablando, partes; serían consideraciones parciales tomadas sobre el todo"[9].

Las que denominamos partes de un todo resultan entonces consideraciones de carácter parcial.

Se presenta como necesario el proyecto que representa emprende Bergson. Éste sostiene que no basta con proponer una definición de materia que se desentienda de la conciencia:

> "Ninguna teoría de la materia ha escapado a esta necesidad. Reduzcan la materia a átomos en movimiento: esos átomos, todavía desprovistos de cualidades físicas, no se determinan por tanto más que en relación a una visión y a un contacto posibles, aquella sin iluminación, y este sin materialidad"[10].

La relación entre conciencia y materia se hace patente:

> "Pero no hay que olvidar que nuestra inteligencia, que comprueba este orden y que lo admira, está dirigida en el sentido mismo del movimiento que aboca a la materialidad y a la espacialidad de su objeto"[11].

Afirmamos que Bergson intenta pensar la realidad de lo material por fuera de la antinomia realismo/idealismo. Estas concepciones resultan ineficaces como funciones explicativas de la realidad material del mundo. Para él, existe una gran distorsión en cualquiera de las dos posturas. Afirmar la existencia de un mundo material que no tiene ningún rasgo en común con la percepción que tenemos de él, sería de algún modo negar los rasgos en común que posee con nuestro cuerpo, y por ende nuestros centros de percepción, con las cosas existentes fuera de nuestra propia

[9] H. Bergson, *Memoria y vida cit*., pp. 13-14.
[10] H. Bergson, *Materia y memoria* cit., p. 49.
[11] H. Bergson, *Memoria y vida* cit., p. 141.

corporeidad. Y, por otra parte, poner en tela de juicio la propia existencia de este mundo material (idealismo), viene a resultar un contrasentido para lo que Bergson llama "sentido común". Esta apelación al "sentido común" es muy crucial para situarnos en el nivel de análisis que plantea el filósofo para abordar la materia como movimiento. Es absolutamente necesario afirmar la realidad del espíritu, pero también la de la materia.

El punto de partida de la percepción consciente de un mundo exterior y de un sentido interno abona esta lectura:

> "Mi percepción es pues función de esos movimientos moleculares, ella depende de ellos. Pero ¿cómo depende? Ustedes dirán quizás que los traduce, y que no me represento ninguna otra cosa, en último análisis, más que los movimientos moleculares de la sustancia cerebral. Pero, ¿cómo esta proposición podría tener el menor sentido si la imagen del sistema nervioso y de sus movimientos interiores es, en hipótesis, más que la de un cierto objeto material, y yo me represento el universo material en su totalidad?"[12].

La aparición de la conciencia nos indica que no nos encontramos aquí un estudio de la materia inerte. La materia en cuanto se la considera algo dinámico, nos introduce en el mundo de lo viviente.

El sistema nervioso es considerado en toda su composición:

> "En un organismo como el nuestro, las fibras llamadas sensitivas están exclusivamente encargadas de transmitir excitaciones a una región central desde donde la conmoción se propagará hacia elementos motores. Parece que ellas hubieran renunciado a la acción individual para contribuir, en calidad de centinelas de avanzada, a las evoluciones del cuerpo entero. Pero, aisladas, no quedan por esto menos expuestas a las mismas causas de destrucción que amenazan al organismo en su conjunto"[13].

La destrucción de todo el conjunto comprometa a cada una de las partes, si bien todas ellas cumplen funciones específicas.

[12] H. Bergson *Materia y memoria* cit., p. 38.
[13] Ibíd., p. 69.

La conciencia tiende a la homogeneización:

> "Por el contrario, la materia, tal como el realismo la plantea por regla general, evoluciona de forma que se pueda pasar de un momento al momento siguiente por medio de deducción matemática. Cierto que entre esta materia y esta percepción el realismo científico no podría encontrar un punto de contacto, porque desarrolla esta materia en cambios homogéneos en el espacio, mientras limita esta percepción mediante sensaciones inextensivas en una conciencia"[14],

Para Bergson el presente es sensorial y motor:

> "Pero la verdad es que nuestro presente no debe definirse como lo más intenso: es lo que obra sobre nosotros y lo que nos hace obrar, es sensorial y es motor; nuestro presente es ante todo el estado de nuestro cuerpo. Nuestro pasado es al contrario lo que ya no actúa, pero podría actuar, lo que actuara al insertarse en una sensación presente de la que tomara la vitalidad. Cierto es que en el momento en que el recuerdo se actualiza así, actuando, deja de ser recuerdo, deviene percepción"[15].

Pasado y presente encuentran un punto de convergencia:

> "De este modo éramos conducidos a seguir en todas sus evoluciones el movimiento progresivo por el cual el pasado y el presente llegan uno al encuentro del otro, es decir el reconocimiento. Y hemos hallado, en efecto, que el reconocimiento de un objeto presente podía hacerse de dos maneras absolutamente diferentes, pero que en ninguno de los dos casos el cerebro se comportaba como un reservorio de imágenes"[16].

Bergson considera la duración en relación con la conciencia:

> "Lo que demuestra palpablemente que nuestra concepción ordinaria de la duración tiende a una invasión gradual del espacio en el dominio de la conciencia pura, es que, para arrancar al yo la facultad de percibir un tiempo

[14] H. Bergson, *Memoria y vida* cit., p. 34.
[15] H. Bergson, *Materia y memoria* cit., p. 247.
[16] Ib., p. 244.

> homogéneo." La variación, el cambio es constitutivo de la duración: "Sin embargo, un ligero esfuerzo de atención me revelaría que no hay afecto, representación ni volición que no se modifique en todo momento; si un estado de alma cesase de variar, su duración cesaría de transcurrir. Tomemos el más permanente de los estados internos, la percepción visual de un objeto exterior inmóvil. El objeto puede permanecer idéntico, y yo puedo mirarlo desde el mismo lado, bajo el mismo ángulo, con la misma luz: la visión que de él tengo no por ello difiere menos de la que acabo de tener, aunque no fuera más que porque la visión ha envejecido un instante. Ahí está mi memoria, que inserta algo de ese pasado en este presente"[17].

El concepto de duración que emplea Bergson guarda una íntima relación con aquello que él entiende por vida:

> "La intuición descubre y comprende la vida como duración. Mientras la ciencia piensa al tiempo espacializado y medido; Bergson descubre el tiempo como movimiento y mutación, el tiempo que transcurre como evolución creadora. A eso, que es condición de la novedad, nombra duración"[18].

Bergson se diferencia de la ciencia que le es contemporánea.

Él entiende que las diferencias de grado se dan a razón de la complejidad. No se trata de diferencias de naturaleza:

> "Uno podría imaginar que la impresión recibida, en lugar de florecer en movimientos, se espiritualiza en conocimiento. Pero basta comparar la estructura del cerebro con la de la médula para convencerse de que entre las funciones del cerebro y la actividad refleja del sistema medular sólo existe una diferencia de complejidad, y no una diferencia de naturaleza"[19].

La diferencia entre acto "reflejo" y "voluntario" puede entenderse a partir de la complejidad de una misma naturaleza:

[17] H. Bergson, *Memoria y vida* cit., p. 9.
[18] H. Bergson, *Materia y memoria* cit., p. 16.
[19] Ibíd., p. 44.

> "Decíamos que el cuerpo, interpuesto entre los objetos que actúan sobre él y aquellos sobre los que el influye, no es más que un conductor encargado de recoger los movimientos y de transmitirlos, cuando no los detiene, por medio de ciertos mecanismos motores, determinados si la acción es refleja, escogidos si la acción es voluntaria"[20].

La médula difiere del cerebro en su grado de organización y complejidad.

Flichman y Boido consideran el devenir histórico en su estudio acerca del mecanicismo. La versión clásica mecanicista, surgida en la Edad Moderna, ha sufrido cambios abruptos, pero a pesar de las crisis no se ha abandonado esta concepción. Como expresión de la conservación y plasticidad de la doctrina, los autores arriban a una versión de un mecanicismo actual. De acuerdo con éste

> "todos los fenómenos se explican a partir de:
> a. Alguna teoría mecánica o de un conjunto de teorías que conforman una base ampliada de reducción. O bien,
> b. A partir del orden causal que incluye situaciones (o configuraciones de cuerpos materiales) aleatorias o caóticas de la naturaleza espaciotemporal con leyes deterministas o probabilistas, reversibles o irreversibles (y, obviamente circunstancias concretas) sin que haya en el ámbito intrínseco de los fenómenos descriptos, meta, propósito o finalidad alguna. O bien,
> c. A partir de ambas situaciones"[21].

La configuración sencilla de un modelo mecanicista se muestra insuficiente con el paso del tiempo y el cambio se estima necesario. Surgen diversas teorías que intentan apuntalar a la mecánica. La teoría biológica que se halla en condiciones de ampliar la base de reducción, considera Bergson, es la evolución:

> "Pero el hombre es, de todos modos, una más de las detenciones de la materia, no su resultado final, un "lugar de paso", porque "lo esencial de la vida está en el movimiento que la trasmite." Lugar de paso, la forma humana

[20] Ibíd., p. 91.
[21] G. Boido & Flichman, *Historia de un Ave Fénix. El mecanicismo desde sus orígenes hasta la actualidad*, Bs. As., Prometeo, 2010, p. 82.

> podrá ser arrasada por el mismo impulso vital que la ha creado, ya que la evolución no se detiene y crear es, al mismo tiempo, aniquilar"[22].

Al especificarse la naturaleza se va perdiendo de vista el panorama de un solo conjunto:

> "Pero cada una de las especies, a través de las que la vida pasa, no apunta más que a su comodidad. Se dirige a lo que exige el menor esfuerzo. Absorbiéndose en la forma que va a adoptar, entra en un semi-sueño donde ignora casi todo el resto de la vida; se forja a sí misma con vistas a la explotación más fácil posible de su entorno inmediato"[23].

De todas maneras esa toma de distancia es casi fantasiosa.

En un intento por profundizar el estudio biológico, Bergson añade al concepto de "evolución creadora" el de "impulso vital":

> "Siguiendo lo más cerca posible los datos de la biología habíamos llegado a la concepción de un impulso vital y de una evolución creadora... Esta concepción no tenía nada en común con las hipótesis sobre las cuales se construían las metafísicas; era una condensación de hechos, un resumen de resúmenes"[24].

El elemento externo al sistema mecánico que se puede obtener de la lectura de Bergson, aquel que inicia el movimiento y es denominado impulso vital, excede a la caracterización de un sistema material y escapa a la consideración de materia en cuanto concepto puro, ya que nos proponemos estudiar el funcionamiento de un mecanismo y no la manera en que éste es accionado. Por tanto estimamos que no es preciso desarrollar más extensamente este aspecto.

3, Materia según el embodied turn, a partir de Lakoff y Johnson. Su correlación con la propuesta de Bergson

Lakoff y Johnson en su estudio del cuerpo toman como punto de inicio la conciencia. Ellos destacan algunas notas precisas acerca de la razón:

[22] H. Bergson, *Materia y memoria* cit., p. 17.
[23] H. Bergson, *Memoria y vida* cit., pp. 113-114.
[24] Ibíd., p. 137.

a. La razón no prescinde del cuerpo. Ésta más bien se forma a partir de nuestra condición corpórea. Para entender su origen son requisitos nuestro sistema óptico, el sistema motor y las conexiones neuronales.

b. La razón es evolutiva como lo muestran las abstractas construcciones de razonamiento a partir de inferencias sensitivas y motoras que son propias de animales evolutivamente inferiores al hombre.

c. La razón no es universal en el sentido trascendental, sino que es una capacidad universalmente compartida por los seres humanos. Permite que podamos compartir esta capacidad el hecho de que nuestras mentes estén integradas a un cuerpo.

d. La razón no es consciente, sino que mayormente inconsciente.

e. La razón no se da puramente en un sentido literal, sino que en uno metafórico e imaginario.

f. "La razón no es desapasionada, sino que presenta un compromiso emocional"[25].

g. La razón "no se halla simplemente encarnada, sino que encarnada en la forma de nuestros sistemas conceptuales dados a partir de los rasgos comunes de nuestros cuerpos y del medio que habitamos"[26].

h. Nuestros conceptos abstractos más importantes se componen a través de múltiples y complejas metáforas. Cada metáfora compleja es construida a partir de una metáfora simple. Cada metáfora simple es encarnada de tres formas: 1- lo es a través de la experiencia del cuerpo en el mundo, que requiere tanto de la experiencia sensorio-motriz como de la subjetiva; 2- la fuente de origen emerge del sistema sensorio-motriz; 3- en una instancia neutra en las cargas sinápticas asociadas a la conexión neuronal.

La originalidad de la concepción de Lakoff y Johnson se entiende por oposición al mecanicismo clásico, en cuanto abarca las concepciones atómicas/corpuscularistas.

[25] G. Lakoff, & M. Johnson, *Philosophy in the Flesh*, Nueva York, Basic Books, 1999, p. 4.
[26] Ibíd., p. 6.

Éste tiende a tratar al cambio a partir del éxtasis: el cambio es un conjunto de modificaciones de estados a estados que se rigen por leyes físicas y que se producen por acciones por contacto, las leyes determina trayectorias y transformaciones de los cuerpos que entran en contacto. En cambio aquí la conciencia se halla implicada en la materialidad, aun mismo nivel y sin plantear un dualismo cuerpo-mente colocando a la mente en el rol de un observador externo.

Tanto Bergson como Lakoff y Johnson reconocen la vinculación de la vida consciente con el carácter material de un cuerpo. No se trata de dos principios contrapuestos que intenten anularse uno a otro.

4, Aspectos divergentes entre "materia como movimiento" y la concepción encarnada

En lo que respecta a la orientación a un fin, la fórmula de igualación bergsoniana parece estar más cerca de las configuraciones teleológicas en el sentido aristotélico que el mecanicismo en todas sus versiones excluye. Si bien se acepta que el materialismo de los atomistas griegos brinda una buena base a la configuración del mecanicismo y muy especialmente al modo del mecanicismo atomista-corpuscularista, el origen o nacimiento del mecanicismo se da en el período de la Revolución Científica, cuando la autoridad de la filosofía aristotélica es puesta en cuestión. El rasgo común a todos los actores de esta revolución es la reducción del estudio de las causas, en el amplio sentido del término griego aitía, al de las causas eficientes, así se excluye la consideración de causas finales. El mecanicismo en todas sus versiones presenta una matriz reduccionista. Puede variar su base de reducción, que tiende a ampliarse, pero no varía esta modalidad.

La concepción de la cognición encarnada se acerca más al concepto de teleonomía puesto que en ella la finalidad no es general de toda la materia sino de cierta materia organizada en sistemas cognitivos, ciertamente lo que hay no es finalidad sino efectos de la evolución.

Jorge Bolívar
Homenaje a través de sus escritos

Coordinación Catalina Pantuso

Jorge Bolívar
Testigo, protagonista y filósofo del peronismo contemporáneo

Catalina Pantuso
Buenos Aires

Introducción

Jorge Bolívar fue un maestro del pensamiento y un gran compañero de militancia. En nuestras charlas cotidianas se mezclaban las urgencias de la política local, la incertidumbre global y el pensamiento filosófico junto a las digresiones sociológicas, antropológicas, psicológicas, literarias y artísticas.

Comenzaré diciendo que era un hombre a quien le gustaba conversar por largas horas pero extremadamente introvertido. Amigo de las anécdotas que ejemplifican la profundidad de los hechos que había vivido, nunca se colocaba como el principal protagonista de los mismos.

Supo trabajar en equipo y conducirlos cuando las circunstancias lo colocaron en lugares de gran responsabilidad. Cultivó la amistad como uno de los principales valores de su vida; solía decir que "a los amigos se los elige por sus virtudes y se los quiere por sus defectos".

Muchas de sus obras fueron escritas junto a sus compañeros y siempre buscó integrar una "comunidad de pensamiento". Reconocía y elogiaba los méritos de sus colegas a quienes citaba con frecuencia y alentaba a los más jóvenes facilitándoles los datos y documentación que él atesoraba. Recuerdo el excelente análisis que hizo sobre el libro de Gustavo Cirigliano "Metodología para el Proyecto de País" cuando lo presentamos junto a Armando Poratti y Horacio Ghilini, en el Senado de la Nación. Otro ejemplo es el prólogo conceptual que escribió para la obra "Perón. La unidad nacional entre el conflicto y la reconstrucción" de Carlos A. Fernández Pardo y Leopoldo Frenkel.

Bolívar se destacó también como un destacado periodista especializado en temas políticos, culturales y filosóficos. Su labor en los medios comenzó en los años de la última dictadura militar y continuó durante toda su vida. Aunque no sea posible

detenernos en este aspecto de su biografía, a modo de simple referencia, diré que colaboró sistemáticamente en diversos medios nacionales y locales de todo el país.

Una de las primeras publicaciones periódicas de las que formó parte fue *Pensamiento y Nación. Revista de doctrina política y de cultura*(1981-1982), dirigida por Leopoldo Frenkel y en la que también escribieron, entre otros, Alberto González Arzac, Alfredo Gómez Morales, Héctor Masnatta y Aldo Ferrer. De esta época merece recordarse especialmente su ensayo "Cultura y Violencia."

También participó de la Revista *Mutantia* (1980-1987) –una publicación de contracultura o pensamiento alternativo, dirigida por Miguel Grimberg–; escribió ensayos filosóficos en la *Revista de la Asociación de Filosofía Latinoamericana y Ciencia Sociales*; fue columnista del suplemento dominical del diario *Tiempo Argentino* (1982-1986); responsable de la sección cultural del diario *La Prensa* (1993-1995) y articulista especial de la agencia de noticias TELAM (2011). También participó del programa radial "Agenda Invisible", que se emitió por Radio Municipal de Buenos Aires, junto al novelista Rodolfo Rabanal, el cineasta Alberto Fischerman y el poeta Raúl Vera Ocampo.

Jorge Bolívar fue un hombre de La Matanza, corazón del Conurbano Bonaerense y desde allí elaboró su visión de la Argentina, de América Latina y del mundo contemporáneo. Su obra se sostuvo en tres ejes sustanciales: las relaciones de poder –en especial en tiempos de la globalización– las implicaciones de la técnica en la cultura y las transformaciones en el mundo del trabajo. Estos tres ejes fueron analizados desde la perspectiva de un pensamiento estratégico, con una visión geopolítica y abordados con diferentes perspectivas teóricas. Siempre desde el compromiso militante y teniendo como guía el pensamiento y la acción de Juan Domingo Perón.

El mundo del trabajo y la militancia, vividos desde la infancia, en su hogar

Hijo de Isidoro Bolívar y Dora Escaso, este filósofo y político nació en la Ramos Mejía, La Matanza, provincia de Buenos Aires, el 11 de agosto de 1937. Tenía una hermana mayor, Dora Eugenia, y un hermano nueve años menor, Carlos Cayetano. Perteneció a un hogar de clase media. La madre era ama de casa y el padre –un trabajador fabril que incursionó en el periodismo– fue dirigente de la Federación de Círculos Católicos de Obreros que tempranamente se afilió al Partido Peronista. A su casa concurrían militantes del nacionalismo católico, figuras políticas como

Alberto Roccamora y de reconocidos personajes de la cultura como Homero Manzi y Enrique Santos Discépolo**.**

La fuerte oposición de la Iglesia al segundo gobierno de Perón colocó a su padre en una situación crítica por su doble condición de católico y peronista militante. Don Isidoro perdió su trabajo y fue perseguido durante la Revolución Libertadora. Cuando falleció, Jorge se convirtió en el único sostén de la familia y comenzó a trabajar como empleado en una empresa aseguradora y, a pesar de la proscripción del peronismo, comenzó su militancia gremial en el Sindicato del Seguro.

Durante su infancia y adolescencia, Bolívar vivió el peronismo desde su hogar de Ramos Mejía; tanto en los días de las realizaciones como en los tiempos del miedo. Los textos de Perón y Evita formaron parte de su primera biblioteca. No necesitó recurrir a los libros para descubrir el significado profundo de los términos: condiciones del trabajo asalariado, lucha sindical o conquistas sociales.

Nunca abandonó su compromiso con la política local y mantuvo su amistad con los compañeros del barrio hasta su fallecimiento. El más cercano, al que admiraba como profesional y político, fue el Dr. Alfonso Alberto Del Giúdice[1]. Bolívar siempre lo mencionaba como un gran amigo de su padre –ambos tenían los mismos orígenes obreros–, como una importante fuente de información sobre los orígenes del peronismo y como un consejero leal en los momentos más difíciles. Recordaba el contenido de las cartas que este dirigente bonaerense le mandaba a Perón y con qué ansiedad escuchaba las cintas grabadas que le enviaba el General. En más de una oportunidad hizo referencia a la "Pequeña Fundación de La Matanza" que lideraba Del Giudice. Con nostalgia y orgullo contaba como cada uno donaba parte de su sueldo para conformar un fondo solidario destinado a la manutención de las familias de los presos políticos y de aquéllos que, por la persecución, no lograban conseguir trabajo.

Bolívar inició sus estudios en la Facultad de Ciencias Económicas de la UBA pero no logró recibirse de contador porque prefirió dar prioridad a la militancia política. Su amplia formación intelectual se dio, en gran medida, en los grupos de

[1] Alfonso Alberto Del Giúdice se desempeñó como Secretario de Salud Pública de la Municipalidad de La Matanza, fue uno de los fundadores del Círculo Médico local y Presidente del Colegio de Médicos Distrito III de la provincia de Buenos Aires. Se lo distinguió con el "Premio al Médico" (1983.

pensamiento y reflexión de los que era activo participante. Fue un autodidacta y relató en un reportaje cómo fue su método pedagógico:

> "Generalmente hago una primera lectura de un libro, para ver si realmente ese autor tiene ladrillos para las paredes de 'mi casa' […]. Con algunos pensadores tengo una afinidad extraordinaria y a otros no los puedo ni leer… Ése es mi problema desde el punto de vista educativo**.** Yo estudié Economía, y no me recibí. Cursé hasta cuarto año y dije: esta carrera no es para mí. No me veía haciendo balances y contando 'el debe' y 'el haber' de las alcancías. … Todas las carreras tenían materias que no eran para mí… Entonces decidí estudiar sólo lo que me interesaba de la Filosofía, de las Ciencias Políticas y de la Sociología. Fui seleccionando mis ladrillos en forma sistemática durante cincuenta y cinco años"[2].

Si bien su formación fue casi erudita, podemos decir que en los subtítulos de sus libros y en los destinatarios del curso "Filósofos Justicialistas" colocó a quienes consideró como "pilares" de su formación filosófica. Eligió a los argentinos: Perón, Astrada, Sampay, Hernández Arreghi, Kusch, Chávez y Cirigliano. Entre los extranjeros tomó a Heidegger**,** Marx, Lenín, Arendt, Axelos, Junger y Shmitt. También supo nutrirse de las lecturas de Methol Ferre, Foucault, Nietzche, Baudrillard, y Vattimo.

Me atrevo a especular que en su libro *Capitalismo, Trabajo y Anarquía*[3] el pensador sintetizó parte sustancial de su propia experiencia. El punto de partida fue comprender que el mundo del trabajo padecía una crisis sistémica que se expresaba en todos los gobiernos, sin interesar su color político-ideológico. Solía afirmar que todos los "ismos" (capitalismo, desarrollismo, anarquismo o nihilismo) tenían sus doctrinas a favor o en contra. Sin embargo, no existía lo que él denominó "trabajismo". Bolívar retomó el pensamiento de Perón quien afirmaba que sólo había una clase de hombres –"los que trabajan"– y definió otros factores de la producción: los brazos para construir, los cerebros para educar a los brazos y organizar las empresas y el capital que, sin desconocer su legítimo espíritu de lucro,

[2] Reportaje de Jorge Zaccagnini en la revista *MI Club Tecnológico*, Septiembre de 2009, pp. 32- 39.

[3] Jorge Bolívar, *Capitalismo, trabajo y anarquía. Una lectura de la crisis de las relaciones de poder mundiales a la luz de los textos de Marx, Heidegger, Axelos, Junger y Schmitt*, Rosario, Editorial Fundación Ross, 2010.

debían estar en función social. Comprendió que solamente el peronismo, en su originalidad, había hecho del trabajo la cuestión central de su teoría y su práctica. El justicialismo centró su doctrina en la figura del trabajador y en la gestión participativa de las empresas, en lugar de dar prevalencia a la acumulación del capital.

Su formación intelectual y compromiso con la acción

Él mismo trazó la senda de su biografía intelectual en el subtítulo del libro *Estrategia y juegos de dominación. De Marx y Lenin a Perón y Hannah Arendt*[4]. Para comprender en profundidad los sucesos políticos y su evolución histórica, en los que indefectiblemente se entrelazan las intenciones (ideas) y las acciones (estrategias), Bolívar escribió una obra desde la reflexión filosófica, desde el conocimiento histórico y socio-antropológico y, por supuesto, desde la acción política.

No llegaba a los 25 años cuando se integró al heterogéneo "Movimiento de Izquierda Revolucionaria-Praxis" (MIR-P), fundado por Silvio Frondizi[5]. Casi todos los que participaron de esta agrupación juvenil, de clara orientación marxista, adquirieron las herramientas teóricas que, posteriormente, definirían su pensamiento y accionar político. Bolívar comenzó su formación intelectual junto a Jorge Castro –periodista, Secretario de Planeamiento Estratégico de la Presidencia de la Nación y reconocido analista político–, y con Arturo Lewinger –fundador y dirigente de las FAR– que murió al atacar una comisaría donde estaban detenidos algunos compañeros de su organización[6].

La juventud de Bolívar transcurrió entre el análisis político-ideológico y la búsqueda de las estrategias para la "toma del poder". Desde 1961, el grupo Praxis se

[4] Jorge Bolívar "*Estrategia y juegos de dominación. De Marx a Lenin y de Perón a Hannah Arendt. Para una crítica del saber político moderno*". 2 vols., As. As., Catálogos, 2009.
[5] Fueron parte del grupo Praxis el actual líder del Partido Obrero Jorge Altamira, el historiador Hugo del Campo, el ideólogo de los acuerdos entre Alfonsín-Sarney (Mercosur) Alberto Ferrari Etcheverri, al dirigente y diputado peronista Ramón Horacio Torres Molina
[6] Guillermo Caviasca "Arturo Lewinger y los orígenes de las FAR De las armas de la crítica a la crítica de las armas", *Revista Lucha Armada en la Argentina*, N. 6 en: http://quedudarnoteparalice.blogspot.com.ar/2012/11/arturo-lewinger-y-los-origenes-de-las.html, consultado el 21/05/2017.

abocó a la elaboración de materiales que analizaban la coyuntura argentina, en el contexto latinoamericano, y en la búsqueda de los caminos que debían transitarse para lograr los objetivos revolucionarios sobre los se discutía apasionadamente.

Las fuertes contradicciones entre los planteos "reformistas" y "revolucionarios" no pudieron ser conducidas exitosamente por Silvio Frondizi y, en 1964, el MIR-Praxis fue desperdigándose, en diversas direcciones. Uno de esos nuevos agrupamientos fue el "Tercer Movimiento Histórico", que se fundó con unos veinte ex praxistas, algunos de los cuales junto a otros militantes de izquierda, posteriormente, optaron por tomar las armas y conformaron las FAR.

En el documento "Del Peronismo al Tercer Movimiento Histórico" –un material estrictamente político que escribió junto a Jorge Castro, Arturo Lewinger, Alberto Ferrari, Julio Piriz y otros compañeros que después asumieron muy disímiles opciones políticas– fundamentaba la creación del grupo y se planteaba el debate sobre las formas concretas para lograr la transformación revolucionaria de la sociedad. Este texto mantuvo la impronta ideológica de Silvio Frondizi, pero se eliminaron las categorías de análisis y citas explícitamente marxistas. Se hacía una sincera autocrítica de la experiencia praxista y expresaban los lineamientos de una nueva propuesta política. "Conocemos ya el fracaso. Y este fracaso, que ha sido tanto teórico como práctico, es la prenda común que nos unifica, el índice que nos señala que el error está más allá de nosotros mismos"[7]. El fracaso no los hundió en la resignación, les dio fuerzas e ideas para un nuevo intento, y se propusieron recuperar las experiencias del irigoyenismo y del peronismo: "Los momentos de avance de la Argentina moderna están determinados por la aparición de movimientos populares profundamente representativos, orientados y organizados en función de grandes objetivos de realización nacional, heterogéneos y tumultuarios".[8] En aquel momento histórico se cuestionaban las fórmulas tradicionales –partidos de izquierda y sus programas– como instrumentos idóneos para construir la organización política que posibilitara la toma del poder por el pueblo.

[7] AAVV, *Del peronismo al tercer movimiento histórico*, Bs. As., Instituto de Estudios Argentinos Manuel Dorrego, 1964.
[8] Idem anterior.

Unos pocos años después de la disolución del Tercer Movimiento Histórico, Bolívar y Castro escribieron el libro *Paternalismo y mundo nuevo*[9]**.** En esta publicación, los autores advirtieron sobre los cambios que se estaban produciendo en las estructuras, ideologías, métodos y actitudes a nivel mundial y sostuvieron que La Argentina no era ajena a este fenómeno. Sintetizando el contenido de la obra, en la contratapa del libro se leía:

> "La crisis del pensamiento político nacional obedece, en buena medida, a esa ignorancia de la magnitud radical de la crisis de nuestra época. No sólo los sectores que defienden el *statu-quo* son presas del anacronismo, también participan del declinar los promotores del cambio, aquellos que buscan la transformación del país con sentido nacional. Estos grandes interrogantes de nuestra época, esta búsqueda de una nueva política que sea a la vez nacional y moderna, son abordados en este libro".

En los comienzos de los años '70, junto a Pascual Albanese, integró las filas del "Ateneo de la Nueva Generación", celebró el regreso del General y, desde esta agrupación, formó parte de "Juventudes del Frente Justicialista de Liberación".

Bolívar nunca abandonó la militancia peronista, pero sí dejó la empresa de seguros para desempeñarse como empleado en el Ministerio del Interior. Durante la tercera presidencia de Perón, cuando Benito Llambí fue designado como Ministro del Interior, Jorge Bolívar ocupó el cargo de Director de Política. Después, cuando Alberto Rocamora reemplazó a Llambí –durante la presidencia de María Estela Martínez de Perón– fue Director General de Provincias hasta el golpe militar de 1976. Recordaba que:

> "Todos los interventores me tenían que dar sus decretos firmados. Entonces, en esa Dirección, que tenía como doscientos empleados: arquitectos, ingenieros, abogados, todo circulaba en función de una lógica: la prontitud**.** De manera que también experimenté lo político en su aspecto gestionario y vi la tremenda responsabilidad que uno tiene"[10].

[9] Jorge Bolívar y Jorge Castro "Paternalismo y mundo nuevo". Jorge Álvarez, Buenos Aires, 1969

[10] Entrevista de Jorge Zaccagnin, cit.

La mayor satisfacción personal de este filósofo fue haber formado parte del tercer gobierno peronista.

> "Estuve al lado de Perón. Pude hablar con él. Tengo una anécdota muy graciosa: cuando él volvía a la Argentina, el entonces Director de la Escuela de Defensa Nacional me pidió una conferencia sobre Perón… Entonces hice un texto que se llamaba 'Universalismo y liberación'… A través de Rocamora, se lo envié a Perón diciéndole: 'Mire general, yo tomé sus ideas, pero estoy teorizando también algunas cosas que usted no dice...' Un tiempo después, Perón me devolvió el texto y puso tres subrayados. Me decía: 'muy bien, muy bien, hay que teorizar sobre nuestras ideas…. Ahora, le hago tres observaciones'. De las tres observaciones de Perón hablaré sólo de la primera. Me dijo**: '**Mire, no sólo se socializa la riqueza, el conocimiento es mucho más fácil de socializar que la riqueza. Como hicieron los chinos, los japoneses, los árabes. Ustedes verán muchos conocimientos que se van a ir socializando. Aunque los dueños no van a querer, porque van a querer sacar rédito de esas patentes. Esta va a ser la gran lucha**.'** Y esto es actual"[11].

Por su excelente gestión en el Ministerio del Interior, después del derrocamiento del gobierno constitucional, Bolívar recibió un ofrecimiento laboral por parte de la multinacional Bunge y Born. No quiso aceptarlo y viajó a Italia para evitar la persecución política. Según sus propias palabras aprovechó el viaje para descansar y conocer, pero nunca pensó en la posibilidad exiliarse y volvió al país unos meses después.

Con el regreso de la democracia se desempeñó como asesor en el Senado de la Nación (1983-1994), cargo al que renunció junto al senador por San Luis, Alberto Rodríguez Saá, por oponerse a una nueva reelección de Carlos Menem.

Entre 1996 y 1998 trabajó como investigador del Instituto Nacional Juan D. Perón de Estudios e Investigaciones Históricas, Sociales y Políticas. Por su reconocida trayectoria y su destacado desempeño periodístico, se le encomendó la realización, junto a Miguel Espejo, de una serie de entrevistas a los principales protagonistas del peronismo histórico, con quienes había cultivado una amistad personal.

[11] Entrevista de Jorge Zaccagnini, cit.

Fue miembro fundador del grupo político "Segundo Centenario" junto a Jorge Castro, Pascual Albanese y Jorge Raventos (1995-2002). El primer objetivo de este nucleamiento, que publicó el libro *Revolución política en la Argentina globalizada*"[12], fue pensar la Argentina del siglo XXI.

Sin lugar a dudas en el libro *Estrategias y juegos de dominación* Bolívar analizó en profundidad el tema del poder político al que ya antes se había referido en sus libros *La sociedad del Poder*[13] y *El culto del poder en la sociedad global*[14]. Estaba convencido de que la ciencia actual no suministraba verdades sino poderes y que los "juegos políticos" no tienen como propósito concretar valores y proyectos sino instaurar, con cierta permanencia, determinados dominios. Consideraba a la verdad del mercado y al sistema democrático de gobierno como tácticas de la estrategia del poderío globalizante.

Buscando una "comunidad de pensamiento"

Su pasión fue la filosofía, hizo que fundara y participara de diversos grupos de estudio e investigación, entre los que pueden recordarse: la "Escuela de Filosofía de Buenos Aires"; el movimiento "La Cultura del Futuro"; el "Club de Pensamiento"; el grupo "Pensamiento y Cultura Agustín T. de la Riega" y la "Asociación de Filosofía Latinoamericana y Ciencia Sociales", a la que se integró a principio de los años '80 y permaneció en ella hasta sus últimos días.

El tema del poder fue una de sus primeras preocupaciones y el rol de los intelectuales, como parte sustancial del mismo, un desafío que lo acompañó durante toda su trayectoria. Conferencista destacado, fue un expositor brillante en innumerables seminarios, jornadas congresos y simposios. Pero no sólo participó de ellos como invitado sino que él mismo los impulsaba y colaboraba activamente en su organización.

Conocí a Jorge Bolívar cuando organizó el "Primer Encuentro Nacional de Pensamiento Latinoamericano" bajo el tema: "Cultura popular, pensamiento y

[12] Jorge Bolivar, Pascual Albanese, Mario Baizan, Jorge, Castro, Jorge, Jalfen, Luis, N Haux, Enrique y Raventos, *Revolución política en la Argentina globalizada*, Bs. As., Catálogos, 1997.
[13] Jorge Bolívar, *La sociedad del Poder*. Bs. As., Galerna, 1984.
[14] Jorge *Bolívar*, *El culto del poder en la sociedad global*". Bs. As., Editorial Catálogos, 1997.

unidad latinoamericana", El Encuentro contó con los auspicios del Gobierno de la Provincia, la Universidad Nacional de San Luis y el Centro de Estudios para el Proyecto Nacional. El peronismo por primera vez, democráticamente, había perdido las elecciones, formaba parte de la oposición y quería ganar nuevamente las elecciones. Los intelectuales peronistas querían salir de las peleas coyunturales, recuperar las fuentes doctrinarias y presentar una nueva perspectiva estratégica.

Fue la relación personal que tenía Bolívar con los hermanos Rodríguez Saa lo que posibilitó la concreción de este importante evento que reunió a destacados pensadores de casi todo el país. Sin embargo, por su humildad y proverbial generosidad, no formó parte del Comité Ejecutivo que estuvo conducido por Armando Poratti.

Nuevamente la militancia política se entrelazaba con la producción intelectual. Como corolario del Primer Encuentro de Pensamiento Latinoamericano, cinco meses más tarde, se publicó el libro *Los nuevos desafíos a la Comunidad Organizada*[15]. La obra presentaba una doble perspectiva: la visión filosófica a cargo de Jorge Bolívar que abordó "La liberación como problema" y la perspectiva política e institucional del entonces gobernador de San Luis, Adolfo Rodríguez Saá, que publicó el texto de la disertación con la que inauguró el Encuentro puntano. Desde una perspectiva amplia –ambos rechazaron los dogmatismos– propusieron un debate sin concesiones en el que todos los sectores políticos y sociales aportaran su perspectiva crítica. El propósito era convocar a una verdadera "comunidad de reflexión".

El éxito de Encuentro de San Luis –tanto por la cantidad de concurrentes como por la calidad de las exposiciones– dio continuidad a esta iniciativa. Consolidamos nuestra amistad cuando él y Silvio Maresca me propusieron como integrante del Comité Organizador del "Segundo Encuentro de Pensamiento Latinoamericano", que se llevó a cabo en la ciudad de Paraná (Entre Ríos, noviembre de 1989) y contó con los auspicios de la Secretaría de Prensa y Difusión de la Nación, el Gobierno de Entre Ríos y el Fondo Nacional de las Artes.

Entre el 2006 y el 2007 integramos junto a Armando Poratti, Mario Casalla, Hugo Chumbita, Oscar Castellucci y Francisco Pestanha un grupo de investigación

[15] Adolfo Rodríguez Saá y Jorge Bolívar, *Los nuevos desafíos a la Comunidad Organizada*, Bs. As., Galerna, 1989.

que dirigió el Dr. Gustavo Cirigliano. El objetivo fue estudiar la historia según los diferentes proyectos que se habían transitado en la Argentina. Cada uno de nosotros tuvo a su cargo un período de los ocho que Cirigliano había enunciado en el 2002, cuando publicó *Metodología del Proyecto de País* Bolívar escribió el capítulo "El Proyecto del 80. Europeización con dependencia consentida". En este trabajo demostró sus amplios conocimientos sobre la historia y la cultura argentina. Las conclusiones fueron publicadas, al año siguiente, en el libro *Proyecto Umbral*[16].

El pensamiento, un espacio de libertad para la política

Jorge Bolívar, durante el último periodo de su vida, estuvo alejado totalmente de la actividad política partidaria y se dedicó con exclusividad a la filosofía y al pensamiento. Desde hacía mucho tiempo sostenía que el peronismo, como movimiento político, había muerto con Perón y se consideraba a sí mismo como un estudioso y difusor de la Doctrina Justicialista. Algo que yo me atreví a definir como un verdadero "peronólogo".

Si bien nunca perteneció orgánicamente a la FEPAI, era amigo personal de Celina Lértora y en más de una oportunidad participó con sus ponencias de los diferentes encuentros de filosofía que, anualmente se vienen organizando. Recuerdo que fue justamente Bolívar quien tuvo la gentileza de invitarme a participar, junto al filósofo Armando Poratti, en las "XIV Jornadas de Pensamiento Filosófico. Actualidad Filosófica en el Cono Sur", donde los tres disertamos en la mesa temática: "La cultura política del peronismo y sus conflictos" (2009).

La última intervención pública de nuestro homenajeado tuvo lugar el 4 de diciembre de 2015, en el Simposio "Filosofía y peronismo", organizado por FEPAI y coordinado por Celina Lértora. Para este evento fueron convocados, además Jorge Bolívar, otros cuatro filósofos expertos en el pensamiento de J. D. Perón: Alberto Buela, Silvio Maresca, Alfredo Mason y Héctor Muzzopappa. Se lo vio muy desmejorado, extremadamente delgado y con dificultades al caminar. Superó sus problemas respiratorios pero su disertación no tuvo la intensidad que solía mostrar cuando hablaba.

[16] Jorge Bolívar y otros, *Proyecto Umbral. Resignificar el pasado para conquistar el futuro*", Bs. As., Editorial Ciccus, 2009.

Bolívar también se desempeñó como profesor de la Universidad del Salvador y de la Universidad de La Matanza. Culminó su vocación de docente con el dictado del Curso "Filósofos Justicialistas", junto a Rubén Ríos, durante el segundo cuatrimestre de 2012. El mismo estuvo organizado por el Centro Cultural Caras y Caretas, el Instituto para el Modelo Argentino y la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. El programa incluyó a quienes se consideraron como una parcialidad relevante del peronismo histórico, aunque algunos de ellos hubieran abandonado este movimiento: Carlos Astrada, Arturo Sampay; Hernández Arreghi; Rodolfo Kusch; Fermín Chávez y Gustavo Cirigliano, entre otros. Bolívar era plenamente consciente de que la selección de los intelectuales elegidos no tenía la amplitud que a él le hubiese gustado porque quedaban excluidas figuras destacadísimas a nivel nacional e internacional como el Dr. en filosofía Conrado Eggers Lan, el Dr. en leyes y sociología José Enrique Migues[17] y la profesora Amelia Podetti. Pero creyó, sinceramente, que ese era solamente un punto de partida, una posibilidad que no debía desperdiciarse[18].

La salud de Bolívar no estaba en sus mejores momentos, ese curso significó para él un gran esfuerzo físico, que hizo con mucho gusto. Disfrutó especialmente del dictado de sus clases porque le permitieron volver a debatir cara a cara con los asistentes. Las disertaciones fueron desgravadas, el material fue editado, corregido y ampliado personalmente por Bolívar y finalmente fueron publicadas con un título diferente al que dio origen al texto: *Qué es el peronismo. Una respuesta desde la filosofía*[19]. Tituló su Introducción al libro Qué es el Peronismo con la frase: "Todo lo desaparecido reaparece. El caso de los filósofos justicialistas". Aquello que la "academia" había desacreditado y ocultado, él lograba ponerlo en la escena del pensamiento.

Los valores que le transmitió su padre en la infancia –formulados en la obra completa de Perón, en la Reforma Constitucional de 1949– y en el texto del *Modelo*

[17] José Enrique Miguens fue uno de los activos participantes del Congreso Nacional de Filosofía que se realizó en Mendoza en el que Perón leyó la disertación que posteriormente se publicó con el título de *La Comunidad Organizada*.

[18] Jorge Bolívar escribió una excelente introducción al libro *Qué es el Peronismo. Una respuesta desde la filosofía* en la que recordó a la mayoría de los pensadores que no habían sido incluidos en el curso Filósofos Justicialistas.

[19] Jorge Bolívar en colaboración con José L Di Lorenzo, y Rubén Ríos. *Qué es el peronismo. Una respuesta desde la filosofía*, Bs. As., Editorial Octubre, 2014.

Argentino para el Proyecto Nacional que orientó su madurez, comenzaban a ser reconocidos y debatidos en los ámbitos académicos nacionales e internacionales y Bolívar ocupaba un lugar destacado en ellos.

En uno de los últimos reportajes que concedió, Bolívar sintetizó gran parte de su vida:

> "Nací en un hogar peronista. Después del golpe del '55 entré en Praxis, que era un grupo joven interesante. Ahí conocí a gente valiosa. Algunos de ellos han llegado a ser políticos muy importantes y otros han muerto peleando. Posteriormente armé el Tercer Movimiento Histórico, donde llevé a la izquierda nacional a muchos de ellos. Advertía que no se entendía la causa nacional, que yo veía, entre otras cosas, por mi amistad con Arturo Jauretche y con Jorge Abelardo Ramos. Conocí entonces a muchos peronistas históricos, a los cuales abrumaba con preguntas. Todos me decían: ¿por qué sos tan curioso? Y yo les respondía: 'quiero saber por qué hicieron esto, por qué hicieron tantas macanas y tantos aciertos'. Así transité ese peronismo histórico de una punta a la otra. Militares, ministros, hasta que finalmente me encontré con el viejo Perón. Yo fui Director de Política de Perón, pedido por él. Para mí fue una gran satisfacción personal.[20].

Poseedor de una fuerte intuición, fue un pensador del presente en permanente conexión con los dramas cotidianos. Praxis, no fue solamente el nombre del grupo de militantes al que tempranamente se unió Bolívar. La praxis fue su forma de vida y el modo de construir su pensamiento. Nunca separó la producción intelectual de su compromiso político. Todos sus libros tuvieron un propósito claro: transformar la realidad que le tocó transitar. Con el paso del tiempo y el desencanto, su producción intelectual fue mucho más descollante que su actuación política, pero en ambas puso la misma voluntad militante.

El poder fue uno de los ejes sustanciales de su pensamiento. Lo estudió, analizó, y escribió sobre él durante toda su trayectoria. Si bien lo transitó y lo ejerció, nunca se convirtió en un hombre del poder; más bien lo padeció con notable resignación.

[20] Reportaje de Jorge Zaccagnini en la revista *MI Club Tecnológico* cit..

En plena democracia, sufrió fuertes presiones como columnista de *Tiempo Argentino*, un diario que fue escenario de una sorda batalla política por el control de los medios de comunicación y que terminó cerrando en 1986.

Al principio del gobierno de Carlos Menem fue despedido de Radio Municipal; cuando el director de la emisora lo convocó a su despacho le dijo que la razón del cese de su participación en la programación se debía a "una orden de arriba".

Durante el gobierno de Cristina Kirchner se le impidió presentar su libro *Estrategia y juegos de dominación* en las primeras ediciones de la "Feria del Libro de Temática Peronista". Sin embargo, gracias a las gestiones de José Luis Di Lorenzo, fue presentada en ese ámbito la obra *¿Qué es el peronismo? Una respuesta desde la filosofía.*

Poseedor de enorme una honestidad intelectual y económica, nunca cayó en la tentación de usufructuar sus posiciones de poder en beneficio propio ni hacer concesiones éticas. Después de transitar por la históricamente "situación crítica" de la política de nuestro país, luego de participar activamente en las sinuosas, y muchas veces peligrosas, acciones del Movimiento Peronista, superando los prejuicios del pensamiento consagrado y la descalificación de gran parte de la intelectualidad, Jorge Bolívar, en los últimos años de su vida, logró armonizar plenamente su accionar político con el filosofar y pudo expresarlo con total libertad.

En una Argentina herida por "la grieta" Bolívar había aprendido de Leopoldo Marechal que "la patria es un dolor clavado en el costado" y también que "de todo laberinto se sale por arriba". Toda su experiencia le sirvió para decir lo que pensaba sin concesiones, alertar cuando era posible y callar cuando era imprescindible. Partió tranquilo, con un dejo de tristeza, sin deudas ni rencores, el 28 de diciembre de 2016.

Jorge Bolívar y sus vínculos con la Multiversidad de Buenos Aires

Alicia Irene Bugallo Finnemann
UCES, Buenos Aires

A los fines de sumar una perspectiva más que ha de resaltar aspectos de la vida de Jorge Bolívar, en el presente simposio que lo recuerda, haremos referencia a tres fenómenos interrelacionados: primero la edición de la revista *Mutantia* (1980-1987), segundo la propuesta de "La Cultura del Futuro" (1981-1987) y tercero la puesta en funcionamiento de la Multiversidad de Buenos Aires (1982-1987).

Nos proponemos destacar hasta qué punto la figura de Jorge Bolívar se encontraba atravesando y enriqueciendo esas tres instancias.

La revista *Mutantia*, editada por Miguel Grinberg, puede considerarse en cierto modo una publicación de contracultura o pensamiento alternativo en el país y la región. Había surgido primordialmente como una herramienta de exploración aplicada a desentrañar el universo donde vienen desarrollándose ciertos cambios fundamentales. Y en gran parte fue uno de los órganos de difusión de las intencionalidades de 'La Cultura del Futuro' de la que Bolívar formó parte destacada.

Así, en el número de nov-dic de 1980, *Mutantia* 3, p. 126, sección MutaNotas, ya se anunciaba:

> "Concebido como un 'Encuentro de las Jóvenes Generaciones' se llevará a cabo en Buenos Aires en mayo de 1981 un cónclave bautizado **La cultura del Futuro**. Ya está trabajando en su preparación una Comisión Coordinadora integrada por Jorge Bolívar, Miguel Grinberg, Luis Jalfen, Gabriela Rebok, Leonardo Sacco y Pupo Simonelli. En reuniones permanentes con jóvenes creadores argentinos de distintas actividades, se hallan intercambiando información con miras a que la reunión final debata el estado actual de la cultura y su futuro en todo el país. Se procura la confluencia plural y crítica de una generación que sintetice, a partir de su heterogeneidad, la experiencia cultural de una época de transformaciones. Se reunirán actividades, diversas en sus prácticas pero unificadas en su

intención: asumir la cultura como alternativa vital. Intervendrán tanto la música como la poesía, las artes plásticas como las artes teatrales, los talleres literarios como los filosóficos, y las búsquedas derivadas de la psicoterapia, sin dejar afuera ninguna tarea de experimentación creativa. Se podrá participar directamente en paneles temáticos o mediante el envío de trabajos para su ulterior publicación en un volumen especial. Las propuestas iniciales han sido:
- La cultura como experiencia renovadora.
- El artista como antena de la sociedad.
- Significado de las prácticas pedagógicas independientes en la Argentina.
- La muerte de la utopía de la violencia.
- Racionalidad del mito y mitología de la razón.
- La sabiduría del cuerpo.
- La psicoterapia, su influencia en la ética y el lenguaje.

Mayor información o sugerencias, pueden requerirse o enviarse dirigiéndose al Director de la revista".

Ya avanzado el año 1981, en *Mutantia* 6, p. 131, leemos:

"La Cultura del Futuro, Informe nº 4. Los días 30 y 31 de mayo de 1981, la Comisión Organizadora, participantes invitados por las diferentes comisiones de coordinación y autores de trabajos recibidos, debatieron las problemáticas del Temario del Encuentro La Cultura del Futuro:
1. El artista, antena de su sociedad.
2. Prácticas pedagógicas independientes en la Argentina.
3. La muerte de la utopía de la violencia.
4. Racionalidad del mito y mitología de la razón.
5. La sabiduría del cuerpo.
6. La psicoterapia: su influencia en la ética y el lenguaje".

Además se ampliaba la información con otros datos complementarios:

"En el Teatro Lasalle –el 8 de junio– tuvo lugar una sesión pública del Encuentro La Cultura del Futuro, donde se expusieron las conclusiones iniciales de la reunión (de mayo) y se propuso el debate abierto para el enriquecimiento de las ponencias y las propuestas".

La *Mutantia* 7, también de 1981, p. 129, nuevamente en sección MutaNotas, siguió aportando coordenadas precisas sobre nuestra cuestión:

> "La Cultura del Futuro. Se han programado seis reuniones con acceso libre para producir un acercamiento entre quienes estén en condiciones de 'enseñar' y 'aprender' en un contexto sin condicionamientos. Lugar, Teatro Planeta. A las 10.30 por la mañana, los sábados 26 de septiembre, 10 y 24 de octubre, 7 y 21 de noviembre y 5 de diciembre. Invitan Jalfen, Sacco, Grinberg, Bolívar, Simonelli".

Más abajo, en el mismo volumen, se convoca a la conformación voluntaria de una Red de Amigos para financiar el alquiler del edificio que servirá como sede de la Multiversidad Libre de la Inteligencia… (éste habría sido uno de sus nombres tentativos).

Podemos incluir algunos registros del mismo Jorge, como por ejemplo unos breves comentarios expresados en su homenaje a Luis Jorge Jalfen, Centro de Reflexión para la Acción Política del Segundo Centenario, el 10 de abril de 2001. Cita:

> "'La cultura del futuro' fue un llamado en el sentido de la libertad y, en plena época militar, viajábamos a Córdoba, a Mendoza, llenábamos la Sala Planeta con 400-500 personas, con la revista *Mutantia*. Después vino la experiencia de la Multiversidad. [Luis creía en el concepto de Multiversidad frente al de Universidad]".

En efecto, entonces, uno de los emergentes del movimiento "La Cultura del Futuro" fue la conformación de la Multiversidad de Buenos Aires, la "Multi" para los que participábamos en ella (Humberto Iº 2876, Lunes, Miércoles y Viernes de 18 a 21).

Algunos de sus objetivos fueron:
- Reeducar a través de una serie de aprendizajes incesantes;
- Construir una situación donde las interacciones generen un compromiso a fondo con el arte de saber/vivir;
- Dinamizar la reflexión;
- Proponer un contexto abierto a experiencias pedagógicas que expandan las diversidades y fomenten las confluencias;

- A través de cursos, cursillos, seminarios, servicios de librería (anaquel del mutante en Clásica y Moderna) publicaciones, conferencias, introspecciones, recitales, manifestaciones artísticas, servicio educativo postal, etc…, para contribuir al desarrollo de una cultura de protagonistas.

En general, puede decirse que uno de los aspectos más significativos de los aportes de Bolívar a la Multi y a la revista *Mutantia* se enmarca en la nueva concepción del poder que caracterizaba, además, a todo movimiento alternativo o contracultural desde los años ’60 del siglo pasado. Esto es, el ideal de un sujeto o agente empoderado, como agente político o ecopolítico.

Ciertos hechos anecdóticos nos llevarán a ejemplificar estas presunciones. Nos remontamos a Mutantia 3, último número de 1980, contratapa. Allí se reproducía el afiche correspondiente a la Primera Conferencia Global sobre el Futuro, llevada a cabo en Toronto, Canadá, el 20 de julio de 1980. De Argentina sólo habían participado el sociólogo Alejandro Piscitelli y Miguel Grinberg, ambos miembros a su vez de la World Future Society. Y *Mutantia* había sido el único medio sudamericano en cubrir el evento.

En realidad era la foto de la CN Tower de Toronto, emblema de aquel encuentro global y que al momento era la construcción humana más alta. Sobre esa foto, la diagramación de la revista había superpuesto dos lemas. En el extremo superior izquierdo se leía: “El Poder, cada vez más lejos, más alto, más vano”. En el extremo inferior derecho: “La Persona, cada vez más cerca, más libre, más sana”.

Motivado por la contratapa de la Mutantia 3, Jorge Bolívar planteó algunas consideraciones acerca de esa dicotomía persona/poder durante una de las mencionadas sesiones preparatorias del encuentro “La Cultura del Futuro”. Entonces, se lo invitó a desarrollarlas para incorporarlas luego en la revista.

Así fue que en *Mutantia* 4, 1/81, pp. 76-81, Bolívar presentó uno de sus notables aportes, titulado “El enigma del poder y la alternativa del hombre”. Sintetizamos algunas de sus ideas centrales:

El hombre no puede romper con su poder. En el fin de la modernidad vivimos una crisis de disociación entre el hombre (como individuo y como sociedad) y el poder (como voluntad personal y colectiva). Bolívar critica este progresivo enfrentamiento o disociación. Le parece penoso esto de que la persona y el poder se

alejen, se escindan. Así resalta las reflexiones de Eugenio Trías, por ejemplo, quien propuso renovar toda la analítica de la existencia, que desde Heidegger giraba alrededor de la idea del "ser-para-la-muerte". Trías la suplantaba por un "ser-para-el-poder". Cita a Trías: "parece que lo propio del ser sea emanar poder y valga la redundancia ser-poder". Bolívar reclama por la falta de un pensamiento serio –contemporáneo– para abordar el tema del poder en su verdad integral; con una respuesta que satisfaga conjuntamente sus posibilidades personales y sociales. Insiste: en nuestros días lo colectivo individualiza mal y lo individual no asocia radicalmente ni promueve el desarrollo de una verdadera comunidad de posibilidades. Jorge era el único que conocía a Foucault es ese entonces, (y a Deleuze). Y las caracterizaciones del poder foucaultianas le parecen más matizadas y ricas que Marx o Nietzsche. Este último no habría visto que la voluntad solitaria está siempre referida a una circunstancia social, responde a esa infinita trama de relaciones inter-personales que subraya Foucault; se juega el poder en el mundo, no en la soledad.

Según Bolívar, lo que no percibió –a diferencia de Teilhard de Chardin- es que los hombres podían construir con sus poderes personales, tramados y unificados sabiamente, un súper poder ultra consciente y solidario. Algo que nuestro pensador ve como una posibilidad histórica.

¿Qué alternativas nos proponía en su artículo?

1. No a la apropiación individual y elitista (vanguardista) del poder; esta idea políticamente inmadura comienza a ser denunciada en forma creciente por la conciencia del hombre post-moderno. 2. No a la disolución del poder. Es la idea tecnocrática dominante, que aminora progresivamente todo ese sentido dinámico de responsabilidad del hombre con relación al mundo. 3. Fomentar el perfeccionamiento del poder, camino plagado de riesgos pero también de posibilidades. Esto responde a una idea orgánica, profundamente existencial. El poder sólo puede socializar a través de una insistente, cambiante y flexible personalización de sus fuerzas. Por eso, es tan importante no mentir lo social con abstracciones colectivas ni falsear lo personal con hipotéticas representatividades sociales.

Y luego, en la *Mutantia* 10, 1/82, pp. 99-102, Jorge volverá a insistir con esta perspectiva de búsqueda al enriquecimiento del poder en la cultura, en el artículo "Marx, Nietzsche ya la Modernidad" donde vuelve a plantear ¿sobre qué estatuto

comunitario podemos procurar la creación y la consolidación de una conciencia colectiva, activa y manifiesta? Nuevamente vuelve a considerar los límites de lo individual y lo social, extremos característicos de la modernidad –refiriendo a Nietzsche y Marx: la modernidad termina cuando el cuerpo social (con sus fragmentos, sus fisiologías regionales, sus funciones específicas) se opone desde el poder a la vigencia de un espíritu de igualdad –nacido naturalmente del extrañamiento esencial del colectivismo–.

Termina también cuando al mismo tiempo, una incipiente espiritualidad social se opone desde el querer –desde una fraternidad aún salvaje– a la conformación de un cuerpo de desigualdades sin sentido. En esta re-presentación del dilema entre lo Mismo y lo Otro, nuevamente Jorge finaliza su trabajo citando a Teilhard de Chardin, quien planteara una diferencia que unifique, por una identidad que nos emancipe incesantemente de ella, y quien propusiera una posibilidad orgánico-institucional que permita que las ideas de justicia y libertad no se desarrollen demasiado separadas la una de la otra…

Otra de sus participaciones destacadas en la Multi tuvo lugar en 1982 cuando se organizó una asamblea especial con motivos del desembarco argentino en Las Malvinas. Fueron momentos de gran movilización emocional para todos, muchos de los asistentes expusieron sus pareceres y Jorge fue el que reflexionó más extensamente.

Algunas de aquellas expresiones, entre las que se entrelazan las reflexiones de Bolívar, fueron luego esquematizadas en la revista, durante 1982: la anhelada recuperación del archipiélago de las Malvinas, en momentos de dramática emergencia económica y espiritual, actualiza coyunturas antiguas y dinamiza posibilidades futuras. Las Malvinas pueden constituir un modo de recuperación de otro don traspapelado: la pasión liberadora de nuestros próceres, la ilusión redentora de nuestros inmigrantes, el derecho de nuestros hijos a una vida plena. La saturación de slogans referidos a la soberanía y el honor nacional, ha coincidido con un salto de la apatía a la euforia o la incertidumbre, sin delinear o sugerir otra instancia de protagonismo que el combate en las trincheras. Las Malvinas no son meramente un problema militar. Simbolizan el "poder algo" y remarcan candentemente la necesidad de "poder otras cosas". Cien mil personas agitando banderas en Plaza de Mayo durante varias horas no nos sacan de encrucijada alguna ni diluyen las hondas divisiones sociales acumuladas tras décadas de arbitrariedad y resentimiento. También queda recuperar la Argentina en el concierto de América.

Y para cerrar esta remembranza de Bolívar en la Multiversidad de Buenos Aries, digamos que colaboró con un Servicio Educativo Postal de la Multi, el SEP, coordinado por Leonardo Sacco, con el objetivo de fomentar el intercambio reflexivo dinámico y formativo de temas específicos del mundo en que vivimos.

Como contribución al SEP, Jorge grabó un disquete, en uno de cuyos lados exponía sobre filosofía política, y en el otro lado iba grabada una entrevista que le realizara el mismo Sacco. El disquete se distribuyó por numerosos puntos del país, siguiendo los fines del servicio…

Estrategia y juegos de dominación: carta urgente para argentinos

Rubén León Guillén
Buenos Aires

En la que quizás es su obra mayor de filosofía política, *Estrategia y juegos de dominación*[1], Jorge Bolívar lee en clave estratégica los acontecimientos histórico-culturales que aún signan la civilización contemporánea, y critica la lectura pobre e ideologizada que hiciera de estos la ciencia política europea, dominante en nuestro medio, adicto a las ideologías "universales". En esa línea, brinda un análisis profundo y crítico de los aportes que introdujeron rupturas con el pensamiento político escolarizado. Por último, disecciona el pensamiento político y estratégico de Perón, y analiza las confrontaciones que enfrentó, inicio de la debacle de ese sendero estratégico y de la Argentina misma.

Su análisis no se circunscribe al del pensamiento "políticamente correcto", sino que disecciona a todos los idearios políticos que signaron el siglo XX, incluyendo aquellos que fueron derrotados en la Segunda Guerra Mundial.

Estrategia y juegos de dominación

Bolívar señala que prestar sólo atención a las ideas puede hacernos perder de vista el acceso a una cultura del poder con sus complejas relaciones de fuerzas. Adoptarlas como único patrón de enseñanzas es un riesgo. Dificulta la construcción de un pensamiento político maduro.

Quienes actúan en política a partir de su ideología, anteponen las ideas a los hechos. A un punto tal que los caracterizan a partir de lo que éstas dicen que son, más allá de la mayor o menor pertinencia que pueda haber entre el mundo que describe la respectiva ideología y el mundo empírico. Quienes actúan a partir de un pensamiento político estratégico, por el contrario, anteponen los hechos a las ideas. Según éste, en la política, como en la guerra, primero se observa y luego se construye una **realidad pensada** en términos de la acción y de los objetivos que se desea alcanzar.

[1] Jorge Bolívar, *Estrategia y juegos de dominación. De Marx y Lenin a Perón y Hannah Arendt. Para una crítica del saber político moderno*, Bs. As., Catálogos, 2008.

Seguir aisladamente la evolución de lo ideológico sin considerar las relaciones de fuerza que se producen, más o menos contingentemente, al tratar de aplicar sus supuestos beneficios, aparece como un déficit de sabiduría.

Con la "sociedad global" la ciencia política moderna, incapacitada de seguir proporcionando caminos creativos de nivel "humanista" universal, ya no es una sabiduría específica, porque la distancia entre la tradición teórica de origen eurocéntrico y la acción práctica, clara y necesariamente mundializada, ya es insalvable. Sin embargo, en nuestro medio el saber político sigue siendo la "historia de las ideas europeas", paradigmáticas y setentistas.

Sobrevaloración de las ideas y un paralelo desinterés por las prácticas que se realizan en su nombre y, lo más importante, un visible menosprecio y un absoluto desconocimiento de los juegos táctico-estratégicos, imprescindibles para conducir, individual y colectivamente, la construcción y la realización de toda vida política. Pareciera ignorarse que el liderazgo político se encuentra mucho más cerca de la figura ordenadora del arte que de una ciencia acabada y prácticamente ya escrita en lo esencial.

Por otra parte, la sociedad humana ha venido creciendo en complejidad y en la organización material y espiritual de esa complejidad, agigantado los juegos de poder hasta la desmesura. Tanto, que hay que subvertir la máxima lección de Clausewitz: en el mundo de hoy la política y buena parte de la actividad humana resultan a menudo guerras por otros medios. No sólo hay guerra en las guerras, o en la política. También la hay a menudo en la economía y en la cultura.

En este marco, hay que hacer un reconocimiento filosófico del saber estratégico y del hacer táctico, grandes ignorados en los ensayos de la ciencia política.

Los núcleos mítico-racionales del pensar moderno en su principal y común perspectiva del progreso histórico, implosionaron. La modernidad no produjo la anunciada equidad social (al contrario, amplió grandemente las desigualdades); ni la fraternidad (nos separó en colectivos siempre prontos a enfrentarse, entre clases, entre empresas, entre partidos y entre naciones); ni la libertad, que ya no puede reconocerse fácilmente, ni siquiera en el ejercicio individual. Más aún, la lógica fatal del dominio intenta en lo profundo suprimir a la política misma.

Las grandes ideologías europeas que se fueron construyendo entre los siglos XVIII, XIX y XX tenían una fuerte impronta utópica. Las ideas conducían a la realidad, que era maleable y se dejaba conducir finalmente por las ideas hacia formas sociales superiores.

La estrategia desde antiguo parte más bien de una perspectiva contraria. Si en la ideología el pensamiento va adelante, en la estrategia, en buena medida, va detrás de la realidad, que tiene prioridad originaria. Plantea, básicamente, la cuestión del ganador y del perdedor, que las ideologías mistificaban al final en el triunfo de lo humano en su conjunto.

Lo estratégico pretende hablar de lo móvil y de lo cambiante de los juegos de poderío más que de un sistema ideológico de dominio de la realidad, basado en orgullosas certidumbres racionales. Lo real no es necesariamente racional, dice Bolívar.

En las ideologías lo que finalmente aparecía en juego, bendecida por la diosa Razón, era una lucha para saber cuál sistema de ideas era mejor y por tanto se imponía al resto y, con ello, se imponía históricamente. Las ideologías decían ser la Razón del mundo. Llegando a extremos, como el del marxismo, donde la llegada al poder del proletariado aparecía como un hecho revolucionario irreversible, que necesitaba más estudio y racionalidad que creatividad.

La estrategia, en cambio, parte de la realidad, donde hay situaciones de fuerza diferentes y voluntades diferenciadas, descree de la unicidad de la historia o de las historias y permite visualizar campos de combate. Está más cerca de la teoría del juego y de pensamientos muy antiguos, como el chino y el hindú.

Pero no hay pensamiento estratégico sin conducción. Los días que corren, con sociedades cada vez más institucionalizadas y orgánicas, requieren estudiar profundamente el juego de la conducción y la estrategia. La posibilidad de convocar apasionadamente a las masas tras proyectos ideológicos que tenían una perspectiva unilateralmente progresista se devaluó.

Hoy el escenario reclama nuevos saberes. Al respecto, hay cinco pautas a considerar. Primero, la opción fundamental: prácticas ideológicas de dominación versus procesos de liberación nacional o regional. Segundo, recrear la perspectiva que une y separa, según los casos, el saber ideológico del pensar estratégico. Tercero, preve-

nirse del exceso del pensamiento "central". Cuarto, otorgar el mismo interés analítico a la conceptualización de las teorías supuestamente "vencedoras" que a las que fueron derrotadas en la Segunda Guerra Mundial. Y quinto, la ya necesaria consideración y aceptación científica acerca del carácter incierto y móvil, en términos prospectivos de mediano y largo plazo, de todas las sabidurías ideológicas.

Cabe agregar la necesidad de construir un saber político "situado", propio de las "ideologías de liberación", un suceso de naturaleza más cultural que estrictamente política. Los conflictos mundiales ya no son sólo de estructura económica, sino de base culturalista.

Hay que poner el acento más en los sistemas de ideas originados en los pueblos que en el desarrollo histórico de la época moderna. Hay que ir contracorriente. La Revolución mexicana, el APRA peruano, el Varguismo, el Peronismo y otros sistemas de ideas de "liberación nacional" son ignorados o se los trata sólo como productos híbridos, "populistas". Malas copias de las ideologías originales, "puras", de Occidente.

Los grandes líderes revolucionarios actuaron más como estrategas que como ideólogos, pero la perspectiva "científico moderna" capturó su accionar congelándolo en sistemas de ideas persistentes que son los que dotarían de sentido al mundo. La observación de las relaciones de fuerza aparece subordinada totalmente a los grandes sistemas ideológicos dominantes a principios del siglo XX, en el cual la ideología era la "verdad" del mundo. Se trataría de un saber básicamente objetivo, exterior, a las luchas de las sociedades nacionales diferenciadas.

Esto introduce la cuestión del "gran hombre", el líder, el conductor. En suma, el estratega con capacidad no sólo de trazar el sendero a seguir, sino además de tener la capacidad de arbitrar los medios, así como la legitimidad –porque la conducción política no es como la bélica; la conducción política es, sobre todo, persuasión– y la autoridad que le permitan conducir al conjunto.

Ideología, estrategia y conducción van de la mano. Lo que introduce la necesidad de los grandes conductores, la gran figura ausente en el mundo contemporáneo, que encarnen y conduzcan procesos de transformación política liberadores.

Hay que correrse del saber moderno, cuya estructura y percepción es más ideológica que estratégica. En él, lo teórico abstracto y general aparece sobredetermina-

do metafísicamente sobre lo práctico concreto, utilizándose en exceso los símbolos políticos universales sobre lo orgánico y lo organizacional específico de cada Nación y de cada pueblo.

Pensamos ideológicamente. Organizamos nuestro pensamiento a través de sistemas de ideas. Somos animales ideológicos. Como señalaba Rodolfo Kusch: cada uno de nosotros tiene un "baluarte simbólico" desde el cual opera, que favorece la conformación de una cierta estructura ideológica subjetiva, siempre abierta a una instancia posracional de carácter espiritual, emocional o mítico.

El juego del poder está siempre en juego. Todo pasa y todo cambia, aunque a menudo, en formas menos perceptibles y dramáticas. Hoy la política se maneja mucho más con pensamientos estratégicos abiertos que con sistemas ideológicos cerrados. Al respecto Bolívar recuerda que Perón siempre subrayaba que el pensamiento estratégico y la conducción política conforman una unidad indestructible.

A manera de conclusión

Con erudición y profundidad, Bolívar muestra que es en la estrategia y en los juegos de poder, y en ningún otro lugar, donde se juega efectivamente la política y la única posibilidad de realización de los objetivos doctrinarios. Y, como corolario, cómo fue que nosotros, los argentinos, en su momento perdimos el juego.

Pero no debe ser leído como un análisis de pensamientos pasados, sino como una brújula para caminar hacia el futuro. Sobre todo aquí, en este rincón del Cono Sur, donde la política se ha degradado.

En *Estrategia y juegos de dominación* están todas las pistas para comprender qué es realmente la política y cómo, desde dónde, debería formularse un proyecto que se pretenda exitoso. Y, sobre todo para nosotros, cómo no tropezar *sine die* con la misma piedra.

La centralidad del poder en el pensamiento de Jorge Bolívar

Silvio Juan Maresca
Buenos Aires

Según declara el autor en el "Prólogo", *La sociedad del poder* –obra a la que nos referiremos– fue elaborada entre 1976 y 1978, aunque recién publicada en 1984.

El primer e indiscutible mérito de ese conjunto de res ensayos es haber centrado en una fecha tan temprana el tema principal de la filosofía política en la cuestión del **poder**, en una época en la que las **ideologías** parecían ocupar sin discusión el sitial de honor en los asuntos políticos, económicos y sociales, como en menor medida todavía sucede. Aún hoy la cuestión del poder, así, sin más aditamentos, parece ser un tópico comúnmente mirado de soslayo por filósofos y científicos –para ni hablar de los políticos–, quienes sólo parecen admitirlo sometido a rígidas limitaciones, generalmente de naturaleza insidiosa o abiertamente moral. Sucede con el poder algo análogo a lo que con la **sexualidad** antes y después de la irrupción de las investigaciones de Sigmund Freud.

Como es casi natural, los dos primeros ensayos transcurren en ininterrumpido diálogo con Federico Nietzsche. Pero no se trata de una mera exposición de las ideas del pensador alemán sino más bien de una tensa conversación en la cual Bolívar, asumiendo a su manera las afirmaciones principales de Nietzsche sobre la "**voluntad de poder**", reprocha al mismo tiempo en forma insistente la orientación netamente individualista de su pensamiento, procurando extenderlo al conjunto social. Es que Bolívar ve aproximarse lo que él titula justamente una "sociedad del poder" de deseables características colectivas –si bien no colectivistas-, cuyas referencias implícitas a la **comunidad organizada** que postuló entre nosotros Juan Perón saltan a la vista. Únicamente en el tercer ensayo, de calidad muy inferior, por estar consagrado a un autor tan insignificante como Bataille –Bolívar tenía cierta propensión a leer autores estrictamente contemporáneos de menor calibre–, sólo allí, digo, aparece una referencia explícita a Juan Perón y su proyecto filosófico-político.

En su tensión creativa con la etapa tardía de la filosofía nietzscheana, los esfuerzos de Bolívar giran alrededor del establecimiento de una **fisiología del poder** que por momentos parece identificarse con un biologismo organicista, sin perjuicio

de que en tal fisiología del poder estribe el aspecto más brillante y provechoso de su obra. Por lo demás, sería erróneo negar la influencia positivista en el pensamiento y la obra de Nietzsche, como acostumbra hacérselo en los últimos tiempos. El positivismo no es una mala palabra.

Sorprende sin embargo que –en base a una separación a mi juicio algo confusa entre "voluntad" y "poder"– Bolívar instituya a partir de un cierto punto de inflexión una suerte de apología de la **impotencia**, al vincularla con ciertas esperanzas optimistas concernientes al futuro. Leamos, por ejemplo, este párrafo, escogido al azar: "La impotencia de ser puede llegar a manifestarse activamente transformando el mundo con la misma o mayor fuerza que la voluntad de poder" (p. 47). En este caso, Bolívar preferirá hablar de "**voluntad de ser**". O bien:

> "Oculto permanece para el ser humano el destino de su característica más peculiar, de su verdadero poder diferencial, ofrecido por las posibilidades de pensar y re-presentar el ser de lo existente como no existente y como futuro, como contemporaneidad, y, en casos extremos como anti-realidad" (p. 46).

Es que Bolívar no se conforma con pensar, junto con Nietzsche, a las grandes mayorías populares como meros "animales gregarios" en medio de los cuales emergerán aquí y allá individuos privilegiados, destinados a ejercer el poder sobre inmensas masas anónimas e inertes. Pero no obstante oscila, pues se verá tentado una y otra vez a pensar como Nietzsche, en este sentido. Sin embargo, de la mano con Nietzsche, de algo está seguro: transitamos una época en la que todo lo experimentado hasta ahora en la historia de la humanidad quedará sumergido en el pasado: sea como fuere estamos a las puertas de una nueva configuración histórico-social, la sociedad del poder.

De cualquier manera –y a pesar de su fisiología del poder- Bolívar no renuncia –amén de su pasión o esperanza en el protagonismo de lo social o lo colectivo- a algunas pocas determinaciones preeminentes en el pasado. Me refiero concretamente al *sentido* –o a su búsqueda–, al **humanismo** –ese invento de literatos, según se atrevió a decir Sloterdijk– y a la **conciencia**. Escuchemos a Bolívar:

> "No parece haber posibilidad de 'superación' del nivel humano –no hay 'nuevas orillas'– sin un poder consciente intensamente socializado" (p. 74). "Se trata de querer un *poder consciente* que reproduzca –cósmicamente

> expresadas y en sus medidas posibles- las dimensiones gigantescas del cuerpo superior que la evolución podría expresar y unificar" (p. 92).

A pesar de sus dudas y certezas –o justamente merced a ellas– *La sociedad del poder* es una obra que merece ser leída, analizada y, por último, meditada con detenimiento. Mantiene rigurosa actualidad. Resistir el paso del tiempo sea quizás el único criterio que califica la validez de una obra. Si hubiese algo que reprocharle es prácticamente la ausencia absoluta de anclajes concretos histórico-sociales –cosa más que comprensible por la fecha en que fie escrita (1976-1978), la casi exclusiva referencia, excepto el *Zaratustra*, a una sola obra de Nieszche –cuestionada y citada según una mala edición y peor traducción castellana (*La voluntad de poderío*)– y alguna desprolijidad general que revela a las claras la insuficiente formación académica de Jorge Bolívar que acaso sea no obstante la contrapartida exacta de su creatividad.

El motivo de la técnica y el trabajo en la era planetaria: sobre *Capitalismo, Trabajo y Anarquía*

Carlos A. Fernández Pardo
USAL, Buenos Aires

Una apertura temática

Para comprender la propia época importa conocer cuales son sus ideas dominantes puesto que tales ideas son las que nos revelan su significado. Decimos ideas y no conceptos porque, mientras las ideas están asociadas a "imágenes" o "visiones", los conceptos derivan del juicio racional. En última instancia, razonar implica clasificar y relacionar los fenómenos entre sí. Para disponer de una explicación razonada necesitamos remitirnos a las *causas.* Pero si buscamos **comprender** son los **significados** los que cuentan[1]. El significado de una época reside en su dirección evolutiva.

Consiguientemente, significado y causas están presentes en los análisis de Bolívar, si bien el acento se encuentra en el significado antes que en la explicación.

El autor nos invita entonces a un esfuerzo comprensivo que puede resumirse en un "ver a través", o bien, "a la luz de" los planteos y anticipaciones de un selecto grupo de pensadores. En suma, creemos que en líneas generales la problemática de Bolívar se ajusta de manera consistente a estas premisas.

I. Durante los años 2008 y 2009 nuestro autor se dedicó a la elaboración del libro que ahora nos ocupa. Su título es: *Capitalismo, Trabajo y Anarquía.* No se trata de una revisión conceptual de estas categorías. Bolívar busca determinar el contenido del título señalado agregando que el mismo ofrece *Una lectura de la crisis de las relaciones de poder mundial a la luz de textos de Marx, Heidegger, Axelos, Jünger y*

[1] Jorge Bolívar, *Capitalismo, trabajo y anarquía. Una lectura de la crisis de las relaciones de poder mundiales a la luz de los textos de Marx, Heidegger, Axelos, Junger y Schmitt*, Rosario, Editorial Fundación Ross, 2010. 384 pp.

Schmitt. Sin embargo, ello no conduce a una exégesis de los "grandes textos" en su integralidad y, tal vez, resulte algo excesivo el elenco de pensadores convocados. No obstante, son personalidades representativas de un modo de problematizar las cuestiones que propone Bolívar.

La *Parte Primera* está dedicada a Ernst Jünger y un análisis de *El Trabajador* ocupa todo el interés. La *Parte Segunda* se relaciona con la "representación", con la era de la "imagen del mundo" y con la esencia de la técnica teorizada por Martin Heidegger. Ambas partes brindan al lector un material que merece estudiarse antes que leerse desde la superficie.

En verdad, no sabemos por qué motivo la *Parte Tercera* fue escrita con referencias bibliográficas y combinaciones temáticas que imaginan un vínculo Marx-Heidegger y hasta confiere al primero la identidad de un "revolucionario conservador". Discrepamos con respeto a esta *Parte Tercera.* En cambio, la *Parte Cuarta* indica una lectura de Carl Schmitt que indaga el fenómeno del "espacio" determinado como *habitar* y campo de la reproducción de la vida material y social.

II. *Capitalismo, Trabajo y Anarquía* nos invita a problematizar cuestiones y autores desde las disciplinas que seguramente podrían cultivar sus eventuales lectores pero, sobre todo, desde su propia situación política. No es un libro fácil. Lo complejo de su elaboración desafía una lectura descansada. Quienes abran sus páginas deberán enfrentarse con una escritura que no lo dice todo de una vez. Sabemos que Bolívar se caracteriza por una escritura abierta más profunda que sistemática. Creemos que esto se explica a causa de su método de preguntas sucesivas antes que de enunciado de una tesis.

No está demás advertir que una lectura realista es conveniente porque la epistemología realista es portadora de saberes suficientemente consolidados por la experiencia histórica acerca del poder. Es bien sabido que conforme a una exigencia metodológica del realismo tenemos que prestar atención principalmente a consecuencias, resultados y procesos. Un análisis realista no tiene demasiado que decir, si es que tiene que decir algo, sobre intenciones y motivos.

Ocurre que la principal dificultad suele tener origen en problemas empíricos y conceptuales. Los problemas empíricos surgen del enfoque y escala objetiva de unos fenómenos, como las crisis internacionales, cuyas dimensiones no se ajustan fácilmente a un mundo de interdependencia y de múltiple causalidad.

Pocos pondrían en duda que esos fenómenos resultan incontestablemente globales, transnacionales o planetarios. En definitiva, Bolívar esboza el enfoque de una analítica de la civilización contemporánea. Es mucho más importante que algunas reflexiones sociológicas que aparecen aquí o allá. Precisamente este es el nivel de análisis elegido por Jorge Bolívar.

III. Los lectores con formación en ciencia política o con cierta experiencia en el análisis del **poder**, seguramente se sorprenderán ante la apertura de una problemática como la que nos muestra el autor. Nos señala la necesidad de estudiar la **lógica del poder** en dos dimensiones: la generación de la riqueza y la realidad del trabajo.

Esta es la clase de libro que en el nivel expositivo puede leerse como quien mira una carta de viaje. Los autores que Bolívar trajo consigo indudablemente veían las cosas desde una lógica del poder. Ellos reconocieron que su base material e ideológica desconectaba con la realidad. Bolívar destaca la "apatridad" que conlleva esa desconexión.

Claro que también efectuaron un diagnóstico algo sombrío sobre una civilización que veían disiparse ante sus ojos. ¿Qué clase de pensadores son aquellos? Ante todo, fueron testigos extremadamente lúcidos de la época del nihilismo y del colapso de la Ilustración. No se caracterizaron por ser analistas que escribieron bajo la seguridad que ofrecen las ideologías establecidas.

Se trata de hombres que fueron sensibles a "*las tendencias de la época*" en mayor grado que al impacto de las coyunturas particulares. No cabe duda que aún hoy resultan en extremo controversiales. Sin embargo, ellos pensaron y escribieron como radares de la crisis que consumiría el siglo XX adentrándose en el siglo XXI. Se encontraron en el punto de intersección de la revolución y la contrarrevolución, del socialismo heroico y del individualismo, de la anarquía de la producción y del control tecnocrático.

IV. Para profundizar lo antedicho hasta podríamos sugerir la importancia de las inquietantes preguntas del *Primer Epílogo* de este libro. (ob. cit., p. 365) Sabemos que determinados autores prestan a sus contemporáneos el servicio de un pensamiento genético que Bolívar distingue de aquellos a los que llama germinales. Así, por ejemplo, Schmitt tenía un pensamiento político de carácter *genético* antes que germinal cuyos rasgos son más ideológicos y discursivos (ob. cit., p. 20) El

pensamiento genético produce una cultura "metafísicamente sobredeterminada por ellos sobre todo cuando es combatida. Este es su riesgo" (ob. cit., p. 22, 23).

Pero son los pensadores *genéticos* los que revistan en el núcleo duro de una escuela o de una tradición. Irradian hacia los contornos de ese núcleo considerado como estación de referencia, como centro de energía política y cultural.

Las preguntas de Bolívar remiten a un centro generador. Podríamos enunciarlo a través de la siguiente proposición: El núcleo significativo de la crisis mundial es la amenazadora tendencia hacia la contracción del trabajo, el crecimiento de la desocupación abierta y la distancia entre niveles de alta productividad centrada en la tecnología de procesos y productos. Una crisis de control es evidente porque, si el poder no confiere control, ¿para qué nos sirve?

Los procesos mencionados no indican la existencia de determinaciones de clase o de régimen político. Ninguna subjetividad los totaliza y aprehende. Ninguna conciencia los reflexiona en forma acabada. Son procesos sin "concepto". Describirlos en su fenomenología es una cosa pero explicarlos es otra diferente. No obstante, sus coordenadas de tiempo y espacio no deben pasarse por alto. ¿Cómo, sino, combinar la historicidad general con la estructura del capitalismo, las tendencias evolutivas con las circunstancias particulares?

Solamente podemos acceder a esos procesos a través de una fenomenología de objetivaciones que se suceden en el tiempo. De este modo comprendemos la gestación de la anarquía de la subjetividad y el *nihilismo.* En alguna parte acordamos con Bolívar en señalar que, precisamente Heidegger, fue el que reunió la voluntad de poder con el nihilismo. Con acierto consideraba existió una "recuperación razonada del nihilismo en Junger y en Heidegger" (ob. cit., p.131).

Si la norma está ausente el orden humano es imposible de pensar. Ninguna coordinación puede cumplir sus funciones. Sobreviene entonces la anarquía hasta la generación de un orden cuya lógica de poder se alimente de otras fuentes (ob. cit., p. 25).

Los pensadores convocados por Bolívar no se están en desacuerdo en relación a este punto.

Desde la conducción política ejercida por un estadista de la segunda mitad del

siglo XX se confirma uno de los síntomas señalados por Bolívar:

> "Más de un siglo de desenfreno materialista ha cambiado los coeficientes de valor en la humanidad –escribía Perón en *No ataco, critico*, en donde advertía, como un alarmante fenómeno: …todo parece girar alrededor del poder y la riqueza. Para arrimar algo positivo fue menester crear un patriotismo abstracto, basado en la tradición, los símbolos y el sentido ideal. Pero han ido perdiendo actualidad frente a los avances del internacionalismo".

Este es el riesgo que subyace a la búsqueda de la homogeneidad en el sistema interestatal. Para conseguirlo la diversidad tiene que reducirse. Y, para que esto tenga lugar es menester un poderoso "centrismo homologador" que necesitará anular diferencias, imponer una ideología y sancionar desvíos. Si el origen del conflicto reside en la soberanía se ha pensado que la reunión coercitiva de distintos Estados en un englobamiento mundial pondría fin a las guerras "nacionales" o de "prestigio".

El polemólogo Gaston Bouthoul enseñaba que un soberano único representaba la utopía más persistente para avanzar hacia la paz. Podrá hacer la guerra más tremenda en nombre de la paz lo cual nos aproxima al tema de este libro: hará uso de la técnica en el nivel disponible para suprimir la diversidad de la cultura.

V. Las grandes potencias no vacilan en cubrir sus intereses con el lenguaje de los principios universales. ¿Por qué es así? Porque imaginan un gobierno mundial con un centro de ciudadanos selectos (clases medias *transnacionalizadas)* y una periferia de pueblos y culturas pacificadas desde un "centro".

Núcleo y contornos de la crisis mundial. La política planetaria, "…se presenta como una amalgama de restauración y revolución que oculta bien su problemática profunda" (ob. cit. p. 229), Vale la pena señalar que finalizada la segunda guerra mundial Emery Reeves (*Anatomie de la Paix*. París, 1946) evocaba al ciudadano romano del Siglo I, al súbdito español del Siglo XVII y al británico del Siglo XX porque su figura recreaba el arquetipo de una "ciudadanía central". Pues bien, esta idea todavía se mantiene. La existencia de una "clase media trasnacional" da prueba de ello.

Debemos señalar que esta tesis se apoyaba en un optimismo tecnológico que reunía capacidades económicas, violencia disponible, recursos y una sobre

expansión inflacionaria de derechos.

Tenemos presente la amplitud con la que esta cuestión, ya sea en un plano social o histórico, fue desarrollada por Bolívar en el primer volumen de su *Estrategia y Juegos de Dominación.* (2010). Pero las utopías o las construcciones ideológicas, que Chesterton solía llamar el "opio de la política", no sobreviven una vez desatada la crisis mundial del poder. En los comienzos de la década de 1940-1950, Perón propiciaba un "patriotismo humanista" dirigido hacia los fines positivos de la solidaridad.

Lo que resulta de todo esto es una certeza abrumadora, ya que :

> "[…] los análisis más fríos y desapasionados advierten que la posibilidad de direccionar voluntariamente lo planetario es una tarea que excede hoy lo humano subjetivamente expresado." (Op.cit. p.366)

Sirve de poco simplificar los procesos sociales complejos. Las utopías sociales requieren una manipulación abierta. Con frecuencia la uniformidad coercitiva que tiene al terror como su elemento. Del mismo modo los totalitarismos se presentan como regímenes consumatorios cuya finalidad es la concreción de un valor. Estos regímenes vienen a realizar una verdad en el mundo. Por lo general, los inspira una visión superior de las cosas. Suelen hacer "teología" con la "política" y al hacerlo promueven una guerra civil por principios universales.

VI. La convicción de que los imperialismos descansan en una sociedad sometida al dominio de la técnica y a las premisas materialistas de su propia constitución social caminaban desde la década de 1920 en una convergencia cierta. Ante los acontecimientos en curso el ilustre sociólogo de la racionalización burocrática había lanzado un alerta temprano: "Hay que evitar la división del mundo –sostenía Weber– entre la "burocracia rusa" y las convenciones de la sociedad anglosajona asegurando la autonomía de varias nacionalidades".

No ignoraba Bolívar que Perón siempre sostuvo que ambos imperios (EE.UU. y la URSS) compartían la misma lógica civilizacional. Esta fue una definición estratégica, luego reiterada en la IV *Conferencia de Países No Alineados* en el año 1974. Heidegger y Schmitt, entre otros, habían sostenido ese punto de vista en la década de 1930.

Las teorías de la convergencia, de la modernización, o de los estadios de desarrollo fueron estudiadas por varias generaciones de economistas y sociólogos. Representaron versiones sucesivas del intento por comprender realidades no eurocéntricas. El totalitarismo reduce la realidad compleja a una verdad simple. La ideología la justifica mediante fórmulas generalmente contradictorias. La utopía las proyecta y termina imponiéndola como un mandato.

Pero la mención de su rasgo más notorio es que las grandes ideologías se presentaban como una religión secularizada. Recordamos que hace cuatro décadas un puñado de intelectuales comprometidos con la lealtad a Perón, compartía un breve escrito de Amelia Podetti y de cuya redacción fuimos testigos con Bolívar, lo siguiente:

> "Las internacionales del poder manifiestan orígenes políticos, pero despliegan su acción no ya a través de organizaciones políticas o sociales, sino de formaciones especiales conducidas u orientadas por agentes pagos. La internacional de la droga, por ejemplo, está empeñada en una acción que no se justifica ya por el negocio de la ganancia monetaria únicamente, sino que tiende a una degradación activa del ser humano" (*Hechos e Ideas*. Año 1. N. 2. 1974).

VII. El control de la técnica por parte del trabajador había sido la expectativa de Karl Marx retomada por Kostas Axelos en su enfoque sobre la enajenación. El trabajador se convierte en el representante de una civilización material; a su vez, siendo él mismo el lado humano de la economía, debe combatir para no desaparecer. (ob. cit., p. 49-67).

Sin embargo, advirtió Heidegger que si asumimos la figura hegeliana del reconocimiento o la del trabajador contemporáneo en la era de la técnica, no podemos esperar que pueda subvertir la situación de anarquía. No podrá llevarlo a cabo.

Tenemos presente la amplitud con la que esta problemática, ya en un plano social e histórico, fue desarrollada por Bolívar en el primer volumen de su *Estrategia y Juegos de Dominación*.

La comprensión del poder carecía de un correlato cierto en el marco institucional del Estado y con valores fundantes. Dicho en otras palabras: *carecía de un pasado*.

Así, pues, la revolución conservadora semeja un arco tendido sin una flecha que lanzar a una meta prefijada. Heidegger se refería a la misma como un "arribo a la nada" (ob. cit., p.17-19).

Jorge Bolívar consideraba su deslizamiento hacia el nihilismo como una consecuencia necesaria de la lógica del poder y de su pérdida de control. Esto obró como causa y efecto del desborde la técnica más allá de instituciones, personas o países.

El imperativo de la técnica conducía a interrogarse si un Estado cumplía la función de contenedor o la de acelerador de una dinámica cuya dirección Schmitt temía que fuese irreductible a la voluntad política.

Pero ¿qué es lo que queremos significar con el término "imperativo de la técnica"? Simplemente que no existe opción a las transformaciones que provoca en distintos órdenes de la vida y en la dinámica de las sociedades. Martín Heidegger sostenía que:

> "La esencia de la técnica la veo en lo que denomino la 'im-posición' (*Ge-stell*). El imperio de la "im-posición» significa: el hombre está colocado, requerido y provocado por un poder, que se manifiesta en la esencia de la técnica. Precisamente en la experiencia de que el hombre está colocado por algo, que no es él mismo y que no domina, se le muestra la posibilidad de comprender que el hombre es necesitado por el ser. En lo que constituye lo más propio de la técnica moderna se oculta justamente la posibilidad de experimentar el ser necesitado y el estar dispuesto para estas nuevas posibilidades. Ayudar a comprender esto: el pensamiento no puede hacer más. La filosofía ha llegado a su fin" (Revista *Der Spiegel*, 1966).

La fuente propiciatoria residía en un estado espiritual. Hubo quienes advirtieron la ausencia generalizada de política. Incluso, los más sagaces, veían una vida pública completamente alienada. La revolución conservadora, la mutua neutralización entre lo reaccionario y lo revolucionario, avanzaban a paso firme en la dirección impresa por una época cuyo dinamismo habría de "unirlos desesperadamente". Ahora bien, ¿Qué es lo que resultaba imperativo "unir desesperadamente"? Revolución y conservación, coexisten desde Maquiavelo.

Su sentido no puede entenderse haciendo abstracción de un término o del otro. Bolívar no ignora que el término revolución conservadora provoca una sensación contradictoria. Pero corrido el velo del utopismo y su función ideológica la sensación contradictoria tiende a disiparse. Los revolucionarios conservadores (Schmitt, Heidegger y Junger, lo fueron en distinto grado) pensaron las cosas en un clima de guerra civil, de caos económico y de una anomia social que preparó la siembra del nihilismo.

Las principales mentes de la "revolución conservadora" caminaron un tramo por el túnel oscuro de movimientos que entre 1920 y 1940 progresaban decididamente hacia la toma del poder y volcaban sus energías en la guerra. La revolución conservadora tradujo este clima. "El conservador auténtico no quiere mantener tal o cual orden sino restaurar la imagen del hombre que es la medida de todas las cosas (E. Jünger, *Maxima Minima*, Paris, Christian Bourgeois Editeur, 1992, p.72).

Nos consta que Bolívar la ha tenido presente, como una de sus motivos de reflexión, al seleccionar a Heidegger, Junger y Schmitt como militantes algo más que ideológicos. Lo hizo con su particular visión de los tiempos. Tuvo en cuenta la "racionalización" estudiada por Max Weber, Oswald Spengler o Werner Sombart, escritores influyentes que ofrecían ellos también una perspectiva de la política internacional realista e inapelable.

VIII. ¿Qué fenómeno histórico fue, después de todo, la revolución conservadora? Podemos decir que fue un emergente. No viene al caso indagar en su proyecto operativo. No lo tuvo. Pero, eso sí, la "revolución conservadora" fue una radical negación del liberalismo y una exaltación de la "comunidad popular" y orgánica.

Pero este emergente revolucionario-conservador tuvo sus variedades. En Heidegger destaca la consumación del representar moderno, la época del fin de la imagen del mundo. En cambio, en Schmitt domina la persistencia de la polaridad política amigo-enemigo fundamento de una dialéctica de la soberanía.

El novelista Jünger elaboró su profecía global sobre la técnica (ob. cit., p. 31). Propuso una imagen irresistible, si nos atenemos a su fuerza poética elemental, en el sugestivo encuentro de las figuras del soldado y del trabajador (ob. cit., p. 40).

Asimismo deberíamos agregar que estando cerca del nacional-bolchevismo, tal vez Jünger se haya inspirado en la movilización soviética del "Ejército del Trabajo" de la década de 1920. Como decimos, siendo un hombre mayor, Jünger mantuvo su identificación con aquel movimiento. (ob. cit., p. 67,75). Al cabo de un viaje a los EE.UU. el economista Ferdinand Fried del círculo de Jünger reprodujo análogas impresiones en una pequeña obra de marcado éxito en donde destacaba el principio de la "producción a escala gigantesca".

A fin de cuentas el *burgués* resultaba el padre espiritual del trabajador. En una carta dirigida por Jünger a su mentor espiritual Ernst Niekisch, inspirador del nacional-bolchevismo, que sostenía que el propio trabajador era quien recogía la herencia hecha suya de un amplio trabajo científico preparatorio.

Una especie de tensión espiritual tenía lugar entre mesianismo y nihilismo, de ningún modo limitada a su época y que llega hasta nuestros días. Como quiera que sea, la elección de Bolívar acertó en mostrarnos que los pensadores de referencia nos ofrecen una apertura para nada inactual a la comprensión de un nuevo orden técnico del mundo. Que duda cabe, la cuestión vital sigue siendo la cuestión de la técnica (ob. cit., p. 39).

IX. El Trabajador y el Soldado. Si existe una categoría suficientemente descriptiva como plataforma del análisis de Bolívar con relación a Jünger sin duda es la de "movilización total". Lo que interesa aquí es que una obra como *El trabajador* de Jünger nos señala algo nuevo. Se trata una reivindicación de valores y fines *tradicionales* pero que pueden ser defendidos y puestos en juego apelando únicamente a *medios* modernos (E. Jünger, *Les prochains Titans*, Paris, Grasset, 1997.) Por eso el término: revolución conservadora proyectada desde su contexto inicial se define como la síntesis dinámica de cambio y tradición.

Muchos intelectuales y jóvenes políticos, preferían volver la vista hacia el pasado antes que mirar de frente la conjunción entre el nacionalismo, la tecnología y las masas. Como en una danza macabra desfilaron imágenes impresionistas y sombrías. Imágenes asociadas todas al dominio de la técnica, el colectivismo, el racionalismo, y la intelectualización. En los estratos profundos de la cultura europea de la época se despertaron motivaciones de ese mismo tenor. Todos aceptaron que la devastación acontecida entre los años 1914-1918 había sido más humana que material.

X. El análisis de Bolívar nos hace ver que la técnica "desencadenada" es la planta de energía que impulsa al gran proceso de centralización del poder. Y, esta tesis suya se mantiene a lo largo de buena parte del libro. Se la reconoce de manera clara y distinta

El imperativo tecnológico supera y resuelve las posibilidades del conflicto. ¿Cómo, entonces, consigue llevarlo a cabo? Pues lo hace promoviendo un poder mundial en condiciones de absorber la anarquía del sistema de manera tal que su desenlace debía resultar definitivamente planetario.

El dominio de la tecnología, pone en acto fuerzas económicas des-localizadas que desbordan la dimensión estatal. No debe sorprendernos entonces que el *gran* espacio continental concluya siendo una cuestión ineludible y el objeto de los más importantes trabajos de Schmitt.

El proceso técnico-industrial posee amplios alcances. Se adelanta a la conciencia. En la perspectiva analizada por Bolívar es un proceso no lineal y acumulativo. Se nos presenta bajo múltiples formas. Y, lo hace, de acuerdo al ritmo de unas transiciones, anárquicas o caóticas para desembocar finalmente en la unidad global del mundo.

Entonces los valores sociales se simplificaban. Se volvían falsamente universales. Carecían de pertenencia y arraigo en tradiciones y comunidades de existencia. Incluso, la cultura política misma se desplazaba por la acción de nuevas capas de dirigentes tecnocráticos dando lugar a una notoria deflación cultural.

La tesis de Schmitt postulaba que en la medida en la que siempre existirá un determinado principio de orden de la tierra, el conflicto por espacio y por recursos no cesará. Más aún, este proceso seguirá hasta alcanzar un punto en el cual le permitiera alcanzar su realización en la unidad mundial de "apropiación" de la Tierra (ob. cit., p. 303-307).

La creencia predominante era que la técnica desplazaba sus efectos hacia otros centros de referencia de las actividades humanas desde la economía a la política, pasando por el derecho y la ética. En este sistema, el cálculo y control colocaban una racionalidad abstracta en un lugar omnipresente (Georg Simmel la había advertido en el caso del "dinero").

En cuanto a Schmitt el jurista pensaba que era el producto de una racionalización que gestionaba todos los ámbitos de la actividad humana. Su paradigma residía en la planificación integral. Y, desde luego, no era para nada optimista sobre sus consecuencias finales. Mucho menos creyó que lograría resolverse el conflicto internacional mediante el congelamiento *de* sus raíces. Heidegger se había referido a esto en su célebre entrevista de 1966:

> "[…] No necesitamos bombas atómicas, el desarraigo del hombre es un hecho. Sólo nos quedan puras relaciones técnicas. Donde el hombre vive ya no es la Tierra. Si no estoy mal orientado sé, por la experiencia e historia humana –respondía Heidegger– que todo lo esencial y grande sólo ha podido surgir cuando el hombre tenía una patria y estaba arraigado en una tradición" (M. Heidegger, Entrevista con la revista *Der Spiegel*, 1966)

En el curso de una revolución espacial capaz de cambiarlo, nuevas distribuciones del espacio se llevaran a cabo bajo un nuevo *Nomos.* Sin embargo, el nuevo imperialismo, ya entonces actuaba económica y militarmente en una dimensión des-localizada. *Nomos* de la tierra como norma y principio coexiste en un área de roces y tensiones con el *nomos* abstracto del mar y con el nuevo *nomos* del aire.

El soberano controla el territorio, advertía Schmitt en un escrito postrero, pero no puede hacer lo mismo con "las ondas" espaciales. Por consiguiente ¿Hasta donde es verdaderamente soberano? (ob. cit., p. 287-305) En el año 1918, Walter Rathenau ex Ministro de Armamentos del Imperio Alemán y magnate europeo de la electricidad proclamaba que la gran empresa moderna se transformaba en una institución con caracteres que tendían a parecerse a los del Estado.

Por aquel entonces el magnate de la energía eléctrica indicaba que se abría una época de "mecanización" y "desgermanización". Como si fueran tipos antropológicos altamente expresivos de la era *planetaria* o de la "unidad del mundo", escribía Schmitt en 1951 el *Trabajador* y el *Soldado* están situados en el límite de dos épocas.

¿La fuerza política es un devenir de la técnica? León Trotski y los suyos no se perdían un renglón del clásico libro de Frederick W. Taylor (*Principios de la Administración Científica*) y querían adoptar la técnica de producción norteamericana. Estas nuevas ideas científicas junto con la experiencia de Taylor

fueron parte de la atmósfera del capitalismo que configuró el modelo industrial de Henry Ford.

¿Qué significado tenía esta grave advertencia? ¿Cuál era su verdadero alcance? Ernst Unger había reconocido una clara identificación entre la "fuerza organizada" industrial o militar y el aprendizaje equivalente del trabajador y del soldado en la práctica de un "servicio". Concretamente pensamos en la Revolución rusa desde su momento "nacional" en el año 1924 llevada a cabo por Stalin, tras la etapa internacionalista y dogmática del trotskismo.

Todos escuchamos cada día a los modernos chamanes que miran al cielo convocando lluvias y truenos, que procuran aliviar el dolor con plantas y flores y dibujan extraños signos en el aire. Pero se hacen conocer a través de cadenas radiales y televisivas.

En principio, describía de manera realista un fenómeno de notorias similitudes con el fordismo industrial conocido en Alemania y en la URSS con el nombre de "americanización." Pero en la comprensión de las consecuencias del modernismo tecnológico la obra de Rathenau, *La crisis de la Época,* publicada en el año 1910 ofrecía una penetrante inteligencia del problema.

XI. El ciclo histórico-político» abierto reitera, como una espiral ascendente que a escalas cada vez más complejas, la toma, distribución y explotación de la Tierra toca su último límite. La tendencia de la "occidentalización" del mundo como una consecuencia del colonialismo resultaba un hecho innegable. La tesis de la neutralidad de la técnica, discutible desde la década de 1970 por los partidarios de "conocimiento autocentrado", significó un despegue del evolucionismo tecnológico.

Los estudios de Francois Perroux sirvieron a Schmitt para avanzar en la lógica del nuevo *Nomos* de la Tierra que ahora se dirimía en torno al espacio industrial. En la década de 1960, el gran maestro de la *"economía de los territorios" reafirmaba* la necesidad de un "aparato de producción" autocentrado. Schmitt extendió pues su razonamiento a la "toma de la industria" y al *ethos* de la planificación integral.

En la década de 1960, el gran maestro francés de la "economía de los territorios" reafirmaba la necesidad de un "aparato de producción" autocentrado. Schmitt extendió su razonamiento a la "toma de la industria" y al *ethos* de la planificación integral. En el año 1931, Schmitt, elaboró el concepto de "Estado total" y Ernst

Jünger la idea nacida de su experiencia de la guerra y seguramente de autores como Ludendorff o Colmar von der Goltz, la noción de "movilización total" de una nación en tiempos de paz.

Como un testigo de opinión responsable, escuchado en las altas esferas de la industria alemana y europea, Rathenau profetizaba que:

> "... las guerras modernas son a la vida internacional lo que los exámenes a las pruebas de la vida civil, pruebas de capacidad o aptitud [...]. Toda política es política económica y preparación para la guerra [...] la prueba de que es la primera potencia económica de Europa, le será exigida a Alemania tarde o temprano por parte de las naciones rivales".

Este imperativo nada tiene que ver con el Progreso. El Progreso es una "ideología" periférica porque sectores enteros de una sociedad pueden encontrarse en niveles exiguos de aprovechamiento de las tecnologías vigentes. Por eso daba aquella impresión. Schmitt se remitió como campo de observación a los EE.UU. que impuso su peso en la economía global estableciendo el alcance de su visión del mundo y sus propios conceptos. *Caesar dominus et supra grammatica*, decía Schmitt.

El imperativo de la técnica conducía a interrogarse si un Estado efectivamente cumplía la función de *contenedor* o la de *acelerador* de procesos, cuya dirección, Schmitt temía que fuese irreductible a la voluntad política.

XII. Lo Total y lo Global. La *Tercera Parte* del libro de Bolívar (*Lo Total y lo Global*) constituye el material de un ensayo de convergencia circunstancial y de tonalidades compartidas entre Marx y Heidegger.

No se trata de una síntesis. Todo parece indicar que en cierto punto de su obra Bolívar nos lleve hasta un conocido personal suyo con el que mantuvo diálogos realmente sugestivos y a quien estimaba. Nos referimos a Kostas Axelos ex comunista griego y filósofo desencantado. Su escritura es difícil, innecesariamente complicada aunque de notable maestría en el arte de interrogar el porvenir. Paradigma de esta hermenéutica fue Marx como pensador de la técnica.

Hasta comienzos de los años 1960 Axelos estudio la categoría de "alienación" como el principal concepto de vertebración interna del pensamiento de Marx. "Este

pensamiento -dice- parte del análisis y de la crítica de la al-alienación de1 ser del hombre y de la reconciliación del hombre con 1a Naturaleza y su naturaleza". (Axelos, *El Pensamiento Planetario. El devenir-pensamiento del mundo y el devenir-mundo del pensamiento*, Monte Ávila, 1969, pp. 7-8, 199 -206).

Respecto a este cuadro interpretativo, semejante a una vulgarización y un empobrecimiento de Heidegger, es interesante leer un pasaje de Axelos donde propone una diferencia entre la técnica en la edad griega y la moderna, "…los humanos no se constituyen nunca en señores del Cosmos; sus obras no pretenden en modo alguno transgredir el orden cósmico […].

Un análisis exhaustivo del tema de la alienación requiere una amplitud monográfica más allá de nuestro cometido. Precisamente la crisis que describe Bolívar ha barrido literalmente con el marxismo y su doctrina del *trabajo* enajenado. No hay sujeto capaz de revertir el devenir mundo de la técnica. El pensamiento mismo deviene planetario. Pierde situación" y arraigo.

¿Qué función cumpliría una "ciencia del Estado" en un escenario de ese volumen y extrema densidad? En materia de conocimiento, prácticamente casi ninguna. Pero, eso sí, mucha y decisiva será su función respecto al arte de gobernar. Bolívar acierta al conferirle un lugar preeminente que incluye la gestión de la defensa y el cuidado territorial.

El lector atento hará bien en detenerse en la apretada síntesis que le brindan el *Epílogo Primero y el Epílogo Segundo*. En muy pocas páginas sugieren más de lo que dicen. El *Epílogo Primero* es breve pero sustantivo porque argumenta sobre la "ingobernabilidad de los grandes procesos".

En el *Epílogo Segundo* se multiplican los abordajes directos a cuestiones de definición sobre el Estado y el sistema político ante el dinamismo de la técnica. Su correlato necesario es pues el de un futuro abierto (ob. cit., *p.* 365).

Contradiciendo opiniones escasamente informadas el propio Schmitt sostenía que el Estado era una formación histórica en camino a su declinación atendiendo a la escala de los "grandes espacios". Pero no ocurría lo mismo con el "gobierno" si lo entendemos como el momento práctico y objetivo de la vida política.

Contextos de una elevada complejidad, crisis financiera global, ausencia de coordinación y problemas ambientales, son todos fenómenos que ofrecen indicios de anarquía objetiva y subjetiva. Por consiguiente, la anarquía aparece como una condición de ingobernabilidad global en un flujo planetario.

Empero, lo más grave es que se trata de un juego sin reglas (ob. cit., p.9-10). "Lo anárquico está más allá y también más acá de lo irracional. Lo irracional es una valoración, un "punto de vista", lo anárquico es un acontecimiento que cobra mayor importancia a medida que se muestra en sus dimensiones más globales" (ob. cit., p. 375).

Lo consigue respeto a las conjeturas que aconseja adoptar. Los autores tratados en este libro, cada uno en su tiempo y con su enfoque de las cosas, se vio llevado a investigar los principios de anarquía proponiendo un pensamiento de lo global y lo total (ob. cit., p. 10) .

Conclusiones

Como lectores somos contemporáneos del libro de Bolívar. También lo somos de su problemática. En un sentido obvio vivimos en el orden personal algunas dimensiones de la crisis que él estudió. Además, su título *Capitalismo, Trabajo y Anarquía* resulta familiar. No destila optimismo. Claro que ello importa menos que el efecto positivo de nuestra inclusión en esta trayectoria intelectual conforme avanza su lectura.

Nos incluye en sus pensamientos. Nos hace compartir sus observaciones. Nos suma a su reflexión abriendo así las ventanas de acceso a los grandes temas. Pero, sobre todo, nos indica que la anarquía es una combinación de la crisis material y reproductiva de nuestra civilización y del nihilismo que renuncia a los valores. En síntesis en una voluntad de poder sin objeto.

Las claves de entrada y salida para comprender la anarquía contemporánea tienen una complejidad definitivamente multidireccional. Creemos que en esta obra tampoco resulta concluyente ninguna reflexión intermedia que pueda señalarse a ese respecto. Excepto, tal vez, que la voluntad de los hombres hasta aquí no puede direccionar el devenir mundo de la técnica.

En definitiva, tenemos que reconocerlo no es un texto fácil sin dialogar imaginariamente con los autores reunidos por el autor. He mantenido con Bolívar

una relación personal de intercambio de algunas ideas y acerca de algún autor del elenco citado aquí. Pese a ello, el esfuerzo de la sistematicidad llevó a Bolívar concebir unos *Anexos-puente* algo así como un tránsito ordenado junto a dos *Epílogos* claros y conceptuales. Nos permiten un descanso en la lectura. Pero nos inducen a cumplir un esfuerzo sistemático de reflexión sobre el gobierno, la libertad y el poder en la era planetaria.

Jorge Bolívar y su visión de los filósofos peronistas

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

Presentación

En el 2014 se publicó el libro de Jorge Bolívar, Rubén Ríos y José Luis Di Lorenzo, *Qué es el peronismo. Una respuesta desde la filosofía* (Bs. As., Editorial Octubre), producto de un curso homónimo dictado por los autores. En él se analizan las ideas de un conjunto de pensadores considerados peronistas, de los cuales Jorge Bolívar expone a Fermín Chávez, Gustavo Cirigliano, Armando Poratti y presenta un texto sobre sus propias ideas.

Si bien no es la obra más importante de Bolívar y tiene a su vez la limitación propia del contexto en que surgió, es decir, el programa de un curso dictado por dos profesores –cada uno con sus respectivas visiones interpretativas–, con un propósito tal vez sólo compartido en general, tiene dos aspectos indudablemente muy positivos y únicos. En primer lugar, es una obra de su madurez, de su última producción, y por lo tanto decantada de otras urgencias teóricas que constituyeron meollos problemáticos de obras anteriores, que en ésta no fue necesario reiterar sino, quizá, complementar y hasta corregir. Además, fue también una oportunidad de analizar comparativamente la producción de otros pensadores que compartieron con él no sólo el apelativo político-ideológico, sino y sobre todo una respetuosa admiración por el pensamiento de Juan D. Perón y el deseo de interpretarlo correctamente, despojándolo de las adherencias entorpecedoras que el correr del tiempo y los avatares del accionar político del Partido Justicialista le habían deparado. Analizando el *dictum* de estos autores sea en forma expresa a unos, sea sesgada e implícitamente a otros, siempre con elementos comparativos, se aprecia la importancia de distinguir entre el pensamiento personal de Perón, las bases ideológicas y programáticas de su creación política –el Partido Justicialista. y las interpretaciones que de uno y otro hicieron los pensadores que ellos mismos, u otros, calificaron de "peronistas".

La existencia de una "filosofía peronista" aparece así como el centro de la cuestión de trazar su historia, propuesta presentada en el Prólogo de Gienn Postolski. Sin embargo, en sus propios textos, Bolívar evita hablar de "filosofía peronista",

usando en cambio la expresión "filósofos peronistas" que, por supuesto, no significa lo mismo. Por eso prefiero hablar de su visión de "los filósofos peronistas", porque la considero más adecuada a su propio pensamiento, ya que él mismo escoge para su Introducción el sugestivo título de "Todo lo desaparecido reaparece. El caso de los filósofos justicialistas". Volveré sobre esto en la segunda parte.

Cabe ahora señalar que la historia de los filósofos peronistas es concebida como un *continuum* determinado por la recurrente adhesión al líder fundador del Justicialismo político, pero en el cual se pueden distinguir varias etapas, que Bolívar expone y justifica en dicha Introducción, presentando los autores que pertenecen a cada una con menciones selectivas de su tarea intelectual, las que –a su juicio– fundamentan la denominación de "filósofos peronistas". Debe advertirse aquí que la palabra "filósofos" tiene para Bolívar un significado más amplio que el estricto habitual, pudiendo equipararse a "pensadores", lo que determina por otra parte, la aceptación irrestricta del género del ensayo, cultivado por varios de ellos y precisamente en las obras más identificadas con el justicialismo.

La secuencia cronológica de las etapas tiene que ver más bien con los contextos políticos del movimiento justicialista que con el desarrollo de la filosofía argentina coetánea, o con el resultado intelectual de los pensadores peronistas. Dichas etapas son: 1. Fundacional (1945–1955) y en ella se incluye a Carlos Astrada y Arturo Sampay; 2. Resistencia (1955–1973) con José Hernández Arregui y Rodolfo Kusch; 3. Eutopía (1973–1976) donde ubica a Enrique Dussel y Agustín de la Riega; 4. Vigencia y herencia (desde 1983) con Fermín Chávez, Gustavo Cirigliano, Armando Poratti y él mismo. Aunque otros participantes del libro exponen las ideas y los aportes de estos pensadores, Bolívar los menciona en su Introducción refiriéndose especialmente a la relación con la filosofía; volveré sobre esto en la segunda parte.

1. Los pensadores de la herencia

Tal vez no es casual que Bolívar se haya ocupado, en las clases que dieron origen al libro, de tres de los pensadores que en la cronología son ubicados en la última etapa, y por ende la actual. Estos autores, a diferencia de los otros (presentados por Rubén Ríos) se han ocupado más explícitamente del proyecto peronista, especialmente el que surge (o pudiera haber surgido) luego del regreso de Perón en 1972. Coinciden también en que no son filósofos "profesionales" (por así decirlo), salvo Poratti, cuyo aporte específico se ubicó en un tema muy alejado: la

historia de la filosofía antigua, y no se ocupó filosóficamente (en sentido estricto) del peronismo. Referiré brevemente los caracteres con que Bolívar los explica.

1.1. Fermín Chávez

El pensamiento de este autor es caracterizado como un caso de historicismo e iluminismo. Pero debe entenderse en qué sentido. Reconoce primeramente que fue más historiador que filósofo, lo que significa entonces que en la reconstrucción de su filosofía, ésta debe ser entendida en sentido amplio. La cuestión del historicismo es presenta en *Herder, el alemán matrero*, desde cuya perspectiva intenta desentrañar el fenómeno de autoconciencia que acompaña a cada pueblo, y que se contrapone al iluminismo, también visualizado por Chávez, quien se ocupa además del historicismo americano, especialmente de Alberdi, y la ambigüedad que ya le fue señalada por Alberini. Para Chávez el historicismo –concepción muy anterior al término usado para designarlo– es la corriente filosófica que exige comprender y juzgar hechos, pueblos y épocas del pasado de acuerdo a sus propias condiciones históricas, idea ya presente en Vico.

Chávez, en *Historicismo e Iluminismo en la cultura argentina* (1956) busca una redefinición de los conceptos referidos a nuestro proceso cultural, siendo evidente la inadecuación de las categorías europeas. Luego de repasar el contenido de la obra, concluye Bolívar:

> "La meditación histórico filosófica del texto de Fermín Chávez termina mucho antes del final del libro en este alumbramiento de la descolonización en donde la unión de la autoconsciencia y la liberación alcanzan su punto más alto" (p. 197).

Y en síntesis sobre este autor afirma:

> "A veces textos más extensos, a veces ensayos más reducidos en enfoques generalmente distintos; pero es notable consignar la presencia de este filosofar, tan singular y tan universal a la vez, en la problemática de los filósofos justicialistas o cercanos a este movimiento. En particular en la de los que de una u otra manera participaron del Congreso Nacional de Filosofía de 1949" (p. 199).

Ambas afirmaciones muestran que Bolívar se refiere al pensar filosófico de Chávez como una expresión concordante pero no idéntica al "peronismo" (de Perón).

2.2. Gustavo Cirigliano

Bolívar caracteriza al pensamiento de este autor como una metodología para el Proyecto Nacional y al resignificación del pasado, considerándolo un filósofo y un maestro del pensamiento, que transitó de la filosofía de la educación a la filosofía política. Basándose en algunos escritos breves, Bolívar explica los antecedentes de la "Metodología para el Proyecto de País", tema central del autor, y que implica una reflexión sobre la condición de los argentinos, tanto en el nivel del deseo como de la reflexión racional y del compromiso. Para lograr una concienciación, se propone una especie de *via negationis*: desaprender, ignorar el "saber del imperio". Bolívar considera a *Metodología del Proyecto de País* (2002) el aporte central de Cirigliano, cuyo desarrollo teórico se inspira explícitamente en una alocución de Perón de 1974, retomando proyectos anteriores que deben ser (como decía el propio Perón) "retomados creativamente", es decir, redefinidos, resignificados. También inspirado en Perón, distingue entre Proyecto (por ejemplo, el de la Generación del 90) y Modelo, a partir de lo cual señala características y principios de todo Proyecto Nacional.

Luego de una larga exposición del tema mencionado, Bolívar afirma que Cirigliano saca una conclusión decisiva con relación al ejercicio de educar nuestra conciencia y militancia política: hay que ejercitar la insaciabilidad del deseo, el pesimismo de la razón y el optimismo de la voluntad (p. 213). Y en la síntesis final lo califica como "filósofo justicialista" y también sostiene que asume las cuestiones culturales fundamentales de esta cultura política, que Perón entendió tempranamente: que el campo cultural de la revolución social era un aspecto básico de la filosofía y de la cultura política; y algo lo que todos los filósofos justicialistas, de una u otra manera, entendieron a la perfección y salieron a combatir, a veces con excesos teóricos: el ocultamiento y el ninguneo –diríamos, con terminología popular– que sufren las culturas emancipadoras y liberacionistas que no se encuentran epocalmente en el centro de poder del orden mundial (pp. 213–214) Está claro, entonces, que "los filósofos peronistas" no son una derivación unívoca de la comprensión que tuvo Perón de este tema y sobre el cual disertó en varias oportunidades, además de la especialmente mencionada por Cirigiliano de 1974, y

que ellos, como conjunto, no evidencian homogeneidad sino matices, incluso algunos considerados excesivos por Bolívar.

2.3. Armando Poratti

Este pensador, tempranamente desaparecido, es tal vez el de todos los expuestos en el curso, el que ha pensado más sistemáticamente el presente-futuro del tercer milenio. Además, Bolívar señala como un aporte de especial valor, su comentario a *La comunidad organizada* titulado *Texto y gesto*, en los cuales aborda los siguientes temas casi en trilogías: la primera: 1. "Filosofía, política y proyecto histórico", 2. "El pensamiento mestizo en América Latina", 3. "Filosofía y proyectos en la Argentina"; la segunda: 4. "La filosofía y el momento de *La Comunidad Organizada*", 5. "La política y la filosofía en la segunda mitad del siglo XX y la resignificación de *La Comunidad Organizada*", 6. "La filosofía en la comunidad desorganizada" ; 7. "Comunidad y organización en el pensamiento de Perón", 8. "Las grandes líneas de *La Comunidad Organizada*" y 9. "La Tercera Posición". Además, Poratti señala qué libros Perón recomendaba desde el exilio: *La doctrina peronista*, *Conducción política* y *La Comunidad organizada*, de los cuales sólo el tercero es un libro filosófico cerrado, pero que siempre –dice Poratti y Bolívar acepta con convicción– son momentos de la acción.

Luego de analizar el contenido de los capítulos mencionados, señalando en cada caso los aspectos más relevantes, y también de indicar de qué manera Poratti va incorporando, al hilo de sus reflexiones, las ideas de otros pensadores peronistas, especialmente los de la primera época (es decir, la del Congreso de Mendoza), llega al punto central del comentario: que el propio Perón reconoció la insuficiencia textual de *La Comunidad organizada*, insatisfactoria para filósofos y no filósofos, en la cual la abundancia de citas y de discusiones oscurecía el sentido principal, y que si bien parte del entramado erudito pudo ser "prestado", las ideas centrales de Comunidad Organizada, Norma Ética y Tercera Posición son de autoría de Perón y constituyen el eje de su pensamiento estratégico. La larga y pormenorizada exposición de Bolívar muestra que para él Poratti constituye un ejemplo de hermenéutica peronista, y que su trabajo permite apreciar la sabiduría que conservan esas páginas que fundan, en su criterio, lo que podría llamarse cultura justicialista.

2. El aporte mutuo

Bolívar asume dar una respuesta a la inquietud que algunos habían planteado en el curso y que en definitiva campea en todo el libro: qué aportaron los peronistas a la filosofía y qué les aportó la filosofía a ellos. Este asunto es tratado en la Introducción y en una sección que antecede a su exposición sobre los filósofos anteriormente mencionados.

2.1. El tema en la Introducción

Su primera aseveración es que debe revisarse el lugar común de que el peronismo no tuvo intelectuales y esto en parte es debido al desconocimiento de los ensayistas que se orientaron hacia el justicialismo a partir de los años 50, situación que debería revertirse.

> "Nuestra intención es tratar de ayudar a cubrir este ocultamiento o desinterés intelectual. Porque existe desinterés, pero también ocultamiento, como suele ocurrir en todas los temas en que el justicialismo aparece no solamente como fenómeno político, sino también como fenómeno socio–cultural" (p. 19).

¿Existe o existió realmente desinterés y ocultamiento? No hay duda que el justicialismo además de ser un fenómeno político, lo es socio-cultural. Que estos fenómenos generen resistencias es normal; lo mismo que Bolívar dice del justicialismo valdría para el radicalismo, para el marxismo (cuya real incidencia en la intelectualidad argentina nunca ha sido seriamente estudiada) e incluso para el neoliberalismo (mote que suele usarse casi siempre como denostación de un rival político). El justicialismo no es entonces, un caso especial sino –diría– normal, del ninguneo propio de la rivalidad política, acompañado en paralelo por la reivindicación de los amigos o aliados.

La cuestión no es entonces, me parece, si hubo desinterés u ocultamiento por parte de los contrarios, porque eso esperable: nadie glorifica gratuitamente a su rival. Creo que Bolívar era demasiado inteligente como para no comprender esta simple verdad. Mi interpretación entonces, es que la aseveración, de carácter retórico, no va dirigida a los rivales o a los indiferentes, sino a los propios justicialistas. No es una afirmación *erga omnes*. Y si esto es así, cambia radicalmente la clave de lectura de todos sus textos en este libro.

La interpretación del proceso justicialista, según Bolívar, parte de las "ideas estratégicas de Perón" (sic) entre las cuales menciona especialmente: 1. favorecer la existencia de una filosofía, 2. de una doctrina política y 3. de un Proyecto Nacional para el pueblo argentino. La importancia de este texto no puede ser exagerada. Afirma nada más, ni nada menos, que Perón quería "favorecer" con sus ideas estos tres cometidos, no que tuviera la intención de ser el autor exclusivo de ellos. Tal vez es en esta línea que Bolívar entiende el famoso texto sobre la comunidad organizada, en el sentido de un marco programático que orientara desarrollos ulteriores, que no podían ser homogéneos, puesto que no surgirían de una sola cabeza. Me parece que aquí está la clave de la idea de Bolívar, de que no hay una filosofía peronista en sentido estricto, ni puede haberla, porque su origen no es un pensamiento filosófico, sino un pensamiento estratégico. Creo también que otros participantes del libro no comprendieron, o no concordaron con esta idea, lo que determina una cierta inconsistencia del conjunto.

Pero volvamos a Bolívar. Al comentar brevemente los autores y las etapas en su contexto histórico-político, hace algunas aseveraciones sobre las cuales voy a detenerme brevemente. La primera es que en el Congreso de Filosofía de 1949 en Mendoza, se reunieron por primera vez filósofos peronistas. Considera al congreso algo excepcional e irrepetible tanto aquí como en el mundo y desde luego lo fue, aunque no sólo –ni tal vez principalmente– por los motivos que piensa Bolívar[1]. En su rescate de las principales figuras argentinas menciona a Coriolano Alberini, Carlos Astrada, Nimio de Anquín, Rodolfo Mario Agoglia, Hernán Benítez, Carlos Cossio, Luis Juan Guerrero, José Enrique Miguens, Diego Pro, Eugenio Pucciarelli, Ángel Vasallo, Miguel Ángel Virasoro, Jorge Hernán Zucchi y Alicia Eguren. Resulta difícil calificarlos en conjunto como "filósofos peronistas" ya que algunos

[1] Fue irrepetible la conjunción de filósofos extranjeros de disímil procedencia, porque esto, que antes se había dado en los Congresos Internacionales de Filosofía, se suspendió con la Segunda Guerra y a su término sus secuelas hacían casi imposible, a cuatro años de terminada, convocar juntos a alemanes como Heidegger (al que su propio gobierno no le permitió venir) y los franceses de la Resistencia. Pero esto revirtió rápidamente y los europeos volvieron a ser protagonistas principales de la historia de la filosofía a partir de los 50, y los latinoamericanos siguieron a la zaga. Situación denunciada por Dussel 25 años después. En cuanto a la Argentina, es cierto que no hubo otro congreso en que el Estado pusiera tanto dinero, pero al menos los dos siguientes tuvieron similar envergadura (incluso en número de participantes argentinos y extranjeros) y el Tercero fue inaugurado con una alocución presidencial cuyo sesgo filosófico es notable. Sólo que como se trataba del General Videla, nadie ha vuelto a mencionarlo. ¿Un caso de ocultamiento?

fueron más bien contrarios, como Pucciarelli y Vassallo y otros, como de Anquín y Astrada, se alejaron del peronismo. El propio Alberini, al que Bolívar tributa elogios (merecidos) nunca fue considerado un pensador político. También resulta extraño que al referirse a Astrada (en extensos párrafos) omita totalmente su viraje al marxismo y su propia lectura marxista del mito gaucho. Considero que, como en otros casos, Bolívar lee el pensamiento astradiano como consonante (al menos en su primera época, la existencialista) con los principios del justicialismo, lo que en todo caso refuerza mi interpretación en el sentido de que Jorge no piensa en una "filosofía peronista" *tout court* astradiana, sino en que el fondo común sería el personalismo cristiano (lo dice explícitamente en el caso de Alberini), idea desde luego abandonada por Astrada en su última etapa.

Una idea filosófica que Bolívar encuentra en el pensamiento estratégico de Perón, en coincidencia con la tradición de la *philosophia perennis*, es la de bien común. No cuesta acordar con él en que éste es tal vez el punto más alto del pensamiento de Perón y el que lo conecta con dicha tradición que arranca de Aristóteles. Pero precisamente por ser una idea de larga duración y de muchas reinterpretaciones, tampoco puede pensarse que Perón se hiciera cargo de toda esa tradición; y en efecto, la idea de comunidad organizada toma, de la abundante historia del tema, sólo algunos aspectos, reinterpretándolos, y ellos son precisamente los que caracterizan su pensamiento, pero que determinan a su vez, divergencias teóricas no negociables con otras orientaciones, de corte político liberal (como el personalismo de Maritain o las teorías del bien común de Alisdar Macyntire o John Rawls).

En cuanto a los filósofos de la segunda etapa: José Hernández Arregui y Rodolfo Kusch, si bien puede hablarse de un cierto desconocimiento del primero, lo que justifica ampliamente el reclamo de visibilizarlo, no puede decirse lo mismo de Kusch, sobre quien la bibliografía es una biblioteca. Sin embargo hay un punto a tener en cuenta: la mayor parte de los estudios sobre Kusch (los que conozco) prácticamente no hacen referencia a su filiación política peronista. En todo caso, como pasa con Dussel, es ubicado más bien en la línea de la filosofía de la liberación. Pero precisamente la filosofía de la liberación no es –ni en sus desarrollos, también variopintos, ni en la mayoría de sus figuras– de extracción y filiación estrictamente peronista, si entendemos por "peronista" la adhesión al menos a los escritos de Perón (y no sólo a *La Comunidad Organizada*). En este caso, al repasar las ideas de Kusch, Bolívar sigue señalando las coincidencias o

quizá mejor las convergencias y las compatibilidades, no la identidad teórica con el pensamiento de Perón.

Me parece muy importante, por otra parte, el rescate que hace Jorge del pensamiento de Hernández Arregui, en especial del último capítulo de *La formación de la conciencia nacional*, al proponer una "síntesis precisa que une a la conciencia nacional con la liberación nacional". También me parece muy pertinente recordar la idea (en el mismo libro) de que el gran movimiento de masas desatado por Perón ha desbarajustado vertical y horizontalmente a las izquierdas, de tal modo que dentro del Movimiento Nacional Justicialista, la izquierda no puede ser más que una tendencia y no un partido. Pero Bolívar omite piadosamente el resto (y el momento actual) de la historia.

La idea que presenta Bolívar de la filosofía de la liberación merece algún comentario. Dice al respecto:

> "Desde el punto de vista del pensamiento argentino y latinoamericano, es una época –la de comienzos de la década de 1970– donde se produce una verdadera eclosión filosófica y sociológica que tiene como centro a la idea y al símbolo de la 'filosofía de la liberación'. Corre paralela a la 'teología de la liberación', propuesta radical de una parte significativa de la Iglesia católica en esos años, tan adentrada en la religiosidad popular de Latinoamérica. El 'universo peronista', como comienza a llamárselo en los sectores más comprometidos de la intelectualidad, con todo su complejo despliegue, es también un centro de interés político al agregar a la liberación el calificativo de 'nacional'" (p. 29).

No está clara, como se ve, la relación entre ambos colectivos. La misma tensión ideológico-filosófica entre Dussel (que abandonó el peronismo –si es que realmente adhirió a él alguna vez ya que este punto ha sido omitido en casi todas las entrevistas que conozco, incluso una realizada por mí– ateniéndose a un marxismo heterodoxo determinado por sus importantes lecturas marxianas y su propia hermenéutica) y Agustín de la Riega (cuyo pensamiento interrumpido, lamentablemente, no permite formar una idea de conjunto), muestra que la filosofía de la liberación tampoco fue

una "filosofía" sino una corriente de pensamiento en la que los historiadores rastrean por lo menos cuatro vertientes, diferentes y en algunos casos incompatibles[2].

Lo mismo que en el caso de Astrada, Bolívar omite la propia declaración dusseliana de sus fuentes e inspiraciones filosóficas, señalando –certeramente– como aporte sustancial sus ideas sobre la colonialidad del saber, el problema del eurocentrismo y el carácter periférico de nuestra cultura. Sin duda estas ideas son compatibles con las de Perón, pero en un sentido amplio, ya que Dussel, en los años 80, discutía y negaba a los peronistas el calificativo de filósofos de la liberación.

Considero muy pertinente su observación de que el grupo argentino fundador de la filosofía de la liberación la veía como un hecho cultural y no solamente político: Mario Casalla, Carlos Cullen, Rodolfo Kusch, Julio de Zan, Arturo Roig y Juan Carlos Scannone. La diversidad filosófica entre ellos exime de todo comentario respecto a la imposibilidad de considerarlos partícipes de una "filosofía peronista" y, como ya dije, tampoco todos coinciden en el mismo tipo de "filosofía de la liberación".

La última parte de la Introducción recuerda, con toda justicia, a una serie de pensadores (filósofos en sentido estricto, omito a otros) peronistas o afines, y preocupados por el pensamiento latinoamericano, aunque no era esa su especialidad: Conrado Eggers Lan (filosofía antigua), Andrés Mercado Vera (gnoseología y metafísica) y Amelia Podetti (filosofía moderna, Kant).

Omito aquí la referencia a Fermín Chávez, Gustavo Cirigliano y a Armando Poratti ya tratados anteriormente.

Para terminar este punto, quisiera señalar un texto a mi juicio muy importante, porque muestra claramente que Bolívar interpreta el pensamiento de Perón como esencialmente estratégico

[2] Carlos Beorlegui señala las siguientes: 1) corriente "ontologista" (Mario Casalla, Rodolfo Kusch, Carlos Cullen), 2) corriente analéctica (Juan Carlos Scannone, Enrique Dussel); 3) corriente historicista (Arturo Roig, Leopoldo Zea), y 3) corriente "problematizadora" (Horacio Cerutti), cf. *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*, Bilbao, Publ. Univ. Deusto, 2006, p. 697-699.

"Nuestra propia acción táctico-estratégica cuando es profunda altera el cuadro de las relaciones de poder existentes, a veces con modificaciones más lentas, a veces con transformaciones más rápidas. El poder absoluto en la vida social de los hombres no existe, es una visión divina que no corresponde a un hecho humano; aunque a veces pareciera que algunos líderes conservan el poderío durante años. Este raro caso, cuando se observa con detenimiento, nunca está basado en las mismas relaciones, ni organiza los mismos centros de poder, ni expresa los mismos rumbos históricos que lo impulsaron inicialmente. Donde hay poder hay resistencias, dice Michel Foucault, y estas resistencias modifican también, por lo común desde abajo, la organización interna de ese poder aparentemente inmutable, cambiándolo en su sentido político, en su rumbo y en su destino final, a veces decisivamente. Las experiencias del fascismo italiano, del estalinismo ruso, del gandhismo indio, del gaullismo francés o del castrismo cubano, siendo tan disímiles en sus objetivos políticos, ejemplifican esta cuestión. Duraron mucho tiempo pero su destino inicial nunca puede dar cuenta de su realidad y de su destino final. 'Las acciones inmediatas producen también reacciones inmediatas, donde la inteligencia interviene solo en parte', subrayaba el líder justicialista. Es imposible pensar que un gobierno puede tomar decisiones que modifican ciertos cuadros de poder sin que haya reacciones y desgastes.

La estrategia acepta el juego del mundo, por tanto azaroso e incierto, en toda su grandeza metafísica. Por eso, el ensayista francés Georges Bataille decía con inteligencia que la voluntad de poder, en el fondo, era una voluntad de suerte. El gran estratega lo sabe como ninguno, porque lo experimenta desde el interior de esta antigua sabiduría.

Estas líneas, críticas de un pensamiento eurocéntrico dominante que enseñaba más sus teorías que sus complejas prácticas cargadas de violencia, hoy ya son receptadas por algunos de los mejores ensayistas occidentales, pero eran novedosas cuando Perón las enseñaba, mostrando su veta de pensador político y no solo la de líder partidario; aunque, como señala Armando Poratti, 'los escritos y los pensamientos de Perón no son (ni expresan) un mero texto. Son momentos de una acción'[3] estratégica. Ello tiene un doble valor teórico y práctico, porque incluso permite ver en cuáles acciones táctico-estratégicas Perón pudo mostrarse exitoso y en cuáles no" (pp. 39-40).

[3] Armando Poratti. "La comunidad organizada. Texto y gesto" en *La comunidad organizada. Vigencias y herencias*. Buenos Aires, Ediciones Instituto del Modelo Argentino, 2007 (la cita es de Bolívar).

Mi interpretación de que Bolívar buscaba coincidencias, correlaciones y compatibilidades más que identidades de pensamiento, se refuerza en el siguiente texto que además da una explicación –en este sentido– de las omisiones que señalé anteriormente

> "Esperamos que la división por épocas nos permita profundizar en el aporte fundamental que cada uno de estos filósofos ha hecho a esta cultura política. En lo esencial, la mayor parte de ellos se mantuvieron unidos o cercanos a esta cultura argentina de proyección latinoamericana por dos o tres de los períodos estudiados. Tampoco importa mucho si Carlos Astrada, que tuvo un protagonismo tan claro en la etapa fundacional, ya anciano cambiara a Perón por Mao, o que Hernández Arregui tuviera un origen marxista o que Enrique Dussel, tras su exilio de la Argentina, prefiriera una radicación permanente en la vida universitaria y político–cultural mexicana. Todos ellos supieron que con sus acuerdos y diferencias integraron culturalmente en algún momento una fuerza no sectaria, heredera en su concepción del 'partido americano' de San Martín" (p. 43).

2.2. El tema en "El pensamiento estratégico-político"

Se trata de un texto breve (pp. 179-185) en el cual pasa revista al sentido y alcance del concepto mencionado. En él no se trata expresamente el tema, sino más bien a *contrario sensu*, como se argumentará aquí. Dice Bolívar: "El pensamiento estratégico está unido en la práctica a dos cuestiones filosóficas esenciales y polémicas: la conducción política y la valoración cultural y popular del gran hombre en la historia" (p. 179). En su concepto, a ello el justicialismo añade cuestiones culturales y organizativas, valorizando especialmente la conducción estratégica del pueblo. Por otra parte, vincula la valoración del gran hombre al concepto de "genio" usado por Clausewitz para referirse al gran estratega, rescatando y asumiendo que la acción estratégica política es una práctica orientada al ejercicio del poder y que es un campo de acción autónomo. De este modo puede vincular estas ideas a las del propio Perón, para quien la conducción política no es una ciencia ni una técnica, sino un arte; lo cual no implica desmerecer el estudio de las técnicas de conducción, sino al contrario, conocerlas y saberlas aplicar con la flexibilidad propia del artista.

Señala también Bolívar la existencia de tres culturas políticas diferentes, al menos en nuestro país: el conservadurismo liberal, el marxismo y el justicialismo. Esta última es, a su juicio, la menos reconocida y estudiada, pero la más popular. En

los tres casos se puede hablar de un trasfondo filosófico general relativo a la concepción del Estado, que para el justicialismo Bolívar califica como una posición intermedia entre el estado mínimo del liberalismo y el totalitario del marxismo y cuya función sería esencialmente regulatoria (de la economía sobre todo, pero también de otros ámbitos públicos). La función estructurante y reguladora, entonces, sería aquella que estratégicamente puede emprender un "gran hombre", basado en el consejo democrático de la sociedad y en su propia capacidad para llevar adelante un proyecto de país.

En síntesis, Bolívar rescata la figura de Perón como gran conductor político, como gran estratega, y por lo mismo, implícitamente, asume un carácter situado e irrepetible de su figura y de su obra. Un gran hombre no se replica, aunque pueda haber otros grandes hombres, serán todos diferentes y cada uno será grande a su manera. Considero que este punto es esencial para comprender que hay implícitamente en Bolívar una diferenciación entre "peronismo" y "justicialismo". El "peronismo", en cuanto ideario del propio Perón, no es transferible, comienza y termina con él. El justicialismo, como partido político, como movimiento cívico, como ideología o como quiera entendérselo, es algo diferente cuya relación con la figura, el pensamiento y el accionar histórico de Perón habría que establecer en cada caso.

Siendo esto así, resulta claro que, si el pensamiento de Perón mismo es estratégico y no filosófico, no hay ni puede haber una "filosofía peronista" que pretenda ser expresión auténtica de dicho pensamiento, porque el entramado teórico propio de la filosofía excede conceptualmente los límites del pensar estratégico, se configura como otro tipo de pensar que será producto del autor o autores filosóficos, pero que no puede adscribirse a Perón salvo como un pensamiento convergente o concordante, lo que Bolívar ha pretendido mostrar en la Introducción analizada y en la exposición de los autores que asumió en el curso.

Para concluir

En estos textos Bolívar expone su idea acerca de la diversidad constitutiva del pensamiento justicialista y la imposibilidad de unificarlo en una expresión unitaria o predominante. Quiero señalar al respecto, que Bolívar fue fiel a esta idea hasta el final. Cuando FEPAI convocó a un Simposio con filósofos peronistas, se invitó a seis pensadores de cuya filiación política no parece haber dudas: Jorge Bolívar, Alberto Buela, Carlos Cullen, Silvio Maresca, Alfredo Mason y Héctor Muzzoppa. Ninguno de ellos quiso que el título fuera "filosofía peronista", todos negaron la

existencia de tal cosa, algo que Jorge ya me había adelantado, pero que yo quise ratificar con cada uno. Finalmente el título quedó "Filosofía y peronismo" con toda la amplitud (y ambigüedad) de la conjunción. Carlos Cullen declinó la invitación diciendo que él no había sido propiamente "peronista" sino simplemente "simpatizante" porque nunca había militado (curiosa concepción del justicialismo, que debería también ser analizada). Los restantes reconocieron ser peronistas (militantes o no) pero ninguno, salvo Bolívar, admitió que sus ideas filosóficas hubieran sido determinadas por su filiación política, sino que existe solamente afinidad. En mi interpretación, todos querían decir que sus posiciones filosóficas son compatibles con las aseveraciones del documento fundacional justicialista *–La Comunidad Organizada–* y eso es evidente (ninguno es agnóstico, escéptico, materialista, panteísta ni marxista, por ejemplo).

No sé si Bolívar quedó satisfecho del resultado del Simposio, su última aparición pública según creo. Pero estoy convencida que dejó allí su última palabra sobre las relaciones filosofía y peronismo: su alocución se centró en comparar algunas ideas estratégicas de Perón con las posiciones filosóficas de importantes pensadores contemporáneos, particularmente Hanna Arendt, mostrando su coincidencia de fondo aunque conservando una diferencia sustancial en el desarrollo. Era, creo, la última expresión justificatoria de su gran libro *Estrategias y juegos de dominación. De Marz y Lenín a Perón y Hanna Arendt.*

APÉNDICE[1]

El pensamiento estratégico de Jorge Bolívar. De Ernst Junger a Juan Domingo Perón

Jorge Castro
Buenos Aires

1. Ingobernabilidad creciente

Hay una ingobernabilidad creciente en los grandes procesos históricos globales, que aumenta a medida que éstos se aceleran; y la celeridad no se mide en términos cronológicos, sino pautada a través de sucesivos grandes acontecimientos geopolíticos, convertidos en puntos de inflexión históricos (por ejemplo, la caída de la Unión Soviética en 1991, el ingreso de China a la Organización Mundial de Comercio / OMC en 2001, el colapso de Lehman Bross. en 2008).

1.1. Por eso dice Jorge Bolívar que no hay cuestión más importante que **pensar** (como dimensión inseparable de la acción) lo **global** y lo **total,** y hacerlo **planetariamente**, sobre la premisa de que esta actividad tiene en nuestra época –que es la de la revolución de la técnica, la sociedad global, y el nihilismo plenamente realizado- un significado existencial (personal, practico, cotidiano), y no meramente intelectual.

1.2. Esas cuestiones, las únicas verdaderamente importantes en el mundo de hoy –lo global, total, planetario–, en la medida en que son existenciales, no abstractas, constituyen la textura profunda de la vida cotidiana, alejada por definición en nuestra época del encierro alienante en la vida privada, que es sinónimo de idiotismo moderno.

1.3. Esas cuestiones son esencialmente **relaciones de poder**, intensamente políticas; y en la política, "no hay pasado ni futuro, sólo un eterno presente", dice Carl Schmitt.

[1] Texto leído en el hnomenaje, como invitado especial, por su larga amistad con Jorge Bolívar.

1.4. Por eso, en el pensamiento de Bolívar, el problema de lo global, total, planetario, es esencialmente la cuestión del **poder**; y por su carácter existencial, es también, la cuestión de la **libertad,** es decir**,** de la condición humana**.**

2. La cuestión del poder es política, y por ende estratégica

2.1. En este camino, Bolívar se encuentra con Ernst Junger y Juan Domingo Perón, entendido este último como pensador político-estratégico, probablemente el más importante de la historia argentina.

2.2. Junger es el pensador de la técnica desencadenada, como movilización de todos los recursos de la Tierra realizada por la fuerza de trabajo mundial, encarnada en la figura del Trabajador.

2.3. La técnica –que es pura acción– actúa a través del ejercicio irrestricto de la **razón instrumental**, que es la expresión reificada de la libertad humana, la obra del "yo autónomo y autosuficiente", y despierta y trae a la luz fuerzas elementales extraordinariamente poderosas, que no provienen del pasado, sino que son la representación del mundo moderno, y como tal, la expresión acabada del iluminismo revolucionario, que quiebra irreversiblemente en todas partes y al mismo tiempo el *statu quo* del mundo.

2.4. Surge un sistema mundial anárquico, complejo, extremadamente violento, pero cargado de sentido y energía, y que, a diferencia de las fuerzas elementales pre – revolución de la técnica, no vienen del pasado hacia nosotros, avasalladoramente, sino que arriban a nuestro presente desde el futuro, y desde allí lo transforma.

2.5. Por eso no hay cuestión más importante que pensar lo global, total, planetario, porque equivale a revelar el sentido –el significado, la dirección– de lo que viene y de esa manera, fijar un rumbo a los acontecimientos, establecer un **orden,** una tarea esencialmente política**.**

2.6. A Bolívar le gustaba citar eses dialogo entre Malraux y De Gaulle en "La Hoguera de la Encina", cuando el líder de la Francia libre le dice que "… lo que diferencia a un hombre de la historia de un hombre de teatro es que el primero se preocupa ante todo por **forjar un orden**"

3. **Un poder terrenal nuevo**

3.1. "La técnica –dice Junger– es un poder terrenal nuevo, un nuevo fundamento del poder". Agrega Bolívar que es "la movilización creciente de la vida socio económica y política en un orden planetario, cuya esencia es enormemente productiva - destructiva a la vez".

3.2. La técnica por definición incluye al capitalismo, en un papel subordinado. Pero el capitalismo, esa formidable máquina de acumulación y producción, se apodera de ella y la utiliza.

3.3. Se aproxima, dice Junger sobre la base material creada por ese gigantesco y poderosísimo orden planetario productivo / destructivo, "…**una nueva construcción orgánica del mundo**". En ella, el optimismo y el pesimismo se convierte en miserables y anacrónicas categorías pequeño-burguesas, carentes de sentido.

4. **La técnica no es un poder neutral**

"En modo alguna la técnica es un poder neutral" dice Junger. Fundada en la razón instrumental ha adquirido su propio sentido y direccionalidad, y domina al hombre y lo enajena; y lo hace en nombre de un humanismo abstracto y autosuficiente, dominador e intensamente nihilista, el núcleo del verdadero páramo existencial que es nuestra época.

4.1. Junger sostiene que precisamente por su hondo vacío existencial, le está reservada a la revolución de la técnica volver a descubrir "…**el gran hecho de que la vida y el culto religioso, la fe, son idénticos**", una advertencia que el siglo XX, con su constatación de que "**Dios ha muerto**", había perdido de vista**,** y con ella había desaparecido la noción misma de verdad**.**

5. La cuestión es el poder

5.1. "El problema fundamental de la revolución de la técnica, no es la economía –como sostiene el capitalismo–, su subproducto histórico-, sino el poder". "Este es el que determina hasta los detalles de los acontecimientos históricos", advierte Junger.

5.2. Bolivar realiza una precisión importante: "La batalla técnica –dice– es una relación de poder y tiende a reordenar el mundo bajo nuevas jerarquías de dominio.

6. El encuentro con Perón

6.1-Al tratar la cuestión del poder –que es el conflicto, la primacía, la relación "amigo-enemigo", la violencia actual o virtual, esa realidad de "intenso olor a azufre", en los términos de Max Weber– surge por necesidad el problema de la estrategia y por ende de la política; y esto es Perón como figura política-intelectual, sostiene Bolívar.

6.2. Para Perón, "…la estrategia es un saber orientado al poder", que por definición es un enemigo de lo complejo y que realiza por necesidad (como guía de la acción) un esfuerzo sistemático de simplificación. ("Hay que hacer simple lo complejo y fácil lo difícil", dice Perón).

6.3. Ese saber deliberadamente simple, educadamente simplificador –una sabiduría en realidad, orientada en todos los casos hacia el poder–, reconoce una sola dirección y sentido, que es la mundial y planetaria. "La política, dice Perón, es una sola, y se expande con distintas direcciones que le dan nombres diferentes. Por eso no hay más que política internacional, ya sea que se desarrolle adentro o afuera de las fronteras de los países; y la política estrictamente nacional ya es cosa de provincias, cuestión del pasado.

7. **La visión estratégica de Perón**

7.1. La concepción estratégica de Juan Domingo Perón no es militar (bélica) sino política. De ahí que su categoría principal sea la **unidad** como forma dialéctica de enfrentar los conflictos y resolverlos, restableciendo la frágil pero imprescindible armonía.

7.2. "La política, dice Perón, es un juego de transigencias. Hay que ser tolerante hasta con la intolerancia. Sólo se debe ser intransigente en los grandes principios". Por eso la política es un proceso sistemático y deliberado de construcción de poder, que es ante todo un orden, fundado en la categoría de unidad.

7.3. Esto significa que el éxito –el objetivo de la política – se prepara, se organiza, y se realiza deliberada y lucidamente. La concepción de Perón es profundamente racionalista, ajena a todo misticismo.

8. Final

Creo que estos conceptos de Perón los compartió profundamente mi amigo Jorge Bolivar.

PONENCIAS LIBRES

¿Qué es la Ilustración? Aportes para pensar la dictadura en la Argentina[1]

Daiana Agesta
UNS. Bahía Blanca

Introducción

"… ¿qué es la filosofía hoy –quiero decir la actividad filosófica–, sino el trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo? ¿Y si no consiste, en vez de legitimar lo que ya se sabe, en emprender el saber cómo y hasta dónde será posible pensar de otro modo?"
Michel Foucault[2]

Kant, en los últimos años de su vida, escribe un pequeño texto que envía a la Berlinische Monatsschrift que se denominaba "Respuesta a la pregunta: ¿qué es la ilustración?"[3] y, en 1798, redacta *El conflicto de las facultades*, que en su segunda parte advertimos la pregunta ¿qué es la revolución?

Estos interrogantes, que se encuentran instalados en lo que sería una filosofía de *ese* presente, han acuciado a Foucault en el último período de su vida. En "¿Qué es la ilustración?", publicado doscientos años después del de publicara Kant, encuentra que radica el comienzo de lo que se podría llamar una **ontología histórica de nosotros mismos**, que parte desde el pensamiento de la propia actualidad.

Si nos concentramos en la trayectoria de Foucault, nos encontramos con que analiza primero el saber mediante el método arqueológico, luego las relaciones de

[1] Trabajo realizado: *¿Sobre pasado, pisado? Libros prohibidos en la última dictadura militar en la biblioteca de las Escuelas Medias de la Universidad Nacional del Sur* (próximo a publicarse).
[2] Michel Foucault, H*istoria de la sexualidad 2. El uso de los placeres*, Bs. As., Siglo XXI, 2010, p. 15.
[3] A este respecto, el mismo Kant señala en la última página de su texto, que Mendelssohn había enviado a la misma revista un texto que se denominaba de la misma manera. Utilizaremos la traducción de Emilio Estiú para este artículo, no desconociendo las otras traducciones.

poder mediante la genealogía y finalmente el modo como nos constituiríamos en sujetos, mediante una hermenéutica de nosotros mismos. ¿Qué es la Ilustración? es, por un lado, una pregunta que nos encadena al pasado, y por el otro, una tesis que nos ata aquí y ahora: ¿qué nos está pasando como cultura, como sociedad?

Es aquí donde se sitúa nuestra tesis, justo en ese entramado de relaciones. Habría algo así como un exceso de ilustración en lo que fueran la guerra en Argelia, la Segunda Guerra Mundial y las dictaduras en América Latina. ¿Hay posibilidad de pensar en **relaciones de poder** en una guerra o en una dictadura? Así lo esboza Foucault claramente en uno de sus últimos artículos, *El sujeto y el poder*[4]: ¿cómo podría alguien desear ser esclavo? ¿Qué relación de poder posible habría allí? ¿Habría que dejar aquí a Foucault y soltarle la mano?

Lo que intentaremos hacer será pensar los centros clandestinos en la Argentina y esbozar, aunque sólo sea provisoriamente, una ontología histórica de lo que fueran, y buscar una manera de llegar a pensarlos de manera filosófica[5].

Foucault y los textos kantianos

Foucault ha escrito largo y tendido sobre esta temática. ¿Qué son **la** Revolución y **la** Ilustración? Las cursivas son importantes, porque hablan de dos hechos puntuales en la historia de la humanidad, con relevancia hoy. Pero ¿por qué detenerse en esos dos sucesos exactamente? "¿Cuál es, pues, este acontecimiento que se llama la *Aufklärung* y que ha determinado, al menos en parte, lo que hoy en día somos, lo que pensamos y lo que hacemos?"[6]. Pregunta que desencadenará una larga fila de interrogantes. Por lo tanto, lo que se está discutiendo aquí es la genealogía, "… no tanto de la noción de modernidad, sino de la modernidad como cuestión"[7].

[4] Michel Foucault, "El sujeto y el poder", en Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow, *Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Bs. As., Nueva Visión, 2001.
[5] Esta investigación se encuentra enmarcada dentro de lo que será mi proyecto de tesina y, por tanto, no se halla terminada.
[6] Michel Foucault, *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, volumen III*, Bs. As., Paidós, 1999, p. 335.
[7] Michel Foucault, *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France. 1982-1983*, Bs. As., Fondo de Cultura Económica, 2009, pp. 31-32.

Estos dos textos se encontrarían entre la reflexión crítica y la reflexión sobre la historia: un análisis del momento particular en el cual Kant escribe (la *Aufklärung* y la Revolución) inaugura la reflexión sobre el "hoy" como diferencia singular en la historia (una actitud de modernidad). Con respecto a la modernidad, Foucault cree que habría que considerarla como "…un modo de relación con respecto a la actualidad, una elección voluntaria efectuada por algunos, así como una manera de obrar y de conducirse que, a la vez, marca una pertenencia y se presenta como una tarea"[8]. Sería como un *éthos* filosófico, que Foucault caracteriza **negativamente** y **positivamente**.

Negativamente, la *Aufklärung* ha sido ha sido un proceso que ha definido (y aún nos encontramos encerrados en ella) cierta manera de filosofar. Y en lo que nos atañe, Foucault señala que lo que sería una alternativa simplista y autoritaria: "o se acepta la *Aufklärung*, y se permanece en la tradición de su racionalismo […], o se critica la *Aufklärung* y entonces se intenta escapar de los principios de racionalidad"[9]. Introduciendo matices no se hará la diferencia (algo así como "matices dialécticos"), porque lo que Foucault está pensando aquí es de tomar la reflexión sobre la *Aufklärung* y llevarla hacia "…lo que no es o ya no resulta indispensable para la constitución de nosotros mismos como sujetos autónomos"[10].

Y positivamente, consistiría en la manera más crítica de lo que pensamos, decimos y hacemos, a través de una ontología histórica de nosotros mismos. Y aquí hay tres puntos entre los cuales, el primero de ellos, el *ethos* caracterizado como cuestión límite: no el del renunciamiento de los límites de la reflexión kantiana, sino transformarla "…en una crítica práctica en la forma del franqueamiento posible"[11]. Esta crítica práctica, es arqueológica (porque articula lo que decimos, pensamos y hacemos con lo que en este momento "somos") y genealógica (porque nos haría ser, hacer o pensar cosas diferentes de las que pensamos, hacemos o decimos).

En segundo lugar, esta tarea filosófica deberá abandonar todos los proyectos que pretendan ser globales y radicales. Michel Foucault ha dicho que prefiere las transformaciones parciales antes que las promesas de un nuevo hombre (que ha llevado a los peores momentos de la historia del siglo XX). Pero hace una salvedad,

[8] Foucault, *Estética, ética*...cit., p. 341.
[9] Ibíd., p. 345.
[10] Ibíd., p. 346.
[11] Ibíd., 348.

que es la siguiente: "…al limitarse a este género de investigaciones o de pruebas siempre parciales y locales, ¿no existe el riesgo de dejarse determinar por estructuras más generales de las que corremos el peligro de no tener conciencia ni dominio?"[12]. Es por esta razón que habría que proponer cuatro aspectos a analizar: la apuesta (*enjeu*), la homogeneidad, la sistematicidad y la generalidad.

Su apuesta es con respecto a las relaciones de poder puesto que, a principios de la modernidad, el crecimiento de la capacidad técnica y la posibilidad de obrar sobre las cosas era proporcional a la capacidad de libertad de los individuos; pero en el siglo XX, las relaciones entre autonomía y crecimiento de las capacidades no es tan simple. Por su parte, homogeneidad se refiere a tratar de tomar como dominio de referencia las representaciones que los hombres se dan a sí mismos de lo que hacen y la manera cómo lo hacen; tanto en su vertiente tecnológica como en su vertiente estratégica.

En la sistematicidad se juega lo práctico: "el de las relaciones de dominio sobre las cosas, el de las relaciones de acción sobre los otros, y el de las relaciones consigo mismo"[13]. Son, en otras palabras, los tres ejes cuya especificidad e intrincación debe analizarse: el del poder, el del saber y el de la estética de la existencia. Y por último, la generalidad, que permite captar las "figuras históricas determinadas por cierta forma de problematización que define objetos, reglas de acción y modos de relación consigo mismo"[14], en lugar de la continuidad metahistórica a través del tiempo.

La problemática de la libertad

Vamos a analizar, en último término, un texto de Foucault de 1982, que se denomina *El sujeto y el poder*. En él, retoma la cuestión de la modernidad, emprendida a partir de los textos kantianos, pero lo hace introduciendo la siguiente pregunta: ¿en qué consiste la especificidad de las relaciones de poder? Lo que plantea es que no hay relaciones de poder sin un espacio para la *libertad* porque ¿cómo podríamos desear ser esclavos?

Así lo postula Foucault:

[12] Ibíd., 349.
[13] Ibíd., p. 350.
[14] Ibíd., p. 351.

> "...se incluye un elemento importante: la libertad (*freedom*)[15]. El poder se ejerce únicamente sobre sujetos libres y sólo en la medida en que son libres. Por esto queremos decir sujetos individuales o colectivos, enfrentados con un campo de posibilidades, donde diferentes conductas, diferentes reacciones y diversos comportamientos pueden tener lugar. Ahí donde las determinaciones están saturadas, no hay relación de poder; la esclavitud no es una relación de poder cuando el hombre está encadenado (en este caso se trata de una relación física de coacción)"[16].

En primer lugar, una relación de poder se constituye sobre dos polos, si no, habría violencia o pasividad y no poder. Una relación de poder es una relación de relaciones, una acción sobre acciones: el otro debe ser reconocido, y debe mantenérsele hasta el final como un agente de poder, con posibilidad de intervenir, incluso de reaccionar ante ese poder que se ejerce sobre él. Debemos en primer lugar, separar ambos términos, el uno del otro, libertad y poder, porque evidentemente no son lo mismo.

El poder es un conjunto de acciones (violentas o pasivas) sobre otras acciones, pero no es en sí mismo violencia o pasividad. Por tanto, el poder "...incita, induce, seduce, facilita o dificulta; amplía o limita, vuelve más o menos probable; en un extremo, constriñe o inhibe absolutamente; es siempre una forma de actuar sobre la acción del sujeto, en virtud de su propia acción o se ser capaz de una acción"[17].

Sin embargo, habría un problema, que es ¿cómo entender la libertad en este contexto? ¿Cómo una palabra extraída del famoso trío de la Revolución Francesa, "Liberté, Égalité et Fraternité"? **Libertad** en Foucault tiene diversos significados. Es, en primer lugar (me estoy refiriendo a *Las palabras y las cosas*), es la libertad de abandonar el mito humanista, que había surgido en la Revolución Francesa, con la muerte del hombre; en un segundo momento, es necesario ser un sujeto libre para que existan relaciones de poder; y en último término, es la condición ontológica de la ética, entendida como práctica reflexiva de la libertad.

Entonces, lo que nos queda sería plantear la siguiente pregunta, trasladándonos (en un gran salto) a la Argentina que cometió crímenes de lesa humanidad: ¿había

[15] Incluso cuando en inglés existe la palabra *liberty*, Foucault elige la palabra *freedom*.
[16] Traducción propia de Michel Foucault, "El sujeto y el poder".
[17] Michel Foucault, "El sujeto…"cit., p. 253.

libertad allí, con hombres y mujeres torturados, asesinados, desechados de un avión como si fueran basura? El caso del esclavo, que no tiene libertad (excepto la de huir), ¿es posible aplicarlo aquí?

Las desapariciones ¿Actitudes de modernidad?

"ARBEIT MACHT FREI"
"Fue posiblemente al momento de colocarlas que se le ocurrió la idea. Empezó con la A, siguió con la R y antes de ubicar a la B, aprovechando su último instante de libertad, la dio vuelta con un rápido movimiento y, como en un descuido, la soldó al revés"[18].
Mario Ortiz, *Al pie de la letra*

La modernidad creó poblaciones ordenadas,
llenas de individuos racionales, limpias.
El plan Salió bien[19].
Gabriel Gatti, *Identidades desaparecidas*

Durante los años 70, en toda América Latina, hubo desapariciones forzadas, producto del Plan Cóndor, producto, a su vez, de las torturas que los franceses habían infligido sobre los argelinos. La Argentina no fue la excepción; sin embargo, es hoy uno de los países donde más se ha avanzado con respecto a los derechos humanos.

De acuerdo a Raphael Lemkin, cuando discute la utilización del término **genocidio** para referirse a lo que Alemania hizo con el pueblo judío, el concepto se refiere a un "...plan coordinado de diferentes acciones cuyo objetivo es la destrucción de las bases esenciales de la vida de los ciudadanos, con el propósito de

[18] Mario Ortiz, *Al pie de la letra. Cuadernos de lengua y literatura 5,* Bahía Blanca, 17 grises, 2010, p. 93 (también hay edición de Eterna Cadencia, Buenos Aires, 2013). Allí trata sobre un prisionero en Auschwitz, Jan Liwacz, herrero artístico, que fue obligado a hacer el cartel que dice "*Arbeit macht frei*" por sus captores antes de morir. Si bien trata sobre el genocidio nazi, creo que es una de las representaciones más bellas sobre la libertad que hay.
[19] Gabriel Gatti, *Identidades desaparecidas. Peleas por el sentido en los mundos de la desaparición forzada,* Bs. As., Prometeo libros, 2011.

aniquilar a los grupos mismos"[20]. Trasladándolo a diferentes campos, siempre de acuerdo a Lemkin, se lleva a cabo en los planos político, social, cultural, económico, biológico, físico, moral y religioso. Más allá de la utilización o no del término para aplicarlo al caso argentino –que consideramos apropiada– hay un hecho innegable: la desaparición forzada de personas.

"Desaparición" es un término utilizado por el mismo Videla, quien afirma que un desaparecido es "una incógnita", que "no tiene entidad", que "no está ni muerto ni vivo; está desaparecido"[21]. La figura del desaparecido aparece como una "quiebra del sentido", como manifiesta Gabriel Gatti. La desaparición forzada de personas "...no fue excepción, fue razón de Estado; el detenido-desaparecido no fue resultado de la barbarie, lo fue de un afán civilizatorio exacerbado"[22].

¿Existen relaciones de poder en este contexto? ¿Existe verdaderamente la libertad en estos casos? Estas son preguntas para reflexionar filosóficamente sobre la dictadura militar argentina y sobre las detenciones ilegales, torturas y desapariciones.

Una actitud de modernidad, eso es lo que los centros clandestinos de detención fueron.

[20] Raphael Lemkin, *El dominio del eje en la Europa ocupada*, Bs. As., Prometeo Libros, 2009, p. 153.
[21] Extraído de https://www.youtube.com/watch?v=7PCzaoEPv10.
[22] Gatti, ob. cit., p. 31.

Mercantilización de la evaluación a los alumnos.
El caso PISA

Miguel Andrés Brenner
UBA, Buenos Aires

Prólogo

Es probable que algún lector pregunte acerca del por qué de tantas fuentes de información para tan pocas palabras en el texto que a continuación explicitamos. La respuesta va en la línea del buceo que realizamos en la web y el deseo de fundamentar todas mis afirmaciones.

En razón de PISA[1] como un tópico más en el entramado neoliberal capitalista, el sentido último de la presente argumentación radica en la necesidad de mostrar la pretensión de la mercantilización total, global, de la escuela pública, aun siguiendo llamándose "escuela pública". Pero, el mostrar dicha pretensión lo hacemos desde seres humanos concretos, con nombres y apellidos, desde empresas comerciales concretas, con sus respectivos nombres.

Si bien aquí el motivo argumental parte de la evaluación a los alumnos, su espíritu involucra también a la evaluación a los docentes. Este último tópico los trabajamos en otros textos, que pueden hallarse en diversas páginas web, entre otras:
"www.otrasvoceseneducación.org",
"www.contrahegemonía.org",
"www.labrecha.mx", "www.rebelion.org",
"www.latinoamericalapatriagrande.blogspot.com",
"www.paginadigital.com.ar", etc.,
a saber: "La evaluación como práctica política opresora y colonizadora", "Educación 137. ¿La educación que viene?", "De la evaluación a los alumnos a la evaluación de los docentes", "El síndrome del avestruz y la escuela pública". Nuevamente señalo que en éstos deseo explicar el sentido último de las reformas educativas, la mercantilización total o global de la educación.

[1] PISA: Programme for International Student Assessment, Programa Internacional para la Evaluación de Estudiantes.

1. Introducción

En el marco de una derecha avasallante que inunda con sus ideas a nuestra región latinoamericana, casi pareciera ser un despropósito el querer explicar la educación pública a partir de "nombres y apellidos". El común de los argentinos los desconoce.

Cuando hablamos de educación usualmente "decimos conceptos", pero no nombramos a quienes desde su carnalidad humana, desde sus nervios y cerebro humanos, los hace posibles. En el caso de Argentina puede ser Juan o María, en el de Colombia puede ser Agustina o Pedro, en el de Perú puede ser Marisa o Camilo, da lo mismo dentro del dogma neoliberal, pues Juan o María no son Juan o María, Agustina o Pedro no son Agustina o Pedro, Marisa o Camilo no son Marisa o Camilo. ¿Por qué? Cualquiera de aquellos apelativos no son "situados" en tensión hacia un proceso liberador en el que transmodernamente se tensiona hacia el Hombre Nuevo, sino que implican, desde la globalidad neoliberal capitalista[2], el gerenciamiento del sistema educativo. Digámoslo de otra manera: acontece el universal neoliberal concretizado en militantes de ese universal. Es por ello que "nombrar" a Juan o María, Agustina o Pedro, Marisa o Camilo, da lo mismo, son exponentes de lo mismo. Entonces, tanto Sánchez Zinny, INET, Sophía, KUEPA u otros, parafraseando muy libremente a Aristóteles, son simples accidentes de una misma sustancia, la economía de mercado en la globalización neoliberal. Sin embargo, incurrí en una imprecisión, pues para el Estagirita existe una multiplicidad de sustancias. Por ende, precisando, recurriré a Hegel, parafraseándolo muy libremente, diciendo que aquellos concretos son simples fenómenos de un mismo universal/absoluto: el fetiche mercancía dinero.

2. Sánchez Zinny, el INET, el Grupo Sophia

No hay meras "ideas", hay "personajes" que encarnan a las mismas. Uno de ellos es un desconocido para el común de los docentes, a quien no importa aparecer en los medios de comunicación, sino que "sus ideas" se hagan carne en las políticas educativas.

[2] Caracterizo al presente capitalismo de la siguiente manera: es de base financiero/especulativo/parasitario, neoliberal y globalizado, depredador y colonizador.

Gabriel César Sánchez Zinny[3], ha sido fundador y presidente de KUEPA[4] en el mercado de la educación, fue consultor de educación en la República Dominicana, fundador y CEO (1994-1998) del Grupo Sophía. Es el actual CEO[5] de la INET en Argentina, Instituto Nacional de Educación Tecnológica[6]. Sánchez Zinny es licenciado en economía por la Universidad de San Andrés y magister en políticas públicas por la Universidad de Georgetown[7], por lo que aquí se halla la matriz de su pensamiento. Con este entramado como soporte, ejerce fuerte influencia en el destino de la educación argentina, teniendo en cuenta que define a la economía capitalista desde la "escasez", fuera de todo perfil ético, pues todo bien que sobreabunde no generaría "ganancias", no sería redituable, sin mencionar que en este contexto "la escasez es una producción histórica injusta"[8].

Y en virtud de haber mencionado a la Fundación Grupo Sophía[9], amerita al respecto un comentario. Ha sido fundada por el actual Jefe de Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires, Horacio Rodríguez Larreta[10], financiada por empresas privadas[11]. Sus fuentes de financiamiento son: Aeropuertos Argentina 2000, Nobleza Piccardo, Gráfica Tilcara, Banco Mundial, Banco Hipotecario, Adecco, Arcor, McDonald's, AEA, Quilmes, Citibank, Deutsche Bank, Dow Química, Roemmers, Ledesma,

[3] https://ar.linkedin.com/in/gabriel-sanchez-zinny-4487756a (consulta: 11/12/2016).

[4] Del Diccionario Nahuatl-huichol: *kuepa* significa traducir, cambiar, regresar, voltear. http://www.significadode.org/Nahuatl-Huichol/kuepa.htm (consulta: 11/12/2016) En ninguna de las pgs. web Kuepa se explica el por qué de la adopción de un nombre perteneciente a comunidades originarias de Nuestra América. Se supone, entonces, que sería para darle un tinte nativo a la economía de mercado concretizada en tal empresa.

[5] CEO: Chief Executive Officer, Director Ejecutivo o Gerente Operativo.

[6] https://www.youtube.com/watch?v=IH_QYkXsagw (consulta: 11/12/2016).

[7] http://conede.com/speaker/gabriel-sanchez-zinny/ (consulta: 11/12/2016).

[8] En general, repulsa a los ámbitos académicos y empresariales relacionar economía y ética.

[9] Tanto el Grupo Sophía como la Fundación Pensar son los *"think thanks"* del actual gobierno neoliberal de Cambiemos. Actualmente, *Think tank*, en inglés "tanque de pensamiento" o laboratorio de ideas, es una institución o grupo de expertos investigadores, cuya función es la reflexión intelectual sobre asuntos de política social, estrategia política, economía, militar, tecnología o cultura.

[10] https://pdi2016fundacionsophia.wordpress.com/ (consulta: 11/12/2016) Otros funcionarios del actual gobierno de Cambiemos/Macri fueron miembros del Grupo Sophía: María Eugenia Vidal gobernadora de la Provincia de Buenos Aires que es la más poblada de Argentina, Carolina Stanley ministra de desarrollo social de la misma provincia, etc.

[11] http://www.lanacion.com.ar/1849827-sophia-y-pensar-los-semilleros-que-nutrieron-los-equipos-del-macrismo (consulta: 11/12/2016).

Loma Negra, Medicus, Metrogas, Metrovías, YPF, Techint, Telecom, Telefónica, etc[12]. Con estos datos, digamos "duros", cuya "dureza" no es tal, podríamos concluir este trabajo, pero somos tozudos y es así que detallaremos más aún la cuestión. Y valga una redundancia: no existen datos "duros".

3. Sánchez Zinny, INET, la ONG Enseña por Argentina

Ahora comprenderemos más y mejor el haber incluido aquí a nuestro personaje.

El 23 de junio de 2016, Sanchez Zinny desde el INET firmó el proyecto que incorpora a la ONG "Enseña por Argentina"[13] a la enseñanza oficial a través del INET y crea la figura del Codocente[14]. El INET queda a cargo de "introducir" a estos "codocentes" en la enseñanza pública y "Enseña por Argentina" aporta el plan de formación. Los codocentes son jóvenes sin formación pedagógica[15] que cobran un tercio del sueldo legal docente y que ya se encuentran dentro de las aulas porteñas, convirtiéndose en la puerta de la tercerización, la precarización laboral y la "borradura" de toda asociación gremial.

El CEO de Enseña por Argentina es Oscar Ghillione, con título de grado en Administración de Empresas otorgado por la UADE –Universidad Argentina de la Empresa–; logró un postítulo en la UCEMA –Universidad del Centro de Estudios Macroeconómicos de Argentina– y una especialización en negocios en España. Entre otros tantos socios corporativos de la ONG Enseña por Argentina, aparecen los siguientes: Universidad de San Andrés, Direct TV, DHL, FLACSO, Grupo San Felipe, Universidad Austral, Credit Suisse, Zona Jobs, HSBC, Supervielle, Telecom, Banco de Galicia, Deutsche Bank, Universidad Austral, Wester Union, Telefe, Proyecto Educar 2015, Fundación Acíndar, Fundación La Nación, Gobierno de la

[12] https://polikratos.blogspot.com.ar/2009/04/think-tanks-fundacion-grupo-shopia.html.

[13] www.ensenaporargentina.org ong integrante de la Red Global de Educación "Teach for all", www.teachforall.org

[14] http://www.ademys.org.a r/v2/no-a-las-ong-privadas-en-educacion/ (consulta: 11/12/2016) Sophía no tiene página web, no desea brindar información.

[15] Es éste otro ejemplo de lo que denomino "muerte de la pedagogía". Y puede consultarse en mi trabajo "De la evaluación a los alumnos a la evaluación de los docentes. O de la muerte de la pedagogía", que se encuentra en variadas páginas de la web.

Ciudad de Buenos Aires, VISA, UCEMA, Microsoft, UADE, Roche, Nestlé, Renault, Techint, LAN, Endemol, UAI, Universidad Torcuato Di Tella, etc[16].

Así, apreciamos la existencia de una matriz prioritariamente economicista en la concepción de la escuela pública.

4. Sánchez Zinny y la empresa Pearson

La tan discutida prueba PISA en el aparato partidocrático cuando hay versiones contrapuestas[17], lamentablemente no discutida en el cuerpo docente, no resulta ajena al funcionario que preside el Instituto Nacional de Educación Tecnológica –INET– en Argentina.

Sánchez Zinny es representante de Pearson[18] para la región latinoamericana[19], empresa tal también desconocida para el "común de los mortales". Pearson es la empresa que organiza y diseña la Pruebas PISA 2015[20] y 2018[21], pagadas por cada uno de los gobiernos de los países en que se aplica la misma[22]. Conste que las pruebas internacionales de evaluación son avaladas y aplicadas en el marco de la Ley Nacional de Educación sancionada en el año 2006[23] que, si bien alude en su artículo segundo a la educación como "bien público" y "un derecho personal y social garantizados por el Estado", favorece la existencia de estos "operativos". A

[16] http://www.ensenaporargentina.org/ (consulta: 11/12/2016).

[17] Hacemos referencia a la polémica desatada entre partidos políticos acerca de la exclusión de Argentina de los últimos resultados PISA.

[18] https://www.pearsoneducacion.net/ (consulta: 11/12/2016).

[19] http://www.eldisenso.com/politica/el-socio-de-bullrich-y-larreta-es-el-representante-de-pearson-en-la-region-y-pearson-es-pisa/ ; http://www.eldisenso.com/sociedad/codocentes-sa-tercerizacion-y-precarizacion-docente-de-la-mano-de-cambiemos/ (consulta: 11/12/2016).

[20] https://www.pearson.com/news/media/news-announcements/2011/10/pearson-to-develop-frameworks-for-oecds-pisa-student-assessment-f.html (consulta: 11/12/2016).

[21] https://www.pearson.com/news/media/news-announcements/2014/12/pearson-to-develop-pisa-2018-student-assessment-21st-century-fra.html (consulta: 11/12/2016).

[22] "PISA is financed exclusively through direct contributions from the participants' government authorities, typically education ministries."
https://www.oecd.org/pisa/aboutpisa/pisafaq.htm (consulta: 11/12/2016).

[23] http://www.me.gov.ar/doc_pdf/ley_de_educ_nac.pdf (consulta: 14/12/2016) Artículo 98, inciso "e".

su vez, dicha norma jurídica menciona 39 veces la palabra "gestión"[24], típicamente "neoliberal", considerando que hay escuelas públicas de gestión estatal y escuelas públicas de gestión privada. Puede apreciarse que la "gestión" involucra a ambas, por ende, se pone en duda el prístino significado del término "bien público". Precisemos: en el presente histórico "lo público" tiende a ser atravesado por los intereses del mercado –a pesar de ello sigue denominándose "público"[25]–, pues son los intereses del mercado quienes pretenden marcar con "insoportable" fuerza la interpretación práctica de lo público.

Señalamos más arriba que Sánchez Zinny es representante de Pearson para la región latinoamericana, empresa hoy día a cargo de la "gestión" PISA. El historial de la Empresa Pearson[26] muestra que, entre otras, es fundadora y dueña de la Empresa Longman en Londres, The Economist, The Financial Times[27], poderosos medios de comunicación a nivel internacional, que responden a la más rancia estirpe neoliberal capitalista. Conste que hace poco Pearson ha tomado un nuevo rumbo en sus negocios: vendió The Financial Times en 1300 millones de dólares y The Economist en 730 millones de dólares, sumas que, en su decir, invertirá en educación[28]. Conste que las mismísimas pruebas PISA se sostienen en los principios y criterios de quien fundó ambos influyentes medios de comunicación.

5. Empresa Pearson, mercantilización de la educación

¿Y cuáles son las razones del interés de Pearson? En realidad, dicha empresa es un instrumento de la economía de mercado, patrocinada por la Organización para la Cooperación y Desarrollo Económico –OCDE– de la Unión Europea –UE–. Recordemos que históricamente la base de la institución de la UE fue el Mercado Común Europeo.

Pearson se define a sí misma como "la empresa líder en educación en todo el mundo. Desde la etapa pre-escolar a secundaria, aprendizaje temprano a una

[24] 38 veces el término "gestión" y 1 vez el término "gestionar".
[25] En el último tópico de este texto trabajaremos el sentido "real" del término gestión en los juegos de lenguaje predominantes.
[26] https://www.youtube.com/watch?v=C8XHKH6XUHI (consulta: 11/12/2016).
[27] https://www.pearsoneducacion.net/acerca-de/cronologia (consulta: 11/12/2016).
[28] http://futuroeducativo.com/pearson-donde-va-la-mayor-empresa-de-educacion-del-mundo/ (consulta: 11/12/2016).

certificación profesional. Nuestros materiales de estudio, herramientas de aprendizaje multimedia y programas de pruebas ayudan a millones de personas en todo el mundo, más que cualquier otra empresa privada"[29].

Existen dudas acerca de los resultados de PISA en diversos países: en México[30], en Uruguay[31], Colombia[32], en Argentina y en la Ciudad de Buenos Aires[33], etc. Ciertamente, la alfabetización de la educación pública se encuentra muy deteriorada. Sin embargo, más allá de las dudas o de las certezas, lo que importa al establishment es recalcar el deterioro de la escuela, cuyas condiciones de posibilidad se originan en el mismo establishment, que ahora se presenta como "salvador" de la escuela pública. Empero, valga considerar que la intención última de PISA, cuya "gestión" se actualmente se halla a cargo de la Empresa Pearson, es que todos los dineros públicos del mundo globalizado vayan a las arcas de los sectores privados, comenzando por las ONGs y fundaciones, además del control valorativo de los contenidos y procesos de la enseñanza. Mientras que las evaluaciones responden a los intereses de quienes las financian. En un decir muy criollo: "quien pone la plata decide el para qué".

6. Gerenciamiento de la educación

Obviamente, para ello se requiere de una flexibilización o precarización laboral, de la culpabilización prioritaria de los docentes, del apoyo de familias y sociedad en general a dicho proyecto para lo que los medios de difusión cumplen un rol fundamental. También para ello se requiere del apoyo de los docentes y la eliminación efectiva de los sindicatos, por cuanto la única relación evaluadora de cada docente no será con otros docentes sino con una máquina computadora que presente los ítems "reactivos". Es que las pruebas objetivas poseen lo que se denomina "reactivo de evaluación", o sea, según la Real Academia Española,

[29] https://www.pearsoneducacion.net/acerca-de/quienes-somos (consulta: 11/12/2016).
[30] http://www.jornada.unam.mx/2016/12/07/sociedad/037n1soc (consulta: 11/12/2016).
[31] http://www.180.com.uy/articulo/65733_las-respuestas-de-netto-a-las-dudas-sobre-los-resultados-de-pisa (consulta: 11/12/2016).
[32] http://www.elespectador.com/opinion/pisa-luces-sombras-y-una-duda (consulta: 11/12/2016).
[33] http://www.clarin.com/sociedad/dudas-buenos-resultados-PISACiudad_0_1700230137.html (consulta: 11/12/2016).

"produce reacción"[34], que se opone a la acción educadora integral, pues solamente "habría que responder a lo que desde la gestión se solicita".

La gestión de la educación conduciría a "mejoras de calidad y equidad, pues existe la posibilidad de generar espacios para innovar e incentivar gastos eficientes, y porque se enfatiza la responsabilidad por el servicio entregado y el control de los procesos educativos"[35].

No por nada la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico (OCDE, en lengua inglesa OECD) en el marco de la Unión Europea establece tanto la "gestión"[36] de la investigación como del conocimiento. Desde ese lugar, "la Secretaría de la OCDE es la responsable de la gestión cotidiana de PISA"[37].

Empero, en el título de esta sección se utiliza el término "gerenciamiento" y no el de "gestión". La pregunta es si ambos significan lo mismo. El origen latino de gestión procede de "*gestio - gestionis*", o sea, conducir, llevar a cabo. Dentro de la misma familia de palabras, también, aparece "gestor" o administrador, que proviene del latín "*gerens*", gerente[38]. El Diccionario Larousse define "gerencia" como "cargo y gestión del gerente" como "persona que dirige, administra una empresa o sociedad", "que gerencia". Desde aquí podemos encontrar matices, puesto que la gerencia es un proceso organizacional, mientras que la gestión incluye a la gerencia y al liderazgo[39]. Sin embargo, "en el mundo de los negocios ha terminado por englobarse como un único concepto que, en definición, hace referencia a una misma

[34] http://dle.rae.es/srv/search?m=30&w=reactivo (consulta: 11/12/2016).

[35] file:///C:/Users/Andres/Downloads/noticias-libroPISAValenzuela_Bellei%20(1).pdf (consulta: 11/12/2016) Ministerio de Educación, Unidad de Currículum y Evaluación. SIMCE (2009) "¿Qué nos dice PISA sobre la educación de los jóvenes en Chile?" Santiago de Chile. pp. 77.

[36] http://www.oecd.org/edu/research/
(consulta: 11/12/2016) "Research and knowledge management."

[37] https://www.oecd.org/pisa/aboutpisa/pisafaq.htm (consulta: 11/12/2016) "The OECD Secretariat is responsible for the day-to-day management of PISA".

[38] Corominas, Joan (1987). "Diccionario etimológico de la lengua castellana." 3ª edición, Madrid, Editorial Gredos.

[39] Según el Diccionario del Idioma de Martín Alonso Pedraz.
http://www.degerencia.com/articulo/gerencia-o-gestion-son-sinonimos
(consulta: 11/12/2016).

realidad: dirigir, conducir o llevar una empresa" [40], es decir, usualmente se identifica gestión con gerenciamiento. De ahí que el título de este apartado es el de "gerenciamiento de la educación".

7. Conclusión

Utópicamente, desde otra perspectiva, nos testimonia Franz Hinkelammert: "Aparecen también funciones que sólo el Estado puede cumplir, en cuanto determinadas actividades necesitan ser universalizadas y la actividad privada es incapaz de lograrlo. Eso ocurre sobre todo en… /el campo/ de la educación…. Una atención universal de estas necesidades parece imposible sin el surgimiento de sistemas de… educación públicos de alto nivel"[41].

Es que a la actividad privada solamente importa el dinero, equivalente general de toda mercancía, y la evaluación es para ser subsumida en ésta, con todos los rasgos propios de fetichismo, aconteciendo la acumulación de tasas de ganancias. Sin embargo, la etimología del término que se usa como operativo cuantificador, *assessment*, implica un sentido radicalmente diferente.

En lengua latina "*assidere*" significa "sentarse al lado", "asistir al juez para ayudarlo a tomar una decisión justa"[42]. O sea, etimológicamente "debe hacerse al lado de", "es una instancia de acompañamiento", "es un acto que reclama el encuentro físico y el diálogo"[43]. ¿Por qué dicha alusión? En lengua inglesa, la última letra de la palabra PISA es "*assessmen*t", proviene del latín, y quiere decir "evaluación". Luego, en el contexto del capitalismo neoliberal, adquiere otro significado, relativo a la medición, al cálculo. El mismo Paulo Freire insiste que hay que "evaluar-con" y no "evaluar-sobre".

[40] http://www.eegerencia.eu/gerencia-y-gestion-es-lo-mismo/ (consulta: 11/12/2016).
[41] Franz Hinkelammert, *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, San José, Costa Rica, Ed. DEI, 1995, p. 99.
[42] https://es.scribd.com/presentation/67893283/Assessment-y-Evaluacion-Autentica; http://www.treccani.it/vocabolario/ricerca/assidere/ (consultas: 15/12/2016)
[43] Mariluz Espinoza Nova, "La evaluación: ¿aproximación precisa?", *Convocación, Revista Interdisciplinaria de Reflexión y Experiencia Educativa* (Montevideo) Ns. 27-28, 2016, p. 29.

Ante lo expuesto, ¿cabe la nada del docente?, ¿cabe la sola reacción?, ¿es posible generar las condiciones de posibilidad a fin de un posicionamiento crítico/creativo/propositivo práctico en el aula-escuela? ¿Cabe el "hombre nuevo" en la educación? ¿Cabe una escuela pública que realmente sea, a la vez, popular?

La Enseñanza de la filosofía como hecho estético.
El cuidado de sí como definición ético-política

María Cecilia Colombani
UNMP, Unimoron, Buenos Aires

Introducción

El proyecto de la presente comunicación consiste en problematizar la enseñanza de la filosofía en la actual coyuntura histórica tratando de recuperar el horizonte griego clásico como modo de trazar un arco de lectura entre nuestro proyecto y la consideración de lo que los griegos definían como la constitución del sujeto ético-político-estético[1]. Desde esta perspectiva intentaremos mostrar cómo la enseñanza de la filosofía constituye un ejercicio político en tanto productor de efectos y cómo desde cierto ejercicio docente se puede apuntalar dicha constitución antropológica.

Se trata de pensar la inserción de la filosofía en el dispositivo institucional, *tópos* privilegiado donde se puede construir un sentido que no se construye en otro lugar. Si entendemos que estamos educando un sujeto social, entonces el desafío de su constitución ético-político-estética, en los términos en que lo planteara Michel Foucault en su retorno hacia los antiguos, nos parece el desafío de época más vigoroso como educadores. Desde este enfoque la educación filosófica deviene *praxis* liberadora inscrita en el cuidado de sí como *ethos* y nuestra tarea se sostiene en el gesto de resistencia de no reproducir el sistema.

La escuela

Pensamos la escuela en sentido amplio. Nos referimos al espacio simbólico donde se sostiene una experiencia de enseñanza y aprendizaje y que, como tal, representa un *tópos* simbólico de experiencia ético-política. Consideramos que ese territorio es el espacio propicio para construir un sentido que no se puede lograr en otro espacio; un sentido propio, con la marca de la experiencia que sostenemos como educadores y agentes políticos; un sentido que dé cuenta de nuestro "ser en el

[1] María Cecilia Colombani, *Foucault y lo político*, Bs. As., Prometeo, 2009.

mundo" y de nuestro "ser con", en términos heideggerianos[2], ya que la experiencia socializante que la educación implica constituye el *kairós*, la ocasión favorable, para la construcción de un mundo más habitable.

Desde esta perspectiva, nuestra misión como educadores supone la insoslayable responsabilidad de dar cuenta a diario de lo que se dice y de lo que se hace, en una clara opción por aquello que M. Foucault describe como el intelectual específico. Así, la visión foucaultiana del papel del intelectual específico, a diferencia del intelectual general, se define hilvanando la solidaridad estrecha entre la teoría y la *praxis*, en el marco de la función política del pensamiento, en tanto herramienta de transformación, tanto de los sujetos como de la realidad. Foucault lo sostiene diciendo,

> "además diría, sobre el trabajo del intelectual, que es fructífero en cierto sentido al describir lo-que-es haciéndolo aparecer como algo que podría no ser, o no ser como es. Razón por la cual esta designación o descripción de lo real nunca tiene valor prescriptivo del tipo: 'ya que esto es así, así será'. Por eso es que también, en mi opinión, el recurso de la historia tiene sentido en la medida en que la historia sirve para mostrar que lo-que-es no ha sido siempre así; o sea, que lo que nos parece más evidente está siempre formado por la confluencia de encuentros y posibilidades, en el transcurso de una historia precaria y frágil"[3].

La riqueza de la cita estriba precisamente en la posibilidad crítica de desmontar un único sentido y ubicar toda ficción simbólica en el orden de la perspectiva. Encierra la posibilidad crítica de la transformación de sentido de lo que aparece como dado irrevocablemente. Aquello que es, aquello que somos está sujeto a transformaciones que implican un despliegue *poiético*, en tanto construcción de nuevas realidades y subjetividades. Ese es el papel de la escuela tal como la pensamos en la actual coyuntura histórica y tal es el papel el intelectual en la co-gestión de nuevos horizontes de sentido.

[2] Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997.
[3] Michel Foucault, *El Yo minimalista, y otras conversaciones*, Bs. As., Biblioteca de la Mirada, 1996, p. 122.

Esto justifica la acción de la escuela como *tópos* de producción del conocimiento, en tanto herramienta de transformación. Si para Deleuze[4] la *pólis* griega constituyó el medio de producción de la filosofía, entendida como una fábrica de conceptos, para nosotros la escuela conserva un *tópos* privilegiado de sentido y acción en tanto usina productora de los saberes necesarios para la liberación y la reinvención de los sujetos.

Esto supone pensar el saber como una estructura de poder, capaz de producir efectos. Tal como sostiene Foucault:

> "Reconozco que el conocimiento nos puede transformar, que la verdad no es sólo un medio para descifrar el mundo (puede ser que lo que llamamos verdad no descifre nada), y que si conozco la verdad, seré transformado"[5].

Visión política que nos ubica, a su vez, en el desafío de repensar la noción de saber y de poder para comprender la matriz productora y resistencial que los atraviesa. Sólo revisitando la noción de poder, alejándolo de una mirada interdictiva y, por ende, raquítica, seremos capaces, como sujetos comprometidos con la enseñanza de la filosofía, de apropiarnos de un tipo de saber-poder de carácter transformador.

La tarea no es otra que repensar lo que Foucault denomina la gran mutación tecnológica del poder en Occidente y ver el desplazamiento de un poder negativo a uno positivo, en tanto productor de efectos:

> "Por poder hay que comprender, primero, la multiplicidad de las relaciones de fuerza inmanentes y propias del dominio en que se ejercen, y que son constitutivas de su organización; el juego que por medio de luchas y enfrentamientos incesantes las transforma, las refuerza, las invierte; los apoyos que dichas relaciones de fuerza encuentran las unas en las otras, de modo que formen cadena o sistema, o, al contrario, los corrimientos, las contradicciones que aíslan a unas de otras"[6].

[4] Giles Deleuze, *Qué es filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1993.
[5] Michel Foucault, ob. cit., p. 97.
[6] Michel Foucault, *La voluntad de saber*, Bs. As., Siglo XXI, 1995, pp. 112-113.

De este modo, el poder se inscribe en un micro *tópos* de múltiples repercusiones y de variada direcciones, constituyendo una verdadera red que atraviesa a los distintos actores del espectro social. El poder no se posee sustancialmente, sino que se ejerce dinámicamente. Es haciendo uso de ese poder intersticial y productor de efectos como pensamos el aula como epicentro de un cierto funcionamiento de poder tendiente a producir saberes en orden de la emancipación.

En "Verité et pouvoir"[7], M. Foucault afirma:

> "Cuando se definen los efectos del poder por la represión se da una concepción puramente jurídica del poder; se identifica el poder a una ley que dice no; se privilegiaría sobre todo la fuerza de la prohibición [...] Lo que hace que el poder agarre, que se le acepte, es simplemente que no pesa solamente como una fuerza que dice no, sino que de hecho la atraviesa, **produce cosas, induce placer, forma saber, produce discursos**; es preciso considerarlo como una red productiva que atraviesa todo el cuerpo social más que como una instancia negativa que tiene como función reprimir"[8].

A este poder nos referimos cuando hablamos de positividad, ya que lo sabemos productor. Es este el poder, quizás micro e intersticial, del cual debemos apropiarnos como instrumento estratégico de una transformación posible.

Los saberes

Ahora bien, cuáles son los saberes necesarios para el ejercicio docente como *praxis poiética*. La práctica nos ubica frente a ciertos problemas que nos interpelan en nuestra opción. Cómo aprovechar la curiosidad epistemológica y crítica de los sujetos sociales a los cuales se dirige nuestra apuesta profesional. Educar para la crítica es precisamente, aprovechar la posibilidad de discernimiento que los sujetos poseen, revisitando el campo lexical del verbo *krino*, juzgar, discernir, distinguir, elegir.

¿Cuál es entonces el objeto de problematización desde esta perspectiva de pensamiento y acción? ¿Cuál es el objeto de la crítica en tanto objeto de

[7] M. Fontana, "Verité et pouvoir", *L´Arc*, N. 70, 1977 : 16-26.
[8] Michel Foucault, *Microfísica del poder*, Madrid, Ediciones La Piqueta, 1995, p. 182 (el subrayado es nuestro).

discernimiento y elección? Si consideramos a la escuela como un dispositivo tendiente a producir efectos y que constituye el *tópos* específico para desplegar políticas de emancipación, entonces nuestra tarea consiste en ayudar al alumno a servirse de su inteligencia, a fomentar su capacidad *poiética* para reinventarse como sujeto, a robustecer la posibilidad de gestar nuevas subjetividades en aras de co-fundar un mundo más habitable, menos precarizado en sus vínculos intersubjetivos.

Desde este lugar, la producción, apropiación y circulación de saberes nos lleva a pensar el tema del cuidado de sí, *le souci de soi*, como un núcleo de problematización insoslayable en toda transmisión filosófica que se precie de ser una *praxis* emancipadora. Cuidar de uno mismo, *epimelein*, significa atenderse, hacerse cargo, asumirse en la constitución de sí como un sujeto dueño de sus actos, responsable de sus decisiones y protagonista de su propia ficción subjetiva. El cuidado de sí, en el marco de la *epimeleia heautou*, define un modo de vida, un cierto *ethos* en tanto actitud y manera de vivir que incluye al otro como par antropológico[9].

No en vano M. Foucault ubica la problemática en la Antigüedad Clásica, precisamente en el momento en que la consolidación de la *pólis* como espacio de convivialidad entre los *philoi*, exige una actitud que se define en el marco del cuidado mutuo, con una fuerte impronta en las relaciones que el espacio pedagógico despliega. Tal como sostiene Foucault:

> "Y el cuidado de sí implica además una relación con el otro desde el momento que, para realmente cuidar de sí mismo, debe atenderse a las enseñanzas de un maestro. Se necesita un guía, un consejero, un amigo –alguien que le diga a uno la verdad–. De este modo, se presenta el problema de la relación con los demás paralelamente al desarrollo del cuidado de sí"[10].

Ahora bien, el horizonte del cuidado de sí, no como acción aislada y discontinua, sino como gesto deliberado, voluntario y sostenido en el tiempo, nos enfrenta, ineludiblemente con el problema de la libertad. En efecto, cuidarse es curarse de toda forma de dominación, es lograr el grado de atención que permite romper

[9] Foucault, M., *Historia de la Sexualidad, El uso de los placeres*, Bs. As., Siglo XXI, 1991 e *Historia de la Sexualidad La voluntad de saber*, Bs. As., Siglo XXI, 1995.
[10] Michel Foucault, M., *El Yo minimalista, y otras conversaciones*, Bs. As., Biblioteca de la Mirada, 1996, pp. 151-152.

críticamente con los lazos des-subjetivantes. Dice Foucault al respecto, refiriéndose, en principio, al enclave íntimo del sujeto:

> "Creo que en la medida que la libertad significa no esclavitud para los griegos –una definición bastante distinta de la nuestra–, el problema es totalmente político. Lo es, en la medida en que la no esclavitud con respecto a otros es una condición: un esclavo no tiene ética. La libertad es, entonces, política en sí misma. Y entonces, tiene un modelo político, en cuanto que ser libre significa no ser esclavo de uno mismo y sus propios apetitos, lo que supone que uno establece sobre el propio yo cierta relación de dominación, de liderazgo, que era llamada *arkhe* –poder, autoridad–"[11].

No obstante, este ejercicio sobre uno mismo, cortando las marcas de la dominación se proyecta a otras formas de crítica. Ese es el papel de la filosofía como saber de ruptura. Dice Foucault:

> "En cuanto a su aspecto crítico –en un sentido muy amplio– la filosofía es el desafío a todos los fenómenos de dominación, a cualquier nivel y cualquiera sea la forma en que se presenten –políticos, económicos, sexuales, institucionales, etcétera. Esta función crítica de la filosofía, hasta cierto punto, deriva directamente del imperativo socrático: 'Preocúpate por ti mismo, es decir apóyate en la libertad, a través del dominio de ti'"[12].

Conclusiones

Nuestro trabajo se ha movido en distintos frentes. En primer lugar hemos pensado la escuela como *tópos* político, como espacio de micro poder capaz de generar efectos sobre lo real. La hemos pensado como instalación ética a partir de elegir el ejercicio docente como un *ethos*, una forma de sostener la existencia con las movilidades y desplazamiento que todo *bios* implica. Coincidimos con M. Foucault cuando se instala en esas variaciones instituyentes de nuestra subjetividad.

> "Soy perfectamente consciente de que he producido variaciones continuamente, tanto en los objetos de mi interés, como en los conceptos a que había llegado anteriormente. Por lo tanto, los libros que escribo

[11] Michel Foucault, ibíd., p. 151.
[12] Michel Foucault, ibíd., p. 169.

> representan para mí una experiencia que deseo que sea lo más rica posible. Al atravesar una experiencia, se produce un cambio. Si tuviera que escribir un libro para comunicar lo que ya sé, nunca tendría el valor de comenzarlo. Escribo precisamente porque no sé todavía qué pensar sobre un tema que atrae mi atención. Al plantearlo así, el libro me transforma, cambia mis puntos de vista [...] Cuando escribo, lo hago, por sobre todas las cosas, para cambiarme a mí mismo y no pensar lo mismo que antes"[13].

En segundo lugar, nos ubicamos en el espacio de la producción de saberes, de su circulación y apropiación para delinear una cierta cartografía de trabajo filosófico. En ese marco definimos la preocupación por el cuidado de sí como el *pro-blema* a transitar a partir de la actualidad y vigencia del tópico, más allá de su importancia en la Antigüedad Clásica. Creemos que es en esa línea de pensamiento cómo la enseñanza de la filosofía puede aportar a la construcción de un mundo más habitable, lo cual roza, necesariamente, nuestra opción por un tipo de trabajo intelectual.

Coincidimos con M. Foucault cuando afirma:

> "Para mí, el trabajo intelectual está relacionado con lo que se podría denominar esteticismo, en el sentido de una transformación individual. […] Es por eso que trabajo como un perro, y lo he hecho así toda mi vida. No estoy interesado en el nivel académico de lo que hago, porque siempre he estado dedicado a mi propia transformación. Es por eso también que cuando me dicen: 'Bueno, pensaba eso hace pocos años y ahora dice algo distinto', mi respuesta es: 'Bueno, ¿cree que he trabajado tanto todos estos años para decir lo mismo y no haber cambiado?' Esta transformación de uno mismo por el propio conocimiento es, en mi opinión, algo cercano a la experiencia estética".[14]

Quizás la vida se juegue en esa experiencia de trabajar como un perro.

[13] Michel Foucault, ibíd., p. 9.
[14] Michel Foucault, ibíd., p. 97.

Tiempo de zozobras

José Luis Damis
Buenos Aires

¿Quién puede negar que este tiempo, como todos los tiempos, es un tiempo de zozobras? Habitar el tiempo, somos sus habitantes, es nuestra patria metafísica, es vivir los acontecimientos que no son otra cosa que el modo como el tiempo se dibuja y oculta, es permanecer zozobrando. La razón cuya función es darle consistencia a la fugacidad del instante, conceptualiza el tiempo en épocas. Así construye la historia.

A diferencia de las épocas pasadas que conocemos por ensayos, novelas o alguna película histórica, esta época tiene otra carnalidad. Sale de la escritura y la imagen y encarna en nosotros como protagonistas y víctimas.

Siempre fue tarea de las filosofías –las nombro en plural porque considero que hay tantas filosofías como filósofos– deconstruir –uso el término de Derridá– y volver a construir su época en el imaginario colectivo. En el siglo veintiuno esta es también la empresa de las filosofías. Uno de estos laboriosos emprendedores es Giorgio Agamben.

El filósofo italiano arriesga la pregunta: ¿Qué es la filosofía? Y toma el riesgo de la respuesta en una época en que solo los riesgos intelectuales pueden seguir dándole vida a eso que llamamos filosofía. Por eso riesgosamente aventura que la filosofía, la suya por supuesto, no es una disciplina cuyos objetos y límites sean posibles definir, como intentó hacerlo Deleuze. Recordemos que Gilles Deleuze, al que se enfrenta Agamben, afirma que los conceptos no nos están esperando hechos y acabados como cuerpos celestes. No hay firmamento para los conceptos. Hay que inventarlos, fabricarlos, más bien crearlos y nada serían sin la firma de quienes los crean. También el autor del *Homo Sacer* discrepa del modo en que las universidades encaran la enseñanza de la filosofía, apuntando a trazar una historia lineal y quizás progresiva de las filosofías.

¿Entonces qué es filosofía para Agamben? En primer lugar no es una sustancia sino una fuerza que de golpe puede animar cualquier ámbito, el arte, la religión, la economía, la poesía, el deseo, el amor, el tedio. Y hace una analogía de esta fuerza

con la tempestad que se produce de improviso, agita, transforma e incluso destruye, pero con igual imprevisibilidad, pasa y desaparece. Esta filosofía tensa el lenguaje como un arco que se prepara para arrojar la flecha a un destino desconocido. Creo que Agamben nos libera de un montón de límites y permite, nos da vía libre, para que avancemos a otros territorios no convencionales.

Ahora unifico en un sentido las múltiples filosofías por el concepto general de filosofía y formulo la pregunta: ¿A qué se dedicó la filosofía a través de los siglos? A desconcertar ¿Qué alcance le doy a este término? Salir de lo concertado como verdades en una época, demoler las verdades de la ciencia, la política, la religión, el arte, la filosofía misma y de todo lo que ésta se dedica a hablar. Un ejemplo paradigmático es Aristóteles que habló de todo lo que es pensable e imaginable hablar. Claro, después de desconcertar la mayoría de los filósofos, y en esto consistió su tarea, intentaron una nueva concertación, establecer nuevas verdades. Descartes, Hegel, Marx, fueron grandes desconcertadores y concertadores, esto es, filósofos.

Comencé esta exposición mostrando el tiempo como zozobra. Y controlar este zozobrar de la temporalidad fue la mayor preocupación de la razón filosófica. Lo mostró como circular, progresivo, camino a la eternidad y hasta ilusorio, fantasmático o inexistente. Y no es para menor porque nosotros somos tiempo, parafraseando a Borges “El tiempo es un tigre que me devora pero yo soy el tigre, es la sustancia de la que estoy hecho”.

Es evidente que porque somos tiempo que transcurre tenemos una biografía. Walter Benjamin decía que nuestra biografía está construida por los acontecimientos que nos han dejado estupefactos. También podemos decir de aquellos que nos han llevado al desconcierto, a encontrarnos de improviso afuera de lo concertado como verdad.

La década de los años sesenta fue muy especial, se sentía como un resurgir de la racionalidad derrumbada por las dos grandes guerras mundiales. Este intento de resurgimiento se daba en una época convulsa y confusa. La revolución cubana, los Beatles, la guerra de Vietnam, el mayo francés, en la Argentina el nacimiento del rock nacional, la propuesta de algo así como un anarquismo comunitario y pacifista por los hippies, la revolución cultural de Mao, la muerte del Che Guevara, el tercermundismo, los movimientos de liberación africanos, la guerrilla latinoamericana, la no violencia de la reivindicación racial propuesta en Estados

Unidos por Luther King y la misma reivindicación violenta en los panteras negras. Todo esto en el contexto de la guerra fría, donde cada bando argumentaba salvar a la humanidad de un enemigo monstruoso.

Pero hay algo más, el cine en su época más gloriosa. Con nostalgia recordamos a Fellini, Pasolini, Antonioni, Monicelli, Visconti, Bergman y los sorprendentes franceses de la Nouvelle Vague, Truffaut, Godart, Resnais. Destaco a Alain Resnais en *Hace un año en Marienbad*, un filme desconcertante ¿En qué consiste este desconcierto? En el tema que nos ocupa: el tiempo desalojado del modo transformador y revolucionario como la época lo entendía. Esta película, estrenada en 1961, deconstituía ese tiempo.

Hace un año en Marienbad, guionada por Alain Robbe-Grillet, conocido novelista de la Noveau Roman, lleva a imágenes cómo el tiempo, el gran protagonista de la película, abandona la historia y se va refugiando en la memoria de los personajes. El pasado no recordado pierde existencia, se desvanece en la Nada. En una reunión indefinida en un escenario seguramente de un lujoso palacio donde deambulan los invitados, un hombre se acerca a una mujer y le dice que hace un año se encontraron en Marienbad y este reencuentro es una cita. Ella insiste en que nunca estuvo en Marienbad. Es todo el argumento. El diálogo se repite en los cambios de escenas. Los personajes no tienen nombre. No hay discurso que explique. La razón está ausente y el acontecimiento, que es el dibujo con que se manifiesta el tiempo, es desconcertantemente impreciso.

No podemos escindir el tiempo de la razón, sino ocurre lo que muestra Resnais en *Hace un año en Marienbad*. Por eso razón y tiempo, en cuya unión las filosofías fueron presentando sus cosmovisiones, esto es la historia del Occidente de la modernidad, desde el cartesianismo hasta la posmodernidad fue un matrimonio bastante conflictivo y por momentos con grandes desavenencias.

La plenitud de la Razón, ahora con mayúsculas, la encontramos en Johannes Gottlieb Fichte. Embelesado el filósofo por la Razón, ve a la filosofía como el amor por la vida racional. Este amor es el que mantendrá al hombre en sus seguros lazos. Para Fichte advino la época de la plenitud de la vida terrena, la edad en que la humanidad se edifica a sí misma con mano segura e infatigable, hasta convertirse en la imagen exacta de la Razón. Occidente y su discurso filosófico llegaban a una plenitud que Fichte pretende como perpetua.

En los mismos años que el filósofo alemán elaboraba su obra, en España, Francisco de Goya produce un aguafuerte (Grabado 43 de la serie *Los Caprichos*, 1797-1799) revelando el lado oscuro de la razón, ahora con minúscula.

Este aguafuerte es titulado "El sueño de la razón produce monstruos". Ese hombre profundamente dormido ¿Goya mismo?, con la cabeza apoyada en un escritorio, rodeado por los monstruos del sueño, genera un cierto temor indefinido. Es posible una lectura psicoanalítica del grabado pero también podemos intentar una interpretación histórica y ver a esos monstruos como los momentos de la historia, con la posibilidad que tiene el arte de representarlos agolpados. Los monstruos que sueña la razón son los acontecimientos que muestra la historia.

Entonces llega Hegel, y en un audaz juego dialéctico integra la Razón a los monstruos. Estos transitan el barro y la sangre de la historia como los momentos necesarios para llegar a la absoluta realización del Espíritu.

¿Cómo concibe Hegel la filosofía? Es el modo en que Occidente se vio a sí mismo durante 2.500 años. El tiempo ha adquirido su plena significación y encuentra en Occidente su total realización. Pero el hegelianismo también fue una construcción en el tiempo, un acontecimiento filosófico, e inexorablemente terminó siendo arrastrado por la tempestad de la historia. Otras universalidades de la Razón aparecieron en el siglo diecinueve, como en Marx y los positivistas y profundos quiebres, Kierkegaard y Nietzsche son sus testimonios.

En el siglo veinte la razón estalla en su materialidad como nunca había ocurrido en la historia. Hablo de las dos guerras mundiales que signaron la época. Los monstruos de Goya invadieron el planeta.

Emil Cioran, el filósofo rumano que coincidió con los gnósticos en que este mundo había sido creado por un Demiurgo maléfico, decía que el disfraz más ridículo de nuestro ancestro primitivo es el hombre civilizado. Su libro *El Aciago Demiurgo* es desconcertante.

El dadaísmo, ese movimiento que nace el 8 de febrero de 1916 en Zúrich, y que toma ese nombre –pudo ser cualquiera, los nombres no significan nada– cuando Tristán Tzara abrió un diccionario en cualquier página y encontró la palabra *dadá* que en francés significa caballo de juguete. Dadá es esa fuerza que Agamben considera como la filosofía. Es mucho más, aunque la incluye, que una revolución

poética del lenguaje. Es esa tempestad, repito a Agamben, que se produjo de improviso, agitó, destruyó, pero con igual imprevisibilidad con la que pasó, desapareció. Hugo Ball, uno de los fundadores del movimiento, recita en el Café Voltaire, un local que funcionaba en la planta alta de un teatro de Zúrich donde se reunían los dadaístas, el primer poema fonético de la historia de la poesía: *karawane*. Este consistía en una serie de articulaciones de fonemas e interjecciones carentes de significado. Hugo Ball, al destruir el lenguaje, lo que busca destruir es la máscara de la Razón que había legitimado Occidente. En realidad esa máscara ya estaba destruida en la Gran Guerra que convertía a Europa en un campo de masacre. Posiblemente Hugo Ball miraba a los 250.000 cadáveres que no terminaban de pudrirse junto al río Marne, muertos en esos siete días de batalla entre el 5 y el 12 de septiembre de 1914. Entre alemanes, franceses y británicos combatieron un millón y medio de hombres. El saldo final de la Gran Guerra se calcula en quince millones de cadáveres. El ancestro primitivo disfrazado de hombre civilizado tuvo un gran banquete de canibalismo.

Theodor Adorno y Max Horkheimer escriben en 1944, en su exilio en Estados Unidos, *Dialéctica de la Ilustración*, que será publicada en 1947. En el prólogo explican: "Lo que nos habíamos propuesto era nada menos que comprender por qué la humanidad en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano se hunde en un nuevo género de barbarie". Adorno se preguntará si después de Auschwitz es posible la filosofía.

Yukio Mishima, el escritor japonés que terminó voluntariamente con su vida el 25 de noviembre de 1970 mediante el *seppuku*, ritual samurái más conocido como harakiri, a los veinte años todavía era un desconocido, no había empezado su carrera de novelista y le tocó ser testigo de la catástrofe de Hiroshima y Nagasaki. Entonces, confesó años después, se preguntó si la tragedia humana estaba consumada.

Después de la esperanzadora década del sesenta, un grupo de autores detecta la implosión de la razón. En 1975 Paul Feyerabend, profesor de la Universidad Libre de Berlín, austríaco, seguidor en los primeros tiempos de Karl Popper, arrojó una bomba contra la normalidad científica. Para Feyerabend no hay reglas metodológicas últimas o libres de excepciones que siguen el progreso de la ciencia o el desarrollo de los acontecimientos y así propone una epistemología abierta. Ningún método científico tiene el monopolio de la verdad. La ciencia es una empresa esencialmente anarquista, entendiendo este término como pluralismo metodológico.

Anarquismo lo reemplazará más tarde por dadaísmo epistemológico, por considerarlo más adecuado ¡Adiós Descartes y los que lo siguieron!

En 1975 Jean-Francois Lyotard publica *La Condición Posmoderna. Informe sobre el saber*. El pensador francés habla del final de las grandes narrativas y meta-narrativas ¿Qué es lo que concluye? El esquema de la cultura narrativa global y totalizadora que organiza y explica conocimientos y experiencias que fueron las características principales de la modernidad. En Lyotard se derrumban las grandes interpretaciones teleológicas de la historia como la Ilustración y el Marxismo ¡Qué fue la Razón sino un conjunto de meta-narrativas!

Otro enfoque de la implosión de la Razón lo muestra Gianni Vattimo en 1983 con *El pensamiento débil*. El pensador italiano cuestiona los conceptos de verdad, sujeto, ser, revolución, sobre los que se arquitecturó la modernidad. Explica que el pensamiento débil es una "anarquía no sangrante", haciendo referencia a tanta sangre que se derramó en la inútil historia.

Feyeraben, Lyotard y Vattimo son pensadores desconcertantes en el sentido que deconstituyen todo lo que Occidente había constituido como verdad bajo la égida de la Razón ¿Qué queda? El tiempo dibujado en acontecimientos sin sentido, caóticos, al carecer los restos de esta civilización de una Razón que los explique y legitime. Todo parece naufragar en esta nueva máscara con que busca recomponerse la desfalleciente Razón ¿Podemos nombrarla como la razón financiera tecnológica, tal vez sea el más intimidante de los monstruos de Goya?

¿Qué les queda a las filosofías? Una reflexión de Michel de Montaigne, el siempre vigente autor de los *Ensayos* que datan del siglo dieciséis, puede aportar a la cuestión. Montaigne dice: "La conciencia descarga sus pasiones sobre objetos falsos cuando los verdaderos le faltan."

Por lo menos, la tarea de las filosofías será procurar mostrar la falsedad de esos objetos. Tal vez sea un comienzo para aquietar este tiempo de zozobras y prepararnos para nuevas concertaciones.

¿Qué es la dignidad?

William R. Daros
Univ. Adventista del Plata, Rosario

Introducción terminológica

1. En nuestra cultura solemos utilizar términos o palabras que nos son útiles pero que no podemos precisar su sentido preciso. Palabras como pueblo, amor, justicia, dignidad nos resultan útiles pero imprecisas y generan largas discusiones sin que nos preocupemos mucho por precisar el significado de las mismas.

La palabra dignidad es muy antigua. Hoy los diccionarios españoles nos indican que esta palabra procede del latín (*dignitas, -atis*). Posee una variedad de aspectos:
1. *s. f.* Sentimiento de amor propio o autoestima de las personas muy sensibles a las ofensas, desprecios o faltas de respeto. Ej. *Has herido su dignidad* u honorabilidad.
2. Actitud grave, merecedora de respeto y consideración.
Ej. *Habla con mucha dignidad; soportaba con dignidad su desgracia.*
Compostura, decoro, gravedad, seriedad.
3. Circunstancia de lo que es digno, merecedor de respeto y consideración. Calidad, excelencia, honra.
4. Cargo o empleo honorífico y de autoridad: *Le restituyeron la dignidad de alcalde.*
Distinción, preeminencia, prerrogativa, título, tratamiento.
5. Persona que posee un cargo o empleo honorífico y de autoridad: *A la boda acudieron todas las dignidades políticas.* Personalidad.
6. *Religión.* Cargo del obispo o del arzobispo.
7. *Militar.* Alto cargo del ejército: *los generales son dignidades en el ejército de tierra y aire.*

Lamentablemente la etimología de esta palabra no nos añade mucho, por lo que cabe preguntarse si el concepto de dignidad no está desapareciendo por falta de fundamento. La dignidad ¿no habrá sido un invento del pasado; no será el mismo ser humano un invento de sí mismo que está en constante creación a la carta, ayudado ahora por la tecnología genética?

Quizás, en ninguna época de la historia, ha resultado el hombre tan problemático para sí mismo como en la actualidad. El concepto de dignidad, al parecer infundado, ha sido tomado, sin embargo, dogmáticamente por la UNESCO como válido en sí mismo y ha establecido que "Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos"[1].

Buscando un concepto preciso de dignidad

2. Conceptualmente ¿Qué entendemos por dignidad?[2] El término **dignidad** significa, al parecer, algo que es valioso, lo que es estimado o considerado por sí mismo, y no por atribución social o en función de otra cosa. No debe confundirse con honorabilidad que es una dignidad atribuida a alguien.

La dignidad humana[3] parecer radicar entonces en el valor interno e insustituible que le corresponde al hombre en razón de su ser, y no por ciertos rendimientos que prestara ni por otros fines distintos de sí mismo. El ser humano vale entonces por lo que él mismo es, por su **ser**. Si se mata a un cerdito de cinco kilogramos podemos hacer una fiesta; pero si se mata a un bebé de cinco kilogramos lo consideramos inaceptable e indigno, solamente por el diverso **ser** que tienen.

Aunque se quiera negar la metafísica en la posmodernidad, el **ser** sigue imponiendo su fuerza fundadora y misteriosa.

Lo que caracteriza al ser humano es, entonces, su ser y ella es persona: ella consiste es poseer una naturaleza o ser que siente, razona y elige (es libre). La *libertad* consiste en un poder obrar inteligente (se sabe lo que se hace), voluntario (se desea y quiere hacer) y elegido sin presiones internas o externas. La dignidad de la persona se funda entonces en ella misma, en su ser persona con libertad, aunque a veces no

[1] Cf. Comisión de Derechos del Hombre de las Naciones Unidas, 1947. *Declaración Universal de los Derechos Humanos*. http://www.derechoshumanos.net/normativa/normas/1948-DeclaracionUniversal.htm?gclid=COiF1dbUpNMCFQKBkQodnTcFMQ

[2] http://www.fundacioncanfranc.org/wp-content/uploads/2012/03/PDF-Tema-9-DIGNIDAD-DE-LA-PERSONA.pdf. Cf. J. Maritain et al., "Introduction", en *Autour de la nouvelle Déclaration Universelle des Droits de l'Homme*, Paris, Sagittaire, 1949, pp. 11-18; J. M. Palacios, *La condición de lo humano*, Madrid, Encuentro, 2013, p. 36.

[3] Blanca Castilla de Cortázar, "En torno a la fundamentación de la dignidad personal" en *Foro*, Nueva época, vol. 18, núm. 1 (2015): 61-80. ISSN:1698-5583. http://dx.doi.org/10.5209/rev_FORO.2015.v18.n1.49691

la pueda ejercer. En consecuencia, un niño recién nacido o un esclavo no dejan de ser personas libres aunque no puedan ejercer la facultad o poder de realizar actos de elección libres.

No se puede ignorar que las razones que han hecho posible la conciencia de la dignidad están presentes en la imagen cristiana del hombre, y aunque la imagen actual del hombre no sea ya cristiana no puede pasar inadvertida esa herencia espiritual en el estudio de la actualidad. El judaísmo y el cristianismo ubicaban la dignidad del ser humano sobre todo otro viviente a partir de la narración de su origen según el libro del Génesis. El ser humano tiene una dignidad superior porque es el único que fue creado a imagen y semejanza del creador: capaz de sentir, conocer y elegir decidiendo. Pero en un mundo cada vez más secularizado, con un cristianismo en competencia creciente con otras religiones mundiales, y con un ateísmo también creciente, este fundamento anclado en una metafísica -actualmente denigrada- parece desfundarse, pero no lo puede hacer sin negar el mágico concepto de ser.

Los derechos y la persona humana

3. Es sabido, desde la antigüedad, que el concepto de **persona** menciona a una sustancia, sujeto viviente, que puede entender, ser libre y responsable de sus actos.

La dignidad de las personas humanas (no consideramos el caso teológico acerca de si existen, o no existen, personas divinas) conlleva derechos; a los seres humanos se le reconocen derechos por el mero hecho de ser personas y poseer la facultad de la libertad, la facultad de elegir (aunque a veces no la puedan ejercer).

El concepto de **libertad** (como todos los sustantivos terminados en "-dad": humanidad, hermandad) es un sustantivo abstracto: lo que realmente existe son los actos libres. El concepto de libertad es el resultado de la sustantivación abstracta de los actos libres, de los actos de elección realizados sin ser impedidos ni interior ni exteriormente.

De la libertad nace la vida moral y nacen de ella todos los derechos humanos, si admitimos que el derecho real (no el positivo dependiente de la legislación jurídica de cada tiempo y lugar) consiste en poder hacer algo justo sin que nadie lo pueda

impedir[4]. En la medida en que nacemos libres, nacemos con derechos humanos, propios de los seres humanos. Nadie nos da los derechos humanos, sino que la persona es el derecho subsistente, viviente. Ante los derechos humanos sólo cabe reconocerlos, lo que nos hace justos, o no reconocerlos, lo que nos hace injustos.

Ser hombre o mujer hace mención a una diferencia biológica. El ser varón y mujer no nos hace sustancialmente distintos, aunque tengamos accidentalmente rasgos fisiológicos y psíquicos distintos. En la concepción occidental, su igualdad se basa en que ambos son personas, esto es, tienen naturaleza racional y libre que los diferencia del resto de seres.

El ser persona es lo común a ambos: el denominador común, y sus peculiares características que son el numerador variado y riquísimo que constituyen su diferencia y complementariedad. Las diferencias físicas, raciales y culturales no pueden ser motivo para excluir a nadie ni tener un trato diferente, ya que a pesar de esas diferencias, que en realidad son enriquecedoras, somos iguales en dignidad.

4. La **dignidad** de la persona es la razón por la que no podemos tratar a las personas de cualquier manera, como cosas o animales. Sin embargo hay determinadas períodos de la vida en la que la defensa de la propia dignidad resulta más difícil: es el caso de los no nacidos, los recién nacidos, personas con discapacidad, demencia senil, etcétera, que son vulnerables al trato que reciben de los demás y de la sociedad.

En la concepción occidental generalizada, es igualmente persona un anciano que un niño, un enfermo que alguien sano, todos merecen ser tratados con respeto. El

[4] Íd., p. 68: "Sin una adecuada fundamentación, la dignidad personal y de los derechos humanos, aunque puedan ser reconocidos incluso universalmente, están expuestos a decaer al arbitrio de opiniones humanas mudables e interpretaciones meramente positivistas. De hecho, en las últimas décadas –además de los derechos fundamentales sobre la vida, la educación, la libertad para contraer matrimonio, la libertad religiosa o de expresión– asistimos a una proliferación creciente de derechos "de segunda, de tercera o de cuarta generación", llegando hasta el extremo de querer convertir los simples deseos en derechos. Y pueden presentarse contradicciones tales como que, en virtud de algunos de esos derechos añadidos, se conculquen derechos fundamentales de otros, como el caso del derecho a la vida del *nasciturus* con el recientemente invocado derecho al aborto". Cf. F. Fernández Segado (Coord.), *Dignidad de la persona, derechos fundamentales, justicia constitucional*, Madrid, Dykinson, 2008.

respeto implica el reconocimiento social y psicológico de lo que son por el mero hecho de son. El fundamento del ser impone su presencia.

Mas actualmente se reclama una fundamentación de la dignidad más rigurosa, profunda y universal que la hecha hasta ahora por el Humanismo, que la fundó en la ley natural; porque actualmente el hombre, dominando el código genético, hace desaparecer la división entre ley natural y lo que es el hombre: el hombre decidirá qué quiere ser.

Para proseguir, además, en dicha fundamentación se han de tener en cuenta los diversos hallazgos y desarrollos que la inteligencia humana ha ido haciendo a lo largo de los siglos posteriores. Entre ellos está el que la modernidad haya planteado con radicalidad la diferencia entre la naturaleza y la libertad, entre lo natural, lo racional y lo irracional, entre lo consciente y lo inconsciente.

Casi paradójicamente, en la actualidad, se desestima el valor de todo lo que es metafísico y, por el contrario, se valora, como nunca antes, los derechos y la dignidad de las personas, fundados en el mágico concepto de ser.

¿Dónde reside la dignidad de la persona humana?

5. En cada nacimiento algo singularmente nuevo aparece en el mundo. La experiencia también advierte que las relaciones, sobre todo la relación varón-mujer y persona-comunidad, son imprescindibles para el crecimiento del sujeto, para el emerger de su autoconciencia y el ejercicio de su autodeterminación. De ahí que el yo –y más radicalmente la persona desde la que emerge el yo consciente– se presente a sí mismo como relacional y buscador de sentido, abierto al don y capaz de donación, y se concluya que la libertad es nada si no sirve con responsabilidad a la verdad y al amor: o, al menos, al reconocimiento del otro. Si cada persona tiene valor por sí misma, se deriva que nadie tiene derecho sobre otra persona. Por eso se advierte que la dignidad, aunque ha de ser respetada en uno mismo (pues es base de la autoestima) y por los demás (pues, es merecedora de respeto y consideración), sin embargo, no es otorgada ni por uno mismo ni por los otros hombres: simplemente debe ser conocida por las personas, por el ser que poseen las personas y reconocida libremente, so pena de ser consideradas inmorales, injustas.

Si la dignidad de cada cual es recibida junto con el ser y la vida, no depende entonces de los ojos de otro hombre, ni de lo que otros coetáneos le puedan dar: en este

caso se tendría dignidad humana pero no le reconocimiento de la misma, como suelde suceder en los campos de concentración y, frecuentemente, en las cárceles.

6. Hannah Arendt, (considerando la dignidad como algo inherente a los humanos y no considerando que la dignidad tiene un aspecto social y moral fundamental que se halla en el reconocimiento), afirmaba que cada ser humano es algo nuevo:

> "Lo nuevo siempre aparece en forma de milagro. El hecho de que el hombre sea capaz de acción significa que cabe esperar de él lo inesperado, que es capaz de realizar lo que es infinitamente improbable. Esto es posible debido sólo a que cada hombre es único, de tal manera que con cada nacimiento algo singularmente nuevo entra en el mundo. Con respecto a ese alguien que es único cabe decir verdaderamente que nadie estuvo allí antes que él"[5].

En consecuencia, el poder de una sola libertad puede hacer cambiar el rumbo de la historia.

La dignidad (si se la considera sólo en sí misma, como un valor en sí) no está en función de la utilidad de la acción de alguien, de su fuerza, belleza, inteligencia, riqueza o salud. La dignidad se tiene sólo por existir y habla del inmenso valor del hombre y de cada hombre, por muy pobre, débil o sufriente que sea, lo que implica el acogimiento de toda vida humana, desde el momento en que se anuncia hasta el momento en que se apaga.

Mas la dignidad, el hecho de ser digno, siendo un hecho social no puede considerarse sólo en sí misma, sin el reconocimiento moral de los demás y de sí mismo. Con cierta frecuencia, los indignos no se reconocen ni siquiera dignos de seguir viviendo, ni los demás los consideran tal, por lo que generan también un manifiesto desprecio social o colectivo.

7. En resumen, se podría hablar de dignidad en tres sentidos:
1) Los seres humanos tienen una dignidad superior a los otros vivientes porque poseen un ser superior (fundamento **ontológico**),
2) que los hace conscientes y libres (fundamento **psicológico**), y

[5] H. Arendt, *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1974 (trad. cast., *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 202).

3) por lo que manifiestan creatividad y valor[6] cultural (fundamento **social**) como individuos y como especie en la historia humana (aceptando que también hubo bajezas).

Parece entonces razonable estimar que:
1) Primeramente surgieron actos de reconocimiento por las obras individuales o grupales, libremente realizadas y moralmente meritorias (pues pudieron no haberse hecho);
2) luego parece haber surgido el reconocimiento social generalizado; y,
3) finalmente, se razonó acerca del reconocimiento del fundamento ontológico (del ser) de la libertad y creatividad en la base de esos actos dignos de méritos.

Dignos son, pues, los actos libres meritorios (por hacerse realizado consciente y libremente algo justo o generoso), que exigen el reconocimiento particular y social en el presente y a través de los tiempos. La dignidad es la sustantivación abstracta y universalizada de esos actos particulares dignos.

El conocimiento suele ser primeramente un acto directo, como una intuición. El reconocimiento, por el contrario, no es un acto directo sino reflexivo; implica un volver consciente y libre sobre lo conocido. Por ello, el reconocimiento entre en el ámbito moral; supone un deber, una obligación o deber de volver sobre lo conocido y aceptarlo como es. El reconocimiento está en la base de un acto justo. Algo o alguien digno es el resultado de un acto moral de reconocimiento de lo que algo o alguien es.

Nuestra cultura posmoderna está inclinada a apreciar los derechos humanos, esto es, aprecia el poder hacer sin ser impedido por los demás; pero se inclina a ser una época de posmetafísica: no es proclive al deber de reconocer lo que las personas o acontecimientos son. Ya no hay coherencia entre el ser y el deber: se puede vivir sociológicamente en grandes márgenes de contradicción. Por ello, en nuestra época no está lo que es digno; dado que ha desacralizado todo y nada conserva algo de ser definitivo ni dignidad.

[6] *Valor* en griego αξία, y αξιοπρέπεια significa acción valiosa. Digno (άξιος) es la acción valiosa de carácter moral.

Reconociendo la dignidad de los otros

8. La persona, sujeto consciente y libre, es un ser relacional que siempre proviene de otros y está en camino hacia otros.

En las relaciones interpersonales hay que tener en cuenta la dignidad de la otra persona. Por eso no es ninguna tontería la cortesía en el trato, la delicadeza, la amabilidad, el modo de vestir; todo esto estará acorde con la dignidad de la persona: de uno mismo y del otro; es consecuencia de la dignidad y a su vez manifestación de la misma.

Una educación bien orientada será aquella en la que se respete la dignidad de la persona y se enseñe a tomar conciencia de la misma. El reconocimiento de la dignidad lleva a tomarse en serio, considerarse merecedor de respeto, por sí mismo y por los demás.

Una persona que no se respeta es muy difícil que respete luego a los otros. El reconocimiento de la dignidad de la persona es la base de cualquier sociedad, de cualquier tipo de relación. Si no se reconoce su valor íntimo, entonces se le acaba tratando como a una cosa.

9. El voluntariado es una acción que nace de la toma de conciencia de lo que es la persona, de su dignidad, de su valor. Toda persona está necesitada de asistencia básica, de cariño, de compañía, de alguien que les escuche, cuando descubrimos sectores o personas que carecen de todo esto, nos vemos movidos a dárselo. El voluntariado es expresión de humanidad, de que importan las personas por lo que son. Por ello, ontológicamente son merecedoras de consideración no obstante las circunstancias en las que viven.

Por el contrario, cuando predomina la concepción social de la dignidad (entendida como respeto, consideración, reconocimiento) hay casos en los que las personas no se consideran dignas seguir viviendo y se suicidan. En otros casos, la sociedad considera que ciertas personas han perdido su dignidad y no son merecedoras de seguir viviendo, sino de la pena de muerte (violadores, asesinos seriales, etc.). El

reconocimiento no es solo un acto psicológico, sino también moral, de justicia, por cual no sólo se conoce algo, sino que se lo reconoce por lo que es en cuanto es[7].

10. Las personas que poseen un concepción ontológica de la dignidad consideran que la dignidad humana no se pierde nunca, no obstante las acciones indignas que realicen.

El propio conocimiento y la apertura natural a los demás nos permite reconocer en ellos y en nosotros el poder de la inteligencia y la grandeza de la libertad. Con su inteligencia, el hombre es capaz de trascenderse y de trascender el mundo en que vive y del que forma parte, es capaz de contemplarse a sí mismo y de contemplar el mundo como objetos.

Si se considera que la dignidad es algo ontológico, entonces es algo innato, forma parte de su mismo ser y siempre le acompaña, aunque a veces se halle escondido por la enfermedad o la inconsciencia.

A la vez que forma parte del mundo, el hombre lo trasciende y muestra una singular capacidad por su inteligencia y por su libertad- de dominarlo. Y se siente impulsado a la acción con esta finalidad. En este contexto, podemos aceptar por tanto que el valor del ser humano es de un orden superior con respecto al de los demás seres del cosmos, los cuales no manifiestan la creatividad propia del hombre. ¿Y a ese valor se lo podrá denominar "dignidad humana"? En ese caso, la dignidad propia del hombre sería un valor singular que fácilmente puede reconocerse. Lo podríamos descubrir en nosotros o verlo en los demás.

11. Desde el punto de vista ontológico, la dignidad es algo que nos viene dado. Es anterior a nuestra voluntad y reclama de nosotros una actitud proporcionada, adecuada: reconocerlo y aceptarlo como un valor supremo (actitud de respeto) o bien ignorarlo o rechazarlo.

Este valor singular que es la dignidad humana, desde la perspectiva ontológica, se presenta como una llamada al respeto incondicionado, absoluto, universal. Un respeto que debe extenderse a todos los que lo poseen: a todos los seres humanos.

[7] Cf. W. R. Daros, "El reconocimiento, acto fundamental de la moral, en la concepción de A. Rosmini", *Anámnesis* (México) N. 1, 2002: 78-102.

Por eso mismo, aún en el caso de que toda la sociedad decidiera por consenso dejar de respetar la dignidad humana, ésta seguiría siendo una realidad presente en cada ciudadano. Aun cuando algunos fueran relegados a un trato indigno, perseguidos, encerrados en campos de concentración o eliminados, este desprecio no cambiaría en nada su valor inconmensurable en tanto que seres humanos. Por su misma naturaleza, por la misma fuerza de pertenecer a la especie humana, por su particular potencial genético, todo ser humano es en sí mismo digno y merecedor de respeto.

Si la dignidad careciera de fundamento ontológico (porque, por ejemplo, no se creyese que hubiese una naturaleza humana ontológica, sino un hacerse humano), entonces el fundamento de la dignidad quedaría sustentado solamente por la aceptación psicológica individual y/o por la convención social (cada sociedad convierte sus deseos mayoritarios en leyes) y cultural (costumbres, creencias, tradiciones).

Principios derivados de la dignidad humana ontológicamente considerada

12. La primera actitud que sugiere la consideración de la dignidad de todo ser humano (dignidad ontológica) es la de respeto y del rechazo de toda manipulación: frente al ser humano no podemos comportarnos como nos conducimos ante un objeto, como si se tratara de una "cosa", como un medio para lograr nuestros fines personales. Del ser de las personas surge, entonces, el derecho (el poder hacer) en ellas y el deber de ser respetadas en los demás; y de este deber nacen algunos principios para la acción:

1) Principio de Respeto en toda acción e intención, en todo fin y en todo medio, trata siempre a cada uno –a ti mismo y a los demás– con el respeto que le corresponde por su dignidad y valor como persona. Todo ser humano tiene dignidad y valor inherentes, solo por su condición básica de ser humano. El valor de los seres humanos difiere del que poseen los objetos que usamos. Las cosas tienen un valor de intercambio. Son reemplazables. Los seres humanos, en cambio, tienen valor ilimitado puesto que, como sujetos dotados de identidad y capaces de elegir, son únicos e irreemplazables. El respeto al que se refiere este principio no es la misma cosa que se significa cuando uno dice “Ciertamente yo respeto a esta persona”, o “Tienes que hacerte merecedor de mi respeto”. Estas son formas especiales de respeto, similares a la admiración. El principio de respeto supone un respeto general que se debe a todas las personas. Dado que los seres humanos son libres, en el sentido de que son capaces de efectuar elecciones, deben ser tratados como fines, y no únicamente como meros medios. En otras palabras: los hombres no deben ser utilizados y trata-

dos como objetos. Las cosas pueden manipularse y usarse, pero la capacidad de elegir propia de un ser humano debe ser respetada. Un criterio fácil que puede usarse para determinar si uno está tratando a alguien con respeto consiste en considerar si la acción que va a realizar es reversible. Es decir: ¿querrías que alguien te hiciera a ti la misma cosa que tú vas a hacer a otro? Esta es la idea fundamental contenida en la Regla de Oro: «trata a los otros tal como querrías que ellos te trataran a ti».

2) Principios de No-malevolencia y de Benevolencia. En todas y en cada una de tus acciones, evita dañar a los otros y procura siempre el bienestar de los demás.

3) Principio de doble efecto. Busca primero el efecto beneficioso. Dando por supuesto que tanto en tu actuación como en tu intención tratas a la gente con respeto, asegúrate de que no son previsibles efectos secundarios malos desproporcionados respecto al bien que se sigue del efecto principal El principio de respeto no se aplica sólo a los otros, sino también a uno mismo. Así, para un profesional, por ejemplo, respetarse a uno mismo significa obrar con integridad.

4) Principio de Integridad. Compórtate en todo momento con la honestidad de un auténtico profesional, tomando todas tus decisiones con el respeto que te debes a ti mismo, de tal modo que te hagas así merecedor de vivir con plenitud tu profesión. Ser profesional no es únicamente ejercer una profesión sino que implica realizarlo con profesionalidad, es decir: con conocimiento profundo del arte, con absoluta lealtad a las normas deontológicas y buscando el servicio a las personas y a la sociedad por encima de los intereses egoístas. Otros principios básicos a tener presentes son los de justicia y utilidad.

5) Principio de Justicia. Trata a los otros tal como les corresponde como seres humanos; sé justo, tratando a la gente de forma igual. Es decir: tratando a cada uno de forma similar en circunstancias similares. La idea principal del principio de justicia es la de tratar a la gente de forma apropiada. Esto puede expresarse de diversas maneras ya que la justicia tiene diversos aspectos. Estos aspectos incluyen la justicia substantiva, distributiva, conmutativa, procesal y retributiva.

6) Principio de Utilidad. Dando por supuesto que tanto en tu actuación como en tu intención se trata a la gente con respeto, elige siempre aquella actuación que produzca el mayor beneficio para el mayor número de personas. El principio de utilidad pone énfasis en las consecuencias de la acción. Sin embargo, supone que has actua-

do con respeto a las personas. Si tienes que elegir entre dos acciones moralmente permisibles, elige aquella que tiene mejor resultado para más gente.

La dignidad psicológicamente considerada

13. El conocimiento y el reconocimiento de los demás depende de varios factores, pero particularmente del trato que nos damos. En este contexto, la dignidad (que se expresa en el trato que reconoce a los demás por lo que son) puede variar de persona a persona.

Por ejemplo, el reconocimiento que una enfermera tenga a un paciente puede variar en cada enfermera. Podríamos enumerar algunos signos de ese reconocimiento:
1. La enfermera saluda al paciente de forma amable. Un punto muy importante ya que a partir de aquí tanto la enfermera logra una identificación visual del paciente;
2. La enfermera se presenta con el paciente. Esto para proporcionar un ambiente en el cual exista respeto y sobre todo comunicación entre el paciente y el enfermero;
3. Se dirige al paciente por su nombre. Podemos decir que es para la identificación correcta del paciente y así existe una mejor relación entre el paciente y el enfermero;
4. Le explica sobre los cuidados o actividades que le van a realizar. Se realiza esta acción para contar con la colaboración del paciente, en cualquier proceso que esté a punto de ejecutarse;
5. Se interesa por que su estancia sea agradable. Se logra este punto a través de la comunicación y la atención oportuna al paciente, es decir brindando servicios de calidad en cada momento;
6. Ofrece un ambiente de confort, intimidad y seguridad. Se puede obtener a través de la información que se le ofrece al paciente, por ejemplo sobre el área en el que se encuentra y cuidando de aquellas acciones que pueden provocar algún tipo de accidente. Como en todos los puntos se necesita también de una comunicación efectiva;
7. Le enseña sobre los cuidados que debe tener respecto a su padecimiento. Aquí se le explican al paciente todas las acciones que puede desempeñar para ayudar en su cuidado;
8. Hay continuidad en los cuidados de enfermería durante todo el día. Para ello se deben de seguir manejando los puntos anteriores sin olvidar que depende de la forma en que el paciente sea tratado para poder contar con su colaboración.

14. La dignidad psicológicamente considerada, por ejemplo, en un tratamiento médico, puede tener como indicadores los siguientes:

1. Tratar al paciente como le gustaría ser tratado, ver interés en los profesionales, que se "preocupan por mí". Los profesionales deben comprender que el paciente se siente enfermo y esto puede provocarle reacciones de enfado y hostilidad, por tanto se solicita que se pongan en el lugar del paciente y hagan el esfuerzo de entender estas emociones. Esto implica entrar en el mundo emocional del paciente, con sus sentimientos de enfermo, su vulnerabilidad y su inseguridad, esto es complejo ya que de acuerdo al modelo clínico que se plantea las habilidades blandas son escasamente desarrolladas en los profesionales de la salud.

2. Igualdad de trato: No pocos pacientes advierten que en la salud privada es un poco más atenta, por así decirlo, pero no así en los establecimientos públicos. El trato igualitario en dignidad implica tener cierta empatía para ponerse en la situación de cada enfermo, según su condición particular. Los profesionales deben comprender que el paciente se siente enfermo y esto puede provocarle reacciones de enfado y hostilidad, por tanto se solicita que se pongan en el lugar del paciente y hagan el esfuerzo de entender estas emociones.
Se espera que le den información completa sobre el tratamiento y/o enfermedad que tiene. Les produce malestar que les consideren como personas que no son capaces de entender.

3. Un trato digno implica tratar a los seres humanos como personas y no como objetos. Considerarlos de manera integral, como un paciente no como una enfermedad. Como un enfermo que es un ser humano completo, que es más que el dolor en el abdomen, que no es un órgano aislado, que siente temor, que puede tener otras necesidades y con un entorno (familia, hijos, etc.).

4. Un trato psicológicamente digno implica un trato verdadero: que el médico explique con la verdad. A través de esta idea se quiere transmitir que se les explique realmente en qué consiste la enfermedad, que no les oculte la verdad sobre su estado de salud, su esperanza de vivir. Además los pacientes prefieren que sea el médico el que transmita esta información, especialmente si es una enfermedad con pronóstico grave, no que lo hagan los familiares ya que, por ser un tema doloroso, éstos pueden engañar al paciente.

La dignidad socialmente considerada

15. Este aspecto de la dignidad es más complejo que los anteriores. Lo social

implica las interacciones entre las personas y un cierto consenso común al respecto de las conductas públicas.

El reconocimiento social digno de un enfermo, por seguir con el ejemplo, requiere de instituciones de salud adecuadas. Se les que acudan a las llamadas del paciente. Los usuarios muestran malestar porque incluso tienen que ir "gritando" para que los atiendan cuando están con dolor y sus necesidades.

Este tratamiento social digno implica necesidades estructurales cubiertas y pensadas en función de los enfermos: rampas, sillas de ruedas, etc. Estos elementos de apoyo se vinculan como parte importante del proceso de atención de salud. Se manifiesta como una necesidad importante.

Frecuentemente los recepcionistas o administrativos no posponen sus conversaciones para atender al paciente, como se observa con mayor frecuencia en las narraciones de usuarios de establecimientos públicos. Los representantes sociales de la institución de salud deberían mirar y contestar con un saludo, acompañado de una sonrisa.

Compañía social del enfermo conlleva que dejen que un familiar permanezca todo el tiempo con el paciente que se encuentra inmovilizado. Se les he visto amarrarlos de manos y de pies, para que no molesten. El adulto mayor es algo especial y requiere que lo vean más seguido. No ser digno significa no merecer nada y los ancianos generalmente estiman que algo han hecho y en consecuencia merecen algún reconocimiento. Ignorarlos es anularlos psicológica y moralmente.

Pensar el acontecimiento. Un desafío para la filosofía actual

Juan Pablo E. Esperón
USAL, UNLaM, ANCBA, CONICET, Bs. As.

Introducción

El acontecimiento se presenta, para la filosofía actual, como una de las nociones más relevantes para pensar la realidad, pues a partir de ella es posible comprender y expresar la irrupción de la novedad en cuanto tal, es decir, sin que resulte explicada o justificada previamente (con lo cual ya no sería novedad). Pero, como exponemos a continuación, esta noción también acarrea una serie de inconvenientes y problemas ontológicos que esta ponencia busca presentar y explicitar a partir de un marco teórico postfundacional al decir de Marchart[1].

I. Problemas

Para comenzar, abordemos el siguiente texto:

> "Un 'acontecimiento' puede hacer referencia a un desastre natural devastador o al escándalo más reciente provocado por una celebridad, al triunfo del pueblo o a un cambio político despiadado, a la intensa experiencia de una obra de arte o a una decisión íntima"[2].

En todo acontecimiento hay, según esta definición aproximada, algo 'milagroso', como una ruptura del curso natural o normal de las cosas, algo inexplicable desde el saber anterior, un "efecto que parece exceder sus causas", "un suceso que no está justificado por motivos suficientes"[3]. Desde esta perspectiva, "la aparición inesperada de algo nuevo, que debilita cualquier diseño estable"[4] se presenta como una característica fundamental del acontecimiento.

[1] Cf. O. Marchart, *El pensamiento político posfundacional*, Bs. As., FCE, 2009, p. 27 y ss.
[2] S. Žižek, *Acontecimiento*, Madrid, Editorial Sexto Piso, 2014, p. 15.
[3] Cf. Ibíd., p. 17.
[4] Ibíd., *Acontecimiento*, p. 18.

Pero también:

> "El mal: El exceso del acontecimiento no es necesariamente una buena noticia. El mal, que describiré como un tiempo irremediablemente arruinado, sin posibilidad de compensación, también exhibe ese exceso. No hay garantías sobre el curso que los acontecimientos seguirán. Un acontecimiento no es una esencia interior, como el wesen hegeliano, el ser esencial de una cosa que se está desarrollando más o menos de modo inevitable en el tiempo; antes bien, en las infinitas posibilidades de vinculación de las que el nombre es capaz. Los acontecimientos desatan una cadena o serie de sustituciones, no un proceso de esencialización o desenvolvimiento esencial. En consecuencia, un acontecimiento puede dar lugar a una desestabilización desintegradora y a una recontextualización disminuida, al igual que es capaz de crear un espacio abierto al futuro. Nada garantiza el éxito del acontecimiento. Sus vínculos no tienen la certeza de un progreso asintótico hacia una meta. Cada promesa es también una amenaza, y el acontecimiento por venir puede ser para bien o para mal. La promesa de la democracia por venir está amenazada por el riesgo de Nacional-Socialismo por venir. El acontecimiento no es una esencia, sino el despliegue de una promesa que debe ser mantenida, una llamada o una solicitud que espera ser contestada, una oración sin respuesta, una esperanza que aguarda su cumplimiento. El acontecimiento está sujeto a todas las contingencias del tiempo y la corriente, del azar y las circunstancias, de la historia y el poder, en fin, sujeto a todas las fuerzas del mundo, que conspiran para evitar el acontecimiento, para contener su disrupción, para mantener a raya su ilimitada y diseminadora fuerza para causar conmoción, para traicionar su promesa"[5].

Este segundo texto abre innumerables interrogantes y problemas en torno a la noción de acontecimiento. Por ello se torna importante preguntar: ¿sabemos qué nombra la voz acontecimiento?, ¿ella designa un estado de cosas, hechos o relaciones?, ¿esta noción es atribuible a una dimensión óntica o a una dimensión ontológica de la realidad, o a ambos a la vez?, ¿hay acontecimientos de distinta relevancia o jerarquía ontológica?, entonces ¿es necesario diferenciar y clasificar a los acontecimientos? ¿Los acontecimientos expresan necesariamente las fuerzas del bien o podría pensarse en acontecimientos que expresan las fuerzas del mal? Por

[5] D, J. Caputo, *La debilidad de Dios: Una teología del acontecimiento*, Bs. As., Prometeo Libros, 2014, pp. 89-90.

otro lado, el acontecimiento ¿puede identificarse con la vida?, y si esto resulta así, ¿habrá alguna relación entre el acontecimiento y la muerte?; pero aquí se presenta otro inconveniente: ¿por qué oponemos vida a muerte? ¿No podría pensarse vida y no-vida, o vida y existencia, o vida y eternidad? Por último, ¿hay gratuidad en el acontecimiento?, si esto es así, ¿cómo debemos comprender aquella noción en relación al acontecimiento, si consideramos que en nuestro mundo (capitalista) debemos pagar entrada para asistir a los acontecimientos?

Como resulta evidente, se torna necesario abordar el problema del acontecimiento, que es el mismo problema que se presenta cuando intentamos abordar y pensar la singularidad en cuanto novedad, cuya nota distintiva es la imposibilidad de una fundamentación última.

II. Acontecimiento

En primer lugar, caracterizaremos al acontecimiento como aquella voz que nombra hechos y no sustancias ya que los primeros están determinados por relaciones móviles y los segundos por determinaciones fijas. Entonces, si el acontecimiento nombra hechos que suponen relaciones, podemos inferir que otro de los rasgos esenciales que esta voz designa es el movimiento; ya que una relación, por definición, lo implica. Ahora bien, es preciso caracterizar a qué tipo de relaciones nos estamos refiriendo, pues no debemos pensar que se trata de relaciones entre dos puntos fijos, o entre determinaciones estables por lo cual la relación carecería de movimiento. Las relaciones acontecimentales son las que constituyen sus extremos dándole a los mismos cierta estabilidad inestable ya que toda determinación de este tipo resulta ser siempre provisoria. En este sentido, las relaciones tenemos que pensarlas como flujos (móviles) que se cruzan y entrecruzan; y estos entrecruzamientos pueden generar, a su vez, nuevos flujos o destruirlos; ya que cualquier flujo puede conectar y desconectarse con cualquier otro creando o aniquilando constelaciones, sean estas de sentido, culturales, sociales, físicas o biológicas. Estas constelaciones, siempre provisorias e inestables resulta ser aquello que nombremos como efectuación del acontecimiento[6].

[6] Este texto supone la teoría de las fuerzas que presenta Deleuze en su texto sobre Nietzsche y que hemos trabajado en el capítulo segundo del siguiente texto: R. Etchegaray, J. P. Esperón et alia, *Acontecimiento y creatividad en la filosofía de Gilles Deleuze. Un nuevo modo de sentir y percibir*, Bs. As., ed. Unlam-Prometeo, 2016.

Llegados a este punto, se presenta el problema fundamental para la filosofía que como una flecha en vuelo nos enfrenta al plano de reflexión y especulación ontológico; y que podemos enunciar de la siguiente manera: ¿Por qué hay hechos pudiendo no haberlos?, o dicho de otro modo, ¿por qué hay relaciones (móviles) en el cosmos pudiendo nos haberlas? El planteo de este problema nos empuja a toda velocidad y nos pone de cara frente al carácter contingente que conlleva el acontecimiento. Pues, si caracterizamos las relaciones como flujos de conexión y desconexión azarosos que implican movimiento, podemos inferir que el acontecimiento tiene como nota distintiva la contingencia. Con ello queremos significar, que no podemos suponer un principio que regule o explique la conexión o desconexión de flujos sino que pensar los flujos como contingencia necesaria, cuya lógica de relación sea solo el azar, implica comprender cada hecho como singular y novedoso.

Si el acontecimiento se define por la conexión y desconexión azarosa y contingente de flujos urge preguntarnos por la naturaleza de esos flujos. ¿Qué son y qué expresan los flujos? Para abordar esta cuestión debemos introducir una noción de suma relevancia para la filosofía que es la noción de diferencia. Como es sabido, Heidegger a puesto en el tapete de reflexión filosófica actual la distinción entre la diferencia óntica y la diferencia ontológica. La primera hace referencia a la relación diferencial que existe entre los entes y un ente fundamental que, de acuerdo a la lógica onto-teo-lógica denunciada por el pensador alemán, justifica y explica la totalidad de lo ente desde una dimensión trascendente, que se define por la ausencia de tiempo y movimiento; y su estatus de fundamento está dado por la quietud y el carácter necesario de su explicación. Por otro lado, la diferencia ontológica hace referencia a la relación diferencial que parece presentarse entre el ser y los entes. Pues, para Heidegger, el ser se despliega como adviniendo y desocultando lo ente a la vez que, en ese desocultar, el ser mismo se retrae. A ese punto donde se produce la inflexión entre el advenir del ser y el despliegue de lo ente, Heidegger lo denomina acontecimiento (*Ereignis*).

Desde la perspectiva que introduce Heidegger, entonces, la realidad aparece fundada parcialmente, en cuanto el fundamento se retrae o se retira en el fundar mismo. Aquí aparece una hendidura o abismo en el ser que es ese retraerse o esa demora en el fundar por el cual el fundamento no puede resultar último ni acabado. De este modo, nunca llegará el momento de fundamentación definitiva o absoluta de la realidad, pues lo que se revela en el fundar es siempre la retirada del fundamento abriendo y mostrando un abismo en el ser; pero que produce, a la vez, el estallido

diferencial de la diferencia ontológica, o en jerga heideggeriana, la apertura de un claro (Lichtung) que es el lugar del acontecimiento (*Ereignis*). Esta noción resulta sumamente relevante en el pensamiento heideggeriano para comprender la diferencia ontológica; ya que esta noción debe ser comprendida como *Er-eignung*, es decir, en un sentido procesual. Así el juego fundar-desfundar se despliega y se esencia en el *Ereignis*. Pues en el pensamiento heideggeriano, la ausencia de fundamento debe comprenderse como un fundar abismal, no como cancelación e imposibilidad del fundamento, sino como un fundar sobre el abismo, como un tipo de fundamentación sin fondo, sin referencias, sin cimientos; porque para Heidegger "el fundamento funda en tanto que abismo" (*Der Grund gründet als Ab-grund*)[7]. La retirada del fundamento no implica, entonces, la ausencia total del fundamento, sino que la dimensión o el juego fundar-desfundar mienta la posibilidad de la apertura del acontecimiento, que funda, a su vez, la posibilidad contingente de la aparición de la dimensión óntica de la realidad. El *Ereignis* nombra la dimensión de absoluta contingencia del juego fundar-desfundar en la que el ser se esencia y por la que su verdad se revela y acontece (se desoculta) a la vez que se retrae produciendo el estallido de la diferencia. Pero no debemos confundir al acontecimiento con el lado óntico de la relación. El acontecimiento señala el instante mismo del movimiento fundar-desfundar que abre la posibilidad de la dimensión óntica de la realidad pero que no se confunde con ella. El acontecimiento es la dimensión de la posibilidad contingente de la aparición de la diferencia ontológica como tal. Entonces, considerada la diferencia de este modo, el acontecimiento acontece **entre** la sobrevenida del ser y su retirada; y se localiza en el **entre** (*Das Zwischen*) como estallido diferencial que funda-desfundando la dimensión óntica. El *Zwischen* no es un punto en el tiempo o en el espacio, es el momento en que el juego fundar-desfundar acontece como estallido, dislocando y posibilitando la dimensión del espacio y el tiempo. Heidegger nombra con la forma arcaica del antiguo alemán *Seyn* al acontecimiento del diferenciar mismo, es decir, al acontecer de la diferencia como diferencia para distinguirla de la diferencia entre el ser y lo ente[8].

[7] M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (von Ereignis)*, en Gesamtausgabe, vol. 65, Frankfurt an Main, Vittorio Klostermann. Trad. esp. *Aportes a la Filosofía. Acerca del Evento*, Bs. As., Biblos, p. 29.

[8] Para un análisis exhaustivo de la cuestión del acontecimiento y la diferencia ontológica en el pensamiento de Heidegger véase mi artículo: "Heidegger, Deleuze y la diferencia. Aportes para pensar la irrupción de la novedad", en *Aisthesis, Revista Chilena de Investigaciones Estéticas* dependiente del Instituto de Estética de la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile (Santiago de Chile) 27, N. 59, 2016: 143-156.

Ahora bien, debido a la brecha que aparece entre el nivel óntico y el nivel ontológico, y también debido a que el nivel ontológico en cuanto fundamento ausente se sustrae, nuestra comprensión de la realidad siempre tiene un arraigo en los entes, en ellos hay rastros de la dimensión ontológica que podemos reconocer, recoger, señalar y seguir ya que la dimensión ontológica está presente en lo ente al modo de ausencia o abismo. En definitiva, la tarea heideggeriana no consiste en eliminar el fundamento sino en hacer problemática la dimensión misma del fundamento como un movimiento que funda sobre el abismo.

A partir de ello podemos extraer y sostener algunas conclusiones. El acontecimiento nombra la original e inesperada aparición de la novedad, que en su condición esencial desestabiliza y resignifica tanto el presente, el pasado y abre inconmensurables posibilidades proyectadas hacia el futuro; por consiguiente, el acontecimiento mienta la instauración de un tiempo nuevo, es decir, conlleva una dimensión originaria en la comprensión ontológica del ser, el tiempo, las cosas y el lugar del ser-humano en este nuevo contexto. Dicho de otro modo, el acontecimiento nombra el instante, único e irrepetible, de la aparición de la novedad; en este sentido, el acontecimiento es el instante de la diferencia, o mejor aún del estallido de la diferencia. A partir de ello, Žižek define al acontecimiento como: "algo traumático, perturbador, que parece suceder de repente y que interrumpe el curso normal de las cosas; algo que surge aparentemente de la nada, sin causas discernibles, una apariencia que no tiene como base nada sólido"[9]. El acontecimiento emerge como un estallido diferencial de flujos-fuerzas, manifestándose en un estado de cosas[10]. Es una singularidad, es decir, en todo acontecimiento está presente el momento de su efectuación. Tal manifestación subvierte el estado de cosas imperante haciendo necesario redefinir a partir de ella tanto el *status quo* actual, como el pasado y el futuro, pues pasado y futuro se resignifican a partir de la encarnación material del acontecimiento efectuado.

Por otro lado, resta explicar qué son los flujos. Podemos definirlos como aquella potencia inconmensurable con la que el ser se abre paso alzándose en la nada produciendo un estallido, una explosión por la cual la constitución contingente y azarosa de los flujos se expanden produciendo las relaciones, y con ellas,

[9] S. Žižek *Acontecimiento*, cit., p. 16.
[10] "Un acontecimiento no es algo que ocurre en el mundo, sino un **cambio del planteamiento a través del cual percibimos el mundo y nos relacionamos con él**" (ibíd., pp. 23-24. Énfasis en el original).

produciendo, a la vez, al movimiento y al tiempo sintetizado ello en el instante, punto sublime del acontecimiento que se repite como siendo siempre diferente de sí eternamente. A esta expansión o estallido lo denominaremos vitalidad. Entonces, la noción de "EL acontecimiento" expresa un estallido y una expansión novedosa de vitalidad; de este modo, el acontecimiento, irrumpe como siendo siempre vitalidad y novedad diferente de sí en cada caso. El acontecimiento pues, es siempre una singularidad que no puede ser prevista ni explicada. A su vez, El acontecimiento constituye al tiempo, a la vez que es condición necesaria para la irrupción de Los acontecimientos; pues las relaciones reguladas por la necesidad contingente del azar implican al movimiento a la vez que instituyen al tiempo.

Sin embargo, en el punto sublime donde se produce el estallido de la potencia con la que el ser irrumpe, y que nombramos como "El acontecimiento", que, a la vez, constituye a las relaciones diferenciales-acontecimentales pero que no se confunde con ellas; aparece una hendidura, una fisura, un desfondamiento o, mejor aún, un abismo, una falla o inflexión en el ser que expresa algo horroroso, espantoso y que es constitutivo del acontecimiento. Hacemos referencia aquí al horror de la devastación o de la aniquilación que lleva consigo el ser. Pues tanta es la potencia del estallido que produce la vitalidad del acontecimiento y, al mismo tiempo, establece las condiciones de posibilidad que destruyen la vitalidad.

A partir de este desarrollo, llegamos a otro problema crítico que se presenta al querer abordar la cuestión del acontecimiento, y de difícil dilucidación. A saber, ¿habría alguna relación entre el acontecimiento y la muerte?; y si hubiera ¿qué tipo de vinculación sería? Ahora bien, si como hemos definido antes, el acontecimiento es estallido y expansión de vitalidad; pareciera no haber ninguna relación o vínculo entre el acontecimiento y la muerte. Pero, por otro lado, cuando se presenta una disminución en la vitalidad que implicaría, aquello que llamamos la muerte, emergen todos los caracteres con los que hemos definido al acontecimiento; pues, la muerte, irrumpe imprevistamente, sin por qué, no puede ser explicada previamente ni justificada, a su vez, la muerte da lugar a nuevas relaciones y a un nuevo tiempo. Al mismo tiempo, la muerte produce nuevos sentidos, dando lugar a nuevos flujos, a nuevas relaciones, produciendo una nueva vitalidad. Pero en general ¿no se comprende a la muerte como lo que clausura el sentido o lo que no tiene sentido, o lo que elimina la vitalidad? Con lo dicho hasta aquí pareciera haber una contradicción o al menos algunos equívocos o ambigüedades; ya que, por un lado la muerte se presenta usualmente como la contracara de la vida, es decir, como

ausencia o aniquilación de la vida. Pero, por otro lado, parecieran mostrarse y aparecer, en eso que los hombres llamamos muerte, todos los rasgos propios que caracterizan a un acontecimiento, es decir, la muerte se presentaría como constitutiva del acontecimiento.

Ahora bien, desde la perspectiva ontológica que estamos planteando la muerte presenta un doblez en su configuración ontológica por la cual debe ser comprendida como inseparable y constitutiva de la vida; pues, por un lado, se presenta como eliminación radical de vitalidad lo que nos pone de cara a la hendidura y la falla horrorosa del ser. Pero, por otro lado, aparece como expansión de esa vitalidad en nueva y más vitalidad que no deja de devenir a partir de la inconmensurabilidad de su potencia como siendo siempre diferente de sí misma. En definitiva, el acontecimiento puede ser comprendido como la radical y desmesurada potencia de la afirmación de la vitalidad que, como ya explicamos, implica y contiene también el abismo, el horror y el espanto de su eliminación.

Por último, la radicalidad de la contingencia que caracteriza al acontecimiento remite al planteo de una problema más: ¿hay gratuidad en el acontecimiento?, y si hay gratuidad ¿cómo podríamos comprenderla de otro modo que al nombre cristiano? Como es sabido, la noción de gratuidad cristiana hace referencia, desde una lógica de fundamentación onto-teo-lógica, a la presencia y existencia de un principio transcendente que crea la realidad (*ex nihilo*) a partir de su gracia (divina), por lo cual lo novedoso no resultaría ser tal, pues siempre es explicado y justificado de antemano. Por ende, la singularidad acontecimental resulta imposible. Pero podemos acceder el carácter gratuito del acontecimiento a través de la frase verbal estar-siendo. Pues si preguntamos ¿por qué hay acontecimiento? Podemos responder: hay acontecimiento porque está-siendo. Entonces debemos preguntarnos ¿que señala la frase verbal estar-siendo respecto del acontecimiento? El "estar-siendo" resulta una frase verbal apropiada para expresar el acontecimiento en tanto expresión de la singularidad, el devenir y la temporalidad; pues condensa esos elementos constitutivos de aquel. El gerundio "siendo" es presente e indica duración, es decir, mantiene la tensión y co-relación entre el tiempo y el devenir, elementos propios del acontecimiento. El infinitivo "estar" marca la característica de no limitación al tiempo cronológico del acontecimiento. Además, el gerundio *modifica* al infinitivo; ya que el modo de "estar" del acontecimiento es "siendo". Esta frase, entonces nos pone de cara al acontecimiento ya que muestra el carácter esencial de su contingencia y de su gratuidad en cuanto no admite explicaciones y fundamentaciones últimas. El acontecimiento esta-siendo y con él estamos

aconteciendo. Ahora bien, ¿por qué cuando retrocedemos al punto de que solo queda la pregunta por el acontecimiento aparece el "estar-siendo"?, ¿cuál es su sentido?

III. A modo de conclusión

Presentamos, a continuación, algunas conclusiones que serán trabajadas y desarrolladas en próximos trabajos, pero que requieren una larga meditación; y luego, nuevos problemas que han surgido de la presente reflexión en torno al tema en cuestión:

1. La pluridimencionalidad del estar-siendo tiene un estatuto transontológico.
2. La dimensión del estar-siendo acaece por fuera de todo intento de reducción técnica y racional.
3. El estar-siendo no puede ser temporalizado ni dinamizado a priori, ya que el tiempo y el devenir pueden solamente ser considerados a partir del acontecimiento.
4. El estar-siendo es previo a todo juicio pues rechaza toda norma que lo determine.
5. El estar-siendo aflora como abismo pavoroso cuya impronta emerge en la imaginación.
6. El estar-siendo repele toda otra determinación preontológica (no hay algo previo al acontecimiento).
7. El estar-siendo es inmanente, abierto, absolutamente diferente e independiente del pensar.
8. El estar-siendo es ante-predicativo.
9. El estar-siendo nombra el estatus de azaroso y radical contingencia del acontecimiento.

Por otro lado, se nos han presentado nuevos problemas; pues pareciera que se torna preciso diferenciar a: EL acontecimiento de LOS acontecimientos; y si es posible diferenciarlos, mostrar qué tipo de relación hay entre ellos. Pero la dificultad que este problema presenta es que El acontecimiento en cuanto tal permanece oculto como fenómeno por lo cual pareciera que habría que estar atentos a sus efectos para desentrañar lo que aquel conlleva.

Por otro lado, una segunda dificultad derivada del presente artículo, que requiere una nueva y profunda meditación es aquella que refiere al conocimiento del acontecimiento; pues si los acontecimientos son singulares y se presentan regulados por azar y la contingencia, entonces ¿cómo sería posible el conocimiento de los acontecimientos? O mejor aún, conocer ¿no resultaría imposible o sería una ilusión?

En suma, se presenta, también, el siguiente problema: cómo conocer lo singular en cuanto tal sin que resulte subsumido en abstracciones o generalizaciones conceptuales.

¿Qué sentido tiene enseñar y/o aprender Filosofía en la Argentina del siglo XXI?

Maximiliano M. Garaicochea
I.S.F.D y T. N° 158, Cnel. Pringles

Uno de los desafíos más interesantes, pero a la vez sumamente irritantes, que debemos enfrentar todos aquellos que decidimos dedicar gran parte de nuestra vida al ejercicio de la Filosofía radica en intentar responder de una manera apropiada al **test de utilidad** que nos exigen aquellos familiares y/o amigos que, quizás con las mejores intenciones, aseveran (o nos interrogan, pero casi retóricamente) que la filosofía es "inútil" o "no sirve para nada".

Creo que en estos casos, ante todo, deberíamos detenernos un momento y preguntar ¿En qué sentido están tomando la utilidad aquellos que así nos interpelan? Claramente, en el sentido que la "sociedad de mercado" nos impone, pero entonces relacionarla con la filosofía significaría intentar establecer cómo la filosofía podría instalarse dentro de ese mundo de circulación de mercancías, dentro de su producción y reproducción.

Si bien es cierto que aún estoy en la búsqueda de muchas respuestas en torno a la problemática de la enseñanza y el aprendizaje de la filosofía, intentaré fundamentar mi proyecto filosófico-pedagógico, centrándome en la frecuente diferencia que suele establecerse entre "aprender filosofía" y "aprender a filosofar", y el "por qué y para qué" enseñar y aprender filosofía y/o a filosofar.

Antes de acometer semejante tarea, quisiera señalar que para desarrollarla debemos tener en cuenta que pueden reconocerse diversas formas de encarar la enseñanza de la filosofía. Por ejemplo, G. Obiols plantea las siguientes "modalidades de enseñanza de la filosofía": histórica, problemática, doctrinal o basada en textos, aclarando que un docente puede poner énfasis alternativamente en una u otra modalidad, siendo que ninguna excluye a las otras. No obstante, la forma de enseñar filosofía estará necesariamente condicionada por la concepción de la filosofía que cada docente tenga (explícita o implícitamente). En efecto,

> "más allá de que se explicite o no, lo que se considere que es filosofía debería tener algún tipo de correlato en la forma de enseñarla. Tendría consecuencias didácticas diferentes suponer (hegelianamente), por ejemplo, que la filosofía es esencialmente el despliegue de su historia, más que una desnaturalización del presente […][1].

II. Vislumbrando un propósito filosófico-pedagógico para la enseñanza de la filosofía.

Me gustaría, para comenzar, profundizar en la cuestión del "aprender filosofía" y del "aprender a filosofar". Desde mi primer a experiencia, la filosofía" se limitaba a un estudio de las ideas de ciertos pensadores de la historia; pero, vale aclarar, no creía que aquello sólo implicase "reproducir" ideas de otros, porque a al mismo tiempo que el profesor hacía un camino por ciertos filósofos marcando lo que ellos habían pensado sobre determinados temas, yo, de alguna manera, también estaba reflexionando sobre ello, y no realizaba un abordaje solamente memorístico. Lo primero que quisiera discutir, entonces, es la dicotomía misma que ha sido planteada, entre otros, por el propio Descartes, en la Regla III de su obra *Reglas para la dirección del espíritu*, en la cual pone en el mismo plano el "aprender filosofía" con aprender "historias", en un sentido peyorativo del término, casi equivalente a "cuentos", a un elemental reproducir lo que otros pensaron, y "aprender a filosofar" con "ciencia", entendida como la capacidad de poder formular un juicio sólido acerca de las cuestiones propuestas por otros pensadores, y que es lo que en verdad nos permite atribuirnos el calificativo de "filósofos"; tendríamos, entonces, respectivamente, una oposición entre una comprensión relativamente pasiva de ciertos "contenidos", y la adquisición de ciertas "herramientas metodológicas" que permitiría dar lugar a la orientación de la propia búsqueda[2]. Ahora bien, no estoy de acuerdo en trazar esta dicotomía de manera tan tajante, pues no veo por qué razón ha de establecerse que el "aprender filosofía", entendido aquí como el aprender lo que otros filósofos han pensado, deba ser necesariamente incompatible con el "aprender a filosofar"; me gustaría proponer, más bien, que "aprendiendo filosofía *podemos* aprender a filosofar" al menos si el Profesor y los

[1] Cf. Guillermo Obiols. y Alejandro Cerletti, "Modalidades y Contenidos en la enseñanza filosófica", Bs. As., Colisión Libros, 2011.

[2] Cf. A. Cerletti, G. Obiols y A. Ranovsky, "La enseñanza, el estudio y el aprendizaje filosófico en los textos de los filósofos: breve antología y algunas conclusiones", Bs. As., Libros del Zorzal, 2008, p. 4.

alumnos están dispuestos a hacerlo y se esfuerzan para lograrlo; es más, creo que la filosofía involucra un **diálogo** constante –un preguntar y re-preguntar siempre renovado– y, ya que el dialogar es un concepto *relacional*, se necesita de un otro con quien hacerlo y, en este caso, ese otro pueden ser algunos filósofos que forman parte de la historia de la filosofía. En este sentido, los filósofos que han quedado en el canon de la disciplina constituirían ejemplares filosóficos paradigmáticos y, si bien un auténtico "docente filósofo" no debe reverenciarlos como si fueran dioses del Olimpo, puede tomar algunas de sus obras como instrumentos de análisis susceptibles de ser leídos filosóficamente, esto es, acogiendo una actitud crítica y sospechosa, reconstruyendo los argumentos como así también los supuestos que están implícitos en cada caso para, eventualmente, denunciar inconsistencias o ambigüedades de los propios autores. Por eso, así como sería ridículo leer un texto religioso desde el punto de vista de la lógica (y decir, por ejemplo, que es contradictorio afirmar que "Dios es uno y trino", pues viola el principio de no contradicción aristotélico), no lo sería menos leer un texto filosófico religiosamente (en el sentido de dogmáticamente), pensando que estamos accediendo a las "verdades del universo" que algunos iluminados –a los que nunca podríamos igualar, aunque nos esforcemos por imitarlos una y otra vez– han alcanzado. Si hiciéramos tal cosa, estaríamos siendo infieles con nuestra vocación filosófica, tomaríamos a las "filosofías" como "sabidurías" y perderíamos la **actitud filosófica** que constituye el motor del verdadero filósofo, aquella que ama el saber, que lo busca incansablemente, y es impulsada por ese amor que nunca cesa, afortunadamente. Por eso el "docente filósofo" es aquel que lejos de enseñar verdades enseña a amar la sabiduría y "para enseñar a amar la sabiduría hay que saber amar la sabiduría"[3].

Ahora bien, expliquemos dos cuestiones: primero, creo que se necesita de un *compromiso* y de una férrea voluntad tanto por parte del profesor de filosofía –quien, a su vez, también lleva a cuestas una gran responsabilidad–, como del alumno[4], para lograr que el "aprender filosofía" no se torne en una cuestión

[3] Alejandro Ranovsky, *Filosofía del Docente Filósofo*, Bs. As., Colisión Libros, 2011, p. 21.

[4] "'Aprender a filosofar' conlleva una decisión que es, en última instancia, personal. […] podemos decir que se trata de una apuesta subjetiva. En definitiva, quien aprende filo-sofía filosofa cuando crea, esto es, cuando los conocimientos que va adquiriendo –o con los que ya cuenta– son reordenados a partir de una nueva manera de interpelarlos. Es decir, cuando establece nuevas relaciones con el mundo (A. Cerletti, *La enseñanza de la filosofía como problema filosófico*, Bs. As., Libros del Zorzal, 2008, p. 39).

solamente memorística y reproductiva; segundo, hay que intentar desenredar qué significa reflexionar, y cuál es el sentido, el por qué y para qué de hacerlo, y esto tanto visto desde el punto de vista del profesor de filosofía, como desde el punto de vista del alumno que aprende filosofía o, en el mejor de los casos, que aprende a filosofar a través de su aprendizaje de la filosofía. Pienso que para el profesor de filosofía es sumamente necesario tener esclarecido este aspecto del mayor modo que sea posible, de modo que pueda asumir responsablemente la tarea de dirigir un curso de Filosofía, porque, ¿cómo hacer ver a los alumnos el sentido de aquello que les enseña, si el profesor no lo tiene claro, aunque más no sea ligeramente? Claro que a lo largo de su trayectoria, el docente podrá ir cambiando –y quizás sea sano que lo haga– el sentido que le confiere a su práctica.

Por eso, creo que aprendiendo lo que otros pensaron podemos aprender a pensar "por nosotros mismos" –como nos pedía Immanuel Kant–, es decir que la historia de la filosofía, "bien utilizada", tiene un valor positivo –si bien ella no termina la cuestión del "aprender filosofía"–, pues nos podría permitir la apertura a la dimensión del "aprender a filosofar". "Aprender filosofía" implica, a mi modo de ver, la posibilidad de una apertura (al misterio, quizás) del propio pensamiento, implica reflexionar críticamente sobre determinadas problemáticas que consideramos vitales para el ser humano, de modo que puede pensársela como una **actividad**, pero que a la vez puede ser complementada y enriquecida por la historia de la filosofía; es decir que cuando el alumno toma contacto con ciertos contenidos filosóficos, las ideas que mantuvieron ciertos pensadores de la historia de la filosofía, puede, a la vez, adoptar una cierta actitud crítica, cuestionadora de la actitud natural, de modo que el aprendizaje de la filosofía implicaría, también, el aprendizaje de un modo de posicionarse frente a la vida. La filosofía es, desde mi punto de vista, una particular **forma de vida**, un dialogar constante con lo que otros han pensado, o piensan, en cierta época histórica –diálogo que se renueva con el alumnado en toda "buena clase de Filosofía"–, y ello implica también repensar cuestiones actuales, quizás valiéndonos de las herramientas que nos puede aportar la historia de la filosofía, sin temor de cometer el pecado (según la Academia que nos formó) del anacronismo o, despreocupándonos del asunto, animándonos a ser "pecadores" en vistas de una causa más elevada que el mero cumplimiento de un "perfil de egresado" (fijado vaya uno a saber desde donde): "pensar y hacer pensar", ser amantes de la sabiduría pero de verdad, conscientes de que estamos atravesados por la carencia y de que nunca podemos alcanzar ese saber que buscamos, pero con un impulso erótico irresistible hacia la auténtica *sophia*.

Es necesario tomar una posición en relación de las problemáticas actuales que atraviesan a una época o a una generación e iluminar nuestra práctica diaria, nuestra vida cotidiana, a partir de la actitud adoptada. Podemos decir, entonces, que "aprender filosofía", tal como aquí se la está entendiendo, posibilita aprender "algo" más que lo que otros han pensado, pues permite desarrollar el propio pensamiento y adoptar una cierta actitud frente a la vida[5]. A este respecto, considero que es de suma importancia hacer ver la conexión de lo enseñado con la vida cotidiana de quien aprende, y es en este punto donde quisiera retomar la cuestión del sentido o del "por qué y para qué" enseñar y aprender filosofía y/o a filosofar arriba esbozado. Cuando en su momento yo señalaba que la "utilidad" de la filosofía parecía ser nula para la mayor parte de la sociedad, estaba pensando en la utilidad desde el punto de vista de su funcionalidad dentro del mercado. Pero propongo ahora pensar a la "utilidad" con otro sentido más profundo y significativo para nosotros, a saber, como un poder aplicar la filosofía a la cotidianeidad de los alumnos, pudiéndoles "servir" la filosofía para desnaturalizar ciertas prácticas, por ejemplo, y, de esta manera, contribuiríamos a resquebrajar la idea prejuiciosa que predomina en muchas personas de que la filosofía sólo se ocupa de cuestiones abstractas, alejadas de nuestra vida diaria. Como señala Alejandro Cerletti:

> "Lo filosófico" radica en la posibilidad de revisar los supuestos que presentan como obvio cierto estado de cosas y las preguntas que son propias de ese estado de cosas naturalizado[6].

Por lo demás, pareciera que esta cuestión de tematizar el sentido de la filosofía, el "por qué y para qué" enseñarla y aprenderla, se presenta como un importante desafío no sólo en el nivel universitario, sino también en la escuela media, y es por eso que considero que en ambos niveles se requiere de profesores que posean creatividad y coraje, que puedan poner en correlación las cuestiones de la vida

[5] Aquí estoy haciendo referencia indirectamente a los tres tipos de "objetivos que pueden plantearse en la enseñanza de la filosofía", que se corresponden con tres tipos de "contenidos", y que se ponen de manifiesto en G. Obiols y A. Cerletti ("Modalidades y contenidos en la enseñanza filosófica" cit.), a saber: contenidos conceptuales, contenidos procedimentales y contenidos actitudinales. Lo que intento mostrar es que "aprender filosofía" no se reduce al aprendizaje de los contenidos conceptuales, sino que *tiene* que abarcar, *simultáneamente*, los otros dos tipos de contenidos para proveer una formación integral del alumno.

[6] A. Cerletti, *La enseñanza de la filosofía como problema filosófico* cit., p. 46.

cotidiana de sus alumnos con los "saberes filosóficos". ¿Por qué también le atribuyo, quizás exageradamente, coraje al buen docente de filosofía? Porque siempre es más sencillo para un profesor "exponer" productos acabados mientras el alumno "supuestamente" incorpora/aprende lo que se le está enseñando, pero cuando se trata de generar las condiciones para que los alumnos construyan conocimiento en gran medida por su propia cuenta, la cuestión es más compleja, pues no hay garantías de que todo ocurra tal y como lo planificamos. En este sentido, considero que la propuesta de Obiols[7] es sumamente valiosa, y sería interesante asumir el desafío de llevarla a cabo. Me refiero a la propuesta de dividir la clase (o la unidad temática o el curso) en tres momentos significativos: un inicio por lo concreto (he aquí, a mi entender, el punto más difícil e incierto, pues podría ser que los alumnos no se dirijan hacia el lugar que esperamos y allí tendrá que intervenir la habilidad y la creatividad del "docente filósofo" para encarrilar la discusión), en el que se motiven y planteen problemas (partiendo, por ejemplo, de la vida cotidiana de los alumnos o de un film o de una historieta, etc.), un desarrollo abstracto, más analítico y en el que presumiblemente se integren teorías filosóficas y, finalmente, un cierre que, a la vez que retorne a lo concreto, lo enriquezca, produciendo una síntesis, aplicando lo aprendido a nuevas situaciones y evaluando los resultados obtenidos.

Creo que en la enseñanza de un Profesor que tenga a su cargo un curso en el que le tocara dictar la materia "Filosofía", bien podría estar presente un recorrido por ciertos pensadores de la historia de la filosofía, pero tan solo como una base privilegiada a partir de la cual poder abordar ciertos temas desde un punto de vista problemático, relacionándolos con la vida cotidiana de los alumnos, y apelando a ciertos recursos didácticos que les permitieran vislumbrar que la filosofía está "más acá" de lo que ellos mismos piensan. A continuación, citaré unas palabras que Adolfo Carpio expresa en el Prefacio a la primera edición de su libro *Principios de Filosofía* y que refuerzan parte de lo que vengo sosteniendo:

> "Estos Principios no se dirigen a quienes esperan recibir una doctrina consagrada, sino a personas a cuya responsabilidad se apela para que ejecuten con independencia su propio criterio, del que cada uno debiera hacer uso […] Pero el pensar libre y responsable no es nada que pueda lograrse "en el aire" (…), poniéndose a discutir simplemente, sin más guía o preparación que el talento, la fortuna o la experiencia de cada cual […] Si en verdad se quiere

[7] *Una introducción a la enseñanza de la filosofía*, Bs. As., Libros del Zorzal, 2008, p. 93 ss.

> pensar con seriedad, y no divagar, es preciso el estudio, la disciplina, el esfuerzo y el puntual conocimiento del tema (porque no puede "criticarse" lo que se conoce sólo superficialmente o no se conoce en absoluto). Ahora bien, no hay mejor enseñanza del pensar que la que brindan los grandes pensadores. […]
> Este es el suelo histórico-real sobre el que se mueven estos Principios. […] Con otras palabras: aquí se trata de ideas vivas, no de cuestiones abstractamente académicas, como a primera vista quizá pudiera imaginarse. Tal ilusión […] nace de creer que lo real y concreto es lo inmediato, y que de ello se debe hablar también de manera inmediata, y aun a gritos"[8].

Luego de estas palabras, en las cuales se entrevé la importancia de la historia de la filosofía como una base privilegiada –por enseñarnos lo que de alguna manera he bautizado ejemplares filosóficos que podemos tomar como punto de partida para pensar "por nosotros mismos"– desde la cual es posible iniciarse en la filosofía, quisiera explicitar algo que se halla implícito en lo que he venido sosteniendo y es que le atribuyo un valor positivo al auténtico profesor de filosofía, siendo éste, a mi juicio, alguien que **puede y debe** filosofar en sus clases, y si bien es cierto que debe ajustarse a las normas de la institución educativa en la cual se desempeña, ello no le quita responsabilidad y no impide que en su enseñanza se filtren sus propias ideas y que pueda reflexionar y hacer reflexionar a sus alumnos –intentando convertirlos en otros tantos filósofos–; creo que un profesor no puede tomar una posición puramente neutral, esto es, no sólo se puede enseñar filosofía haciendo filosofía, sino que además en toda enseñanza de la filosofía se deja traslucir nuestro pensamiento casi inevitablemente. Dicho con otras palabras,

> "No se puede enseñar filosofía 'desde ningún lado', en una aparente asepsia o neutralidad filosófica. Siempre se asume y se parte, explícita o implícitamente, de ciertas perspectivas o condiciones […]"[9].

¿Por qué sostener que sólo filosofa aquél que "especula" sobre determinados temas –y cuanto más difícil y abstruso sea su planteamiento, mejor–, y que al profesor de filosofía sólo le compete "reproducir" lo que otros han pensado o

[8] Carpio, Adolfo, *Principios de Filosofía: una introducción a su problemática*, Bs. As., Paidos, 2004, Prefacio, p. 7.
[9] A. Cerletti, *La enseñanza de la filosofía como problema filosófico* cit., p. 39.

piensan? Esta separación no me gusta y pienso que bien podríamos lanzar a la hoguera sin sentirnos angustiados por ello.

III. Conclusiones

En el presente trabajo, he intentado esbozar un proyecto para la enseñanza de la filosofía que apunta a una formación integral del alumno y que, por lo mismo, entiende que el aprendizaje filosófico comprende no sólo la adquisición de contenidos conceptuales, sino también procedimentales y actitudinales. Por lo demás, habiendo derribado la –a mi modo de ver– falsa dicotomía entre "aprender filosofía" y "aprender a filosofar", ya que hemos mostrado que no son necesariamente excluyentes, podemos concluir que el "aprendizaje filosófico" al que aspiramos en tanto "docentes filósofos" no se reducirá ni a una cosa ni a la otra. Partiendo de la idea de que cuando se habla de "aprender filosofía" –en el sentido en que Descartes emplea la expresión– sólo se está haciendo alusión a un estudio de la historia de la filosofía, lo que he intentado mostrar es que "aprendiendo filosofía podemos aprender a filosofar", siempre y cuando asumamos responsablemente nuestra tarea de **enseñar filosofía filosofando** "junto a" nuestros alumnos. Quizá el error de separar estas dos cuestiones está motivado por el hecho de pensar que sólo filosofa aquél que puede llevar a cabo abstrusas especulaciones o plantear ideas novedosas que lo hacen pasar a ser alguien reconocido, pero con esta idea en mente no logramos sino reducir la filosofía a "unos pocos".

Con respecto a la "utilidad" que puede tener "enseñar" y/o "aprender" filosofía, he propuesto no ceder ante la presión de la "sociedad de mercado" que nos rige y nos interpela pidiéndonos "resultados" en la forma de "mercancías". Por el contrario, hemos vislumbrado la "utilidad" o, mejor aún, el sentido de la filosofía en su potencia crítica y desnaturalizante de la actitud natural del ciudadano corriente. Dicha potencia crítica y desnaturalizante debe ser despertada en el espíritu de cada alumno. ¿Cómo hacerlo? ¿Acaso "exponiéndole" magistralmente la obra de los autores más reconocidos de la historia de la filosofía sin vincular las teorías abstractamente consideradas con la vida diaria del alumno? Claro que no. Parece mucho más coherente en este punto la sugerencia de Rodolfo Mondolfo, quien afirma que

> "Difícilmente este proceso de desarrollo del espíritu individual pueda ser sustituido por una reconstrucción histórica del desarrollo del pensamiento filosófico a través de los siglos. Pues, si la exigencia íntima del problema filosófico no es sentida primero por el joven, éste no comprenderá por qué en

> el curso de la historia los filósofos se han fatigado en tentativas de construcciones siempre derribadas por sus sucesores […] Resultado: el escepticismo y la aversión hacia la filosofía. En el espíritu de los alumnos la reflexión filosófica debe ser suscitada como fermento vital: conciencia de problemas y no sistema dogmático de soluciones"[10].

Por eso, siguiendo la propuesta de Obiols, hemos sugerido empezar siempre una clase (o una unidad temática) por lo concreto, esto es, por el planteamiento de problemas a partir, por ejemplo, de vivencias propias de los alumnos. En un segundo momento, se daría el salto hacia la abstracción –presentando quizás respuestas posibles desde diversas corrientes filosóficas– para finalizar la clase con un tercer momento en el que se retorna a lo concreto, pero enriqueciéndolo con los logros alcanzados y quizás aplicando lo aprendido a nuevas situaciones.

Finalmente, debo ratificar enfáticamente que si bien mi intención a la hora de enseñar filosofía es privilegiar una modalidad de enseñanza **problemática**, no considero necesario excluir a la "historia de la filosofía" de mis clases, pues –como he señalado en más de una ocasión a lo largo del presente ensayo– estimo que ella nos provee *ejemplares filosóficos* privilegiados para ser analizados filosóficamente, es decir, adoptando una actitud crítica, desnaturalizadora que, en definitiva, configura una forma de vida, la propia del filósofo que, "enseñando filosofía", intenta despertar en sus alumnos ese espíritu filosófico que, tal vez, lejos de estar ausente, simplemente está dormido en ellos como una potencia que requiere actualización.

[10] Ob. cit., p. 21.

De la *vita activa* a la biopolítica, en el entramado de la filosofía de la acción y el gobierno de la vida

Williams Ibarra F.
UGM. Santiago de Chile

En nuestra actual existencia el desarrollo humano integral aparece y supone no sólo una correcta relación del hombre consigo mismo y sus semejantes –como Otro prójimo–, en el respeto de sus derechos fundamentales orientados al bien común y la vida en común, a través de la política y con ello el sentido de la comunidad, y lo que implica la biosfera, sino que también la discusión en el debate sobre el poder y el entramado de la existencia humana y su imbricado complejo de relaciones, como lo son la "*vita activa*" y "biopolítica". En cuya reflexión destaca la figura de Michel Foucault, a quien se debe no sólo la expresión "*biopolítica*", sobre todo, sino la más conocida tematización del problema de la gubernamentalidad y la existencia de la vida humana.

Su análisis del moderno "gobierno de la vida", sin embargo, tiene un importante precedente en las reflexiones que a esta misma cuestión dedicó la pensadora de la filosofía política Hannah Arendt, no sólo propone una diversa caracterización de los orígenes y consumación del fenómeno de la "irrupción de la vida en la esfera de la política" a través de lo que ella denominó como "*vita activa*" entendida como la forma de actividades de la existencia humana, sino, sobre todo, ofrecería una estrategia de "superación" más convincente, en la fundamentación de una antropología de la condición humana.

El relato de la condición humana en su obra *Vita activa oder Vom tätigen Leben* pretende buscar de manera novedosa en el origen de la reflexión filosófica sobre lo que hacemos, la vida y las actividades que nos mueve la condición de nuestra existencia.

El entramado de la *Vita Activa* y el descubrimiento de la política. De la *Vita activa* y las relaciones de poder

Hannah Arendt[1] fue una de las primeras pensadoras que reflexionó acerca de las actividades humanas: labor, trabajo, y la acción, actividades fundamentales para explicar el entramado de la vida humana, actividades que ella aglutino en el concepto de *vita activa*[2].

En ella, aclara su modelo: "la esfera pública era el lugar de la individualidad donde los hombres podían revelar quiénes eran realmente"[3]. Para Arendt la política es una disciplina que tiene como *telos*, un objetivo práctico: las consideraciones que aseguren una vida buena y justa en la *polis*[4], en el entramado de relaciones equivalentes a las actividades propias del hombre: *Labor, Trabajo y Acción* englobados en el concepto de *vita activa*, actividades que aseguran la vida humana en la tierra.

La labor, dice al inicio *The Human Condition*, en *vita activa*, "es la actividad correspondiente al proceso biológico del cuerpo humano, cuyo espontáneo crecimiento, metabolismo y decadencia final están ligadas a las necesidades vitales producidas y alimentadas por la labor en el proceso de la vida"[5]. La condición humana de la labor es nada menos que la misma vida, dado que:

> "La vida es un proceso que en todas partes consume lo durable, lo desgasta, lo hace desaparecer, hasta que finalmente la materia muerta, resulta de pequeños, singulares y cíclicos procesos de la vida, retorna al total y gigantesco circulo de la propia naturaleza, en el que no existe comienzo ni fin y donde todas las cosas naturales giran en inmutable e inmortal repetición"[6].

[1] Hannah Arendt: 1906-1975.
[2] En *The Human Condition*, Margaret Canovan comenta: "Hannah Arendt is preeminently the theorist of beginnings. All her books are tales of the unexpected (whether concerned with the novel horrors of totalitarianism or the new dawn of revolution), and reflections on the human capacity to start something new pervade her thinking". *The Human Condition*, Chicago. The University of Chicago Press, 1958. p. vii.
[3] *La Condición Humana*, Bs. As., Paidós, 2004, p. 62 (Trad. de Ramón Giles Novales). Las citas posteriores se referirán a esta edición.
[4] Id., p. 220.
[5] Id., p. 21.
[6] Id., p. 110.

Es decir, la actividad de la labor corresponde a la faena de mantenernos con vida, al estar relacionada con la satisfacción de nuestras actividades básicas, como el comer, beber, reproducirse, etc.

El hombre como *animal laborans* es mera satisfacción de necesidades, la labor corresponde al cuerpo en su desarrollo biológico y es un movimiento circular[7] que no deja un producto como resultado. Es decir, la labor, no deja huellas, no crea *"mundo"*[8], no se sostiene en objetos, tampoco acompaña al individuo en forma de cosas concretas. Se consume en el consumo, elemento efímero en el ciclo del intercambio orgánico con la naturaleza. Las cosas de menos permanencia son las más necesarias para el proceso vital[9].

Durante la Edad Moderna, se produce un giro en el tradicional estatus de la acción y la contemplación, como también al interior de la propia *vita activa*, como sucede con la exaltación del trabajo como el valor más alto y la glorificación del *animal laborans* elevado a la esfera pública, que tradicionalmente era ocupada por el *animal rationale*[10].

De esta manera la labor se convierte en la única actividad que es interminable y progresa paralelamente a la propia vida y al margen de las intenciones propiamente humanas[11]. En ello se describe que el destino de los productos de la labor en el mundo moderno consiste en ser consumidos y no en ser usados como los productos del trabajo. Solo el *homo faber*, constituye un "mundo", por tener bienes para ser usados y no proporcionados por la naturaleza en forma de materias primas sujetas a las leyes que el hombre descubrirá y utilizará en forma artesanal, en un principio y posteriormente en las aplicaciones de la ciencia. El error de la Época Moderna, estriba en la estructura de la *vita activa* de haber igualado el trabajo con la acción atribuyéndole a la labor las características de permanencia del trabajo. Existe una contradicción, al tratar los bienes de consumo propios de la labor como si poseyeran durabilidad, ya que los útiles de la labor se destruyen por el consumo no dejando tras

[7] *La Condición Humana:* "Cíclico también, es el movimiento del organismo vivo, sin excluir el cuerpo humano, mientras puede resistir el proceso que impregna su ser y lo hace vivo", Id., p.110.
[8] Id., p. 102.
[9] Id., pp. 109-110.
[10] Id., p. 101.
[11] Id., p. 117.

de sí nada más que desechos[12]. El segundo error, es atribuir al maquinismo industrial como rasgo sobresaliente el círculo trabajo-consumo. De esta forma la sociedad es recorrida por una frenética sed de consumo, al considerar el producto a favor del consumo. Este tipo de sociedad de consumo se convierte en una sociedad de sometidos, ya que todas actividades hasta las más creativas quedan sometidas a las funciones biológicas. Y, dominadas de tal forma en el auge de la sociedad de masas.

Esta sociedad sin relato vendría a ser una organización de esclavos moderno la que corre el peligro de ignorar su aislamiento, determinando por el cambio de giro de las funciones biológicas. Esta sociedad está caracterizada por la economía del derroche, donde todas las cosas son devoradas y desechadas en un proceso interminable[13]. Se trata de una sociedad de consumidores donde la labor y el consumo pertenecen a una misma etapa de un mismo proceso y que nuestra autora denomina sociedad de laborantes[14]. Es en esta estructura conceptual donde iniciamos puentes de contacto con los dispositivos del "gobierno de la vida", en lo que Foucault denominó biopolítica.

Hannah Arendt intenta hacer un llamado de alerta respecto a este tipo de sociedad deshumanizada –la sociedad de laborantes–, que sin un mundo común que no nos deja ver la realidad, por medio del sentido común, es incapaz de percatarse de la superficialidad de su organización al no dejar nada palpable tras de sí[15].

Si bien la condición humana de la labor es la misma vida, para el trabajo, en cambio es la *Weltlichkeit* (la mundanidad), cuyas características de esta mundanidad son la estabilidad, permanencia y consistencia, rasgos que permiten hablar de "un mundo" que trascienda la pura funcionalidad en el carácter superfluo.

El objeto de la actividad del trabajo, es un "objeto de uso" que tiene un carácter durable. Si bien estos objetos están sujetos al consumo este no es el fin de ellos ya que el uso agota sólo su carácter duradero que este da, a las cosas una relativa independencia con respecto a los hombres que las producen y usan "su objetividad" que las hace soportar, "resistir" y perdurar, al menos por un tiempo, a las voraces necesidades y exigencias de sus fabricantes y usuarios. Solo nosotros, podemos

[12] Id., p. 124.
[13] Id., p. 141.
[14] Id., p. 135-136.
[15] Id., p. 141-142.

considerar a la naturaleza como algo objetivo ya que por medio del ambiente natural logramos la objetividad de un mundo. Sin un mundo entre la naturaleza y los hombres, solamente existe movimiento eterno, pero no objetividad[16].

Los objetos del trabajo son creados por el *homo faber*, constituyendo de esta manera un mundo artificial. Cuando hablamos de la actividad del trabajo nos referimos al *homo faber*, quien, con sus manos, fabrica la interminable variedad de objetos cuya suma total es el artificio humano, a diferencia del animal. El *homo faber* "trabaja sobre", la naturaleza (materia prima) en cambio el *animal laborans* se "mezcla con" las necesidades vitales en el constante ciclo biológico.

El *homo faber*, es el único dueño, amo y señor de toda la naturaleza, por ser dueño de sí mismo y de sus actos. A partir de la imagen del posible producto, es libre de producirlo y posteriormente destruirlo con sus manos. En cambio, el *animal laborans* está esclavizado a la necesidad de su propia vida, y el hombre de acción depende de sus semejantes.

Así lograda la finalidad del trabajo, los medios pierden justificación y están destinados a desaparecer. En ello, como en el trabajo "sí que es cierto que el fin justifica los medios; más aún, los produce y los organiza"[17]. Lo que se resalta aquí es la *techné*, y su fuerza para llegar a *Herrschen* (dominar). Por otro lado, así como el *animal laborans* le debe al consumo su existencia, el *homo faber* se lo debe a la violencia. La violencia es un elemento fundamental para la fabricación, ya que este comienza por destruir antes de poder crear. Es la fabricación por medio del trabajo del *homo faber*, la que consiste en la verdadera "reificación" por la solidez de sus cosas. Una característica importante de destacar, es que el acto mismo de fabricación necesita irrumpir en el proceso de la vida, por ejemplo, cortar un árbol para convertirlo en una mesa. El *homo faber* es un destructor de la biosfera, desde el lugar o puesto dominante que ocupa en la Tierra, que lo autorizó para violentarla en el proceso de fabricación.

De allí, se comprende la diferencia entre *animal laborans*, cuya vida social carece de mundo y es parecida al rebaño, incapaz de establecer o habitar una esfera pública que es política; sin embargo, logra construir una esfera pública mercantil. En la modernidad, cobró importancia la esfera privada, es decir, el aislamiento del

[16] Id., p. 158.
[17] Id., p. 171.

artesano en la soledad de su propia idea, que le proporcionaba un poder sobre las cosas, pero no sobre las personas. La esfera privada, fue amenazada por la esfera social lo que se tradujo en competencia.

Es la esfera pública mercantil la que se relaciona con la actividad del *homo faber*, cuya red de poder está constituida por un mercado de cambio en el que se exhiben los productos y en el cual se reunían los dueños y no los productores. El *homo faber*, se encarga de fabricar los objetos de uso, en completo aislamiento, para su uso privado y posteriormente aparecen en la esfera pública al convertirse en artículos de primera necesidad en el mercado de cambio[18].

Hannah Arendt no desconoció el entramado de relaciones que podían existir entre las actividades de la *vita activa*, lo que sí rehusó era la superioridad en la jerarquía que ocupaba la labor dentro de las actividades. En ello no compartía la idea de considerar a la labor como la actividad más importante, frente a las otras, lo que no quiere decir es que ignoraba que antes de actuar y hablar es necesario tener actividades vitales de funcionamiento, y por las cuales de despliega la existencia del ser humano. Arendt estaba convencida de que, entre la red de actividades humanas, alguna debería ser dominante y esta sería la *acción*, pues es en ella dónde el hombre es capaz del discurso y con ello la vida política.

Sin embargo, fue "precisamente la actividad laboral la que subió al más alto rango de las capacidades del hombre"[19]. Esto significa que durante esta etapa histórica el *animal laborans* terminó imponiéndose, la vida aparece en la estructura y entramado de relaciones en la condición política, lo que será más tarde el "gobierno de la vida".

La consecuencia, de lo anterior, significó que el mundo dejaba de ser el supremo bien del hombre[20], el ser humano se encerró en sí mismo, abandonando la humanidad como valor fundamental. La vida individual pasó a ocupar un lugar principal ante el cuerpo político. Este proceso logró nivelar de tal manera las actividades que estos dispositivos de la *vita activa*: labor, trabajo y acción quedaron al servicio del proceso biológico humano. El fin último de las actividades bajo el dominio de la labor, trajo consigo un individualismo exacerbado, en donde la única

[18] Id., p. 178-180.
[19] Id., p. 338.
[20] Ibid.

importancia era lograr el bienestar privado de las actividades superfluas, algo muy alejado de la libertad política que Hannah Arendt desarrolló como forma superior e importante para el espíritu del hombre. Es en el acontecimiento de la esfera pública donde la acción y el discurso permiten que los hombres sean capaces de relacionarse y generar vínculos de fraternidad y auténtica *comunitas*.

La actividad de la acción, posee la más elevada posición en la filosofía política de Arendt, desde su antropología de la condición humana, en la que, describe como: "única actividad que se da entre los hombres sin la mediación de cosas o materia, corresponde a la condición humana de la pluralidad, al hecho que los hombres, no el Hombre, vivan en la Tierra, y habiten el mundo. Mientras que todos los aspectos de la condición humana están de algún modo relacionados con la política, esta pluralidad es específicamente la condición –no sólo la *conditio sine qua non*, sino la *conditio per quam* de toda vida política"[21].

La acción también hace que los hombres sean distintos. Es esta distinción la única forma que los individualiza como seres incomparables e inconfundibles, y es esta unicidad la que trae consigo la acción y con ello el discurso. La acción como un eterno comenzar se relaciona con el hecho de nacer. La condición humana de la natalidad capacita al discurso para diferenciar a los hablantes, y la afirma como pluralidad, en otras palabras, vivir como ser distinto y único entre iguales[22].

Es mediante el discurso y la acción que aparecemos, no como un *animal laborans* que tiene como finalidad la necesidad, o como *homo faber* que solo se preocupa de la utilidad, sino como seres humanos libres en iniciativa, con capacidad de *archein* (iniciar, comenzar) algo, de instaurar lo nuevo.

La acción revela la cualidad de lo distinto, los humanos se diferencian unos de Otros, por los modos en que ellos se presentan entre sí, no como objetos físicos, sino en cuanto hombres. De ahí el acontecimiento y auge de la política en la esfera del espacio público, lugar donde aparece la posibilidad del hombre de comenzar algo nuevo, mediante la palabra y la acción. La única forma como se revela la esencia de la persona (quien), es por medio de la fusión de la acción y el discurso, siempre en relación con la esfera de los asuntos humanos, en donde existimos como seres humanos.

[21] Id., p. 21-22.
[22] Id., p. 202.

Es así, como la esfera política, surge de la actuación conjunta, compartiendo palabras y actos, luego la *polis* vendría a ser no solo un espacio físico, sino un espacio creado para la acción, la causa de ello es que "para los hombres, la realidad del mundo está garantizada por la presencia de Otros, por su aparición ante todos"[23].

La esfera de los asuntos humanos está constituida, por la trama de las relaciones humanas que existe en donde quiera que los hombres vivan juntos. Si bien mediante el discurso se revela el "quien" del agente, y por medio de la acción se inicia un nuevo proceso, por lo que es imprescindible comprenderlos en su trama existencial. La realidad de la acción, nace precisamente de la trama en las redes de las relaciones humanas, que produce historias, así como la fabricación produce cosas tangibles.

En ello, la permanencia del mundo es posible por la aparición como acontecimiento (nacimiento) y la desaparición (muerte) del hombre. De ahí, la radical importancia del establecimiento en la esfera pública de los asuntos humanos en la vida política mediada por la estructura del poder.

El poder por estar siempre en potencia es variable y abierto a la espontaneidad de la acción, no es mensurable ni está sujeto a ninguna forma de cálculo. Este poder, solo emerge en un espacio de aparición, entre la acción y el discurso, "surge allí donde las personas se juntan y actúan concertadamente, pero deriva su legitimidad de la reunión inicial más que de cualquier acción que pueda seguir a ésta"[24]. El poder para Arendt está relacionado con la sociedad y requiere una organización de carácter plural. De manera, que no sólo implica una organización espontánea, sino un espacio de aparición, en el cual la acción se puede manifestar y organizar, exigiendo una responsabilidad y compromiso del ciudadano con su comunidad. Entonces el poder político es el centro donde se inicia la comprensión de la acción política y su relato en la trama de la *vita activa*. Y con ello otorga al hombre el carácter de ser nativamente libre y de pertenecer a la esfera pública, objetivo que solo se da en la *polis.*

[23] Id., p. 222.
[24] *Crisis de la República*, Madrid, Taurus, 1998, p. 154.

De la arqueología del saber a la biopolítica.
En la trama de las redes de la gubernamentalidad del poder

El problema de la existencia humana y el sentido de la vida en su fundamentación antropológica y reflexión filosófica han tenido su interés en lo que Michel Foucault ha denominado **biopolítica**, y con ello la tematización del problema de la gubernamentalidad.

Una arqueología filosófica sobre

> "El concepto de biopolítica empleado por Michel Foucault pertenece a su pensamiento maduro; es en ese contexto donde el mismo es explícitamente empleado. No obstante, ello, esta noción se inscribe en una misma unidad de inspiración que se observa desde muy temprano en su pluma. Ahora bien, esa unidad de inspiración no debe ocultar el hecho de que sus reflexiones tienen a menudo un carácter bastante fragmentario que hace difícil el rastreo historiográfico de sus ideas. De ahí la dificultad de abordar directamente la noción de biopolítica, como si ella tuviera un claro tratamiento sistemático en sus escritos"[25].

Lo que hace, "necesario un cierto camino de rodeo que permita la intelección de este concepto en toda su riqueza que, por cierto, no es poca"[26].

Por ello, para Foucault, la Época Moderna es la época de la *biopolítica*. Así en la construcción de la propuesta esquemática por Martínez Barrera:

> "será preciso delinear el contexto general donde el término biopolítica alcanzará su significación. Para ello, la referencia al Estado resulta fundamental. El Estado será analizado como una institución política inspirada en el pastorado cristiano. En segundo término, Michel Foucault analiza un modo muy específico el ejercicio del poder por parte del Estado: *la* gubermentalidad. Hay aquí algunas coincidencias interesantes con Hannah Arendt; en efecto, aquí es tratado el modo como la economía pasa a transformarse en asunto de interés político y, sobre todo, Michel Foucault

[25] Jorge Martínez Barrera, "Michel Foucault y la biopolítica", *Sapientia* 67, N. 229-230, 2011, p., 33.
[26] Ibíd.

> introduce el concepto-puente que le permitirá referirse a la biopolítica: el de la población. En tercer lugar […] la particular sinergia entre poder y saber, es decir, de qué modo, bajo las exigencias de la lógica interna de funcionamiento del Estado, se articula todo un universo epistemológico concernido directa o indirectamente con el gobierno de las conductas humanas, no ya con un fin soteriológico ni siquiera ético. Esto conduce finalmente, en cuarto lugar, a la articulación de la biopolítica como hecho esencialmente contemporáneo, impensable sin la aparición de la población como su objetivo primordial"[27].

Este esquema es útil y preciso en el objetivo de esclarecer la estructura de la compleja trama de redes en el pensamiento Foucaultiano, en cuanto está siendo pensado e imbricado en algunos conceptos que fueron asumidos y desarrollados por Hannah Arendt antes, en el dispositivo de la *vita activa*.

La biopolítica, es la estructura que usa Foucault vinculada con el fenómeno moderno del liberalismo político, en cuanto a "la forma en que, a partir del siglo XVIII, se han intentado racionalizar los problemas que planteaba a la práctica gubernamental fenómenos propios de un conjunto de seres vivos constituidos como población"[28]. Pese a que, en una conferencia pronunciada en el año 1976, denominada *Las mallas del poder*, reflexiona sobre las relaciones jurídicos-represivas y el desarrollo de las tecnologías políticas concentrada en un planteo histórico en los siglos XVII-XVIII. En tanto, existe –en palabras de Foucault– esa tecnología que llamaría "disciplina" como un dispositivo, en un nuevo tratamiento político del cuerpo: las disciplinas. Por lo que,

> "La *disciplina* es, en el fondo, el mecanismo de poder por el cual llegamos a controlar el cuerpo social hasta los elementos más tenues, y por éstos alcanzamos los átomos sociales mismos, es decir, los individuos […] a grandes rasgos, una anatomía política, de *anatomopolítica*, una anatomía que se dirige a los individuos hasta anatomizarlos"[29].

Existe otra tecnología política, de invención algo posterior que

[27] Ibíd., el paréntesis es mío.
[28] Michel Foucault, *Estética, ética y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 209.
[29] Ibid.

> "no apuntan a los individuos en tanto que individuos sino, por el contrario, **a la población** […] Se descubre que sobre lo que **se ejerce el poder es sobre la población**, que no quiere decir simplemente un grupo humano numeroso, sino **seres vivos atravesados, mandados y regidos por procesos y leyes biológicas** […] En este momento se inventó lo que llamaré, por oposición a la anatomopolítica que he mencionado antes, la *biopolítica*"[30].

Esto implica que las disciplinas aseguran una corrección constante e ininterrumpida del cuerpo, cuya función principal es el control de la actividad del movimiento, del tiempo y del espacio.

Este dispositivo de la tecnología política del poder han tenido lugar dos grandes revoluciones, que Foucault asigna: "el descubrimiento de la disciplina y el descubrimiento de la regulación y el perfeccionamiento de una anatomopolítica y el de una biopolítica"[31], es decir, que para Foucault ambos conceptos, surgen del mismo proceso, en cuanto racional y disciplinario del ser humano, en cuanto está en el horizonte de lo corporal-individual; que es la vida propiamente y lo corporal-social, en la esfera pública en consecuencia de la política. Este argumento radical en la irrupción de la vida en la política cuya trama como dispositivo del poder tanto de la vida como el poder político, en la estructura de la *gubernamentalidad de la vida*. En ello,

> "con la época clásica [s. XVII-XVIII], esta intervención sobre la vida se altera. No interesa tanto a la nueva técnica de poder la deducción, sustracción o cercenamiento de las fuerzas de la vida, como su organización racional orientada a su encauzamiento y control. El viejo derecho de vida y muerte [característico de la monarquía] se transforma, así, a principios del siglo XIX, en una tecnología de poder disciplinario, articulado en las disciplinas y en el control biológico sobre las poblaciones: se trata, ahora, de un 'poder sobre la vida'"[32].

El poder interviene en la administración de la vida y con ello se produce una estatización de lo biológico. Esto está en sintonía con la *vita activa* arendtiana de la

[30] Id., pp. 245-246, el destacado es mío.
[31] Ibíd.
[32] Id., p. 190.

irrupción de la actividad de la *labor* en la política en tanto *homo laborans* respecto de las otras dos actividades propias de la condición humana.

La estructura de la *biopolítica* implica una "tecnología política del cuerpo" compuesta por un saber y un dominio que se ejercen sobre la vida y el cuerpo, requiere una "microfísica del poder". Ahora bien,

> "el estudio de esta **microfísica** supone que el poder que en ella se ejerce no se conciba como una propiedad, sino como *una estrategia*, que sus efectos de dominación no sean atribuidos a una '**apropiación**', sino a unas disposiciones, a unas maniobras, a tácticas, a funcionamientos; que se descifre en él una red de relaciones siempre tensas"[33].

En definitiva, "siempre en actividad, más que un privilegio que se podría detentar; que se le dé como modelo la batalla perpetua más que el contrato que opera un traspaso o la conquista que se apodera de un territorio"[34]. El poder para Foucault está constituido por un conjunto de disposiciones estratégicas que se ejercen más que se poseen. Es decir, que saber y poder se presuponen recíprocamente, en ello Foucault caracteriza que el poder: pasa a través de dominados y dominantes; no es una propiedad, es una estrategia; no se posee, se ejerce; poder y saber son de distinta naturaleza, pero interactúan; el poder no es represivo, sino que productivo. También existe un vínculo entre poder y verdad: "¿Cuál es el tipo de poder susceptible de producir discursos de verdad que, en una sociedad como la nuestra, están dotados de efectos tan poderosos?"[35], pregunta que se plantea en el curso del Colegio de Francia en 1976. El análisis del nexo entre poder y verdad se plantea en términos de un marco general de purificación de la relación entre saber y poder, así "Aquello que me interesa es la manera en la que el conocimiento está envuelto en formas institucionales, en formas sociales y políticas, en suma: el análisis de las relaciones entre el saber y el poder"[36].

[33] M. Foucault, *Vigilar y castigar*, México, Siglo XXI, 2009, p. 36, el destacado es mío. Es importante precisar que las relaciones de fuerzas, tal como se despliegan a partir de su arqueología y analítica del poder, se presentan como una composición en el espacio y en el tiempo.
[34] *Ibid*.
[35] *Defender la sociedad*, Bs. As., FCE, 2001, p. 169.
[36] *Dits et écrits* 1954-1988, Vol II, N, 141, Paris, Gallimard, p. 660.

La incidencia política, dado que el hombre se ha hecho a través del ejercicio del poder, es que aparece como una estructura que empapa toda la sociedad con múltiples manifestaciones de fuerza. Estudia Foucault en concreto las condiciones históricas que han hecho posible la aparición de las instituciones carcelarias en Occidente, dirigidas conscientemente, no al castigo del cuerpo, sino al dominio del alma, al control de la conducta. Una segunda forma de análisis del origen del poder puede observarse en la historia de la sexualidad en la cultura occidental. Estructura que va de una arqueología del poder a una analítica del poder.

Con ello el objetivo de lo que él llama "arqueología del saber" es el descubrimiento de las "epistemes" o conjuntos de relaciones entre "prácticas discursivas" comunes a las diversas ciencias que constituye el modo del lenguaje propio de una época, se trata del alma oculta, el "a priori histórico" de donde nace la manera de expresarse de una época; el análisis de estas epistemes pretende esclarecer cual es la identidad del ser humano en cuanto sujeto habitante de la Tierra, así como en la Condición humana es la búsqueda de sus propios rasgos fundamentales del quién es arendtiano en una descripción en el análisis del horizonte histórico del hombre en cuanto vive y existe en el tiempo. Así Foucault ha reinterpretado la historia sustituyendo el proceso lineal, optimista e ilustrado, por el complejo y entramado camino del proceso de epistemes.

En efecto, corresponde al gobierno de la vida la administración en el diagrama de fuerzas de la sexualidad; de regular, en tanto conocer y controlar –tomado de la categoría del pastoreo cristiano, en cuanto ético y moral- las relaciones de poder, en los procesos político-sociales, a través, de los diversos dispositivos creados por las instituciones y sobre manera el Estado. Por lo que el entramado de la estructura de la biopolítica es el entramado en las relaciones de cuerpo-mundo frente a la existencia estética de la vida en el relato del gobierno de la vida y su subjetivación.

Esta subjetivación estaría en una constante interrelación con los distintos modelos de saber de una determinada época. El sujeto a su vez se generará en cada época por las técnicas diferentes, relacionadas con el saber y el poder. A partir de ello nace la frase de que el sujeto es el resultado de un proceso constante de subjetivación. Por eso en su genealogía de la existencia surge una ética de la existencia, en cuyo análisis establece una diferencia entre la moral que marca una pauta para la vida, y una moral que en sentido más amplio estaría constituida por una totalidad de valores, normas de conducta que se establecerían con anterioridad por medio de estructuras normativas (instituciones públicas y privadas). En cambio,

la ética propiamente designaría la forma en que el sujeto se construye a sí mismo como un sujeto moral. En tanto, es definida como una línea del deseo, como desarrollo de la *cupiditas*, es decir como potencialidad constructiva, como lo afirma Foucault en el prólogo de su texto el *Antiedipo*, en el sentido de la práctica de la vida del sujeto y de sus relaciones.

Los equívocos del reconocimiento igualitario

Silvio Juan Maresca
Buenos Aires

Alberto Buela nos ha enseñado que la Metapolítica estriba en una reflexión filosófica sobre las categorías de pensamiento –a menudo implícitas– que presiden las distintas orientaciones, opciones y realizaciones políticas concretas que se imponen en una circunstancia determinada, trátese de un pueblo, de una comunidad, de un Estado o, incluso, de conglomerados mayores. En mi caso, creo haber practicado tal disciplina con asiduidad, aunque sin disponer acaso de una denominación precisa.

Desde comienzos del siglo que corre las categorías dominantes del pensamiento político son las del **progresismo**[1]. Por cierto, el fenómeno sobrepasa largamente la distinción (y oposición) tradicional –y hasta cierto punto perimida– entre "izquierdas" y "derechas", si bien las "izquierdas" son particularmente propensas a regirse por las categorías progresistas. Tienen con ellas una relación más cómoda y "amigable", como suele decirse ahora en el odioso palabrerío de la informática. Durante la última década he trabajado intensamente en la elucidación de los principales presupuestos progresistas, cuyos resultados se encuentran registrados en un conjunto de ensayos y publicaciones periodísticas al respecto[2].

Una de las categorías preeminentes de la ideología progresista es la de la **igualdad abstracta e indiscriminada de derechos**; hasta tal extremo que Goyard-Fabre, en un ensayo reciente, distingue entre la **filosofía de los derechos** y la **filosofía del derecho**, sin disimular la introducción de un matiz irónico al exponer la

[1] Y nada de "**seudoprogresismo"**, como suelen decir los más, temerosos de malquistarse con el interlocutor del caso. Una muestra más del dominio abrumador del dichoso progresismo.
[2] Véase, por ejemplo, Silvio Juan Maresca, "El retorno del progresismo", revista *Peronistas para el debate nacional*, La Plata, Centro de Estudios para la Patria Grande, N. 5, agosto de 2004: 37-54; "Autoridad y política en tiempos del populismo progresista", *Revista de la Sociedad Argentina de Filosofía*, Córdoba, Ns. 20/21, 2012: 429-436; "Incursiones intempestivas políticamente incorrectas" revista *Consensos*, Bs.As., N. 2, junio de 2012: 61-72; "Situación cultural de la Argentina", revista *Consensos*, Bs. As., Núm. 3, invierno de 2013: 65-70.

primera[3]. Por lo demás, es evidente que las demandas en nombre de la igualdad abstracta e indiscriminada de derechos es un subrogado de la teoría de los **derechos humanos**.

Pues bien, en esta oportunidad quiero dedicarme brevemente a elucidar **qué tipo de configuración de la subjetividad** supone la prédica de la igualdad abstracta e indiscriminada de derechos. De esta manera –creo yo– penetramos abiertamente en el ámbito de la Metapolítica. A los fines propuestos, me valdré muy libremente en el punto de partida de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, quizá la obra que ha calado más hondo en la configuración histórico-conceptual de la subjetividad del hombre occidental.

Al comenzar el decisivo capítulo consagrado al "Espíritu", Hegel se aboca al estudio de la *pólis* griega, en cuanto paradigma de la configuración originaria de la subjetividad. Propone la categoría de **sustancia ética** o **realidad ética**, según la cual el sujeto se identifica con las **costumbres de su pueblo**. En efecto, la ética como disciplina filosófica es una adquisición posterior y su emergencia con Sócrates y Platón implica el resquebrajamiento de esas costumbres y un principio de extrañamiento del sujeto respecto de las mismas. Mientras ellas mantienen plena vigencia la inmediatez y la ausencia de reflexión consiguiente hacen que la eticidad se asiente en determinaciones naturales (varón, mujer, privilegiadamente, debido a sus notorias diferencias fisiológicas y psicológicas).

¿Qué sucede al disolverse la eticidad de la costumbre o, lo que igual, la *pólis* griega? Deviene una nueva figura de la subjetividad –típica del Imperio romano– que es un **puro, formal y vacío ser para sí**, consecuencia de su desasimiento de la sustancia ética, es decir, de la vida de un pueblo. Se genera así, entre los muchos

[3] Simone Goyard-Fabre, "La filosofía moral y política: entre el contractualismo y el utilitarismo", Michel Meyer (director), *La filosofía anglosajona*, trad. cast. R. Carioli, Bs. As., Eduntref-Ptometeo, 2010: 139-152. Véase, por ejemplo, el párrafo con que la autora inicia su exposición: "hoy es abundante la filosofía del derecho anglosajón. Desde el comienzo se impone una comprobación: en la plétora de artículos y de obras dedicados a este tema, son muy numerosos los que tratan *de los* derechos antes que *del* derecho –tendencia hoy que se manifiesta igualmente en Europa– no sin introducir lamentables confusiones en un dominio en el que el rigor de los conceptos y de los razonamientos debería ser la regla por excelencia" (p. 138). O también: "En este contexto [ético antes que político] el concepto de los derechos toma una expresión cada vez más amplia […] en detrimento de su comprensión, que llega a ser cada vez más evasiva […]" (p. 140).

unos carentes de espíritu, una igualdad abstracta regida por el **derecho**, individuos que se enfrentan a un **contenido** tan exterior como caótico, producto de la desestructuración de la sustancia ética. Es que al escindirse el sujeto de la sustancia ésta pierde su organicidad, ya que era la inherencia del sujeto quien se la otorgaba[4].

Arribamos de esta manera a una igualdad formal entre individuos huérfanos de determinaciones esenciales que no garantiza nada pues la adjudicación de los contenidos –fundamentalmente, la propiedad– es otorgada o suprimida de manera arbitraria por el amo del mundo, digamos el emperador. La filosofía que condice con esta situación existencial es el **estoicismo**, cuya prédica promueve una mera libertad interior identificada con la "razón", que se desentiende de la facticidad azarosa que sobreviene al sujeto, a cada sujeto, sea quien fuere[5]. Tan libre en el trono como bajo las cadenas. Marco Aurelio –emperador– o Epicteto –esclavo–, lo mismo da. No en vano el estoicismo llegó a ser la filosofía oficial de Roma. Fueron los juristas romanos quienes bajo la inspiración de la filosofía estoica, establecieron por primera vez los **derechos humanos como derechos "naturales"**, conforme a una "naturaleza" artificiosa, construida racionalmente y ya no atravesada y diseñada por la eticidad de la costumbre.

Pues bien. Se me ocurre que la situación que hoy experimentamos gracias al progresismo tiene puntos de contacto más que sugerentes con la exégesis hegeliana de la subjetividad romana. Con el agregado insoslayable y no menor, claro está, de que ese sujeto insustancial ha transitado por el **cogito cartesiano**, logrando así convertir su vacío en **fundamento**. Ya no se trata del simple "repliegue" estoico a una interioridad refractaria. A partir de Descartes el *yo* se sostiene en sí mismo como **puro pensar autorreflexivo** y si bien es ajeno por completo a cualquier determinación natural e incluso a cualquier contenido, sin exceptuar el **cuerpo propio**, la actitud negativa frente al mundo, propia del estoicismo, se ha

[4] Un párrafo, extraído de la conocida obra de Marguerite Youcenar, *Memorias de Adriano*, nos brinda un retrato magnífico, pleno de contenido existencial, de lo que acabamos de exponer: "En esta diversidad y este desorden, percibo la presencia de una persona [Adriano se refiere a sí mismo], pero su forma está casi siempre configurada por la presión de las circunstancias; sus rasgos se confunden como una imagen reflejada en el agua" (Marguerite Youcenar, ob. cit., trad. cast. Julio Cortázar, Bs. As., Penguin Random House Grupo Editorial, 2016, p. 29).

[5] Piénsese en el suicidio inducido de Séneca, condenado por Nerón. O en el asesinato de Julio César, entre infinidad de hechos similares.

transformado en positiva. Se sigue de ello una pseudo comunidad de yoes autorreferentes, desencarnados y en principio habilitados a apropiarse o a darse cualquier contenido sustancial que se ofrezca en el caos que le hace frente[6]. La compulsión al consumo –no únicamente de bienes "materiales"– es manifestación palmaria de ese cambio de actitud. El contenido caótico adopta ahora la forma de mercancía. Es innegable que la misma denota la incidencia de la subjetividad –la mediación, diría Hegel– pero sin sustituir la sustancia ética. El consumo de mercancías no suprime la vacuidad del yo ni altera su alienación y extrañamiento.

El **reconocimiento mutuo** –o el **lazo social**, para decirlo en términos más modernos– se funda en una **rigurosa biunivocidad** que no admite **desigualdad** o **diferencia** alguna (salvo acaso cuantitativa –dinero, poder, fama–, o sea, una **diferencia indiferente**).

Considero que esta configuración de la subjetividad contemporánea nos permite entender en qué se fundan las distintas variantes de la igualdad abstracta e indiscriminada de derechos, como ser las exigencias de las **mujeres activistas**, puros sujetos cartesianos tardíos, tanto en lo que atañe a la **igualdad abstracta con el varón** como a su reclamo por la **legalización del aborto**; la supuestamente **libre elección de la orientación sexual**, es decir, toda la problemática de **género**; el borramiento de las diferencias entre niños, jóvenes, adultos y ancianos, con sus consiguientes derechos y obligaciones peculiares; la **feminización o desvirilización** general de los varones; el **matrimonio entre homosexuales** y análogos; la **homologación** de razas, costumbres, tradiciones, religiones, expresiones artísticas, científicas y filosóficas en una **identidad indiferente**; todo ello en nombre de la **no discriminación**. Y se entiende. Porque "discriminar" significa "distinguir" y eso es justo lo rigurosamente prohibido, dentro de los cánones de la figura de la subjetividad en curso. Hasta los animales son vislumbrados como sujetos cuasi cartesianos. Hay quienes los denominan "personas no humanas"…

En suma: yoes vacíos, autorreferentes, con supuestos derechos iguales a cualquier contenido que azarosamente se ofrezca. La naturaleza ha desaparecido de escena, al menos como ingrediente o punto de apoyo necesario para la configuración de la subjetividad. No así como construcción puramente mental, ya sea en función

[6] Cf. Silvio Juan Maresca, "La reflexión, aventuras y desventuras", *En tiempos del Bicentenario. Actas de las XVII Jornadas del Pensamiento Filosófico*, Bs. As., Ed. FEPAI, 2015: 9-26.

de su explotación inclemente, su modificación arbitraria o su defensa romántica o desmesurada[7].

Los testimonios son elocuentes: el travesti que sostiene haber nacido "en un envase equivocado" –el cuerpo, un mero "envase" permutable a voluntad–, la abortista que considera su cuerpo propiedad privada de su mente y por ende le corresponde disponer libremente de su embarazo; por sobre todas las cosas, la ley que estipula que la elección del "género" es cuestión de "autopercepción" del sujeto.

Pero no todo es **sexual**, por usar una palabra casi prohibida en el léxico progresista, que hace del lenguaje uno de sus campos de batalla predilectos. Si los sujetos están configurados como hemos tratado de expresar más arriba, nada debe distinguirse o diferenciarse sustancialmente de nada; distinguirse o diferenciarse es de suyo discriminatorio. En la seudo comunidad de yoes vacíos y autorreferentes nadie tiene derecho a ostentar un rasgo distintivo y con visos de exclusividad, sobre todo si éste presenta características de permanencia y arraigo. Todo está permitido excepto la singularidad irreductible, ya se trate de individuos, pueblos, naciones, Estados, configuraciones culturales. No nos extrañe entonces la fuerte tendencia a la *entropía* que signa a las sociedades contemporáneas de cuño occidental.

Difícil no hacerse eco aquí de las palabras del adivino, personaje que irrumpe en *Así habló Zaratustra* de Federico Nietzsche, en un pasaje de la Segunda parte, titulado precisamente "El adivino":

> "Y vi venir una gran tristeza sobre los hombres. Los mejores se cansaron de sus obras. Una doctrina se difundió, y junto a ella corría una fe: '¡Todo está vacío, todo es idéntico, todo fue!' Y desde todos los cerros el eco repetía: ¡Todo está vacío, todo es idéntico, todo fue!'".

[7] Ni tampoco, pues, como correlato artificiosamente construido de los "derechos humanos" de los cuales, vale repetirlo, la igualdad abstracta e indiscriminada de derechos es feudataria. Recuérdese también lo afirmado más arriba acerca de la "naturaleza" de los estoicos. En su comentario a la filosofía –expresión generosa en este caso– *de* **los** derechos, Goyard-Fabre formula dos observaciones. Nos interesa la segunda. Dice la autora: "La segunda observación se refiere a las incertidumbres semánticas del término 'naturaleza' en la expresión derecho natural. La indecisión de este término engendra interrogaciones tan oscuras como extrañas sobre los 'derechos de los animales' y, más ampliamente, sobre 'los derechos de la naturaleza'" (ob. cit., p. 140).

Sin embargo, páginas antes, en un discurso de la misma parte, que lleva el sugestivo título "De las tarántulas", exclama Zaratustra:

> "[…] ¡vosotros predicadores de la *igualdad*! ¡Tarántulas sois vosotros para mí, y vengativos escondidos! […] Por eso desgarro vuestra tela, para que vuestra rabia os induzca a salir de vuestras cavernas de mentiras y vuestra venganza destaque detrás de vuestra palabra 'justicia' […]. Con estos predicadores de la igualdad no quiero ser yo mezclado ni confundido. Pues a *mí* la justicia me dice así: 'los hombres no son iguales'. ¡Y tampoco deben llegar a serlo!".

Sea como fuere, hasta ahora nos hemos referido en todo momento a la subjetividad occidental contemporánea en términos generales, haciendo caso omiso de nuestra América. No es necesario aclarar que cuando digo "América" (o "americanos") no me refiero exclusivamente a los EEUU y a sus ciudadanos, los que a través de un recurso retórico metonímico se han apropiado de esos nombres, con la complacencia servil de un gran número de suramericanos, ahora simplemente "latinos" –dicho con un inocultable matiz despectivo, además–.

¿Pero acaso no pertenece nuestra América la civilización occidental? Quizá sí, pero de una manera tan ambigua como original y excéntrica. ¿Es sensato conjeturar que la peculiar malgama cultural que se ha generado en nuestras tierras –que algunos denominan "mestizaje cultural" – ha dado lugar a una novedosa sustancia ética? ¿Es tan fácil para el sujeto americano abstraerse de la tierra, del paisaje, de la magnitud sublime de una naturaleza todavía indómita en apreciable medida? No por casualidad un sinnúmero de filósofos y ensayistas americanos han puesto el acento en estos tópicos[8]. ¿La caracterización del sujeto como yo vacío y autorreferente define cabalmente al sujeto iberoamericano? Tal vez sí al habitante de las grandes ciudades, pero aún en este caso caben dudas[9], sobre todo si posamos nuestra mirada

[8] Baste citar aquí a Carlos Astrada y su obra magistral *El mito gaucho* (Bs. As., Cruz del Sur, 1964), así como también *Tierra y figura y otros escritos* (Bs. As., Las Cuarenta, 2007). Véase asimismo, Mario Casalla, *América en el pensamiento de Hegel*, Bs. As., Catálogos, 1992. Acaso esta tradición comenzó en la Argentina, de manera algo paradojal, con *El matadero* de Echeverría y el *Facundo* de Sarmiento.

[9] Cf. Raúl Scalabrini Ortíz, *El hombre que está solo y espera*, Bs. As., Plus Ultra, 1974. También, Rodolfo Kusch, "Indios, porteños y dioses" y De la mala vida porteña", *Obras Completas*, Tomo I, Rosario, Ed. Ross, 2000, pp. 135-320 y pp. 323-464 respectivamente.

en la enorme cantidad de elementos "marginales" o "semimarginales" que pululan en nuestras megalópolis. ¿Hasta dónde ha hecho mella el "cartesianismo" en el hombre americano? ¿Hasta qué punto somos realmente "cartesianos"?

¿Es razonable apostar en nuestra América por la vigencia de una dimensión sustancial? De pervivir una sustancialidad ética sería todavía posible configurar una **subjetividad moderna distinta** y, en general, construir **una modernidad alternativa**. Son preguntas a las que treinta años atrás hubiera contestado afirmativamente, sin vacilar. Hoy no tengo respuesta clara. Pero de ser válido algo de lo que insinúo con ellas, sería preciso emprender o reemprender una **lucha cultural**, en muchos casos **soterrada**, digna de concentrar en ella nuestros mayores y mejores esfuerzos.

Algunas razones del filosofar en Latinoamérica

Enrique Puchet
Montevideo

Mejor que de Filosofía, hablemos de **filósofos**. Por más que se tienda, hoy, a subrayar el papel de lo colectivo –a veces con riesgo de diluir responsabilidades–, el filosofar es un quehacer fuertemente individualizado –cosa diferente de cerrado sobre sí–, y este rasgo puede ser retenido para caracterizarlo, especialmente en nuestros medios de América Latina.

Una experiencia prolongada en el tiempo nos mueve a asignar a los filósofos, ahora y aquí, ciertos cometidos para singularizarlos en tanto intelectuales. Los proponemos no sin vacilaciones. Este campo, como muchos otros, viene sufriendo conmociones que aconsejan, a quien sugiera deslindes, verse como un testigo entre muchos, al que le es indebido dar reglas taxativas.

Pretendemos ser conscientes de la precariedad de nuestras conclusiones. Mucho tiempo devenido no tiene por qué equivaler a certidumbres definitivas. Colegas habrá para quienes el tema orienta en direcciones que pasan al costado de la nuestra. Pero es también verosímil que las consideraciones siguientes merezcan ser examinadas.

*

El intelectual que es filósofo habla para su tiempo, para sus contemporáneos. Esto pone en primer plano una de las disciplinas que integra tradicionalmente el cuadro de las disciplinas filosóficas. La reflexión ética, lo relativo a la práctica, ocupará el centro; lo cual concuerda con la expectativa pública acerca del trabajo de quienes dicen laborar en Filosofía. Incluso en el doble sentido del término "práctica": atinente a la esfera moral y, a la vez, referente a efectuación de hecho. Y no hay que temer, creemos nosotros, esta simultaneidad de significados.

Se sabe que, hacia mediados del siglo XIX, Juan Bautista Alberdi afirmó que el nuestro no es terreno fértil para el cultivo de la especulación pura. No hace falta tomar al pie de la letra esta anticipación. En cualquier caso, antes o después, el

intelectual-filósofo enfrenta exigencias del tipo de las que Kant identificó con el rótulo: ¿Qué debemos **hacer**?; aun si estimamos necesario poner en duda la pertinencia de los imperativos (… y a no olvidar que estos retornan en la conciencia ofendida). No es que sólo importe "portarnos bien" –el buen proceder incumbe a todo el mundo– sino en razón de urgencias manifiestas: nuestras sociedades conocen demasiadas muestras de la brutalidad incontrolada como para no reclamar voces que convoquen al debate que es ya constructivo por el hecho mismo de entablarse; que señalen caminos de convivencia satisfactoria. Un "eticista" –en algún momento se usó este término– está calificado para contribuir a ese costado psicoético del bienestar que es la activa serenidad del ánimo. Lo califican su experiencia en el juego de las ideas y su adiestramiento en el ejercicio de disponer los fines según su grado de importancia.

Los filósofos no tienen la fórmula salvadora, pero, sí, la posibilidad de abordar conflictos y entendimientos con una mirada comprensiva.

Concentrarse así en los asuntos **prácticos** es un acento que pertenece, por de pronto, al legado de Occidente. Además de su expresión clásica, la socrático-platónica, se lo encuentra en los estoicos. Al menos el noble Epicteto se sabía llamado a comprometerse con los temas que importan a la comunidad, y, por lo tanto, con la "política". Un pasaje del *Manual* describe con nitidez el ida-y-vuelta por el que se parte de la orientación de la conducta y se vuelve a ella tras la ejercitación en lo más abstracto (sí: también en el análisis de los calificativos de que nos servimos). ¿Están las cosas entre nosotros como para remontar a planteos, según decimos, "fuera de contexto"? Es que tiempos de penuria –de desconcierto, de violencia– piden no privarse de ninguna inspiración valedera.

*

Nacerán –o han nacido ya– preguntas incómodas. Este filosofar que se pone bajo el signo de una opción por la concordia, ¿no implica ignorar que, aquí y ahora, el vínculo entre los individuos, y los valores o "virtudes" allí entrañados, están signados más bien por la localización según naciones, estratos socio-económicos, círculos estrechos en que *cada* individuo protesta en nombre de su peculiaridad…? ¿No es toda homogeneidad una hegemonía?

Pocos temas tan dignos de atención como este, hoy tan dominante como para dar origen a tendencias, al parecer incontrastables, que se cobijan bajo rótulos al estilo de "filosofía de las diferencias (o de las diversidades)", "pedagogía de la singularidad" (sin duda en guerra con la indeseable Modernidad). Las anima la desconfianza ante todo lo que evoque adhesión a valores participados, siempre sospechables de autoritarismo interesado.

Para quienes venimos del campo educativo, tales postulaciones implican desafíos. En efecto: nos hallamos ante una revisión de la Escuela que la privaría de su responsabilidad de suministrar **un horizonte común**, precisamente a poblaciones que albergan caracteres diferenciales. Es esa misma función "niveladora" que le han asignado, incluso, pensadores de la Escuela Nueva que han sabido ser, al mismo tiempo, críticos de sus exageraciones; John Dewey es (o era) un nombre familiar en este debate que conviene reabrir.

De nuestra parte, con nuestros recursos, valga una insinuación necesitada de mayor desarrollo. Pensamos que la insistencia en promover lo diverso no consigue más que crear islotes de existencias colectivas que se condenarán, ellas mismas, a la segregación, y, en lo individual, arriscadas manifestaciones de indocilidad que cuesta distinguir del solipsismo. Y, como regla de método, nos permitimos advertir sobre la propensión a creer que denunciar al oponente previamente travestido en caricatura es una manera suficiente de dejar fundada la posición propia.

* * *

Los filósofos no pueden ser menos que miembros de la sociedad política. No es concebible que se declaren a-políticos, como si no les concerniera aportar al cambio progresivo por la vía de la aclaración de los asuntos de interés público. Ciudadano encuadrado en un orden estatal, el Otro, con el que se relaciona bien o mal, es un conciudadano.

Sin pretensión de ofrecer un diagnóstico, nos importa subrayar algunas características de la situación presente de Latinoamérica. De ellas es posible derivar consecuencias para el ejercicio del modo de reflexión identificable como filosófico.

Asistimos a la ampliación del esquema clásico de los derechos a los que se ha vuelto habitual llamar "humanos" y no ya "individuales", como en el pasado –y esto mismo es signo de un tiempo que se quiere militante y justiciero. Hoy en día, es

frecuente que se hable de derechos de primera, segunda y, aun, tercera generaciones. No es un hecho insignificante. Viene acompañado de la acentuación de criterios que, como ha sucedido siempre en la historia que nos involucra, significan **reivindicaciones**. Más exactamente: reivindicaciones que esgrimen sectores de las poblaciones identificables por sus "condiciones de vida" (K. Marx). Habrá que ahondar en este rasgo que es ya dominante en sociedades como las nuestras. Implica nada menos que la revisión de lo que algunos de nosotros dábamos por establecido y obvio. Vuelve a oírse –o sobrentenderse- que el "antiguo régimen" asociado al pensamiento democrático contentaba a individuos a quienes satisfacía en su gusto nada desinteresado por formalidades jurídicas.

Ni tanto ni tan poco. Aun con riesgo de aparecer eclécticos –afirmaba Renan que el eclecticismo es "una blanda manera de filosofar sin sistema" –, diremos que, como sugerimos en otros momentos, entendemos que es tarea de los filósofos (si se quiere: los pensadores) de estas tierras **equilibrar** demandas, negándose a acoger una de ellas para sofocar a las restantes.

De todo estamos necesitados: de lo viejo y de lo nuevo, de lo individual y de lo colectivo. Nos atañe abogar por la razón de ser y de valer de quienes reclaman: vivienda, educación y trabajo dignos de humanos; formas económicas a la medida de la persona; derecho a habitar una "Naturaleza sana" (tomamos este concepto del filósofo uruguayo-brasileño Sirio López Velasco). Pero nada de esto debe ir en desmedro de libertades como las de buscar con ahínco ideas propias, informarse sin límites y dar a conocer –palabra no sujeta a censura– eso mismo que se ha llegado a develar o, siquiera, a sospechar.

Hay todavía qué recoger del legado de la Ilustración. Fue Kant quien dijo que no nos interesaría pensar si nos viéramos impedidos de hacer saber a otros qué es lo que pensamos.

¿Democracia participativa versus Democracia representativa? Reflexiones filosófico-políticas a partir del pensamiento de Enrique Dussel

Guillermo Recanati
Univ. Cat. Córd., Córdoba

Introducción

En el artículo "Democracia participativa, disolución del Estado y liderazgo político"[1] Enrique Dussel parece querer aportar algunas ideas que permitan dar luz a largas discusiones muchas veces estériles y proponer nuevos conceptos a las futuras investigaciones filosófico-políticas en/para/desde América Latina. Comienza su exposición presentando algunos supuestos "antagonismos" que recoge de los numerosos debates de los últimos tiempos en el ámbito de la mencionada filosofía política.

El autor enumera seis términos que, en dichos debates, suelen presentarse como antagónicos o contradictorios, ellos son:
1. Democracia participativa vs Democracia representativa
2. Fortalecimiento del Estado vs Disolución del Estado
3. Democracia participativa vs Liderazgo político

Dussel intenta mostrar en su artículo que tales términos no son antagónicos sino complementarios, y que deben articularse dialécticamente enriqueciéndose y definiéndose mutuamente a fin de lograr una praxis política lo más completa y fructífera posible. De hecho, lo único que logran (para el filósofo) tales debates es la inmovilización de las voluntades políticas que no permiten llevar a cabo acciones claras, originales y compartidas. El objetivo que se propone, entonces, es el de

[1] Véase Enrique Dussel, "Democracia participativa, disolución del Estado y liderazgo político", en http://www.rebelion.org/noticia.php?id=117545. 03/02/2017. Véase también Enrique Dussel, "Democracia participativa, disolución del Estado y liderazgo político", en *Comunicação&política*, 30, N. I, 2011: 9-24. Exposición efectuada en el acto de entrega del Premio Libertador al Pensamiento Crítico en Caracas, por la obra *Política de la Liberación. Arquitectónica*, vol. *2*, Madrid, Ed. Trotta, 2009.

superar tal oposición subsumiendo los términos relacionados y articulándolos en una totalidad dialéctica que los complemente. Así presenta tal articulación:
1. La Democracia participativa se articula con la Democracia representativa
2. El fortalecimiento del Estado a partir de la perspectiva de la disolución del Estado
3. El ejercicio de la Democracia participativa es la condición sine qua non del Liderazgo político.

Para su desarrollo, Dussel, propone tres tesis[2], a las que considera fundamentales en la construcción de una nueva política "desfetichizada".

La articulación de la participación con la representación

La primera tesis queda formulada en algunos principios fundamentales. En primer lugar afirma que la representación es institucionalizada como delegación; por su parte la participación es ejercida en acto, aunque, a su vez, es necesario que se institucionalice. Por lo cual, estamos aquí frente a una *potestas* participativa. El gobierno viene a ser la función representativa, o sea, la ejecución de los "contenidos" (es el momento material); la participación, por su parte, es "propositiva", su función es la de exponer las necesidades de la comunidad política y exigir la atención y solución a sus demandas. Al mismo tiempo, la participación ejerce la función de fiscalización, es decir, debe vigilar (al modo panóptico) la tarea de quienes gobiernan, a fin de reconocer, avalar y premiar sus méritos y, además, señalar, advertir y/o castigar sus errores o irresponsabilidades. Este último viene a ser el momento formal, en el cual se legitima –o no– la acción política[3].

Por su parte, quienes cumplen la función de mediadores institucionales intrínsecamente relacionados a la representación son los partidos políticos. Ahora bien, estos no se identifican con la participación, ya que esta última tiene su génesis en la percepción crítica del sentido común de los ciudadanos, y se da de hecho a priori de los partidos políticos. En consecuencia, en el caso que fuere necesario, la participación crítica, una vez institucionalizada, funda el "nuevo partido revolucionario o post-revolucionario crítico" con el objetivo de mediar para lograr la

[2] De las cuales en este trabajo sólo desarrollaré la primera.
[3] Cf. Enrique Dussel, "Democracia participativa, disolución del Estado y liderazgo político", cit., s/núm. de p.

transformación y gobernabilidad (luego fiscalización) de las instituciones y el Estado[4].

La Democracia representativa, en cuanto "delegación" del poder, siempre es secundaria, la Democracia participativa es absolutamente prioritaria. Esta última es la "esencia del ejercicio del poder", la cual es anterior a la *potestas* o poder delegado. Históricamente, señala el filósofo/historiador, la democracia representativa tuvo su origen en la Modernidad y dio lugar a una tensión progresiva entre la burguesía instalada en el poder y el pueblo común (o los sectores comúnmente excluidos) sin posibilidades de participación política. Tal situación fue el terreno fértil de esas dos posturas aparentemente antagónicas: la democracia representativa (modelo liberal) y la democracia participativa (modelo revolucionario o anarquista)[5].

Ahora bien, Dussel advierte que, al tomar estos términos de manera aislada, los mismos no pueden comprenderse adecuadamente porque están incompletos. Es decir, no pueden entenderse uno sin el otro ya que conforman una relación en la que se co-determinan mutuamente. Se trata de dos momentos inter-relacionados que permiten la posibilidad básica –sine que non– del sistema democrático. De hecho, la disociación histórica de estos momentos ha provocado a lo largo de la Modernidad, y hasta la actualidad, por un lado, que la democracia representativa liberal desemboque en el monopolio fetichista de los partidos políticos que desvirtúan y contaminan la práctica política delegada; por otro, que la utopía de una democracia participativa, propiciada generalmente por posturas anarquistas radicalizadas, no haya podido institucionalizarse y realizarse concretamente, ha sido eso (sólo eso), una utopía –irrealizable–[6].

Entiende, por el contrario, nuestro autor que

> "la articulación de ambos momentos, es decir, de una democracia factible y legítima (por participación y representación) contiene la superación de la política burguesa moderna […]. Debe ser un nuevo modelo de sistema político articulable a una civilización transmoderna y transliberal (y transcapitalista desde el punto de vista económico). No se trata de intentar

[4] Cf. ibid., s/núm. de p.
[5] Cf. ibid., s/núm. de p.
[6] Cf. ibid., s/núm. de p.

> mejorar los logros del liberalismo: se trata de partir de nuevos supuestos y de articular la participación con la representación de una manera nunca imaginada por el indicado régimen liberal (pero igualmente no pensado de manera factible por el anarquismo). Es la Revolución política por excelencia, y equivalente a la puesta en común de los medios de producción y de gestión en el nivel de la Revolución económica propuesta por Marx (Revolución política que el mismo Marx no logró formular de manera empíricamente posible, por sostener inadvertidamente como contradicción los dos términos de la relación: la participación versus la representación)"[7].

El filósofo de la liberación propone repensar la política nuevamente desde el comienzo. Se trata de meditar acerca del concepto mismo de "poder" que se ha trabajo y de discernir los caminos concretos que van tomando (y que deben tomar) la participación y la representación en el campo político. El mendocino asegura que "…todo lo político comienza (y termina) por la participación, ya que, contra la opinión de John Stuart Mill[8] […] debemos indicar que el sistema político democrático comienza por ser el de participación directa"[9]. Ahora bien, en la práctica, cuando la comunidad política es muy grande, se hace imposible sostener un sistema de participación directa de todos los ciudadanos. De hecho, los intentos que se han llevado a cabo fracasaron. Así pues, en estos casos, para lograr el consenso político de dichos ciudadanos, el único modo, hasta ahora posible, es el de mediar su participación singular a través del grupo (reducido) de representantes. Esta forma de "organización" política (la única que, al parecer, puede solucionar las deficiencias de la participación directa) no está exenta, sin embargo, de riesgos, de los cuales, la misma política es consciente. Es posible, de hecho, que el representante no "traduzca" en sus acciones la voluntad política del pueblo, que busque la realización de sus propios intereses, que favorezca a grupos (a veces minoritarios) que lo

[7] Ibid., s/núm. de p.

[8] Dussel hace referencia a los postulados de John Stuart Mill en su obra *Consideraciones sobre el gobierno representativo* que publicara en 1861. Véase John Stuart Mill, *Considérations sur le goubernement représentatif*, Paris, Ed. Gallimard, 2009. Véase también, John Stuart Mill, *El gobierno representativo*, vertido al castellano en vistas de su última edición inglesa, con notas y observaciones por Siro García del Mazo, Jefe de Trabajos Estadísticos de esta provincia y redactor de la Revista de Tribunales. Administración, la Biblioteca científico-literaria, Sevilla; Librería de Victoriano Suarez, Madrid, 1878. Cf. también, Enrique Dussel, "La democracia no se justifica si no asegura la vida", 31.

[9] Enrique Dussel, "Democracia participativa, disolución del Estado y liderazgo político" cit., s/núm. de pág.

favorecen de manera personal, etc. En definitiva, "la representación es siempre entendida como una mediación ambigua que puede terminar en la fetichización, es decir, en la mera manifestación de la decisión de la voluntad del representante y no de la comunidad de los singulares representados"[10]. De hecho, la institución, que es la realización de la voluntad, es también la sede en donde comienza la ambigüedad; es decir, se la entiende y se la "vive" como el ámbito del ejercicio delegado del poder, o sea, con obediencia (estamos aquí frente a un "poder justo"), o aquel que ejerce dicho poder se cree el "dueño" y "señor" del poder y domina de esa manera al pueblo sirviéndose a sí mismo. Este último vendría a ser el modo de fetichizarse el poder; quien así ejerce el poder es un corrupto[11]. Así pues, como no se cumplen los tres principios normativos, transcurrido un tiempo, la situación se vuelve "intolerable", en ese momento los afectados se agrupan y, al tomar conciencia de que no se está aplicando el principio de la vida, deciden criticar al sistema ya que éste es injusto. Cuando se agrupan alcanzan un consenso y tal consenso es la legitimidad. Ahora bien, ¿qué sucede con el anterior consenso? (se ha producido un conflicto de consensos) El anterior es el consenso de la clase dirigente que se ha vuelto hegemónica (Gramsci), el cual, ha perdido su legitimidad por actuar de manera injusta, ésta –la clase dirigente–, sin embargo, no se quedará "cruzada de brazos", sino que, al perder el consenso por el disenso de los pobres se vuelve violenta, dominante y represiva. Y cuando la ley reprime ya no justifica. Éste es el tema que Dussel ha trabajo recientemente tomando como punto de reflexión a Pablo de Tarso[12].

Por lo dicho, considerando que la "forma representativa" es una institución necesaria pero que, no obstante, se encuentra sujeta a ambigüedades, resulta necesario –para Dussel– buscar maneras más desarrolladas de participación que la simple asamblea de los ciudadanos particulares, a fin de lograr una mejor articulación con la representación. De hecho, "…siendo la potentia el poder político en sí, cuya sede exclusiva y última es siempre la comunidad política, para devenir real, es decir, existente, debe ponerse como poder instituyente en relación a una posible potestas…"[13]. No existe otro modo de "ponerse" de la comunidad política sino mediante la participación de los ciudadanos, quienes expresan de alguna

[10] Ibid., s/núm. de p.
[11] Cf. Enrique Dussel, "La democracia no se justifica si no asegura la vida", 31-32.
[12] Cf. *ibid*., 33.
[13] Enrique Dussel, "Democracia participativa, disolución del Estado y liderazgo político" cit,, s/núm. de pág.

manera su voluntad. Ese "ponerse" es un presupuesto ontológico que se da concretamente de manera implícita ya que cualquier comunidad se encuentra más o menos organizada a partir de una especie de institucionalización "natural". Tal organización hunde sus raíces en la constitución misma del ser humano, quién vive necesariamente en el seno de una comunidad y por quien la comunidad se conforma. La relación de la persona "individual" con el todo comunitario es un momento a priori constitutivo del sujeto. Mediante la participación, la cual es posible a partir del lenguaje, dicho sujeto se pone en relación con la comunidad. Esa comunicación es la condición sine qua non de la supervivencia de cada miembro de la comunidad y de ella misma. En síntesis, "ser-parte efectiva del todo es participar, momento sustantivo del ser humano como humano, como comunitario e histórico, cultural, político"[14].

Insiste el mendocino en que la *potentia* (poder político de la comunidad) consiste en la participación de los sujetos singulares en el todo comunitario. Así pues, dicha participación es la primera forma del ser-político y del poder-político. Tanto lo político como el poder-político, poseen su origen (fundamentación) en la participación de los sujetos individuales en el todo comunitario. En consecuencia, afirma nuestro filósofo que "participar es hacerse cargo de la comunidad como responsabilidad por los otros. Es la primera expresión de la Voluntad-de-Vida (…). Una comunidad con poder político es una comunidad fuerte, vital, participativa, co-responsable"[15]; además, asegura el autor que "la Voluntad-de-Vida, la unidad producto del consenso y la abundancia de medios que factibilizan la vida política son frutos de la activa participación de los miembros singulares de una comunidad política"[16].

El concepto de participación irá evolucionando del simple "ser participativo" a "ponerse como fundamento o esencia". Tal es así que "…la participación es la esencia de lo que aparece fenoménicamente en el horizonte del campo político como totalidad. Todos los entes políticos se fenomenizan, aparecen o se dejan interpretar desde el fundamento"[17]. Es por eso que existen diferentes maneras y grados de participación en el campo político, como las acciones y las instituciones. Por otro lado, cuando se habla de legitimidad, se debe pensar justamente en la participación,

[14] Ibid., s/núm. de p.
[15] Ibid., s/núm. de p.
[16] Ibid., s/núm. de p.
[17] Ibid., s/núm. de p.

la que, en ocasiones, es dejada de lado en estos debates. Ella es el fundamento último de toda legitimación. Los acuerdos de legitimación no se logran sino a través de la participación, sin ésta tales acuerdos se tornan ilegítimos ya que carecen de la presencia (y de las razones) del afectado. Es decir, el fundamento último de la legitimidad es, para Dussel, la presencia activa –en cuanto voluntad de participación– de los afectados. Así pues, tal presencia activa en la comunidad política sólo es factible si existe la posibilidad concreta de participación de los afectados. El ciudadano, que es la parte, participa efectivamente de la vida de la comunidad, que es el todo. Ahora bien, sin simetría no hay real participación; hablar de participación sin las condiciones debidas para que se lleve a cabo de manera simétrica es una falacia. Señala el paceño que "los afectados son tales porque están sufriendo los efectos negativos de no haber podido participar en anteriores debates para defender sus derechos y recibir los beneficios que le permitirían no ser afectados"[18]. Por lo cual, concluye que la legitimidad se afirma en la sub-stancia del concepto de participación; ella es el momento que constituye sub-stantivamente a la comunidad política.

Además, la participación se encuentra en otro nivel que el de la legitimación, pertenece –o se identifica– con la dignidad de la persona humana. La soberanía, por su parte, es la auto-referencia en acto de la participación de quienes com-ponen la comunidad, ya que son ellos quienes se ponen como la comunidad que existe real y concretamente. Por lo tanto, "la comunidad se pone a sí misma como soberana (acto primero) gracias a la participación en acto de sus miembros, y en tanto tal es el fundamento de la legitimidad de la representación (acto segundo)…"[19].

No es posible renunciar a la participación ya que se trata de un "derecho in-alienable", el cual es "instituyente" antes que "constituyente" y posee la misma dignidad de cada miembro de la comunidad política siendo el momento

[18] Ibid., s/núm. de pág. Me permito una breve y simple observación a esta afirmación tan contundente del autor. En otros texto Dussel considera que cualquier sistema –por más perfeccionado que esté– provoca víctimas; incluso, en este artículo da cuenta de que la "mala representación" también es causa de deficiencias en el "sistema democrático", por lo que, explícita o implícitamente, está dando a entender que genera víctimas. Por lo cual, opino que esta afirmación, en la que parece atribuir toda la "culpa" a la imposibilidad de participación de los afectados –y sólo a ello–, si bien es parcialmente verdadera, es, a su vez, demasiado excluyente y aparece como un tanto contradictoria con sus anteriores expresiones.

[19] Enrique Dussel, "Democracia participativa, disolución del Estado y liderazgo político" cit., s/núm. de pág.

constituyente sub-stantivo de dicha comunidad. Por tal motivo, la representación está en segundo lugar (sin quitarle importancia), ésta constituye un momento de hecho imprescindible, el cual se encuentra determinado por la razón instrumental que pertenece al ámbito de la *potestas* (momento institucional que permite la acción política). El poder político en sí mimo de la comunidad política, es decir, la *potentia* o participación, es siempre en "esencia" el presupuesto de dicha *potestas*. Al ponerse la comunidad política participativa como "poder instituyente" otorgándose instituciones, debe hacerlo a partir de la participación de sus miembros. Aquí se separan la *potentia* y la *potestas*, ya que comienza el momento de la "estructura institucional" puesta al servicio de toda la comunidad. Afirma nuestro filósofo categóricamente que "la *potestas* o la estructura institucional debe ser democrática, pero, nuevamente, el primer tipo posible y fundamental de democracia es la democracia participativa, que es la que decide la necesidad de darse representantes para hacer factible el ejercicio del poder político en concreto"[20]. Entiende, además, el autor a la representación como delegación o "representatividad" del poder comunitario en una persona que, siendo miembro como parte de la comunidad, representa a la misma como un todo. Tal organización política ha sido denominada como "democracia representativa", la cual, debe ser legitimada por la participación. De hecho Dussel señala insistentemente que tal representación es sólo un momento del proceso de articulación en el que el poder le ha sido delegado legítimamente. Así pues, "nace […] en la potestas […] un sistema complejo y mutuamente articulable de democracia participativo-representativa que la Modernidad burguesa, o el liberalismo, no ha sabido descubrir, y menos practicar. Pero que tampoco la izquierda ha sabido describirla adecuadamente…"[21].

Con tono optimista Dussel piensa en el surgimiento futuro de una "profunda Revolución" (que personalmente pongo en tela de juicio) la cual llevará a cabo la liberación de las comunidades políticas que poseen la estructura de un Estado democrático representativo. Éstas, según el pensador latinoamericano, institucionalizarán poco a poco una democracia de tipo participativa de los amplios sectores marginados de la sociedad civil. Para ello es necesario que el pueblo tome conciencia de inmediato de los problemas existentes en el campo político, del funcionamiento de las estructuras institucionales y de la necesaria defensa de los

[20] Ibid., s/núm. de p.
[21] Ibid., s/núm. de p.

propios derechos[22]. Tal Revolución es más profunda y sus consecuencias serán mayores ya que será la posibilidad de desarrollo de otras revoluciones. Para lograr dicha Revolución será necesario ser creativos y diseñar un sistema político de mayor grado de complejidad, donde, a la participación y a la representación se les otorguen diferentes funciones y en el que la participación sea institucionalizada en los diferentes niveles políticos[23].

Dussel intenta efectivizar esta intención proyectando un nuevo "sistema político" que se concretice mediante la denominada por él: "Revolución política del siglo XXI". Para ello comienza estableciendo la distinción entre tres instancias de institucionalización del poder, es decir de la *potestas*, las cuales –según el autor–, no han sido tenidas en cuenta por ninguna teoría política moderna. Además, dichas instancias primarias serán el fundamento de tal "Revolución política".

Las tres instancias son las siguientes: la primera es la "participación propositiva", que vendría a ser la primera función del poder de la ciudadanía. Es la misma ciudadanía o comunidad política la que toma conciencia (auto-conciencia) de sus propias necesidades. O sea que, quienes forman parte de la comunidad expresan mediante las instituciones surgidas de la participación ciudadana sus demandas. Tal "interpelación tiene como término a las instituciones representativas en todos los niveles, a las que se dirige revelando sus exigencias materiales, formales o de factibilidad […]. Es el nuevo tema de la democracia participativo-propositoria en su instancia 'interpelativa' que debe institucionalizarse adecuadamente…"[24]. Nos encontramos aquí en al ámbito material de la política, en la Voluntad-de-Vivir, en las necesidades materiales básicas de cada ciudadano. La segunda instancia es la "representación realizadora", la cual viene a ser todo lo que implica la democracia representativa. Son las funciones que les competen al poder legislativo, ejecutivo y judicial; allí, las propuestas de los ciudadanos son el contenido del poder delegado o representado. Por último, la tercera instancia es la "participación fiscalizadora", que viene a ser la segunda función del "poder de la ciudadanía". Ésta instancia tiene que

[22] De hecho, Dussel sostiene que la democracia es sólo una parte del proceso de transformación. Ella no tiene sentido si no sirve para asegurar la *Vida* en cuanto principio material, es decir, asegurar la comida, la casa, la educación , la cultura, incluso el tiempo libre. Cf. Enrique Dussel, "La democracia no se justifica si no asegura la vida", 31.
[23] Cf. Enrique Dussel, "Democracia participativa, disolución del Estado y liderazgo político cit.,, s/núm. de p.
[24] Ibid., s/núm. de p.

ver con la tarea de observación del cumplimiento por parte de las instituciones a quienes se les ha confiado la representación, a fin de que las mismas cumplan con sus obligaciones. Se trata de la cuestión de la "democracia participativo-fiscalizadora". Para Dussel existen diversas formas de institucionalizar este modo de participación, como ser, los diferentes Movimientos Sociales, las Asambleas comunales, barriales o de aldeas, etc., las cuales no están sometidas a las estructuras representativas de partidos políticos o a otras instancias institucionales tradicionales[25]. Esta "nueva" manera participativa de ejercer el poder político se "libera", de algún modo del peligro de la fetichización de la "representatividad"[26].

Insiste el filósofo en que

> "…hay que tener representación, pero después es necesario fiscalizarla con la participación. Por ejemplo, los anarquistas nunca organizaron las cosas, por ello negaron la representación… [tampoco] …la democracia liberal […] es ejemplar, se encuentra corrompida y fetichizada, ya que no logra que la participación la fiscalice. Por ello, insisto, la participación para fiscalizar tiene que organizarse"[27].

Formulo aquí algunas preguntas y ensayo, a su vez, algunas respuestas: ¿incluso en esta propuesta de Dussel, no se corre el peligro de la fetichización? ¿Qué pasó en Venezuela, en Brasil o en Argentina –salvando las distancias–? Según el mendocino el poder representativo corre el peligro de fetichizarse (al auto-referenciarse) poniendo como sede última del poder (la potestas) a las instituciones representativas y no a la comunidad política (la potentia) tal como debe ser. Por el contrario, considera que el poder participativo de la comunidad política o del pueblo puede alienarse, pero no fetichizarse; esto puede ocurrir cuando deja de tener clara

[25] Cf. Guillermo Recanati, "Interdependencia e interacción entre el tercer sector y sociedad civil global con los Estados Nacionales", en Miguel Rojas Gómez (Comp.), *Memorias del XIV Simposio Internacional sobre Pensamiento Filosófico Latinoamericano*, Santa Clara, Cuba, Ed. Feijóo, Universidad Central "Marta Abreú" de Las Villas, 2014, s/núm. de pág. Cf. también, Guillermo Recanati, "Responsabilidad social en América Latina: interacción entre el tercer sector y sociedad civil global emergente con los Estados nacionales", en Julio Domínguez Granda y otros (Comps.), *Responsabilidad Social de las Organizaciones : avances y propuestas en América Latina*, Trujillo, Perú, Ed. Universidad Católica Los Ángeles de Chimbote, 2015: 403-419.
[26] Cf. Enrique Dussel, ibid., s/núm. de p.
[27] Enrique Dussel, "La democracia no se justifica si no asegura la vida", 31.

conciencia de ser la sede última del ejercicio del poder o cuando no logra decidir lo mejor para sí misma y no elige convenientemente a los candidatos para que sean sus representantes[28]. Opino, por el contrario, que más allá del momento de "elección de los candidatos", aunque advierto que es un momento que también puede estar contaminado por las intenciones y/o intereses (fetichistas/fetichizadores) de algunos ciudadanos particulares (o asociados), la fetichización se da en todos los niveles, incluso en el de participación. Se fetichizan, por ejemplo, como digo, los propios intereses y se crean mitos que influyen (muchas veces de manera intencional) en la decisión de otros ciudadanos. Esto sucede. Ha sucedido en Venezuela, también en Argentina. Las "mentiras" del INDEC, el engaño, la propaganda a través de los medios de comunicación (la "mediocracia"), el sofisma de los discursos, etc. forman parte de tal "fetichización". A través del "mito de la igualdad" se esconden, a veces, los intereses de poder –o económicos– de unos pocos. Lo cual es, aún, más perverso que el liberalismo.

Dussel propone que desde la filosofía política (situada) se elabore una teoría política para gobernar democráticamente. Debería conformarse como un "proyecto articulador y organizador" donde existan principios normativos que eviten la corrupción de los ciudadanos (en especial de quienes gobiernan). Además, es necesario realizar un diagnóstico para corroborar el funcionamiento de los sistemas políticos, lo cual sería útil para los gobiernos de izquierda (que aún gobiernan en algunos países latinoamericanos)[29]. También se debe discutir acerca del ejercicio del liderazgo ya que resulta fundamental en el tipo de democracia propuesta por nuestro autor. Por otra parte, el argentino/mexicano considera que la cuestión de la reelección o el hecho de mantenerse el líder en el "poder" durante un tiempo prolongado a fin de colaborar en la formación democrática (cultura democrática) del "pueblo", resulta necesario. Opino, que es, no obstante, un tema polémico que

[28] Cf. ibid., s/núm. de p.

[29] Del 2010 (en que se publica este artículo) a esta parte, han sucedido muchos acontecimientos que han hecho tomar otros rumbos a las reflexiones filosófico-políticas en algunos aspectos. La propuesta de Dussel sigue siendo válida (y es por eso que la incluyo en este apartado), no obstante, el diagnóstico que propone debe ser hoy mucho más exhaustivo y crítico. Las crisis de los gobiernos de izquierda (como ya he señalado), sobre todo en las deficiencias para afrontar los desafíos económicos, sumado a los problemas de corrupción, merecen una profunda crítica y autocrítica. Pero bien lo dice nuestro filósofo: "de los errores se aprende". Por lo tanto, el presente es tiempo de humildad, toma de conciencia, reconocimiento y maduración para retomar la lucha por la liberación del "pueblo" latinoamericano.

merece mucha reflexión y permanentes debates. Por último, advierte el filósofo que no existen sistemas procedimentales ejemplares, pues, la situación a la que cada uno responde es única. Así pues, la democracia no se puede aplicar en todas partes por las experiencias particulares, sino que se trata de un "principio universal" aplicable a cada caso en particular. Es decir, no se puede considerar a la democracia de un país como modelo para el resto de los países[30].

A modo de conclusión

La pregunta necesaria es ¿cómo lograr una mayor y más efectiva participación ciudadana en los procesos democráticos? Es parte del imaginario social, y hasta podríamos decir cultural (basado en hechos reales), la escisión existente entre la mínima (aunque necesaria) participación de los ciudadanos comunes en el ámbito político –casi únicamente reducida al momento de las elecciones de los candidatos/as– y la acción concreta de quienes han sido elegidos/as por el pueblo. En otras palabras, la ciudadanía (me refiero especialmente a AL, aunque podría trasladarse a casi todo el mundo) se encuentra, a comienzos del siglo XXI, defraudada, desilusionada e impotente frente a un accionar político al que tiene escaso acceso y mucho escepticismo.

Comparto plenamente con Dussel la propuesta de una democracia representativo-participativa, donde la "participación fiscalizadora" pueda ponerse en práctica. Algunos intentos se han llevado a cabo y han sido exitosos, como ha sido el caso de Venezuela. Lamentablemente con la crisis especialmente económica que ha sufrido –y sufre– este país –como otros– tales prácticas se han visto empañadas. No obstante, debe trabajarse tercamente a fin de defender y conservar lo que ya se ha logrado e intentar creativamente nuevos modos de participación. Uno de ellos es el uso de la tecnología, generalizado hoy en AL; incluso (en muchos casos gracias a los gobiernos que han bregado por la igualdad de oportunidades) la gran mayoría de las familias de escasos recursos cuentan en sus hogares con alguna computadora o un teléfono celular y tienen acceso a internet.

Entiendo que una de las causas de la casi imposibilidad de participación de los ciudadanos (más allá de las grandes y tradicionales estructuras políticas que, al modo como lo propone nuestro autor debieran transformarse lo más inmediatamente posible) es la falta de "modernización" (en el sentido de actualización) de los medios

[30] Cf. Enrique Dussel, "La democracia no se justifica si no asegura la vida", 35.

o instrumentos de participación popular. Veo con buenos ojos los intentos de incorporar el denominado "voto electrónico", aunque deba hacerse con mucha prudencia a fin de no dar lugar a las prácticas corruptas que a la "orden del día" están a la espera de actuar[31].

Una propuesta interesante (de la que sólo hago mención), surgida recientemente, es la de los argentinos Santiago Siri y Pía Mancini, quienes intentan, mediante el uso de internet e incluso de las redes sociales diseñar una manera más participativa de democracia[32]. Por su parte, muchos especialistas en estas cuestiones no son tan optimistas sino que encuentran más dificultades que beneficios. Dificultades tales como la desigualdad social, las diferentes maneras de acceso a internet y a la tecnología en general, la piratería informática, el anonimato o (lo contrario) la falta de privacidad, la brecha generacional, etc.

Más allá de las diferentes posturas el debate está abierto; entiendo que es un tema relevante en el marco de la democracia participativo-representativa propuesta por Dussel ya que tiene que ver con la implementación concreta de dicha propuesta. La tarea del filósofo (¿intelectual orgánico?), comprometido con la praxis, es la de pensar la transformación de manera "eficaz", a fin de no quedarnos sólo en palabras (o palabrerío) y no ser blanco de la crítica de Marx… el pensador de la liberación no querría eso. Quienes asumimos la tarea de seguir pensando una mejor manera de vida ética a través del campo político, debemos reflexionar acerca de la implementación de la tecnología en dicho campo al servicio de la comunidad.

[31] Se ha instalado un debate en Argentina desde hace unos meses acerca de este tema ya que una de las intenciones políticas del gobierno de Mauricio Macri ha sido la de incorporar dicho "voto electrónico". Finalmente, como en tantas otras propuestas o avances (en estos meses de mandato) ha tenido que dar marcha atrás; en este caso porque varios especialistas han advertido acerca de la vulnerabilidad de tal procedimiento electoral. No obstante, el tema se encuentra en estudio, se está incorporando poco a poco, de hecho ya hay experiencias exitosas en nuestro país, y seguramente se instalará como una práctica ordinaria en el futuro no muy lejano. Acerca de este tema puede consultarse: http://www.clarin.com/politica/gobierno-maquinas-cambia-negocio-electronico_0_SJk6NLah.html 10/02/2017; http://www.lanacion.com.ar/1923586-debate-en-diputados-por-el-voto-electronico10, /02/ 1017; http://www.politicargentina.com/notas/201611/17963-fracaso-del-gobierno-se-cayo-el-voto-electronico.html 10/02/2017.

[32] Cf. http://www.lanacion.com.ar/1942845-dos-argentinos-enamorados-silicon-valley-y-una-idea-para-revolucionar-la-politica 10/02/2017.

La filosofía en el nuevo contexto socio-político-internacional

María Josefina Regnasco
UAI, Buenos Aires

La importancia del marco teórico

¿Puede haber en nuestra época un espacio para la filosofía? Los argumentos en que se apoya la tendencia a suprimir los estudios filosóficos de los planes de enseñanza apelan a las condiciones de la época: a medida que el progreso de las ciencias particulares ha multiplicado los conocimientos de las diversas áreas, la filosofía parece haberse hecho superflua. Ni siquiera es digna de ser considerada conocimiento, dado que ese término se reserva a los discursos que puedan ser contrastados empíricamente mediante el método hipotético-deductivo.

Frente a las ciencias, seguras de su saber y conscientes de su status, la filosofía debe librar un incesante combate contra la sospecha de irracionalidad, de banalidad y sin sentido.

Esta devaluación de la filosofía no es nueva. Aún en sus momentos más brillantes la filosofía despertó sospechas de ilegitimidad e irrelevancia. El mismo Platón hace referencia al escaso prestigio que la filosofía poseía para los atenienses de su época, ocupados en las cosas "serias" de los negocios o del poder político. En *Gorgias*, el sofista Calicles sermonea de este modo a Sócrates, recomendándole abandonar la filosofía y trasladar la atención a "cosas de mayor importancia". La filosofía, para Calicles, es una ocupación grata en los años juveniles, pero pasada esa edad, no es digna de "hombres distinguidos y de buena reputación"[1].

¿Y qué papel puede jugar la filosofía frente a la llamada "sociedad de la información"? Las nuevas tecnologías ponen a nuestra disposición, casi instantáneamente, una incesante producción de datos, informes, artículos, tratados.

Pero es aquí donde, en vez de encontrar en esta expansión exponencial de información el manantial de conocimientos para resolver los serios problemas que

[1] Platón, *Gorgias*, 484, c-d.

enfrenta la humanidad, se genera una de las más graves dificultades. En efecto, esa información necesita un proceso de elaboración para ser convertida en conocimiento.

También Al Gore, ex vicepresidente de los Estados Unidos y Premio Nobel (2007), hace referencia a una "crisis por exceso de información", que carece de paradigmas adecuados de contextualización y elaboración conceptual que permitan una comprensión adecuada de los datos. En efecto, a medida que el volumen de información aumenta a ritmo vertiginoso supera nuestra capacidad de procesarla en sistemas significativos. Compara ese exceso de información con la contaminación ambiental.

Al Gore da el nombre de ex-formación y no de información a esta situación donde el exceso de información obstaculiza el proceso que convierte los datos en conocimiento.

Podemos explicar esta diferencia recurriendo a la etimología: el término *in-formarse* antepone el prefijo "in" al núcleo "formación". Esto significa que incorporar información no es solamente acumular datos: implica a su vez un proceso por el cual el individuo se **forma**, es decir, se educa, se realiza como *persona*, se eleva como portador de cultura.

Como persona in-formada, tiene la capacidad para procesar los datos desde códigos significantes, y traducirlos en sistemas de conocimientos, en teorías.

Pero el reemplazo del prefijo "in" por "ex", hace referencia a un proceso que nos des-informa, o aún, que nos de-forma. No nos educa, ni nos instala como seres portadores de cultura, simplemente, porque hay carencia de esquemas conceptuales que nos permitan procesar el volumen creciente de información.

Es así como esta situación comienza a obstaculizar el proceso que convierte la información en conocimiento[2].

En primer lugar, para procesar la información se necesita un marco teórico. Se trata de los presupuestos básicos, de las valoraciones subyacentes y de los criterios de conceptualización que están en la base del pensamiento.

[2] Cf. Al Gore, *La tierra en juego*, Barcelona, Emecé, 1993, cap. 11, pp. 185-186.

El problema es que hemos heredado un marco teórico analítico, reduccionista y lineal que condiciona en forma inconsciente nuestro tratamiento de los problemas y de la búsqueda de respuestas adecuadas. Como advierte Edgar Morin, el crecimiento exponencial de los saberes disgregados, de la especialización rígida y de la causalidad lineal crea una nueva forma de oscurantismo, que se acrecienta al mismo tiempo que permanece invisible para la mayor parte de los productores de ese saber, que siguen creyendo obrar como ilustrados[3].

Es entonces que la ciencia actual, pese a sus enormes éxitos, es incapaz de examinar reflexivamente su propio andamiaje conceptual[4].

Se trata de superar el paradigma hegemónico de racionalidad que ha dominado en Occidente desde el siglo XVII. Desde entonces, un núcleo paradigmático profundo rige los principios de organización de la ciencia, la economía, la sociedad y el Estado. En estos ámbitos se manifiesta la misma reducción al cálculo, la manipulación, la disociación de la realidad en fragmentos separados[5].

Como también lo ha observado Al Gore, "hemos alentado a nuestros mejores cerebros a concentrarse, no en la comprensión del todo, sino en el análisis de fragmentos cada vez más pequeños"[6].

El carácter trans-consciente de estos presupuestos básicos y estas ideas subyacentes condiciona el horizonte de inteligibilidad en que surgen las teorías y sus métodos, así como la praxis resultante. Por consiguiente, la reflexión crítica de este marco teórico es una de las tareas filosóficas más urgentes, dado que es desde esos supuestos previamente aceptados que se procesa la información, se diagnostican los problemas y se planifican las respuestas para resolverlos.

Por lo general, estos paradigmas no son explicitados. Sin embargo, de ellos depende la manipulación de la información a favor de determinados intereses, políticas o proyectos económicos.

[3] Edgar Morin, *El método – El conocimiento del conocimiento*, Madrid, Ed. Cátedra, 1988, pp. 21-22.
[4] E. Morin, *Ciencia con consciencia*, Barcelona, Antrophos, 1984, p. 37.
[5] E. Morin, Edgar, *El Método – Las ideas*, Madrid, Ed. Cátedra, 1992, p. 228.
[6] Al Gore, ob.cit, p. 189.

Se pueden aplicar múltiples modelos o marcos teóricos para analizar un problema, y de acuerdo a qué modelo se utilice, cambiarán tanto el diagnóstico como las soluciones que se propongan para resolverlos. Cuando se inspecciona un problema o una política, ya han sido descriptos en términos cuantificados y preformateados por los sistemas informáticos. Al no explicitar los criterios de selección de variables, los marcos teóricos y los conceptos subyacentes, la información está expuesta a una manipulación invisible.

Como ya lo había advertido Heidegger, lo pensado descansa siempre sobre el fondo de lo no-pensado. Lo no-pensado no se refiere a aquello aún no alcanzado por el pensamiento, pero que puede ser abordado y aclarado por nuestra inteligencia. Lo no-pensado es aquello que se sustrae al pensamiento, al mismo tiempo que interviene activamente para construirlo.

Sacar a la luz estos presupuestos significa lo que Heidegger denomina "pensar lo no pensado", y lo considera la tarea más difícil y urgente[7].

Según Heidegger, todas las manifestaciones que caracterizan a una época están regidas desde este suelo subterráneo. El abordaje de los problemas del mundo actual debe entonces dirigirse a sus raíces. Por ello, el pensamiento reflexivo, como los topos, deberá cavar túneles y ahondar en el subsuelo. Esta reflexión, por lo tanto, tiene que ser radical. Se requiere de todas nuestras energías y de la máxima lucidez. Pero además, como afirma Heidegger, exige coraje: "Reflexionar es el coraje de convertir la verdad de los propios presupuestos en lo máximamente digno de ser preguntado"[8].

En efecto, la reflexión es difícil, implica una toma de distancia, supone criterios de comprensión que no están al mismo nivel que los datos. Pero hace falta también coraje, hace falta una buena dosis de valentía para convertir al propio marco teórico desde el que construimos nuestro saber, nuestra práctica sociocultural, nuestra producción económica y nuestras decisiones políticas, en objeto de reflexión.

[7] Martin Heidegger, "La constitución ontológica de la metafísica", en *Identidad y diferencia*, Barcelona, Antrophos, 1990: 111-117

[8] Cf. M. Heidegger, *La época de la imagen del mundo*, Santiago de Chile, Anales de la Universidad de Chile, 1958, p. 16.

Edgar Morin recuerda que es relativamente fácil explicar algo complicado a partir de premisas admitidas, de códigos compartidos. Pero no hay nada más difícil que modificar los parámetros, los principios que sostienen todo el edificio. Por ello un cambio en los núcleos paradigmáticos suscita enormes resistencias[9].

Esta es, en síntesis, la difícil tarea de la filosofía en el momento actual. Se trata al mismo tiempo de una tarea crítica, al poner en evidencia los supuestos que condicionan una época, y también constructiva, en cuanto deberá elaborar el nuevo marco teórico para abordar los problemas desde otra mirada.

Se trata, entonces, no simplemente de buscar soluciones a preguntas ya planteadas, sino de cambiar las preguntas mismas, revertir los planteos y configurar nuevos diagnósticos.

Crisis de civilización

Por ello, en el momento histórico actual, la tarea de la filosofía es fundamental. En efecto, estamos atravesando una profunda crisis, que no es sino la manifestación de una crisis profunda del actual modelo civilizatorio.

La crisis del modelo civilizatorio implica la convulsión de las columnas fundamentales que los sostienen. Esto significa que deben cuestionarse y re-formularse los conceptos subyacentes del modelo: los conceptos de hombre, de naturaleza, de trabajo, de productividad, de tecnología, de racionalidad y de progreso, entre otros.

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 sobre alguna cuestión importante, es como si su discurso lo hubieran escrito los pensadores del siglo XVII"[10].

[9] E. Morin, *El método* cit., pgs. 21-22
[10] Cf. Jeremy Rifkin, T. Howard, *Entropía – Hacia el mundo invernadero*, Barcelona, Ed. Urano, 1990, p. 54.

Crisis de la concepción del mundo y del hombre

Efectivamente, aún vivimos bajo la influencia del paradigma mecanicista del siglo XVII. Sus categorías rectoras son la cuantificación, la linealidad, la cronometrabilidad, la búsqueda de partículas últimas. Estas categorías se aplican simultáneamente a la concepción temporal, al espacio, a la materia, y aún se extiende el modelo para interpretar la sociedad humana: la sociedad formada por una suma de átomos aislados: los individuos, cuyas interacciones estarían regidas también por leyes mecánicas: la competitividad del mercado y la "mano invisible" de Adam Smith.

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[11].

Al suponer que el bienestar material y el progreso serían la consecuencia espontánea de la competencia entre individuos naturalmente ambiciosos, la ética fue gradualmente suprimida de la economía, bajo la creencia de que las leyes del mercado bastaban para asegurar la prosperidad. Igualmente se sustentaba la creencia en que no eran necesarias las regulaciones estatales.

Esta idea mecanicista de la dinámica socioeconómica, sustentada en un concepto del hombre obviamente falso, es sin embargo la que subyace a la economía de mercado. Por supuesto, a los economistas se les escapa que su teoría económica descansa en un concepto tan distorsionado del hombre y de la praxis social.

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. Utilizando una

[11] Adam Smith, *Welt of Nations*, Nueva York, Modern Library, 1937.

metáfora de George Soros, en vez de conducirse como un péndulo regulador de equilibrio, el mercado actúa como una bola de demolición[12].

Basta con advertir cómo ha crecido la brecha entre los más ricos y los que menos tienen. Según el informe de la ONG OXFAM del año 2017, ocho hombres acumulan la misma riqueza que las 3.600 millones de personas más pobres del planeta.

Hace un año, en 2016, esta cifra era de 62 personas. Se consideraba que podían entrar en un colectivo. Pero ahora, estos ocho acaudalados pueden entrar fácilmente en un carrito de golf.

Entre las premisas que no se cumplieron, está la "teoría del derrame", que justifica el enriquecimiento excesivo con la esperanza de que la totalidad de la población se verá favorecida por creación de empleo, inversiones en infraestuctura, etc.

Por el contrario, las grandes empresas utilizan su enorme poder para influir en la política, garantizando la protección de sus intereses y el aumento de su rentabilidad[13].

Tampoco es correcto culpabilizar a estos súper ricos por una ambición desmedida. Algunos de ellos como Bill Gates y Warren Buffet, invierten grande capitales en proyectos filantrópicos. Pero lo que hay que señalar es que, en última instancia, se dedican a reparar las desigualdades originadas en el sistema que los ha hecho tan ricos. Porque, como señala Heilbroner, el sistema capitalista crea simultáneamente riqueza y miseria como efectos del mismo proceso[14].

Asistimos a una crisis civilizatoria. Es decir, se trata de la crisis del marco teórico, de las ideas filosóficas que están en su base.

Idea de hombre, naturaleza y progreso

La lógica interna de la mecánica del capitalismo de mercado es la exigencia de expansión y concentración ilimitada, que en este momento tiene alcances globales.

[12] George Soros, *La crisis del capitalismo global*, Bs. As., Sudmericana, 1999, pp. 17-18.
[13] Cf. Informe OXFAM, www.OXFAM.org., enero de 2016, *Una economía al servicio del 1%.*También: Art. "La desigualdad en cifras", diario *Clarín*, 17 de enero de 2017, pp. 20-21.
[14] Robert Heilbroner, *El capitalismo del siglo XXI*, Barcelona, Península, 1996, p. 48

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 afirmara Bacon, la ambición superior de la humanidad será la de "dominar el universo" [15]. 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"[16].

La naturaleza es 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" [17].

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.

La tarea de la filosofía

Las alternativas de superación de la crisis global se orientan en dos direcciones:

En primer lugar, se encuentra la de quienes, buscando poner algún freno a la desmesura de los mercados, proponen fuertes ajustes estatales y regulaciones internacionales, pero sin cuestionar el actual modelo.

La segunda alternativa debería señalar el agotamiento del paradigma civilizatorio de la sociedad tecno-capitalista, articulando un nuevo marco de referencias desde otras coordenadas. Esto significa reconocer que la crisis afecta profundamente los

[15] Francis Bacon, *La gran restauración*, Madrid, Alianza Ed., 1985, aforismo 129.

[16] René Descartes, *Discurso del método- Meditaciones metafísicas*, Madrid, Espasa Calpe, Colección Austral, 1975. Traducción de M. García Morente, 6ta. Parte.

[17] M. Heidegger, *Serenidad*, Discurso pronunciado en 1994 en ocasión de la conmemoración del compositor Conradin Kreutzer.

supuestos subyacentes, los ejes estructurales que desde los comienzos del capitalismo tecnoindustrial sostienen el actual modelo de civilización.

¿Por qué esta segunda alternativa es tan difícil, no digamos ya de realizar, sino tan siquiera de considerar?

Lo que ocurre es que todas las burocracias, tanto políticas, como económicas o científicas, desaprueban que sus miembros piensen y examinen las problemáticas, y busquen soluciones fuera de los marcos conceptuales establecidos. Como ironiza Al Gore: "Es difícil que un hombre entienda algo si su salario depende de no entenderlo"[18].

En efecto, cuestionar estos supuestos conduciría a modificar los núcleos organizadores de la sociedad, de la economía, de la cultura, por lo que la reflexión crítica suscita enormes resistencias. Además, los actores de este sistema, al estar identificados y comprometidos con el modelo no podrían cuestionarlo sin cuestionar al mismo tiempo el sentido mismo de su vida, de su actividad y de los objetivos que se han trazado.

A la reflexión filosófica, por lo tanto, le aguarda la tarea de proyectar las bases de nuevas coordenadas civilizatorias:

En primer lugar, 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. A su vez, debemos superar la estrecha vision que reduce la naturaleza a una suma de recursos de utilidad meramente económica. El hombre debe volver a expermientarse como formando parte del tejido de la vida.

Será necesario re-definir los criterios de progreso y desarrollo. 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.

[18] Al Gore, Frase pronunciada por Al Gore en el film *Una verdad incómoda*.

Debemos considerar entonces que los cada vez más acentuados problemas medioambientale tienen su verdaderas causas en la expansión económica desmedida[19].

También debe cambiar nuestras expectativas de que los avances científico-tecnológicos resolverán todos los problemas. Se debe tomar conciencia de que las tecnologías no son neutras, y no se agotan en su función específica, y que sus efectos en el contexto social, ambiental, económico, político, se expanden rápidamente, quedando fuera de control.

Es 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.Y habrá que comenzar a introducir 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 implica un llamado a nuestra prudencia, a la responsabilidad sobre el futuro.

Se trata, en síntesis, de tomar conciencia de los límites de nuestra condición humana.

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.

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.

Significa una tarea monumental de re-planteos para toda la civilización. Esta tarea no será fácil. Los sistemas civilizatorios configuran tendencias que poseen una

[19] Sergio Federovisky, *Los mitos del medioambiente*, Bs. As., Ed. Capital Intelectual, 2012, pp.77-79.

gran inercia, lo que significa que se tiende a plantear y resolver los problemas según los criterios y valores en vigencia.

Recién estamos en el comienzo de una toma de conciencia de los problemas. 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.

Se trata, por consiguiente, de una tarea urgente, una tarea planetaria, que no podrá realizarse sin el pensamiento filosófico.

¿Cientistas o científicos?
El poder académico ante la crisis de soberanía

Ricardo Viscardi
UdelaR. Montevideo

La paradoja institucional de la indexación cuantitativa del saber

En cuanto se la presenta como un criterio de calidad que determina la reproducción -e incluso la promoción institucional, la productividad académica gana significación propia y pasa a convertirse en un objetivo estratégico del desarrollo profesional docente. En el Uruguay ciertos núcleos institucionales como la Comisión Sectorial de Investigación Científica e incluso el gremio docente de la Facultad de Ciencias (UdelaR) (ADUR-Ciencias), han sido el escenario de polémicas en torno al criterio que beneficia en la evaluación de la calidad investigativa el número de publicaciones indexadas (por índice de impacto, cuartil, etc.). La impugnación sostiene que se abandonaría por esa senda los riesgos que supone la búsqueda de resultados menos vinculados a la investigación normalizada y por lo tanto de más difícil aceptación por parte de la comunidad académica. Asimismo se induciría por esa vía cierto efecto de facilidad que evitaría los temas de mayor alcance problemático, sin que las opciones temáticas mejor recibidas en la comunidad académica reflejen necesariamente el vigor de una línea de investigación, ni menos aún, su vigencia en el largo plazo.

Esta corriente crítica hacia la acumulación de méritos orientada al éxito institucional antes que a los desafíos propios de la labor investigativa, se encuentra en notorio conflicto con las señales institucionales que recibe en el Uruguay la comunidad académica desde el propio ámbito estatal, e incluso desde el sistema político y la sociedad en su conjunto.

La primera señal ha sido la creación de la Agencia de Investigación e Innovación[1], que en su propia denominación expresa la tendencia a la aplicación productiva predominante en las universidades europeas y estadounidenses, entre las

[1]Ver "Ley de Creación de la ANII", recuperado de http://www.anii.org.uy/upcms/files/listado-documentos/documentos/ley-17930-art-256-1-.pdf.

primeras desde los acuerdos de Bolonia y por su propia tradición universitaria entre las segundas. Conviene considerar que esta agencia incluye el Sistema Nacional de Investigadores, cuyos criterios adoptan los estándares internacionales de la comunidad científica, notoriamente determinados por la homologación institucional y cuantitativa de la información académica a escala mundial. Por una vía aún más determinante con relación al sistema de educación pública, se crea en 2013 la Universidad Tecnológica[2], con la característica de tratarse de una universidad estatal destinada a la formación de personal idóneo para el desarrollo empresarial, fundamentalmente en el sector agrario. De intervención decisiva en el sistema de educación en su conjunto y creadas bajo los dos últimos períodos de gobierno, esas dos instituciones presentan como rasgo característico una forma de gobierno que incluye la participación de representantes del Estado, corporaciones gremiales y sectores empresariales, en una conjunción que excluye ante todo la autonomía investigativa.

La propia noción de "evaluación" que gobierna la medición de la productividad académica proviene del ámbito de los saberes empresariales, por la vía del cotejo de previsiones con resultados. Conviene recordar que desde el punto de vista de la conceptualidad de los saberes que Foucault llamó "ciencias empíricas del hombre", la ciencia económica considera "externalidades" aquellos eventos que pudieran afectar un proceso económico en su desarrollo, sin formar parte de las previsiones que determinan la información inicialmente incorporada, ni por consiguiente, la medición que esa información habilita. Se excluye en tal planteamiento del criterio de valor la incidencia de eventos que, sin formar parte del propio conjunto de mediciones inicialmente previstas, pudieran incidir colateralmente en un procedimiento de medición de costos o beneficios[3]. La genealogía empresarial de la evaluación no sólo la inscribe en un sector de intereses pautados por el poder social y la injerencia en distintos ámbitos de la actividad pública, sino que desde el punto de vista de la legitimación del conocimiento supone dos pautas fundamentales: la índole cuantitativa y la consignación informativa.

[2]"Universidad Tecnológica" (ver Cap. IV), *r*ecuperado de https://legislativo.parlamento.gub.uy/temporales/leytemp4254467.htm

[3] Elveri Figueroa, Verónica García, "Adopción del modelo educativo por competencias, desde la categoría de Campus de Bourdieu", *Actualidades Investigativas en Educación* 17, N. 2, 2017: 1-22; recuperado de http://revistas.ucr.ac.cr/index.php/aie/article/view/28100/28288.

Aunque suele considerarse de mayor gravitación en el plano académica la pauta cuantitativa, en cuanto infunde una consigna productivista en el campo de la publicación académica, conviene considerar que la consignación informativa gobierna toda medición formal. Todo resultado de una actuación debe encontrarse incluido, en tanto que objeto de medición, en un conjunto formalmente consistente. El parámetro que faculta una medición gobierna, por vía de consecuencia, el propio criterio de calidad, que a su vez discrimina entre las distintas actuaciones. Considerado desde el punto de vista de la determinación de la medición por la información, se disuelve el criterio que aduce la calidad indexada de las publicaciones en defensa de la evaluación cuantitativa de las actuaciones académicas. En cuanto tal calidad indexada requiere determinadas normas de producción (disciplina, temática, palabras clave, referencias, bibliografía, etc.), la propia matriz que rige la consignación de la información modula la expresión conceptual, según protocolos previamente constituidos. Tales requisitos son forzosamente advertidos por todo aquel que pretenda alcanzar cierta eficacia en la reproducción de los recursos solicitados.

Se subraya que la subordinación de la producción a "temas de moda" en la comunidad científica –una de las principales objeciones al "productivismo académico"–, sería inviable sin la posibilidad de constituir parámetros de indexación homologados a través de la información universalmente accesible. Esa consignación informativa que supuestamente se coloca "por encima" de las opciones epistémicas y políticas provee asimismo un criterio de reconocimiento universal de calidades públicas, que comparten entre sí los distintos estamentos en la articulación entre gobiernos, agencias y universidades, que a su vez sostienen la reproducción social de los aparatos tecno-empresariales de un saber gobernado por el poder.

Un poder sin soberanía

La confusión entre "desarrollo social" y "desarrollo empresarial" facilita, asimismo, la incorporación académica a las estrategias empresariales[4], que puede presentarse incluso bajo la justificación del "interés nacional". Cabe consignar que por las características propias del proceso empresarial en el presente, la

[4] Mariela Bianco, Judith Sütz, "Introducción", Mariela Bianco, Judith Sütz, *Veinte años de investigación en la Universidad de la República: aciertos, dudas y aprendizajes*, Montevideo: CSIC-Trilce, 2014, p. 17.

mundialización favorece a aquellos sectores con mayor valor tecnológico agregado. Una incorporación de las estrategias de desarrollo universitarias al propio desarrollo empresarial puede significar, en el actual contexto de mundialización, una "ventaja comparativa" sumada al auge mundialista, antes que una reafirmación de la entidad nacional.

Una de las características más significativas de esta tendencia ascendente en el diseño estratégico de los estados, consiste en incluir en una misma perspectiva estratégica a instituciones públicas y privadas de educación sin diferenciarlas entre sí, de forma tal que el Estado confirma, paradójicamente, tanto la universalización del sector terciario de la educación como la trivialización de la estatalidad[5]. Tal preeminencia otorgada a la generación de conocimiento en los planes estratégicos del desarrollo social, encuentra un común denominador en el término "tecnología", con significación vinculante del desarrollo y el saber, así como da sentido a la amalgama entre "información" y "conocimiento", confundidos entre sí en aras de satisfacer un *desideratum* social de los poderes públicos.

La proliferación informativa del conocimiento se inscribe tanto en el desarrollo de la empresa como en la actividad asociativa de las colectividades, abarca por igual los designios de las expresiones estatales y no estatales de los planes de desarrollo. Lejos de suponer una neutralidad creativa del saber, la amalgama social que propicia la tecnología de la información infunde una diversificación de los conflictos de intereses, entre los poderes económicos y los estados, entre las estrategias investigativas y los designios éticos de las comunidades, entre las corporaciones mundiales que implementan en su provecho el poder tecnológico y las colectividades que sufren los avatares de la dominación internacional[6].

La universalización informativa del conocimiento justifica, como sutura transversal (entre lo público y lo privado, lo nacional y lo internacional, el Estado y

[5] El rector de la Universidad Católica del Uruguay señaló en entrevista pública que gracias a la Agencia Nacional de Investigación e Innovación, dotada con fondos públicos, las universidades privadas pueden hacer investigación en el Uruguay. Ver Julio Fernández, "Buscá gente que te obligue a repensar las cosas", entrevista de Alfredo García y Jorge Lauro, *Voces* N. 550, 2016:16-23.

[6] Virilio sostiene que se desarrolla una "administración del miedo" sostenida en las "nuevas tecnologías de la información y la comunicación". Ver: Paul Virilio, *L'administration de la peur*, Paris, Textuel, 2010, p.17.

la sociedad), el achatamiento de la pirámide institucional –cuya cúspide ocupara otrora el Estado– sobre la base tecnológica de la información y habilita la diferenciación entre "cientistas" y "científicos" propuesta por Matthieu Calame[7]. Desde ese planteo se sostiene que la legitimación social del saber es heredera de la propia tradición institucional iniciada por el cristianismo. La tecnología inauguraría, en la actualidad, otra etapa del mismo proceso de secularización, que ha conducido desde la soberanía teológica a la soberanía popular. El "cientismo" configura para la tesis de Calame, un sucedáneo laico del clero, que protagonizaría el poder institucional desde el propio plano del saber tecno-científico.

La reversibilidad eclesial de la institucionalidad progresista

Conduciendo esa tesis hacia una mayor profundización conceptual, el planteo presentado recientemente por Fabián Campagne sobre la propia constitución del clero en la iglesia católica[8], lo presenta como efecto del propósito estratégico de mayor control de las manifestaciones espontáneas y vulgares de fe religiosa. En sucesivos períodos desde la alta Edad Media, en particular desde el siglo XIII, la iglesia se vio en la necesidad de regular la profusión de expresiones místicas de la fe, que frecuentemente determinaban orientaciones desviantes de la doctrina. Campagne subraya, asimismo, que este movimiento de control y regulación de las manifestaciones espontáneas e idiosincráticas de la fe, se acentúa como "efecto boomerang" de la laicidad del conocimiento sobre la propia institucionalidad eclesiástica, a partir del momento que marca el auge del Iluminismo[9].

La tesis que presenta Campagne acerca de la reversibilidad de la reversión progresista de la propia institucionalidad eclesiástica, se vuelve particularmente sugestiva desde el punto de vista de la lectura histórica de la secularización. Si el proceso de secularización puede revertirse, como lo señala Campagne, a través de una paradójica apropiación de la Ilustración desde la propia Iglesia, tal reversibilidad señala un circularidad del poder institucional, en este caso como reflujo de la Ilustración, sobre una condición eclesial tan previa como habilitante con relación al propio progresismo.

Esta reversibilidad institucional no sólo cuestiona la supuesta linealidad del

[7] Matthieu Calame, *Lettre ouverte aux scientistes*, Paris, Charles Léopold Mayer, 2011, p.16.
[8] Fabián Campagne, *Profetas en ninguna tierra*, Bs. As., Prometeo, 2016.
[9] Campagne, ob. cit. p. 345.

devenir histórico, en la que se sustenta la propia conceptualidad de la secularización, sino que además pone en tela de juicio todas las impugnaciones que se han dirigido contra la institucionalidad del poder. Consideradas mera recuperación del progreso laico, cuando no de la revolución emancipadora, se trataría de otras tantas tergiversaciones institucionales determinadas por una cultura subrepticiamente religiosa del poder. Situándonos desde esta perspectiva de la recuperación del progreso por la propia institucionalidad que lo habilita, no existiría otro poder institucional que el de la recuperación de todo desborde histórico, es decir, de toda desviación del sentido de la historia, tal como lo entiende el mismo poder institucional que la interpreta. En este punto la sugestiva tesis de Campagne se encuentra respaldada por la racionalidad de la mediación religiosa tal como la ha presentado Marie-José Mondzain, en cuanto esta autora ha sostenido que cierta característica crucial de la Iglesia Católica ha habilitado todos los procesos de recuperación institucional[10]. Tal facultad institucional propia del catolicismo se vincula, para Mondzain, ante todo con la genealogía cristológica de la comunicación, en tanto ha habilitado la imagen visual, de la que participa el común de la población, como instrumento legítimo de la mediación con el fundamento trascendente.

Puesta en clave de comunicación, la cuestión de la institucionalidad gana una particular eficacia explicativa, con relación a los estados de agregación del poder en la comunidad. En tal sentido conviene considerar la cuestión del poder desde la perspectiva que desarrollara Foucault sobre la modernidad, en tanto tal concepción del autor de V*igilar y Castigar* cuestiona ante todo que la eficacia de la dominación provenga de una instancia supérstite al común del cuerpo social. No sólo la perspectiva foucaultiana no puede entenderse al margen de la propia concepción de la discursividad como actividad enunciativa, que se despliega intersticialmente en la sociedad, sino que además Foucault sostiene a título expreso que todo poder supone, asimismo, un contra-poder[11].

La crítica que se dirige a esa concepción foucau1ltiana del poder afirma que tal "capilaridad" del poder en el cuerpo social elude la consideración efectiva del poder. Ante esa objeción conviene traer a colación la condición del poder académico en la globalización, que no sólo disuelve el vínculo entre soberanía y universidad que se establecía a través de la condición autonómica de la universidad moderna, sino que

[10] Marie-José Mondzain, *Le commerce des regards*, Paris, Seuil, 2003, p. 22.
[11] Michel Foucault, "Les confessions de Michel Foucault", entretien de Roger Pol-Droit; recuperado de http://1libertaire.free.fr/Foucault40.html.

incluso la substituye por aparatos de medición de actuaciones académicas internacionalizados. Los *rankings* de universidades eliminan la noción de un arraigo de la universidad moderna en la organicidad social nacional, tal como la concibió la Reforma de Berlín y entre nosotros la Reforma de Córdoba, pero además pauta las propias actuaciones de los académicos según normas de evaluación establecidas bajo un único parámetro mundialista[12]. Sin duda el poder como lo concibe Foucault no se encuentra ejemplificado tan sólo por el poder académico, pero sin desplazar el centro de nuestro análisis dedicado a las formas de poder institucional sobre el saber, conviene detenernos en la sugestiva base artefactual de la comunicación y la información, sobre la que reposa esta **parusía** del saber sobre el cuerpo social que se denomina "tecnología".

La fatalidad comunicacional de la tecnología

Cierta desaparición de la soberanía del horizonte de la política contemporánea se vincula, para una orientación que ha cundido ampliamente en la filosofía contemporánea, a la substitución del poder institucional de Estado por el poder comunicacional de la tecnología. La característica más saliente de este poder, todavía emergente en nuestros días, es su ubicuidad. Tal ubicuidad supone por consiguiente una universalización de la reversibilidad entre los lugares, es decir, la posibilidad de establecer equivalencias de sentido en un intercambio planetario generalizado. La comunicación planetaria se presenta, en tal perspectiva, como una universalización de la información, que habilita el acceso indistinto de los particulares bajo las circunstancias más disímiles. Esta cristalización informativa de la comunicación ha encontrado un sentido unívoco en la Teoría Matemática de la Comunicación. La legibilidad de la señal provee la cuestión gravitante para el propósito de univocidad informativa, de forma tal que la información y la comunicación se plantean como un único campo de sentido al que no se opone, como su contrario, sino lo que se denomina "ruido", es decir, la interferencia que través del paso por un canal pueda alterar la emisión de una señal y por vía de consecuencia, la recepción capaz de decodificarla[13]. Cierta condición monolítica del vínculo entre comunicación e información supone una integridad del sentido que vincula la misma señal con los distintos usuarios que se encuentren en condiciones de decodificarla.

[12] Carlos Ruiz, *De la República al mercado*, Santiago, Lom, 2010, pp.156-157.
[13] Abraham Moles et al., *La comunicación y los mass media*, Bilbao, El Mensajero, 1975, pp. 617-619.

Tal integridad del sentido no es otra que la propia integridad de la verdad, que ha llegado a adquirir una explicitación semántica, acuñada por Tarski. La novedad que aportó la tradición institucional de la Iglesia consistió en legitimar el mismo sentido de la verdad eclesial en el mundo, a través de un mandato que provisto desde el más allá habilita, bajo el mismo signo divino, una autoridad mundana. Esta reversibilidad vicarial de la verdad cristiana constituye, como lo desarrolla Serge Margel[14], el fundamento de la univocidad del sentido, en el que se apoya toda equivalencia entre información y comunicación, por encima incluso, de toda equivalencia representativa. En tanto ofrece al entendimiento un único sentido posible y compartido, la resonancia de esa condición reversible de la verdad, cunde incluso en una de las primeras acepciones teóricas de la comunicación, que la formulara en tanto que "experiencia vicaria"[15].

Tal condición unívoca del sentido faculta una visión de la trascendencia que la habilita asimismo a intervenir en la discriminación terrena de la verdad una, en cuanto vale tanto para el plano celestial como para el terrenal. Margel ha señalado que tal legitimidad supérstite de la doctrina fundamenta la condena de todo otro saber en tanto que "superstición", estigma que recae sobre toda religiosidad que se desvíe del sentido admitido por la autoridad eclesial, la que a su vez, infunde la verdad inalterable del Creador. El significativo vínculo de poder que se establece entre institucionalidad y saber obedece, desde la perspectiva de los efectos antropológicos de un único fundamento trascendente, a la propia genealogía de la verdad, como condición permanente del sentido.

Uno de los mejores ejemplos de la reversibilidad que faculta la univocidad comunicacional del sentido se presenta a través de la inducción de comportamientos electorales mediante la difusión de mediciones de opinión pública. En tanto tales mediciones se dirigen a ilustrar a la opinión pública acerca de sus propios estados de agregación, tienen por objeto una mediación respecto al mismo objeto que se cuantifica. Esa circularidad corresponde al concepto de probabilidad en Carnap, en cuanto tal probabilidad media entre el concepto lógico y el concepto empírico que se mide estadísticamente[16].

[14] Serge Margel, *Superstition*, Paris, Galilée, 2005, p.89.
[15] Moles, ob. cit. p.121.
[16] Se desarrolla el análisis de la circularidad entre mediación y medición en Ricardo Viscardi, *Equilibrancia*, Montevideo, UdelaR-CSIC, 2016, p. 69.

La pretendida reversibilidad entre la medición y la mediación se ha visto desmentida una y otra vez por la propia catástrofe de las mediciones de opinión, a escala tan planetaria como la difusión que han alcanzado las propias tecnologías de la información y la comunicación. Uno de los ejemplos más elocuentes lo ha proporcionado el comportamiento electoral de cierto sector entre los votantes del actual presidente de los Estados Unidos, Donald Trump. Llevados a explicar el porqué del error en las mediciones de opinión que precedieron a las últimas elecciones de aquel país, las empresas encuestadoras lo atribuyeron a un comportamiento vergonzante de muchos de los votantes de Trump, que azorados ante la posible confesión de adhesión a un candidato ridiculizado por muchos medios, se abstenían de expresar la inclinación electoral que cundía efectivamente.

El "voto vergonzante a Trump" es una de las señales más elocuentes de la distinción que corresponde hacer entre información y comunicación, en cuanto la información se encuentra fatalmente sujeta a la deriva que le imprima un sujeto anclado en condiciones particulares. Facultada desde el sujeto, la comunicación de la información se sujeta ante todo a una diversificación del sentido que nunca se ata a un sujeto supérstite, toda vez que el individuo particular cuenta con un poder de difusión.

De forma inequívocamente contrapuesta a la condición monolítica del sentido, que funde por igual comunicación e información en una señal decodificable, Benveniste afirmó que la comunicación supone la equivocidad. Sin tal equivocidad que permite a cada quien entender y formular por su cuenta, el lenguaje equivaldría a una emisión única e indistintamente percibida por una universalidad de receptores individuales. La comunicación permite, desde esta perspectiva, el ingreso de la subjetividad en la lengua, en cuanto la propia lengua posee partículas que no cuentan con referente, aunque sí cuentan con referido: el propio enunciador, en particular, cuando dice "yo"[17]. La inescrutabilidad de tal "yo" para todo otro, lo convierte en una partícula capaz de hacer circular el sentido entre una diversidad de individuos, todos igualmente incorporados a distintas acepciones del pronombre "yo".

A modo de conclusión: la catástrofe de la reversibilidad tecnológica

Que la tecnología puede producir catástrofes no es una afirmación que parezca teóricamente significativa, abonada por la propia trivialidad informativa. Pese a

[17] Emile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale II*, Paris, Gallimard, 1974, pp.85-86.

cierta alarma generalizada, no se ha denunciado el saber cuyos efectos se condena, aunque los perjuicios que fundamenta se manifiesten, inducidos por el poder tecnológico, en la propia actividad académica. La diferencia entre cientistas y científicos que ha propuesto Calame, constituida a través de la reversibilidad institucional del progreso que subraya Campagne, puede ser leída a través de Margel como desarticulación de la univocidad del sentido de la verdad. La conversión que se encuentra todavía en curso de desarrollo, que lleva de la verdad institucional como soberanía a la verdad programada como señal informativa, configura el presente del poder tecnológico, en tanto condición habilitante de la sociabilidad en ciernes. Tal sociabilidad cunde incluso como estulticia académica, cuando las trayectorias investigativas no corresponden a la comunicación de una enunciación alternativa, sino a propósitos regulados por un cálculo estratégico del éxito social.

PANEL FINAL

Desafíos al filosofar en tiempo presente

Mauricio Langon Cuñarro
Montevideo

1

Mi exposición en estas Jornadas[1] se realizó vía *Skype*. Fue improvisada a partir de conceptos que he venido empleando en trabajos recientes[2] y dio lugar a una breve y viva discusión en el espacio "virtual" en que entramos en cierta relación auditiva y visual quienes participaban del evento en Buenos Aires, y yo en Montevideo. Este texto lo escribí después del evento, y tomándolo en cuenta.

2

La respuesta que se me ocurrió darle al problema que nuclea este evento: "Nuestra filosofía frente a los desafíos actuales", consiste en reformularlo así: "Desafíos al filosofar en tiempo presente". En qué el tiempo presente presenta problemas al hacer filosofía; a los **actos filosóficos.** Actos que son **obra de filosofía y filosofía en obra**. Y que pueden ser de muy diversos: Por ejemplo y sin pretensión de exhaustividad: de habla, de pensamiento, de lectura, de escucha, de escritura, de debate, etc. E incluyen prácticas, hábitos, movimientos, métodos, gestos, tensiones, ritmos... que también lo son (en sí mismos, en su realización, en su devenir, en sus resultados, en sus productos, en sus efectos...) Si ser "filósofo" es hacer filosofía, los autores, actores e interlocutores también lo operan en "escenas filosóficas".

Filosofía puede ser "psiqueo", reflexión íntima. Puede ser también lo que queda después, en los modos de actuar de ese filósofo, en las palabras que dice o escribe,

[1] *XVIII Jornadas de Pensamiento Filosófico: Nuestra filosofía frente a los desafíos actuales,* Buenos Aires, FEPAI, 9 y 10 de junio de 2007.
[2] Entre ellos: "Educación en diálogo intercultural con los "ni... ni..." (Revista *Relaciones*, 2016); "Criterios emancipatorios para pensar educaciones" (Comunicación presentada en el "III Encuentro hacia una Pedagogía Emancipatoria en Nuestra América", Buenos Aires, Centro Cultural "Floreal Gorini", 2016); "Un punto de vista alternativo para pensar educaciones" (Material para un curso virtual compartido entre UNTREF, Argentina y U. C. de Chile).

en sus cambios, en lo que deja en estado "fermental". Forma parte de la filosofía la discusión entre varios, los dia-logos entre varios en espacios colectivos (como el "virtual" que movió este escrito) como aulas, congresos, conferencias, cursos (presenciales, a distancia, mixtos), programas de TV, blogs, intervenciones en espacios públicos y privados, cafés filosóficos, grupos de discusión o estudio... Y los efectos que a corto, mediano o largo plazo producen en otros; intentando pensar entender, valorar, hacer, cambiar filosóficamente. "Filosofía" no es una cosa; en todo caso, un modo de movimiento.

Con esta cansina, más que incompleta y discutible enumeración quise abrir un espacio amplio para la filosofía. O ubicarla ampliamente en espacios y tiempos precisos, en la relación con uno mismo, con otros humanos, con las cosas. La filosofía, "algo" que hacemos los humanos en tanto tales. Algo tan intrínseco, que lo hacemos también cuando no queremos hacerlo y cuando no lo hacemos. **Algo que es acción ubicada**.

Con esto no quiero insistir en la interminable y fecunda cuestión de "qué es filosofía", sino en el hecho de que, cuando uno intenta definirla, se define. Define qué hace, qué quiere, qué propone hacer, al tiempo que lo hace, lo quiere, lo propone. Lo define como algo valioso, que debería ser reconocido, aceptado y hasta hecho por otros. De algún modo, en cierto sentido o en cierta medida, a menudo pretende imponerlo como superior o como complemento necesario de los haceres de otros. Sobre todo cuando esos otros pretenden que lo que hacen es filosofar, que su hacer es filosófico, que hacen filosofía. Y, particularmente, cuando las actividades que hacen otros difieren sensiblemente de las que hace uno. Con lo cual puede parecer un problema de palabras. Pero no lo es nunca, pues siempre se trata de acciones humanas; en tanto tales valorables, discutibles, inciertas.

Cabe preguntarse: **qué hacemos cuando** (decimos que) **hacemos filosofía.** Resuena la pregunta de un personaje de Carver "¿De qué hablamos cuando hablamos de amor?", para (d)escribir (y, valorar como plenitud de vidas humanas) vitales "actos de amor". Y la de Murakami, que titula una de sus obras: *De qué hablo cuando hablo de correr*... para (d)escribir, valorándolo, su vital "acto de correr"; y otra: *De qué hablo cuando hablo de escribir*" (Buenos Aires, Tusquets, 2017) reflexionando sobre el vital "acto de escribir". De amar, correr y escribir hablan ellos. Y nosotros, ¿no podremos decir de qué hablamos cuando hablamos de filosofar?

3.

Quizás el principal desafío del tiempo presente es el peligro actual y "única promesa cierta de porvenir"[3] de seguir por los caminos que conducen a la infravida/muerte/extinción de personas, "sectores marginados", grupos, etnias, culturas humanas y de la humanidad como tal; de cada especie, de cada tipo de vida, de la vida a secas. Un aspecto de ese desafío se refiere a la filosofía en tanto ésta invita a problematizar y pensar, acciones que pueden incidir en la vida actual y contrariar la performance de los actos actuales de prometer y certificar ese porvenir.

José "Pepe" Mujica respondió hace unos años a una intempestiva e informal invitación a participar de un evento filosófico análogo a éste con esta verbal lápida oracular: "Éstos no son tiempos de filosofía". Negando también retro y proactivamente la validez y vigencia de los actos específicamente humanos (singulares y colectivos) que "hacen mundo", preguntando, dudando, reflexionando, criticando, comprendiendo, hablando, escribiendo, dialogando... Porque si un "tiempo" humano no es "de filosofar", no lo es ninguno. Y, entonces, los hace como no "mundos", no "humanos".

Sellar el futuro como continuidad tanática de un presente que desea no necesitar seres humanos. Hacerlos obsolescentes. Sustituirlos en toda labor humana. En la presunta "liberación" de los actos de pensar y hacer (hacer pensando, pensar haciendo, *práxis/theoría*), en la presunta inutilidad o "innecesariedad" de sus actos específicos, radica su obsolescencia, sustituidos (no "supeerados") por los propios productos de sus actividades específicas.

Para un lugar donde los seres humanos son obsoletas, donde han perdido sentido (el mundo un campo de concentración sin alambrados donde no son necesarios duchas ni hornos crematorios), se los tolera provisoriamente como *zombies* o "musulmanes", muertos-vivos donde reina el fantasmal capital que recorre el mundo.

Hoy, todavía, subsisten *actos humanos*. Ésos que no buscan sólo sobrevivir dormidos, drogados, convencidos de su inmortalidad, consumiendo mientras tanto entre-tenimientos.

[3] Cita de J. C. Onetti, *La vida breve*. Trabajé ese texto en "Una verdadera incertidumbre" (2017).

Bueno, propongo (d)escribir actos filosóficos... y hacerlos.

Me refiero al filosofar, a los actos de filosofar; al filosofar en acto; al filosofar en tanto acción humana. Por tanto, en tiempo presente[4].

4.

Ejemplificaré el asunto a través de un artículo de prensa que expresa desafíos[5] al filosofar[6]. La autora se refiere a cierta proliferación, constatable en Buenos Aires, de actividades filosóficas en espacios (públicos o privados) "fuera" de instituciones formales, académicas o escolares de "filosofía". Describe lo que hacen filósofos en programas de televisión, charlas y espectáculos masivos[7], en actividades que llaman

[4] Pongo entre paréntesis (dejo de lado aquí) la filosofía en tanto algo ya hecho (por uno, por otros, o por todos) y acabado, en tanto producto o acervo. Salvo en tanto disponible, en tanto pueda recurrirse a él haciéndolo actual para encarar eso que solemos llamar "desafíos" del tiempo presente, mediante diversas acciones filosóficas.

[5] María Pettinelli, "Qué hay detrás del boom progresista de ¿aprender? filosofía". En *La Nación*, Bs. As., 09/06/17. Disponible en este enlace: Qué hay detrás del boom progresista de ¿aprender? filosofía
http://www.lanacion.com.ar/2030910-que-hay-detras-del-boom-progresista-de-aprender-filosofia

[6] Acción y efecto de "Retar, provocar a singular combate, batalla o pelea" (DRAE). La imagen es fuerte. Y conflictiva para el actuar filosófico. El ex-presidente uruguayo que mencioné más arriba acaba de lamentarse por la ya vieja abolición de los "duelos" en Uruguay, donde está prohibido arreglar problemas personales por irracional derramamiento de sangre. Promueve así la fuerza bruta o el azar como *ultima ratio*. La filosofía ha recibido cachetazos, se diría que debería recoger el guante y pelear. Le correspondería elegir armas... Cierto que se la puede concebir como "máquina de sitio" (Alcmeón de Crotona) o "arma de la revolución" (Althusser); quizás porque también puede ser entendida como "*chien de garde*" (Nizan) o "dragón" (Savater). Pero, aun así, la filosofía carece de otro ingenio que no sean palabras, conceptos, argumentos, ideas... El combate es desigual e inaceptable si el desafío se da en campos que exigen otros instrumentos. Y si la filosofía eligiera los instrumentos que le son propios (como no puede dejar de hacer), el retador estaría otorgándole la victoria en el mismo acto de no matar sino reflexionar, conversar, discutir, filosofar... Más que de definir la sustancia "filosofía", que podría encerrarse en bibliotecas, archivos o academias que pueden ser quemadas con los filósofos dentro, se trata de oponer a la "realidad" inhumana la decisión de hacer filosofía. Y hacerla. Más que de definir la sustancia "filosofía", que podría encerrarse en bibliotecas, archivos o academias que pueden ser quemadas con los filósofos dentro.

[7] Darío Sztajszrajber.

"filosofía a la gorra"[8], "café filosófico"[9], "vino filosófico"[10]... Contra la valoración positiva que de sus respectivas actividades hacen sus protagonistas, la autora alza como "detractor" de las mismas la voz de otro filósofo.[11] El cual, por su parte, realiza actividades filosóficas en espacios ciudadanos, escribe cuentos filosóficos "para niños", ofrece cursos por internet... Algunos de estos profesionales de la filosofía la enseñan también sistemáticamente en espacios formales, públicos o privados, de distinto "nivel".

Como se ve, en momentos en que la enseñanza del filosofar y de la filosofía van camino al matadero, también se puede hablar de su *Boom*. Y calificarlo de "progresista". Una de esas explosiones momentáneas que, de pronto, llaman la atención, chisporrotean, hacen algunas olas que ya de por sí auguran su dilución en ondas cada vez más "temblorosas" e intrascendentes, y finalmente desaparecen. Canto del cisne que morirá pronto.

La **visibilidad** que la prensa (oral, escrita, televisada) se digna ocasionalmente dar a algunos **actos de filósofos** en detrimento de otros (denostadores y denostados), opera al menos estos efectos:

1) Al visibilizar determinados actos de filosofar en ciertos "lugares", definidos por ser exteriores a otros, los invisibiliza y descalifica ciertos lugares y espacios.[12] Que no son menos **filosóficos**, **masivos** y **públicos** (no aristocráticos). Tales como **hacer filosofía** en las carreras específicas de formación disciplinar, en otras carreras universitarias y de profesorado, en educación secundaria y técnica de "segundo ciclo", e incluso en todos los niveles de educación formal e informal y en la producción escrita). Que, además, mantienen una continuidad y duración que les permite incidir a fondo en las sociedades.

[8] Diego Singer, Tomás Lamastra y Sofía Mónaco.
[9] Roxana Kreimer.
[10] Eduardo Rodríguez.
[11] Guido Mizrahi.
[12] En este sentido la nota de referencia clara. Hace visibles a filósofos de profesión y los lugares en que enseñan filosofía y se enseñan. Varios también actúan y publican en instituciones formales privadas o públicas no es eso lo que subraya. Atribuye al fenómeno que describe una "homogeneidad" arbitraria. La diferencia de sus modos de hacer filosofía y de su "impacto masivo" es notoria. Entre Sztajszrajber y los demás hay enorme diferencia de "audiencia". Los actos de filosofía de Mizrahi no son demasiado diferentes de las actividades de las que critica.

2) Inventa una oposición (interna a la filosofía o a los filósofos) que es básicamente falsa, en tanto la diferencia de modos de actuar filosóficos y su mutua discusión son parte sustantiva de la filosofía y de su "rigor", que deja de serlo cuando se transforma en dogma. La cuestión del "rigor filosófico"[13], deja de ser rigurosamente filosófica y se aproxima a ser antifilosófica, cuando deja de ser debate argumentativo y se cierra en dogma descalificador de otros que bloquea el diálogo.

3) Induce a interpretar engañosamente la radical "diferencia de interlocutores", característica de los escenarios filosóficos[14] (íntimos, restringidos, públicos), su potencialidad de meterse en todo y llegar a todos, como si se tratara de la decisión entre ser "aristocrática" o "democrática". Hay sin duda otros modos de alimentar este engaño; el de la autora de la nota consiste en suponer que la filosofía "era una tarea aristocrática", y confundir "democracia" con "masividad unidireccional de un mensaje", cuando es, en palabra de uno de los entrevistados, la tarea eliminar "cualquier jerarquía o privilegio". Hay muchos caminos de seguir defendiéndose de estos desafíos ampliando y profundizando los espacios de la filosofía, ligados esencialmente a la ampliación y profundización del poder del pueblo, lo que no puede limitarse a la mera difusión, divulgación o distribución de conocimientos. Los interlocutores de la filosofía son a la vez definidos e indefinidos pero nunca limitados, encerrados, sino siempre abiertos, al menos tendencialmente, a todos.

4) Por último, este planteo que se niega a ver y valorar la filosofía en sus actos, en lo que hacemos cuando hacemos filosofía, vaporiza el sentido o necesidad humana de su presencia[15] diluyendo su impacto masivo en espectáculo o divertimento.

5.

Entiendo el filosofar como actuar en un tiempo presente que más que desafiar ataca la existencia y sentido del filosofar y la filosofía, porque necesita la liquidación de los haceres filosóficos que llamamos filosofar. La misma existencia y

[13] Trabajé en asunto en diversos textos en 2010 y 2011.
[14] Una conversación bajo un árbol junto al río, una celda, una silla en el bosque, un aula, un café, una biblioteca, una plaza, un estudio de TV, una libación... cualquier lugar donde haya al menos un ser humano.
[15] La filosofía es coextensiva con lo humano; indestructible en tanto persistan actos específicamente humanos, y tan destructible como éstos.

sentido de estos haceres en el tiempo presente son un muy cierto peligro y desafío para la "globalización" que se representa como fin realizado, eterno; indiscutible, ineluctable, deseable, bueno.

La filosofía no es sólo ocio, "lengua sin manos"[16]. Hace cosas, también con y sin palabras. Su hacer sustenta su habla; jaquea al tiempo presente. Así que instituciones de veras filosóficas, problematizadoras y problemáticas, pueden caer en confusiones cotidianas como las que relata Kafka, a la hora de "concretar un negocio importante" en que ya estaban acordes. Que no nos pase a los que hacemos filosofía como a A, que "a punto de perder el conocimiento, incapaz de gritar, gimiendo en la oscuridad, oye a B -tal vez ya muy lejos, tal vez a su lado- que baja la escalera furioso y desaparece para siempre"[17].

De eso se trata, de no desaparecer para siempre. No ya por hacer filosofía de un modo u otro, sino por no advertir **que estamos en el mismo negocio; que nuestros haceres, distintos, sostienen, a la vez, la vida y la filosofía.**

[16] "¡Lengua sin manos! ¿quémo osas fablar?" En: "Cantar del Mío Cid", 143. Disponible en: https://es.wikisource.org/wiki/Cantar_del_M%C3%ADo_Cid/La_afrenta_de_Corpes142
[17] Referencia a Kafka: "Una confusión cotidiana".

El otro desde el yo

Carlos Enrique Berbeglia
Unimoron, Buenos Aires

Si bien cuantos organismos existen, desde los primitivos hasta los más complejos, nacen en el seno de una sociedad, y, por lo tanto, el gregarismo pareciera la fuente indubitable de la vida, éstos, al desarrollarse, se contraen sobre si, y, bien desde una conciencia rudimentaria, como la de los insectos, o, por el contrario, muy desarrollada como la propia de los mamíferos sociales, al estilo de los lobos, sus sensaciones corporales y percepción/recepción del mundo circundante recae siempre sobre una individualidad efectivamente corporeizada que, al menos en el específico caso humano, las distintas lenguas conocidas hasta hoy denominaran "yo".

La elocución lingüística "yo" va acompañada, siempre, salvo en casos patológicos, de una conciencia, en quien alude, de ese así expresado **yo**, en una continuidad cuerpo-mente que le permite responder a partir de una identidad que lo estatuye, en el mundo, como una figura única e irrepetible, en torno a la cual, y no por decisión propia sino por así encontrarse su constitución psicológica determinada, gira el mundo como una noria en torno a su eje. El mundo real y objetivo existe indubitablemente, pero se encarna en cada sujeto que lo asume en él, cómo, nunca lo sabremos más allá de ese *cómo* instalado en cada uno de (y en) un nosotros mismos.

Un yo denostado por las religiones hindúes y budistas, en las antípodas, exaltado en las egolatrías pueriles del consumismo contemporáneo que, sin embargo, lo reduce a las posibilidades habidas de consubstanciarse en cuanto adquiere, disminuido hasta la casi inexistencia en las sociedades esclavistas o condenado a una reproducción de infelicidad continua en las clases bajas de todos los tiempos históricos habidos, objetivado en las arengas ideológicas o militares para entregarse a una causa capaz de conducirlo a la alienación o la muerte, muy raramente convocado para crecer libremente sobre sí salvo en el intimismo de algunas filosofías morales o en la aurora de posturas como las del cristianismo, donde se lo invita a recapacitar para un posterior acceso integral a la trascendencia pos mortem luego del sufrido periplo de la vida.

Las abundantes filosofías pergeñadas en Occidente, y, luego, la totalidad de los pensamientos idos en pos de sus rastras, literarios, religiosos y políticos, no supieron resolver, aún[1], la problemática atinente a cada uno de los sujetos de la atribulada humanidad diversamente constituida por nosotros: si es substancial o accidental, responde por algunas esencia o solamente descansa sobre su propia inmanencia, si es una máscara (*prósopon*, de allí el derivado concepto "personalidad" tan al gusto de las psicologías y sociologías del siglo precedente) o desnuda al ser tal como es, si puede dominar las circunstancias que atraviesa o ser dependiente de ellas, hasta dónde imperan sobre él las costumbres atávicas que lo mantienen sometido a pasados presuntamente transcurridos o es capaz de erguirse sobre esos impedimentos y resolverse felizmente libre y unitivo.

Porque aquí descansa la **presumible** clave de la cuestión analizada un **yo unitivo**, cuando, la triste exposición de la historia de los pueblos y de muchos de los esfuerzos teóricos, universales, por "comprenderlo" (o aprehenderlo) radica, precisamente, en todo lo contrario, des-unirlo, y, convertido en una pura superposición de partes apropiarse de alguna cualquiera para, de esta manera, así fragmentado, asaltar a esa totalidad esquizofrenizada y hacer de ella cuanto sirva al antojo de los soldados de turno al servicio de cuanta enajenación circule por los tiempos históricos.

Los yo carentes de unicidad exponen la pseudos figuras humanas constitutivas del vario, y a la vez monótono, paisaje de la historia universal donde insertan las particularidades culturales y civilizatorias, víctimas de los dominios que los aherrojan no se atreven a quitarse las vendas enceguecedoras, temen el desamparo propio de la soledad autoreferenciada en la razón y el espíritu crítico capaz de liberarlos; cruel paradoja, el miedo a descubrir las alimañas con las que convivieran los obliga a persistir en la ceguera, el deslumbramiento provocado por la realidad habría de ser insoportable, de allí la tozudez y el ahínco en defender los tumores crecientes en el debilitado yo.

"Quitarse la venda de los ojos" se convierte en un lugar común de las frecuentes voces autoritarias que pugnan por copar los yo, apareja no más que el cambio de tejido, suave o áspero de acuerdo la oportunidad lo exija, la petulancia implícita en el pedido resulta apabullante, un yo así "iluminado" no se desengaña, solamente

[1] Aunque, expuesto el problema en su hondura real ¿es posible facultar una respuesta por parte de quienes, fundamentalmente, lo plantean?

transita, cambia la visión de un paisaje por otro, por lo tanto no logra emanciparse y contemplar las luces y sombras de la interioridad con solvencia y plenitud.

De estas consideraciones se desprende la pregunta acerca del por qué los argumentos que menoscaban al yo, y ello a partir de su constancia en el transcurso de los tiempos, pues, prácticamente no tropezamos con segmento de la historia ni espacio del Planeta donde no reine, hegemónica, la persistencia de esta, su devaluación, hasta los extremos de exigir, llanamente, anularlo en ocasiones variadas. ¿Dónde encontrar la raíz de este denodado afán que busca destruirlo sino en la sobrevaloración despótica de algunas personalidades dictatoriales, o, en las hipóstasis de las ideas religiosas o societarias, que, también, encuentran su origen en ideas emanadas de particularidades humanas concretas, ya que no nacen por sí mismas?[2].

La respuesta, en las numerosas formas que adquiere, apunta **a**, o se resume **en**, sin embargo, un solo viso: el terror de las estructuras sociales a la independencia mental que pudieran adquirir sus miembros, tal independencia, tomando la terminología de la física, siempre responde por una masa crítica, de soporte mayor o menor de acuerdo a los componentes de la estructura social aludida, será mayor la masa crítica de las personas pensantes en sociedades democráticas y con una distribución de los bienes materiales equitativos e irá disminuyendo, por el contrario, a medida nos vayamos aproximando a las sociedades despóticas, tanto políticas, como religiosas, y de distintos niveles culturales, desde las folklóricas hasta las globalizadas[3]. Empero, nunca superará, en ninguno de los casos, ciertos

[2] La idea de la "generación espontánea", abolida del campo biológico tras numerosas comprobaciones experimentales, tampoco tiene cabida en el mundo humano, cuanto se proclame en él posee orígenes precisos y constatables, si no estrictamente individuales, al menos plausibles de remontar a la obra de grupos o cofradías y perseguir a lo largo de sus transformaciones temporales.

[3] Los ejemplos ofrecidos por el mundo contemporáneo son harto elocuentes, los gobiernos democráticos occidentales admiten, desde la libertad de prensa y expresión de cuantos los integran, en sus poblaciones, así como a distintos grupos humanos que no suelen concordar, muchas veces, con los principios tradicionales en los que se fundamentaran, de allí la heterogeneidad que los caracteriza y la riqueza de su literatura y artes. Los opuestos, al estilo de las dictaduras religiosas musulmanas, los resquicios del comunismo o las proposiciones y prácticas emanadas de la neo-ideología populista en boga, se ensañan en todo lo contrario, impiden la libre expresión y reducen la vida socio-intelectual a los contendidos de sus

estándares capaces de hacerlos ingresar en la peligrosa pendiente de una transformación que desnaturalice el común denominador de las sociedades: la sujeción de los miembros constitutivos como requisito indispensable para su continuidad en los siglos.

Las diversas normativas articulan a las sociedades, sostienen la convivencia de quienes las integran tensando un permanente equilibrio entre la coacción extrema que impide el expresar y la movilidad de sus miembros hasta los hitos tendientes a su disolución. Ni son abstractas ni invisibles los sujetos que las posibilitan, asentados en un yo que comparte, de distinto grado, cuanto co-exista en él de autonomía y de dependencia (económica, política, intelectual) vinculadas con los compromisos (laborales, afectivos, ideológicos) donde se desempeña. A estas normativas deben sumársele los prejuicios que sobrenadan, más o menos superficialmente, la vida cotidiana de tales sociedades, los gustos (estéticos, culinarios, de entretenimiento) que practican sus componentes, las tradiciones de que hace gala, la mayor o menor fortaleza de sus Instituciones, entre los fenómenos sobresalientes del elenco que las personaliza en el marco histórico donde se desenvuelven.

Si unimos la totalidad de estos factores aludidos (preeminencia de alguna categoría especial de sujetos por sobre otros, menor o mayor disposición física del cuerpo asociado a la autonomía mental en los integrantes de las distintas sociedades, "normativas que las articulan" y las figuraciones que las personalizan) tendremos una suerte de mapa, dinámico, de las relaciones establecidas entre los hombres y que el lenguaje se encarga de extender a partir del nominativo "Yo" hacia, y hasta, cuantos lo rodean, domina o lo subyugan, menosprecian o enaltecen.

Al contrario de la cuestión del hombre, que siempre fue central en el pensamiento filosófico, y de su existencia, histórica, como ser comunitario, en el seno preciso de alguna que otra sociedad, el "otro" (hombre), como, también, sujeto del mismo pensamiento, solamente comenzó a ser resaltado a partir del compulsivo achicamiento de la Tierra debido a la reproducción vertiginosa de la especie humana, hecho derivado de la conjunción medicina preventiva - tecnología alimentaria, que aproximó las culturas y civilizaciones, antes distantes no por el simple hecho de las cifras escuetas de sus integrantes sino por la lejanía espacio-

fundamentos en las leyes compulsivas de los diversos textos, "sagrados", que los sostienen, desde los religiosos a los ideológicos.

temporal suscitada ante vallas como los océanos, cadenas montañosas, selvas y desiertos que, a la facultad, entre sí, de **distintas**, sumaban, también entre sí, la cualidad de **distantes**.

Eran, discretamente, **otras**, a las que se experimentaba, siempre indirectamente, en la lectura o conocía a partir de los relatos, nunca totalmente creídos, de los viajeros o aventureros de toda laya, los funcionarios coloniales o personajes similares que las colocaban al alcance del gran público. Sin embargo, al recobrar, en la práctica de los viajes, la Tierra su redondez e interconectarse, con el correr de los siglos, por obra y gracia de la tecnología, las conglomeraciones humanas entre sí, (el "entre sí" que faltaba anteriormente) la otra-lejanidad de las culturas se fue transformando en una otra-cercanidad que, de ninguna manera, modificó los vínculos habituales de belicosidades o alianzas nacidas del contacto, sino, mas bien, aceleró los roces derivados de su acercamiento.

La específica tecnología comunicacional, añadida a la de los transportes, achicó aún más la Tierra, obligando a una convivencia física inmediata, de roces concretos, y a otra tele-inducida, de roces indirectos. A los roces concretos, debidos a individuos de la misma cultura, se superpusieron los indirectos (por la simple lectura al principio, de libros y periódicos, la fotografía, el cine, la televisión los acercaron, luego, también en las imágenes), y, por obra y gracia de las migraciones, en distintos lugares del mundo, los roces interculturales se aceleraron, obligando a convivencias no siempre felices, a los distintos integrantes de la especie humana.

En la sucesión nominativa, singular y plural, yo - tu - él / nosotros - vosotros - ellos, el "otro" ocupa, la generalidad de las veces, el tercer sitio, raramente se ubica en la proximidad del "tu" ("vos") o del "vosotros", y nunca en el "nosotros", la lejanía del "ellos" es la que le corresponde, social, espacial y, sobre todo, ontológicamente.

Aunque parezca una afirmación irrelevante el "otro" carece de substrato sin un "yo" que le confirme su excentricidad, mas, dado que, en el "otro" también reviste un "yo", la plenipotencia de uno cualquiera de los dos habrá de remontarse al historial que en primer lugar, apuntale como yo, a cualquiera, y, luego, si la fuerza de alguno de ambos, busca objetivarlo, lo defiende, nuevamente como yo.

El desenvolvimiento de la esclavitud y la servidumbre, del colonialismo y los genocidios ilustran este ida y vuelta, centralización - marginación, que convierten al

"yo" en "otro" y viceversa, aunque, si recurrimos al registro histórico, observamos como los regresos, o el dar vuelta la moneda con el fin de que muestre la otra cara, no han sido paralelos, el "yo" –sujeto que esclavizara, colonizara y cometiera todo tipo de estropicios similares, raramente pasó del otro lado (de la ida a la vuelta, del centro al margen) sufriendo el rol protagónico del "otro"– objetivado, supo (y sabe) defender el eje que lo sostenía (y sostiene).

Desde esta perspectiva, la cuestión del "otro" resalta, si no baladí, dado la incuestionable avalancha de conformaciones revestidas por su diversidad, al menos incompleta, el "yo" sabe como enmarcar al "otro" pero ignora el camino contrario, que ha de escoger el "otro" en su vivacidad, con la reversión del proceso. Ahora tropieza con un tipo distinto de vuelta, ya no la que le permitiría a ese "otro" situarse en el mismo eje central que su fuerza defensiva le permite, sino la negativa psicológica a saberse, aún sito en el pedestal de su ejercicio centralizador, a su vez advertido como un "otro" por ese "yo" al que ignoró, observó de costado, o hasta, corporal o espiritualmente, llegara, en una de sus tantas andanzas, a desmerecer o ultrajar.

"Incompleta" dada la complejidad de la trama, aunque también baladí por causa del equívoco inicial limitado a la simple compulsa "yo" - "otro" cuando, en realidad, ese "otro" responde, al experimentarlo, por una multiplicidad de ajenidades al "yo": sexual, familiar, generacional, idiomático, territorial, religioso, económico y demás, en permanente giro alrededor del "yo" quien, aún reducido a la mínima expresión humana si sometido a la esclavitud, o a cualquier tipo similar de degradación, no le cabe sino sufrirlo aunque sin dejarlo de ser, aspirando a un cambio de estado capaz de permitirle continuar en esa mismidad pero en un "yo" emancipado, enaltecido y digno.

Advierto el pasaje de un avión a gran altura y **sé** que su interior transporta cientos de pasajeros, escucho el ruido de la calle y, al asomarme a la ventana, veo cantidad de autos y ómnibus que transitan hora a hora con *innumerables personas* tan ignoradas como las anteriores, leo el diario y me entero de una manifestación política en las antípodas de mi patria que junta casi un millón de adherentes. Un común denominador reúne esas experiencias, en su totalidad, lejanos o cercanos *son* **otros**, tan otros como yo y los demás transeúntes apreciados desde las ventanillas de un tren que atraviesa la ciudad. ¿Qué relación se tiende entre el migrante (otro pueblo, otra lengua, otra higiene alimentaria, otra fe religiosa), que pugna por ingresar a un nuevo espacio, donde encuentre la esquiva seguridad y el amparo

negados en su propia tierra, y donde, cada postura individual de **nuestra** tierra, recibe con recelo, piedad y demás expectativas y los restantes "otros"?

Que, aun cuando la dicción lingüística los designe con el mismo término el concepto que encierra es distinto, los primeros son ocasionales, los encerrados por la de interrogación, por lo general[4], **definitivos**, como son definitivos los estigmas que pesan sobre las diversas acepciones que los nombran: gitano, indio, mestizo, harapiento, latino, … sobre quienes se cierne la magnitud del "otro" como un cepo.

Por ende, cada "yo" responde por una centralidad, si dos son las vueltas físicas de la Tierra, una sobre si, y, la segunda, en torno al sol, registra una tercera del cual no se apercibe y es la que efectúa alrededor de cada "yo". A este nuevo giro, desde la aparición del hombre sobre su faz, lo denominamos "Mundo" o "Historia Universal" y distingue, claramente, las envergaduras propias de las civilizaciones que en él, o ella, se insertan: unas que llegan hasta a enloquecerlo por su fuerza atractiva, como la grecorromana, y, luego, la judeocristiana en Occidente, la china, la india, o la musulmana y algunas otras confortantes de los variados Orientes, luego, el diverso grado de las disminuyentes, seriación a gusto del lector.

En cada civilización y momento histórico las multiplicidades del "yo", desde su *si mismo* individual o a partir de su inserción en algún sistema de ideas, cualquiera sea y, ubicado en esa plataforma, su relación con "otros yo": cercanos o distantes, amistosos o confrontables, subjetivados u objetivados, homologables o diferenciados, valiosos o insignificantes, temibles o despreciables, laboriosos o torpes, admirados o menoscabados, y, de esta forma, el nunca completar este calidoscopio fundante del escenario que registra nuestras interminables actuaciones.

Estas "interminables actuaciones" crean la encarnación yoica, propia de cada individuo, dando lugar, en toda civilización, a esa suerte de Estado de alerta que los caracteriza ante la presencia, con diversos grados de conflictividad que, por lo general, suelen despertarle las ajenidades, englobadas bajo el término, ahora, en los párrafos concluyentes, de polisignificativas, del "otro", se trate de un vecino inmediato o algún transeúnte ocasional con quien aquella dicha **encarnación**, en

[4] Por lo general, hasta tanto cambien las condiciones que los marcan, o las mismas víctimas, pasen a formar parte de los sectores excluyentes y se identifiquen con ellos, olvidando sus antiguas penurias, algo habitual en el género humano.

sus "interminables actuaciones" tropiece, y no siempre se manifieste como un extranjero distante o alguien absolutamente desconocido.

Un "yo", regularmente, acuciado por una soledad psíquica que no logran disminuir ni la familia biológica inmediata o las compulsiones y artificios sociales que suelen rodearlo desde niño, no buscada, como la del poeta, del místico o del metafísico que encuentra, en su mundo interior, infinitamente más riqueza que la artificial y de simples abalorios brindada por ese entorno social, siempre a la expectativa de pasar, a cada uno de sus miembros, por el cedazo de la igualación y los determinantes que lo mantengan encuadrado en esos límites precisos y de una asfixia que nunca llega a ser extrema y lo aniquile, sino le permita encontrar en cada una de las obligaciones que afronta, el sentido y no la esterilidad de la existencia. Una soledad que le impida llegar al "otro" de la manera habitual, la que lo conforma como aliado o rival, alguien a quien venderle un producto o imponerle una idea, en suma, siempre mediatizado como él mismo, imagen, por demás, especular, desde el momento que, ese "otro" lo aprecia exactamente igual a sí mismo en lo que ambos poseen de homologación, aunque se manifieste distinto en lo sexual, la edad, rango social, comunidad a la que pertenece, hable su misma lengua u otra distinta.

Dos tipos de soledades diferentes, la del apropiado por las compulsiones sociales (un yo que no logra alcanzar la individuación) y la del individualizado en la autonomía de su espiritualidad, y dos otredades también diferenciadas, la del encuentro forzado en lo distinto, como la socialmente impuesta y donde rige la apariencia, como bien lo demuestran las publicidades, opuesta a la acontecida si el encuentro acontece en la distinción individualizada por decisión autónoma del yo, algo imposible en la mayor parte de los seres humanos, batidos por el cedazo de la compulsiva socialización.

Entre los seres humanos las desigualdades fueron, desde su propio origen, una norma indistintamente aceptada o rechazada, biológicas, intelectivas, económicas, culturales, religiosas … y, muy a menudo, en su afán de superarlas, las convulsiones que torcieran el rumbo habitual de las sociedades, confundieron los procesos *igualitarios* con los de **homologación**, algo duramente apreciable en la cotidianidad tecnologizada actual, donde las desigualdades rigen sin tapujos y demuestran la diferencia entre igualdad y homologación, vaya como simple ejemplo el de la cibernética aplicada a las telecomunicaciones, donde todos acuden a sus servicios, así se trate de miembros de la clase alta o baja, obreros o universitarios, creyentes o ateos … mostrando a la igualdad como propia de idearios utópicos y la

homologación como práctica social de cualquier momento histórico-social que atraviese la humanidad, a partir de su necesidad de controlar a cuantos los compongan.

La homologación nunca conduce a la igualdad, la enmascara, dando lugar a diversos, y, también enmascarados, fenómenos de violencia social reactiva, subyacentes en el denominado Estado de alerta, que percute, en cada "yo" instando a un llamado defensivo, donde usualmente, desde el primer instante del encuentro predomina la inquietud por el saber "quién sos" y la respuesta especular, "qué esperás de mi" tendidos como nexo unitivo interhumano … desde que la conciencia histórica ilustra nuestro conocimiento acerca del ser que somos y del desempeño habido desde aquel lejano entonces. No nos ha ido tan mal después de todo, pese a las guerras y desastres similares ese comportamiento nos ha permitido llegar hasta una actualidad disfrutada, y, a la vez sufrida, por cuantos integrantes luce la egolátrica humanidad que conformamos.

HOMENAJES

Homenaje a Carlos Alemián

Homenaje a Carlos Alemián

Celina A. Lértora Mendoza

Este año de 2017 se cumplen diez de la muerte de nuestro colega y amigo Carlos Alemián. Hace diez años Carlos era Secretario del Consejo de Gobierno y Administración de FEPAI y hasta el final de su larga y dolorosa enfermedad estuvo pendiente de nuestras actividades, en especial las de filosofía, su vocación. Preparaba un trabajo para las Jornadas de ese año, para ser presentado en el Simposio que organizaba Carlos Pérez Zavala, otro gran amigo y colaborador, también hoy ya fallecido. Su título fue "El Bicentenario y la liberación progresiva".

Las *Actas* de esas Jornadas fueron editadas en su homenaje y a modo de recordatorio quisiera compartir a continuación el texto que, como Presentación de dicha edición, fue escrito por los miembros del Comité Científico. Mauricio Langón, Carlos Pérez Zavala y Ana Zagari y por mí misma.

*

1.

Carlos Alemián fue el coordinador general de estas XIII Jornadas de Pensamiento Filosófico de FEPAI, "Evolución de la ideas filosóficas 1980-2005", realizadas el 4 y 5 de mayo de 2007. Hace algunos años que convivía con una seria enfermedad y peleaba contra ella –no digamos que sin desmayos– para continuar regalándonos esa amistad franca y siempre atenta a las mínimas necesidades de los demás, que hacía olvidar fácilmente el esfuerzo cada vez más duro que tenía que realizar para seguir dándonos los productos de su fecundo trabajo crítico, creativo y docente y organizando diversas actividades entre las que destacan estas Jornadas que bienalmente realiza FEPAI. La enfermedad de Carlos se agravó algunos días de la realización del encuentro que había estado preparando. Su ausencia, que fue el triste fondo de las actividades, se hizo más dolorosa cuando Carlos Pérez Zavala leyó el borrador de la ponencia que estaba preparando. Pocos días después, el 23 de mayo, fallecía.

2.

Esta edición es, pues, en homenaje a Carlos Alemián, especialmente en reconocimiento agradecido del afecto, lealtad y dedicación que nos brindó durante más de veinte años. Activo participante de nuestras reuniones, y por su interés en los temas de enseñanza de la filosofía, participó en el proyecto de creación y organización del Instituto de Investigación y Perfeccionamiento Docente de la Fundación, en 1989, del cual fue Director hasta su muerte. Este Instituto estuvo inscripto en la SNEP y posteriormente en DGEGP, y en ese carácter organizó numerosos cursos y talleres para docentes. El último de ellos fue el curso de capacitación docente vinculado a la temática de estas Jornadas de pensamiento filosófico.

En junio de 1992 se incorporó como Secretario del Consejo de Gobierno y Administración de la Fundación, cargo que retenía cuando falleció. Desde él, Colaboró en todas las actividades de la entidad, en la organización y funcionamiento de sus aspectos jurídicos, contables, administrativos y académicos. Fue un incansable y decidido apoyo en todos los emprendimientos propuestos por quienes se han acercado a lo largo de todos estos años. Colaboró más especialmente, como es lógico, con el área de filosofía, su especialidad. Desde su incorporación, colaboró en la organización de todas las Jornadas de pensamiento filosófico y organizó en forma exclusiva las dos últimas. Además se ocupaba de leer y observar los trabajos que debían ser publicados en las respectivas Actas. Colaboró también con los Directores del *Boletín* del Área de Filosofía con trabajos propios, y en todas las demás publicaciones con su apoyo y su oportuno consejo.

Tal vez el emprendimiento que más le satisfizo y sin duda el de mayor envergadura es el Postgrado en Filosofía Argentina e Iberoamericana organizado en conjunto con la Escuela de Filosofía de la Universidad el Salvador, a partir de 2003, puesto que en él pudo concretar la conjunción de los dos aspectos de la reflexión sobre nuestra filosofía: el investigativo y el docente. Para este año estaba trabajando en un proyecto de investigación cuyos resultados se volcarían en un Seminario. Un aspecto de la misma iba a ser adelantado en la comunicación a estas Jornadas, que quedó inconclusa, y otra, en su participación en el Congreso Internacional Extraordinario de Filosofía de San Juan, en el Taller "Proyecto humano y pensamiento situado" para el cual ya había preparado el texto base. Por esa razón, tanto esta publicación como el Taller, tienen un profundo sentido de recordación y homenaje

3.

Carlos Alemián nació en Buenos Aires el 19 de septiembre de 1936, en una familia de armenios emigrados a causa del genocidio de 1917. En sus años juveniles fue monaguillo en la Iglesia Apostólica Armenia, donde asistió al primer Primado para América latina, Karekin Jachadurian.

Se recibió de profesor de Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, UBA en 1968. Realizó estudios de postgrado en su Facultad de graduación con Ángel Vasallo, Eugenio Pucciarelli y Paul Ricoeur, y con Mario Bunge en la Universidad de Belgrano. También se graduó de periodista la Escuela Superior de Periodismo del Instituto Grafotécnico, de Buenos Aires (1958), donde ejerció la docencia, de 1974 a 1977.

En la Facultad de Filosofía y Letras fue Ayudante de Trabajos Prácticos de 1968 a 1973, y también Instructor del Curso de Ingreso. Fue luego docente en la Universidad de Morón, de 1969 a 1977, dictando diversas materias, en la Facultad de Ciencias Económicas y en la de Filosofía y Letras, especialmente Gnoseología y Metafísica. En esta última ocupó los siguientes cargos directivos: Director del Departamento de Filosofía (1973-77); Presidente de la Comisión redactora de planes de estudio de la Facultad (1974), miembro del Consejo Interventor de la Facultad (1974-1975); Vicedecano de la Facultad y Miembro del Consejo Superior de la Universidad (1975-1977).

En su carácter de miembro de la Comisión dedicada a modificar los planes de estudio, y por iniciativa propia, propuso y logró introducir las materias Pensamiento Latinoamericano y Formas de la Concepción del Mundo en el plan de la carrera de Filosofía.

En Universidad Católica de La Plata fue profesor entre 1977 y 1986 dictando Metodología de la Investigación y Epistemología en el Ciclo de Doctorado. En la Universidad Católica de Salta ejerció la docencia de 1980 a 1986, también en el Curso de Doctorado, en conjunto con la Universidad Católica de La Plata, como profesor titular de Metodología de la investigación, y en la Facultad de Artes y Ciencias, en el Ciclo de Licenciatura en Psicología, profesor titular de Tesis II.

Su última etapa como docente se cumplió en el Instituto Nacional Superior del Profesorado Dr. J. V. González, donde fue profesor titular de Teoría del

Conocimiento de 1980 al 2002 en que se jubiló. Enseñó también otras materias (Gnoseología, Filosofía de la Ciencia, Introducción a la filosofía, Nociones de ética). en 1987 dictó un Seminario para graduados y alumnos avanzados sobre "América latina, situación de nuestro pensamiento". En esta institución fue también Miembro del Consejo Directivo del Instituto (representante de los profesores), en el bienio 1995-1996 y Director del Departamento de Filosofía, Psicología y Ciencias de la Educación (1996).

Pueden mencionarse además otros cargos docentes: en la Universidad de Belgrano (profesor titular de Metodología de la investigación periodística (1994-1996), en la Universidad de Palermo (Coordinador del curso anual de Periodismo en 1994), en el Instituto de Educación Superior Alicia Moreau de Justo (profesor de Seminario de Filosofía de la Educación, 1998)

Una de las líneas de su preocupación fue el mejoramiento de la enseñanza superior en general y de la filosofía en particular. Por eso participó en diversos proyectos relativos a la educación. En CEDIPROE presentó un proyecto y preparó el Seminario “Elementos de epistemología para la producción de material educativo” (1992). Fue Director del Instituto de Investigación y Perfeccionamiento Docente de la Fundación FEPAI y en ese carácter organizó numerosos cursos y talleres para docentes. Además fue miembro de la Comisión Asesora Honoraria Curricular en Filosofía del Ministerio de Cultura y Educación (1992) y autor de un anteproyecto de reforma de la enseñanza de la filosofía en el nivel medio. Para el Instituto Joaquín V. González redactó diversos proyectos: proyecto de Unidad Interdepartamental de Investigación (UIDI), con cuya aprobación se instituyó la investigación en esa institución (1996); coautor del Proyecto Alternativo, de transformación de los estudios de Profesorado, aprobado en general por el Consejo Directivo (1996).

Durante gran parte de su vida (treinta y cinco años) alternó su vocación filosófica con el trabajo periodístico. Fue periodista y Secretario General de Redacción de *El Cronista Comercial* (hasta 1969); redactor de la Agencia de Noticias Reuter (1975); editor de la sección Educación y Cultura del diario *La Nación*, hasta 1994, colaborador de la revista *Confirmado* (1980) y notas en publicaciones diversas. De 1994 a 1996, editor de *El Llano*, periódico zonal del sur del Gran Buenos Aires. En la Sección de Educación y Cultura de la Nación, por su conocimiento, cubrió temas universitarios y congresos de filosofía de entidades tales como la Sociedad Argentina de Análisis Filosófico, la Fundación Origen, la

Universidad Nacional de La Plata. Para el Suplemento Literario de este diario redactó varias críticas de libros de filosofía.

Su obra escrita es extensa. Escribió los libros *Para un análisis ideológico del periodismo*. *Enfoque epistemológico* (Editorial Precursora, Buenos Aires, 1983), *Práctica del conocimiento*. (idem, 1989), *El imperio de la Razón y el silencio de la Diferencia* (idem, 1995) y *Nuestra situación latinoamericana* (ídem, 2003). En ellos el tema central es su preocupación por el pensamiento situado en nuestra región latinoamericana. Sobre esta temática escribió además numerosos artículos en diversas revistas nacionales y extranjeras y participó en muchos congresos, jornadas y encuentros.

También en esta línea participó en la organización del Postgrado Especialización en Filosofía Argentina e Iberoamericana y el Programa de postgrado homónimo que llevan en conjunto la Escuela de Filosofía de la Universidad del Salvador y la Fundación FEPAI. En su carácter de Directivo de FEPAI y especialista en el tema, integró el Comité Académico que redactó el programa de estudios, y participó en la elaboración de los programas específicos de los Seminarios.

Cuando falleció estaba trabajando en dos proyectos de investigación vinculados a su preocupación central. Uno de ellos es su participación en el Proyecto Trianual de la Agencia Nacional de Promoción Científica (PICT 2000-2001 4-5972), "El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo XX", que se encuentra en la etapa de redacción de la parte final. El otro es el proyecto de investigación anual (2007) "Dimensiones éticas de la diferencia americana en el símbolo de Calibán", vinculado con el proyecto de Postgrado en Filosofía Argentina e Iberoamericana, ya mencionado.

Atento también a la indagación reflexiva sobre la Causa Arman y el genocidio, escribió *Identidad y causa armenia* (Buenos Aires, Clarión, 2005) Participó en cursos y seminarios de idioma armenio, participó en numerosos paneles y encuentros dedicado a este tema. Propuso al Centro Armenio la realización de jornadas bienales sobre Genocidio, propiciando un enfoque interdisciplinar, que incluyera la visión filosófica, la sociológica y la histórica, analizando no sólo el caso armenio sino todos, en la búsqueda de contribuir a una mejor comprensión del doloroso fenómeno y la fundamentación de su condena, tanto ética como jurídica. Participó en la organización y en la edición de las actas de todos estos encuentros, y para el, realizado a fines del año 2006, escribió el que fue su último artículo

publicado. A él se debe también la edición de un libro sobre la enseñanza de Karekin I, patriarca armenio, a quien trató en su visita a nuestro país (*Karekin I*. Edición, notas y comentarios, Bs. As., Fundación Bezazián, 1998).

4.

Con motivo de su fallecimiento, hemos recibido numerosas adhesiones de los participantes en las Jornadas, que expresan el pesar por la pérdida de un amigo y colega de valor, y reafirman la percepción general de los altos valores humanos e intelectuales de Carlos Alemián [siguen los textos].

Para todos los que lo hemos conocido y apreciado, sentimos la ausencia de un colega, de un amigo y de un compañero de camino. Para todos queda el compromiso de continuar en la senda del pensar comprometido con los valores más altos de la humanidad, que él mismo encarnó en su vida y su obra. Este compromiso también nos fortalecerá para concretar los proyectos que Carlos tenía en este momento. Un compromiso también de hacer circular su palabra, para que las próximas generaciones puedan conocerla.

*

Hace diez años suscribimos ese compromiso en FEPAI y el mismo continúa vigente. Por eso hemos subidos a nuestra página fragmentos relevantes y significativos de su obra, y en este homenaje lo recordaremos a través de sus palabras.

Carlos Alemian

Ivo Kravic
FEPAI, Buenos Aires

Cuando Celina me pidió que escriba sobre Carlos Alemián le hablé de mis limitaciones para los recordatorios. Y más aún después de tantos años de su muerte. Luego repare en que, quizás precisamente es el tiempo el que colabora en decantar muchas cosas. Más, porque siendo Tesorero y él nuestro Secretario Académico, imaginarán que en responsabilidades diferentes mi aporte era mínimo en lo concerniente a temas académicos.

Pocas veces tuvimos charlas de café fuera de nuestras actividades, charlas que hubiesen permitido ahondar en una amistad personal .Debo significar el modo inefablemente irónico que tenía en esas charlas cuando opinaba sobre la educación en la Argentina. Eso al margen de su responsabilidad en el Instituto de Perfeccionamiento Docente adherido a FEPAI.

Lo extraño o quizás lo curioso de esta relación es que con los años compartí sus sufrimientos respecto de su entorno familiar, que él dejaba traslucir en cada conversación. Buscaba un modo desesperado de transmitirlo y tal vez esto explique su acercamiento gradual a la colectividad armenia a la que pertenecía, y a una mayor comunión con lo religioso .

No olvido su carraspera y sus gestos tanto para disentir como para acordar proyectos. Probablemente lo que más recuerde es lo que perduró de aquella amistad: su ética y su honestidad para con FEPAI y,para todos aquellos que supimos valorar su trabajo y comprenderlo .

Textos de Carlos Alemián

Manuel Claro (pseudónimo)
Para un análisis ideológico del periodismo, Bs. As., Ed. Precursora, 1983 (p. 48-49)

"Arquitectónica"

Por más que constituye la forma central de la práctica periodística, el lenguaje supone un marco práctico de aplicación, que puede denominarse genéricamente "sistemática" o "arquitectónica". Este término puede significar "arte de los sistemas", y enceste sentido es plenamente aplicable al esquema general de las citadas reglas y normas del ejercicio periodístico. Pero también se lo puede utilizar para designar, más que el conjunto, las pautas más generales de procedimiento, que condicionan el resto de modo fundamental o subsidiario, es decir, con necesidad, aunque no necesariamente con influencia sobre su fondo.

La primera de las condiciones arquitectónicas, en este último sentido, es la decisión de prioridades.

De hecho, ningún hecho se aborda sin una idea o "prejuicio" –que va ajustándose con su conocimiento- sobre la importancia y el sentido que él asume para el conjunto del periódico y sus lectores, y por consiguiente sobre la extensión que se le atribuirá a su crónica o comentario, el perfil más adecuado, y su "ubicación" en el contexto informativo del período propio del medio.

En la recolección de los datos, en su análisis y en la versión en que se concreta la información, opera por ende una evaluación que implica jerarquizar el hecho según el interés del periódico, en relación con otros acontecimientos.

Pero hay una instancia posterior, "arquitectónica" en la cual se analizan las elaboraciones de diversos hechos, y se decide su importancia; el tratamiento que en definitiva se les dará, según lo determinado sobre una base contextual y su ubicación gráfica.

Se supone, aunque no es necesario que así suceda, que la primera evaluación y por ende el tratamiento brindado a la información, coincide con la segunda. Para ello se requeriría no sólo una coincidencia de enfoques, es decir un acuerdo de

fundamentos entre los distintos partícipes del proceso, sino, lo que es más improbable, un conocimiento parejo del panorama informativo.

La decisión de prioridades cubre todo el espectro de la práctica periodística, desde que se proyecta una nota o se acepta un hecho como interesante, hasta el momento del pasaje al proceso gráfico. Debe señalarse que la evaluación que supone tal decisión se halla implícita en todos los actos periodísticos, no sólo en todas sus etapas. En la recolección de datos, en el análisis y en la ponderación última siempre se evalúa, dentro de un marco de prioridades genérico, fijado explícitamente o sobreentendido.

Ambos factores inciden de modo directo en la producción de la noticia y el comentario: en los datos que se recaban, en la hondura de las averiguaciones, en la extensión sobre cuyo presupuesto se trabaja; en el perfilamiento específico según el sector del periódico en el que se incluirá supuestamente la información; en el énfasis sobre algunos aspectos más que en otros, según la ilación con acontecimientos cubiertos por otra vía, pero de interés concomitante.

Con todo, la decisión de prioridades constituye no sólo una constante del trabajo, sino también, y en particular, su culminación. En el caso de que hubiera diferencias entre ambas instancias, la última prevalece sobre la primera, pero la modalidad que éstas haya impuesto a la labor señala límites difíciles de franquear.

*

Carlos Alemián
Identidad y Causa Armenia, Bs. As., Clarion, 2005.

Introducción (pp. 7-8)

Nada nos es más propio que nuestra identidad. Ella comprende las creencias que profesamos, nuestro modo de sentir y apreciar, de percibir y de actuar que se manifiesta en el perfil personal, en la cultura que nos define, en nuestro lugar social, en la acción o las ideas políticas que sostenemos y en la historia que asumimos como propia.

Somos nuestra identidad, una esencia que traza límites con los otros y nos permite enunciar; yo, nosotros. Tenemos un pasado que cuidar, un presente que

consolidar y un futuro que abrir con nuestras iniciativas. Pero por abrumadora que sea la tradición, por grande que sea nuestro poder actual y por imperativos que sean nuestros proyectos, la identidad no es algo que dependa sólo de nosotros sino que se genera y evoluciona en la relación con los otros.

Lo que hacemos o recibimos nos deja sus huellas definitorias, expuestas a su vez a nuevas marcas o resignificaciones. Así, con la adopción del cristianismo se rehacen las tradiciones armenias, se consolida un nuevo perfil de nación frente a los imperios persa y romano; se produce un vuelco histórico que redefine la identidad.

Los armenios tuvieron que soportar a lo largo de los siglos identidades absolutas o despóticas, que desconocían su derecho a la diferencia, y resistieron con cierto éxito, a pesar del alto precio que se pagó por ello. Citamos en primer lugar las matanzas de fines del siglo XIX y el genocidio de 1915-23, del cual se cumplen noventa años.

Así como ocurre al recibir o asimilar irradiaciones culturales provenientes de otras etnias, la integración en sistemas políticos diferentes modifica la identidad, y puede borrarla, según ocurrió con la población armenia turquificada por la fuerza.

Los cambios en la idean están en la esencia del dinamismo histórico. Nuevas situaciones y contactos, los progresos o desventuras modifican lo que somos. El ciliciano se distingue del vanetzí, a pesar de la raíz compartida, porque es la situación efectiva la que organiza la vida. Qué decir de los desafíos de la actual vida diaspórica, que modifican hondamente el perfil del pueblo armenio.

En este trabajo hemos querido tocar, a pesar de su carácter fragmentario; el derecho y las opciones de la identidad armenia, negados por los turcos con la aberrante determinación de afirmarse sin interactuar, mandando o matando,. Así cometieron el Genocidio.

C.A.

*

Homenaje a Juan Enrique Bolzán

Homenaje a Juan Enrique Bolzán

Celina A. Lértora Mendoza

El 16 de mayo pasado recibimos un mensaje enviado por el correo del Dr. Bolzán, pero enviado por su hijo Gerardo, dándonos la triste noticia del imprevisto fallecimiento de su papá. Además del dolor, creo que a todos nos sobrevino una especie de estupor, de incredulidad, porque el Dr. Bolzán era de aquellas personas de las cuales uno nunca piensa que van a morirse. Parece que sobrevivirían al paso del tiempo como un tranquilo templo de piedra. Pero no, la realidad es que en algún momento, quizá el menos esperado, nos dejan. Juan Enrique fue para muchos, y en especial para todos los que estamos hoy reunidos, un eje vertebrador de nuestros intereses intelectuales, filosóficos y académicos, además de ser un amigo entrañable al que siempre se podía acudir en busca de esclarecimiento y consejo sincero.

Bolzán llegó a la filosofía desde la ciencia. Se formó como químico e ingresó en el CONICET, en la Carrera de Investigador Científico, en el área de las ciencias exactas y naturales. . En La Plata, su ciudad, estudió también filosofía y poco a poco esta disciplina fue ganando su interés hasta absorberlo por completo. Pero desde una perspectiva especial, que aunó sus dos formaciones, por eso se interesó especialmente en la filosofía de la naturaleza, una disciplina de venerable tradición escolástica, pero en la cual pocos científicos incursionan y los filósofos raramente tienen conocimientos profundizados de la problemática científica conectada. Por eso la obra de Bolzán resulta original y paradojalmente eso fue quizá el foco de las críticas que tuvo de ambos sectores, sea por modificar venerables conceptualizaciones, sea por marginar la última ola epistemológica.

Bolzán fue un profesor a quien todos sus alumnos respetaron (más allá de afectos personales) por sus conocimientos, sus exposiciones claras, su apertura al diálogo, constructivo y crítico, que siempre propiciaba. Dos de los compañeros que nos acompañaron en el homenaje lo recuerdan así. Para Néstor Corona, fue, formalmente, un profesor destacado sin duda. Pero fue mucho más que eso, porque supo y pudo despertar vocaciones firmes y durables. Dulce María Santiago recuerda su +ultima clase, a mediados del curso, cuando por una situación lamentablemente irreparable se alejó para siempre de la cátedra en la facultad de Filosofía y Letras de la UCA, una pérdida de la que el realidad, la Facultad nunca pudo recuperarse,

porque aunque sin duda lo sucedieron profesores muy dignos, ninguno tuvo el perfil que acabo de señalar y que dio a sus clases esa originalidad propia de la interdisciplinaria.

Dije que Bolzán suscitó vocaciones. De quienes participamos en el homenaje, tres encontramos el camino de nuestra temática gracias a él. Personalmente recuerdo que cuando el CONICET abrió la posibilidad de `presentarse a una beca de iniciación a la investigación, proponiendo un tea y director, yo pensé sencillamente en alguien que hiciera lo que yo quería hacer. Decidí, y no me equivoqué, que la disciplina de la investigación se aprende por contacto directo con un buen investigador, mirándolo trabajar, preguntándole; en cierto modo hay que comenzar imitándolo, luego de la formación sistemática, cada uno puede elegir su camino. Bolzán se interesaba por la historia de la filosofía natural en el medi0evo, y no quería reducirla sólo a la línea de Tomás de Aquino porque, decía, si hablamos de la riqueza del pensamiento medieval, no podemos reducirnos a dos o tres nombres, por venerables que sean. Así fue como nos incitó a rastrear la filosofía natural en Roberto Grosseteste, en Roger Bacon, en Guillermo de Ockham, en Walter Burley, y un largo etc. Laura, Olga y yo llegamos a la filosofía medieval de la mano de Bolzán, y salvo Olga, nos hemos apartado del cultivo sistemático aunque no del estudio de su historia y sus conexiones con la ciencia moderna.

Bolzán fue un formador de investigadores. Consideraba que la investigación es una carrera, una dedicación total y no una actividad a realizar en ratos libres. Su formación en el CONICET le permitió dirigir con solvencia los primeros becarios y personal de apoyo en filosofía que tuvo la UCA. Esto le costó sinsabores, porque no todos comprendieron su punto de vista. Pero él siguió adelante. Uno de los proyectos de mayor envergadura que tuvo filosofía en UCA por esos años fue CIFINA. Hay que decir algo al respecto en este momento.

CIFINA (Centro de investigaciones filosófico naturales) fue una idea de Bolzán plasmada a mediados de los ’70, cuando la Facultad contaba con un número suficiente de graduados como para integrar un centro con las exigencias del CONICET, que durante los diez años de su existencia financió sus actividades. Integraban el centro tanto becarios o técnicos del CONICET, como graduados que querían dedicarse a alguna investigación de esta temática, o profesores y/o a investigadores de otras facultades, a modo de “miembros correspondientes”, como por ejemplo el Dr. Jorge Roetti. La dinámica consistía en que todos los meses había una reunión con todos los miembros y eventualmente algún invitado, en que

exponíamos el avance de nuestro trabajo. También se hicieron mesas en reuniones académicas y hasta se logró publicar dos libritos. La inopinada salida de la cátedra de Bolzán arrastró al Centro, que se trasladó a La Plata, primero a la Universidad Nacional y luego a la Católica, hasta que una reestructuración del CONICET lo suprimió. La historia de este Centro está todavía por hacerse y es algo que nos debemos.

Finalmente quisiera recordar, aunque parecería innecesario, que Bolzán fue un filósofo cristiano y un católico practicante y fervoroso. Escribió sobre temas teológicos y bíblicos con la solvencia que le daba su formación escolástica. Pero tampoco en este aspecto se limitó a repetir la tradición. Tanto en sus obras estrictamente filosóficas como en otras más religiosas, mostró sus conocimientos y su reflexión profunda en asuntos difíciles como las relaciones entre ciencia y fe, la creación a la luz de las teorías científicas, los modos de entender e interpretar los relatos bíblicos y las enseñanzas de los Santos Padres de un modo apropiado a nuestra situación cultural actual. Tampoco esta parte de su pensamiento ha sido estudiada y aprovechada y es una tarea pendiente.

Terminando esta breve presentación, quiero decir que para quienes estamos aquí, el Dr. Bolzán nos sigue uniendo en el recuerdo de su enseñanza, de su tarea, de su visión y de sus valores que compartimos.

El Dr. Juan Enrique Bolzán, más que un "profesor"

Néstor A. Corona
UCA, Buenos Aires

El Dr. Bolzán fue mi profesor en la Facultad de Filosofía de la Universidad Católica Argentina. En épocas en que la distancia entre profesor y alumno era "lo que correspondía", Bolzán supo transfigurar esa distancia y hacer de ella sólo la diferencia entre un hombre de experiencia y de saber y jóvenes de poca experiencia y un escaso saber, en muchos casos "armado" desde una tradición no sometida a crítica alguna. Así nacía entre Bolzán y sus alumnos una cercanía en el saber, pero abarcada por el afecto, una verdadera amistad. Todo ello se experimentaba más íntimamente en los círculos de estudio que él sabía alentar. Así nació el "Centro de estudios de Filosofía natural" (CIFINA), fuente de serias investigaciones que por lo general aparecían publicadas en la venerable revista *Sapientia*, otro lugar en el que el Dr. Bolzán puso toda su inteligencia y todo su corazón.

Personalmente, además del saber recibido de él, le debo al Dr. Bolzán haber integrado el equipo "técnico" de *Sapientia*, y luego el haber dirigido la incipiente biblioteca de la Facultad de Filosofía. También le debo a él su padrinazgo para ingresar, en su momento, en el CONICET.

El Dr. Bolzán provenía del ámbito de las ciencias duras, pero tenía además y sobre todo una sólida formación en lo mejor de la filosofía escolástica. Ello le permitía advertir y comunicar con toda claridad los aspectos centrales del conocimiento científico, y a la vez hacer ver los intersticios en los que podían aquellas ciencias comunicar con la filosofía. Y a la vez tenía él ojos muy abiertos para advertir los lugares del discurso filosófico en los que éste podía por su parte comunicar con los conocimientos científicos. Nacía así un verdadero diálogo interdisciplinar.

De allí surgía un pensamiento nuevo, arriesgado y tentador que, en él y sus alumnos, producía el entusiasmo necesario para avanzar, pasando todas las barreras –que no dejaron de serle presentadas–.

Pero todo ello fue superado por el Dr. Bolzán cuando su pensamiento, en el seno de la fe cristiana, se hizo meditación de la palabra de Dios: lo único que finalmente importa…

De todo lo que antecede acerca de la vida de pensamiento del Dr. Bolzán dan testimonio la gran cantidad de sus escritos.

Pero el más importante testimonio, que tiene en cuenta a toda la persona del Dr. Bolzán, es el que podemos dar, agradecidos, quienes fuimos sus alumnos.

La última clase de Bolzán en la UCA

Dulce María Santiago
UCA, Buenos Aires

Si bien la despedida del Dr. Juan Enrique Bolzán como profesor de la cátedra de *Filosofía de la Naturaleza* en la Universidad Católica fue en junio del año 1979[1], no sería ésta su última oportunidad de trasmitir sus meditados conocimientos sobre dicha materia en la esa universidad. Cuando se le realizó un Homenaje por sus 80 años aprovechó la oportunidad para volver sobre sus principales tesis que había desarrollado con una pedagogía de tipo socrático en sus clases. El espíritu de su pensamiento ya lo había expuesto en una de sus principales obras:

> "La amplitud y profundidad de la investigación científica en los dominios de la estructura de la materia no parece estar acompañada por un concomitante y suficiente reflexión filosófica en torno al tema sin embargo de su importancia, como que de él surgen tanto una cosmovisión cuanto una antropovisión, en tanto es el cosmos material el escenario donde necesariamente, y para decirlo al modo de Platón, ha de jugar el hombre su drama universal.
> Es, pues, nuestro propósito actual intentar llenar, en la medida de nuestras fuerzas, tal vacío tomando como perspectiva unificante la continuidad de la estructura material; continuidad que desde la ciencia sólo aparece un tanto implícita pero bien fundada, y desde la filosofía cuenta con una rancia y renovada tradición, que partiendo desde los balbuceantes pero agudos atisbos de los primeros jónicos adquiere una primera y definida concreción con las reflexiones filosófico-naturales de Aristóteles, y que hoy, en posesión como estamos de toda una tradición capaz de ofrecer eficaz cimiento y abundante material, puede verse no sólo ratificada en sus extremos generales sino aún perfeccionada desde su más íntima razón con la noción de

[1] Al terminar su clase nos comunicó que esa había sido su última clase y que ya ni él ni su instituto, el CIFINA, estarían más en la universidad. No dio demasiadas explicaciones pero fue una despedida muy emotiva y todos quedamos muy sorprendidos de la interrupción de su docencia porque era uno de los mejores profesores que teníamos.

> participación, también ella de una ilustre historia felizmente renovada actualmente con los eruditos trabajos de Philppe, Geiger y Fabro”[2].

Esto es lo que pude registrar de aquella “clase magistral” con forma de **merecido homenaje***:*

- En la filosofía de la naturaleza hay que partir de un “realismo espontáneo”, significa que la realidad existe fuera de nosotros.

- El ser material es el “ser dinámico”, que es *extenso* (extensión quiere decir pluralidad de entes), **durante** y **relacionalmente** siendo cada uno para sí es siendo para otro.

- Este ser es **cual** ser: la cualidad –no sustancia y accidente ser es ser cualificado.

- La cantidad no es tema de la filosofía, da un aspecto estático del ser, lo hace pasivo, es un tema matemático no del ser.

- Ser material es ser un **todo**, no la cantidad pero sí la **magnitud** del ente. Por el ente es “extenso-cualificado”.

Recordé que en las clases siempre se refería al ser **cuali-cuanto** como una unidad inescindible. Luego pasó a considerar el tema del cambio, precisando lo siguiente.

- Los cuerpos no pueden obrar sin tocarse mutuamente, es decir, sin entrar en contacto. La superficie es del ente geométrico.

- En los entes naturales hay dos especies: 1. El ente intrínsecamente dependiente de la materia y 2. El ente intrínsecamente no-dependiente de la materia: Es el hombre por su espíritu.

-En el universo hay dos clases de entes: el ente natural y el artefacto. Pero hoy el hombre fabrica un ente natural (diamantes, etc) que sólo se diferencian de los entes naturales por su prioridad temporal.

[2] J. E. Bolzán, *Continuidad de la materia. Ensayo de interpretación cósmica*, Bs. As., EUDEBA. 1973, Prólogo.

- El ser natural no es inerte –tal como lo dice hoy la física–, por lo tanto entre ser viviente y no viviente no hay diferencia ontológica. La única diferencia ontológica se da con el hombre. Todo ser es ser dinámico, interactúa, aún la piedra.

- El ser humano es específicamente diferente de los demás seres naturales por su alma espiritual. El alma es causa eficiente **estructurante**. No es totalmente de que llegará a ser el hombre. Es también causa formal, el hombre no termina nunca de ser hombre.

Sin duda sus enseñanzas han sido una meditada elaboración de un pensador que reflexiona sobre la naturaleza con conocimiento de los datos que las ciencias naturales nos han aportado sobre ella para posibilitar la integración del saber en la vida académica.

Palabras In Memoriam

Laura Corso de Estrada
CONICET/UCA/UBA, Buenos Aires

En el curso del año 1975, en los inicios de mis estudios de Filosofía en la Universidad Católica Argentina (UCA), ubicada entonces sobre la calle Cangallo a pocos metros de la Avenida Callao, tuve el honor de participar del espacio académico que el Profesor Juan Enrique Bolzán era capaz de crear impulsando, de manera intensa y en cierto modo provocativa a sus alumnos, a incorporarse a la experiencia intelectual de considerar filosóficamente la naturaleza, a avanzar sobre el discernimiento de sus rasgos, de sus componentes, a aproximarse al binomio cambio-permanencia que la penetra de formas manifiestas o apenas perceptibles, ante las respuestas que ha legado la historia de las ideas. Hoy, por cierto muchos años después, si tuviera que volver a ponderar teóricamente aquella experiencia intelectual –desde la que recogí más tarde como investigadora de CONICET y profesora en UCA– aún la describiría con el más alto aprecio académico y con el sentido reconocimiento que conservo en mi afecto.

Ciertamente, el Dr. Juan Enrique Bolzán centraba sus clases en núcleos temáticos que conciernen a la Filosofía de la Naturaleza, la disciplina de sus clases regulares, pero en ellas volvía manifiesto asimismo ante sus alumnos las dificultades epistemológicas de su configuración propia. En este sentido y si bien, por una parte, desplegaba ante nuestra inexperta mirada la amplitud de su objeto específico, por otro lado, nos conducía a advertir la complejidad que suscita la lectura de las respuestas de los **filósofos de la naturaleza**. He recordado a lo largo de los años sus clases sobre los primeros **físicos** (los estudiosos de la *physis*, la naturaleza) y sus esbozos problemáticos. Así, la aporía que Heráclito y Parménides legan a la tradición filosófico-natural en torno al problema del movimiento y a la concepción misma de **lo que es**, los esfuerzos especulativos de Anaxágoras y de Empédocles y, tras sucesivas fases de elaboración, la posición de Aristóteles, su distinción acerca del acto y de la potencia en el ámbito de los modos de ser, sus desarrollos sobre las condiciones del cambio. Pero también recuerdo la puesta en cuestión de Juan Enrique Bolzán de las mismas tesis de Aristóteles, en el despliegue que supo hacernos compartir acerca de la intensidad cabal de las preguntas que

deben renovarse en todo aquel que aspira a participar de la experiencia intelectual que es propia de la filosofía.

En este sentido, creo expresar una idea común de nuestro curso, si evoco en ese tiempo el detenido análisis y los debates que entre nosotros generó: *Qué es filosofía de la naturaleza* (de 1967), pero muy especialmente *El tiempo de las cosas y el hombre* (de 1965), donde buscábamos incorporarnos a la comprensión de la temática del tiempo en sus vínculos con el movimiento, discernir su naturaleza esencial más allá de su experiencia subjetiva insoslayable. ¿Había logrado definirlo Aristóteles? ¿Agustín de Hipona propuso una descripción esencial suficiente? ¿Puede haber tiempo sin hombre? ¿Puede haber tiempo sin movimiento? Preguntas de indudable peso, por las que Juan Enrique Bolzán nos motivó a transitar hacia una maduración de los propios interrogantes que nos condujeron a la carrera de Filosofía.

Tengo en mente todavía nuestra expectativa por las clases especiales sobre la investigación que Celina Lértora Mendoza había llevado a cabo junto a Bolzán volcada en: *Roberto Grosseteste: Suma de los ocho libros de la Física de Aristóteles* (de 1971), donde ya se ponía de manifiesto –ante nosotros, sus alumnos– otro plano de consideración, con el rigor propio de la investigación filosófica que en el marco de CONICET se desarrollaba desde CIFINA (Centro de Investigación en Filosofía de la Naturaleza, con sede en UCA). No podría no hacer presente la dedicación de entonces de Azucena Frabosky en darnos a conocer las fuentes e instrumentos técnicos con los que ya contaba CIFINA para el desarrollo de los estudios filosófico-naturales. Entiendo que puede decirse, de modo neto, que Juan Enrique Bolzán fue autor de una **línea de pensamiento** que puso en cuestión la Filosofía de la Naturaleza como disciplina filosófica, revisando su perfil epistemológico propio desde estudios precedentes –asentados en el tiempo– a una reconfiguración que le ha permitido vínculos renovados con la investigación contemporánea e interrelaciones científicas diversas, a las que supo dar cabida desde sus propios estudios científicos, previos a su dedicación a la labor filosófica.

He sido profesora de Filosofía de la Naturaleza durante tiempo considerable en UCA junto a Olga Larre; la presencia académica de J. E. Bolzán se manifestó con recurrencia y espontaneidad. Con los años, el derrotero de mis propios estudios e interrogantes me centró en otra mirada de la naturaleza, epistemológicamente diversa a la que conviene de modo específico a la filosófico-natural. Fue la que me condujo desde la Filosofía de la Naturaleza y desde detenidos estudios como: J. E.

Bolzán, *Continuidad de la materia. Ensayo de interpretación cósmica* (de 1973) a la mirada sobre los fundamentos metafísicos y antropológicos de la naturaleza del obrar humano, en el desarrollo especulativo de sus fases en la historia de la filosofía medieval. Y bajo este respecto a una elaboración filosófico-exegética e histórico-crítica sobre la papel de la naturaleza en la pre-configuración de los actos humanos.

Pero ese desplazamiento no perdió sino llevó consigo lineamientos centrales de las aportaciones de Juan Enrique Bolzán sobre el campo filosófico natural. Porque también había enseñado, en su propósito de delinear espistemológicamente la Filosofía de la Naturaleza, sus proyecciones en otras disciplinas filosóficas. Bolzán enfatizaba con recurrencia la necesidad de advertir los vínculos que la Metafísica ha de guardar en relación con las conclusiones filosófico-naturales que la preceden. Así, bajo este respecto, el esfuerzo especulativo metafísico en torno a la justificación del principio de unidad e inmutabilidad en el orden de la causalidad, supone el esfuerzo especulativo filosófico natural acerca de la naturaleza del mundo y de su contenido intrínseco, sobre la naturaleza de la mutación y la diversidad cósmicas.

Percibo hoy que las clases de Juan Enrique Bolzán sobre la problemática del movimiento y sus proyecciones, sobre la que centré luego buena parte de mi propio estudio, han tenido un influjo determinante en el modo como he enfocado estos temas a lo largo de los años. Por lo que me permito sostener que, asimismo, a través de la Filosofía de la Naturaleza, Juan Enrique Bolzán conducía a sus alumnos a iniciarse en la experiencia del pensamiento filosófico. De allí, que aún ante Heráclito y Parménides, ante Platón, Aristóteles y Tomás de Aquino, siempre será válida: "esa corrección del hombre por el hombre gracias al esplendor de la misma verdad"; es la misma verdad la que: "pide esfuerzos por corregir y reedificar" y "cada hombre la expresa lo mejor que puede", como él mismo Bolzán expone en su *Física, química y filosofía natural en Aristóteles* (de 2005[1]).

Tras aquellas clases de 1975, he tenido ocasión de reencontrarlo a lo largo de los años con la continuidad propia de quienes se saben vinculados más allá de los cambios que acarrea el tiempo y la diversidad de las situaciones. Lo recuerdo especialmente en mis primeros pasos hacia mi incorporación en CONICET, en la sede de CIFINA que Juan Enrique Bolzán dirigía entonces en la Universidad Católica de La Plata (UCALP), como expresión de cuya presencia en este homenaje

[1] Cf. Pamplona, EUNSA, p. 13.

se encuentra hoy entre nosotros su Gran Canciller, Exc. Rv. Mons. Héctor Aguer, y asimismo el Secretario de Investigación de dicha Universidad, el Dr. Alejandro Domínguez Benavides. También lo evoco a propósito de hechos significativos de mi propia vida, de reencuentros con sus alumnos de aquel ya lejano 1975 para volver a pensar sobre antiguos problemas a la luz de sus renovadas reflexiones, de sus infaltables saludos de Pascua y de Navidad, de mi última correspondencia con él durante los meses finales del año pasado. Por todo lo que expreso esta tarde, en su memoria, mi entrañable recuerdo.

Juan Enrique Bolzán

Olga Larre
CONICET /UCA, Buenos Aires

En este homenaje quiero referirme a la múltiple tarea desplegada por el Profesor Juan Enrique Bolzán en tres órdenes distintos: su labor como pensador independiente, como investigador y como formador de investigadores.

1. **Su tarea como pensador**

Su interés central ha sido devolver la filosofía a la vida, lo que habla de una preocupación por mostrar que los problemas y formulaciones filosóficas son, en buena parte, problemas absolutamente universales, referidos al hombre de todos los tiempos, pero expresados desde planteamientos contemporáneos.

En este orden de discernimiento señaló la importancia que tiene una filosofía de la naturaleza como punto de partida del filosofar y como contribución a una integración del saber. A esta disciplina consagró mucho de sus esfuerzos. Con ella acontece algo curioso, señalaba, pues

> "siendo como lo ha sido la primera y el origen de todo el filosofar, no aparece hoy gozando del preeminente lugar que debiera usufructuar no sólo doctrinalmente y en cuanto motivante de la posterior meta-física sino también en razón de oportunidad, por cuanto sin dudas está hoy el hombre decididamente comprometido con la naturaleza, especialmente a través de la ciencia y de la técnica"[1].

Con relación a la constitución de este ámbito del saber describe tres movimientos posibles: el de sumisión a la ciencia con lo cual el pensamiento filosófico se aproxima y somete sus propias conclusiones a lo experimentado y legalizado perdiendo total independencia metodológica; o bien y en contrario, un apartamiento de toda consideración en torno al ser material, desplazando el foco de interés hacia

[1] J. E. Bolzán, *Ontología de la Naturaleza*, Amazon, 2017, p. 19.
Cf. https://www.amazon.com/gp/product/B0749PPW1G?ref=series_rw_dp_labf .

un orden antropológico o metafísico. En un término medio, y como tercer movimiento, sitúa Bolzán a quienes pretenden, sin más, establecer todo tipo de acuerdos retocando ocasionalmente el clásico aristotelismo a partir de algunos de los problemas provocados por la ciencia contemporánea. Se comete así, como solía decir, un pecado de anacronismo, sea porque se genera una indebida dependencia respecto de la ciencia, sea porque se impide ponderar la propia contribución especulativa de una filosofía de la naturaleza *aggiornada*.

En todo caso propuso valerse de Aristóteles como un modelo y fuente de inspiración, ya que este pensador alcanza la metafísica desde su interés especulativo por lo físico, por ello

> "la llamativa continuidad de su obra cuando se la lee por sí misma, continuidad que resulta paradigmática si se relacionan los tramos finales de la *Physica* con los temas más propiamente teológicos de la *Metaphysica*"[2].

Entre las consecuencias y derivaciones de este estado de situación aparece el contemporáneo reemplazo de la filosofía de la naturaleza por la filosofía de la ciencia o la epistemología; situación ésta incomprensible hoy, indicaba, cuando ha sido precisado el nivel epistémico del saber científico y por tanto debiera ser clara la improcedencia de tal reemplazo. Le preocupaba que los esfuerzos en orden a una integración del saber, problemática absolutamente vigente en nuestros días, se realizaran desde una disciplina formal como la epistemología y no desde una filosofía natural.

No satisfecho con el desarrollo alcanzado por la filosofía natural, emprende la tarea de resignificar este ámbito problemático con sentido de contemporaneidad, trabajo iniciado en múltiples artículos publicados en el orden nacional e internacional, desarrollado con mayor detalle en un libro como *Continuidad de la materia*; y finalmente precisado en su última obra, su *Ontología de la naturaleza,* texto que tuvo entre manos hasta el último de sus días.

Bolzán amplió su mirada desde el mundo material a la consideración de otros temas, por ejemplo, el tema de la educación analizado desde una teoría del movimiento o de los procesos, pero de un proceso entendido desde una teoría finalista aristotélica, y por tanto como una educación comprendida a partir de

[2]J. E. Bolzán, *Ontología de la Naturaleza,* p. 24.

términos precisos, no categorizada como proceso de procesos, y alejada del famoso "aprender a aprender" de nuestro tiempo.

En esta línea de ampliación se encuentra también el libro *La matemagia del laberinto*: una lectura del cuento de Borges *La rosa de Paracelso*, que muchas veces lo he incorporado como texto de la cátedra de *Filosofía de la Naturaleza* porque brinda una lectura que integra distintas perspectivas, letras, pensamiento y ciencia, pues Borges mismo juega allí con el saber propio de los primitivos alquimistas proponiendo una especulación que une el discurso poético y el filosófico.

2. Su tarea como investigador

Esta tarea la consideró muchas veces **superada** en el sentido de que constituía un período mayormente erudito, propio de una etapa de su vida, su carrera como investigador científico que, según solía decir, era una "carrera" en el sentido literal del término.

Sin embargo esta etapa que coincide con los años de mi formación académica en el CIFINA ha dejado profunda huella en mí y entiendo tiene aristas sumamente interesantes que quiero revalorizar. Su producción en torno al tema está condensada en un libro: *Física, Química y Filosofía Natural en Aristóteles*[3] obra que expone la importancia que asume en el contexto de la filosofía de la naturaleza del estagirita sus particulares teorías científicas. La intencionalidad que guía el trabajo es la de prestar la debida atención al modo de comportamiento del ser físico como complemento de la especulación filosófica, uniendo ambos aspectos. En tal sentido se constituye en un texto único porque asume la doble mirada del científico y del filósofo, configurando la unidad expresiva del ser material.

El Aristóteles filósofo, señala Bolzán, constituye una muestra parcial de un todo más valioso que cualesquiera de sus partes, esto es algo que no ha de perderse de vista. Y por tanto desde la perspectiva de una filiación aristotélica resulta conveniente conocer hasta por amor al maestro su pensamiento integral, valorizando un cúmulo de conocimientos, hoy científicos, que parecen haberse perdido para los historiadores al no saber desglosarlos del contexto filosófico en que aparecen impostados. El tema le ha llevado largos años de trabajo cumplimentados, prácticamente casi todos, en la Universidad Católica Argentina.

[3]J. E. Bolzán, *Física, Química y Filosofía Natural en Aristóteles*, Pamplona, Eunsa, 2005.

El conocimiento de Aristóteles como fuente de la filosofía natural, puntualizaba, suele ser incompleto pues sólo se estudia la *Physica* dejando de lado tratados como el *De Caelo*, el *De Generatione*, o los *Meteorológicos*[4].

Entre los temas que aborda en esta etapa señalo, a modo de ejemplo, sus investigaciones en torno a la teoría del elemento y el rol que le cupo a Aristóteles con relación a la formulación del problema. Clásicamente se considera a Robert Boyle el padre de la química por haber dado en 1660 la que se estima es la primera definición precisa de elemento. Sin embargo tanto Aristóteles como Boyle declaran elementos a aquello que resta después de haber efectuado sobre la sustancia, operaciones destinadas a alcanzar su estado de simplicidad. No caben dudas que Aristóteles se equivocó, puntualiza Bolzán, al considerar elementos al fuego, aire, tierra y agua, pero lo mismo le ocurrió a Lavoisier cuando incluyó en su *Tabla de Elementos* a la luz y el calórico, y esto no ya en el siglo III a.c sino en plena revolución científica.

Todavía más: Aristóteles se muestra lo suficientemente perspicaz como para darse cuenta de que existe alguna diferencia entre sus elementos en cuanto definidos y en cuanto realmente existentes en la naturaleza: "no se trata de que el fuego, el aire y cada uno de estos elementos sea simple: de hecho cada uno es complejo. Los cuerpos verdaderamente simples son de naturaleza similar, mas no idénticos con aquellos. Así, por ejemplo, el cuerpo simple correspondiente al fuego es ígneo, pero no fuego; el correspondiente al aire, aéreo, etc." (*De Gen. et Corr.* 330 b 22).

Otro tema central del libro lo constituye la teoría de las transformaciones propias de los elementos expresadas a través de la teoría de la combinación química o *mixis* tema que aparece en el tratado aristotélico *De Generatione et Corruptione*. Así la combinación –modo en el que existen la mayoría de los seres físicos– es una suerte de término medio entre la mezcla y la corrupcio-generación; es una corrupcio-generación fallida –nos dice Bolzán– pues los combinables se van alterando recíproca y simultáneamente de modo que ninguno llega a corromperse totalmente, antes bien, forman un *tertium quid* que es el producto de la reacción. Y la experiencia corrobora esta medianía de la combinación a través de la mayor o menor facilidad de su resolución a través de la regeneración de las substancias transformadas[5].

[4] Ibíd., p. 14.
[5] Ibíd., p. 128.

Junto al rescate de esta teoría física aristotélica y su trasvasamiento al ámbito filosófico-natural, Bolzán destaca innumerables observaciones prácticas: así Aristóteles indica que un proceso de combinación tiene lugar tanto más fácilmente cuanto más subdivididos están los reactivos (*De Gener. et Corr*. 328 a 33) siendo por ello máximamente combinables los líquidos en los cuales el contacto entre las partes es más inmediato "a menos que se trate de líquidos viscosos"[6]. Y pasa Aristóteles a estudiar lo que hoy se conoce como cinética química o estudio de las condiciones de reacción, en especial, la velocidad en el contexto de los cuatro elementos y las cualidades que les son propias (*De Gen. et Corr*. 311 a 22).

La tercera y última parte está referida a *Metereológicos;* si hay textos físicos aristotélicos olvidados, he aquí uno. En su análisis Bolzán considera la que se podría denominar "la química práctica" de Aristóteles. Precisamente uno de los capítulos centrales es, en mi opinión, el que transita la problemática en torno a la naturaleza de homeómeros (sustancias compuestas) y anhomeómeros (sustancias simples)[7]: las substancias complejas se componen materialmente hablando de tierra y agua o sea de substancias simples. Pero la definición de un ser físico sólo se logra según la forma, pues a ésta compete dar a la cosa, ser lo que es: de aquí los ejemplos a los que recurre Aristóteles: un hombre muerto, aun guardando materialmente la apariencia de hombre, no es hombre sino equívocamente. Por lo cual cada elemento es tal en razón del fin (*Metereológicos*, 390 a 7); y su fin es ser en un compuesto: la carne, vísceras, cara y las manos son tales respecto de un viviente concreto; asumiendo para el caso una cosmovisión unitaria del problema.

3. Formación de investigadores

La creación de una generación de recambio fue siempre una preocupación para Bolzán pues la formación es una tarea que lleva mucho tiempo. Muchas veces me preguntaba: ¿estas formando gente? ¿Quiénes te pueden reemplazar, hoy? Nada más alejado de sus propios intereses que un academicismo personalista y ensimismado.

En este proceso de formación recomendaba la rigurosidad, el respeto de las fuentes, de los autores, de sus peculiaridades, conocerlos a fondo, quererlos única manera de transmitir su pensamiento. Recomendaba también tutelar la imaginación a través de la literatura, nos conectaba con los clásicos, obligándonos siempre a

[6] Ibíd., p. 129
[7] J. E. Bolzán, *Física, Química y Filosofía Natural en Aristóteles*, p. 265.

mejorar el estilo, corrigiéndonos muchísimo o diciéndonos aquel conocido: "la idea es buena, pero yo no lo diría así…". Recomendaba, finalmente, el humor como modo de vida.

En los últimos años recogió gran número de esta literatura en los *Gropos* y *Apostillas* que hacía circular entre amigos, ejemplos breves de reflexiones sobre los más diversos temas desarrollados a propósito de algún texto o de algún poema que lo hubiese conmovido: "Las nuevas generaciones han perdido el universo de los clásicos, esto lo hago para ellos", solía decirnos.

Finalmente te dedico en este cierre las palabras de uno de esos poetas que me enseñaste a amar diciendo a través de Machado que has sido "en el buen sentido de la palabra, un hombre bueno"[8].

[8] A. Machado, *Campos de Castilla*, Retrato, 1912.

Homenaje a mi padre

María Cristina Bolzán

De cómo me involucré en ello.

Después de los primeros momentos de desorientación e incertidumbre, de shock emocional y trauma psico-físico, una de las fuentes de alivio y calma fue la llegada de los mensajes de despedida de los amigos y colegas

En el primer instante y luego de la paralización inicial, hasta atravesar después de varias horas el camino hacia la casa paterna y refugiarme en su biblioteca, tocando los diversos búhos de distintos materiales que allí se encontraban, fieles representantes de la sabiduría (y por qué no, del signo de Capricornio que ambos compartíamos)-buscaba yo algo que apaciguara mi alma. Miraba los libros, infinitos ejemplares instalados en los estantes o desparramados en los sillones, o cayendo casi de alguna estantería en precario equilibrio.

Buscaba respuestas, mensajes. Había pasado rápidamente por los restos de mi padre sin casi mirarlos, sabiendo que él no estaba allí, interrogando a su espíritu a ver si podía volver, comprobando que no, y así hui a su biblioteca. Trataba de encontrar su espíritu entre sus cosas.

Más tarde, vuelta a la reunión familiar, los mensajes de cariño y admiración me resultaron, no sé cómo decirlo, ¿contenedores? Al otro día, mensaje de Celina, convidando al homenaje. Todo fue muy rápido, todos nos contuvimos en medio de una comprensión espiritual profunda que nos llevó a que el mismo día del entierro –que fue un día de sol esplendoroso– estuviéramos unidos en medio de un rito solidario y comprehensivo donde alguno de mis hermanos y yo pronunciamos hermosas palabras de agradecimiento a la vida recibida a través de nuestros padres.

Pero la tensión emocional era indiscutible, la misma que me hizo aceptar participar en el homenaje así como si la propuesta fuera arrojarse de un avión sin paracaídas, tanto es el estrés residual innegable.

Así, tras la euforia inicial, y llena de inquietud a medida que pasaban los días y la fecha se acercaba, iba decidiendo que el compromiso ya estaba establecido. No quise poner nada por escrito –a pesar de ser la escritura una de mis profesiones– y sí, leer dos textos que estuvieron en mi mente desde el primer momento: un párrafo del *Tao Te King* y un poema de Borges a la versión del *I Ching* de Richard Wilhem, que conocí en la biblioteca de mi padre.

Dice Lao-Tsé

Un buen caminante no deja huellas
Un buen orador no se equivoca
Un buen calculador no necesita instrumentos de cálculo
Un buen guardián no necesita rejas ni cerrojos
y, sin embargo, es imposible abrir lo que él cerró.

El que sabe atar no hace uso de cuerdas ni de nudos
y, sin embargo, es imposible desunir lo que él ha unido.
Aunque el hombre obrase mal, por qué rechazarle?
Por eso el Sabio siempre es un salvador del hombre
y no rechaza a ninguno
es un salvador de las cosas
y ninguna es rechazada

A esto llamamos doble entendimiento.
Luego el hombre bueno es el maestro del malo
y el malo, la ocasión de la bondad.
Y aquel que no estime a su maestro
aunque diligente, estará confuso
En esto reside la Verdad esencial

y Jorge Luis Borges

El porvenir es tan irrevocable
como el rígido ayer. No hay una cosa
que no sea una letra silenciosa
de la eterna escritura indescifrable
cuyo libro es el Tiempo. Quien se aleja
de su casa ya ha vuelto. Nuestra vida

es la senda futura y recorrida.
El rigor ha tejido la madeja.
No te arredres. La ergástula es oscura.
La firme trama es de incesante hierro.
Pero en algún recodo de tu encierro
puede haber una luz, una hendidura.
El camino es fatal como la flecha.
Pero en las grietas está Dios, que acecha.

Después de este poema, que tiene que ver con el Destino, y de la anterior lectura de Lao Tse, que tanto tiene que ver con lo que mi padre ha pasado, desearía recordar las cosas que más nos han unido, como la pasión por la investigación, en diversas disciplinas, y el sentido común, sobre el que mucho conversábamos, reconociendo que la falta del mismo no podía ser suplida por ningún título universitario.

También compartíamos cualidades detectivescas como la de darnos cuenta si algo se había movido un milímetro de su lugar, sabiendo que alguien habría estado allí, y otras particularidades. Lo consultaba por dudas referentes al vencimiento de algún producto, o cuestiones químicas en general. Últimamente me sobreviene consultarle por casi cualquier cosa, o incluso contarle la feliz resolución de cualquier dificultad, como si estuviera a mi lado.

Cuando éramos pequeños tenía afición por la carpintería, y con su habilidad manual nos confeccionaba juguetes tales como casas de muñecas, fuertes para soldados, y caballos de madera para cabalgar, que se llamaban Babieca, Bucéfalo y Rocinante, y así iba entrando la cultura a nuestras vidas. La maravillosa cultura que muy pocos hoy poseen.

Tenía mucha habilidad manual y pasión por resolver dificultades, de lo cual nos aprovechábamos- sobre todo yo-y hasta último momento planteándole desafíos por resolver como una forma de mantenerlo vivo y ágil.

No era necesario, ya que sostuvo su independencia y autovalimiento hasta último momento, hasta el punto de retirarse del escenario con total dignidad, sin molestar a nadie e incluso sin ponerse en el paso de nadie.

A pesar de haber discutido mucho en mi adolescencia, luego comprendí las dificultades porque debe pasar cualquier progenitor, ya que no es un trabajo fácil, y

nadie nos indica cómo hacerlo. De todos modos, la comprensión de que estamos siempre en el lugar indicado es la que nos da la paz.

Sin embargo, como dijera Oskar Schindler al final de la bella película *La lista de Schindler*, "querría haber hecho más".

PRESENTACIÓN DE LIBROS

SILVIA FRIDMAN Y CELINA A. LÉRTORA MENDOZA (coordinadoras), *Bicentenario. Evocación y reflexiones. VIII Jornadas de Historia*, Buenos Aires, Ed. FEPAI, 2016

Celina A. Lértora Mendoza

En junio del año pasado realizamos las VIII Jornadas de Historia, dedicándolas al tema del Centenario, con el propósito de que aunaran el trabajo histórico propiamente dicho y una tarea reflexiva sobre nosotros mismos en visión de futuro. De ahí el subtítulo "Evocación y reflexiones".

Hemos querido evocar no sólo los sucesos de 1816, sino también los procesos, muchas veces conflictivos y siempre muy dinámicos, que se produjeron en algunos momentos o hitos de inflexión de nuestra historia. Para ello contamos con la colaboración del Comité Científico compuesto, además de la coordinadora general Silvia Fridman, por Roberto Bosca, Estela Fernández Nadal, Adriana Rodríguez, Dulce María Santiago y Cristina Vera. En el Comité Ejecutivo tuvimos con el aporte de Catalina Pantuso. Todas estas personalidades de la academia y la intelectualidad argentinas colaboraron para llevar adelante este proyecto, cuyos resultados más importantes se recogen en la obra que presento. Debo aclarar que no se han publicado todos los trabajos que constaban en el programa, sino solamente aquellos que fueron presentados completos en tiempo y aprobados por los evaluadores. De ese modo nos hemos asegurado de la calidad académica de esta obra. También debe señalarse que las Jornadas se organizaron con la estructura de Simposios, cada uno de los cuales tuvo sus respectivos coordinadores, especializados en la temática. Esto nos permitió a su vez convocar con seguridad a quienes efectivamente están investigando y produciendo resultados sobre los temas afines a la convocatoria. Presentamos esta obra en nuestras Jornadas de Filosofía, porque los Simposios fueron interdisciplinarios, con una importante presencia de filósofos y porque la sección final de Reflexiones estuvo exclusivamente a cargo de ellos. Siendo pues, Jornadas del área de Historia, se han configurado también con una deseable y apropiada interdisciplinariedad.

El tema central histórico "Aspectos históricos alrededor de 1816" fue organizado por las coordinadoras, y contó con las ponencias de Roberto Bosca sobre la presencia eclesiástica en el Congreso de Tucumán, marcando la interrelación de

religión y política criollas; María Victoria Santorsola sobre el Deán Funes en el marco de la vida política cordobesa; Guillermo Oyarzábal, sobre la estrategia militar; Dulce María Santiago y Celina A. Lértora Mendoza sobre las ideas filosóficas circulantes en la época.

El Simposio "El Bicentenario de la Independencia Argentina: cruces de problemáticas en torno a su consolidación", coordinado por Adriana Rodríguez, presenta una serie de temas investigativos alrededor de la época final del siglo XIX, en varios aspectos: la "modernización" científica con el aporte de profesionales italianos (Paolo Garassi); la Guerra de Cuba como un parteaguas en la lectura de las tradiciones históricas argentinas (Adriana Rodríguez); el pensamiento liberal y Roque Sáenz Peña en el marco del problema de la integración americana (Rodrigo González Natale); la visión periodística y la crítica a la "emancipación" (María Eugenia Chedresse); la celebración del centenario en el mundo de los trabajadores (Natalia Fanduzzi); las lecturas ideológicas de Mayo y la Independencia (Javier Pretti) y los procesos obturadores entre 1976-2000 (Aldana Ratuschny).

El Simposio: "El Orden liberal conservador: antecedentes: crisis y transfiguraciones (1862-1943)" coordinador por Héctor Muzzopappa, trató temas de historia de las ideas vinculadas a posicionamientos sobre los procesos anteriores y el proyecto futuro: Ramón Doll y el pensamiento nacional (Héctor Muzzopappa); Alberdi y la Guerra del Paraguay (Marcos Mele); la visión de J. V. González sobre los problemas nacionales (Alejandro Herrero); José Ingenieros y su pensamiento acerca de la Revolución Rusa (Facundo Di Vincenzo) y la cuestión nacional (Mauro Scivoli) y las ideas de Ramos Mejía sobre las masas (Laura Guic).

El Simposio "Derechos Humanos: conquistas, problemas y desafíos", coordinado por Luisa Ripa y Matías Penhos, abordó una problemática que cruza toda la historia argentina pero se concentran en los últimos decenios, con presentaciones de crítica teórica sobre: la politización del tema (Luisa Ripa); el sentido de los derechos humanos en las conmemoraciones patrióticas (Mira Amati y Sergio Díaz). Además, otras ponencias trataron aspectos puntuales de las discusiones actuales en el tema, vistas desde una perspectiva también histórica: el aborto (Daniel Busdygan), la violencia de género (Melina Geada), la formación universitaria en derechos humanos (Franco Catalani y Flor Juárez, Matías Penhos y Vilma Vega), el turismo (Águeda Fernández y Julia Ruival), derechos sanitarios (Carolina Biernat, Juan Manuel Cerda y Carina Ramacciotti) y derechos de los presos (Sofía Aramburu, Alejandra Otamendi, José Moreno y Luciano Noli).

El Simposio "2016: el desafío", organizado por Catalina Pantuso, como su título lo indica, se plantea reflexionar a partir de la historia y desde el presente, abordando los desafíos actuales y futuros. Las ponencias abordan distintos aspectos y direcciones de estos desafíos: el trabajo y la socialización (Josefina Regnasco); la estrategia democrática autogestionaria ante la globalizaciò0n (Rubén Guillén); vivir en unión y libertad (Catalina Pantuso); relación entre la historia y el sentimiento de futuro de la identidad (Daniel Dei)

La sección final de Reflexiones consta de tres propuestas: el criollismo en el Centenario y el Bicentenario (Alberto Buela); el significado problemático de la celebración actual (Carlos Enrique Berbeglia) y la diferencia entre libertad y descolonizar (Andrés Brenner). Estas tres miradas críticas a la actualidad, coinciden también en que las celebraciones, más allá de sus falencias, con momentos apropiados para la reflexión serena y pueden convertirse en puntos de inflexión de nuevas y mejores miradas. Y éste ha sido el objetivo de las Jornadas.

CELINA A. LÉRTORA MENDOZA (Directora), AGUSTINA CAZENAVE, RAÚL DOMÍNGUEZ, DULCE MARÍA SANTIAGO, MARÍA VICTORIA SANTORSOLA, SANDRAS UICICH, *Hermenéutica para la historia de la filosofía argentina*, Buenos Aires, Ed. FEPAI,. UNS, 2016, 110 PP.

Raúl Domímgez

El libro que se presenta forma parte de los trabajos del Proyecto de Investigación: *Filosofía argentina reciente. Nuevos enfoques historiográficos*, que se desarrolla en el Departamento de Humanidades de la Universidad Nacional del Sur.

La particularidad de este libro consiste en que cada uno de los trabajos integrantes contiene una reflexión teórica sobre las posibilidades que ofrecen las hermenéuticas de Gadamer, Foucault y Beuchot, realizadas a la luz de los casos historiográficos concretos que cada uno de los autores afronta en su investigación. De esta forma, se muestra en cada trabajo la relación y el vínculo que se establece entre lo que se investiga con la forma de abordarlo. Así es como encontramos en los textos categorías como "genealogía", "tradición", "fusión horizóntica", "analogía" y otros, que abren indagaciones teóricas confrontadas con las temáticas abordadas.

A continuación presentaremos brevemente los contenidos de cada uno de los trabajos.

En el primer artículo: "El reconocimiento y la reconstrucción de la tradición filosófica presente en los programas de las materias de Carlos Astrada", Raúl Domínguez recurre a la noción de "tradición filosófica" tal como la presentó Gadamer en *Verdad y Método*, para realizar un análisis filosófico de los programas diseñados y usados por Carlos Astrada en el Departamento de Humanidades de la Universidad Nacional del Sur, en las materias que dictó entre 1959 y 1961.

María Victoria Santorsola, en "De la validación de la Historia Oral a la interpretación hermenéutica", estudia las prácticas filosóficas académicas desde el Primer Congreso Nacional de Filosofía hasta 1965; abarcando, además del Primer Congreso Nacional de Filosofía, las distintas carreras de filosofía de las Universidades Nacionales, la creación del CONICET (1958) y la apertura de las

primeras Universidades Privadas: Universidad Católica Argentina y Universidad del Salvador. El objetivo es analizar y validar con pautas adecuadas los distintos testimonios recogido sobre estos acontecimientos utilizando la Historia Oral y la fusión horizóntica gadameriana a los efectos de articular dos momentos: interpretación y validación.

Dulce María Santiago, cuyo trabajo se titula "Ismael Quiles y el diálogo intercultural desde la hermenéutica analógica", interconecta dos estrategias diferentes para abordar el tema del diálogo intercultural en Quiles a partir de los testimonios: por un lado, el propio testimonio de Quiles en su *Autobiografía*; y por el otro, los obtenidos en las entrevistas a personas que lo conocieron personalmente o que tuvieron contacto con su obra. Este entrecruzamiento permite una comprensión más "vital" de su pensamiento. La hermenéutica analógica de Beuchot, que es una herramienta conceptual adecuada al fenómeno de las culturas y al diálogo intercultural, permite una comprensión más honda del pensamiento de Ismael Quiles.

Agustina Cazenave, en su trabajo "Arturo Andrés Roig: una reelaboración del a priori antropológico desde la hermenéutica gadameriana" recupera y analiza la categoría de Roig "*a priori* antropológico" desde la hermenéutica gadameriana, a los efectos de revisar la historia de sus interpretaciones, a partir de la reconstrucción histórica oral y de nuestros propios conocimientos previos.

El capítulo "La *translatio studiorum* en la filosofía argentina desde el concepto gadameriano de tradición" de Celina Lértora Mendoza aborda la categoría historiográfica *translatio*, utilizada principalmente por los medievalistas con el sentido de recepción, asimilación o apropiación. La intención es analizar esta propuesta en tres casos de la filosofía argentina reciente: filosofía analítica, filosofía de la liberación y ecofilosofía. Para aportar algunos elementos hermenéuticos recurrió a la concepción de "tradición", tal como se expone en *Verdad y Método*, complementándolo con un recurso de la hermenéutica analógica de Beuchot. Lértora argumenta a favor de dos hipótesis: 1) que todos los casos de verdadera *translatio* constituyen tradiciones en el sentido gadameriano; 2) que tanto los términos *a quo* y *ad quem* de la *translatio*, como la diversidad de ellas constituyen un conjunto semihomogéneo, con unidad isomorfa y analógica.

Sandra Uicich, en "Derivas de la genealogía en Foucault: su uso en el estudio de la recepción de Nietzsche en Argentina" propone repensar el concepto de

"recepción" desde la hermenéutica foucaultiana, con la intención de articular su potencia metodológica para estudiar la "recepción" de Nietzsche en Argentina, en este caso en la obra de Lucia Piossek Prebisch. Valiéndose de la genealogía muestra Uicich que la "recepción" de Nietzsche en la obra de Piossek no se reduce a una pasiva lectura y comentario de textos, sino que asume la situacionalidad del pensar y por lo tanto rebasa la mera recepción constituyéndose en un pensar que se hace cargo de las cuestiones presentes en su contexto.

Consideramos que este libro manifiesta fehacientemente las preocupaciones y los logros que atravesamos en nuestras investigaciones, así como la intención de profundizar en los estudios sobre hermenéutica para la historia de la filosofía reciente.

CARLOS ENRIQUE BERBEGLIA, *Decisiones y riesgos. Alternativas para un pensar sin trabas*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2016, 286 pp.

Graciela E. Krapacher
Carlos Enrique Berbeglia

La invisibilidad del simulacro y la oscura complicidad entre la libertad, la verdad y la mentira

> "…un gran viento sopla entre los árboles, y por todas partes caen al suelo frutos – verdades. Hay en ello el derroche de un otoño demasiado rico: se tropieza con verdades, incluso se aplasta alguna de ellas con los pies,- hay demasiadas…Pero lo que se acaba por coger en las manos no es ya nada problemático, son decisiones". (*Ecce homo*, Friedrich Nietzsche).
> "Pero Heráclito tendrá eternamente razón al decir que el ser es una ficción vacía. El mundo ´aparente´ es el único, el ´mundo verdadero´ no es más que un añadido mentiroso…" (*Crepúsculo de los ídolos*, Friedrich Nietzsche).

La esencia de la filosofía, el discurrir, la contemplación, el prístino placer del asombro y lo insólito, recreado al infinito en la pregunta iniciática, se ha desvanecido en el "permanente rescate de ideas anteriores", en la enajenación de las conciencias dependientes y adscriptas a teorías dogmáticas, clausuradas en un ámbito tranquilizador, caracterizado por la inalterabilidad de sus esquemas. La propuesta redentora ante dicho naufragio emerge del subtítulo -*Alternativas para un pensar sin trabas*- del neotérico libro del poeta y filósofo Carlos E. Berbeglia: *Decisiones y riesgos* donde se promulga la libertad que sólo puede habitar en y desde nuestra propia interioridad otorgando presencia a una meditación recoleta y armoniosa, integral. En consecuencia, el primer designio es ser libre e independiente, severa condición para enfrentar los enigmas del cosmos, lugar desde donde se ubica el filósofo para comprender las complejidades de la existencia y sus misterios. Para ello, recrea una forma de Mandala, arte milenario que beneficia la integración con uno mismo, con el Universo y con el Uno absoluto para recobrar el equilibrio, el conocimiento de sí y la creatividad, a través de la búsqueda del propio centro, perquisición que se renueva a sí misma, en constante apertura. El pensador revela un octaedro de ocho vértices que conforman su "mandala autobiográfico", unidad de cuerpo-mente individual, estableciendo un contraste formal con la

circularidad que se desprende de la significación de su terminología sánscrita pero aludiendo, a la vez, a un camino hacia adentro, a la armonía en la articulación de dichos vértices o sumos extremos que irradian hacia un centro: la verdad, la belleza, la ética-justicia, la libertad, la razón, Dios, el Universo, el espacio-tiempo ubicuo, "desde aquí". A partir de este aspecto conceptual y frente a la no respuesta ante los arcanos del Universo, la indagación hallará, en el *animus*, la iluminación; pero más que apetencia del centro es la integración de los vértices la que llevará a la liberación de los esquemas alienantes de la dependencia, la cual ha arrojado al hombre hacia una encrucijada que, inclusive, él mismo desconoce. Bajo una mirada nueva y lejana de la anodina especulación filosófica cautiva del "repensar lo pensado", el filósofo orienta su pensamiento hacia la relación entre la libertad (temática que transita toda su obra filosófica y que trasciende también hacia su poética), la verdad y su adyacencia, la mentira, otorgándole a esta última una entidad tan acérrima y connatural que nos conduce de pronto a la develación como una suerte de mayéutica socrática. Justifican el eje de una reflexión especialmente original que esgrime sus argumentos entre la retórica, la mitología, la literatura y la cercana cotidianeidad porque, así como cuando C. E. Berbeglia se aboca a la poética no prescinde de la filosofía, cuando se sumerge en esta cifrada disciplina no puede deslindarse de la literatura, la cual conforma bajo su pluma, una analogía conducente hacia una interpretación esclarecedora.

Si no se es partícipe del goce autónomo, la meditación extravía su sentido, por ello, la importancia de la libertad, lo que permanece "abierto". Erich Fromm en "El miedo a la libertad" considera que el acto de desobediencia como acto libre es el comienzo de la razón y de sus capacidades críticas. La pérdida del Paraíso Terrenal le ha acarreado a los hombres el peor de los dolores: la soledad y la duda. No obstante, la libertad supone una individuación creciente, dice el filósofo que "somos en ella y con ella". La libertad es "certeza inmediata", no es relativa, es experiencia propia, no ajena, es opuesta a la utopía y a los dogmas, se emparenta con lo provisorio y es un pasaje de "conversión externa", representa la salida del laberinto. La ausencia de espíritu crítico atenta contra la "libertad interior", impide el riesgo permisivo de la vacilación y alimenta la incapacidad de decidir por sí mismo; pero en su juego de opuestos el filósofo brega por una "utopía improbable" donde cada individuo acceda a su centro y se erija cognitivamente emancipado, en primer lugar, para sí y luego, ante el cosmos. En cuanto a lo provisorio, éste resulta del escepticismo y de la desaprobación que, contra el "sacerdocio de la certeza" y las "falacias de autoridad", configuran los canales orientadores de la liberación humana. Berbeglia expresa: "en mi libertad (en la de cada uno de los seres humanos) y sólo

en ella se explaya la verdad (cuya universalidad cada ser humano particulariza a su manera)". Como continuidad significativa podemos establecer una transtextualidad con "Posteriores (no tardías) reflexiones del caballo al saciar su sed en el estanque", última disquisición de la Sexta Interlineal **"**Hipocampos y Parafernalias" del mismo autor que proclama que "…un mundo de seres autónomos no implica ejercicio alguno de hipócrita enseñanza…la única libertad tangible…es la que se logra por sí mismo…la única libertad existente es la individual, sólo en una tierra así la libertad será un valor desprovisto de trampas y mentiras políticas o religiosas, económicas o intelectuales…"

En su derrotero, la verdad es descastada a través de disímiles interpretaciones. El filósofo analiza exhaustivamente en ella la asidua presencia medular de la mentira como un recurso de asistencia y de silenciosa humillación bajo actos de sumisión, pero en defensa de la supervivencia frente al poder enemigo de la verdad relativa y asociado a la "verdad esencial" (absoluta e indiscutible). Cuando la verdad auspicia la quimera aflora la falacia de la verdad absoluta; sin embargo, tampoco el engaño es absoluto en su destino de inmoralidad, se constituye en un acólito de dicha "verdad esencial" o en un ayudante en la búsqueda de las verdades múltiples y de la perpetuidad histórica de los hombres. La desmitificación de la certeza o de "ciertas verdades universales" parte de la denuncia acerca de la falta de independencia del pensar que teleológicamente desemboca en la tergiversación y la caída en la mentira que subrepticiamente acecha.

Berbeglia condena la rigidez y la soberbia de lo teorético axiomático y las "mutantes verdades" en su afán de dominio. Ni como "punto de partida" ni como "punto de llegada" es comprendida la verdad, sino como una instancia de veracidad signada por la cautela, la prudencia y lo provisorio. Dice F. Nietzsche en *Aurora* acerca de la veracidad: "Alabo todo linaje de escepticismo, al cual puede contestarse: ¡experimentemos! Mas no quiero oír hablar de cosas ni cuestiones que no admiten experiencia. Estos son los límites de mi veracidad, pues en ese punto pierde el valor sus derechos". La veracidad supone la verificación y la interpretación aunando ambos momentos; esta última "estimula los resortes de la mentira" y, entonces, aquélla puede ser "inapelable", con "consecuencias imprevisibles".

Las "verdades esenciales" identificadas con las utopías que suelen acomodarse y adecuar el tiempo a sus principios, se asumen como "verdades absolutas indubitables" y son un obstáculo para el "conocimiento provisorio y perfectible"; además, manifiestan una "prepotencia gnoseológica y salvífica y fuera de ellas,"

sentencian "la oscuridad". Pero esta visión de la verdad es tiránica y jamás liberadora, deshumaniza y atrae el fanatismo. A menudo se vale de la mentira para instaurarla bajo la máscara de la representación. Por otra parte, certeza no equivale a verdad ya que puede apoyarse en "mentiras indiscutibles" ante la opinión general.

A lo largo de la historia de la filosofía, la casi totalidad de sus portadores se ha detenido en la contemplación de la verdad, pero ha desestimado o soslayado el hábito de la mendacidad. Aristóteles expresa que la verdad y la falsedad son modos del ser, que un ser se dice verdadero cuando descubre o desvela el ser que tiene y se dice falso cuando muestra un ser distinto del suyo. Podemos encontrar en este razonamiento una correlación con la mentira y uno de sus grados que Berbeglia testimonia como "hipocresía" tan extendida en nuestras sociedades actuales. La mentira se encuentra mal vista y denigrada desde lo ético-religioso-metafísico en contraposición a la loada verdad; ni siquiera se ha convertido en una problemática objeto de reflexión entre los filósofos de épocas diferentes. La falsía expresa una gradación de acciones remitentes a la farsa: zalamerías, disimulos, simulacros cuyas manifestaciones son ilimitadas en sus clases y formas. "Hay mentiras implícitas en las verdades explícitas". La virtud y el error (según Sócrates), cuya apariencia contrastiva guía hacia la ambivalencia, deviene en un gesto de complicidad complementaria, que la afectación y la indiferencia de la sociedad no permite desenmascarar. En el capítulo XIII "Libertad y mentira. Fundamentos del obrar humano" del libro en cuestión, se plantea "el cercenamiento de la libertad" mediante la ideología y la tecnología que invaden las conciencias con el fin de domeñarlas. Pero la libertad atañe a la unicidad cuerpo-mente sin seducciones externas hacia el pensamiento y la mentira se convierte en su agente protector, adoptando un rol defensivo en ciertas circunstancias. El texto alude a dos clases de mentiras moralmente opuestas: flagrantes, las de los poderosos y autoritarios y atemperadas, las de aquellos sumidos en la coacción.

El pensador asevera que "La extrema garantía de la libertad…se encuentra fuera de cualquier actitud dubitativa, en la posibilidad actuante de mentir, y no en la mentira subyacente propia de los iluminados transformada en verdad." Esta idea acerca de las relaciones compartidas y alternadas entre verdad y mentira representa una especie de "vuelta de tuerca", una suerte de retruécano como mecanismo reflexivo donde prevalece la reversión conceptual. La verdad como tal predica tradicionalmente su blasón de impunidad, de pureza intocable, de aceptación incondicional. La imposibilidad de ser desautorizada y objetada se resuelve entonces mediante ciertos grados de la mentira: "Una mentira me defiende y enfrenta otra

mentira que vulnera mi individualidad" afirma el filósofo. La apariencia de la verdad imbuida de hipocresía encierra el mentirse a sí mismo, lo cual la convierte en mentira encubierta. Alega F. Niezstche en *La gaya ciencia*: "Mentirse a sí mismo para hallar razones que mantuvieron aquellas leyes sin otro motivo, que el de no confesar que se estaba acostumbrado a su dominación y no se quería oír hablar de otra cosa". En definitiva, el infundio yace imbricado en la verdad que, por lo tanto, nunca será absoluta, sino relativa y múltiple, de lo contrario, claudicaría el misterio, la improvisación, la sorpresa y el arte. Aunque podría acaecer una verdad absoluta, pero ignota, menta el filósofo, en torno a los orígenes cosmogónicos y sagrados.

Desde una postura profundamente criticista, a través de una analogía temporal, el sabio recuerda que el vacío era colmado antaño por la divinidad pero considera que, en la actualidad, este misticismo ha sido reemplazado por los comunicadores sociales, en un afán impío de penetración. Dice la cita: "Profanar ya no los templos sino las intimidades, llegar con mayor rapidez todavía a las conciencias…Los sosegadores de las almas han dejado su sitio a una nueva especie, los segadores, porque los nihilizan."

En la filosofía no existen las respuestas hechas. La voz opinante del autor nos remonta curiosamente a Sócrates, a los inicios de la disciplina de la sabiduría, quien había reaccionado contra las falsedades de los sofistas y fundado su discurrir a partir de la meditación sobre sí mismo, abocándose a la refutación de las opiniones admitidas por las gentes que se creían verdaderas y que, en general, eran engañosas y desprovistas de sólidos fundamentos. Aunque mediante la refutación no se descubría la verdad se instauraba en la propia conciencia el deseo de su búsqueda como en un mandala.

El transcurso de la historia aparece colmado de embustes y subterfugios, en este sentido, dada la filiación entre filosofía y poética que caracteriza la escritura de Berbeglia, evocaremos la guerra de Troya, episodio real, y la épica creación mítica atribuida a su final: el suceso del Caballo de Troya que aparece recordado en algunas rapsodias de la *Odisea* de Homero, en el Libro II de *La Eneida* de Virgilio y en *Las Troyanas*, tragedia de Eurípides, podría conformar un ejemplo de mentira que se torna verdad sagrada para los troyanos, pero cuyo engaño y artificio griego, donde converge la inteligencia y la astucia del héroe Ulises, constituye un recurso cruel para ganar la batalla y hacer avanzar la historia. Este grado de la impostura trajo destrucción, muerte, esclavitud y profunda desolación en todo un pueblo aniquilado.

SIRIO LÓPEZ VELAZCO, *Ideas y experiencias de la democracia: una mirada ecomunitarista*, en prensa

Sirio López Velazco

Breve presentación del libro

Para acceder a los fundamentos filosóficos de las ideas que se presentan en el libro, se recomienda consultar la bibliografía del autor, indicada al final de esta presentación.

Punto de partida motivador de este libro es la debacle de la seudodemocracia seudorrepresentativa burguesa en Brasil, hundida por varios megaescándalos de corrupción político-empresarial. Ante esa crisis que afecta a todos los Partidos del espectro político con representación en los cargos de todas las instancias (cosa que hace que la mayor parte de la sociedad condene a "los políticos" en general), nos preguntamos por qué no levantar la bandera de una nueva democracia con orientación socialista en perspectiva ecomunitarista (no sólo para el Brasil, sino para A. Latina en su totalidad, ya que en el libro examinamos brevemente, además de la democracia ateniense, la de la Francia revolucionaria, la liberal-representativa, la suiza, la de la Comuna y de Marx y la propuesta soviética, las experiencias actuales de Cuba, Venezuela, Ecuador y Bolivia).

Esa democracia, fundamentada en las tres normas básicas de la ética, que nos exigen respectivamente, luchar para garantizar nuestra libertad individual de decisión, ejercer esa libertad en búsquedas de consensos (posibles plenamente sólo en una sociedad sin clases) y preservar-regenerar una naturaleza humana y no humana sana, debería partir de Asambleas Constituyentes exclusivas (en el caso de Brasil, una nacional y una en cada Estado de la Unión, ya que cada uno tiene su Constitución) que refuercen, amplíen y creen espacios de democracia directa y/o participativa con poder efectivo de decisión, sea mediante mecanismos presenciales y/o mediante el uso de la internet, para que, desde el barrio hasta el plano nacional, el ciudadano decida, como en Atenas, acerca de cuestiones esenciales, como lo son, entre otras, el presupuesto, el medio ambiente, los impuestos, salarios y jubilaciones, salud, educación, vivienda, seguridad y defensa, y grandes opciones de política internacional; para implementar las deliberaciones que preparan cada voto, cada

ciudadano debe contar (incluso en su teléfono portátil) con las informaciones y análisis que diversos especialistas en la materia en cuestión pongan a su disposición en lenguaje simplificado. De las funciones representativas se mantendrán sólo las indispensables, y esos representantes serían permanentemente rotados (mediante la limitación del número de mandatos) y revocables a cualquier momento por los electores que los eligen. Las Cartas Magnas resultantes deben ser sometidas a referendos aprobatorios.

A nivel económico esa nueva democracia supone encaminarse hacia una economía ecológica y sin patrones, que use energías limpias y renovables, para cubrir todas las necesidades humanas con frugalidad ambientalista, y que reduzca-reutilice-recicle los insumos y residuos; tal economía tendrá que fundarse en empresas y banca de propiedad estatal bajo control obrero-ciudadano y en verdaderas cooperativas socialista-ecomunitaristas; también será estatal y con control público la gestión del comercio exterior y de la gran distribución de bienes y servicios; las empresas privadas medianas (con capital nacional de preferencia al internacional) serán admitidas sólo provisoriamente en términos históricos, en las áreas no estratégicas; las pequeñas empresas serán admitidas pero controladas para que no se amplíen en perspectiva capitalista en la ciudad y en el campo, donde los latifundios serán abolidos en provecho de las grandes producciones estatales bajo control campesino-popular, y las verdaderas cooperativas socialista-ecomunitaristas, para la producción abundante de alimentos orgánicos (sin el uso de transgénicos ni agrotóxicos). En el área de la vivienda esa democracia caminará hacia la extinción de las favelas y las megaciudades (donde hoy reina la pobreza, la violencia y la drogadicción) mediante la relocalización voluntaria en pequeñas y medias ciudades, situadas en ambientes adecuados, con muchos espacios verdes y producción de alimentos orgánicos.

En el área de los transportes esa democracia se basará en los colectivos y públicos (rápidos y frecuentes), movidos con energías renovables (en Uruguay comienza a crecer, con incentivos impositivos a las empresas, la flota de autos eléctricos, y si su energía parte de fuentes solares o eólicas, el rumbo es positivo). En el área de la salud esa democracia creará un verdadero Sistema Único, Universal y Gratuito (Cuba sirve de inspiración a ese propósito), basado en la promoción preventiva de la salud (mediante un adecuado estilo de vida) y adoptando en la dimensión terapéutica procedimientos a cargo de personal humanista, altamente dedicado, especializado y eficiente, muy bien remunerado-reconocido socialmente, y auxiliado por conocimientos tradicionales y científicos, con la respectiva tecnología

más apropiada. En la esfera comunicativa esa democracia abolirá los actuales latifundios mediáticos seudonacionales e internacionales presentes en el país, para promover una ley de transición de los "tres tercios iguales" como la implementada por Cristina Fernández en Argentina, al distribuir el espectro mediático (en especial el radial y televisivo) entre los estatales, los comunitarios y los privados, prohibiendo que estos últimos constituyan monopolios u oligopolios locales, regionales o nacionales.

En la esfera educativa formal y no formal esa democracia impulsará la educación ambiental ecomunitarista; la misma incluye una educación sexual emancipadora que promueve el libre disfrute consensual del placer que no afecte la salud de ninguno de los participantes (como lo exigen las tres normas fundamentales de la ética), y se opone a la homofobia y el machismo; esa educación también combate el racismo y toda discriminación por motivos religiosos, y todo tipo de *bullying*. Esa educación promoverá la educación física y el deporte formativo-cooperativo, trascendiendo el modelo competitivo, de negocios, individualista y no raramente asociado al consumo de drogas, propio del capitalismo. Esa educación promoverá la formación artística que incluye el cultivo y disfrute estético gratuito de la naturaleza no humana y de las artes, según la vocación de cada persona.

En el área de la seguridad ciudadana esa democracia se apoyará en la acción preventiva-vigilante de la comunidad local, complementada con la de los órganos especializados que se revelen necesarios. En la esfera de la defensa esa democracia se apoyará en las milicias populares (al estilo ateniense, y hoy existentes en Cuba y Venezuela), que serán complementadas con los órganos especializados que se revelen necesarios. A nivel internacional esa democracia buscaría articularse con otras similares de A. Latina, construyendo la Patria Grande solidaria, independiente de cualquier poder imperial, y con voz propia y de paz en el escenario mundial. En la vida en general, esa democracia promoverá la realización del principio que reza: "de cada uno según su capacidad y a cada uno según su necesidad, respetando los equilibrios ecológicos", para que se desarrollen individuos universales felices y reconciliados con los otros y con la naturaleza no humana (que cuidarán y disfrutarán con fruición estética cultivada). Nótese que no nos pronunciamos sobre la positividad y forma del eventual apartidismo, monopartidismo o pluripartidismo, así como tampoco sobre la estructura y funcionamiento del Poder Popular (o institucional) en las esferas ejecutivas, legislativas, judiciales y administrativas, pues a la luz de las experiencias conocidas, consideramos que esos son temas que deben

estar sobre la mesa, para ser evaluados-discutidos a fondo en las respectivas Asambleas Constituyentes nacionales.

Breve curriculum vitae y algunos de los libros publicados por el autor

Uruguayo-brasileño-español. Doctor en Filosofía en la Université Catholique de Louvain (Bélgica). Posdoctor en Filosofía en el Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigación Científica (CSIC, Madrid, España). Desde 1989 es Profesor Titular de Filosofía en la Universidade Federal do Rio Grande (Brasil).

Ética para mis hijos y no iniciados, Barcelona, Anthropos, 2003, 95 pp.
Introdução à educação ambiental ecomunitarista, Rio Grande, Editfurg, 2008, 188 pp.
Ética ecomunitarista, San Luis Potosí, UASLP, 2009, 270 pp.
El socialismo del siglo XXI en perspectiva ecomunitarista a la luz del socialismo real del siglo XX, San Luis Potosí, UASLP, 2010, 145 pp.
Ideias para o socialismo do século XXI com visão marxiana-ecomunitarista, Ed. FURG, Rio Grande, 2012, 258 pp.
La TV para el socialismo del siglo XXI: ideas ecomunitaristas, Ed. 13, Quito, 2013, 137 pp.
María Josefina Israel Semino & Sirio López Velasco, *Confieso que sigo soñando*, Ed. Baltgráfica, Montevideo, 2014, 107 pp.

ÍNDICE

Celina A. Lértora Mendoza
Presentación 5
Simposios y mesas temáticas 9

Historia de las ideas políticas argentinas, siglos XIX y XX 11
Alejandro Herrero
Sarmiento y González: El uso de la ficción en dos políticos en funciones de gobierno. 13
Héctor Muzzopappa
El ocaso del orden conservador y la instauración de las bases para un nuevo modelo político: la ley Riccheri y la hegemonía militar. 19
Laura Guic
Un testimonio político positivista de la inmigración: José María Ramos Mejía, la inmigración y la respuesta educativa hacia fines del siglo XIX, en Buenos Aires 27
Facundo Di Vincenzo
¿Cómo se estudió *Sociología Argentina* de José Ingenieros (1901-1918)? 35
Mauro Scivoli
Una lectura sobre *De la negación del pensamiento popular* de Rodolfo Kusch 41
Marcos M. Mele
Deporte, política y nacionalismo. El vínculo entre el Club Atlético Lanús y la Liga Patriótica Argentina (1919-1920) 51

Filosofía argentina reciente: cuestiones metodológicas y temáticas 59
Raúl Domínguez
Carlos Astrada en la Universidad Nacional del Sur. Análisis comparativo de programas 61
Celina A. Lértora Mendoza
La reconstrucción dujovniana de la filosofía de la historia de Marx 69
María Victoria Santorsola - María Moure
Hermenéutica para la Historia de la Filosofía Académica Argentina: Programas y discursos acerca del CONICET 83

Dulce María Santiago
Ismael Quiles y Octavio Nicolás Derisi, dos Proyectos fundacionales 95
Alicia I. Bugallo
Recepción de la filosofía ambiental en el país; vínculos con expresiones de la contracultura local en los años 80' del siglo XX 101

Filosofía ambiental y antropoceno 107
Oriana Cosso
Translimitación ecológica: nuevos desafíos para la filosofía 109
Mariela Silvestein
De la libertad de rechazar ciertos medios a la posibilidad de salir de la alienación destructora de la naturaleza y los lazos sociales y ecológicos 115
María José Binetti
El desafío del eco-feminismo post-humano 121

Reflexiones de la filosofía práctica en torno a la igualdad, la libertad y fraternidad 133
Luisa Ripa
Concordia y reconciliación: categorías problemáticas 135
Daniel Juan Busdygan
Dimensiones de la igualdad 149
Facundo García Valverde
Legitimidad y Transferencias Monetarias Condicionadas 157

Problemas filosóficos del programa de la cognición encarnada 169

Alejandro Miroli
Problemas filosóficos del programa de la cognición encarnada 171
Sofía Nayr Mónaco
Hacia una cognición encarnada desde la Filosofía de la Danza 185
Mariano González Leoni
El deporte como desarrollo de la cognición encarnada (*embodied cognition*). 199
Ezequiel Jorge Carranza - Joaquín Ginzo
Movimiento y Subjetividad encarnada 209

Jorge Bolívar – Homenaje a través de sus escritos 221
Catalina Pantuso
Jorge Bolívar, un hombre de pensamiento y compromiso político 223
Alicia I. Bugallo
Jorge Bolívar y sus vínculos con la Multiversidad de Buenos Aires 237
Rubén Guillén
Estrategia y juegos de dominación: carta urgente para argentinos 245
Silvio Maresca
La centralidad del poder en el pensamiento de Jorge Bolívar 251
Carlos Fernández Pardo
El motivo de la técnica y el trabajo en la era planetaria: sobre *Capitalismo, Trabajo y Anarquía* 255
Celina A. Lértora Mendoza
Jorge Bolívar y su visión de los filósofos peronistas 273
Apéndice *Jorge Castro*
Análisis del pensamiento estratégico de Jorge Bolívar según sus textos 287

Ponencias libres 293
Daiana Agesta
¿Qué es la Ilustración? Aportes para pensar la dictadura en la Argentina 295
Miguel Andrés Brenner
Mercantilización de la evaluación a los alumnos. El caso PISA 303
María Cecilia Colombani
La Enseñanza de la filosofía como hecho estético. El cuidado de sí como definición ético-política 313
José Luis Damis
Tiempo de zozobras 321
Williams Darós
¿Qué es la dignidad? 327
Juan Pablo E. Esperón
Pensar el acontecimiento. Un desafío para la filosofía actual 341
Maximiliano Garaicochea
¿Qué sentido tiene enseñar y/o aprender Filosofía en la Argentina del siglo XXI? 351
Williams Ibarra
De la *vita activa* a la biopolítica, en el entramado de la filosofía de la acción y el gobierno de la vida 361

Silvio Maresca
Los equívocos del reconocimiento igualitario 375
Enrique Puchet
Algunas razones del filosofar en América Latina 383
Guillermo Recanati
¿Democracia participativa *versus* Democracia representativa? Reflexiones filosófico-políticas a partir del pensamiento de Enrique Dussel 387
María Josefina Regnasco
La filosofía en el nuevo contexto socio-político-internacional 401
Ricardo Viscardi
¿Cientistas o científicos? El poder académico ante la crisis de soberanía 413

Panel de discusión final 423
Mauricio Langón
Desafíos del tiempo presente al filosofar 425
Carlos Enrique Berbeglia
El otro desde el yo 433

Homenajes 443

Homenaje a Carlos Alemián 445
Celina A. Lértora Mendoza
Homenaje a Carlos Alemián 447
Ivo Kravic
Carlos Alemián 454
Carlos Alemián
Textos 455

Homenaje a Juan E. Bolzán 459
Celina A. Lértora Mendoza
Presentación del homenaje 461
Néstor Corona
El Dr. Juan Enrique Bolzán, más que un “profesor” 465
Dulce María Santiago
La última clase de Bolzán en la UCA 467
Laura Corso de Estrada
Palabras In Memoriam 471

Olga Larre
Juan Enrique Bolzán 475
María Cristina Bolzán
Homenaje a mi padre 481

Presentación de libros 485
Celina A. Lértora Mendoza
"Bicentenario, Evocación y reflexiones" 487
Raúl Domínguez
"Hermenéutica para la historia de la filosofía" 491
Graciela E. Krapacher y Carlos Enrique Berbeglia
"Decisiones y riesgos" 495
Sirio López Velazco
Adelanto de libro en prensa 501