DESAFÍOS ACTUALES PARA LA FILOSOFÍA ARGENTINA E IBEROAMERICANA

ACTAS
XXI JORNADAS DE PENSAMIENTO FILOSÓFICO

CELINA A. LÉRTORA MENDOZA
(Coordinadora)

Ediciones FEPAI
Buenos Aires 2023

ISBN 978-987-4483-45-4

DESAFÍOS ACTUALES PARA LA FILOSOFÍA ARGENTINA E IBEROAMERICANA

ACTAS
XXI JORNADAS DE PENSAMIENTO FILOSÓFICO

XXI jornadas de pensamiento filosófico desafíos actuales para la filosofía argentina e iberoamericana : actas / Alejandro Herrero ... [et al.] ; Coordinación general de Celina A. Lértora Mendoza. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : FEPAI, 2023.
Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-4483-45-4

1. Filosofía Contemporánea. I. Herrero, Alejandro II. Lértora Mendoza, Celina A., coord.
CDD 300

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

(c) 2023 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)

DESAFÍOS ACTUALES PARA LA FILOSOFÍA ARGENTINA E IBEROAMERICANA

ACTAS
XXI JORNADAS DE PENSAMIENTO FILOSÓFICO

Agosto de 2023
Buenos Aires



Ediciones F.E.P.A.I.

Comité Académico

Carlos Enrique Berbeglia (Buenos Aires)
Mauricio Langón (Montevideo)
Dulce María Santiago (Buenos Aires)
Ricardo Viscardi (Montevideo)

Presentación

Celina A. Lértora Mendoza

Con gran placer ponemos a disposición del público esta nueva entrega de la serie de Jornadas de Filosofía de FEPAI que llevaron por título: *XXI Jornadas de Pensamiento Filosófico. Desafíos actuales para la filosofía argentina e iberoamericana*, y se realizaron los días 4 y 5 de agosto, en Buenos Aires, en forma presencial y telemática. Sobre todo, tuvimos la alegría de volver a la presencialidad, luego de los años de pandemia y cuarentena, a compartir el diálogo y el café en los descansos, a aplaudir a los expositores, a abrazar a los amigos. Pero también la pandemia nos dejó algo positivo: la obligación de que todo fuera online permitió la participación de colegas de interior y de toda la región, que por razones obvias tenían grandes dificultades, cuando no la imposibilidad, de asistir presencialmente. Trabajar con plataformas telemáticas nos permitió incorporar a colegas de otros países que se sumaron a las ya tradicionales presencias uruguayas, siempre esperables, porque FEPAI siempre fue una especie de institución "rioplatense" como solía decir Carlos Mato. Vueltos a la presencialidad, no se podía prescindir de este aporte ya incorporado a esta nueva tradición inaugurada hace dos años. En esta oportunidad, casi el 40% de las participaciones fueron de colegas y amigos de Chile, México, Paraguay, Perú y Uruguay. Esperamos que esta tendencia se consolide en los próximos años.

La presentación de medio centenar de trabajos en dos días nos obligó a jornadas maratónicas de doce horas, presenciales el viernes 4 y online el sábado 5, con la satisfacción de que siempre hubo considerable cantidad de participantes presenciales o conectados y que algunos estuvieron a tiempo completo cada día, culminando con nuestra tradición mesa de reflexión y discusión sobre la enseñanza, investigación y difusión de la filosofía.

Una característica que se afianza en los congresos de la materia, y nuestras Jornadas no fueron excepción, es la preferencia a participar en conjunto en mesas o simposios, organizados por un coordinador que convoca y nuclea a su propio grupo de trabajo, o a colegas interlocutores habituales. De este modo se logra una considerable unidad temática tanto para la discusión como para el resultado en la publicación. La mayoría de los ponentes han participado en ocho mesas temáticas, contra solo 9 participaciones individuales. En esta publicación, la primera parte está dedicada a las Mesas Temáticas y la segunda a las comunicaciones individuales con el título de "Miscelánea" porque sus temas son diversos.

Organizadas en un cierto orden cronológico-temático, las mesas temáticas se publican como dossiers e incluyen la presentación y fundamentación enviadas como proyecto a la convocatoria, porque eso aclara mucho el sentido de los trabajos que la integran. Así, la Mesa Temática "Historia del pensamiento argentino e iberoamericano. Desde fines del siglo XVIII a comienzos del siglo XX", coordinada por Alejandro Herrero, presenta un conjunto de temas que abarcan lo que podríamos considerar la primera etapa de nuestro pensamiento nacional, desde fines de la Colonia (primera década del siglo XIX) hasta comienzos del Siglo XX, desde figuras iniciales como Álvarez Jonte, hasta las modernas ideas de José Ingenieros. Este grupo dirigido por el Dr. Herrero muestra consistentemente la importancia de trabajar los largos períodos en sus diversas facetas y no solamente presentar visiones cronológicamente muy puntuales, lo que sin duda es necesario, pero debe ser compensado con miradas más amplias para evitar distorsiones hermenéuticas.

En un sentido similar Celina Lértora Mendoza y Raúl Domínguez, directores de un proyecto de Investigación que lleva muchos años, en el Departamento de Humanidades de la Universidad Nacional del Sur, dedicado al estudio de la filosofía argentina reciente, presenta la propuesta "Colectivos académicos en la filosofía argentina reciente: análisis de casos", considerando que para trazar un perfil adecuado de las diferentes épocas y corrientes filosóficas (en este caso argentinas) se debe hacer una especie de estudio de

campo, es decir, señalar y analizar los casos buscando sus coincidencias en líneas de tradición ("concepciones heredadas") o la presentación de novedades y rupturas.

A esta tarea de investigadores argentinos se suman, en la misma línea, dos mesas temáticas dedicadas a la filosofía uruguaya. Mauricio Langón coordinó la Mesa Temática "Perspectivas filosóficas desde Uruguay", donde se presentan algunos temas que despiertan el interés actual de su comunidad filosófica, tanto en relación a temas como a épocas y direcciones. Resulta interesante señalar que el propio organizador pone el acento en la cuestión de la enseñanza filosófica, tema que es recurrente entre los expositores de estas Jornadas, como veremos.

Y precisamente en esta línea de atención se sitúa la Mesa Temática "Filosofía en Uruguay: algunas reflexiones actuales desde la labor docente y la investigación en Filosofía", coordinada por Nicolás Moreira Alaniz, cuyos participantes, como se dice, parten de sus propias experiencias como docentes, en diversas disciplinas que incluyen la filosofía medieval, la filosofía colonial, los clásicos de la filosofía uruguaya junto a otros temas más generales de la problemática actual. Una visión desde la propia práctica que resulta muy importante, porque muestra la conexión inescindible entre docencia e investigación.

A este repaso de las ponencias vinculadas a la historia filosófica de Argentina y Uruguay, debemos sumar tres ponencias individuales relativas a la situación filosófica y a las instituciones y temas de Chile, Paraguay y Perú, Tenemos así un dossier de cinco países que muestran coincidencias y también particularidades.

Entre las problemáticas actuales de la filosofía no sólo argentina sino universal, sin duda la epistemológica sigue teniendo un lugar relevante, y se aprecia una vuelta a las polémicas de décadas pasadas. Es el área abordada por la Mesa Temática "Adorno, Popper y Habermas en un viejo debate epistemológico que hoy interpela en las formas de comunicación del siglo

XXI", coordinada por Susana B. Barbosa e integrada por los miembros de su grupo de investigación en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad del Salvador. Se retoman desde diversos ángulos la célebre polémica Popper-Adorno y la irrupción de Habermas en la disputa acerca del estatuto epistemológico de la sociología.

El feminismo es un tema siempre creciente en la filosofía desde los años '80, y se trata de una de las áreas nuevas con más orientaciones, discusiones y cambios de sentido. A la tradicional crítica al patriarcado se sumó la exigencia de una visión desde la teoría del género, que logró consensos incluso de tipo socio-político casi impensados en sus comienzos, pero con una variación conceptual decisiva, por lo cual ha surgido una nueva línea, que en estas Jornadas estuvo representada por la Mesa Temática "Filosofía feminista y diferencia sexual", coordinada por María José Binetti, directora de un equipo de investigación con sede en la Facultad de Flosofóa y Letras de UBA, cuyas ponencias exploran los diversos aspectos de la crítica feminista por la diferencia sexual a las posiciones que defienden la multiplicidad de géneros. Una discusión apasionante por sus ribetes teóricos (¿qué es ser mujer?) y prácticos (¿puede-debe un varón trans ocupar el lugar de una mujer biológica?). Temas que requieren a la vez convicción y seriedad, y que despiertan un enorme interés como se vio en las Jornadas.

Las últimas dos Mesas de esta Sección vuelven al tema de la enseñanza, en general y en especial de la filosofía. Beatriz Guerci de Siufi y Susana Maidana coordinan una Mesa Temática "Los jóvenes y el desafío de pensar hoy", organizada sobre la base de experiencias en el NO argentino en la celebración de Olimpíadas Filosóficas juveniles. La percepción de los jóvenes estudiantes sobre la realidad, su entorno, los problemas que les interesan son abordados desde un conocimiento directo, de ahí su valor.

Lo mismo sucede con la Mesa Temática "La enseñanza de la filosofía en la formación de docentes", coordinada por Alejandra Ávalos Rogel, cuyos expositores son docentes de la Escuela Superior del Magisterio de México, y que muestran cómo ven los alumnos de diferentes disciplinas científicas la

incorporación de una materia dedicada a la filosofía en sus planes de estudio. También esta experiencia, distinta a la anterior y complementaria es de gran valor y de estas dos mesas más el aporte de Mauricio Langón desde Urugay, se formó un interesante trípode de discusiones sobre la enseñanza de la filosofía, cuya consecuencia más importante es que debe seguirse insistiendo en legitimar la presencia de la filosofía en las aulas de los niveles secundario y terciario, para asegurar una formación con sentido crítico.

La sección de ponencias individuales, además de las mencionadas, presentan una interesante variedad temática, con referencias a problemas muy actuales, incluyendo la pandemia, los desafíos religiosos, el sentido de la realidad, y también temas más tradicionales, como aspectos estéticos e históricos.

Las Jornadas contaron con una sesión dedicada a la presentación de libros, cuatro publicaciones recientes de diferentes temas, que determinaron comentarios sobre los problemas editoriales que deben afrontar quienes desean hacer ediciones de nivel especializado.

Por último, se contó con una sesión de cuatro homenajes a filósofos fallecidos en los dos últimos años: Silvana Filippi, Francisco Leocarta y Horacio Ruiz de Argentina y Enrique Puchet de Uruguay

Nos sentimos complacidos del resultado de este nuevo modelo organizativo que esperamos que pueda continuar en las próximas XXII Jornadas de 2025, a las que desde ya quedan todos invitados.

MESAS TEMÁTICAS

Historia del pensamiento argentino e iberoamericano.
Desde fines del siglo XVIII a comienzos del siglo XX

Historia del pensamiento argentino e iberoamericano.
Desde fines del siglo XVIII a comienzos del siglo XX

Coordinador Alejandro Herrero

Fundamentos

Esta Mesa se conforma con un grupo de trabajo que coordino desde hace años, cuya preocupación es rastrear continuidades y rupturas en las diferentes líneas de pensamiento en largos períodos. Cada investigar tiene su propia línea dentro de un marco común de abordaje. En este caso los trabajos enfocan los ecos y las derivas de actores desde fines del siglo XVIII a fines del XIX en autores del siglo XX.

+

El programa de las presentaciones de la mesa es el siguiente.

"Antonio Álvarez Jonte y los sucesos del 8 de octubre de 1812. ¿Golpe militar o movimiento popular?"
Dante Giorgio. USAL, Buenos Aires

"Aproximación hacia una lectura filosófica del mundo espiritual de Esteban Echeverría: El poeta entre el Iluminismo y el Romanticismo"
Sebastián Alejo Fernández. USAL, Buenos Aires

"José Ingenieros y sus Bases del Feminismo Científico"
Alejandro Zoppi. USAL, Buenos Aires

"Ideología y educación: La función económica de la educación en el Centenario"
Laura Guic. UNLa, USAL, Buenos Aires

"Los usos de Gregorio Tagle, Pedro José Agrelo, y Manuel Moreno en la formación del discurso filosófico disciplinar por parte de Ingenieros y Korn". *Ariel Alberto Eiris*. UCA, USAL, Buenos Aires

"Razón y cuerpo Sarmiento en Campaña del Ejército Grande (1852)" *Alejandro Herrero*. UNLa, USAL, CONICET. Buenos Aires.

Antonio Álvarez Jonte y los sucesos del 8 de octubre de 1812. ¿Revolución, golpe militar o movimiento de pueblo?

Dante A. Giorgio

Introducción

La participación de Antonio Álvarez Jonte, en su carácter de integrante destacado dentro del grupo dirigente de la revolución del Río de la Plata, en los acontecimientos del 8 de octubre de 1812 es un tema cuya investigación renueva el debate que existe en la historiografía argentina sobre la naturaleza de los hechos ocurridos en esa jornada. En el presente estudio nos proponemos analizar la situación política previa, así como la actuación de los diferentes grupos políticos qué se disputaban la conducción del movimiento revolucionario iniciado en mayo de 1810. Por otro lado, es importante destacar la evolución de algunos conceptos historiográficos sobre el tema a lo largo del tiempo para referirse a un juicio valorativo sobre esos hechos.

El regreso de un enviado

A fines de noviembre de 1810 un viajero llegaba a Buenos Aires después de más de un año de ausencia. Se trataba de Antonio Álvarez Jonte, enviado de la junta de Buenos Aires ante el gobierno de Chile, que retornaba a la capital del Río de la Plata después de haber sido relevado de su misión, debido a su participación en las contiendas políticas en el país trasandino[1].

[1] La misión de Álvarez Jonte en Chile se extendió desde el 29 de octubre de 1810 hasta su relevo, el 1° de agosto de 1811. Sin embargo, por variadas razones, permaneció en Santiago hasta el 29 de octubre de ese año. Cf. Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto, *Diplomacia de la revolución. Chile*, v.1: Misión Álvarez Jonte, 1810-1811, Buenos Aires, 1958, pp. 27 y 35; y v. 2: Misión Vera y Pintado, 1811-1814, Buenos Aires, 1962, p. 81.

No llevaba una semana en Buenos Aires cuando ésta se vio conmovida por la sublevación del Regimiento de Patricios, hecho conocido como el "Motín de las trenzas", que provocó una enorme conmoción en la ciudad y en todo el resto del antiguo virreinato. Ya sofocada la rebelión, Álvarez Jonte escribía a su amigo chileno Bernardo O'Higgins comentándole la situación, y además dándole noticias suyas, porque no se comunicaban desde la partida de Chile del enviado rioplatense[2].

Durante su estadía en Chile, Álvarez Jonte había luchado por afirmar la identidad entre ambos procesos revolucionarios y combatir a los "moderados", el nombre que tenían los realistas en Chile, que trataban de inclinar la balanza de política en favor de la colaboración del gobierno chileno con el virrey del Perú Fernando de Abascal, enemigo declarado de la revolución rioplatense[3].

Por eso, Álvarez Jonte había intervenido en la política chilena hasta un nivel considerado por encima de lo tolerable, tanto por los "moderados" de Chile como por algunos de los miembros del gobierno argentino, que estuvieron de acuerdo, finalmente, en relevarlo, aunque elogiando su celo revolucionario y la eficiencia de su labor[4].

Durante el año en que estuvo en Chile, Álvarez Jonte había hecho los méritos suficientes para que, cuando tuvo que regresar a Buenos Aires, sus amigos políticos pudieran responder por él. Y por eso no debe sorprender que no sólo no se tomara ningún tipo de represalia en su contra, a pesar de los

[2] Según la carta enviada a O'Higgins el 16 de diciembre de 1811, Álvarez Jonte arribó a la ciudad ocho días antes del estallido del motín, que se produjo el 7 de diciembre, lo que quiere decir que su llegada se produjo el 29 de noviembre. Cf. Academia chilena de la historia, *Archivo del Gral. Bernardo O'Higgins,* Santiago de Chile, 1946, Tomo I, p.178.
[3] Cf. ministerio de relaciones exteriores y culto, *Diplomacia de la revolución. Chile*, v.1, ob. cit., pp. 222.
[4] Ídem, pp. 230 y 245.

cambios ocurridos a partir de la instalación del Primer Triunvirato, sino que se hiciera un encendido elogio de su labor en el país trasandino[5].

Un regidor singular

El 1 de enero de 1812, Antonio Álvarez Jonte asumió su cargo como regidor del Cabildo de Buenos Aires[6]. Había sido elegido en octavo lugar, con el cargo de abogado defensor de menores[7]. Sus compañeros en el Cabildo eran personalidades muy diversas. El alcalde de primer voto Francisco Javier de Riglos, era un comerciante destacado en el medio local; lo mismo puede decirse de Mariano de Sarratea, también comerciante y hermano del triunviro, Manuel de Pinedo y Arroyo, era un aristócrata, que venía de familia de funcionarios. Un joven Manuel José García, se iniciaba en los asuntos públicos, en donde forjaría una estrecha relación con el secretario del Triunvirato, Bernardino Rivadavia. También había sido elegido un miembro de la familia Anchorena: Juan José, con intereses en el comercio y en el campo. Finalmente, en el cargo de síndico procurador general, el nombramiento había recaído en el notario del arzobispado: Gervasio Posadas, que sería reemplazado posteriormente por Vicente López y Planes, futuro autor de la letra del Himno nacional. Completaban la corporación municipal: José Pereyra Lucena, Manuel Mansilla, Manuel de Lezica, Fermín de Tocornal, José María Yevenes, Carlos José Gómez y Ventura Díaz de Bedoya[8].

[5] Ibíd.

[6] Cf. Archivo general de la nación, *Acuerdos del extinguido Cabildo de Buenos Aires*, Buenos Aires, Guillermo Kraft Ltda., 1928, tomo V: 1812 y 1813: 9-14.

[7] El defensor de menores era encargado por el Cabildo de la protección judicial de los menores no sujetos a la patria potestad. Ver Ricardo Zorraquín Becú, *La organización política argentina en el período hispánico*, Buenos Aires, Perrot, 1962, p. 344.

[8] Para una breve descripción de los principales regidores ver: Alejandro Enrique Fernández, Aníbal Jáuregui y Darío Roldán, "Un golpe militar camino hacia la Independencia", *Todo es Historia*, N. 192, mayo de 1983: 54-72, ver p. 62. López y Planes fue elegido el 20 de abril para reemplazar a Posadas, que alegó razones de salud. Ver Archivo General de la Nación, *Acuerdos del extinguido Cabildo de Buenos*

A su función como regidor hay que agregarle que, en virtud de una reorganización judicial dispuesta por el Triunvirato, se había creado el Tribunal de la Concordia, una especie de corte de arbitraje, en donde se discutían los casos de menor cuantía antes de llegar a la justicia civil. Álvarez Jonte fue nombrado miembro del tribunal pero no existen fuentes históricas para su determinar su grado de participación en el mismo[9]. Esto nos plantea una cuestión: ¿por qué un revolucionario destacado, que acababa de cumplir una importante misión más allá de los Andes, pasa a ocupar un puesto en un ente municipal, rodeado de vecinos respetables, pero sin trascendencia política?[10].

La pregunta tiene varias respuestas. En primer lugar, el Cabildo era, desde 1806, una institución que había desbordado hacía rato su función comunal para dedicarse a cuestiones completamente distintas. Lo había demostrado en las jornadas de mayo de 1810, y también en septiembre de 1811 cuando participó en la instalación del Primer Triunvirato por encima de lo que en ese momento era el gobierno de la Junta Grande. Por otro lado Álvarez Jonte había demostrado en Chile su capacidad de acercar posiciones entre diferentes

Aires, ob. cit., p. 14-15 y 173. Mansilla, que era "regidor perpetuo" desde 1801, perdió esa calidad por el decreto del Triunvirato del 18 de agosto de 1812, que suprimió los nombramientos a perpetuidad. Cf. *Registro Oficial de la República Argentina que comprende los documentos expedidos desde 1810 hasta 1873*, Buenos Aires, La República, 1879, tomo primero: 1810 a 1821, p. 174.

[9] Ver archivo general de la nación, *Acuerdos del extinguido Cabildo de Buenos Aires* cit. p. 52. Si bien el nombramiento es del 28 de enero, parece que el Tribunal no se instaló formalmente hasta el 1° de julio. Cf. Junta de historia y numismática americana, *Gaceta de Buenos Aires (1810-1821*), reimpresión facsimilar, Buenos Aires, Compañía Sudamericana de Billetes de Banco, 1911, Tomo III, p. 228. Lamentablemente, el Libro de Actas del Tribunal correspondiente al año 1812 se ha extraviado, por lo que no es posible analizar la actuación de Álvarez Jonte en el mismo. Cf. Ricardo Levene, "Un ensayo de trascendencia judicial y social de la Revolución de Mayo: el Tribunal de Concordia (1812-1815)"; *Revista de la Escuela Nacional de Jurisprudencia, México*, UNAM, 11, N. 41, 1949: 153-165, ver p. 157.

[10] Ninguno de los regidores había tenido actuación política destacada anteriormente y, salvo Posadas, López y Planes y García, ninguno la tendría más tarde.

grupos para lograr objetivos comunes, y el Triunvirato necesitaba el apoyo de la institución capitular para conducir el proceso revolucionario en el Río de la Plata, que se tornaba día a día más complicado. Parece lógico entonces, que el gobierno haya pensado en él como una suerte de operador político, como se dice actualmente, e impulsado su elección a tal efecto.

Por lo pronto, en los acuerdos del Cabildo hay constancia de varias intervenciones suyas en asuntos importantes. El primero de ellos es la redacción de una proclama al pueblo de la capital, el 9 de enero, en donde lo exhortaba a la unidad frente al "fuego devorador de la discordia", evidente recordatorio de los sucesos de diciembre[11]. Igualmente puede citarse como por ejemplo la propuesta del 10 de enero sobre la reorganización del gobierno territorial, dentro del sistema de las gobernaciones intendencias, proyectada también por el Triunvirato, y que llevó entre otras cosas a la creación de la Gobernación Intendencia de Buenos Aires[12]. También fue fundamental su mediación, junto con el alcalde de primer voto Riglos, en el conflicto entre los triunviros Juan José Paso y Feliciano Chiclana, ocurrido a fines de febrero de 1812. Álvarez Jonte llegó a amenazar a Chiclana con exponer su conducta si no deponía su actitud y se reintegraba al gobierno "haciéndolo responsable de los males que se siguiesen"[13].

Pero sin duda el momento más descollante de su actuación pública fue cuando se le encargó hacer uso de la palabra en el acto conmemorativo de la Revolución de mayo, que tuvo lugar el 24 de mayo de 1812. No era una ocasión menor, y que tanto el Cabildo como el Triunvirato, coincidieran en encomendarle las palabras alegóricas de una fecha tan trascendente, demuestra

[11] Archivo General de la Nación, *Acuerdos del extinguido Cabildo de Buenos Aires*, cit., p. 29.
[12] Ídem, pp. 32-33. El gobierno respondió al Cabildo el 13 de enero, designando Gobernador Intendente a Miguel de Azcuénaga, antiguo vocal de la Junta de Gobierno entre 1810 y 1811. Cf. *Registro Oficial de la República Argentina que comprende los documentos expedidos desde 1810 hasta 1873*, cit., pp.132-133.
[13] Archivo General de la Nación, *Acuerdos del extinguido Cabildo de Buenos Aires*, cit., p. 81.

la posición destacada de Álvarez Jonte dentro del elenco revolucionario de Buenos Aires. El discurso fue breve, pero muy significativo en sus conceptos, refiriéndose al

> "año tercero de nuestra regeneración política", y la obligación de "rendir a la Patria los honores que ella pueda perpetuar en ésta nueva era"; para afirmar de inmediato que "un pueblo que buscó su libertad, y que es digno de ella solo solemniza sus funciones llenando los altos fines de la sociedad, y ofreciendo sus deberes a la humanidad aún afligida"[14].

Sin embargo, más allá del reconocimiento y el prestigio que le dieron sus palabras, su discurso en honor del 25 de mayo de 1812 tendría otra consecuencia para Álvarez Jonte que sería decisiva en su vida: entre las personas que lo escuchaban se encontraba un teniente coronel de 34 años, que apenas hacía dos meses había llegado a Buenos Aires, procedente de España. Se llamaba José de San Martín[15].

Entre el gobierno y la Logia

Efectivamente, San Martín había llegado a Buenos Aires en marzo de 1812 junto con un grupo de colegas militares que habían organizado en Londres una logia, o agrupación secreta, llamada de los Caballeros Racionales que tenía por objetivo luchar por la independencia de América[16]. Al poco tiempo de haber desembarcado, la Logia comenzó a funcionar en la capital porteña. Sus

[14] Ídem, ob. cit., pp. 216-218.

[15] Cf. *Registro Oficial de la República Argentina que comprende los documentos expedidos desde 1810 hasta 1873* cit., p.167. Allí se determina la asistencia a las festividades de los jefes militares, entre los cuales estaba San Martín.

[16] Enrique Martínez a Andrés Lamas, 4 de octubre de 1853, transcripto en "La Masonería en el Río de Plata, un documento olvidado", Revista *Historia* 5, N. 20, junio- septiembre de 1960, pp. 312 -313, con comentario y notas de la Direc-ción de dicha revista. Cabe señalar que el Director de la revista era el historiador Raúl A. Molina.

integrantes tomaron rápidamente contacto con organizaciones similares existentes en Buenos Aires, no sólo las de carácter público, como la Sociedad Patriótica encabezada por Bernardo de Monteagudo, sino también las secretas, como la Logia dirigida por Julián Álvarez, y habían comenzado a trabajar juntos para tener una mayor presencia dentro del gobierno que orientara a éste hacia los dos objetivos considerados fundamentales por los logistas: la declaración formal y definitiva de la independencia de España y la sanción de una constitución que estableciera un gobierno definitivo en las Provincias Unidas[17].

Hay diferentes testimonios con respecto a la composición y a las actividades de la Logia en este periodo, pero todos coinciden en considerar a Álvarez Jonte como miembro destacado y como adherente y simpatizante de las posturas políticas de José de San Martín.[18] Poco a poco, las actividades de la Logia comenzaron a tomar un carácter cada vez más opositor a la política del Triunvirato considerada, por algunos, oportunista, y por otros directamente derrotista respecto de la marcha de la Revolución. Sin embargo, en el mes de julio se produjo la fallida conjuración de Martin de Álzaga, que por un breve periodo puso a la Logia y a la Sociedad Patriótica del lado del gobierno, apoyando la represión del movimiento sedicioso[19].

[17] Ibíd. La Sociedad Patriótica era la continuación del Club de Marco, que nucleaba a los partidarios más exaltados de la Revolución de Mayo, y había sido relanzada por Monteagudo en enero de 1812 con un mensaje crítico hacia el gobierno, al que juzgaba demasiado moderado. Cf. Juan Canter, "Las sociedades secretas y literarias"; en: Academia Nacional de la Historia, *Historia de la Nación Argentina*, Buenos Aires, Editorial El Ateneo, Vol. V, 1ª Sección, 1939: 163-265, ver pp. 375-397.

[18] Gervasio Posadas, recuerda que Álvarez Jonte se había pronunciado "decididamente" por San Martín.. Cf. Gervasio Antonio Posadas, *Memorias de Gervasio Antonio Posadas, Director de las Provincias Unidas del Río de la Plata en 1814*, Madrid, Editorial América, 1920, pp. 163-164. Véase también Museo Mitre, *Documentos del Archivo de San Martín*, Buenos Aires, 1911, tomo 10, pp. 488-491, en donde se incluye su nombre entre los partidarios de San Martín, dentro de una lista dada por José Matías Zapiola a Bartolomé Mitre.

[19] Cf. Juan Canter, "Las sociedades secretas y literarias" cit., pp. 391-392.

Sin embargo la situación de concordia no iba a durar demasiado. Uno de los problemas más apremiantes que acechaba al Primer Triunvirato era la cuestión de su legitimidad. Había surgido de una maniobra política orquestada por el Cabildo porteño el 23 de septiembre de 1811, y se había consolidado mediante sucesivos actos de fuerza. Pero era evidente que debía buscar algún mecanismo para que su poder estuviera revestido del manto de legalidad necesaria para conducir el país, y la revolución, sin peligrosos cuestionamientos. Esto se había intentado en abril de 1812 con la convocatoria a una Asamblea que según disponía el Estatuto Provisional de noviembre de 1811[20], designó como triunviro, en lugar de Paso, a Juan Martín de Pueyrredón. Pero a los dos días de su apertura, la Asamblea se había declarado "suprema", lo que no había gustado al gobierno, que declaró "nula, ilegal y atentadora contra los derechos soberanos de los pueblos" dicha resolución y procedió a disolver la Asamblea de inmediato[21].

El Triunvirato había convocado para octubre de 1812 una nueva asamblea, para elegir dos miembros del gobierno, en reemplazo de Feliciano Chiclana y Manuel de Sarratea. Se habían presentado varios candidatos, pero finalmente la Asamblea eligió, el 6 de octubre, a Pedro Medrano y, al día siguiente, a Manuel Obligado[22], dos personajes que se señalaban por su amistad y afinidad

[20] El Estatuto Provisional, sancionado del 22 de noviembre de 1811, disponía en su artículo 1°, la renovación de cada uno de los miembros del Triunvirato cada seis meses, mediante una Asamblea General integrada por el Cabildo y los representantes de la Capital y el Interior. Cf. *Registro Oficial de la República Argentina que comprende los documentos expedidos desde 1810 hasta 1873* cit., pp. 127-128.

[21] Ver *Asambleas Constituyentes Argentinas*, Buenos Aires, Instituto de Investigaciones Históricas de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 1937-1939, Tomo Sexto (1ª parte), pp. 687-688 y 698-699.

[22] Los nombramientos de Medrano y Obligado se encuentran en: Archivo General de la Nación, Gobierno Nacional, Gobierno, 1812, legajo N. 6. Cf. Juan Canter, "El año XII, las Asambleas generales y la revolución del 8 de octubre"; en: Academia Nacional de la Historia, *Historia de la Nación Argentina*, Buenos Aires, Editorial El Ateneo, Volumen V, Segunda sección, 1941: 379-476, ver: pp. 497-498.

política con el triunviro restante: Juan Martín de Pueyrredón[23]. Todo esto, sumado a la impugnación de la elección como diputado de Bernardo de Monteagudo, apoyado por la Sociedad Patriótica, implicaba la continuación de una política que no coincidía con los intereses de la Logia[24].

Para colmo, el 5 de octubre se había conocido en Buenos Aires la noticia de la sorprendente victoria obtenida por el Ejército Auxiliar del Perú, al mando de Manuel Belgrano, sobre los invasores realistas en el Campo de las Carreras, en las afueras de Tucumán. El entusiasmo por la inesperada victoria no impidió a los opositores señalar que Belgrano había desobedecido expresamente las órdenes del Triunvirato, que le mandaban retroceder hasta la ciudad de Córdoba[25]. La tensión política era tan evidente, que dos días después se produjo la sucesión de acontecimientos qué llevaron a la caída del gobierno.

La crisis del día 8

El jueves 8 de octubre de 1812, ya por la madrugada, se reunió una ruidosa manifestación, estimada entre 300 y 1000 personas, que llenaron la Plaza de Mayo y se agruparon frente al Cabildo, que estaba rodeado por los cuerpos militares de la capital, con los cañones apuntando hacia el edificio. Los

[23] Medrano tenía una gran amistad con Pueyrredón y lo consideraba un político dotado de grandes virtudes, Cf. Alberto Ezcurra Medrano, "Medrano, Pedro"; en: *Genealogía*, Buenos aires, Instituto Argentino de Ciencias Genealógicas, N° 15, 1966: 128-138, ver: p. 130. Obligado, por su parte, tenía también una antigua relación con él y llegó a ser, años más tarde, secretario de Hacienda, cuando Pueyrredón fue Director Supremo. Cf. *Registro Oficial de la República Argentina que comprende los documentos expedidos desde 1810 hasta 1873*, op. cit, p. 381.

[24] Cf. *Asambleas Constituyentes Argentinas*, op. cit., p. 721.

[25] Cf. Archivo general de la nación, *Acuerdos del extinguido Cabildo de Buenos Aires*, ob. cit., pp. 349-350. Belgrano había decidido, pese a las instrucciones dadas por el gobierno, resistir en Tucumán, cuya población había prometido todo su apoyo al esfuerzo militar para detener la invasión realista. Cf. Instituto Belgraniano Central, *Documentos para la Historia del General Don Manuel Belgrano*, Buenos Aires, 2003, Tomo IV, pp. 488-490 y 568.

capitulares, advertidos de que algo iba a ocurrir, se habían ido congregando desde la una hasta las nueve de la mañana, junto con el Gobernador Intendente de Buenos Aires, Miguel de Azcuénaga[26]. Allí recibieron la noticia de que Pueyrredón y Rivadavia, los miembros del gobierno que estaban en Buenos Aires, se habían ocultado y que en la plaza se estaban juntando firmas para presentar una petición[27].

Entonces, en medio de la discusión sobre lo que debía hacerse, se presentó ante los reunidos una "Representación" firmada por varios centenares de personas, la mayoría de ellos congregados en la plaza. La primera firma, de quien redactara y presentara el escrito, era reveladora: el doctor Bernardo de Monteagudo, de la Sociedad Patriótica, y diputado electo por Mendoza, cuyo nombramiento había sido impugnado, dejando en evidencia la manipulación de la Asamblea por parte del gobierno[28].

Las acusaciones contra el gobierno contenidas en la "Representación" eran durísimas: se los calificaba de "monstruos políticos" y reos "de lesa patria". Consideraba las elecciones de Medrano y Obligado realizadas de un modo "ilegal y escandaloso", para terminar con una solicitud terminante:

> "que en el acto se suspenda la Asamblea, y cese el Gobierno en sus funciones reasumiendo V. E., la autoridad que le delegó el Pueblo congregado el veinte y dos de Mayo de mil ochocientos diez; y creándose desde luego un poder ejecutivo compuesto de las personas más dignas del sufragio público, se proceda ulteriormente y sin demora

[26] Azcuénaga era miembro de la Logia y, probablemente, estaba al tanto de lo que iba a ocurrir, al igual que Álvarez Jonte. Cf. Museo Mitre, *Documentos del Archivo de San Martín,*, ob. cit., p. 491

[27] Cf. Archivo general de la nación, *Acuerdos del extinguido Cabildo de Buenos Aires*, cit., p. 352

[28] Ídem, p. 354.

> a la convocación (sic) de una Asamblea general extraordinaria que decida de un modo digno los grandes negocios de la Comunidad…"[29].

Pero eso no era todo. El Cabildo también era alcanzado por la desconfianza de los firmantes del petitorio ya que también pedían la separación por *"sospechosos"* del Alcalde de primer voto Francisco Javier de Riglos, a los regidores Manuel de Pinedo y Arroyo y Manuel José García, y al Síndico Procurador Vicente López y Planes[30]. Los firmantes concedían un plazo de veinte minutos para dar respuesta a sus exigencias, pero prometían quedarse en la plaza hasta que no fueran satisfechas, y advertían por sí acaso que estaban "bajo la protección de las legiones armadas"[31].

Inmediatamente, los cabildantes mencionados, aunque protestando su lealtad y amor a la Patria, aceptaron su cese "obedeciendo la voluntad de sus compatriotas" y se retiraron de la sala[32].

Entonces se procedió a convocar a los jefes militares, responsables de las tropas apostadas en la plaza. Comparecieron así el comandante del Regimiento N° 2 de Infantería (los antiguos "Arribeños"): Francisco Ortiz de Ocampo y su segundo jefe: Román Fernández; el comandante de Artillería Manuel Pinto y el comandante de los "Granaderos montados": José de San Martín, junto con su segundo: Carlos de Alvear. Todos, o casi todos,

[29] Ídem, p. 355. Algunos de los firmantes no adhirieron a los calificativos hechos a los miembros del gobierno. Cf. Archivo general de la nación, *Acuerdos del extinguido Cabildo de Buenos Aires* cit., pp. 357-358.

[30] Ibíd. Curiosamente, López y Planes firmó el petitorio solicitando su propia destitución. Cf. Archivo general de la nación, *Acuerdos del extinguido Cabildo de Buenos Aires* cit., p. 357.

[31] Ídem, p. 355.

[32] Ídem, p.360. La separación de sus cargos fue sólo temporal, ya que, pocos días después, y al no ser acusados formalmente de nada, fueron repuestos en sus cargos. Cf. Archivo general de la nación, *Acuerdos del extinguido Cabildo de Buenos Aires*, cit., pp. 371-373 y 375-376.

pertenecían a la Logia y ratificaron, más allá de algún desacuerdo, tanto la movilización popular como la "Representación"[33].

Los capitulares dudaban y la situación se iba poniendo tensa. Monteagudo y Julián Álvarez se apersonaron en la Sala capitular y trataron de apurar las cosas, pero su propuesta, elegir doce electores para que votaran con el Cabildo, no fue bien recibida cuando se dio a conocer[34]. Volvió entonces a comparecer Ortiz de Ocampo, a quién abiertamente le preguntaron los presentes qué nombres sugerían los comandantes para integrar el nuevo gobierno. Tras varias dudas y protestas de prescindencia dio finalmente tres nombres: Nicolás Rodríguez Peña, Juan José Paso…y Antonio Álvarez Jonte. Ortiz de Ocampo se retiró, pero, poco después, San Martín entró a su vez y: "manifestó con expresiones las más enérgicas que no debía perderse un instante, que se iba aumentando el fermento y era preciso cortarlo de una vez"[35].

Esto decidió las cosas. En primer lugar, se dictó un decreto suspendiendo la Asamblea y dejando sin efecto sus resoluciones, es decir, las designaciones de Medrano y Obligado. Hecho esto, se procedió a la votación: Azcuénaga, Mansilla, Lezica, Tocornal y Díaz de Bedoya votaron los tres nombres propuestos; Pereyra Lucena cambió el nombre de Paso por el de Hipólito Vieytes; Anchorena hizo lo propio con Rodríguez Peña, sustituyéndolo por San Martín; Gómez no votó a ninguno de los propuestos inclinándose por San Martín, Alvear y Díaz de Bedoya; Álvarez Jonte, al que extrañamente, pese a ser uno de los propuestos, se le permitió votar, tuvo la delicadeza de

[33] Según el testimonio de Zapiola a Mitre, ya mencionado en la nota n. 18, Ortiz y Pinto (además de San Martín y Alvear, obviamente) pertenecían a la Logia. La duda es Fernández, que no figura en dichas listas (aunque hay un N. Fernández no identificado), lo que no significa que no fuera parte de la Logia.
[34] Ídem, pp. 362-363. En esa lista de doce electores "ciudadanos de honor" había miembros de la Logia, partidarios de Monteagudo y Julián Álvarez y también algunos hombres de Paso. Tal vez por eso no conformó a ninguno de los grupos y, finalmente, fue dejada de lado.
[35] Ídem, p.364.

reemplazar su nombre por el de San Martín; Yevenes lo acompañó en su voto[36]. Como Rodríguez Peña estaba ausente de la ciudad, se nombró suplente, por unanimidad, a Carlos de Alvear; pero los comandantes no aparecer como teniendo injerencia en la votación, por lo que hubo que volver a votar al suplente, elección que recayó en Francisco Belgrano, uno de los hermanos del general que acababa de vencer en Tucumán[37].

Los comandantes pidieron entonces que se instalaran mesas en los arcos del Cabildo para que el pueblo ratificara o rechazara la elección realizada con un procedimiento muy simple: con una raya se marcaba la aprobación y con un cero el rechazo. Al finalizar el escrutinio, supervisado por Yevenes y Díaz de Bedoya, los tres electos resultaron ratificados: Rodríguez Peña obtuvo 172 votos a favor y sólo 12 en contra; Álvarez Jonte: 147 a favor y 35 en contra; por último, Paso logró 96 votos a favor y 87 en contra[38]. Belgrano fue ratificado sin oposición. El Cabildo procedió entonces a tomar juramento a Paso, Belgrano y Álvarez Jonte, que juraron: "a Dios y a la Patria desempeñar fielmente, y como Ciudadanos de honor la alta confianza con que los ha honrado el Pueblo libre de las Provincias Unidas del Río de la Plata". Y con este juramento, que tenía mucho de definición política, la histórica jornada tocó a su fin[39].

[36] Ídem, pp. 354-365. Nadie puso objeciones al voto de Azcuénaga, pese a que no formaba parte del Cabildo. Por otra parte, además de los capitulares vetados por la "Representación", no participó de la elección Mariano de Sarratea, ausente, aparentemente, por razones de salud. Cf. Archivo general de la nación, *Acuerdos del extinguido Cabildo de Buenos Aires* cit., p. 380.

[37] Ídem, p. 365.

[38] Ídem, p. 366. Paso no era miembro de la Logia, ni de la Sociedad Patriótica y su grupo de simpatizantes era el más reducido entre los opositores al gobierno. Sin embargo, sus simpatizantes permanecieron firmes hasta el final de la jornada y lograron ratificarlo, pero sólo por una diferencia de nueve votos.

[39] Ídem, p.368. La novedad era que el juramento no mencionaba en absoluto al rey Fernando VII.

¿Por qué fue elegido Álvarez Jonte? Era evidente la posición que gozaba entre los dirigentes revolucionarios, pese a su juventud. Lo demostraban: su misión en Chile, su discurso del 25 de mayo, su mediación entre Paso y Chiclana, su misma elección al Cabildo. Pero además tenía la plena confianza de los jefes militares, que por algo lo habían captado para la Logia. Por otra parte, nadie ignoraba su postura de ferviente partidario de la independencia, idea que comenzaba a abrirse paso como la única salida viable para la Revolución. Pero por sobre todas las cosas, Álvarez Jonte tenía una gran habilidad política, sumada a una capacidad de trabajo infatigable y una total predisposición a servir a la causa revolucionaria en cualquier puesto que le tocara desempeñar. Gervasio Posadas decía de él: "Sagaz con talento: tiene genio y fibra, hombre propio para cualesquiera empresa"; y Bernardino Rivadavia destacaba: "el noble celo con que…ha sostenido el honor y opinión de ese país y la nada común actividad que ha desplegado en su servicio y en el de toda la causa de América"[40].

Las preguntas de la historia

La interpretación histórica de los hechos del 8 de octubre de 1812 ha generado en la historiografía la discusión de si los hechos del 8 de octubre 1812, constituyeron una revolución, como tradicionalmente se ha dicho, o de un golpe de estado, más exactamente de un golpe militar.

El debate se inició con los dos nombres pioneros de nuestra historiografía: Bartolomé Mitre y Vicente Fidel López. Para Mitre, los acontecimientos del 8 de octubre constituían una "revolución, municipal en su forma", como lo había sido la del 25 de mayo, en la que las tropas, las corporaciones y el pueblo, habían desempeñado cada cual el papel que les correspondía según el "plan de operaciones" trazado por la Logia. Mitre, que estima la concurrencia en la Plaza de la Victoria en más de 300 personas, les atribuye una actitud

[40] Cf. Gervasio Antonio Posadas, *Memorias de Gervasio Antonio Posadas, Director de las Provincias Unidas del Río de la Plata en 1814* cit., p. 163, y universidad de buenos aires, *Comisión de Bernardino Rivadavia ante España y otras potencias de Europa: 1814-1820*, Buenos Aires, 1933-1936, tomo I, p. 296.

"pasiva", sin hacer ninguna mención ni a los desacuerdos entre los distintos grupos, ni a las entradas y salidas de los jefes militares, ni a las vacilaciones del Cabildo [41]. El análisis de López, que además de utilizar el Acta del Cabildo, a la que considera un testimonio de los vencedores, se basa en "informes de familia" (seguramente su padre y tal vez otros aportes) tiene una visión mucho menos favorable de los acontecimientos y si bien no utiliza la expresión "golpe de estado", denomina a los miembros de la Logia "partido militar" y critica duramente a los elementos civiles de la oposición, en especial a Monteagudo, a quién acusa de tener una *"envidia vengativa y terrorista"*, contra Rivadavia y Pueyrredón. Para López el resultado de los hechos del 8 de octubre fue el despegue político de Alvear, a quién considera el jefe del "partido militar", y la consecuencia necesaria del "filosofismo revolucionario" del 8 de octubre fue "la dictadura liberal y el personalismo benefactor" en lugar de la organización institucional que debió haberse impuesto[42].

En los años posteriores, la interpretación "revolucionaria" de Mitre, así como su visión positiva del 8 de octubre, pasó a ser mayoritariamente aceptada, no solamente por las obras de divulgación histórica y los manuales escolares, sino también por la mayoría de los historiadores. Además del prestigio de Mitre como historiador, la ubicación del tema como punto inicial de la actuación pública de José de San Martín, tornaba incómodo cualquier punto de vista diferente[43].

[41] Cf. Mitre, Bartolomé, *Historia de San Martín y de la emancipación sudamericana.* Buenos Aires, Félix Lajouane, 1890, Tomo I, pp.156-160.

[42] Cf. López, Vicente Fidel, *Historia de la República argentina*, Buenos Aires, Guillermo Kraft, 1913, tomo IV, pp. 237-241

[43] Así por ejemplo, la biografía de Clemente Fregeiro sobre Monteagudo, la de Gregorio Rodríguez sobre Alvear y, sobre todo, la monumental obra de José Pacífico Otero sobre San Martín. Cf. Celmente L. Fregeiro, *Don Bernardo Monteagudo*, Buenos Aires, Igon Hermanos, 1879, pp. 113-116; Rodríguez, Gregorio f., *Historia de Alvear*, Buenos Aires, G. Mendesky-Compañía Sud-Americana de Billetes de Banco, tomo Primero, 1913: 154-180 y José Pacífico Otero, *Historia del libertador don José de San Martín*, Buenos Aires, Cabaut y cía, 1932, pp. 203-205. Otero, sin

Esta situación se mantuvo hasta la publicación de los trabajos del historiador Juan Canter, que demostraron que la opinión de Mitre no estaba avalada en muchos aspectos por el Acta del Cabildo del día 8 de octubre, pieza documental imprescindible para analizar los hechos. A partir del análisis detallado de dicha acta, y de otros documentos éditos e inéditos, Canter llegó a las siguientes conclusiones: en primer lugar, lo ocurrido el 8 de octubre de 1812 no era el resultado de ningún "plan de operaciones" sino de una serie de hechos, algunos inesperados como el triunfo de Belgrano en Tucumán, que aceleraron un movimiento que la Logia había tratado de, por lo menos, postergar; en segundo lugar, las tropas habían ocupado sus posiciones desde la noche anterior, mucho antes de que llegaran los civiles a la plaza, lo que demuestra que la iniciativa de derrocar al gobierno partió de los militares en primer lugar; en tercer lugar: hubo tres grupos bien diferenciados en la plaza: las tropas, encabezadas por sus jefes, miembros de la Logia, los hombres de Monteagudo y Julián Álvarez, de la Sociedad Patriótica y miembros algunos también de la Logia y los partidarios de Juan José Paso, ninguno de estos grupos tenía un plan prefijado, ni un acuerdo previo; por último: las diferencias entre los diferentes grupos, que amenazaban degenerar en desorden, y las vacilaciones del Cabildo obligaron finalmente a los comandantes, árbitros de la situación, a imponer los nombres de sus candidatos al Cabildo[44].

Esta interpretación no desplazó totalmente a la tradicional, pero a partir de allí comenzó a incorporarse a la historiografía la calificación de los sucesos del 8 de octubre como "golpe de estado", "movimiento militar" o "golpe militar". En las obras de divulgación y los artículos periodísticos, dichos términos se utilizaban como sinónimos de "revolución", es decir, cambiando el sentido que la interpretación de Mitre le había dado, aunque manteniendo

embargo, utiliza el análisis de López, moderando las críticas a los miembros del gobierno caído, sobre todo con respecto a Pueyrredón.

[44] Cf. Juan Canter, "El año XII, las Asambleas generales y la revolución del 8 de octubre"; en: Academia Nacional de la Historia, *Historia de la Nación Argentina* cit., pp. 498-503.

su valoración favorable de los acontecimientos[45]. No obstante, con el fin de la era de los golpes militares y la condena los mismos por la mayor parte de la sociedad, el concepto de "golpe militar" pasó a tener una connotación peyorativa y disvaliosa, que no había tenido en un principio. Este nuevo enfoque planteó un problema no menor: siendo José de San Martín protagonista indiscutible de los hechos del 8 de octubre: ¿cómo podía explicarse, dada su condición de prócer, héroe nacional y paradigma del luchador por la libertad de los pueblos, que hubiera participado en un "golpe militar"?

El error de ese análisis, a nuestro juicio, consiste en considerar a los militares de 1812: San Martín, Alvear, Ortiz de Ocampo, y los demás como integrantes de un cuerpo profesional, es decir una corporación, con principios, formación e ideología totalmente homogénea, lo que es inexacto. La formación militar de los oficiales, incluso de los de carrera como San Martín y Alvear, no se daba en ninguna academia o centro de estudios, sino en los cuarteles, y era una formación eminentemente práctica. Además, la composición de la tropa, fundamentalmente miliciana, tenía más que ver con las personas que se amontonaban en la plaza, que con las posturas ideológicas que pudieran tener sus eventuales jefes. Desde ese punto de vista, considerar un "golpe militar", al estilo de los del siglo siguiente, a los hechos del 8 de octubre de 1812 no tiene absolutamente ningún sentido histórico[46].

Una interpretación más reciente, proporcionada por Fabián Herrero, caracteriza a las jornadas de octubre como un "movimiento de pueblo", refiriéndose como tal a un *"*conjunto de personas que están en las calles y en

[45] Así por ejemplo Cf. Alfredo G. Villegas., *San Martín y su época*, Buenos Aires, Depalma, 1976, tomo I, pp.152-153, y también; Héctor Juan Piccinali, *Vida de San Martín en Buenos Aires*, Buenos Aires, 1984, pp. 147-150.

[46] Cf. Fernández, Enrique Fernández, Aníbal P. Jáuregui. y Darío Roldán, "Un golpe militar camino hacia la Independencia" cit. pp. 54-56 y 71-72. A pesar del título, los autores consideran al 8 de octubre una *"*manifestación cívico militar" y admiten que los militares participantes no tenían los objetivos propios de una corporación, porque no se puede considerar a la Logia como tal.

la plaza principal de la ciudad, y cuyo principal motivo es generalmente (aunque no siempre) elevar una Representación a las autoridades en la que presentan su punto de vista sobre la situación política y militar existente"[47]. Dentro del "pueblo", Herrero incluye, además de los grupos de Monteagudo y Paso, a partidarios de Artigas, a hombres de la campaña bonaerense e incluso a un líder indio, lo cual refuerza la idea de buscar una participación más más igualitaria y una distribución del poder más amplia que hasta ese momento. Considera además que la Logia, a diferencia de la Sociedad patriótica, no buscaba influir sobre la opinión del sector políticamente activo de la sociedad civil, sino unificar los criterios de los dirigentes revolucionarios. Herrero, finalmente, no parece considerar que haya existido un "golpe militar" el 8 de octubre porque, a su juicio, las tropas sólo sirvieron de respaldo a los civiles[48].

El concepto de "movimiento de pueblo" es, sin duda, una interpretación interesante para los hechos estudiados. Sin embargo, lo indudable del hecho de la participación decisiva de los comandantes en los acontecimientos centrales y las decisiones políticas tomadas ese día nos obligan a ser prudentes en considerar su rol como el de meros custodios de los grupos civiles. Lo mismo podemos expresar con respecto a la aparente prescindencia de los militares en la integración del nuevo gobierno. Los jefes participantes tuvieron posteriormente mandos y posiciones destacadas tanto en el ámbito castrense como en el político: pocos meses después José de San Martín pasaba a ser jefe del Ejército Auxiliar del Perú, y posteriormente sería nombrado gobernador intendente de Cuyo, mientras que Carlos de Alvear presidiría la Asamblea General Constituyente, que se reunió en enero de 1813, y de allí pasó al Ejército Auxiliar de la Banda Oriental, para finalmente ser designado Director Supremo de las Provincias Unidas. Es decir, los comandantes militares

[47] Cf. Fabián Herrero,*Movimientos de pueblo,* Rosario, Prohistoria, 2012, p. 161.
[48] Cf. Herrero, Fabián, "De la política colonial a la política revolucionaria"; en Raúl Osvaldo Fradkin, *Historia de la Provincia de Buenos Aires*, Buenos Aires, Unipe, V. 2, 2012: 325-353, ver: pp. 341-342.

asumieron en octubre de 1812 un claro, aunque no exclusivo, rol de liderazgo, tanto en lo militar como en lo político[49].

Conclusión

Dieciséis días después de los sucesos relatados, el 24 de octubre, el recién instalado Segundo Triunvirato publicaba un "Manifiesto a los pueblos" en donde explicaba los motivos que habían llevado a la caída del Primer Triunvirato: denunciaba las "elecciones viciosas, exclusiones violentas y suplencias ilegales" y ratificaba su fe en los principios revolucionarios de mayo, sobre todo cuando declaraba que "el eterno cautiverio del Sr. Fernando VII ha hecho desaparecer sus últimos derechos". La novedad del manifiesto radicaba en la convocatoria a una nueva Asamblea, a la que expresamente se le daba el cometido de cumplir con los dos objetivos que no se habían podido lograr hasta ese momento: la declaración de la *"independencia nacional"* y *"la organización del estado"*, es decir: la sanción de una constitución[50].
La posición de Álvarez Jonte en el nuevo gobierno, en su calidad de representante de la Logia, era la de garantizar que esos magnos objetivos se cumplieran. Se abría una nueva etapa, tanto en el proceso revolucionario rioplatense como en la vida de Antonio Álvarez Jonte... Pero eso es parte de otra historia.

[49] Cf. Félix Luna, *Conflictos y armonías en la Historia Argentina*, Buenos Aires, Planeta, 1997, pp. 48-50. Luna considera que no puede considerarse un golpe militar porque la "autoproscripción saludable" de los militares evitó el inicio de un proceso militarista.
[50] Cf. *Registro Oficial de la República Argentina que comprende los documentos expedidos desde 1810 hasta 1873* cit, pp. 185-187. También en: junta de historia y numismática americana, *El Redactor de la Asamblea*: edición facsimilar, 1913, 1a edición, Buenos Aires; Biblioteca Nacional Mariano Moreno, 2013, p. 9.

Aproximación hacia una lectura filosófica del mundo espiritual de Esteban Echeverría: el poeta entre el Iluminismo y el Romanticismo.

Sebastián Alejo Fernández
USAL, Buenos Aires

Introducción

La transición entre los siglos XVIII y XIX fue un momento de gran convulsión para el mundo europeo. Los movimientos revolucionarios liberales dieron génesis a un nuevo período histórico. No obstante, las innovaciones de una nueva etapa no clausuran la existencia de formas y prácticas sociales, culturales e intelectuales previas. Ese mundo nuevo, en cierta forma, se movilizó en expresiones antagonistas. En el plano de la cultura, el surgimiento del movimiento romántico[1] implicó nuevas formas de hacer y pensar.

Ahora bien, los románticos eran personas que habían sido formadas dentro de un universo ilustrado. El rechazo hacia la razón como única rectora del pensamiento humano no significaba la sustitución del pensamiento racional sino una morigeración del mismo atendiendo a los sentimientos, pasiones y al particularismo de lo local como elementos constitutivos de la producción humana. Podemos decir entonces, que los románticos también son personas de la ilustración pero que no adherían a ella.

Para poder presentar estas afirmaciones considero que es necesario detenerse en qué es el pensamiento ilustrado y qué es el pensamiento romántico. Para ello, me sirvo de dos autores que representan destacados exponentes de ambas posturas. Por un lado, Immanuel Kant, filósofo alemán

[1] Corriente que surgió en Alemania e Inglaterra hacia la década de 1770 y que se manifestó como oposición al exclusivismo de la razón ilustrada.

del siglo XVIII y por el otro, William Wordsworth, poeta inglés del siglo XIX.

Las obras trabajadas de ambos autores fueron elegidas considerando su cercanía temporal y la representatividad que las mismas tienen para graficar lo más destacado, de manera clara y concisa, del pensamiento de la corriente a la que pertenecen.

¿Qué es la Ilustración? Fue un ensayo publicado por Kant originalmente en 1784[2] donde esgrime sus argumentos que dan respuesta a la pregunta planteada en su título. Esta fuente es elegida ya que se corresponde a la etapa de madurez en las cavilaciones del filósofo y contemporánea a la etapa inicial del romanticismo. El prólogo[3] de *Baladas Líricas* fue incluido en la segunda edición de ese trabajo y publicado a inicios del siglo XIX (1800). Este agregado a la colección de poemas de Wordsworth y Samuel Coleridge exhibe los principios poéticos del primer romanticismo inglés. Será a través de estas obras donde se podrá ver los márgenes de continuidad y ruptura del pensamiento romántico con el ilustrado.

La representación del binomio Ilustración-Romanticismo puede concebirse en torno a la relación entre razón y sentimientos. Sin embargo, ambas expresiones se refieren a lo corpóreo de una u otra manera. Veremos a través de esos textos en qué lugar aparece el cuerpo.

Es en este convulsionado mundo en el cuál Esteban Echeverría vivió. Hombre de letras e integrante de una generación de jóvenes con aspiraciones políticas, se convirtió en uno de los primeros representantes de la literatura romántica en el Río de la Plata.

[2] La fuente elegida es la que se corresponde con la edición del libro compilatorio *Filosofía de la Historia*. Esta elección responde a la accesibilidad de la fuente.
[3] La fuente elegida se corresponde a la edición bilingüe de Ediciones Hiperión de 1999.

He aquí las preguntas que guiarán el curso de este escrito: ¿Es posible afirmar la filiación ideológica de Echeverría exclusivamente al movimiento romántico? ¿Qué es lo romántico y qué lo ilustrado en Echeverría?

Para intentar dar respuestas a estas preguntas, se analizará la *Ojeada retrospectiva sobre el movimiento intelectual del Plata en el año 37*[4]. Este texto, originalmente publicado en 1846 sirvió como prefacio a la obra *Dogma Socialista*[5], códice del modelo de organización político-social que Echeverría, junto a su grupo de pertenencia, impulsaba para el espacio rioplatense. La elección de este escrito responde a que el mismo presenta al poeta romántico argentino en la última etapa de su pensamiento. Es aquí donde el autor enfrentó lo promisorio de sus postulados juveniles con la realidad de su maduro presente reflexionando sobre los acontecimientos que lo llevaron hasta allí. Se podrá advertir entonces como delibera el encadenamiento de elementos del poeta romántico y el pensador ilustrado.

Como todo ejercicio de investigación, esta aproximación es un mojón dentro del mundo que supone la construcción de una tesis. Como tal, se presenta como una mirada inicial que merecerá ser ampliada y discutida a la luz de estudios de mayor envergadura.

Kant y el imperio de la razón

En *¿Qué es la Ilustración?* Kant responde al religioso Johann Friedrich Zöllner, miembro del gobierno de Prusia, quien había publicado una misiva a la comunidad intelectual prusiana con la citada pregunta.

[4] La fuente seleccionada se corresponde a la edición realizada en 1874 por Juan María Gutiérrez, amigo del autor, como parte de una compilación de sus obras completas en las que se incluyeron textos editados e inéditos. Gutiérrez realizó una operación donde impulsó la construcción de Esteban Echeverría como el arquetipo de poeta argentino.

[5] Originalmente publicada en 1838 como *Código o declaración de principios de la Joven Argentina* en las páginas del periódico oriental El Iniciador, fue rebautizado como *Dogma Socialista* en 1846.

> "La ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella sin la tutela de otro. *¡Sapere aude!* ¡Ten el valor de servirte de tu propia razón!: he aquí el lema de la ilustración"[6].

En este primer párrafo de su respuesta, Kant define categóricamente al movimiento de la Ilustración. Es un acto de liberación pero de una prisión autoimpuesta por la falta de valor para servirse de la propia inteligencia. Aquí vemos también la presentación que Kant realiza del cuerpo, no tan explícita como la de la razón. La incapacidad, la culpabilidad, la cobardía y la comodidad son cargas peyorativas que el filósofo realiza en el cuerpo en el que busca causar dolor. Si tengo la facultad de la razón que todo lo puede y no la ejercito es por una debilidad del cuerpo que acarrea toda esta connotación negativa.

En la misma línea, Kant dice:

> "La pereza y la cobardía son causa de que una gran parte de los hombres continúe a gusto en su estado de pupilo, a pesar de que hace tiempo la Naturaleza los liberó de ajena tutela (*naturaliter majorennes*); también lo son de que se haga tan fácil para otros erigirse en tutores. ¡Es tan cómodo no estar emancipado! Tengo a mi disposición un libro que me presta su inteligencia, un cura de almas que me ofrece su conciencia, un médico que me prescribe las dietas, etc., etc., así que no necesito molestarme. Si puedo pagar no me hace

[6] Emannuel Kant, *Filosofía de la Historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2017. El libro fue consultado de manera virtual. Disponible en: https://www.google.com.ar/books/edition/Filosof%C3%ADa_de_la_historia/ul4qDwAAQBAJ?hl=es&gbpv=1&dq=Filosof%C3%ADa+de+la+Historia&printsec=frontcover. Esta fuente no está paginada.

> falta pensar: ya habrá otros que tomen a su cargo, en mi nombre, tan fastidiosa tarea"[7]

Aquí se puede apreciar la existencia de dos tipos de sujeto: El tutor y el tutelado. Esto supone una jerarquización entre los sujetos. Son hombres, en teoría, iguales pero el segundo se encuentra en inferioridad por su propia culpa, es dueño de la razón y no la ejerce. El primero aprovecha su estado de superioridad para seguir dominando al otro.

A continuación, se presenta la naturaleza. Kant confiere al hombre la facultad de la razón dentro del ordenamiento natural pero este mismo se crea una segunda naturaleza, caída, que lo posiciona en un status de inferioridad. El hombre es culpable de su propio estado. La naturaleza le dió la razón y está en su voluntad utilizarla. Entonces se puede afirmar que el orden natural que Kant plantea es el de la razón.

> "Es, pues, difícil para cada hombre en particular lograr salir de esa incapacidad, convertida casi en segunda naturaleza. Le ha cobrado afición y se siente realmente incapaz de servirse de su propia razón, porque nunca se le permitió intentar la aventura"[8].

Kant construye su respuesta en base a la crítica que realiza de la Iglesia como eje rector del mundo moderno. ¿Qué persigue la Ilustración? Se pregunta el filósofo, la emancipación de la tutela en cuestiones de religión. Artes y ciencias no tienen interés en ejercer tutela sobre los ciudadanos. Esta preocupación refiere a la necesidad de ejercer la defensa del poder del príncipe Federico II.

También se refiere a la capacidad individual del clérigo para ejercitar su razón. El sacerdote puede enseñar el credo pero también hacer observaciones sobre las deficiencias que encontrara mediante el uso de su razón. Como

[7] Kant, ob. cit.
[8] Kant, ob. cit.

resultado de ello, hay una imposibilidad de eternizar la tutela de un pueblo a través de un credo. Una generación no puede limitar el progreso de las que le siguen.

> "Pero ¿no es posible que una sociedad de clérigos, algo así como una asociación eclesiástica o una muy reverenda classis (como se suele denominar entre los holandeses) pueda comprometerse por juramento a guardar un determinado credo para, de ese modo, asegurar una suprema tutela sobre cada uno de sus miembros y, a través de ellos, sobre el pueblo, y para eternizarla, si se quiere? respondo: es completamente imposible. un convenio semejante, que significaría descartar para siempre toda ilustración ulterior del género humano, es nulo o inexistente [...] Constituiría esto un crimen contra la naturaleza humana, cuyo destino primordial radica precisamente en este progreso. Por esta razón, la posteridad tiene derecho a repudiar esa clase de acuerdos como celebrados de manera abusiva y criminal"[9].

Cada ciudadano o clérigo puede exponer sus diferencias respecto de un determinado ordenamiento. Así la Iglesia no puede eternizar la tutela sobre los ciudadanos utilizando el credo. No obstante, veremos más adelante, que será el monarca quien si puede eternizar la tutela sobre sus ciudadanos con base en la razón.

¿Cómo se accede a la Ilustración? Con libertad para hacer uso público de la razón como único requisito. El uso privado es limitable y no altera el curso de la Ilustración. Así, la razón es naturaleza individual del sujeto y la Ilustración el ejercicio colectivo. En ambos casos, lo que articula la unión de ambos cuerpos es la razón como eje rector del mundo.

Es en este momento donde Kant empieza a explicar la relación monarca-ciudadano que justificará el orden que propone. El monarca solo limita el

[9] Kant, ob. cit.

ejercicio de la violencia de sus súbitos. El ciudadano es dueño de su propia salvación por medio de la razón. El monarca es dueño de sus ciudadanos.

> "Y lo que ni un pueblo puede acordar por y para sí mismo, menos podrá hacerlo un monarca en nombre de aquél, porque toda su autoridad legisladora descansa precisamente en que asume la voluntad entera del pueblo en la suya propia. Si no pretende otra cosa, sino que todo mejoramiento real o supuesto sea compatible con el orden ciudadano, no podrá menos de permitir a sus súbditos que dispongan por sí mismos en aquello que crean necesario para la salvación de sus almas; porque no es esta cuestión que le importe, y sí la de evitar que unos a otros se impidan con violencia buscar aquella salvación por el libre uso de todas sus potencias"[10] .

Kant también habla de su presente. Considera que no vive en una etapa ilustrada pero sí en una etapa de ilustración configurando el escenario de un mundo en transición. Entonces ¿Que separa a la Ilustración de la Revolución? La Ilustración es personificada como hecho progresivo y las revoluciones como cambios de nuevos prejuicios por viejos para servir al interés de dirigir al pueblo. Para Kant, la ilustración es una manifestación cultural y la revolución una manifestación política que corren por vías separadas.

El filósofo inicia presentando a dos sujetos, el tutor y el tutelado. En las conclusiones de su argumentación, vemos que la categorización se sostiene pero cambia de nombre. Ahora el tutor es el Príncipe y el tutelado es el ciudadano. Al igual que en el caso anterior, son hombres iguales pero el uso de la razón hace que el segundo acepte la dirección del primero. Por interés público, la ciudadanía requiere actitud pasiva para crear una unanimidad artificial con el fin de ser dirigidos por el gobierno.

[10] Kant, ob. cit.

Caso extraño, Kant plantea el imperio de la razón como medio hacia una etapa ilustrada pero aquí presenta una fórmula que puede ser definida de la siguiente manera: "¡razonad todo lo que queráis y sobre lo que queráis, pero obedeced!".

Kant ataca a la Iglesia porque es la que quiere tutelarlo. La Iglesia es la cultura. Para revocarle la autoridad a la Iglesia termina realizando una intervención pública donde se le trasladan sus facultades a la figura del Príncipe. Esto no es azaroso, Kant no habla porque es valiente sino porque responde a los intereses del déspota ilustrado.

Cuando Kant habla, el romanticismo ya había iniciado en Alemania en las plumas de Hölderlin y Novalis. Para sostener su doctrina, se debe presentar como un opuesto.

Kant busca imponer que todo es razón. La razón domina el todo y todo le pertenece a la razón. La razón no siente nada. La razón hace creer que todo es razón. Razón y voluntad son el motor del pensamiento ilustrado que propone.

Wordsworth, la emoción y el placer

Al igual que Kant, Wordsworth escribe para dar una respuesta. En el caso del filósofo alemán es para contestar una pregunta de un funcionario público y clérigo, el poeta inglés lo hace para explicar la forma poética de su obra y replicar a la crítica.

> "[...]me han aconsejado que escriba como prólogo una defensa sistemática de la teoría según la cual se escribieron los poemas"[11].

Wordsworth presenta su forma lírica (pentámetro yámbico no rimado), temática (Naturaleza y emociones) y lenguaje (Representación de la forma

[11] William Wordsworth, Prólogo a las *Baladas Líricas*, Madrid, Ediciones Hiperión, 1999. Edición Bilingüe (Traducción de Eduardo Sánchez Fernández), p. 33.

de hablar del hombre de clases bajas y medias de campo) como oposición al neoclasicismo racionalista, a la que define como aristocracia literaria. La composición poética se liga a la realidad y a la emotividad.

El hecho político, la revolución, se refleja en una nueva expresión literaria que es el romanticismo. A diferencia de lo que plantea Kant, que separa Ilustración y Revolución como movimientos culturales y políticos disociados, la revolución es representada como hecho político que se refleja en la cultura.

El prólogo se constituye como un dogma romántico. Es importante destacar esto para fundamentar la posición de este autor. Wordsworth se propone explicar los fundamentos del poeta romántico pero para hacerlo construye una razón universal en la cual su obra debe ser entendida.

Para ejemplificar lo anterior, Wordsworth presenta al romanticismo como un experimento:

> "[...] para averiguar qué tipo de placer y que cantidad del mismo puede racionalmente tratar de comunicar un poeta, acomodando al orden métrico una selección de lenguaje real de la gente en estado de intensa emoción"[12].

Así podemos ver que la razón aparece como fundamento de la construcción romántica y el poeta experimenta cual científico.

Wordsworth se reconoce como constructor de una nueva forma poética basada en la multiplicidad de las relaciones morales humanas que afectan al cuerpo social.

> "[...] no podría determinarse sin señalar de qué manera el lenguaje y el entendimiento humano actúan y reaccionan, recíprocamente, y sin

[12] Wordsworth, ob. cit., p. 31.

> recordar los cambios no solo de la literatura sino también de la propia sociedad"[13].

Este estilo nuevo se diferencia por oposición al neoclasicismo ilustrado:

> "Quienes están acostumbrados a la vistosidad y la hueca fraseología de nuestros escritores modernos, si persisten en leer este libro hasta el final, sin duda alguna tendrán que enfrentarse a muchas veces a sensaciones de extrañeza e incomodidad"[14].

La construcción de este dogma romántico tiene un claro objeto principal: Presentar de forma fiel hechos de la vida cotidiana relatados en lenguaje sencillo para descubrir las leyes de la naturaleza, principalmente la asociación de ideas bajo la intervención de las emociones.

Si para Kant, el sujeto era una dualidad de tutor-tutelado, para Wordsworth el sujeto es el campesino.

> "porque en esa condición las pasiones esenciales del corazón encuentran un terreno mejor donde pueden alcanzar su madurez"[15].

Nuevamente se aprecia una diferenciación por oposición. El campesino es la contracara del trabajador fabril de las ciudades servil al engranaje racional de la Revolución Industrial. Kant proponía un sujeto racional y obediente que no tiene que sentir, solo producir.

La elección del sujeto es una propuesta en la búsqueda de lo simple. El lenguaje del campesino representa no solo los vínculos sociales sino también la continua comunicación con "los objetos mejores de los que procede lo mejor de nuestro lenguaje". Se presenta a la Naturaleza como generadora del

[13] Wordsworth, ob. cit., p. 33.
[14] Ibíd., p. 35.
[15] Ibíd., p. 37.

lenguaje para explicar sus expresiones/objetos y no como un constructo social-racional.

Pondera el tipo de lenguaje que defiende por sobre el que utilizaban los poetas.

> "[...] piensan que se honran a sí mismos y a su arte en la misma proporción que se alejan de la comprensión de la gente, y se complacen en hábitos de expresión arbitrarios y caprichosos con el fin de alimentar gustos engañosos y falsas apetencias de creación propia"[16].

Si para Kant el orden natural es el de la razón, para Wordsworth es el de la emoción:

> "[...] pero creo que mis hábitos de contemplación han modelado mis emociones de tal manera que mis descripciones de los objetos que estimulan fuertemente esas emociones llevan en sí un propósito. Si en esto estoy equivocado, poco derecho puedo tener a llamarme poeta"[17].

Wordsworth construye el arquetipo del poeta. Es una persona que por su sensibilidad innata superior y profunda capacidad reflexiva puede dirigir sus pensamientos, como representantes de emociones, y descubrir en las relaciones entre ellas lo que realmente es importante para las personas. Las sensaciones se transforman, por repetición y permanencia, en hábitos mentales que permiten descubrir objetos, expresar su naturaleza y su relación con otros. El pensamiento racional se erige como derivado del sentimiento. La razón es la representación cognoscible de las emociones.

[16] Ibíd., p. 39.
[17] Ibíd., p. 41.

Entonces, ¿Cuál es el sentido de la poesía?: "...ilustrar el modo en que nuestros sentimientos e ideas se asocian cuando están en estado de emoción"[18].

El poeta debe realizar una operación que justifique su propia poesía dentro del axioma que presenta y la distinción sobre la otra poesía:

> "[...]la emoción realza la acción y la situación, y no la acción y la situación a la emoción [...] ¡El tema es lo verdaderamente importante!"[19].

Para poder comprender el porqué de su acción poética, Wordsworth realiza una fuerte crítica a la realidad inglesa de su presente. Guerra y sociedad industrial como fuerzas combinadas con el fin de restringir la capacidad de entendimiento limitando su libre y voluntario ejercicio. Esa tendencia repercute en las expresiones literarias y teatrales. Wordsworth presenta el prólogo como una forma de combatir esa tendencia confiando en las cualidades inherentes e indestructibles del entendimiento humano.

Sobre el estilo que busca imponer, propone abandonar la pretensión de representar ideas abstractas. Busca adoptar el lenguaje propio de la gente para representar objetos tangibles dando mayor importancia al tema sobre el que escribe con prescindencia de la retórica.

¿Qué es un poeta? Es una persona que le habla a personas. El poeta es una persona elevada: Tiene sensibilidad más viva, entusiasta y tierna, con mayor entendimiento de la naturaleza, un alma más abarcativa, satisfecha con sus propias pasiones y deseos, que se alegra más que otros por el espíritu de vida en su interior, que goza al contemplar deseos y pasiones semejantes a los acontecimientos del Universo y que se siente impulsado a crearlos donde no los hay.

[18] Ibíd., p. 43.
[19] Ibíd., p. 45.

El poeta debe acercar sus emociones a la de las personas que describe e incluso identificarse con ellas con una intención concreta: Producir placer. El poeta no debe aplicar su razón para observar e imitar sino sentir para generar placer. En ese escenario, se construye una función mecánica servil del poeta al describir e imitar pasiones. Para producir placer, el poeta debe adaptar su lenguaje a la pasión.

Sobre el objeto de la poesía, Wordsworth dice:

> "[...] la verdad, no individual o local, sino la general y operativa; no dependiendo de la evidencia externa, sino la revivida en el corazón por la pasión"[20]

Se crea una razón universal de la poesía sobre la cual se constituye que lo es y que no lo es. Wordsworth, poeta romántico, no abandona los fundamentos ilustrados para construir la forma poética que funda.

> "La poesía es la imagen del ser humano y de la naturaleza [...] El poeta escribe bajo una única restricción, a saber, la necesidad de dar placer inmediato a un ser humano [...] Exceptuando esta única restricción, no hay nada que se interponga en el poeta y la imagen de las cosas"[21].

A pesar de sus diferencias, Kant y Wordsworth mantienen algunos puntos que vinculan su pensamiento. En ambos casos, el orden natural es el racional. No obstante, para el primero será la razón la que permite el entendimiento de la naturaleza, mientras que para el segundo el orden natural brota del placer.

[20] Wordsworth, ob. cit., p. 65.
[21] Ibíd.

> "No tenemos conocimiento, es decir, no tenemos principios generales extraídos de la contemplación de hechos particulares sino lo que se ha edificado por placer y existe en nosotros por placer únicamente"[22] .

¿Qué hace un poeta? Considerar al ser humano y a las cosas que le rodean como se relacionen entre sí para producir una complejidad infinita de dolor y placer. Dirige su atención al conocimiento humano no adquirido. Estudia al ser humano y la naturaleza adaptados uno al otro y al conocimiento humano como espejo de la naturaleza.

> "El conocimiento de ambos, poeta y científico, es placer [...] El científico busca la verdad como un benefactor remoto y desconocido; la acaricia y la ama en su soledad. El poeta [...] se deleita en la presencia de la verdad como muestra nuestro amigo invisible y nuestro compañero de cada hora"[23].

El poeta es el defensor inamovible de la naturaleza y es quien une el vasto imperio de las sociedades humanas a lo largo de todos los tiempos. Así se universaliza el rol del poeta. La poesía es presentada como filosofía: "es el primero y último de todos los conocimientos"[24] y se posiciona por encima de la ciencia mediante la asociación de la labor del poeta a lo divino.

> "El resumen de cuanto he dicho es que el poeta se distingue de las demás personas principalmente por una mayor disponibilidad a pensar y sentir sin un estímulo exterior inmediato, y por una fuerza superior al expresar los pensamientos y sentimientos que se producen en el de ese modo"[25].

El sentimiento nace de la interpelación de la naturaleza en el sujeto. El poeta lo comprende y lo describe ya que le es tan propio como al común de

[22] Wordsworth, ob. cit., p. 67.
[23] Ibíd., p. 69.
[24] Ibíd., p. 71.
[25] Ibíd., p. 75.

las personas. No escribe para sí mismo o sus pares sino que lo hace para la gente por lo que debe expresarse en lenguaje real. Esto supone una crítica a la poesía como cenáculo intelectual aristocrático y a la limitación en la artificialidad de la forma poética y sus herramientas.

Wordsworth propone que su escritura en verso va acompañada de otras formas que le permiten describir el objeto de su escritura (y de toda la escritura): las pasiones, sus ocupaciones y la naturaleza. Admite que puede utilizarse la prosa en el mismo sentido pero sostiene que el uso del verso es reconocido universalmente como forma poética y de allí su valor. No obstante, el verso no constituye un valor en sí mismo para la poesía sino como una herramienta.

La forma poética y su rítmica sirven para contener la pasión expresada por el poeta. Se presenta una paradoja: El verso tiene la tendencia a despojar el lenguaje pero es útil para mitigar las composiciones cargadas de dolor.
El poeta debe conmover dentro de los límites del placer. Lo artificial de la forma tiene por objeto proporcionar la pasión para lograr una emoción deseable

> "[...] placer que el entendimiento obtiene de la percepción de la semejanza en la diversidad. Este principio es la gran fuente de la actividad de nuestro entendimiento y su principal abastecedor"[26].

La construcción del pensamiento racional se circunscribe al orden y fuente de la composición poética organizada bajo la siguiente fórmula:
1) Emoción conmemorada en estado de tranquilidad.
2) Contemplación de la emoción hasta que por una reacción la tranquilidad desaparece gradualmente.
3) Una emoción semejante al objeto de contemplación aparece paulatinamente como una existencia real del pensamiento.

[26] Wordsworth, ob. cit., p. 85

El poeta debe velar por generar aumento de placer al transmitir sus pasiones. La imaginación tiene la capacidad de producir cambios en la naturaleza física. Esta afirmación es presentada como un hecho verídico.

Se excusa sobre los defectos de sus poemas. Habla de su propia subjetividad que lo lleva a realizar asociaciones particulares sobre generales o la arbitrariedad de sus conexiones que puedan parecer grotescas al lector. Sin embargo, se defiende explicando que esas asociaciones y conexiones responden a sus pasiones y que las mismas no deben estar sometidas bajo el juicio de un grupo de individuos. El autor debe valerse de sus emociones que son su apoyo y sostén.

Apela al lector para que juzgue sus poemas en base a sus propias emociones consagrando independencia de la crítica, pero remarca que lo juicios deben ser reflexivos y de contactos largos con las obras para no ser erróneos.

Posiciona sus construcciones poéticas por sobre el resto. Reconoce que el lector puede sentir placer por otras poesías pero que la suya genera placeres de una naturaleza más exquisita, pura y duradera componiendo el propio paradigma de la buena o noble poesía dejando al lector que juzgue si con sus poemas ha logrado su objetivo.

La siguiente edición de *Baladas Líricas* incluye un apéndice llamado *Dicción Poética* en el que el autor profundiza sobre algunos de los conceptos vertidos en el prólogo.

La dicción poética se devela como construcción artificial de poetas y/o personas que aspiraban a su fama que adoptaban ciertas figuras retóricas de manera mecánica, sin la inspiración de los poetas antiguos, y las aplicaban a emociones o ideas que no tienen relación natural en absoluto creándose un leguaje diferente del lenguaje real de la gente.

Este lenguaje deformado hubo de confundirse con el auténtico lenguaje de la pasión por un estado mental perturbado y anormal del lector/oyente. Lo que se altera es su percepción instintiva, la perturbación no es una carencia racional del sujeto.

Los poetas dinamizaron el uso de este lenguaje que se alejaba del sentido común y la naturaleza.

Los primeros poetas utilizaban un lenguaje de sucesos extraordinarios pero este lenguaje era un lenguaje que hablaba la gente y que el poeta utilizaba afectado por los sucesos que relataba.

Se construyó una fraseología que no era usual y no se oía en el lenguaje de la gente. Ese lenguaje inventado derivó en la forma poética del verso . Esto es una crítica al falso poeta alejado de la realidad: Crea un lenguaje y se lo adjudica como propio. Bajo este lenguaje, lo veredero y lo falso se fue mezclando perturbando el gusto de la gente hasta transformarse en un lenguaje natural.

La gran crítica que se hace a la dicción poética es que la forma oculta a la naturaleza tras un disfraz. Ese disfraz es una construcción que genera placer pero no porque deviene de la pasión sino por crear la ficción de exaltar la figura del poeta y halagar el narcisismo del lector.

Kant y Wordsworth marcan el clima general del Iluminismo y Romanticismo. La presentación de estos autores se justifica para poder explicar la tónica sobre las lecturas en las que asentó Echeverría para construir su propio

En Kant es todo razón y voluntad, no hay cuerpo y deseo. En Wordsworth la razón es distinta y aparecen el cuerpo y el deseo. El poema también es un saber expresado en una forma literaria. El poeta no describe, da a conocer algo.

Echeverría, el romántico ilustrado

Considero que es menester realizar una serie de aclaraciones previas antes de avanzar con este apartado. Echeverría aprende sus ideas durante su estadía en Francia, entre 1825 y 1830, leyendo a autores franceses. Esto es importante destacar ya que los autores de los que se sirve siempre son franceses.

La Ilustración nace en Francia, entre los siglos XVII y XVIII, y se desarrolla en Alemania e Inglaterra. El romanticismo es de origen alemán e inglés de finales del siglo XVIII y llega a Francia en el S. XIX luego de un largo recorrido. El relato romántico francés es una construcción sobre autoridades intelectuales alemanes o ingleses.

Echeverría siempre piensa en Francia y en Francia es muy importante la Ilustración. Echeverría es tardío en el movimiento romántico. Lo propio de Francia es el Iluminismo y no el Romanticismo. Esto influirá en la mirada romántica de Echeverría.

Los románticos son reaccionarios a la Ilustración pero no dejan de ser ilustrados. Decir que Echeverría es romántico e iluminista es algo general. Lo particular son sus referentes intelectuales. Veremos cómo se construye esta hibridación en el cuerpo de Echeverría.

Realizada esta notación, podemos proseguir con el análisis de la *Ojeada retrospectiva sobre el movimiento intelectual en el Plata en el año 37* del *Dogma Socialista*. Conviene empezar por el contexto en el que fue escrita la obra.

En 1837, Echeverría vivía un mundo de ilusiones juveniles. Para 1846 ese mundo se había transformado en una difícil realidad para el poeta romántico. Exiliado en Montevideo hacía más de un lustro, Echeverría consideraba necesario dar una nueva entrada introductoria a su doctrina que

sirviera para explicar los motivos de su primacía y las sucesivas derrotas de los anti rosistas.

Rosas parecía invencible. En el plano internacional, superó el bloqueo francés y se encontraba en lucha frente a un nuevo bloqueo, esta vez por las potencias navales más grandes del mundo mientras que en la banda oriental triunfa en apoyo de Oribe frente a Rivera. Dentro del plano local, los intentos secesionistas de Corrientes parecían asfixiarse ante cada avance de Urquiza a la provincia. El dominio de Rosas era infranqueable.

Desanimado pero confiado, Echeverría le pone el cuerpo a la derrota. Este involucramiento de lo corporal se verá muy claro a lo largo de toda la *Ojeada*. Empieza con un pequeño preámbulo detallando la lista de personas a las que evoca a quienes considera mártires de la patria.

"Mártires sublímes!"[27]. Aquí vemos, desde la primera frase, la presencia del cuerpo destacada en primer lugar. El sufrimiento del martirio como elevado por la defensa de la patria. Se observa la utilización de léxico religioso. Echeverría busca santificar el martirio sobre quienes escribe.
La *Ojeada* es una ofrenda a la patria que hace Echeverría. No es su razón la que habla, es expresión corpórea de su sentir. En ese sentido, la *Ojeada* es planamente romántica.

> "Yo he gastado la vida en los combates estériles del alma convulcionada por el dolor, la duda y la decepción; –vosotros se la disteis toda entera á la Patria"[28].

El verdadero patriota es quien defiende a la patria con su razón o pluma sino quien también pelea por ella con la vida. En otras palabras, el patriota es quien pone el cuerpo por su causa.

[27] Juan María Gutiérrez (Compilador), *Obras completas de D. Esteban Echeverría*, Buenos Aires, Imprenta y Librería de Mayo, 1873, p. 1.
[28] Gutiérrez, ob. cit., p. 2.

> "Várela, Avellaneda, Alvarez; –la espada y la pluma, el pensamiento y la acción se unian en vosotros para enjendrar la vida: –sois la gloria y el orgullo de la nueva generación"[29].

Corrientes es erigida como paradigma de la lucha contra el rosismo: Echeverría busca un libertador para combatir la tiranía de Rosas.

> "¿Qué pueblo como Corrientes en la historia de la humanidad? –un corazón y una cabeza que se producen con nueva vida, como los miembros de la Hidra bajo el hacha esterminadora. Obra es esa tuya, Beron: –tu pueblo tiene en su mano los destinos de la República, y los siglos lo aclamarán Libertador"[30].

Quienes son ungidos como mártires, lo son por defender los ideales del *Dogma* de Mayo. Echeverría fue quien codificó ese *Dogma* y cabeza inicial de esa generación. Echeverría defiende a quien lucha por sus ideas ya que el no puso su propio cuerpo para defenderlas, el cuerpo que presenta Echeverría es una construcción literaria basada en los mártires que profesa.
La *Ojeada*, propiamente dicha, cuenta los avatares acaecidos desde 1837. Presenta una historia donde el tono es narrativo y pretende hacer asequible al lector los acontecimientos que llevan al presente en el que el autor escribe. Esa elección por el lenguaje sencillo emparenta a Echeverría con Wordsworth.

La narración presenta a sus actores: La Asociación de jóvenes, a la que Echeverría pertenece, las facciones Federal y Unitaria y la sociedad argentina. La sociedad argentina se presenta dividida por el accionar de las facciones. La asociación busca su regeneración.

Las facciones son presentadas con ciertos caracteres: Federales, vencedores, como representantes de las masas populares (Asociados a la

[29] Ibíd., p. 3.
[30] Ibíd., p. 4.

barbarie) y Unitarios, vencidos y minoría, de buenas tendencias pero antipáticos por su soberbia. Acá lo social es el cuerpo y es definido en términos barbáricos. La razón, soberbia y supremacista. Echeverría parece buscar morigerar lo instintivo, léase bárbaro, del cuerpo social y edificarlo sin el exclusivismo de la razón, propio de la facción vencida. La Asociación es cuerpo y razón en equilibrio.

De todos los actores, se destaca el principal: La generación nueva surge sin mezclarse, a entender de Echeverría, entre las luchas facciosas. "[...] por su edad, su educación, su posición debía aspirar y aspiraba á ocuparse de la cosa pública"[31]. Esta generación se compone de hombres jóvenes, de razón y de la elite.

Echeverría construye la base de legitimidad política de su grupo.

> "Mal vista por ambas facciones, esta generación no podía pertenecerles ya que era la legítima heredera de la religión de la patria"[32].

Rosas es el causante de humillación y estigma por cierta adscripción de la nueva generación a la facción unitaria.

> "Esa simpatía, empero movimiento espontáneo del corazón, no tenía raíz alguna en la razón y el convencimiento"[33].

La cercanía de la nueva generación a una filiación ideológica unitaria procedía de haberse formado en sus instituciones. No es un ejercicio racional sino la expresión de un sentimiento.

[31] Gutiérrez, ob. cit., p. 6.
[32] Ibíd.
[33] Ibíd., p. 7.

Echeverría se confiere a si mismo el rol de protagonista. Se separa de la juventud formada en las escuelas de Buenos Aires, deshaciéndose en ese acto de la simpatía unitaria. Él es la génesis del "pensamiento de Asociación". Echeverría es el líder y la voz de la razón dentro de su generación, los demás son sus seguidores.

El poeta rememora con añoranza el pasado sobre el que se asienta la base de su discurso. El sentimiento hace carne.

> "Ahora, después de tantas decepciones y trabajos, nos gozamos en recordar aquella noche, la mas bella de nuestra vida, por que ni antes ni después hemos sentido tan puras y entrañables emociones de Patria"[34].

La Asociación era un cuerpo político. Se plantea la búsqueda de una revolución moral (Razón) que consolidara la creación de un partido nacional (Cuerpo). La plena confianza en ese ideal, poco tiempo después, se había transformado en decepción.

> "Los principios son estériles sino se plantan en el terreno de la realidad, sino se arraigan en ella, sino se infunden, por decirlo asi, en las venas del cuerpo social. –Nuestra misión es esa, tenemos reconocido ciertos principios; hemos formulado en pocas palabras nuestra creencia: falta arbitrar los medios para hacerlos reconocer por todos, y colocarlos triunfantes en la silla del poder y en la cabera del pueblo"[35].

El estudio de los hechos históricos es condición necesaria para la construcción de teorías. Echeverría se apoya en la tradición para encontrar la solución a los problemas de la patria. Busca construir sobre la base de los fundamentos de Mayo.

[34] Ibíd., p. 9.
[35] Ibíd., p. 12.

> "El punto de arranque, como decíamos entonces, para el deslinde de estas cuestiones debe ser nuestras leyes, nuestras costumbres, nuestro estado social; determina primero lo que somos, y aplicando los principios, buscar lo que debemos ser, hacia que punto debemos gradualmente encaminarnos. Mostrar en seguida la práctica de las naciones cultas cuyo estado social sea mas análago al nuestro, y confrontar siempre los hechos con la teoría ó la doctrina de los publicistas mas adelantados. No salir del terreno práctico, no perderse en abstraciones; tener siempre clavado el ojo de la inteligencia en las entrañas de nuestra sociedad…"[36].

Echeverría siempre mantiene su centralidad dentro de la Asociación pero impulsa al *Dogma* como obra del pensamiento de un grupo pero que debe su forma a su autor.

> "Y lo era en efecto: solo se vanagloria el que suscribe de haber sido por fortuna el intérprete y órgano de ese pensamiento, y tomado oportunamente la iniciativa de su manifestación solemne"[37].

Echeverría se transforma en el intérprete de un pensamiento colectivo que el organiza y que fue asentido por la razón de los integrantes de la Asociación.

El *Dogma* responde a una herramienta de propaganda política. El lector es el pueblo pero en la misma operación, Echeverría crea al lector en su obra haciendo asequibles sus postulados. Se presentan de manera racional los conceptos que busca infundir. El lector del Dogma tiene que aprender la verdad revelada que emanaba de él, no hay espacio para un intercambio emisor-receptor porque se pretende fidelizar a una causa catequizando al lector.

[36] Ibíd., p. 17.
[37] Ibíd., p. 18.

El pueblo como cuerpo no solo puede ser dirigido por la razón. El pueblo tiene su propia alma, condición inmaterial, que dicta su propia realidad y capacidad de progreso.

> "Pero, cada pueblo, cada sociedad tiene sus leyes ó condiciones peculiares de existencia, que resultan de sus costumbres, de su historia., de su estado social, de sus necesidades físicas, intelectuales y morales, de la naturaleza misma del suelo donde la providencia quiso que habitase y viviese perpetuamente"[38].

Al desconocer el alma del cuerpo que compone el pueblo, ambas facciones fallaron en colocar al país en su divina ley de providencia. El alma es lo romántico, la ley de providencia es lo ilustrado.

> "Nosotros creíamos que unitarios y federales desconociendo ó violando las condiciones peculiares de ser del pueblo Argentino, habían llegado con diversos procederes al mismo fin—al aniquilamiento de la actividad nacional: –los unitarios sacándola de quicio y malgastando su energía en el vacio', los federales sofocándola bajo el peso de un despotismo brutal; y unos y otros apelando á la guerra"[39].

Para Echeverría, Mayo es el origen social argentino. La Democracia, objetivo final del proyecto echeverriano, no surgió como una invención sino como deducción. Otra vez, se avizora componente racional. Mayo no se inventa pero se descubre por las mentes iluminadas.

¿Cómo entiende el poeta la composición del pueblo?

> "Y por pueblo entendemos hoy como entonces, socialmente hablando, la universalidad dé los habitantes del pais; políticamente hablando, la

[38] Ibíd., p. 19.
[39] Ibíd., p. 20.

> universalidad de los ciudadanos; porque no todo habitante es ciudadano, y la ciudadanía proviene de la institución democrática"[40].

La fórmula sería la siguiente: El pueblo es el ciudadano. El ciudadano es creado por la democracia. Entonces, si no hay democracia no hay pueblo, sino masa social.

> "El pueblo no pensaba ni obraba sin el permiso ó beneplácito de sus mandones: –de ahí sus hábitos de inercia [...] esto era natural; los gobiernos debieron educarlo, estimularlo á obrar sacudiendo su pereza"[41].

Al igual que Kant, le confiere al pueblo la falta en el uso de su razón y la dualidad de sujetos en tutor-tutelado. Sin embargo, a diferencia de Kant, la culpa en la existencia de esa dominación le corresponde al gobierno que no impulsó el desarrollo del pueblo y no a la cobardía de este.

La unidad política no nacida de la capacidad racional sino de la unión del cuerpo y el espíritu.

> "Se vé pues, que caminábamos á la unidad, pero por diversa senda que los federales y unitarios. No a la unidad de forma del unitarismo, ni á la despótica del federalismo, sino á la unidad intrínseca, animada, que proviene de la concentración y acción de las capacidades físicas y morales de todos los miembros de la asociación política"[42].

Continua Echeverría con el corolario de las discusiones entre los miembros de la Asociación por el *Dogma* que es aprobado sin grandes modificaciones respecto de la redacción original de Echeverría. En este

[40] Gutiérrez, ob. cit. , p. 22.
[41] Ibíd., pp. 22-23.
[42] Ibíd., p. 24.

apartado, habla sobre la importancia de la religión católica dentro del *Dogma*.

> "Las cuestiones religiosas generalmente interesan muy poco á nuestros pensadores, y cuando mas les arrancan una sonrisa de ironía: error heredado por algunos de nuestros amigos. Así se ha desvirtuado y desnaturalizado en nuestro país poco a poco el sentimiento religioso. –No se ha levantado durante la revolución una voz que lo fomente ó lo ilumine. Así las costumbres sencillas de nuestros padres se han pervertido; todas las nociones morales se han trastornado en la conciencia popular, y los instintos mas depravados del corazón humano se han convertido en dogma. Así, en nuestra orgullosa suficiencia, hemos desechado el móvil mas poderoso para moralizar y civilizar nuestras masas; no hay freno humano ni divino que contenga las pasiones desbocadas; y no nos ha quedado sino indiferencia estúpida, absurdas y nocivas supersticiones, y la práctica de un culto estéril, que solo sirve de diversión como un teatro, porque no encuentra fé en los corazones descreídos"[43].

La religión es el motor que anima el alma del pueblo y es a través de ella en el que Echeverría encuentra la capacidad de civilizarlo. Critica a los pensadores que rechazaron la importancia del elemento religioso. No es la razón la que civiliza, sino el alma. Sin alma, el corazón cae preso de sus pasiones e instintos.

> "pero al pueblo, á nuestro pueblo, si le quitáis la religión ¿qué le dejais? apetitos animales, pasiones sin freno; nada que lo consuele ni lo estimule á obrar bien. ¿Qué autoridad tendrá la moral ante sus ojos sin el sello divino de la sansion religiosa, cuando nada le habéis enseñado durante la revolución, sino á pisotear el derecho, la justicia y las leyes? ¿No os abisma esta consideración?"[44]

[43] Ibíd., p.24-25.
[44] Ibíd., pp. 25-26.

El Evangelio es presentado como la "semilla de regeneración moral e intelectual" (Alma y razón). Sincretismo religioso entre catolicismo y el *Dogma*. La Iglesia como institución primera en la construcción ciudadana.

> "La iglesia, sin embargo, emancipada de hecho por la revolución, pudo constituirse en unidad bajo el patronato de nuestros gobiernos patrios, y emprender una propaganda de civilización y moral por nuestras campañas, en momentos en que no era fácil pensar en la enseñanza popular, ni podian sus habitantes, por no saber leer, recibirla sino por medio de la palabra viva del sacerdote"[45].

Al deseo se le continúan los hechos. Quienes tenían la obligación de civilizar se convierten en instrumentos de barbarie:

> "el fervor religioso se amortiguó en las conciencias; –decayeron todas las creencias fundamentales del orden social;el desenfreno de las pasiones, la anarquía, fué nuestro estado normal; –el despotismo bárbaro nació de sus entrañas; y la religión y el sacerdote han llegado á ser, por último, entre sus manos, dóciles y nulísimos instrumentos de tiranía y retroceso"[46].

Echeverría critica al orden jerárquico eclesiástico católico durante el gobierno de Rosas y plantea la necesidad que construir la unidad del catolicismo fundada en el pensamiento de Mayo. La religión es el fundamento de la sociabilidad perdida. Desconocer esto, a entender de Echeverría, era caer en los errores facciosos de Unitarios y Federales. Se promueve la independencia de Iglesia y política ya que unidas, la primera se convirtió en instrumento de barbarie y tiranía. Este punto es controvertido ya que esa independencia se justificaba solo dentro de los lineamentos que la razón de Echeverría le confería a la institución religiosa.

[45] Ibíd., p. 27.
[46] Ibíd., p. 28.

A partir de aquí, rememora las discusiones entre los miembros de la Asociación respecto del sufragio:

> "Empezaremos por sentar, que el derecho de sufrajio diferente del derecho individual anterior á toda institución, es de oríjen constitucional, y que el lejislador puede, por lo mismo, restrinjirlo, amplificarlo, darle la forma conveniente"[47].

En esta intervención, se separa a la democracia del sufragio. El sufragio es un derecho investido por una institución democrática. Para que este exista, primero debía existir la institución democrática y estar asentada su práctica

> "El partido unitario desconoció completamente el elementó Democrático en nuestro país. –Aferrado en las teorías sociales de la Restauración en Francia, creyó que podria plantificar en el de un soplo instituciones representativas, y que la autoridad del gobierno bastaría para que ellas adquiriesen consistencia. Reconociendo en principio la soberanía del pueblo, debió, sin duda, parecerle anlilójico, no concederle amplio derecho de concurrir al único acto soberano (salvo el de la fuerza) en que un pueblo como el nuestro hace alarde de su soberanía. Pero acostumbrado, á mirarlo en poco, se imajinó tal vez, que no baria uso, ó no abusaría de ese derecho; y teniendo en sus manos el poder, tendría las elecciones y medios abundantes en todo caso para someterlo y gobernarlo según sus miras, sanas sin duda, pero equivocadas"[48].

Crítica, de forma, al unitarismo por el sufragio universal. No se puede ejercer un derecho constitucional sin una institución democrática que comprendiera la realidad del pueblo. La razón no puede configurar por sí misma un ordenamiento político-ciudadano.

[47] Gutiérrez, ob. cit., p. 31.
[48] Ibíd., p. 32.

> "El partido unitario no tenia reglas locales de criterio socialista; –desconoció el elemento Democrático; –lo buscó en las ciudades, estaba en las campañas. No supo organizado, y por lo mismo no supo gobernarlo. Faltándole esa base, todo su edificio social debió desplomarse, y se desplomó. Estableció el sufragio universal para gobernar en forma por él; pero, en su suficiencia y en sus arranques aristocráticos, aparentó ó creyó poder gobernar por el pueblo; y se perdió y perdió al pais con la mayor buena fe del mundo. No tuvo fé en el pueblo, –en el ídolo que endiosaba y menospreciaba aun tiempo; y el ídolo en venganza dejó caer sobre él todo el peso de su omnipotencia, y lo aniquiló con su obra"[49].

Todo ello constituye una paradoja. El sufragio universal consolidó el despotismo en las Provincias Unidas: "Rosas tuvo mas tino –Echó mano del elemento democrático, lo esplotó con destreza, se apoyó en su poder para cimentar la tirania"[50]. Se marca la diferencia entre las facciones. El elemento democrático es el pueblo. Rosas se sirvió de la construcción del sistema de sufragio universal unitario para consolidar su poder político.

> "Rosas queria la suma del poder, y los representantes se la dieron, aniquilándose á sí mismos, despedazando la ley por la cual existían como cuerpo deliberante; y el pueblo, los sufragantes, pusieron sin vacilar el sello de su legitimidad soberana sobre aquella sanción monstruosa de una turba de cobardes, de imbéciles y de traidores"[51].

La posición de Echeverría sobre el sufragio universal se puede sintetizar de la siguiente manera:

> "La raiz de todo sistema democrático es el sufragio. Cortad esa raiz, aniquilad el sufragio, y no hay pueblo ni instituciones populares;—

[49] Gutiérrez, ob. cit., p. 34.
[50] Ibíd.
[51] Ibíd., p. 36.

> habrá cuando mas Oligarquía, Aristocracia, Despotismo monárquico ó Republicano. Desquiciad, parodiad el sufragio, bailareis una lejitimidad ambigua y un poder vacilante, como en el sistema unitario. Ensanchad el sufragio en la monarquía representativa y daréis entrada al poder al elemento Democrático"[52],

Eso le permite construir su propuesta. Se propone edificar al sufragante utilizando el sistema municipal como punto de partida para otorgar el derecho del sufragio. De allí se institucionaliza la práctica democrática.

> "Llegamos, por lo mismo, lójicamente en el dogma á esta fórmula— Todo para el pueblo, y por la razón del pueblo. Concebíamos entonces una forma de institución del sufragio, que sin escluir á ninguno, utilizase á todos con arreglo á su capacidad para sufragar. El partido municipal podía ser centro de acción primitiva del sufragio, y pasando por dos ó tres grados diferentes, llegar hasta la Representación; ó concediendo á la propiedad solamente el derecho de sufragio pata representantes, el proletario llevarla temporariamente su voto á la urna municipal del partido"[53].

La democracia era la consecución de toda libertad pero llegar a ella implicaba un largo recorrido. No se obtenía por imposición de fuerza o razón, sino como construcción social. El sufragio universal era el último paso y no el primero.

> "Caminábamos á la democracia, es decir, á la igualdad de clases, 'La igualdad de clases, dijimos, envuelve la libertad individual, la libertad civil y la libertad política: –cuando todos los miembros de la asociación estén en posesión plena y absoluta de estas libertades y ejerzan de mancomún la soberanía; la democracia se habrá

[52] Ibíd., p. 37.
[53] Ibíd., pp. 38-39.

> definitivamente constituido sobre la basa incontrastable de la igualdad de clases' –Caminábamos, pues, al sufragio universal"[54].

Prosigue Echeverría con los acontecimientos que sucedieron una vez se constituyó el *Dogma*

> "El que suscribe se retiró á su estancia, por que creía que emigrar es inutilizarse para su pais; y solo esperaba de él la revolución radical y rejeneradora"[55].

La revolución necesita los cuerpos de sus revolucionarios no solo sus razonamientos y/o plumas.

Aparece la figura de Rosas: Potencia y Realidad. Lo presenta como la persona ideal para lograr los objetivos que la Asociación persigue. Sin embargo, Echeverría lo condena como un ignorante y falto de patriotismo que deviene en un imbécil y malvado tirano.

Prosigue hablando sobre la poesía dentro de su presente:

> "Pero se concibe bien, que la poesía á las letras no podían en aquella época calmar la ansiedad de la juventud, ni atraer mucho la atención de una sociedad preocupada de intereses tan positivos, trémula todavía por tan hondas ajitaciones, incierta sobre su porvenir y sacudiéndose palpitante en las garras de su tirano. A esa causa debe atribuirse la timidez de sus ensayos, Y es de presumir que los jóvenes que se ocuparon de letras, mas lo hicieron por despecho y necesidad de acción mental, que por obedecer á un impulso propio ó social"[56].

[54] Ibíd.
[55] Ibíd., p. 41.
[56] Ibíd., pp. 42-43.

La situación política atentaba contra la producción poética de la juventud, posición análoga a la de Wordsworth. La poesía brotaba de un ejercicio intelectual y no del impulso personal o social. El paradigma de la poesía romántica pedía contemplación para la genuina expresión de la pasión para generar emoción. En tiempos de guerra, no había tal espacio. Las plumas y las espadas eran armas.

Los miembros de la Asociación no solo sufrieron el exilio por la persecución política que el rosismo ejerció sobre ellos, sino que también fueron negados por otros anti rosistas. Los exiliados en Montevideo rechazaron a la nueva generación al momento de la publicación del Dogma en las páginas del periódico el Iniciador en 1838.

> "En cuanto á la discusión pública, la evadieron; no creyeron, sin duda, competentes para ella los innovadores [...] Cosa singular!—La juventud en Buenos Aires, rechazada por el despotismo bárbaro, encontraba en Montevideo (asilo de los proscriptos por Rosas) la reacción inofensiva es cierto, pero no menos intratable, del esclusivismo sectario"[57].

La ilusión de un espíritu regenerador que el joven Echeverría del 37' tenía como paradigma para la construcción de la soberanía democrática argentina se había transformado en un escenario que cada vez se le hacía más adverso. El orden revolucionario fue invertido. Ahora la revolución radical debía anteceder a la revolución moral.

> "Era preciso modificar el propósito y marchar á la par de los sucesos supervinientes"[58].

[57] Ibíd., pp. 44-45.
[58] Ibíd., p. 48.

Esta operación permitió justificar el apoyo de la Asociación al bloqueo francés bajo el axioma de aliarse con Francia para llevar a cabo la revolución material contra Rosas.

Echeverría atiende sobre las particularidades de su contexto y presente. Esa mirada romántica se fundía con el domino de una razón de estado construida e impulsada por Echeverría. La preeminencia del *Dogma* era el pensamiento ilustrado hablándole a la nación argentina:

> "¿Qué había, entre tanto, de nuevo en ese pensamiento? Lo diremos francamente; había la revelación formulada de lo que deseaban y esperaban para el país todos los patriotas sinceros; babia los fundamentos de una doctrina social diferente de las anteriores, que lo mando por regla de criterio única y legítima la tradición de Mayo, buscaba con ella la esplicacion de nuestros fenómenos sociales y la forma de organización adecuada para la República;—había, en suma, esplicadas y definidas, todas esas cosas, nuevas entonces y hoy vulgares, porque andan en boca de todos, como tradición de Mayo, progreso, asociación, fraternidad, igualdad, libertad, democracia, humanidad, sistema colonial y retrógrado, contra-revolución, etc. sin que se tenga por los anos la generosidad de reconocer su origen primitivo, ni se guarde por la mayor parte memoria mas qué de las palabras"[59].

La falta de educabilidad era la condición del presente que relata Echeverría y que imposibilitaba la praxis de su pensamiento político.

> "Asi, salimos en Mayo del réjimen colonial, para volver á la contra-revolución encarnada en Rosas. Así hemos gastado nuestra energía en ensayos de todo género, para volver á ensayar de nuevo lo olvidado;—toda nuestra labor intelectual se ha gastado estérilmente, y no tenemos

[59] Ibíd., pp. 50-51.

> ni en política, ni en literatura, ni en ciencia, nada que nos .pertenezca"[60].

Esa tensión ilustrada-romántica que convive en el pensamiento de Echeverría se expresa en la crítica que hace de la influencia extranjera.

> "[...] sus libros, sus teorías especulativas, contribuyen muchas veces á que no tome arraigo la buen a semilla y ala concusión de las ideas; porque hacen vacilar ó aniquilan la fé en verdades reconocidas, inoculan la duda, y mantienen en estéril y perpetua agitación á los espíritus inquietos"[61].

No son la razón y las experiencias europeas las que pueden moldear un proyecto político social nacional sino que serán la razón y las experiencias propias.

Echeverría prosigue la narración de los hechos y ahora nos muestra a la revolución en acción. Se presenta el escenario de Lavalle en Corrientes y demás miembros (mártires) de la Asociación en otras provincias como Álvarez en Córdoba o Avellaneda en Tucumán. La revuelta de Corrientes sirve a los intereses contrarios a Rosas y por ello la Asociación fraterniza con ellos. Corrientes se posiciona como una nueva esperanza revolucionaria:

> "Por eso nosotros tenemos fé en Corrientes; –ese pueblo jigante no tiene mas que un corazón y una cabeza, y salvará a la República, sino está otra cosa en los designios de la Providencia"[62].

Para explicar las causas de los constantes reveses que sufre su causa, el poeta apunta a la débil cohesión de los opositores a Rosas. La oposición no lograba articular un cuerpo antagonista.

[60] Ibíd., p. 52-53.
[61] Ibíd., p. 53.
[62] Ibíd., p. 56-57.

> "Por el menor contrasto ese sentimiento se relajaba, y aflojaba el vínculo de la unión; –el amor propio ofendido, las aspiraciones personales, la diverjencia de pareceres sobre la situación, producían entre ellos el desacuerdo, luego la dislocación, luego la impotencia y los desastres"[63].

La lucha contra Rosas era por la patria pero no cualquier patria, sino la impuesta por la razón de la Asociación. La patria era una abstracción que se construía desde un credo social. Echeverría justifica así la imperiosa necesidad de imponer su credo para construir a la sociedad argentina y a la patria.

> "La patria para el correntino es Corrientes, para el cordobés Córdoba, para el tucumano Tucumán, para el porteño Buenos Aires, para el gaucho el pago en que nació. La vida e intereses comunes que envuelve el sentimiento racional de la Patria es una abstracción incomprensible para ellos, y no pueden ver la unidad de la República simbolizada en su nombre [...] Solo de dos modos pudo, en concepto nuestro, surgir la unidad omnipotente y salvadora;—una por la propagación de un Dogma formulado que absorviese todas las opiniones, y satisfaciese todas las necesidades de la nación; pero este medio, que la Asociación quiso emplear, no era adaptable ya, cuando cada hombre empuñaba una arma, y preocupaba á todos la acción:—otro, tomando la iniciativa en los ejércitos y negocios políticos, los mejores, mas capaces, con acuerdo previo de los interesado. Así hubieran surgido tal vez hombres que, adoptando un sistema francamente revolucionario, v sometiendólo todo á la irresistible ley de la necesidad, nos hubiesen dado el triunfo y la salvación de la Patria, Así quedaban satisfechas las ambiciones individuales, y las diversas opiniones de los opositores á Rosas, entraban sucesivamente á ejercer influencia en la dirección de la guerra y de la política"[64].

[63] Ibíd., p. 55.
[64] Ibíd., pp. 57-58.

Echeverría, a posteriori, entiende que la revolución moral que pretendía la Asociación era imposible en el contexto sobre el que buscaba operar y construir. La opción de las armas se presentó como único camino posible. He aquí el deseo y realidad; La revolución no es operable desde las plumas de los apóstoles de la nueva generación, se construye desde la razón pero debía defenderse con el cuerpo.

Vencidos en el campo de batalla, los exiliados trasladaron la lucha hacía sus plumas esperando infundir su razón para animar un cuerpo revolucionario.

> "Chile y Bolivia hospedaron á los dispersos. Allí la juventud Argentina no se dio al ocio;—dejo las armas, y tomó la pluma para combatir á Rosas, y mover las simpatías de esos pueblos en favor de la causa de la libertad y del progreso, empeñada en su Patria en una lucha de muerte contra el principio bárbaro y despótico, que amenazaba desbordarse como una inundación para ahogarla si mí en le fecunda de la revolución americana"[65].

Sin embargo, los miembros de la nueva generación no solo eran extranjeros por el exilio sino que eran extranjeros en la sociedad americana. Esto acentuaba el martirio y exhibía los cuerpos dolientes de los miembros de la Asociación.

> "Allí también los tildaron de estranjeros, de románticos, Y el sarcasmo irónico les mostró su ponzoñoso diente; –sin embargo, ellos, fieles á su misión, combatieron, como los soldados Argentinos en otro tiempo, y han sostenido hasta hoy con lustre y dignidad su bandera progresista. Los hijos no han desgenerado de los padres en la nueva cruzada de emancipación intelectual, allende los Andes"[66].

[65] Ibíd., p. 58.
[66] Ibíd., p. 59.

Echeverría realiza un repaso de la actualidad de sus compañeros proscriptos. Se destacan las figuras de Sarmiento, Alberdi y Gutiérrez entre tantos otros. Es interesante ver que dice de cada uno de ellos para comprender su mirada.

Exaltada la figura del sanjuanino, Echeverría nos presenta una crítica del *Facundo*:

> "El Sr. Sarmiento descubre ademas, en la vida de Quiroga, buenas dotes de historiador; –sagacidad para rastrear los hechos, y percibir su ilación lógica; –facultad sintética para abarcarlos, compararlos, y deducir sus consecuencias necesarias;—método de esposicion dramático; –estilo animado, pintoresco, lleno de vigor, frescura y novedad: –hay, en suma, en esa obra y la sobre Aldao, mucha observación, y bellísimos cuadros diseñados con las tintas de la ínspiracion poética. Notamos, sin embargo mi vacío en la obra del Sr, Sarmiento sobre Quiroga; la hallamos poco dogmática. Mucho hay en ella que aprender para los espíritus reflexivos; pero hubiéramos deseado que oi autor formulase su pensamiento político para el porvenir, se hiciese á todos palpables las lecciones que encierra ese bosquejo animado que nos presenta de nuestra historia"[67].

Remarcada la inspiración poética de la obra, se destaca la dimensión negativa que la obra tenía. Para Echeverría, el Facundo no cumplía un sentido dogmático. Es por ello que no puede ser considerado como un poema ya que la función que debía cumplir era la de ser una herramienta política de oposición.

El privilegiado rol de poeta en el quehacer político se resalta al momento de presentar las labores de Alberdi.

[67] Ibíd., p. 61.

> "En la Moda después, bajo el seudónimo Figarillo, nos hizo esperar un Larra americano. Mucho sentimos que el Sr. Alberdi haya abandonado completamente esa forma de manifestación de su pensamiento, tal vez la mas eficaz y provechosa en estos paises"[68].

Echeverría realiza una apología del pensamiento del tucumano. En definitiva, no solo son compañeros de pensamiento sino que son sus amigos. Los sentimientos propios movilizan a la defensa.

> "Existen, sin embargo, prevenciones en el Rio dé la Plata contra el Sr. Alberdi. Ha cometido, dicen, errores ¿quién no ha errado entre nosotros? ¿pueden los que le acusan parangonarse con el como escritores, ni mostrar una frente sin mancha cual la suya? Con su talento singular para la polémica, en el ardor del ataque y de la defensa, cuando creía defender la justicia y la verdad, pudo estraviarse alguna vez; pero eso mismo prueba lo sincero de su culto á la patria, y á los dogmas que juzgaba salvadores para ella"[69].

Al hablar de Gutiérrez reconoce a un poeta y un literato. Esto es muy importante ya que se manifiesta el modelo de poeta que sostiene Echeverría.

> "Hoy en Chile, en los ratos que le dejan desocupados arduas tareas de enseñanza, el Sr. Gutiérrez se ocupa de hacer una publicación con el título de «América Poética,» donde todos los vates americanos se fijarán por primera voz la mano, y fraternizarán por la inspiración, y el sentimiento entrañable del amor a la patria"[70].

Pero no solo se reseña la actividad de sus compañeros sino que también destaca a otros escritores que no forman parte de su círculo o de la Asociación como Florencio Varela o Rivera Indarte. José Mármol es

[68] Ibíd., p. 64.
[69] Ibíd., p. 65.
[70] Ibíd., pp. 66-67.

destacado dentro de este segundo grupo. Echeverría pondera la labor del poeta patriota.

Echeverría construye su patriotismo y el de sus colegas.

> "Se ve, pues, la juventud Arjentina en la proscripción, obligada á ganar el pan con el sudor de su rostro, continuamente sobresaltada por los infortunios de su patria y por los suyos propios, hostigada y aun injuriada por preocupaciones locales, y por el principio retrógrado, sin estímulo alguno, ni esperanza de galardón, ha trabajado, sin embargo, cuanto es doble por merecer bien de la patria, y servir la causa del progreso. Ninguna desgracia, ningún contratiempo ha entibiado su devoción, ni quebrantado su constancia; y aunque en distinta arena, ha combatido sin cesar como los valientes patriotas con el fusil y la espada"[71].

Acto seguido, se adueña del movimiento intelectual rioplatense. Echeverría y sus compañeros son quienes piensan. El resto, sus enemigos, no piensan porque son bárbaros.

> "Ella desde el año 37 ha sostenido, con una que otra escepcion, por sí sola, el movimiento intelectual en el Plata; y á su labor perseverante se debe en gran parte la difusión de ese caudal de nociones políticas, literarias y económicas etc. que circula entre el pueblo que lee, y que hubiera en otro tiempo sido el patrimonio esclusivo de algunos hombres"[72].

En ese ejercicio de adueñarse del movimiento intelectual, Echeverría también critica a los opositores a Rosas que no se encolumnaron detrás de su *Dogma*:

[71] Gutiérrez, ob. cit., p. 70.
[72] Ibíd., pp. 70-71.

> "Hubiéramos deseado se penetrasen de la idea de que nosotros no podremos representar un partido político con pretensiones de nacionalidad, si no basamos nuestra síntesis social sobre fundamentos inmutables, y no damos pruebas incesantes de que la nuestra tiene un principio de vida mas nacional, y comprende mejor y de un modo mas completo que las anteriores, las condiciones peculiares de ser, y las necesidades vitales del pueblo Argentino"[73].

El razonamiento excusatorio es que si no pudieron vencer a Rosas es porque no pudieron consolidarse como fuerza política cohesionada bajo la luz del *Dogma*. Así, traslada la culpa hacia los cuerpos ajenos. Ese sentimiento de culpabilidad es homologo al que Kant intenta operar.
En defensa de la primacía su credo, Echeverría sostiene que política, filosofía, religión, arte, ciencia e industria tenían que ser dirigidas a fundar el imperio de la Democracia. Para ello era imperativa la construcción de un partido nuevo que absorbiera las legítimas tendencias de unitarios y federales con la dirección la nueva generación, siendo esta la de Echeverría y sus compañeros. La fórmula Mayo, Progreso, Democracia era condición necesaria de la sociedad y la patria argentina.

Para fundamentar su regla, nuevamente critica a las soluciones por pensamiento o filosofía extranjera:

> "¿Rosas, en su Gaceta, no hace años que presenta atestada de citas de autores clásicos la justificación de todos sus atentados? ¿No lian hecho otro tanto sus enemigos, y fundado la legitimidad de su causa en las mismas autoridades que la Gaceta invoca? ¿Qué aprende el pueblo, qué utiliza? ¿Cómo verá la luz de la verdad en ese laberinto de argumentos autorizados, que se lanzan al rostro en la palestra los escritores de uno y otro partido?"[74].

[73] Ibíd., pp. 71-72.
[74] Ibíd., p. 78.

Finalizando la *Ojeada*, Echeverría abandona el tono narrativo. Empieza a dialogar con su interlocutor (Lector) y pretende obtener de él las respuestas de por qué lucha. Esta posición retórica se verá más adelante cuando sea Echeverría quien le explique al lector por qué debe pelear y contra quien.
La patria es el elemento central de la lucha entre ambos bandos. De esta manera, reconoce que Rosas también lucha por la patria.

> "¿Qué quiere decir esto?—quiere decir que Rosas y los suyos entienden por patria una cosa y vosotros otra"[75].

¿Qué es la Patria entonces? Primero se pregunta si la patria es el pedazo de tierra donde las personas nacen. Luego se pregunta si la Patria es la familia. Termina negando ambas propuestas:

> "¿no os queda el arbitrio de someteros á Rosas con tal de satisfacer el deseo de vivir en vuestra tierra al lado de vuestra familia? –Sí. –Luego la Patria no es la tierra ni la familia"[76]-

Echeverría propone su respuesta a lo que es la Patria.

> "¿Que cosa será, pues, la Patria? –La Libertad. Ah! bueno; esto es mas claro: vosotros peleáis por gozar del derecho de vivir en vuestra tierra al lado de vuestra familia como queráis, sin que nadie os incomode, ni os ultraje, ni os persiga; por trabajar sin traba alguna en la adquisición de vuestro bienestar: peleáis, en suma, porque vuestro yo individual recobre el señorío magnífico que en Mayo le regaló la Providencia, y del cual Rosas os despojo violentamente [...] Pero Rosas y los suyos también pretenden lo mismo, y vociferan 'Patria y Libertad'. ¿Que quiere decir eso? que ellos y vosotros entendéis de diverso modo la

[75] Gutiérrez, ob. cit., p. 79.
[76] Ibíd., p. 80.

> Libertad, y por eso sois enemigos, y no podéis aveniros á vivir juntos y gozar en común de ese derecho"[77].

Rosas no era un adversario político, sino un enemigo al que había que destruir.

> "Luego para que vayáis vosotros á gozar de la Patria, es preciso que ellos salgan proscriptos ó mueran; no hay remedio. La deducción es lógica: por eso les hacéis la guerra"[78].

Pero la libertad por si sola no configuraba la Patria:

> "Pensadlo bien. ¿Cómo podréis encontrar esa Patria por qué peleáis; vivir en ella pacíficamente, unidos con esos hombres que ahora os persiguen, gozando todos ampliamente del derecho de Libertad? Solo de un modo; fraternizando vosotros con ellos, y ellos con vosotros; de lo contrario la guerra no acabará sino por el exterminio de unos ú otros. ¿Y como fraternizareis? Obligándo(n)os en vuestra conciencia á rio dañaros recíprocamente, á no hacer sino lo que las leyes mandan, y ejercer vuestra Libertad fuera de lo que ellas no vedan"[79].

Se presenta aquí la inversión de la fórmula liberal de *libertad, igualdad y fraternidad* a *fraternidad, igualdad y libertad* por inspiración saintsimoniana. La Patria se obtenía por el sentimiento fraterno de los ciudadanos que igualados en derechos que aseguraba su libertad.

> "Luego la fraternidad es el deber: luego para gozar en vuestra Patria el derecho de Libertad, estáis en el deberás fraternizar con todos vuestros compatriotas; de no, habrá guerra civil, y no tendréis Patria ni Libertad"[80].

[77] Ibíd.
[78] Gutiérrez, ob. cit., p. 81.
[79] Ibíd., p. 82.
[80] Ibíd.

La igualación en derechos no era igualdad respecto de la participación. Allí Echeverría consagra el arreglo a los más capaces de los que el se considera parte.

> "[...] resulta que cada uno tendría participación igual de derecho y obligación, pero con arreglo á sus facultades, pues nadie da mas de lo que tiene, ni participa sino de aquello que está en la esfera de su poder [...] Porque es bien claro, que si no tuviese cada uno esa participación igual, habría perjudicados en ei derecho y privilegiados en el deber, y los perjudicados en el derecho, se creerían también exonerados del deber; y por desagraviarse y restablecer el equilibrio, apelarían á la fuerza, y habría guerra, y de resultas de la guerra, oprimidos y opresores, y no tendrían tampoco como vosotros ahora, los oprimidos Patria"[81].

Echeverría retoma la pregunta que se formuló respecto al por qué lucha:

> "Peleáis, pues, por ir á vivir en vuestra tierra, al lado de vuestra familia, gozando igualmente de vuestra Libertad, en común con todos vuestros compatriotasque son vuestros hermanos. Peleáis contra Rosas, porque él no quiere eso, y aterrando ó engañando á la mayoría de vuestros compatriotas, los arrastra á la guerra, y hace imposible la fraternidad de todos. Peleáis por derribar á Rosas, porque él es el único obstáculo que se opone al reino de la libertad, de la fraternidad, y de la igualdad en vuestra Patria. Peleáis, en suma, por un Dogma social"[82].

Todo el desarrollo de las páginas anteriores concluye en este razonamiento. Echeverría lo instruye al lector de por qué debe pelear contra Rosas y le da las bases de su legitimación.

[81] Ibíd., p. 83.
[82] Ibíd., p. 83-84.

> "Luego la causa que vosotros defendéis, es la justa, la lejítima, la verdadera causa de la Patria; y Rosas que pretende y vocifera defender la Patria y la Libertad, solo es un malvado hipócrita, porque, oponiéndose á la unión de los Argentinos, quiere para sí solo y sus seides la Libertad, con esclusion de los demás. Luego de vuestra parte está el derecho y la justicia, y de parte de Rosas la mentira y la tirania"[83].

Es destacable que para Echeverría no existe un orden social y su apelación para su construcción es para garantizar el *Dogma* que intenta imponer.

> "Pero, hay mas; no basta que vosotros profeséis ese Dogma, y derraméis vuestra sangre por éi; debéis también desear y esperar, que si derribáis á Rosas, haya ó se forme en vuestro pais una organización social que os garanta y asegure el predominio de ese Dogma, para vosotros, vuestros hijos, y posteridad"[84].

Echeverría marca la pauta de cómo se construye la sociedad que desea. La representación y el sufragio aparecen como el último eslabón de la cadena

> "La organización social ¿cómo se consigue? –por medio de leyes, de instituciones [...]¿Quién hará esas instituciones?—Los Representantes, ¿Quien nombrará los representantes? –el Pueblo ¿Quien compondrá el Pueblo?—vosotros y todos los Argentinos que hoy están con Rosas. Luego, el Pueblo realizará esas instituciones por el órgano de sus escojidos, ó mas bien, las formará una Representación creada por el sufragio del Pueblo mismo"[85].

[83] Gutiérrez, ob. cit., p. 84.
[84] Ibíd.
[85] Ibíd., p. 85.

Para legitimar su posición, Echeverría busca mostrar la continuidad directa entre la generación de Mayo y la propia. Así Mayo en investido como punto de partida y la nueva generación como garante de la consecución de esos ideales.

> "Esa generación que sufre como vosotros, que ha peleado y pelea á vuestro lado, tiene derecho á ser oida; porque busca como vosotros la Patria, pero no la mentida de Rosas, ni de los tiempos pasados, sino la Patria prometida por Mayo, la Patria sostenida por la potente y uniforme voluntad del pueblo que la creó en Mayo; la Patria grande, magnífica, nacional, que ampare á todos sus hijos, que les asegure el mas amplio y libre ejercicio de sus facultades naturales, y marche pacíficamente en el tiempo "al desarrollo normal de su vida, y al logro de sus gloriosos destinos"[86].

A modo de conclusión, Echeverría explicita los objetivos de su Ojeada Retrospectiva: Busca catequizar fieles a su causa. Para hacerlo, explica su pertenecía y el porqué de su presente.

> "Si nos hemos internado en tantos pormenores, ha sido porque importa se tenga noticia del oríjen y la marcha de un movimiento socialista único en nuestro pais, iniciado en una época de oscurantismo absoluto, y que ha pasado casi inapercibido, merced á las circunstancias; –movimiento que no ha dado de sí hasta ahora resultado alguno práctico, porque le ha faltado el terreno de aplicación, –la Patria"[87].

Se posiciona a él y a su generación en un plano superior. Quienes lo sigan no serán sus iguales sino sus "segundadores". La nueva generación son los mártires y apóstoles, quienes los sigan serán defensores de una aspiración legítima

[86] Ibíd., p. 87.
[87] Ibíd., p. 88.

> "[...] en la esfera de las ideas, ha hecho y continúa haciendo sus evoluciones progresivas, ha tenido sus apóstoles y sus mártires, sembrados buenas semillas, resuelto cuestiones importantes de actualidad, producido obras de mérito, y cooperado activamente en la lucha contra Rosas; –movimiento que, no dudamos, hallará en el porvenir segundadores, porque representa todas las aspiraciones lejítimas de una época"[88].

Las ideas, las buenas, (En definitiva, la razón) son las garantizan el buen gobierno de los más capaces. Y en ese esquema, Echeverría es quien piensa y quien tiene la verdad revelada.

> "[...] ya es tiempo de que cese la influencia y predominio en el país de las individualidades y de las facciones descreidas, y puramente egoístas;—de que el Pueblo comprenda que es preciso exijir, á los charlatanes y á los aspirantes al poder, la exhibición de títulos, no doctorales, (ellos nada valen en política) sino de capacidad real para el poder; títulos escritos que prueben su idoneidad para dirijir, gobernar y administrar, de cuales son los principios de su doctrina social porque solo las doctrinas, las buenas doctrinas, no los hombres, pueden dar al país garantías de orden y de paz, y derramar en sus entrañas la savia fecunda del verdadero progreso"[89].

Se pregunta entonces por qué quienes se oponen a Rosas como el no pueden aceptar la superioridad de la razón del *Dogma*.

> "Estamos por saber todavia cuáles son las doctrinas sociales de muchos antagonistas de Rosas que han figurado en primera línea, y bueno seria que para lejitimar sus pretensiones á la iniciativa política, nos dijesen adonde quieren llevarnos? ó cuál es el pensamiento socialista que intentan sustituir a la tiranía en su Patria, dado caso que

[88] Ibíd.
[89] Gutiérrez, ob. cit., pp. 88-89.

> desapareciese [...] Hemos dicho la verdad sin embozo. Nos considera nos con derecho á hacerlo como cualquier Argentino, y tenemos muy poderosas razones para ello"[90].

Echeverría es el dueño de la verdad. Esa operación desacredita tanto a Rosas como a los unitarios que no lo siguen. A continuación esgrime las causas de la derrota:

> "Siempre nos ha parecido, y el estudio de los sucesos nos ha afirmado en este convencimiento, que las distintas coaliciones contra Rosas en el largo periodo de esta guerra, han fracasado en parte por no haberse dicho la verdad oportunamente [...] Se ha mentido, ó callado la verdad (lo que equivale á mentir), por no dar armas al enemigo, por aparentar una unión que no existe, ni ha podido existir, por falta de vínculos de creencia común entre los hombres de iniciativa ó influyentes;—unión que han desmentido cien veces los hechos, y que acaba de marcarle con rasgos particulares en Corrientes"[91].

Acto seguido presenta, a su entender, una verdad de carácter universal:

> "Hacemos esta publicación, porque queremos decir la verdad, aunque sea amarga, aunque nos mortifique á nosotros mismos, con tal que refluya en bien de la Patria. La mentira enjendra mal, en política como en todo; –solo puede convenir á los malvados como Rosas [...] La hacemos, porque pensamos que la cuestión de Institución será la primera, la mas grande, la decisiva para el porvenir de nuestro pais, – No hay que engañarse sobre esto; todas las demás cuestiones son subalternas [...] No hay sino una institución conveniente, adecuada, normal para el país, fundada sobre el Dogma de Mayo:—en encontrarla está el problema"[92].

[90] Ibíd., p. 90-91.
[91] Ibíd., p. 92.
[92] Ibíd., pp. 92-93.

Considera necesario explicar para qué lo hace visibilizando la lucha de los proscriptos. Si la nueva generación son los apóstoles y mártires, este sería su Evangelio:

> "La hacemos, porque nos importa que todos los patriotas y nuestro pais conozcan la doctrina porque hemos combatido y combatiremos. La hacemos porque, si es nuestro destino morir en el destierro, sepan nuestros hijos al menos, que sin ser unitarios ni federales, ni haber tenido vida política en nuestro país, hemos sufrido una proscripción política, y hecho en ella cuanto nos ha sido dable por merecer de la Patria. La hacemos, en suma, porque hallamos por conveniente reconstruir sobre nueva plánta la Asociación, y anudar el hilo de sus trabajos comunes interrumpidos llamando á todos los patriotas Argentinos á fraternizar en un Dogma común"[93],

Esa explicación tenía como destinatario a todos los que se le opusieron:

> "Debemos una esplicacion á esos señores. Cuando en el año 37 la juventud levantó cabeza, y publicó su dogma social, en momentos en que nadie chistaba contra Rosas ni en Buenos Aires ni en Montevideo, gritasteis "al cisma, á la rebelión;" porque creísteis, sin duda, que ella queria trabajar para sí sola, no para la Patria; y tendía á despojaros de la influencia y consideración á que sois acreedores: os engañasteis, no nos comprendisteis. La juventud en nuestro labio, eran entonces como ahora, las generaciones nuevas que traen incesantemente á las entrañas de la Patria savia fecunda de vida y de regeneración:—nosotros trabajamos para ellas"[94].

Echeverría cierra su alocución realizando una reflexión sobre el pensamiento de la juventud en 1837. Sostiene que no son hombres de política sino de pensamiento. El rechazo que las facciones expresaron contra

[93] Ibíd., p. 93.
[94] Ibíd., pp. 93-94.

la generación del 37 surgía del temor a que les arrebataran su supremacía social

> "Nosotros, que creíamos vivir en una época de transición y preparación, que absorveria la vida de dos ó tres generaciones, que veíamos predominantes el elemento bárbaro en nuestro pais, y preveíamos muchas revueltas y desastres, antes que llegase el tiempo del logro de los destinos de la revolución de Mayo; queriamos el año 37 encarnar el Credo por el cual nos preparábamos á combatir, en una bandera que representase el porvenir de la Patria, vinculado en las generaciones jóvenes [...] Vosotros creísteis que al emanciparnos de Impartidos de nuestros pais, queríamos ponernos en lucha con ellos, y disputarles la supremacía social: –os engañasteis"[95].

Y contrapone esa reflexión presentando una imagine de pasado y futuro

> "Queríamos, en suma, levantarla tradición de Mayo a la altura de una tradición viva, grandiosa, imperecedera que, al través de los tiempos y dé las revoluciones, brillase siempre como la estrella de esperanza y de salvación de la Patria. –Eso mismo queremos hoy; y por ese interés, mas grande que cualquiera otro, volvemos á mortificar vuestras nimias susceptibilidades"[96].

En su *Ojeada*, Echeverría usa un tono narrativo pero no abandona el pedagógico. Pretende enseñarle al lector sobre el sacrificio sufrido y la superioridad de la doctrina que impulsa. Justifica la destrucción del enemigo y expone los "errores" de quienes se le oponen. La superioridad de su credo, avalado por el grupo al que pertenece, lo hace dueño de la razón. Representa su propio martirio. La Patria es el ideal por el que lucha desde su pluma y sufre en su cuerpo. En el desarrollo de los hechos históricos y la defensa de

[95] Ibíd., p. 94.
[96] Ibíd., p. 95.

sus compañeros, Echeverría insiste en la fórmula expresada en *el Dogma Socialista*.

Conclusiones

Como cierre de esta incursión de investigación podemos afirmar algunas cuestiones. En primer lugar, para dar respuesta a la pregunta inicial que motiva el presente, Echeverría fue un romántico que, al igual que Wordsworth, no se desembarazó del pensamiento ilustrado.

Sobre lo que hay de ilustrado y romántico en el pensamiento expresado en las líneas de la *Ojeada* se puede ver en las apelaciones ilustradas de carácter universal como la razón de su credo o la irreductible ley de la providencia que invoca como destino futuro de un país que sueña. Lo romántico está en la forma, en su propia historia que narra y en el sufrimiento que busca transformar en estímulo para su causa.

La razón, los sentimientos y las pasiones son nociones abordadas por todos los autores estudiados. Los románticos son reaccionarios a la ilustración visto desde la óptica de un ilustrado. Sin embargo, el romanticismo no rehúsa del pensamiento ilustrado. Lo hace en sus expresiones, especialmente en las artísticas, y en el dinamizado espacio que cobra la razón en servicio de un modelo de producción económico capitalista.

Kant entiende al cuerpo y los sentimientos en su dimensión negativa, como limitantes del pensamiento racional. Wordsworth pone la emoción como el motor del pensamiento racional. Echeverría exhibe dos cuerpos: El suyo, y por extensión el de su generación, sufriente pero esperanzado y el social. Este último tiene, a su vez, otra doble dimensión: La del presente y la del futuro. En la primera, al igual que Kant, se le asignan todas las dimensiones negativas que imposibilitan la construcción de una sociedad, mientras que la segunda es la construida a través de la razón de su credo.

En su *Ojeada*, Echeverría articula razón y emoción para dar una explicación. El *Dogma* es la voz de la razón, una razón que no ha sido escuchada. La emoción que produce la pasión de Echeverría y los suyos vertida en su doctrina es convertida, mediante una operación literaria, en propaganda política.

Esa razón necesita constituirse en cuerpo y Echeverría se sirve del movimiento de sus sentimientos para construirlo. En esa búsqueda, se presenta una apelación a un ordenamiento nacional que diera cumplimiento a una ley universal del desarrollo de los pueblos pero anclada en las condiciones particulares del ser argentino. Echeverría entiende que la razón sola no alcanza pero el cuerpo existente tampoco. Como un ceramista, debía moldear un cuerpo que aceptara su razón. La *Ojeada* fue uno de sus últimos intentos.

José Ingenieros y sus Bases del Feminismo Científico

Alejandro Zoppi

Introducción

Durante la última década del siglo XIX el joven José Ingenieros intervino en la esfera pública a partir de diferentes textos en los que registró sus opiniones sobre diversos tópicos entre los cuales se hallaban comentarios sobre la familia, el vínculo amoroso y la mujer.

En trabajos anteriores se ha estudiado la aproximación que el pensador tuvo respecto a estos temas en textos como *¿Qué es el socialismo?* (1895) o, sus artículos en *La Montaña* (1897). Allí se ha podido observar cómo Ingenieros registró la llamada **cuestión de la mujer**, aunque la trabajó de forma tangencial. De hecho, el registro que tuvo este tópico en sus trabajos tempranos parecía asignarle una posición secundaria, subordinada a la emancipación del proletariado en su conjunto. Postura que, por otro lado, pareció tener bastante aceptación entre los diversos sectores de las izquierdas que discutieron el tema[1].

No obstante, resulta relevante indagar acerca de la continuidad que pudieron tener esas ideas en textos posteriores. Esta relevancia tiene que ver, al menos, con dos aspectos. Por un lado, en 1898 Ingenieros publicó en *El Mercurio de América*, un texto titulado *Bases del Feminismo Científico*, un artículo en el que trabajó directamente la temática de la emancipación de la mujer rompiendo de esta forma con la manera tangencial en la que se había referido al tópico en el pasado.

[1] Alejandro Zoppi, "¡La nuestra, venga la nuestra primero!: emancipación y diferencia sexual en las izquierdas de Buenos Aires a fines del siglo XIX", Alejandro Herrero y Laura Guic [comp.], *Gobierno y políticas públicas en Latinoamérica: perspectivas filosóficas, históricas y educativas*, Buenos Aires, Teseo, 2023, p. 555, en imprenta.

Por el otro, la evolución que tuvo el propio pensamiento de Ingenieros a lo largo de estos años. Efectivamente, los primeros textos trabajados corresponden a una etapa que Ricardo Falcón definió como la del "Socialista Revolucionario" y que ubicó temporalmente entre 1894 y 1897. No obstante, su publicación en *El Mercurio de América*, se encuentra asociada a un periodo de transición que Falcón ubicó entre 1898 y 1902 y definió como la del "Sociólogo Socialista"[2].

Justamente, el objetivo de este trabajo es avanzar sobre el periodo que Falcón definió como transicional e indagar si las ideas expresadas en las *Bases del Feminismo Científico* tienen continuidad con aquellas registradas en su etapa temprana o si, por el contrario, tensionan con ellas.

Para ello, es importante repasar la voz de diversos estudiosos y estudiosas cuyos aportes resultan de utilidad al momento de abordar el tema.

Uno de ellos es Hugo Vezzetti quien en su texto *Los ensayos sobre el amor en los primeros escritos de José Ingenieros* trabaja sobre algunos aspectos de las *Bases del Feminismo Científico*. En sí, se trata de un artículo publicado originalmente en 1989 y reproducido en 2012 por la publicación *Políticas de la Memoria* del CeDinCi[3]. Este aspecto editorial, es relevante ya que en el prólogo escrito para la reproducción el estudioso realiza consideraciones acerca del momento intelectual que Ingenieros atravesaba cuando escribió su artículo. Allí, comprende que, el registro realizado en 1898 cambió respecto de las notas en el periódico *La Montaña* ya que, para ese entonces a la "prosa modernista" la habían sustituido el evolucionismo, la biología y los análisis

[2] Ricardo Falcón, "Los intelectuales y la política en la visión de José Ingenieros", *Anuario de la Escuela de Historia*, N. 11, Universidad Nacional de Rosario, Rosario, 1985:177-192, p. 179.
[3] Centro de Documentación e Investigación de la Cultura de Izquierdas.

económicos y sociales[4]. En ese sentido, reafirma la idea del artículo original sobre el mismo tema ya que en su texto de 1989 consideraba que *Bases del Feminismo Científico*, había sido producido "en el marco de una atmósfera cultural de transición"[5]-[6].

Un aspecto más que se debe destacar es que el estudioso, aborda el tópico en el contexto de una investigación mayor cuyo tema es la historia de las ideas en el campo de la psicología. Desde ese lugar, cobran relevancia en su análisis las consideraciones realizadas por Ingenieros acerca de la "psicología de los afectos", recurso utilizado por el pensador para trabajar sobre "el derecho de amar y la pluralidad afectiva". En ese sentido, Vezzetti destaca como Ingenieros contradijo algunas ideas extendidas en su tiempo al afirmar que no existía una diferencia de intensidad entre las necesidades afectivas de los

[4] Hugo Vezzetti, Hugo, "Los ensayos sobre el amor en los primeros escritos de José Ingenieros", *Políticas de la Memoria*, N. 13, CeDinCi, Buenos Aires, 2012: 51-57, p. 52.

[5] Ibíd., p. 53.

[6] Respecto a este tema, observamos que, en los textos más tempranos de Ingenieros, el estilo más vinculado a lo literario aparece, por ejemplo, en la nota sobre la *Condena de Alcira Boni*, o en su texto *Bautismo de Sangre* que escribió en conmemoración de la Comuna de Paris. No obstante, también aparece el lenguaje de la sociología y la economía en los análisis de *¿Qué es el socialismo?* de 1895, o las referencias a los trabajos de Spencer, Morgan y Engels al hablar de la "familia monogámica" en sus artículos de *La Montaña*. Desde ese lugar, pienso que, cobran relevancia las consideraciones de Oscar Terán que refiere a este fenómeno como una "superposición de estéticas" en la que se puede hallar, en diferentes momentos de su temprana producción, a un Ingenieros que se expresa adoptando diferentes voces, a veces desde la sociología, el positivismo, evolucionismo y las ciencias naturales, otras desde la literatura. Por ende, en ese sentido, creo que, la caracterización de "sustitución", no termina de describir la transición ya que considero que, más que sustituir un registro por otro, lo que ocurre con Ingenieros es que se define por el predominio de una estética que ya estaba presente en su discurso. Para mayor información véase Oscar Terán, Oscar, *José Ingenieros: pensar la nación*, Buenos Aires, Alianza, 1986, p. 13.

distintos sexos, sino que, de haber distinciones, estas estaban vinculadas a rasgos adquiridos a partir del ambiente y la educación[7].

Desde ese lugar, es que Ingenieros, proponía una fórmula basada en la posibilidad de que los individuos puedan sentir afectividad sexual hacia diversos potenciales compañeros y sostener múltiples vínculos simultáneos, concepción que denominó "pluralidad afectiva". Esta idea, se encontraba en sintonía con los principios de la "psicología científica", campo que, al entender de Vezzetti, no estaba demasiado definido en el discurso de Ingenieros[8].

Otro aspecto más que es importante resaltar del aporte de Vezzetti, es que éste destaca el vínculo que estableció Ingenieros entre dependencia económica y condición jurídica y social de la mujer. Esta dependencia tenía un fundamento histórico que atravesaba a los diferentes momentos de la sociedad ya sea esclavista, feudal y capitalista e implicaba que para que exista igualdad, esta se debía dar primeramente en el plano económico y social, para luego acontecer en el jurídico.

Por último, el estudioso menciona que, una vez publicado el artículo, el propio Gambarotta, realizó una crítica a los conceptos trabajados por el pensador, motivo por el que, al año siguiente, también en *El Mercurio de América*, Ingenieros publicó un nuevo texto ampliando algunas de sus ideas vinculadas a la interpretación que tenía sobre la selección natural, la reproducción optima de la especie y los condicionamientos histórico sociales que atravesaban al vinculo sexo afectivo.

Otra estudiosa que trabajó sobre las *Bases del Feminismo Científico* es Laura Fernández Cordero que en su texto *Versiones del feminismo en el entresiglos argentino (1897-1901)*, realiza un repaso de diversas intervenciones que acontecieron acerca del feminismo entre 1897 y 1901. Allí,

[7] "Los ensayos sobre el amor...", cit., p. 53.
[8] Ibíd., p. 54.

la estudiosa ubica al texto de Ingenieros en un momento en el que, tanto el término *feminismo*, como sus implicancias, se hallaban en discusión al interior de corrientes de izquierda como el anarquismo.

En ese sentido, caracteriza al artículo escrito por Ingenieros para *El Mercurio de América*, como un intento del pensador por precisar, no solo al feminismo, sino hacerlo desde un lugar que él comprende como "científico"[9]. A su vez, describe como, esta producción aconteció en simultaneidad con otras como la tesis de Elvira López, la conferencia con la que Ernesto Quesada cerró la Exposición Femenina de 1898, los debates entre periódicos como *El A´vennire* y *Germinal* e, incluso la vincula a algunas publicaciones previas como *La Voz de la Mujer* y los artículos del propio Ingenieros en *La Montaña*. Desde ese lugar, destaca como, a pesar de no existir un intercambio directo entre estas intervenciones, estas dan testimonio de un dialogo intenso. Es decir, la coincidencia en tiempo y espacio de estas voces, constituye un argumento para enunciar la existencia de un ámbito de circulación de ideas ubicado en Buenos Aires, a fines del siglo XIX y principios del XX en el que la discusión giró en torno a la emancipación de la mujer. Este ámbito estuvo integrado por componentes provenientes de diversas corrientes de pensamiento que, a través de diferentes formas de denominación como puede ser la propia palabra *feminismo*, pero también otras expresiones como *femenino* o *femenil*, intervinieron y dieron forma en un debate que irrumpió en la esfera pública.

Sobre el propio Ingenieros, menciona el desplazamiento que tuvo el pensador desde su posicionamiento "anarco-socialista" hacia la postura del "positivismo declarado", a la vez que destaca que aun escribía su apellido según la lengua italiana[10].

[9] Laura Fernández Cordero, "Versiones del feminismo en el entresiglos argentino (1897-1901)", *Políticas de la Memoria,* N. 10/11/12, Bs. As., CeDinCi, 2011: 67-95, p. 68.
[10] Ibíd., p. 71.

Por otro lado, da cuenta del contexto en el que aconteció la producción del artículo para *El Mercurio de América* haciendo énfasis en que se trató de una respuesta a una encuesta internacional realizada por el Dr. Gambarotta de Milán que había sido enviada a "eminentes personalidades"[11].

A continuación, incluye una descripción de la estructura que adopta el texto de Ingenieros, haciendo énfasis en que este, organizó el debate en torno a dos posturas, ambas producidas por varones. Primeramente, aquellas que se fundamentaban en los escritos de Stuart Mill y, por el contrario, quienes se apoyaron en la propuesta de Proudhon. No obstante, Ingenieros, no se posicionó en favor de ninguna de estas posturas, sino que eligió adherir a una fórmula propuesta por el propio Gambarotta "La mujer igual, jurídicamente al hombre, con derechos diferentes a los de este, pero equivalentes a ellos"[12].

No obstante, Ingenieros, agregó un elemento más a la fórmula de Gambarotta ya que proponía que esta sería realizable únicamente, luego de una evolución del orden social[13]. En ese sentido, la estudiosa pone de manifiesto que, en el pensamiento de Ingenieros, la emancipación femenina quedaba sujeta a una condición futura, signada por una transformación general de las condiciones capitalistas.

Un aspecto más que es mencionado por la estudiosa, tiene que ver con la vinculación realizada por Ingenieros entre la igualdad jurídica, en los términos que él mismo ya había expresado, y el ejercicio concreto de la sexualidad. De esta forma, en el artículo tenían lugar las críticas a la familia burguesa y la institución matrimonial, a la vez que el pensador recogía una definición del amor, propia de los sectores anarquistas que se identifica con aquellas vertientes de mayor radicalidad, es decir, la simultaneidad de relaciones o, como la llama Ingenieros, la "pluralidad afectiva"[14].

[11] José Ingenieros, "Bases del Feminismo Científico", *El Mercurio de América*, Eugenio Diaz Romero [dir.], Año I, Tomo I, Buenos Aires, 1898, p. 269.
[12] Ibíd., p. 276.
[13] Idem.
[14] Ibíd., p. 277.

Fernández Cordero, concluye su análisis definiendo a los programas propuestos de *feminismo científico* de Ingenieros como "muy ambiciosos" y "doblemente encorsetados" ya que dependían de que se produzca una transformación general de la sociedad a la vez que acontezca una profunda evolución en la institución familiar[15].

Por su parte, Horacio Tarcus propone que, justamente durante este periodo, José Ingenieros representa "un caso paradigmático" de la tensión existente entre el discurso político y el académico. Tensión que se resolverá con un "pasaje progresivo del Socialismo a la Sociología, del Partido a la Academia"[16] [17].

A fin de poder indagar acerca de las continuidades y tensiones que tuvo el discurso de Ingenieros en esta etapa, es que se trabajará con el articulo *Bases del Feminismo Científico*, la respuesta del Dr. Gambarotta y las posteriores aclaraciones de Ingenieros.

A su vez, en términos espaciales, el estudio se encuentra acotado a la Ciudad de Buenos Aires, lugar de publicación de los documentos a trabajar. Por su parte, el recorte temporal comprende el momento de transición en el que, según la mirada de Falcón, comienza a insinuarse la segunda etapa en la evolución del pensamiento de Ingenieros. Es decir, al periodo comprendido entre 1898 y 1902.

[15] Fernández Cordero, "Versiones del feminismo…", p. 71.
[16] HoracioTarcus, *Marx en Argentina: sus primeros lectores obreros, intelectuales y científicos*, Bs. As., Siglo XXI, 2013, p. 412.
[17] Al respecto, Tarcus propone que, luego de la experiencia de *La Montaña*, el discurso de Ingenieros se desplazó hacia la sociología científica, movimiento que tensionó con su militancia socialista. Para mayor información, ver: H. Tarcus, *Marx en Argentina…*cit., p. 425.

Una encuesta para "eminentes personalidades"

Un primer aspecto sobre el que es importante detenerse, tiene que ver con las condiciones de producción del artículo de Ingenieros. Justamente, en la publicación, junto al título, aparecía una nota al pie que explicaba que, en realidad, se trataba de una respuesta a una encuesta que estaba realizando el doctor Guillermo Gambarotta quien contaba con el apoyo de "varias de las mejores revistas europeas de sociología"[18].

El propio Ingenieros, además, se encargaba de informar que esta consulta sobre una cuestión que dividía el "pensamiento del mundo intelectual contemporáneo" ya había sido respondida por "otras eminentes personalidades"[19] entre las que se hallaban, por ejemplo, Lombroso, Max Nordau, Sighele, Pantaleoni y Novikow. Es decir, se trataba de un artículo que Ingenieros escribía a partir de la consulta de una personalidad europea que, a su vez, lo colocaba a la par de otros intelectuales admirados por él que ya habían respondido a los mismos interrogantes.

La encuesta en sí, se dividía en tres partes. Primeramente, una "cuestión única principal" que interrogaba la opinión de los consultados sobre tres fórmulas; a saber, "la mujer igual, jurídicamente, al hombre: con derechos idénticos a los de este; la mujer igual, jurídicamente al hombre: con derechos diferentes pero equivalentes a los de este; la mujer no igual, jurídicamente, al hombre: con derechos menores a los de este"[20]. En segundo lugar, presentaba "cuestiones secundarias complementarias" en las que se interrogaba sobre cinco aspectos entre los que se hallaba el derecho de amar de la mujer, el derecho a trabar de la mujer casada, la madre y su derecho a cooperar en la educación desarrollo de la prole, la madre y su derecho a cooperar en el desarrollo de la prole, y el derecho al voto de la mujer[21]. En tercer lugar, aparecía una "cuestión última facultativa", que consultaba a los indagados,

[18] Ingenieros, "Bases del feminismo…", p. 269.
[19] Idem.
[20] Idem.
[21] Ibid., p. 270.

todos ellos varones, si de tener derechos iguales a los de ellos, sus esposas les parecerían menos seductoras[22].

Sobre todas estas temáticas, Ingenieros decidió enfocarse en responder a la cuestión principal y la cuestión complementaria que se refería al derecho de amar.

La fórmula elegida

Para seleccionar una de las tres fórmulas propuestas por Gambarotta a fin resolver la cuestión principal, Ingenieros comenzó planteando el lugar desde el cual se posicionaba al momento de hablar. Desde allí, reconocía la existencia de un "feminismo a base de filantropía, de humanitarismo y de justicia" al que llamaba "feminismo idealista" con el que, si bien no identificaba a ningún grupo puntual, aclaraba que era una "exteriorización inocente" que se venía manifestando desde hacía varios años y que se debía terminar[23]. Él, por su parte, optaba por otra postura que se sostenía a partir de los "métodos y documentos rigurosamente positivos", aquella que, en su opinión, daba vida y sostendría al "feminismo científico"[24].

Si tomamos en cuenta el título de la publicación en el que se proponía a sentar las bases de ese feminismo científico y lo combinamos con este animo sustitutivo en el que se reconoce una existencia previa que debe ser terminada para dar paso a una forma superadora, es posible pensar que, Ingenieros se proponía a sí mismo, como iniciador del abordaje del feminismo desde la psicología y la sociología. Esta postura, recuerda al posicionamiento que había tenido, al momento de enunciar su mirada sobre el socialismo algunos años antes[25].

[22] Idem.
[23] Ibíd., p. 269.
[24] Ibíd., p. 270.
[25] En su texto *¿Qué es el socialismo?* de 1885, Ingenieros había planteado una diferencia entre aquello que él consideraba "socialismo científico", con un abordaje signado por la sociología y la economía, y las "utopías de los Fourier y los Moore" en

Esta distinción, resultaba importante ya que, establecía el punto de partida para hablar acerca de la condición jurídica de la mujer, elemento de relevancia en la cuestión principal propuesta por Gambarotta.

Para referirse a este tema, Ingenieros comenzó historiando la forma en que las diversas instituciones habían tratado a lo largo del tiempo a la mujer. Para llevar adelante ese desarrollo, invocaba como fuente de autoridad los estudios de Spencer,[26] Morgan, Engels, Letourneau, Marx, Lafargue y Loria, autores que formaban parte de las lecturas con las que Ingenieros trabajaba la conformación de la familia y sus vínculos con las estructuras económicas, al menos, desde sus textos en *La Montaña*[27].

De esta forma, repasó como mientras las narraciones bíblicas habían revestido de inferioridad a la mujer al vincular su existencia a la costilla del varón, otras religiones la habían colocado en el lugar de sacerdotisas y pitonisas, por lo que entendía que existía un pasado, en apariencia contradictorio, en el que, según el contexto, la mujer podía pasar de tener una

referencia a una mirada del socialismo que consideraba, justamente, utópica. Para mayor información, ver José Ingenieros, *¿Qué es el socialismo?*, Enciclopedia Popular Ercilia, s/f, p. 25.

[26] Sobre la mención que le dedica a Spencer, resulta interesante observar que, mientras pondera las conclusiones a las que el pensador ha arribado, sobre todo, en cuanto a los vínculos que este encuentra entre militarismo y poligamia y entre el industrialismo y la monogamia; también critica que, en su opinión, algunas de sus conclusiones son incompletas y deficientes.

[27] En su artículo *El factor de la revolución*, publicado el 1 de abril de 1897, Ingenieros refería a la evolución de las formas de propiedad a lo largo de la historia y su vínculo con las conformaciones familiares. Allí, describía como la apropiación privada de los medios de producción determinaba el pasaje de la sociedad a un régimen de organización familiar monogámica. Al realizar este desarrollo, invocaba los trabajos de Morgan, Engels, Spencer y Lafargue. Para mayor información véase: Ingenieros, José, "El factor de la revolución", José Ingenieros y Lugones Leopoldo [ed,], *La Montaña: periódico socialista revolucionario (1897)*, Universidad Nacional de Quilmes, Bernal, 1998, p. 19.

condición prácticamente de esclavitud, a "ocupar la cumbre del dominio político"[28].

No obstante, la contradicción era aparente porque, si se observaba la historia desde la sociología se podría hallar un hilo conductor, sobre todo, al indagar en la relación entre condición jurídica y condición social de la mujer. La conclusión, era que, en definitiva, las condiciones del ambiente económico eran las que determinaban las formas de organización de las sociedades humanas. Por lo tanto "la condición jurídica de la mujer varía, en general, paralelamente a su condición económico-social"[29]. De esta conclusión se desprendía que, en las relaciones económicas se hallaban las explicaciones a todas las formas familiares desde la promiscuidad, hasta la monogamia. Por ende, "la condición de la mujer en la familia y, por consiguiente, su condición jurídica, varia junto a su grado de dependencia económica del hombre"[30].

Según la mirada de Ingenieros, esta premisa era la que, en definitiva, tenía la capacidad de explicar, desde la sociología, por qué a lo largo de la historia se hallaban casos en que las mujeres estaban en una situación de servidumbre, mientras que, en otros casos, parecían ocupar la cima del poder político. Pero a su vez, resultaba interesante el vínculo que resaltaba entre condición jurídica y dependencia económica.

Ahora, ¿Cómo funcionaba, a su entender, este vínculo? Para empezar, consideraba que la situación social de la mujer en la historia había mejorado progresivamente. Esta consideración tenía que ver con que Ingenieros observaba que en el régimen de familia monogámica la cantidad de trabajo que el hombre, gastaba en el sostenimiento de su pareja, era aproximada a la gastada por la mujer en el hogar, en beneficio del hombre.

[28] Ingenieros, "Bases del feminismo…", p. 271.
[29] Ibíd., p. 272.
[30] Ibíd., p. 273.

Esta postura, que colocaba al varón con el rol de ser sostén económico y a la mujer la ubicaba en las tareas del hogar, resulta interesante porque reconocía a esas tareas realizadas en el ámbito doméstico en beneficio de la familia como trabajo. Un trabajo que, en términos económicos, consideraba equivalente al que se realizaba, por ejemplo, en las fábricas. Por ello, al ser aproximadas las cantidades de trabajo, Ingenieros observaba una progresiva mejora en la situación jurídica de la mujer.

No obstante, sobre este punto, es importante aclarar que, al hablar de equivalencia económica, Ingenieros no pareciera estar sugiriendo que el trabajo doméstico debía ser remunerado, sino que entendía al trabajo como un elemento clave para producir y reproducir las condiciones de existencia humana y no, desde un régimen asalariado.

La omisión del aspecto salarial, no parecía ser azarosa, sino que, al momento de pensar en términos de emancipación de la mujer, Ingenieros parecía no tomarlo en cuenta y, de la misma forma, al hablar de la incorporación de la mujer al trabajo asalariado, no hablaba de su emancipación. Este había sido, por ejemplo, el tratamiento que realizado en textos anteriores como *¿Qué es el socialismo?*[31] o en sus comentarios de las ideas de Guesde y Lafargue en *La Montaña*[32]. Allí, se había referido a la

[31] En su texto de 1895, Ingenieros proponía que, por un lado, la introducción de maquinarias significaba un incremento en la productividad y despido de trabajadores, lo que generaba mayor oferta de mano de obra, lo cual deprimía el salario. Pero también aclaraba que: "la entrada de la mujer a cooperar en la producción no significa más que un aumento en el número de competidores con desastrosas consecuencias para el proletariado en general." Para más información véase: José Ingenieros, *¿Qué es el socialismo?*, Enciclopedia Popular Ercilia, s/f, p. 22.

[32] En este artículo, titulado *El trabajo de las mujeres y el salario* los autores reconocían que, al percibir un ingreso menor, la llegada de la mujer al mundo del trabajo industrial tendía a deprimir los salarios. Por eso, idealmente, resultaba preferible excluirla del ámbito fabril. No obstante, observaban que, para ese entonces, era poco realista pretender su exclusión debido a la gran cantidad de mujeres que ya se hallaban trabajando. Desde ese lugar y, considerando que en la "sociedad futura,

incorporación de la mujer al régimen de trabajo asalariado e, incluso se reconocía que la mujer percibía un menor salario por iguales tareas. No obstante, la aproximación de Ingenieros a dicha problemática no se enfocaba en una propuesta para mejorar su nivel de ingresos a fin de que esta pueda emanciparse, sino que el énfasis se hallaba puesto en el efecto depresivo que generaba sobre el ingreso del proletariado[33].

A pesar de percibir una tendencia a la elevación jurídica que, para Ingenieros, constituía un hecho de la realidad[34], también observaba que, en la condición de la mujer, persistía un problema que debía ser abordado. ¿De qué manera? Él planteaba que "todos los feministas contemporáneos han seguido, consciente o inconscientemente, las huellas de Stuart Mill" y eso, constituía un error ya que esa postura ponía como punto central del debate la elevación jurídica. Siendo que, en su opinión, esta no llegaría sin que antes, se produzca la igualdad económica y social[35]. Igualdad que, a su vez, no se produciría sin que antes la forma de producción capitalista haya desaparecido y los medios de producción sean socializados. En ese momento "todos los individuos, hombres y mujeres, podrán ser iguales en su carácter de unidades útiles de la

cuando el tiempo de trabajo estará considerablemente reducido y la explotación patronal suprimida, será la condición esencial y determinante de su emancipación económica del hombre", aparecía como una solución la posibilidad de que se le permita participar del trabajo percibiendo un igual salario para no perjudicar el nivel de ingresos del proletariado. En ese sentido, la posición de Guesde y Lafargue planteaba el problema, tenía una posición ideal al respecto y contemplaba la dimensión futura de la emancipación de la mujer. Pero, a mi criterio, contenía una mirada con mayor practicidad porque ante la imposibilidad de realizar la exclusión, postura ideal, planteaba la incorporación con igual salario. O sea, una solución posible. Véase Jules Guesde, Jules y Paul Lafargue, "El trabajo de las mujeres y el salario", Jpsé Ingenieros y Lugones Leopoldo [ed,], *La Montaña*, 1998, pp. 86 y 87.

[33] Para un análisis más profundo sobre los comentarios de Ingenieros del artículo de Guesde y Lafargue véase A. Zoppi, "¡La nuestra, venga…", pp. 532 - 534.

[34] Ingenieros, "Bases del feminismo…", p. 274.

[35] Ibíd., pp. 274 y 275.

producción social. Y cuando el hombre y la mujer sean, de hecho, socialmente iguales, no podrán dejar de serlo jurídicamente"[36].

Sobre esta secuencia que Ingenieros mencionaba, es importante realizar dos comentarios. Por un lado, que, si bien enunciaba las etapas que acontecerían de forma sucesiva, no precisaba mayores características acerca de cómo se producirían o según que dinámica funcionaria. Es cierto que detallaba la necesidad de que, al socializarse los medios productivos, la división del trabajo se profundice, simplificándolo y a la vez incrementado la accesibilidad al mismo para favorecer el carácter de unidades útiles de producción que tendrían los individuos. Sin embargo, tampoco profundizaba en ninguna de esas ideas.

Por otro lado, al enunciar una secuencia que partía del tiempo presente y se proyectaba hacia adelante, aparecía la dimensión futura. Porque, si la igualdad social y económica, condición fundamental para la igualdad jurídica, no llegaría sino hasta que se produzca la socialización de los medios productivos, entonces la emancipación de la mujer continuaría siendo tributaria a la emancipación del proletariado.

Esta postura, que registraba la posibilidad de que las mujeres mejoren su situación económica, social y jurídica; pero que, no obstante, la consideraba sujeta a la emancipación del proletariado en general, se hallaba bastante difundida entre las izquierdas argentinas de fines del siglo XIX y se reflejaba, incluso, en el trato marginal que el propio Ingenieros le daba al tema[37].

En este punto, quisiera regresar por un momento a la noción de equivalencia entre trabajo en el hogar y en la fábrica mencionada algunos párrafos antes. Porque si la emancipación se hallaba reservada para un futuro en el que las relaciones productivas estén signadas por la socialización de los medios de producción, existe la posibilidad de que, como adelantamos

[36] Ibíd., p. 276.
[37] A. Zoppi,"¡La nuestra, venga…", p. 555.

previamente, al mencionar la elevación económica y social de la mujer, Ingenieros no pensara al trabajo y la economía como categorías atravesadas por un régimen asalariado. De ser así, esto podría ofrecer una explicación sobre la postura crítica que Ingenieros mostraba al ingreso de la mujer al mundo del trabajo en la industrial.

En esa misma línea, hay un aspecto más que se desprende del desarrollo realizado por Ingenieros que tiene que ver con la familia, su función, los roles y la diferencia sexual. Previamente, al hablar de la equivalencia en el trabajo, había establecido una diferencia en cuanto a los roles ya que ubicaba al hombre como proveedor y a la mujer al interior del hogar realizando tareas domésticas. En la parte final del primer capítulo de su texto, antes de definir la fórmula que eligió para responder al primer punto de la encuesta de Gambarotta, reafirmó estas ideas al sostener que

> "[…] la naturaleza, con el fin único de la reproducción de la especie, ha diferenciado a los individuos de la especie humana en machos y hembras, determinando en ellas condiciones fisiológicas que los hacen diferentemente aptos para realizar las diversas formas del trabajo requeridas para satisfacer las condiciones de reparación que sustituyen el desgaste del individuo y de la especie"[38].

De esta forma, apoyándose en la naturaleza e invocando la función reproductiva, establecía una diferencia sexual del trabajo ya que las diferencias en los cuerpos marcaban aptitudes para diversas formas de trabajo. Teniendo en cuenta los aspectos desarrollados en su primer capítulo, finalmente Ingenieros optaba por la segunda de las fórmulas propuestas por Gambarotta "la mujer igual, jurídicamente, al hombre, con derechos diferentes de los de este, pero equivalentes a ellos"[39]. Sin embargo, agregó un

[38] Ingenieros, "Bases del feminismo…", p. 276.
[39] Idem.

complemento ya que aclaraba que "la realización de este programa está subordinada a una evolución previa de la presente organización social"[40].

El derecho de amar y la pluralidad afectiva

Sobre la respuesta a las cuestiones complementarias que planteaba la encuesta de Gambarotta, Ingenieros optó por trabajar sobre la primera de ellas que indagaba sobre los amores de la mujer y si desde un punto de vista moral, estos debían ser juzgados de la misma forma que los de los varones. Es decir, si el derecho de amar debía ser igual en el varón y en la mujer[41].

Para tratar este punto, Ingenieros, inicialmente, invocó el campo de la psicología afectiva, lugar desde el que planteaba que, por lo general el derecho de amar en el hombre se consideraba con mayor amplitud que el de la mujer. Para él, esto tenía una explicación que se vinculaba a los afectos ya que "el hombre, al tratar de determinar los límites del «derecho de amar» de la mujer, no lo hace siguiendo un proceso mental, sino obedeciendo a un proceso sentimental, que en último análisis despotiza sobre la voluntad, obedeciendo en este caso a las formidables instigaciones del «egoísmo sexual»"[42]

La idea de que este "egoísmo sexual", más adelante vinculado a la monogamia, instigado a su vez por sentimientos que sometían a la voluntad conforme la perspectiva desde la que los varones opinaban sobre la sexualidad de la mujer resulta, cuanto menos reveladora. Porque se trataba de una forma de razonamiento que parecía legitimar diversas conductas. En ese sentido, quizás sería interesante indagar acerca de aquello que se hallaba detrás de la expresión "proceso sentimental" ya que se podría preguntar ¿qué tipo de sentimientos formaban parte de ese proceso, por ejemplo, cuando una mujer decidía ejercer su derecho a amar? O teniendo en cuenta, ese "egoísmo sexual" ¿Qué ocurría cuando una mujer decidía ejercer cierta autonomía amorosa?

[40] Idem.
[41] Ibíd., p. 270.
[42] Ibíd., p. 277.

No obstante, Ingenieros era crítico con esta postura, porque consideraba que los sentimientos no debían formar parte del análisis sino, únicamente "los hechos comprobados científicamente"[43].

Por tanto, iniciaba un desarrollo en el que reconocía como "indiscutible "que, en las personas adultas, existían notables diferencias entre varones y mujeres vinculadas a sus niveles intelectuales, sensibles y afectivos. Diferencias, no obstante, que no consideraba naturales ya que interpretaba que se trataba de diferencias adquiridas, resultado de "la doble acción ejercida por la educación y el ambiente sobre el individuo"[44].

Desde ese lugar, reconocía que el ambiente era cambiante, así como también lo era la moral, ambas categorías variables en el tiempo y el espacio. Por tanto, si la moral no era universal, entonces, en realidad, lo que existía eran múltiples morales a las que identificaba con diversos criterios para juzgar actos[45]. Pero no terminaba allí, porque consideraba que, ante el constante cambio de las condiciones y la multiplicidad de morales, era imposible guiarse por un código «natural», motivo por el que la humanidad establecía códigos «convencionales» que resultaban de la imposición de los más fuertes.

¿Cuál era, según ese razonamiento, el código moral «convencional» dominante en su tiempo y espacio? El que determinaba el sexo masculino,

[43] Ingenieros, "Bases del feminismo…", p. 278.
[44] Idem.
[45] Esta aproximación al concepto de la moral había aparecido previamente en *La Montaña* en un artículo en el que Ingenieros criticaba un texto de Jean Grave. Justamente, uno de los ejes de crítica tenía que ver con que, a criterio de Ingenieros, Grave "habla de la moral como si la considerase una entidad", siendo que, en realidad, "un acto no es moral ni amoral; según las condiciones del ambiente se lo juzga de uno u otro modo", entonces, terminaba diciendo, "toda idea moral debe ser una idea relativa". De esta manera, ya en aquel momento Ingenieros consideraba a la moral como algo relativo a las condiciones del ambiente. Ver José Ingenieros, José, "El individuo y la sociedad", J. Ingenieros y L. Lugones [ed,], *La Montaña: periódico socialista revolucionario (1897)*, 1998, pp. 215-216.

cuya fortaleza residía en la supremacía económica y que "atribuye al hombre 'derechos' que consagra como «delitos» en la mujer; verbigracia: el adulterio"[46]. De esta forma, no solamente asociaba la dominación del varón a una condición económica, sino que, a la vez, describía como esa moral dominante se normalizaba a partir de la legislación de las sociedades[47].

A partir de allí, regresaba sobre el concepto de "egoísmo sexual" y lo enmarcaba en esta lectura de la realidad mencionando que este "se parapeta detrás del embuste del convencionalismo para hacer siempre exacta la noble protesta de María Deraismes: o el hombre, asesina a la mujer porque le resiste, o la desprecia porque le cede"[48].

Resulta interesante porque antes, al hablar de los aspectos sentimentales, categoría de análisis que Ingenieros registraba, pero descartaba, se habían propuesto algunas preguntas que aquí, al menos parcialmente, parecen encontrar una respuesta. Principalmente porque al citar la fórmula de Deraismes como un descriptor acertado de la realidad, Ingenieros informaba

[46] Ingenieros, "Bases del feminismo…", p. 280.
[47] Es importante destacar que el Código Penal consideraba al adulterio como un delito contra la honestidad. No obstante, no la consideraba de igual manera para los intervinientes. El artículo 123, por ejemplo, consideraba que, el marido "solo es punible cuando tiene manceba dentro o fuera de la casa conyugal". Los comentarios realizados en el mismo código por el vocal de la Cámara de Apelaciones de lo Criminal y Comercial de la Capital, Dr. Julián Aguirre, aclaraban que por «manceba» se entendía el sostenimiento de "relaciones seguidas y habituales con otra mujer". Es decir, para corroborar que un marido había cometido adulterio y que esta acción sea punible resultaba imprescindible comprobar que sostenía una relación sostenida en el tiempo con la misma persona. Condición que no se menciona para comprobar el mismo delito en la mujer. Ver *Código Penal de la República Argentina: anotado y concordado con las notas del proyecto primitivo por el Dr. Julián Aguirre*, Felix Lajouane Editor, Buenos Aire, 1887, pp. 192-195.
[48] Ingenieros, "Bases del feminismo…", p. 280.

acerca de los comportamientos violentos que aparecían cuando el derecho de amar era ejercido por parte de la mujer[49].

La expresión «convencional» del "egoísmo sexual" era entonces, el matrimonio monogámico, unión legal que, en la opinión de Ingenieros se realizaba siguiendo móviles vinculados al interés económico y no a los afectos. Este privilegio del aspecto legal en el vínculo, generaba, a su entender, que los intervinientes en ese contrato busquen realizarse amorosamente fuera del círculo matrimonial lo que resultaba en el engaño reciproco.

De aquí desprendía dos conclusiones. Primeramente, que el código moral de la sociedad de su tiempo no estaba en armonía con la naturaleza del ser humano. En segundo lugar, que, siendo que el código promovía el engaño reciproco en la búsqueda del amor, pero, a su vez, sancionaba de forma diferenciada el adulterio según quien lo cometa, entonces se trataba de un "código impuesto por los individuos económica y socialmente privilegiados, los hombres, en perjuicio de los socialmente inferiores, las mujeres"[50].

Esta situación era, para Ingenieros, un producto de las condiciones económico-sociales de su tiempo. Así lo estableció, por ejemplo, al año siguiente de la publicación, en *El amor múltiple en las futuras relaciones sexuales*[51], texto que, en sí, constituía una respuesta a las objeciones que Gambarotta realizó respecto de algunas ideas propuestas por las *Bases del feminismo científico*. En el texto, que también fue publicado en *El Mercurio*

[49] Podríamos traer, por ejemplo, el caso de Anita Lagouardette y Francisco Denambride narrado en *La Voz de la Mujer*. Allí, en un contexto de unión libre, vinculación sexoafectiva que, desde la teoría escapaba a esta lógica descrita por Ingenieros, la simple voluntad de ella de efectivizar la finalización del vínculo, fue asumida por él como una causal suficiente para intentar asesinarla. Ver "A los defensores de Francisco Denambride", *La Voz de la Mujer*, Universidad Nacional de Quilmes, Bernal, 2018, p. 116.

[50] Ingenieros, "Bases del feminismo…", p. 281.

[51] Ingenieros, "El amor múltiple en las futuras relaciones sexuales", *El Mercurio de América*, Diaz Romero, Eugenio [dir.], Año I, Tomo II, Buenos Aires, 1899: 333-354.

de América, Ingenieros se dedicó a historiar, a instancias de sus lecturas de Engels y Loria, el desarrollo de la familia monogámica y su vínculo con la propiedad privada.

Lo importante de ese desarrollo, es que fundamentaba la idea de que, si la familia monogámica era un producto de las condiciones socio – económicas de su tiempo, entonces, al modificarse dichas condiciones, el régimen vincular evolucionaría hacia otra forma.

En ese sentido, proponía que las personas, tanto varones como mujeres, poseían las condiciones para desarrollar un régimen de "pluralidad afectiva" que definía como "la aptitud de cada individuo para sentir emociones afectivas de carácter sexual hacia varios individuos del sexo opuesto"[52]. En definitiva, la forma monogámica, no era la última posta en el trayecto de las relaciones sexo afectivas.

Incluso, estableció una salvedad sobre la forma monogámica de unión libre, concepto que había desarrollado previamente en *¿Qué es el socialismo?*[53]. Porque entendía que esta forma, si se hallaba mediada por una elección afectiva, existía una posibilidad de aproximación a las formas naturales alejándose de los convencionalismos legales. No obstante, la evolución lógica de ese camino era el pasaje a la afectividad múltiple[54] que era comprendida como la extensión por parte de las personas de su "potencial afectivo sobre uno o más individuos del sexo opuesto y uniéndose sexualmente con ellos por mutuo consentimiento y por el tiempo que dure la afinidad afectiva"[55].

Sobre el vínculo descrito, se debe mencionar que este, parecía acontecer en términos similares a la unión libre monogámica en cuanto, también se

[52] Ingenieros, "Bases del feminismo…", p. 281.
[53] Ingenieros, *¿Qué es el socialismo?...*, p. 38.
[54] Pareciera ser que esa afectividad estaba comprendida en términos similares a los que mediaban la unión libre en *¿Qué es el socialismo?*
[55] "Bases del feminismo…", p. 282.

trataba de relaciones heterosexuales que involucraban mutuo consentimiento y que podían ser finalizadas cuando alguna de las personas involucradas lo decidiese.

Finalmente, con ironía, Ingenieros advertía a los "partidarios de la unión monogámica" que podían "vivir sin alarmarse"[56]. Ya que, en definitiva, las transformaciones sociales acontecían de manera progresiva y, por lo tanto, pasarían muchos años hasta que la modificación de la institución familiar acontezca de manera completa.

º

A priori, lo que se puede apreciar en las *Bases del feminismo científico* de Ingenieros, es que este, para contestar a la encuesta de Gambarotta, sintetizó muchas de las ideas y lecturas que había utilizado previamente en sus escritos. Tan es así que, al momento de responder a la cuestión principal de la encuesta, sostenía su posicionamiento desde un lugar científico y se diferenciaba de posturas que consideraba "idealistas" al punto de proponer su propia perspectiva como un fundamento a la nueva forma de abordar la problemática de la mujer. De ahí, el título del artículo.

Pero, además, aparecían al igual que en *¿Qué es el socialismo?* y en *La Montaña*, sus fundamentaciones apoyadas en las lecturas de la historia que describían la conformación de la familia y sus vínculos con las estructuras económicas que apoyaba en sus lecturas de Loria, Lafargue, Engels, Morgan y Spencer. Sobre este último, se debe realizar una salvedad porque, a pesar de continuar invocando las conclusiones del naturalista, en esta ocasión, Ingenieros realizó algunas observaciones críticas a sus desarrollos que no aparecían en textos anteriores.

Quizás, una de las diferencias que se pueden marcar, sea que, en *Bases del feminismo científico*, si bien regresa sobre sus lecturas previas de otros

[56] Ibíd., p. 284.

pensadores, en este caso aborda de manera directa temáticas que había pensado de manera tangencial en su obra previa.

De esta forma, al llevar adelante el desarrollo histórico, lo hizo con el objetivo de explicar una situación de servidumbre que observaba en su propio tiempo y sobre la cual concluyó que existía una vinculación entre la condición jurídica de la mujer y su dependencia económica del varón. De allí, la idea de que "la condición de la mujer en la familia, y por consiguiente su condición jurídica, varía junto con su grado de dependencia económica del hombre"[57]. Frase que, por su parte, se asemejaba a utilizada por Guesde y Lafargue en su artículo sobre la mujer y el salario publicado en *La Montaña* y que el propio Ingenieros había comentado[58].

No obstante, esta frase, al referirse al trabajo establecía una equivalencia económica entre las tareas realizadas en el ámbito doméstico, espacio que identificaba con la mujer, y la labor realizada, por ejemplo, en el ámbito fabril que identificaba con el varón. Este reconocimiento de las tareas en el ámbito doméstico como un trabajo resulta en una idea interesante y, sin embargo, parecía no plantearlo como una actividad a ser remunerada.

En ese sentido, parecería que, al hablar de «economía», no lo hacía desde las implicancias de un régimen de explotación en el que la relación productiva se hallaba mediada por el salario, sino comprendiendo al trabajo como un elemento clave para producir y reproducir las condiciones de existencia humana.

Esta idea parece ser reforzada por el hecho de que Ingenieros comprendía que la igualación de la mujer, no llegaría hasta que se produzca la igualdad

[57] Ibíd., p. 273.

[58] La frase en cuestión establecía que "para que la mujer sea libre y se pertenezca, para que recupere la libertad de su cuerpo […] es necesario que la mujer se procure por sí misma, independientemente del hombre, sus medios de existencia". Ver Jules Guesde, y âul Lafargue, "El trabajo de las mujeres y el salario", J. Ingenieros y L. Lugones Leopoldo [ed,], *La Montaña* 1998, p. 87. Para más información sobre este artículo remitirse a la nota 32.

económica y social, condición que, a su vez, no llegaría hasta que la forma de producción capitalista haya desaparecido y los medios de producción sean socializados. Se trataba entonces de algo que acontecería en el futuro, un momento en que todos y todas serían iguales, pero ¿en qué sentido? "en su carácter de unidades útiles de la producción social"[59], momento en el que, indefectiblemente llegaría la igualdad jurídica.

Esta secuencia, cuyo detalle Ingenieros no describía con profundidad proponía entonces que la emancipación de la mujer no llegaría reconociendo sus tareas y pagándole un salario o remunerándola de la misma forma que al varón por el mismo trabajo, sino a partir de un proceso de igualación económico y social que se hallaba sujeto a la previa realización de la socialización de los medios productivos. Posición que, por otro lado, se hallaba difundida entre las izquierdas de fines del siglo XIX, principios del XX y que el propio Ingenieros parecía reflejar en sus textos previos a partir del tratamiento marginal que le había dado al tema.

Tomando en cuenta estos aspectos y, a partir de su consideración de la familia que ponía énfasis en la división sexual de tareas con un sentido reproductivo, definición de Benoît Malon que había sostenido en *¿Qué es el socialismo?*[60], es que Ingenieros optaba por la segunda de las fórmulas propuestas por Gambarotta. Esta, proponía a la mujer igual, jurídicamente, al hombre, con derechos diferentes de los de este, pero equivalentes a ellos. Fórmula que complementaba aclarando que ese programa solo sería realizable con una evolución de la organización social de su tiempo.

Sobre la respuesta a las cuestiones complementarias que planteaba la encuesta de Gambarotta, Ingenieros optó por trabajar sobre la primera de ellas que preguntaba si el derecho de amar debía ser igual en el varón y en la mujer. Para trabajar sobre este tema, volvió a posicionarse desde aquellos hechos que consideraba comprobados por la ciencia. Una vez en ese lugar, reconoció,

[59] Ingenieros, "Bases del feminismo…", p. 276.
[60] Ingenieros, *¿Qué es el socialismo?...*, p. 38.

primeramente, que las desigualdades que observaba en el intelecto, la afectividad y la sensibilidad entre varones y mujeres, no eran naturales, sino que se debían a la acción ejercida por el ambiente y la educación. Luego, en segundo lugar, establecía que tanto ambiente como moral, eran categorías variables en el tiempo y el espacio. Por tanto, existían múltiples morales.
Sobre esta multiplicidad de morales, lo que hacia la especie humana era establecer códigos que llamaba «convencionales» que representaban a los más fuertes. Para el caso del momento histórico que le tocaba vivir, aquellos que tuvieran la supremacía económica, es decir, los varones. Aquí surgía otra idea interesante de la propuesta de Ingenieros porque, en definitiva, lo que establecía era que las legislaciones, expresiones jurídicas de ese código convencional establecía que ciertos actos constituían derechos para los hombres, mientras que los mismos se consagraban como delitos para las mujeres.

Ese mismo convencionalismo, a su vez, respaldaba otras instituciones como el matrimonio monogámico que servía de disfraz al "egoísmo sexual". En este punto, Ingenieros citaba a Maria Deraismes cuya fórmula proponía que al ejercer la mujer su derecho de amar, en general, aparecían comportamientos violentos por parte del varón que podían ir desde el desprecio, hasta el asesinato. Esta conclusión, resulta novedosa respecto de sus trabajos previos, porque habla de un registro que Ingenieros realizó en este texto y que no parecía estar presente en escritos anteriores que tiene que ver con la violencia sobre el cuerpo de las mujeres[61].

Ahora, el matrimonio monogámico, acorde a sus propios escritos, basados en autores como Loria, Morgan o Engels, se hallaba íntimamente vinculado a las condiciones económico sociales de su tiempo. Por ende, al modificarse dichas condiciones, el vínculo familiar también evolucionaría hacia una nueva

[61] En textos anteriores nos hemos referido a cómo, a pesar de que publicaciones como la voz de la mujer consideraban entre sus principales preocupaciones la violencia que recibían los cuerpos de las mujeres, los textos de Ingenieros, aun al hablar de explotación, no reparaban en este aspecto. Ver A. Zoppi, Alejandro, "¡La nuestra, venga…", p. 555.

forma que denominó "pluralidad afectiva" que definía como una aptitud de los individuos para sentir afectividad de carácter sexual por múltiples personas del sexo opuesto.

Esta evolución del vínculo familiar, representaba una idea que no había planteado en textos anteriores, aunque, no obstante, sostenía el carácter heterosexual de los vínculos. Por otro lado, había cierta reivindicación del concepto de "unión libre" que había desarrollado en *¿Qué es el socialismo?* ya que, primeramente, la consideraba la forma más elevada posible de relación en las condiciones económicas y sociales de su tiempo. En segundo lugar, al definir la pluralidad afectiva sostenía la idea de que se trataría de vínculos fundamentados en la afectividad, el mutuo consentimiento y que se sostendrían hasta que alguna de las personas intervinientes de por terminada su afinidad[62]. Todas estas características, propias de la noción de unión libre planteada previamente.

Al igual que la equiparación jurídica de la mujer que, para ser, debía esperar a que acontezca un cambio económico-social, la noción de pluralidad afectiva también era proyectada por Ingenieros como algo que acontecería en el futuro. Y creo que allí reside una de las claves del texto. Porque en ambas respuestas a la encuesta de Gambarotta, las propuestas principales se hallaban sujetas a un evento que, para su tiempo, aún no había sucedido que era la socialización de los medios productivos. Como plantea Laura Cordero, ese aspecto futuro constituía una limitación importante a sus propuestas[63].

[62] Ingenieros, *¿Qué es el socialismo?...*, pp. 38 y 39.
[63] Fernández Cordero, "Versiones del feminismo…", p. 71.

Ideología y educación,
La función económica de la educación en el Centenario[1]

Laura Guic
UNLa, USAL, Buenos Aires

Introducción

Luego de haber presentado el resumen para la nueva edición de las Jornadas de Pensamiento Filosófico, y al revisar la producción escrita, encuentro que el título debiera ser enunciado en plural. La cuestión de la ideología no es unívoca, ni de taxonomía absoluta, es múltiple en su constitución cuando de las políticas públicas educacionales se debaten y se instauran.

Resuelta la aclaración del título y teniendo en cuenta el nudo problematizador propuesto en estas jornadas en las que se propone reflexionar en relación a los desafíos actuales para la filosofía argentina e iberoamericana, entiendo que es preciso recuperar la perspectiva filosófica para interpelar las políticas educacionales, y de allí considerar las implicancias concretas de sus prácticas.

Es entonces desde la filosofía y sus aportes, que se recobran claves interpretativas que concurran a entradas novedosas que historien el gobierno educacional, y, desde sus contribuciones, profundizar y ahondar, los aspectos si se quiere epistémicos, de aquellas concepciones ideológicas en pugna, que operan en los debates, para atribuir modos funcionales educativos, que la dirigencia le reclama y le impone a la escuela.

[1] La referencia del título al Centenario para este trabajo alude al ciclo comprendido entre 1908-1912, en que se organizaron y luego emprendieron los festejos en conmemoración del centésimo aniversario de la Revolución de Mayo.

Las tramas ideológicas en la educación, a veces explícitas, otras ocultas, permiten conocer el debate de un tiempo y la instauración de una discursividad que se impone, vía educacional.

Positivismo, higienismo, reformismo, regeneracionismo y concepciones de la modernidad, tensan la ideología propiamente patriótica surgida de las decisiones de la dirigencia política del denominado Novecientos.

El estudio de las políticas públicas educativas en el Centenario de la Revolución de Mayo, desde la perspectiva del gobierno de la educación común, ejercida desde el Consejo Nacional de Educación –en adelante CNE– pone en el foco, la disputa por la función de la educación. Así la función eminentemente política definida por Juan Carlos Tedesco en los ’70, propiamente patriótica en este ciclo, puede ser tensionada con la incorporación al debate, de la función económica.

Un artículo encontrado en la publicación del organismo *El Monitor de la Educación Común* de este tiempo, exhibe un aspecto poco profundizado de la discusión de la elite dirigente en torno a una escuela vinculada con el mundo del trabajo.

Desde la pluralidad y la cartografía del análisis que ofrece el enfoque rizomático, se indaga la política propuesta y la tensión con las demás funciones educacionales que los dirigentes normalistas pondrán en cuestión para la formación de cuadros docentes y el alumnado.

La justificación para su estudio radica en la necesidad de aproximarnos de algún modo, al gradiente de cada una de las funciones y así intentar establecer cuál es la composición y ordenamientos que el gobierno educacional de ese tiempo le concede a cada una de esas funciones.

La discusión por la función de la educación

"La enseñanza profesional tiene por objeto
dotar al obrero de una preparación necesaria
para el mejor desempeño de su cometido
dentro del oficio, arte ó profesión
á que dedica sus actividades
en la lucha por la existencia"[2].
Alejandro Unsain, 1910

En investigaciones anteriores me propuse analizar, desde la perspectiva del gobierno de la educación, en Argentina, aspectos de la función eminentemente política de la educación, devenidas, en tiempos de los Centenarios entre 1908-1916, en una función patriótica que aun opera en las tramas curriculares y prácticas de las escuelas que hoy habitamos.

Así surgió la necesidad de revisar la diversidad funcional de las distintas políticas educativas, estableciendo, si es esto posible, cuáles eran las propuestas y reformas en educación que los distintos gobiernos fueron implementando, para la consecución de las metas que cada aspecto funcional de la educación demanda.

También es preciso señalar que la escuela desde su origen ha desplegado una serie de funciones que, cada vez más complejas y borrosas se le atribuyen como constitutivas de su responsabilidad.

Simplemente y sin ánimo de agotarlas podemos enunciar algunas de las funciones: alfabetizadora, social, política, económica, religiosa, cultural, sanitaria, etc. La cuestión aquí no pasa por desconocer su multiplicidad, y cierta jerarquía según la ontología de las instituciones educativas, sino poder

[2] Se respeta la ortografía de la época. Alejandro M. Unsain, "Relaciones entre la enseñanza técnica y la cuestión social" en *El Monitor de la Educación Común*, Año 29, Tomo 35, 30 de septiembre de 1910, Buenos Aires, p. 544.

visualizar, de algún modo, que cada una de ellas se imbrica con las otras, que se transforman algunas, a su vez en específicas o van cobrando taxonomías propias de las coyunturas, y que un estudio de las políticas educativas pretéritas, propicia una entrada novedosa a este ámbito, desde el reconocimiento de la preeminencia de las funciones desde el Estado, cuando del gobierno de la educación común se trata.

En cuanto a la vigencia de este planteo investigativo, puede decirse que se desprende de reiteradas escenas de nuestro presente. Para explicarlo mejor, en la actualidad cada vez que existe una crisis o disyuntiva, en alguna dimensión de la vida social de nuestro país, surge casi inmediatamente el reclamo generalizado de múltiples espacios que preconizan la demanda a la escuela para que las resuelva. Para ejemplificar lo anterior, tomemos el caso: si existen dificultades en el tránsito, es común escuchar, "la escuela debe contribuir con mayor profundidad o con una sólida propuesta de educación vial para concientizar no solamente a los alumnos y alumnas, sino a través de ellos a sus familias".

Exhibida la relevancia, la hipótesis primera y el objeto de estudio del presente, es mostrar que el debate por las funciones de la educación, en las primeras décadas del sistema educativo y en Argentina, se ubica en los gobiernos y más precisamente en las elites dirigentes de su tiempo, y que, para el ciclo de Los Centenarios, se constituyó en propiamente patriótica, y que la alfabetización, quedó de algún modo, supeditada a la anterior. Así queda delimitado el objetivo principal que es reconocer el lugar de la función económica en el diseño y la implementación del programa de Educación Patriótica conducido por José María Ramos Mejía desde el Consejo Nacional de Educación.

Y cómo se vincula lo anterior con la trayectoria investigativa y la tesis de la función eminentemente patriótica de la educación en este ciclo de gobierno; se abre este eje para afianzar la hipótesis de la función patriótica, siendo necesario interpelar las evidencias de las otras funciones, y para este breve recorrido se estudia la función económica de la educación, entendida

preliminarmente como aquella que prepara a los alumnos y alumnas para el mundo del trabajo. Una educación vinculada al mundo laboral implica además una pedagogía diferente asociada, parafraseando a Voltaire, "una educación por las cosas".

Siguiendo las pistas de los trabajos de Héctor Muzzopappay Alejandro Herrero, en relación al denominado Proyecto Magnasco, pude advertir que la disputa por la función económica seguía operando en el círculo dirigente del país[3].

En el año de los festejos por el Centenario de la Revolución de Mayo, durante la presidencia de José María Ramos Mejía, se publican en *El Monitor* artículos que exhiben la vigencia de la discusión por la orientación de las escuelas.

Quien escribe es el abogado Alejandro M. Unsain (1881 – 1952), reconocido por su Manual de Legislación Obrera[4], publicado hacia 1915.
En el epígrafe del artículo titulado Relaciones, cuyo subtítulo es, entre la enseñanza técnica y la cuestión social, el autor condensa las temáticas abordadas, que se cita en extenso:

Beneficios de la enseñanza profesional para el Estado y el obrero. -Las Corporaciones de la Edad Media y los aprendices. - Proyecto de ley de 1904. sobre el contrato de aprendizaje en la República Argentina. - Efectos de la introducción de la maquinaria en la industria. -Decadencia de la preparación

[3] Héctor Muzzopappa, *Educación y trabajo en el orden conservador. Ideas alberdianas y vanguardia normalista*, Buenos Aires, Ediciones Biblos, UNLa, 2015; y Alejandro Herrero, "La República Posible y sus problemas en Argentina. Normalistas e industriales debaten el plan educativo alberdiano de las dos gestiones presidenciales de Julio Argentino Roca (1880-1886 y 1898 y 1901)", en *Secuencia. Revista de Historia y Ciencias Sociales.* México, D. F. Publicación cuatrimestral de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, N. 80, mayo-agosto 2011: 63-84.

[4] La obra se editó en Buenos Aires, por la Compañía Sud-Americana de Billetes de Banco en 1915.

técnica industrial. -Preparación industrial de la mujer: las dos orientaciones principales. - Las escuelas del hogar en Europa. -Efectos de la acción privada en la enseñanza industrial de la mujer. -Proyecto de ley del diputado doctor Ayarragaray[5] estableciendo un plan general de enseñanza industrial[6].

Los subtítulos fungen de anticipaciones que nos permiten advertir la urdimbre argumental de las temáticas que Unsain establece según su preocupación por el trabajo y su ámbito de expertiz que es la legislación.
Rápidamente ata, la cuestión social y el trabajo a partir de su implicancia pedagógica, sostiene Unsain (1910):

EI proyecto de ley recientemente presentado a la consideración de la Cámara de Diputados por uno de sus miembros, actualiza un viejo asunto de gran importancia en el país. Tratase de una cuestión á la que, generalmente, sólo se le asigna una importancia bajo el punto de vista didáctico ó de la técnica educativa. Aspiro a demostrar, en las líneas que siguen, que la enseñanza profesional tiene una relación íntima no sólo con el poderío económico de una nación, sino con la solución parcial del problema social, puesto en todas partes del mundo a la orden día como la manifestación mas típica e interesante de la democracia industrial. La cuestión de la enseñanza profesional, es de amplias proyecciones[7].

Algunas de las directrices que plantea Unsain exhiben el lugar que el autor propone para la denominada en su tiempo enseñanza profesional y su función propedéutica, tanto para "el poderío económico de una nación", en términos de su contribución a la formación de quienes trabajen y además como "la solución parcial del problema social". Entonces desprende la discusión de los aspectos propiamente pedagógicos de la educación práctica, porque además por ser abogado, necesita llevar su debate al ámbito donde tiene autoridad que es la legislación y así lo señala Unsain (1910):

[5] Se refiere al diputado Lucas Ayarragaray entrerriano (1861-1944).
[6] Alejandro M Unsain, *Relaciones*, ob. cit., p. 543.
[7] Ibíd.

Por insuficiencia de conocimientos suficientes para estudiarla en su aspecto pedagógico, he de limitar su estudio á los beneficios que ella puede prestar a la masa obrera de la República Argentina y muy especialmente á la de la ciudad de Buenos Aires, en la que los conflictos diarios entre el capital y el trabajo plantean un problema permanente[8].

Obran en el pasaje fragmentos del ejemplo con el que se inicia este desarrollo, la escuela desde la enseñanza a la masa obrera, sería parte de la respuesta al problema de las luchas de los obreros y del problema que significaba el anarquismo para la dirigencia del novecientos.

Una definición de la centralidad de la enseñanza profesional que se encuentra en el epígrafe y que se recupera para reconocer la discusión ideológica, en términos de Unsain: "La enseñanza profesional tiene por objeto dotar al obrero de una preparación necesaria para el mejor desempeño de su cometido dentro del oficio, arte o profesión a que dedica sus actividades en la lucha por la existencia" [9]. Desde estas premisas el abogado inicia la discusión con Spencer: "La máxima de Herbert Spencer, sobre inadaptabilidad al medio, viene á la memoria. 'La mejor instrucción –en efecto – no puede ser otra que aquella que mejor prepara al niño para el porvenir que le espera'."[10]. Para Unsain la tesis de Spencer no es del todo cierta en nuestro país, ya que el proceso de consolidación del sistema educativo ya muestra evidencias del ascenso social que promueve.

Si bien este trabajo es de carácter introductorio, otro artículo de *El Monitor* titulado "De la escuela a la fábrica"[11] del mismo autor y publicado en marzo de 1910, previo a los festejos del Centenario Mayo, plantea su preocupación por la niñez obrera:

[8] Ibíd.
[9] Ibíd., p. 544.
[10] Ibíd.
[11] Alejandro M. Unsain, "De la escuela a la fábrica. Condiciones de vida del niño obrero en la ciudad de Buenos Aires", en *El Monitor de la Educación Común,* Bs. As., 1910.

> "Conocemos perfectamente la forma en que vive la mitad de nuestros niños, esto es, los que constituyen la población escolar, los que inician la nutrición de sus cerebros juveniles con la savia de las primeras lecciones del aula. Es imposible determinar quién de entre ellos brillará luego como estrella de primera magnitud en el vasto campo de la intelectualidad; pero es indiscutible que de esas filas ha de salir el núcleo de los sobresa1ientes en todas y cada una de las manifestaciones superiores de la cultura nacional"[12].

En su caracterización de la cuestión social vuelve a una perspectiva spenceriana, tal que por la educación es plausible, si se quiere, torcer el destino definido por la cuna. Pero lo que es más interesante es la concepción de sujeto de derecho que opera en su desarrollo estableciendo que el estado de pobreza y fragilidad de los niños y niñas que trabajan, es de algún modo una exageración, aunque existe la necesidad de legislar en torno a la solución de la cuestión social que atraviesan. Para seguir la trama argumental es preciso señalar que en el periodo el trabajo infantil no es ilegal como afortunadamente lo es en el presente.

Dice que la temática ha sido que poco profundizada y que: "El trabajo que los niños de ambos sexos realizan en nuestras fábricas, es digno de un detenido estudio"[13].

La posición de Unsain queda clara cuando sostiene:

> "La pintura del niño mal dormido en la perniciosa promiscuidad del conventillo, mal alimentado, fatigada su atención por un trabajo puramente mecánico que conspira abiertamente contra el desarrollo progresivo de su inteligencia, prematuramente triste, anticipadamente

[12] Alejandro M. Unsain, "De la escuela…", cit., p. 678.
[13] Ibíd.

> pensativo, mal desarrollado físicamente, permitiría trozos magistrales de humanismo. La exageración del cuadro, no tiene razón de ser"[14].

La siguiente afirmación fortalece su argumentación, en la visión del trabajo de los niños y niñas: "La generalidad de los niños de Buenos Aires trabaja porque los ingresos que estos proporcionan a la familia son indispensables para el buen equilibrio del reducido presupuesto obrero"[15].

Si bien refiere que es un tanto mítica y romántica la situación de los niños en la fábrica, y entiende que es necesaria la labor de ellos para la economía familiar, también entiende que:

> "Pasamos indiferentes frente a las fábricas que el mágico desarrollo del industrialismo porteño ha ubicado en los cuatro puntos cardinales de la ciudad y, especialmente, en la zona de Boca y Barracas. Sabemos que dentro de ellas se coopera intensamente al laboreo de la riqueza nacional, pero ignoramos en que forma tan desastrosa para su salud física y moral se desempeña en ella el chico que hasta ayer ocupo una banca en la escuela de primer a enseñanza y que hoy, compelido por las apremiantes necesidades de la vida, empieza a plasmar su individualidad bajo la influencia de otro ambiente, esencialmente diverso de aquel que respiro en el aula"[16].

Así pasa a la denuncia y se ubica en el lugar de quien será el que pueda definir "la situación del niño obrero en Buenos Aires"[17].

Desde allí avanza en la cuestión de la retribución salarial, la necesidad de monitorear el cumplimiento de la ley y su obligatoriedad en cuanto a la asistencia a la escuela, la modalidad plural de las distintas labores, entre otras tópicas, dejando abierto el problema de articular la escuela y la fábrica.

[14] Ibíd.
[15] Ibíd.
[16] Ibíd., p. 679.
[17] Ibíd.

Consideraciones finales

Por lo preliminar de esta entrada es muy prematuro cerrar aspectos que aún se están profundizando, aunque en esta primera entrada exploratoria en torno a la función económica de la educación, fue posible encontrar pistas de aspectos del debate iniciado en la discusión por la función de la escuela en el origen del sistema educativo.

La intención es tomar aspectos concretos de la política educativa de los distintos ciclos y analizar las tramas ideológicas que fundan modos de ser y hacer en las aulas.

Es en *El Monitor de la Educación Común*, órgano de publicación del CNE que se transmiten estos textos que exhiben que al interior de la elite dirigente se encuentra vigente la discusión por los programas educacionales en función de las necesidades que el mismo gobierno define e intenta solucionar por esta vía.

Una pista más que abona la teoría que sostiene que la educación es pensada y conducida desde una dirigencia que define sus objetivos, lejos de las necesidades que se dirimen en las aulas.

Los usos de Gregorio Tagle, Pedro José Agrelo y Manuel Moreno en la formación del discurso filosófico disciplinar por parte de Ingenieros y Korn

Ariel Albero Eiris
UCA- CONICET, Buenos Aires

Introducción

Gregorio Tagle (1772-1845), Pedro José Agrelo (1776-1846) y Manuel Moreno (1781-1857) fueron letrados de relevancia política, administrativa e intelectual en el territorio rioplatense de principios del siglo XIX. Ocuparon distintos espacios de gobierno y elaboraron teorías jurídico-políticas que respondían a las coyunturas tardo-coloniales, revolucionarias y de los Estados Provinciales. Compartieron espacios en la dirigencia política, a veces enfrentados. Entre ellos se destaca la presencia en la administración virreinal y luego en la revolucionaria. En el caso de Tagle fue asesor legal de la Real Audiencia de Buenos Aires, luego asesor del intendente Miguel de Azcuénaga, para pasar en 1815 a ser ministro del gobierno de los directores Ignacio Álvarez Thomas, Antonio González Balcarce, Juan Martín de Pueyrredón y José Rondeau. Exiliado en la Banda Oriental por los sucesos de la Atomización de las Provincias Unidas en 1820, regresó durante gobierno de Martín Rodríguez y se opuso al reformismo rivadaviano al participar del Motín de los Apostólicos en 1823. Luego se acercó a Juan Manuel de Rosas, quien lo nombró juez de la Cámara de Apelaciones y ejerció como ministro del gobierno de Juan Ramón Balcarce.

Mientras que Agrelo tras ser subdelegado de Chinchas en el Alto Perú, asumió la redacción de periódicos revolucionarios como *La Gazeta de Buenos Ayres*, se integró a la Sociedad Patriótica y la Logia Lautaro, al tiempo que ejercía como fiscal de la Cámara de Apelaciones. Diputado y presidente de la Asamblea del Año XIII, fue desplazado del gobierno con la caída de Alvear,

que llevó a Tagle al ministerio. Se opuso al Directorio de Pueyrredón lo que le significó el exilio en Estados Unidos en 1817. Participó del grupo federal de Buenos Aires en 1820 en oposición a los directoriales que tenían como referente a Pueyrredón y Tagle. Fue profesor de la UBA en la época del reformismo rivadaviano y luego nombrado fiscal de Estado por Rosas. Mientras que Manuel Moreno, fue oficial de la secretaría virreinal y luego de la Primera Junta cuyo secretario fue su hermano Mariano. A partir de allí, acompañó a su hermano en misión diplomática a Londres, donde permaneció pese a la muerte de éste. Regreso en 1813, donde se sumó a la Logia Lautaro y se desempeñó como oficial de la secretaria de la Asamblea del Año XIII. Junto con Agrelo permanecieron cerca del Directorio de Alvear, luego opositores a los directores siguientes y exiliados en Baltimore. Regresó a Buenos Aires en 1821 recibido en medicina y ocupó el claustro docente de la UBA. Fue luego diputado del Congreso de 1824, aliado a la tendencia federal de Dorrego y ministro de gobierno de éste. Permaneció luego como diplomático en Londres durante los gobiernos de Rosas.

Como se puede observar, las tres figuras fueron funcionarios permanentes de los gobiernos sucedidos desde el fin de la época virreinal hasta el rosismo. Formados como letrados universitarios en el caso de Tagle y Agrelo, o como hombre de experiencia gestión y erudición autodidacta en el caso de Moreno, formaron parte de los debates intelectuales de la dirigencia política de su época y elaboraron producciones diversas como periódicos, libelos, proyectos jurídicos, resoluciones de gobierno y obras literarias e historiográficas. Por eso los tres pueden ser considerados letrados en cuanto que eran eruditos de amplia preparación, formados para servir al gobierno desde diferentes áreas[1].

[1] Conf. Oscar Mazín, "Gentes de saber en los virreinatos de Hispanoamérica (siglos XVI a XVIII)", en Carlos Altamirano, *Historia de los intelectuales en América latina*, Volumen I, Buenos Aires, Katz Editores, 2008: 53-78. El letrado queda entonces asociado al concepto de intelectual solamente en cuanto "experto en el manejo de los recursos simbólicos", es decir persona especializada en el uso de sus capacidades intelectuales al momento de estudiar la realidad y elaborar representaciones y explicaciones que dieran sentido a sus percepciones. Es entonces un hacedor de cultura escrita. Ver Jorge Myers, "El letrado patriota: los hombres de las letras

Por esta importancia política e intelectual, los tres fueron objetos de estudio por parte José Ingenieros y de Alejandro Korn a principios del siglo XX. Desde dos perspectivas diferentes, ambas figuras, por entonces directoras de la facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, pretendieron realizar un estudio del origen de la filosofía argentina. A través de sus obras, *Evolución de las ideas políticas argentinas* (Ingenieros) e *Influencias filosóficas en la evolución nacional* (Korn), ambos utilizaron las acciones de dichos letrados para formar una interpretación adecuada a sus perspectivas metodológicas y disciplinares. AL hacer eso, también realizaron una lectura histórica del pasado no sólo de la disciplina filosófica, sino también de la cultura política del siglo XIX. Sin ser historiadores profesionales e intentando elaborar un campo académico autónomo y reconocido como científico para la filosofía, usaron distintos aspectos de las acciones de los tres letrados para sostener sus argumentaciones sobre el pasado intelectual argentino.

Analizar esa cuestión es importante para comprender las particularidades de la formación de dicho campo académico, a la vez que se podrá comprender las particularidades de las interpretaciones dadas al accionar de los tres letrados. En la actualidad no existen estudios específicos sobre la reconstrucción de las trayectorias relacionales de los tres letrados, aunque los mismos han sido objeto de estudio por los principales trabajos historiográficos que abordaron cuestiones jurídicas o políticas del período[2]. Son pocos los

hispanoamericanos en la encrucijada del colapso del imperio español en América", en Carlos Altamirano, ob. cit., pp. 121-144.

[2] Por ejemplo: José Carlos Chiaramonte, *Ciudades, provincias, Estados: Orígenes de la Nación Argentina (1800-1846)*, Buenos Aires, Ariel, 1997; Marcela Ternavasio, *Gobernar la revolución. Poderes en disputa en el Río de la Plata (1810-1816)*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007; Noemí Goldman (ed.), *Lenguaje y revolución: conceptos políticos clave en el Río de la Plata, 1780-1850*, Buenos Aires, Prometeo, 2008; Fabián Herrero (Comp.), *Revolución. Política e ideas en el Río de la Plata durante la década de 1810*, Rosario, Prohistoria, 2010; Natalio Botana, *Repúblicas y monarquías. La encrucijada de la Independencia*, Buenos Aires, Edhasa, 2016.

aportes específicos sobre alguna de estas tres figuras[3], aunque ninguna se detiene en los usos que el campo académico realizó de ellos, luego de sus muertes y en particular a principios del siglo XX. A su vez, si bien Ingenieros y Korn han sido objetos de investigaciones particulares y relacionales entre ambos[4], ningún estudio se detuvo en el análisis de sus lecturas específicas sobre figuras de la primera mitad del siglo XIX, como lo son Tagle, Agrelo y Moreno.

Por eso, se considera relevante realizar la investigación sobre la lectura, interpretación y usos que ambos intelectuales hicieron de estas tres figuras. ¿Qué tipo de categorías se les adjudicaba a ellos? ¿Cómo eran entendidos en la particularidad de un campo académico autónomo como la filosofía, pese a su variedad de intervenciones? ¿Qué diferencias y similitudes se hayan en la clasificación realizada sobre ellos? Se entiende que, pese a las diferencias metodológicas e teóricas, tanto Ingenieros como Korn utilizaron a la figura de los tres letrados como expresión de un pasado intelectual argentino, donde la filosofía se evidenciaba en el accionar de la dirigencia política. Agrelo y Moreno serán vistos como impulsores de ideas modernas, frente a la figura de Tagle caracterizada de conservadora. Así, los dos autores utilizaron a las

[3] Ariel Alberto Eiris, *Un letrado en busca de un Estado. Trayectoria jurídico-política de Pedro José Agrelo (1776-1846)*, Rosario, Prohistoria, 2021; y Marcial Quiroga, *Manuel Moreno*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1972.

[4] Hugo Biagini, "Introducción", en Hugo E. Biagini, Elena Ardissone y Raúl Sassi, *Revista de Filosofía (1915-1929): Estudio e índices analíticos*, Buenos Aires, Centro de Estudios Filosóficos/Editorial Docencia, 1984: 5-13; Dante Ramaglia, "Crisis de la modernidad y constitución de la filosofía. El diferendo entre positivismo y antipositivismo en José Ingenieros y Alejandro Korn", en Hugo Biagini y Arturo Roig (Dir.), *El pensamiento alternativo en la Argentina*, Tomo I, Buenos Aires, Biblos, 2004, Oscar Terán, *Historia de las Ideas en Argentina*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008; Lucas Domínguez Rubio, "Filosofía e historia en las primeras historias de las ideas argentinas: la discusión historiográfica entre José Ingenieros y Alejandro Korn", en: *Prismas* N° 21, 2017: 75-94; Mariano Ben Plotkin, *José Ingenieros. El hombre que lo quería todo*, Buenos Aires, Edhasa, 2021.

figuras como expresión de "ideas" o "tipos ideales fijos" que encarnaban y representaban en el proceso histórico.

Para estudiar esa cuestión, es importante además del concepto de letrado, entender que el mismo estaba asociado a la función jurídica, bajo una concepción jurisdiccional donde la justica era parte central de la política[5], por lo que las producciones intelectuales de estas figuras solían de estar directamente vinculadas a la esfera jurídico-política. También, debe considerar que, a principios del siglo XX, la investigación de la "historia de las ideas" de la que formaban parte Ingenieros y Korn, tomaban a los "tipos ideales" como imágenes arquetípicas de corrientes filosófica o intelectuales. De allí que se priorizaba la búsqueda de "influencias" de esos tipos ideales en la recepción local y generalmente heterogénea con que era vista la intelectualidad americana[6]. En la actualidad, el campo historiográfico no utiliza estas formas de análisis, sino que contextualiza cada producción intelectual en su espacio de poder y relaciones interpersonales del autor, buscando comprender su intervención como "hecho discursivo". Por lo que se observan paradojas y contradicciones en la elaboración del discurso académico. Al tiempo de que es importante comprender el uso de determinados conceptos o figuras en la formación de la retórica intelectual que como tal, se encuentra enfrentada a otra[7].

Por todo ello, para la presente investigación, se analizarán las dos obras mencionadas de Ingenieros y Korn, para comprender qué tipo de usos se aplica

[5] Carlos Garriga, "Orden jurídico y poder político en antiguo régimen: la tradición jurisdiccional", en Carlos Garriga, Carlos y Marta Lorente Sariñena, *Cádiz 1812. La constitución jurisdiccional*, Madrid, CEPC, 2007, p. 20; y Barriera, Darío, *Historia y Justicia. Cultura, política y sociedad en el Río de la Plata (Siglos XVI-XIX)*, Buenos Aires, Prometeo, 2019, p. 164.
[6] Elías Palti, *El tiempo de la Política. El siglo XIX reconsiderado*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2007, p. 36.
[7] Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, Buenos Aires, Siglo XXI, [1966] 2002. p. 61.

a dichas figuras y de qué manera se diferenciaban o coincidían sus interpretaciones en función de su contexto de inicios del siglo XX.

El contexto socio cultural de Ingenieros y Korn

A inicios del siglo XX, las disciplinas científico-sociales se encontraban en un proceso de profesionalización. A través de redes y nuevos espacios de sociabilidad e institucionalidad, se estaba conformando un campo cultural autónomo que iba redefiniendo las limitaciones y alcances de las diferentes disciplinas científicas, según sus metodologías y objetos[8]. Se estaba abandonando la imagen del "letrado" en cuanto erudito, capaz de trabajar diferentes áreas del saber y que, a su vez, tenía vínculos con actividades en espacios no académicos, como pueden ser funciones de gobierno[9].

Estas características de los "intelectuales" rioplatense que provenía de la época colonial, estaba dando paso a un nuevo erudito, especializado y profesionalizado en una disciplina y cuya actividad se reducía al trabajo de las letras, o sea del campo académico[10]. Eso le daba un marcado carácter de independencia con respecto al poder político y al gobierno, del cual no se desvinculaba, pero su sostenimiento no dependía de ello por lo que podía constituirse en una voz crítica y de mayor autonomía que en los períodos anteriores, donde se superponía el rol intelectual con las funciones de gobierno. Transformación que fue gradual y por momentos contradictoria, en la medida de que los letrados buscaban mayor autonomía y que las estructuras académicas y gubernamentativas acompañaran esa transición[11].

[8] Paula Bruno (Dir.), *Sociabilidades y vida cultural. Buenos Aires, 1860-1930*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2014.
[9] Al respecto ver Jorge Myers, *op.cit*.
[10] Carlos Altamirano, "Introducción" en: Carlos Altamirano, *Historia de los intelectuales*… cit., pp. 20-21.
[11] Tulio Halperín Donghi, "Intelectuales, sociedad y vida pública en Hispanoamérica a través de la literatura autobiográfica", en *El espejo de la historia. Problemas argentinos y perspectiva latinoamericana*, Buenos Aires, Sudamericana, 1987, p. 55.

En esa transición, figuras como Joaquín V. González aún representaba al letrado erudito, que si bien estaba vinculado al campo académico también participaba del gobierno en cargos relevantes. Pero también empezaban a aparecer los primeros "intelectuales modernos" caracterizados por aquella independencia respecto al gobierno. Entre esas primeras figuras, Oscar Terán identificó a Ingenieros[12].

Su figura es representativa de las trasformaciones del período. Hijo de inmigrantes italianos, se formó como médico bajo las influencias de José María Ramos Mejia, en un contexto donde la medicina estaba estrechamente asociada a la cultura y las políticas públicas. Bajo su formación que él mismo reivindicaba, adquirió un claro rasgo positivista, que expresó en el campo de la psiquiatría en el que acompañaba a Ramos Mejia[13]. Asimismo, por sus redes de sociabilidad, pasó a relacionarse con otros médicos que lo vincularon con otros espacios ideológicos. Se acercó a Juan B. Justo, quien había sido su profesor de Clínica Quirúrgica y través suyo se incorporó al Partido Socialista[14]. Justo le asesoraba en lecturas vinculadas al socialismo, al tiempo que Ingenieros se formaba intelectualmente con una amplia heterogeneidad de pensadores, entre los que se destacaban Émile Durkheim, David Ricardo, Karl Marx, Herbert Spencer y Ernest Hello[15]. Eso lo expresó en sus escritos en *La Vanguardia*, periódico del Partido Socialista y en *La Montaña*, que editó Ingenieros junto con Leopoldo Lugones representando en aquel momento a la tendencia más radicalizada del partido que adquiría el nombre de "socialismo revolucionario". Desde allí, Ingenieros unió tradiciones como el positivismo,

[12] Oscar Terán, ob. cit., p. 148.
[13] Laura Guic, *Claves para leer Las multitudes argentinas de José María Ramos Mejía*, Buenos Aires, Ed. FEPAI, 2021, p. 34.
[14] Por entonces, el partido había surgido de un desprendimiento de la Unión Cívica Radical. Buscaba seguir el modelo de la social-democracia europea, desde una nacionalización del socialismo y la aceptación de instituciones democráticas en cuyo marco se proponían las medidas para responder a la "cuestión social"
[15] Mariano Ben Plotkin, ob. cit., p. 157

con el socialismo y con el modernismo[16]. Esa heterogeneidad fue conceptualizada como Bioeconomicismo[17].

Pese a su interés y vinculación con la política, Ingenieros sólo se sostuvo por su actividad profesional en el ámbito académico. Para inicios de la década de 1910, viajó a Europa y se vinculó principalmente al área de la filosofía, relegando su anterior enfoque psiquiátrico. Si bien no renunció a su formación positivista, ésta se vio atenuada en algunas características generales expresadas en sus obras, que por entonces pasaron a vincularse más con el idealismo[18]. Estas nuevas perspectivas y su rechazo al manejo discrecional de las cátedras universitarias por parte del gobierno[19], quedaron expresadas en su obra *El Hombre Mediocre*, cuyo título homologaba a la obra de Hello de 1872. Desde 1914, Ingenieros permanecería vinculado al área de la filosofía.

En ese marco fue un activo defensor de la Reforma Universitaria de 1918 que, en la Universidad de Buenos Aires donde él estaba, se expresó de forma orgánica a diferencia del movimiento combativo que la Universidad Nacional de Córdoba en la que había estallado[20]. Fruto de ese proceso y debido a su perfil académico, crítico de la arbitrariedad de la política en la selección de docente, fue elegido por los alumnos como vicedecano de la Facultad de Filosofía y Letras en ese año.

[16] Horacio Tarcus, "Espigando la correspondencia de José Ingenieros. Modernismo y socialismo *fin-de-siècle*", en *Políticas de la Memoria,* N. 10/11/12, Años 2009/2011, p. 110.
[17] Oscar Terán, ob. cit., p. 149.
[18] Lucas Domínguez Rubio, ob. cit., p. 79.
[19] No había sido aceptado en un cargo de gobierno como lo era la Dirección del Departamento Nacional de Trabajo y luego vetado por el presidente Roque Sáenz Peña como profesor titular de la cátedra de medicina legal. Ver: Paula Bruno y Mariano Ben Plotkin, "Entre el bufete y el laboratorio: Paul Groussac y José Ingenieros en una polémica de 1903", en *Revista de Historia de América,* N. 154, enero-junio, 2018, p. 22.
[20] Pablo Buchbinder, *Una revolución en los claustros. La Reforma de 1918*, Buenos Aires, Sudamericana, 2008.

El decano electo junto a Ingenieros era Alejandro Korn, quien compartía redes y similitudes en su trayectoria académica, aunque difería en su enfoque ideológico y metodológico. Al igual que Ingenieros, era hijo de un inmigrante (en este caso alemán) y su formación de origen era la medicina enfocada en la psiquiatría. Pese a esas similitudes, Korn tomó distancia de la preminencia positivista, aunque permaneció igualmente vinculado a la política. A diferencia de Ingenieros que no tuvo cargo político más allá de su labor académica, Korn sí los tuvo. Participó del movimiento revolucionario radical de 1893 y llegó a ocupar la intendencia de La Plata brevemente. Al año siguiente fue diputado provincial por el mismo partido. Se vinculó rápidamente al área académica siendo vicerrector de la Universidad Nacional de La Plata que entonces dirigía Dardo Rocha. Desde ahí y luego desde la Universidad de Buenos Aires, se enfocó en su trabajo intelectual centrado en la filosofía[21]. Por sus críticas al positivismo, fue un referente de la reforma de 1918, por lo que fue elegido decano junto con Ingenieros que lo secundaba en el cargo. Tiempo después se uniría la Partido Socialista, cuando Ingenieros ya se había alejado por su abierto apoyo a la Revolución Rusa.

Puede observarse como tanto Ingenieros como Korn provenían del área de la medicina, cuando pasaron a formar parte del campo científico filosófico que por entonces empezaba a constituirse como tal y adquirir metodología propia. En ese marco es el cual se produjeron los escritos de ambos, tendientes a buscar reconstruir la historia de la filosofía de la Argentina. Ello implicaba una tarea de recuperación no solo del pasado de la disciplina, sino del proceso histórico en el que se enmarcaron las trasformaciones filosóficas que los autores buscaban exaltar. Pese a las diferencias por la aplicación del positivismo, ambos enfoques denotaban el uso de "tipos ideales" donde se buscaba ubicar la producción intelectual de las figuras estudiadas[22]. Al mismo tiempo, en ambos se encontraba presente el concepto de "evolución", como

[21] Eugenio Pucciarelli, "La idea de libertad en Alejandro Korn", en Alejandro Korn, *La libertad creadora*. Buenos Aires, Claridad, 1963, p. 7.

[22] Mariano Di Pasquale, "De la historia de las ideas a la nueva historia intelectual: Retrospectivas y perspectivas. Un mapeo de la cuestión", en *Universum*, vol. 26, n.1, 2011, p. 81.

dirección lineal del desarrollo, en este caso intelectual. No obstante, ambos autores se enfocaron también en analizar las prácticas de aquellas personas y el contexto en que ello se producía. En ese marco, utilizaron a Tagle, Moreno y Agrelo como ejemplos de diferentes perspectivas que deseaban simbolizar en aquel pasado.

Las figuras de Tagle, Agrelo y Moreno en la *Evolución de las ideas argentinas*

La obra *La evolución de las Ideas Argentinas*, fue escrita en pleno proceso de reforma universitaria y fue estructura por Ingenieros en tres partes, cada una correspondiente a un libro diferente. Los dos primeros se llamaron *La Revolución* (1918) y *La Restauración* (1920), mientras el tercero que quedaría inconcluso sería *La Organización*. Es singular que el primero de esos libros haya sido escrito el mismo año de la Reforma Universitaria y a un año de la Revolución Rusa con la que él simpatizaba. Allí, Ingenieros partía del supuesto de que a lo largo de la historia existieron dos grupos de ideas o personas que encarnaron esos tipos de pensamientos: los revolucionarios y los restauradores o conservadores. Los revolucionarios eran aquellos cuyas ideas eran renovadoras, vanguardistas y rupturistas, generando perspectivas nuevas y modernizadoras[23]. Ello estaba en sintonía con lo expuesto anteriormente en *El Hombre Mediocre*, donde Ingenieros elogiaba la fuerza de las "ideas creadoras", exaltando a ese tipo de figuras capaces de romper con lo dado por su sociedad y contexto. En función de esa lógica, muy vinculada al idealismo, Ingenieros ponderaba a personalidades del proceso revolucionario y de la organización de los Estados Provinciales que a su entender impulsaron la renovación del pensamiento local. En esa línea ubicó a Agrelo y Manuel Moreno, junto con su hermano Mariano y otras figuras diversas como Dorrego, Rivadavia y Sarratea.

[23] José Ingenieros, *La evolución de las ideas argentinas. Libro I: La Revolución*, Buenos Aires, Talleres gráficos argentinos de L. J. Rosso y cía., 1918, p. 7.

Es singular que, en esta clasificación, Ingenieros se alejaba de las divisiones partidarias tradicionales. Englobaba en un mismo espacio a figuras de diferentes posiciones políticas y de proyectos jurídicos, pero que coincidían en ser renovadoras en sus planteos y modernizadoras de la sociedad. Dichos "revolucionarios" serían para el momento "liberales", epíteto que Ingenieros utilizaba con frecuencia para referirse a ese grupo de personas. Sus ideas, estarían fuertemente vinculadas a la ilustración europea, siendo receptoras del pensamiento moderno europeo el cual adaptaban a su realidad local. De allí, que Ingenieros establecía que una característica inicial de este grupo sería su "abstracción de ideas", que les generaba conflicto con la sociedad en la que debían actuar. Dicha situación se salvaba en algunos casos que las figuras en cuestión lograban comprender su contexto y adecuar debidamente esas ideas, generando una versión local de aquel pensamiento europeo y convirtiendo a sus ideas en "adecuadas" en la medida que eran practicables[24].

El grupo enfrentado al revolucionario sería el "conservador", también llamado "restaurador" en la medida de que buscaban regresar al orden virreinal. Sus ideas sociales y políticas eran tradicionalistas y buscaban sostener el "orden" existente que era puesto en crisis por la revolución. En ese pensamiento ubicaba a Tagle, junto con Saavedra, Pueyrredón, Rosas y Anchorena. De esa manera, a su entender podía haber figuras claves del proceso revolucionario e independentistas, pero que, en su idea de sociedad, actuaban como tradicionalistas, generalmente vinculados a cierta adscripción católica.

Con este maniqueísmo, Ingenieros ponía en diálogo durante el proceso histórico a las tres figuras mencionadas. Desde *La Revolución*, Agrelo y Moreno serían arquetipos de aquel grupo liberal y modernizador que haría la revolución de ideas. Ingenieros identificaba tempranamente a estos individuos como estudiantes de derecho de la Universidad de Chuquisaca, residentes allí

[24] Lucas Domínguez Rubio, ob. cit., p. 81.

pese "a las preocupaciones de los padres conservadores"[25]. Al señalar ello, ya personificaba a los ejemplos de aquella juventud: "Moreno, Monteagudo, Agrelo, Medina, Pérez, Serrano, Gorriti, Castelli, Paso, López, Patrón y otros muchos, encontraron allí abundante acopio de libros modernos y un ambiente estudiantil cargado de ideas liberales". Así, Ingenieros no solo elogiaba a los individuos en cuestión, sino que reivindicaba el ambiente universitario en que se pudieron desarrollar. Ideas "liberales" que par el momento eran vanguardistas, "libros modernos" y un espacio de sociabilidad estudiantil habrían sido los elementos de la conformación de aquel contexto de donde habrían provenido las ideas revolucionarias. Ingenieros se centra en la figura de Mariano Moreno, como ejemplo de aquel espacio. Desde su figura exaltaba aspectos que tenían importancia en el contexto de la reforma universitaria, como lo era el acceso a la educción y el material de estudio, al señal que: "Moreno había aprendido de los liberales el culto de la educación popular: prensa, biblioteca, escuela"[26]. Expresión que, si bien era correcta para el período analizado, también tiene su correlato en la realidad de 1918. Estudiar a Mariano le implicó mencionar también en su hermano Manuel. Si bien éste no era un universitario como su aquel, había compartido el estudio en el Colegio San Carlos y formaría parte del mismo espacio de ideas que su hermano. Ingenieros no se detuvo en ningún momento a realizar esa diferenciación de formaciones, por el contrario, en *La Revolución* utilizó las citas de Manuel Moreno como fuente para comprender a su hermano, mientras que, en *La Restauración*, adquiriría mayor presencia como actor individual.

Ingenieros tampoco se detuvo a analizar las relaciones personales de Moreno con Agrelo. La figura de éste último surge de forma autónoma al de su compañero universitario. Agrelo era posicionado como un "jacobino", receptor directo de las ideas más exaltadas de la revolución francesa y que habría expresado tanto en su prédica periodística como en su accionar en la administración de justicia. Por ello mismo, es citado en su redacción de la

[25] José Ingenieros, *La evolución de las ideas argentinas. Libro I: La Revolución…* cit., p. 173.
[26] Ibíd., p. 176.

Gazeta de Buenos Aires de julio de 1811, para señalar la desacreditación realizada por él a las supuestas influencias jesuíticas en las revoluciones americanas. Agrelo cuestionaba su relación y asimilaba la Compañía a movimientos contrarrevolucionarios. Ingenieros lo cita para lograr esa interpretación de la siguiente manera: "Dice el redactor que los argumentos para presentar la proposición restauradora eran la existencia de un fuerte partido jesuítico en América y la eficacia de la Compañía paro aplacar los movimientos revolucionarios: "acaso en el acto mirtino de mandarnos jesuitas se hubieran reconocido las cortes, y la regencia""[27]. La cita le permitía así a Ingenieros presentar a los jesuitas como un grupo contrarrevolucionario y a Agrelo, como expresión del ala radical de la revolución y continuador de Moreno en el periódico.

Sin embargo, bien Agrelo era identificado con el grupo morenista y por lo tanto modernizador, Ingenieros marcaba que su presencia en la *Gazeta* fue controlada y funcional al grupo saavedrista, encabezado por Funes y representante de ese espacio conservador que incluso el autor adjetivizó como "sarraceno" y "contrarrevolucionario". Esa crítica hacia la "frialdad" de los escritos de Agrelo es superada con la redacción siguiente de Monteagudo que le daría a la *Gazeta* una nueva impronta revolucionaria[28].

En su análisis histórico, desde ese hecho desaparecen las figuras de Agrelo y Moreno hasta avanzado el proceso revolucionario. Vuelven a ser utilizados recién para el contexto del Congreso de Tucumán. Ingenieros señalaba la paradoja a su entender de que la independencia había sido declarada por un grupo de personas que eran esencialmente "conservadoras" en su pensamiento. Ello se habría de clarificar en su concepción religiosa del poder y la promoción de un orden monárquico para el territorio, siendo el pensamiento de Belgrano uno de los pocos rupturistas en cuanto que aceptaba la idea del rey inca[29].

[27] *Gazeta de Buenos Ayres*, 5 de julio de 1811, citado en Ibíd., p. 208.
[28] José Ingenieros, *La evolución de las ideas argentinas. Libro I: Revolución… op.cit.,* pp. 209-210.
[29] Ibíd., p. 326.

Ingenieros identificaba al sector revolucionario como morenista o jacobino, siendo este mismo el que habría de "evolucionar" para ese entonces en el "grupo federal". Así, el autor sostenía una visión de continuidad lineal de aquel grupo de pensamiento de "ideas fuertes" y modernizadoras. Ese mismo espacio habría sido el que mantendría el carácter republicano de los inicios de la revolución. Al señalar a ese sector, Ingenieros lo identificaba con Agrelo, Manuel Moreno y Dorrego. Los mismos, no solo respetarían esa profundización de las ideas revolucionarias, sino que también serían quienes entendían a la "masa social" al asegurar que:

> "Los jóvenes y la masa popular eran acaudillados por don Manuel Moreno, Dorrego, Agrelo y otros exaltados que se inclinaban, resueltamente, en favor de la democracia federalista proclamada por los caudillos del Litoral. Los viejos ricos, formados en el espíritu español, les miraban con miedo, con terror; estos sentimientos obraban sobre sus tendencias monárquicas europeístas, inclinándolos, en último caso, a preferir el feudalismo incaísta del partido cuico a la demagogia federal de los jacobinos"[30].

Así, los referentes no sólo eran la continuidad del espíritu "exaltado" y "jacobino", sino que eran quienes entendían a la sociedad, de forma tal que lograban adecuar sus ideas. Ingenieros identificaba en este sector con la oposición al Congreso y en particular a sus periódicos como los canales de expansión de sus ideas revolucionarias. Bajo el subtítulo de "Destierro de los jacobinos y rehabilitación de los conservadores", el autor señalaba el arresto y exilio forzado de estas personalidades al decir: "El 13 de febrero fueron presos Manuel Moreno, Vicente Pazos Silva, Pedro José Agrelo y otros dorreguistas, desterrándose a los cabecillas que fueron a juntarse con Dorrego en Estados Unidos, donde perfeccionaron su federalismo". Así, el hecho habría guardado una paradoja, lejos de expulsar sus ideas, ellos habrían de fortalecer su pensamiento desde el conocimiento directo del federalismo norteamericano.

[30] Ibíd., p. 328.

Es en ese contexto, donde Ingenieros recurrió a la figura de Tagle para contraponerse a los revolucionarios, siendo éste un arquetipo conservador y restaurador. Su aparición en el escenario político quedaba vinculada -en el discurso de Ingenieros- a la reactivación del espacio conservador, al decir:

> "Trasladado el Congreso de Tucumán a Buenos Aires, entró en connivencia con los tartufos del Cabildo y de la Junta, que por otro lado habíanse entendido muy bien con Pueyrredón, imponiéndole desde Marzo como Ministro de Gobierno al inevitable doctor Gregorio Tapie (R. O. 1053), eje de esta concentración conservadora. Inmediatamente de ser desterrados los jacobinos, comenzó el juego a cartas vistas: el Deán Funes y Cornelio Saavedra"[31].

Por lo tanto, Ingenieros hacía una lineal interpretación, uniendo sin mayor discreción a Tagle, con Funes y Saavedra, a los cuales se sumaba Pueyrredón como arquetipos, voces y ejemplos personificados del pensamiento, hacer y liderazgo del sector conservador que se volvía restaurador del orden español. Ingenieros explicaba cómo Saavedra consiguió el perdón de la dirigencia política por gestiones de Tagle y Pueyrredón, al tiempo que estos fortalecían el espacio conservador. Situación que Ingenieros llegó a rotular como "giro a la derecha", expresión más adecuada al siglo XX que al XIX en que se refiere, al decir que el gobierno: "fue evolucionando hacia la derecha; en marzo de 1817 los reaccionarios le impusieron como ministro a su portavoz Gregorio Tagle"[32].

Dicho conservadurismo siempre se daba para Ingenieros asociado a lo clerical. Así postulaba que "Todo lo que pudo hacer Pueyrredón fue poner en manos clericales la dirección del nuevo instituto; es probable que su ministro Tagle, a tener carta blanca, habría procedido con menos tacto". Expresión que utilizaba al mencionar la creación del Colegio del Sur, en reemplazo del anterior de San Carlos, señalando así un sesgo conservador en lo educativo.

[31] Ibíd., p. 333.
[32] Ibíd., p. 342.

Esta cuestión no es menor en el momento de producción del escrito. Recordemos que, en el marco del reformismo universitario de 1918, uno de los ejes de aquella crítica era la conservación de tradiciones escolásticas y clericales en la educación. Ingenieros sin hacer mención a su presente, critica fuertemente esa cuestión. De allí, que pudo contraponer aquella posición "conservadora" de Tagle con la de Rivadavia cuando en 1821 creó la Universidad de Buenos Aires. Si bien eso se hacía bajo el gobierno del "conservador" Martín Rodríguez, Rivadavia lograba cambiar la impronta de su gobierno al apoyarse en personas de "espíritu progresista y renovador", siendo la continuidad de aquel grupo revolucionario original de Moreno. Entre los primeros profesores convocados por Rivadavia, se destacaba Agrelo, otra vez como arquetipo de las ideas modernizadoras.

Recién en esta parte, es cuando Ingenieros se detuvo en detalle a estudiar la vida de Agrelo. El letrado dejaba de ser entonces uno más de los revolucionarios jacobinos y federales, para pasar a ser el referente de la modernización intelectual. Tras dedicarle una página entera a la descripción de los puestos que ocupó durante el proceso revolucionario, Ingenieros lo pondera al decir:

> "En su carrera de jurisconsulto y magistrado alcanzó prestigios no comunes, los que robusteció en el ejercicio de la cátedra de economía política (1822-1828); gran importancia atribuyó el gobierno a esta enseñanza, que se dictó conforme a los principios de Bentham y ajustándose al manual de Mili, declarado texto oficial de la cátedra argentina. Más tarde, siendo fiscal del Estado, sostuvo contra los partidarios de la Santa Sede los derechos de patronato sobre la iglesia, cuyos antecedentes reunió en el célebre "Memorial Ajustado" (1834), que, con su "Apéndice" complementario, constituye una pieza capital en la jurisprudencia del regalismo argentino. Destituido durante la Restauración, por no merecer la confianza de Rosas, emigró, falleciendo en Montevideo"[33].

[33] Ibíd., pp. 428-429.

La presentación de su figura denotaba importantes singularidades. Se indicaba que su cátedra respondía a una clara modernización, en este caso de aplicación del utilitarismo inglés, promovida por Rivadavia. Al mismo tiempo, aparecía nuevamente la oposición de éste sector revolucionario que encarnaría Agrelo con el eclesiástico. En esta ocasión, se indicaba su trabajo del *Memoria Ajustado* en oposición al nombramiento de Mariano Escalada como deán del obispo Medrano y su oposición a las políticas clericales de Rosas, que lo cual lo llevaría al exilio.

Sobre este punto, Ingenieros se detiene para hacer una precisión sobre la "evolución del pensamiento" en la década de 1820. El autor identificaba dos núcleos de ideas modernizadoras y renovadoras, el de Rivadavia (unitario) y el de Dorrego (federal). Así, Ingenieros rompía con la tradicional dicotomía de unitarios y federales, para crear una nueva: revolucionarios y restauradores. Agrelo era entonces una excelente figura para utilizar como símbolo de aquel espacio "liberal" ya que era un federalista que actuaba en la universidad rivadaviana. Un hombre que podía entenderse con las dos posiciones, en la medida que era un liberal como ellos. Ello era diferente a Manuel Moreno, quien solo era un "dorreguistas", o sea que cumplía con el arquetipo de revolucionario y liberal, pero adscripto solo al federalismo, lo cual ignoraba su presencia en el grupo rivadaviano.

Nuevamente, la posición contrarrevolucionaria era representada por Tagle. En esta ocasión, Ingenieros trajo a colación la conspiración de los Apostólicos que dirigió en 1823 contra las reformas rivadavianas, tendientes a cambiar el rol e injerencias del poder eclesiástico. Otra vez, aparecía así la cuestión clerical vinculada al sector conservador que encarnaría Tagle, siendo para el autor algo no casual que el candidato a gobernador por parte de los conspiradores sea el mismísimo Saavedra[34].

[34] José Ingenieros, *La evolución de las ideas argentinas. Libro II: La Restauración*, Buenos Aires, Talleres gráficos argentinos de L. J. Rosso y cía., 1920, p. 45.

Desde allí, en *La Restauración*, Ingenieros ahondaba en la formación de un nuevo grupo conservador y restaurador que habría de generar la caída del espacio revolucionario. A los nombres recurrentes como Tagle y Saavedra, se le suma el de Rosas, principal representante de aquella nueva restauración conservadora. Dichas figuras habrían de integrarse al espacio federal que, dirigido por Dorrego, Manuel Moreno y Agrelo había sido hasta entonces revolucionario y liberal. Desde su seno, lo habrían convertido en un espacio conservador y clerical luego de la muerte de Dorrego. Para Ingenieros por entonces habría de refundirse el "Partido Restaurador" bajo el liderazgo de Rosas y sus apostólicos, lo que desplazaría a Agrelo y Moreno, representantes del dorreguismo revolucionario[35].

Ello habría de quedar evidenciado en la Revolución de los Restauradores de 1833, que Ingenieros responsabilizaba directamente a Tagle de ello, en asociación con el obispo Medrano y con Encarnación Ezcurra, la esposa de Rosas. Ingenieros adjudicaba una supuesta "amistad de Tagle y Rosas" desde la época del Directorio de Pueyrredón[36]. El movimiento se habría producido contra los Federales Dogmáticos, que bajo el gobierno de Balcarce continuaban con las ideas liberales del dorreguismo. No casualidad para el autor, su principal exponente era Agrelo, quien como Fiscal de Estado se había opuesto al nombramiento del obispo Medrano y de Escalada por el *Memorial Ajustado* y había iniciado juicio de prensa contra la prensa apostólica y rosista. Tagle habría asumido brevemente como ministro de gobierno para desde allí dirigir la conspiración que acabaría con el movimiento social que generaría la caída del Balcarce y la anulación del juicio impulsado por Agrelo[37].

Rosas era presentado entonces como un "señor feudal" o un "monarca" que al igual que otros restauradores como Saavedra y Pueyrredón, haría uso de las Facultades Extraordinarias, pero con un exceso que lo levaría a convertirse en un "verdadera tiranía" diferenciada de la acusada hacia Carlos

[35] Ibíd., p. 46.
[36] Ibíd., p. 111.
[37] Ibíd., p. 240.

de Alvear, quien a juicio de Ingenieros no habría sido un "dictador", por su carácter liberal enfrenado a los conservadores que lo habrían de derrocar en 1815. Lógica discursiva que omite las fuentes al respecto del directorio de aquel.

Fruto de esta acción rosista, Agrelo habría de exiliarse y Moreno quedaría recluido como diplomático en Londres. Así, Ingenieros entendía el desplazamiento del grupo federal original, frente a la centralización alcanzada por los restauradores. Tagle como referente de este grupo habría promovido el regreso de los jesuitas, situación que había sido rechazada por Agrelo. Pero el enfrentamiento que estos muy pronto tuvieron con Rosas, llevaría a que éste no solo decidiera su nueva expulsión, sino que paradójicamente arrestara a Tagle en castigo[38]. Así, pese a su enfrentamiento final con Rosas, Tagle no se desvinculaba de su carácter "conservador" y pro-jesuita con que había sido caracterizado en toda la obra.

De esa manera, el desenlace de las tres figuras en cuestión termina siendo trágico. Con el exilio y muerte de Agrelo, el arresto y próxima muerte de Tagle o la permanencia de Moreno en el "exilio diplomático". No obstante, el juego de roles entre las tres figuras fue central para que ingenieros pueda presentar su dicotomía conceptúala quela que se convertía en ele je principal d esa hipótesis de trabajo. Dos grupos enfrentados, revolucionarios y restauradores, Agrelo como referente de éste en todo su amplio sentido, Moreno como un referente más moderado y adepto a Dorrego, frente a Tagle, conspirador permanente, siempre en sociedad con lo clerical y monárquico.

Las *Influencias filosóficas* de Korn y su contraposición con Ingenieros

La obra *Influencias filosóficas en la evolución nacional* fue escrita inicialmente en 1912, continuada y corregida hasta su edición final en 1936[39]. La obra está en diálogo con los escritos de Ingenieros, con los que coincidía y

[38] Ibíd., p. 560.
[39] Lucas Domínguez Rubio, ob. cit., p. 82.

se diferenciaba por momentos. En su introducción, Korn adjudicaba la necesidad de hacer le primer estudio de las "ideas nacionales", entendiendo a los pensadores en su lugar y tiempo, pretendiendo ver no solo las consecuencias de sus ideas, sino su "voluntad" al citar a Comte, Spencer y Schopenhauer como parámetros a considerar, combinando así a positivistas con autores no positivistas. Allí mismo, señala su concepción evolucionista al decir que "El pensamiento de nuestro pueblo ha debido seguir, desde luego, una evolución paralela a las ideas directoras de la cultura occidental", por lo que aseguraba que la Argentina había sido colonia, pero que su independencia aún no era definitiva por su dependencia intelectual de Europa[40]. Con esa concepción, entraría en el proceso histórico del siglo XIX para identificar a los principales "pensadores nacionales" y ver sus acciones e ideas en dialogo con la recepción europea. Por ello, estructura la obra en capítulos definidos por la corriente europea que habría de "influir" o "adaptarse" en el territorio rioplatense. Su primera mención es de la Escolástica, para pasar luego al "pensamiento moderno" que incluiría al Renacimiento, el racionalismo del siglo XVIII y la ilustración, sin detenerse en la interacción y articulación que ello tenía con la tradición escolástica en el espacio hispano-americano[41]. Incluso Jovellanos era presentado como un rupturista racionalista con respecto al pasado escolástico en España.

De esa ilustración ibérica habría provenido la influencia recibida por los rioplatenses como Belgrano y Vieytes. Desde allí, Korn podía darle importancia al impulso educativo, señalando la importancia de la creación de nuevas instituciones por parte de Belgrano o criticando el control político que el gobierno virreinal tenía sobre la Universidad de Córdoba[42]. Aún indicaba

[40] Alejandro Korn, "Influencias filosóficas en la evolución nacional", en *Obras Completas*, Buenos Aires, Universidad Nacional de La Plata, p. 14.

[41] En el campo historiográfico actual, se ha estudiado esa interacción de fuentes filosóficas, evidenciando la originalidad de los postulados hispano-americanos, que fueron conceptualizados como "ilustración católica". Ver José Carlos Chiaramonte, *La ilustración en el río de la plata*, Buenos Aires, Sudamericana, 2007, p. 91.

[42] José Ingenieros, *La evolución de las ideas argentinas. Libro II: La Restauración…* cit., p. 117.

una paradoja, la cual sería que luego de la expulsión de los jesuitas, la universidad se "modernizó" y pasó de la primacía escolástica a la ilustrada, lo cual sería foco de revolución, como lo indicaría el pensamiento de Funes. Aquí Korn se distancia de Ingenieros, al señalar a la generación de mayo como revolucionaria, sin entrar en las diferencias entre sectores más moderados o más radicales. Asimismo, marcaba con claridad la adscripción de Moreno a las ideas roussonianas del Contrato Social[43].

En ese esquema discursivo, aparece la figura de Agrelo. Su mención surgía en relación con Moreno, por ser uno de sus compañeros de estudios en Chuquisaca. No obstante, el uso que Korn hace de su figura es diferente al de Ingenieros. Korn destacaba al igual que aquel la importancia de la sociabilidad universitaria, pero se detuvo a detallar cómo ésta fue en el caso de Moreno. Allí presentó el acceso a bibliotecas modernas que los alumnos tenían gracias a las gestiones de Terrazas y presentó la formación de un espacio social extra-catedrático, donde Moreno y Agrelo interactuaban con docentes, adquirían bibliografía moderna y prohibida y desarrollaron su modernización intelectual[44].

Vinculado a ese espacio, aparece la figura de Manuel Moreno, cuyas citas le permite identificar a su hermano como un ilustrado en contraposición con el pensamiento escolástico y "conservador" que habría primado en el Colegio de San Carlos[45]. Las explicaciones de dicho espacio, son reafirmadas por un análisis del propio Korn que señalaba con fuentes autónomas a Moreno la adecuación de su crítica al Colegio. Así, el autor lograba contraponer las dos corrientes filosóficas vistas como "tipos ideales" y ubicar a las figuras de la Revolución en esas categorías. La universidad cobraba importancia como espacio de actualización filosófica europea, en contraposición con otras entidades que permanecían relegadas de la modernización.

[43] Ibíd., p. 122.
[44] Ibíd., p. 128.
[45] Ibíd., pp. 113 y 129.

Pese a la identificación de los hermanos Moreno y de Agrelo con el espacio ilustrado, Korn se detiene a diferenciar esa categoría de la de "jacobino" que libremente usaba Ingenieros para referirse a ellos. Para Korn, la modernización del pensamiento rioplatense no iba en desmedro de lo religioso, por lo que Moreno habría censura la parte del Contrato Social de Rousseau donde se hablaba críticamente la religión. Eso lo puede sostener desde la figura de su hermano Manuel, a quien cita para indicar cómo su propio hermano lo señalaba como una persona creyente y respetuosa de la religión, a pesar de su ilustración[46]. O su relación con Funes, ilustrado y sacerdote a la vez. Así, Korn se diferenciaba de la dicotomía modernización-religión que Ingenieros sostenía y en la que forzaba el ingreso de las figuras vistas por él como revolucionarias.

El tercer capítulo corresponde al siguiente movimiento que a su entender se habría recepcionado en el Río de la Plata: el romanticismo. Para eso, se retrotrae al Congreso de Tucumán, pese a que el momento cobraría fuerza en la década de 1830. Vinculaba el romanticismo al liberalismo europeo, heredero de la ilustración y evidencia a Rivadavia como el receptor del mismo. No se mencionan a Agrelo o Manuel Moreno como parte de ese espacio rivadaviano, pero sí ponderaba la creación de la UBA como espacio de modernización y sostenimiento de "ideas liberales". En su contraste, es que Korn apelaba a la figura de Tagle y su conspiración de los apostólicos de 1823. Identificaba a la figura como un ilustrado revolucionario, pero distante del liberalismo de ese entonces que se alejaba de la tradición eclesiástica que él representaba. Al igual que Ingenieros, identificaba a Tagle con los grupos religiosos y asociados a los expulsados jesuitas, pero no como un "conservador", sino como alguien que representaba la tradición anterior de pensamiento filosófico[47]. Al igual que Ingenieros, destacaba que aquel movimiento tenía como candidato a gobernador a Saavedra, lo que, a diferencia de aquel, le permite a Korn indicar que dentro de los

[46] Ibíd., p. 122.
[47] Ibíd., p. 156.

revolucionarios habría disidencias, sin por eso presentar a Saavedra y Tagle como contrarrevolucionarios.

Esta dicotomía entre liberales románticos y clericales, vuelva a surgir en el marco del *Memorial Ajustado* de Agrelo por la elección de Escalada como deán. A diferencia de Ingenieros, Korn no se detiene en la revolución de los restauradores de 1833, sino que observa solamente el debate expresado en el *Memorial*, donde se encuentran dos grupos de opiniones: las liberales que piden por un Estado que controle lo religioso frente a un clericalismo que aceptaría sin oposición los designios de la Santa Sede[48]. Agrelo era posicionado como un liberal pleno por su defensa de la autoridad del gobierno, frente a Anchorena y Rosas, vinculadas directamente con le clericalismo. Incluso Korn sí llegaba a posicionar a Agrelo como jacobino, a diferencia de Moreno. No por su posición más o menos ilustrada, sino por sus acciones secularistas que los hermanos Moreno no habrían tenido[49]. Lectura que era próxima a la de Ingenieros, quien permanentemente había asociado a Agrelo como un "jabino" y "liberal".

Consideraciones finales

Tanto Tagle, como Agrelo y Manuel Moreno fueron figuras de relevancia política e intelectual a inicios del siglo XIX. Por ese motivo, fueron figuras utilizadas por Ingenieros y Korn al momento de construir un discurso de origen de la disciplina filosófica argentina. Estudiar su desarrollo intelectual, les implicó a ambos analizar sus acciones y contextos políticos en los que se enmarcaban. Ambos autores se encuentran influenciados por el clima del reformismo universitario, lo que los lleva a elogiar los espacios sociabilización universitaria, le acceso a lecturas modernas y actualizadas y la relación personal entre alumnos y docentes. Mientras Ingenieros lo reconstruye desde lo individual de ciertos actores, Korn ahonda más en la conjunción de ellos.

[48] Ibíd., p. 161.
[49] Ibíd., p. 162.

Mientras Ingenieros parte de una concepción dicotómica de las "ideas nacionales", Korn buscaba evidenciar directamente la influencia del pensamiento europeo, sin generar la oposición personal que Ingenieros observaba. Ambos utilizaron a Tagle, Agrelo y Moreno como arquetipos o ejemplos de aquello que deseaban expresar. Para ambos, Tagle era una figura vinculada con ciertas tradiciones clericales, aunque Ingenieros lo posicionaba como un "restaurador conservador", mientras Korn lo identificaba como un revolucionario clerical, en línea con Funes o Saavedra. Agrelo surge en ambas obras en asociación a Mariano Moreno, pero luego cobra autonomía y es caracterizado por los dos autores como un jacobino y liberal. Mientras Korn lo usaba para ver el surgimiento de "ideas liberales" en la región, Ingenieros lo exaltaba como uno de los principales referentes de esas "ideas revolucionarias" que él veía a lo largo de toda la historia. En cuanto a Manuel Moreno, Korn sólo lo refirió como fuente para estudiar a su hermano, o lo suponía en coincidencia con su pensamiento. Por otra parte, Ingenieros si bien lo interpretaba similar al inicio de su obra, luego le dedicó mayor trabajo al considerarlo un hombre de ideas revolucionarias propias en sintonía con Dorrego y Agrelo. En ambos casos, Ingenieros exaltaba la oposición de ellos a Rosas y marcaba de negativo a su gobierno, frente a un Korn que sin dejar de ver las diferencias entre Agrelo y Rosas, no ahondaba en críticas hacia el gobernador de Buenos Aires.

Para ambos, Tagle, Agrelo y Moreno fueron figuras relevantes de la intelectualidad rioplatense del silgo XIX, necesarias para comprender el desarrollo de la filosofía local. Al analizarlos, debieron trabajar sobre sus contextos políticos, por ser "letrados" y hombres de gobierno y erudición.

Razón y cuerpo- Conjeturas en torno al Sarmiento de Campaña del Ejército Grande (1852)

Alejandro Herrero
UNLa-USAL-CONICET, Buenos Aires

1. Introducción

Estudio una intervención de Sarmiento: su ruptura, en febrero de 1852, con Justo José de Urquiza a pocos días de vencer en Caseros al gobierno presidido por el gobernador Juan Manuel de Rosas.

Sarmiento se encuentra en una situación de extrema debilidad en el campo político: exiliado y del lado de los que se oponen a los nuevos poderosos. Desde Brasil y luego desde Chile publica tres escritos de género y formato bien distintos, se trata de documentos, folletos, cartas, difundidos en publicaciones periódicas a lo largo de ese año antes de incorporarlos en el libro definitivo, para exhibir su posición ante los nuevos acontecimientos.

Razón y cuerpo son dos nociones que me acompañan en este análisis porque mi hipótesis de trabajo sostiene que Sarmiento, con estos escritos de 1852, se presenta como el que inició la campaña y el que puede continuarla, primero contra Rosas y luego contra Urquiza (quién a sus ojos ocupa, desde Caseros, el lugar de la tiranía). Razón y cuerpo son dos palabras claves porque Sarmiento supone que son los requisitos que debe poseer el que conductor del nuevo gobierno. Sí sostiene a lo largo de todos estos escritos que él comenzó la campaña y es el único que puede continuarla, la cuestión de la coherencia y la constancia son dos piezas claves que debe evidenciar antes sus lectores.

Al examinar de qué manera Sarmiento discute con Urquiza y con Alberdi, qué estrategia de escritura adopta, y cómo, algunos de los principios de validación que usó en sus obras anteriores los modifica o invierte en este

nuevo escrito descubro una inconsistencia en sus razonamientos. Sarmiento no puede justificar sus argumentos siempre con los mismos principios de validación sino con otros para sostener y legitimar su lugar en el campo político. Se quiere presentar con una trayectoria coherente y permanente (comenzó la campaña y es el único que la puede continuar, siempre dijo lo mismo) pero el lector que pone el foco en sus principios de validación puede detectar fácilmente sus inconsistencias. Sobre esta inconsistencia versa esta comunicación.

2. Cuerpo y razón

Al romper con el urquicismo, Sarmiento lo dejaba expresado en su publicación *Ad memorandum*, editado a pocos meses de la batalla de Caseros y su exilio, organizado por un conjunto de documentos que recoge cartas, artículos periodísticos que van desde la década del 30 hasta los 50. Sarmiento no escribe sobre Caseros y el nuevo gobierno ni sobre la historia reciente de la etapa rosista, sino que está convencido que ya existen documentos que prueban lo que quiere afirmar: la Campaña empezó y continúa con él y que al transformarse, a sus ojos Urquiza en un caudillo como Rosas, continúa con la campaña. Con esta tesis Sarmiento se propone evidenciar y legitimar que es el único con reconocimientos, méritos y condiciones de asumir la conducción del nuevo gobierno.

Si la operación política de Sarmiento es acceder al gobierno del país, y más específicamente al ejecutivo[1], cabe preguntarse: ¿qué atributos debe tener ese candidato?

[1] Resulta relevante recordar que el libro *Campaña del ejército Grande* se edita a fines de 1852, y Alberdi, en un carta fechada en enero de 1853, expone esta tesis, que Sarmiento se propone ocupar el lugar del ejecutivo: "Hablando seriamente, usted concibió esperanzas de encabezar el partido liberal contra Rosas y las dejó traslucir más de una vez. Rosas contribuyó a darle esa ilusión más que al éxito de sus escritos lúcidos y patrióticos. Usted publicó su propia biografía en un grueso volumen encomiástico, que no dejó duda de que se ofrecía al país para su futura representante. Usted escribió a publicistas de Francia pidiéndoles que apoyasen esa aspiración.

Se sabe que en todas las provincias, desde la década de 1820, el cargo ejecutivo era ocupado, en la mayoría de los casos, por hombres de riqueza y con méritos militares, impera la guerra civil y cada gobernador debe conducir los ejércitos para la defensa del Estado provincial.

En este contexto general y particular suyo, Sarmiento construye su lugar para gobernar y al hacerlo elabora la idea de cuál es el perfil de los hombres que deben ocupar el gobierno, la cual se condensa en la figura de quienes saben de cuestiones militares y dan su vida en el campo de batalla, y de los que saben cómo producir riqueza.

En el relato construido en *Campaña*, la razón, el saber, imperan en ambas figuras.

Sarmiento sostiene que la razón argentina (no cualquier razón, sino aquella razón que ha detectado los problemas del país y sabe cómo dar la respuesta adecuada) conduce al soldado y al productor de riqueza[2].

Hombre sin riqueza personal para exhibir, ni con un pasado militar como el General Paz o el General Urquiza, que han conducido ejércitos y han tenido victorias trascendentes, Sarmiento debe elaborar un relato que lo legitime con estos méritos y estas destrezas y deslegitime a los otros, los denominados por él con el término caudillos.

Cuando estalló la revolución militar en Entre Ríos, usted fue al Plata y buscó la inmediación de su jefe, que no le dio la importancia que Rosas le había dado. Decepcionado, contrariado en su ilusión de mando y dirección, quedó sin embargo en el ejército grande, en la posición doble que consta en su mismo escrito. En el ejército grande emprendió dos campañas: una contra Rosas, otra latente contra Urquiza: una contra el obstáculo presente, otra contra el obstáculo futuro". Juan B. Alberdi, Domingo F. Sarmiento, *La gran polémica nacional. Las Ciento y Una/ Cartas Quillotanas* (Prólogo de Lucila Pagliai), Bs. As. Leviatán, 2005, p. 55.

[2] Domingo Faustino Sarmiento, *Campaña del Ejército Grande Aliado de Sud América*, Bs. As., Fondo de Cultura Económica, 1958, pp. 4-9, 17-18 y 23-28.

El esquema de las anticipaciones es usado en este sentido como estrategia de escritura: elabora un relato donde siempre Sarmiento actúa antes que los otros actores (pone el cuerpo), y actúa antes porque ve lo que los otros no pueden ver, y ve porque su razón argentina lo orienta.

Él fue el primero que estuvo en el campo de batalla enfrentando a Rosas, es decir, Sarmiento hace ver que puso su cuerpo por la causa. Padeció la cárcel, y la difamación del gobierno de Buenos Aires en Chile.

Sarmiento, sostiene que, además del cuerpo, posee un atributo del que carece Urquiza: el saber. No cualquier militar puede ejercer el gobierno, sólo un militar que se conduce por la razón argentina puede ver lo que otros no ven y, por tanto, está en condiciones de conducir a todos los actores del país, está en condiciones de gobernar a todos los argentinos.

Sarmiento hace ver al lector que ha comprendido antes que nadie que Rosas es un tirano, y entregó su cuerpo y dedicó todos sus escritos a esa lucha.

También hace ver al lector que ha visto que los problemas del país residen en la economía arcaica del rosismo. Liberar los ríos a los barcos extranjeros y llamar a una inmigración masiva de productores de riqueza es la respuesta que necesita el país.

Hace ver al lector que Urquiza, bajo su influencia, se pronuncia contra Rosas recién en 1851, y plantea las mismas cuestiones económicas (liberar los ríos al comercio extranjero) e institucionales (dictar una constitución nacional) que hizo ver Sarmiento mucho antes.

Urquiza no está en condiciones de gobernar el país porque no ve, sino que ve cuando otro (Sarmiento) le hace ver, y una vez que quiere gobernar sin Sarmiento (el que le hace ver) gobierna como un caudillo, por ello su primera medida de gobierno fue imponer el símbolo del rosismo, el rojo punzó.

Otro elemento relevante del relato de *Campaña* es la figura del soldado que aparece desde el comienzo, ya sea en la misma portada donde el autor es nombrado con el título de "teniente coronel" (aunque de hecho Urquiza lo había nombrado el *boletinero* del ejército), como así también en el primer texto (del *Ad memorandum*), donde Sarmiento está en la cárcel de Mendoza por combatir con las armas a Rosas, apareciendo en todo momento esa figura del soldado asociada a Sarmiento.

El cuerpo es nombrado una y otra vez por Sarmiento, asociado a la palabra, a la razón, porque el soldado sin razón no puede conducir el ejército, no puede gobernar. Reproduce cartas que intercambia con el General Paz y con el General Urquiza, y siempre es la razón la que impera en estas reflexiones sobre cuestiones militares, económicas e institucionales[3]. Tanto Paz como Urquiza, en esas cartas, piden a Sarmiento que difunda las ideas, las razones de la *Campaña* contra Rosas, que dé la batalla en el terreno de las ideas, de este modo Sarmiento hace ver al lector que al dar la batalla en el terreno militar y en el terreno de las ideas, que él es un soldado con razón, y si los generales Paz y Urquiza delegan el segundo atributo es porque Sarmiento es quién da el sentido de la lucha.

Esta es la operación política del folleto *ad memorandum*, y la realidad que está construyendo y narrando a sus lectores: Sarmiento pone su cuerpo y, al mismo tiempo el saber (la razón argentina), es el único que puede unir destrezas militares y saber, o saber sobre cómo se produce riqueza. El folleto *Ad memorandum* (la primera entrega en el libro *Campaña*) es la legitimación de Sarmiento y sus amigos de la zona de Cuyo, del Norte y de Chile para gobernar al país.

Esto cambia en las entregas posteriores: también legitimará a un grupo de amigos, pero esta vez sumará a figuras de Buenos Aires.

[3] Ibíd., pp. 20-26.

3. Cuerpo y razón en las tres entregas

Un nuevo acontecimiento lo impulsa a editar una segunda entrega: un grupo de Buenos Aires expone su ruptura con Urquiza y su proyecto político.

Si en su folleto (primera entrega, *ad memorandum*) se legitima que el candidato a presidir el país es Sarmiento, un hombre que sale de la zona de Cuyo, de las provincias del Norte, y de Chile, dejando en un segundo plano a las provincias del Litoral y a Buenos Aires, esto cambiará en las otras entregas. En la segunda debe incorporar a su relato a este grupo de dirigentes de Buenos Aires.

Si Sarmiento invoca, en la primera entrega *Ad memorandum*, la historia (o mejor su trayectoria) apoyada con documentos para validar y afirmar lo que quiere sostener: mucho antes que Urquiza haga su pronunciamiento él peleó contra Rosas, mucho antes que Urquiza vio lo qué éste observó recién en 1851; en esta segunda entrega se ve obligado a escribir sobre el nuevo hecho. Un esquema seguirá ordenando su argumento: Sarmiento ve y actúa siempre antes que este grupo de Buenos Aires[4].

La tercera entrega (texto que se compone de las dos entregas anteriores y todo un largo relato de su boletín de campaña) se edita a finales de 1852, una vez que la provincia de Buenos Aires se separa de la Confederación Argentina liderada por Urquiza, y Sarmiento lee este acontecimiento como un nuevo hecho que legitima sus argumentos, que le da la razón, constatando que en Buenos Aires (no sólo un grupo sino toda la dirigencia política en pleno) ven en septiembre lo que Sarmiento les había hecho ver en febrero[5]. Siempre Sarmiento actúa y ve antes que todos los actores de la historia que nos cuenta. En la tercera entrega narra en un extenso escrito la campaña contra Rosas primero, y contra Urquiza después, destacando la llamada Revolución del 11 de septiembre, donde la provincia más poderosa se declara contra Urquiza.

[4] Ibíd., pp. 54-72.
[5] Ibíd., pp. 61-381

Pero el libro no termina allí, sino con los problemas que Sarmiento había hecho ver desde antes: la libre navegación de los ríos y la tarea de luchar junto a Buenos Aires contra el sistema de caudillos instaurado por Urquiza.

El volumen definitivo de la *Campaña* concluye también con Sarmiento[6], el gran protagonista de la *Campaña;* todo empieza y termina con él.

A continuación me detendré en algunos tramos de la tercera entrega, con el objetivo preciso de verificar mi hipótesis de trabajo: *Campaña* es una operación política de Sarmiento para auto postularse junto a su grupo de pertenencia (que se amplía o reduce según la coyuntura) como los únicos preparados para gobernar el país, pero esa coherencia (siempre razona y hace lo mismo) se desmorona cuando exhibe su principio de validación que contradice a lo que decía en obras anteriores.

La tercera entrega completa todo el texto del que hoy disponemos. Sarmiento ha regresado a Chile, donde se advierten las primeras diferencias en el círculo de emigración argentina en dicho país, y se observa su elogio a la postura de la dirigencia política de Buenos Aires que ha producido la denominada Revolución del 11 de septiembre y se ha separado de la Confederación Argentina.

[6] "Si la libertad argentina sucumbe, es decir: si el caudillaje triunfa de nuevo, habré sucumbido yo también con los míos y el mismo polvo cubrirá *Civilización y Barbarie*, *Crónica*, *Argirópolis*, y *Campaña del Ejército Grande*, que son solo capítulos de un mismo libro. Si la guerra se enciende, iré a tomar parte en ella, del lado en que a ojos cerrados la conciencia de los que me maldicen sabe, sabía, sabrá, dentro de dos o diez años que he de estar, y a donde no espero tener el desagrado de encontrarles a ellos. Un hecho solo me parece claro y conquistado ya históricamente, y es que Urquiza, con Congreso o sin Congreso, con Buenos Aires o sin él, con las provincias o sin ellas, con el Directorio o sin él, con los diarios o sin ellos, no será jefe de la República" Domingo Faustino Sarmiento, *Campaña del Ejército Grande Aliado de Sud América*, cit., p. 316.

La posición de la dirigencia de Buenos Aires justifica su posición de febrero: separarse de un movimiento liderado por Urquiza que ha instaurado un sistema de caudillos. Justamente tras ese suceso, Sarmiento edita la tercera entrega y el libro definitivo.

El primer título de la tercera entrega, "Dedicatoria", consiste en una carta fechada en Yungay, 12 de noviembre de 1852, y dirigida a Juan Bautista Alberdi. El segundo título, "Advertencia", continúa hablando de Alberdi y los denominados hombres prácticos, que no conocen los hechos y han apoyado al sistema de caudillos instaurado por Urquiza. Y con el título "Montevideo" comienza su relato sobre la *Campaña.*

Un eje recorre sus escritos: Sarmiento rompe con aquellos que no lo escuchan, en febrero con Urquiza y en noviembre con Alberdi. Sarmiento construye la imagen que él con su palabra y con sus prácticas políticas o militares es un ejemplo a seguir, es el que conduce porque conduce precisamente con saber científico.

Sarmiento se ubica a la altura del presidente de Chile, Manuel Montt o del emperador de Brasil y sus ministros: ellos le preguntan sobre los sucesos de América del Sur y de Argentina, ellos lo escuchan, ellos leen sus escritos, ellos le piden su opinión.

La operación consiste en ubicarse en el mismo plano que los hombres que conducen los ejecutivos en los países vecinos.

Al establecer un plano de igualdad autoriza su palabra: Montt o el emperador lo escuchan, le piden su opinión, lo leen, comprenden sus ideas, su razón; en cambio, Urquiza y Alberdi no lo escuchan y se pierden. Sarmiento está obligado a romper su vínculo con Urquiza y con Alberdi, y a combatirlos porque no escuchan la verdad (contenida en las palabras y experiencias de Sarmiento), y por lo tanto no ven que están instaurando un sistema de caudillos.

La carta a Juan Bautista Alberdi es sustantiva para ver el debate que se produce en el círculo de emigrados argentinos en Chile[7]. La discusión tiene por objeto definir cuál es el camino que deben seguir los miembros del círculo inteligente del país. La piedra del escándalo para Sarmiento es que Alberdi no lo ha escuchado y no sólo ha dado su apoyo a la política de los caudillos, sino que además ha aceptado el nombramiento de diplomático en Chile dado por Urquiza.

Todo el tiempo trata de mostrar que tiene la palabra autorizada y Alberdi no la tiene porque sus palabras no nombran los hechos, es una lógica de todo debate, no todos están autorizados a emitir la palabra.

La "Dedicatoria" (carta a J. B. Alberdi) y la "Advertencia" revelan la discusión en el círculo ilustrado de emigrados argentinos que lucharon desde Chile contra Rosas. Discusión sobre quién tiene la razón, quién es más ético al tomar la decisión de apoyar o combatir al nuevo gobierno de la Confederación Argentina. Revela, en segundo lugar, que Sarmiento apunta al hombre que fue elogiado por Urquiza desde un punto de vista intelectual, destruir a Alberdi y sus *Bases* significa demoler la parte de razón que sostendría al gobierno de Urquiza.

[7] El mismo Sarmiento explica en su *Campaña* que polemiza dos veces con Alberdi en los años 40, y las dos oportunidades terminan acordando una amistad contra Rosas. Esta tercera polémica no tiene el mismo final. Un conjunto de escritos forman el cuerpo de la polémica entre Alberdi y Sarmiento en los años 50, después de la caída de Rosas. Primero Sarmiento escribe su Campaña del Ejército Grande aliado de Sud América en 1852, libro que dedica a J. B. Alberdi con el objeto de denigrarlo y discutir su apoyo a Urquiza. Alberdi en enero ya empieza a escribir su respuesta en forma de cartas, y las edita en marzo o abril, son su *Cartas sobre la prensa y la política militante en la República Argentina*. Sarmiento responde a estas cartas en un periódico de Buenos Aires, y escrito que se conoce como *Las ciento y una*. Alberdi le contesta con otro escrito: *Complicidad de la prensa en las guerras civiles de la República Argentina* (este texto se escribe una vez sancionada la Constitución de 1853). Sarmiento publica luego sus Comentarios de la Constitución de la Confederación *Argentina*, [7]y Alberdi da a conocer sus *Estudios sobre la Constitución Argentina*.

La referencia a los hombres prácticos es clara: Alberdi ha legitimado su programa de una república posible afirmando que es la única república que puede sostenerse, invocando la noción de hombres prácticos, se hace lo que se puede, lo posible, los hechos mandan. Por eso Sarmiento apunta contra la figura del hombre práctico. Estos hombres prácticos no saben, no conocen los hechos, no pueden nombrar lo que sucede. El principio de validación que invoca cuando discute con Alberdi que el hombre práctico, el que se atiene a los hecho, nunca estuvo en el campo de batalla, escribe con una cordillera en el medio y sentado en su bufe de abogado.

Ahora bien, resulta necesario hacer un breve rodeo con estos tramos de *Campaña* de Sarmiento. ¿Qué principio de validación sostiene sus argumentos? ¿Son los mismos que sostuvo siempre? Esto es fundamental porque Sarmiento se presenta como quién empezó y continúa la campaña, se presenta como un conductor coherente. Sin embargo, se puede apreciar en otros escritos de Sarmiento que la verdad está contenida en las estadísticas, en los censos, en números, etcétera. Sarmiento invoca, además, ejemplos vivos, todo lo que sostiene con números, con estadísticas, es un hecho vivo, se puede ver, palpar, practicar, vivir. Estados Unidos de América es siempre invocado como el ejemplo vivo: casi no puede argumentar sin invocar un ejemplo de dicha república. Este principio de validación, sin embargo, no es invocado cuando discute con Alberdi, porque en este caso es Sarmiento quien estuvo en el campo de batalla y Alberdi no. Oír, ver, pelear en el campo de batalla sostiene la verdad de los hechos, y ya no las estadísticas, el estudio, etcétera. Este argumento se opone, por ejemplo, a su *Civilización y barbarie*, donde Sarmiento escribe sobre una realidad que no conoce sino a partir de libros; por tanto no puede (si se mantiene este principio de validación) nombrar los hechos, sino que debería escuchar a los que viven en la Confederación Argentina. Sarmiento niega a Alberdi el lugar de enunciación que él mismo tuvo en sus obras anteriores.

> ¿Por qué este cambio? Porque en toda contienda verbal se trata de ubicar al otro en el lugar más débil. Discutir con Alberdi a partir de estadísticas, de documentos implica colocarse en un plano de igualdad,

> los dos deben sostener sus argumentos con los mismos medios, y los dos pueden acceder a esos mismos recursos; por tanto, el final de la discusión queda abierto. Pero si la discusión se entabla entre quienes estuvieron en el campo de batalla (pusieron su cuerpo al servicio de la causa antirosista) y quienes no estuvieron, el plano no es de igualdad, la batalla verbal está ganada de antemano, pues discute con alguien que no puede discutir (no estuvo en el campo de batalla y por lo tanto no puede hablar, nombrar lo que sucedió), sólo debe escuchar y dejarse conducir por el que tiene la palabra autorizada, él pudo ver, oír, y pelear.

Sarmiento le dice a Alberdi aquello que éste no puede decir: "Yo vi, yo oí, yo hice"[8]. Y en otra parte agrega:

> *"*Yo me divierto mucho con las teorías que inventan los hombres que se llaman prácticos a cuatrocientas leguas del teatro de los sucesos, en un bufete, o en un mostrador de Valparaíso, para explicar los hechos, contra la disposición de los testigos oculares, que tomaron parte en ellos, que fueron envueltos en el polvo de su marcha, y que a causa de esta manía de decir las cosas en tiempo hábil, y cuando no hay utilidad práctica en decirlas y de hacerlas, cuando el caso llega de ejecutarlas a costa de su pellejo, son reputadas idealistas, pavorosos, y hombres puramente teóricos. Pero lo que refiero lo vimos treinta mil hombres, de los cuales aún no han muerto cuatrocientos que yo sepa; de manera que en cuanto a la verdad de los hechos, no admito testimonio en contra, sino de los que tuvieron ojos, y piernas y brazos en la realización de los actos, dejando a los prácticos del Pacífico que inventen sus hechos a su modo y para su propio y exclusivo uso"[9].

Sarmiento exhibe entonces el otro requisito, a sus ojos vitales, para formar parte del círculo inteligente del país y para acceder al gobierno: los méritos militares, poner el cuerpo, dar la vida por la patria, por la república, dar la vida en la lucha contra la tiranía de Rosas. Puede escribir, nombrar los hechos

[8] Sarmiento, *Campaña*, cit., p. 76.
[9] Ibíd., pp. 76-77.

porque estuvo en el campo de batalla, único lugar que legitima la mirada y de este modo la palabra. Sólo el que estuvo en el campo de batalla puede nombrar lo que pasó.

Consideraciones finales

En principio el título, *Campaña del Ejército Grande Aliado de Sud América*, no parece articularse al contenido, porque todo parte y todo termina en Sarmiento, en las tres entregas el protagonista es el autor, es más una autobiografía que un escrito que intenta nombrar lo que ha sucedido, un acontecimiento que excede obviamente a Sarmiento. No son más importantes que Sarmiento, por ejemplo, ni el general Urquiza que conduce los ejércitos, ni los generales de los ejércitos del Imperio de Brasil o de la Banda Oriental del Uruguay.

Se sabe que nombrar el origen de todo acontecimiento, y establecer una periodización siempre es arbitrario, pero por qué empezar y terminar las tres entregas con Sarmiento, por qué el boletinero del ejército (que se nombra a sí mismo teniente coronel) es el protagonista y no los generales que conducen los ejércitos y derrocan a Rosas. Teniendo en cuenta estas breves referencias, el título y el contenido no se corresponden. *Sarmiento y la Campaña en el Ejército Grande Aliado de Sud América* sería un título más ajustado al contenido de las tres entregas, que siempre aluden al autor como el gran protagonista de *Campaña.*

Pero si tenemos en cuenta que la operación de Sarmiento es legitimar su lugar y su posición política ante los últimos sucesos; se puede decir que el título sí comprende al contenido, porque el lector debe convencerse, debe saber leer (porque las tres entregas lo dicen todo el tiempo) que Sarmiento y la nación argentina son lo mismo, que Sarmiento y la *Campaña* contra Rosas y luego contra Urquiza son lo mismo: la nación y la campaña contra los caudillos debe ser conducida por hombres de razón, impera siempre esa idea elitista de nación, de patria, de república, de democracia.

Un hilo conductor recorre las tres entregas: no se puede hablar del gobierno del país ni de *Campaña* sin hablar de Sarmiento, son dos caras de la misma moneda. Por eso el autor del escrito, boletinero del Ejército Grande, se nombra en la portada como teniente coronel Domingo Faustino Sarmiento, nombrándose con un grado militar y no como el escriba del ejército, equiparándose de este modo con los conductores militares de los ejércitos, un militar que sabe escribir, que sabe nombrar aquello que ha sucedido en el país, y que es el protagonista a lo largo de la guerra contra Rosas en el Ejército Grande.

El título, el modo de nombrarse del autor (teniente coronel), los distintos principios de validación, y las estructuras de las tres entregas están al servicio de una operación política: legitimar a Sarmiento en el lugar de la conducción de la *Campaña* (contra el sistema de caudillos, sea Rosas, sea Urquiza), y presentarlo (mejor, presentarse) como el candidato para gobernar el país y destruir, al mismo tiempo, la figura de Urquiza y de su gobierno.

Colectivos académicos en la filosofía argentina reciente: análisis de casos

Colectivos académicos en la filosofía argentina reciente: análisis de casos

Coordinación Celina Lértora Mendoza y Raúl Domínguez

Fundamentación

En el marco del Proyecto de Investigación "Filosofía Argentina Reciente: Colectivos filosóficos", que se lleva a cabo en el Departamento de Humanidades de la Universidad Nacional del Sur desde hace cuatro años, siendo éste 2023 el último del Proyecto, deseamos compartir la parte final del mismo, consistente en estudios particulares de casos.

Este Proyecto, a su vez, es continuación de otros dos anteriores donde, siempre en referencia a la filosofía argentina reciente, se analizaron aspectos epistémicos, metodológicos y bibliográficos. En particular hemos avanzado en dos líneas específicas: la cuestión hermenéutica y la cuestión de fuentes. Todo ese material teórico, que ha sido presentado en diversos encuentros académicos y totalmente publicado, en Actas de los mismos y en libros colectivos, arriba finalmente a su aplicación en diversos casos concretos que, en conjunto, representan una buena muestra de los colectivos filosóficos argentinos. En reuniones anteriores el equipo ya ha presentado estudios iniciales o parciales de los mismos casos. En esta oportunidad se intenta, en lo posible, cerrar la presentación de esos casos con un desarrollo adecuado a la historia de los mismos.

Aunque no se hizo aún una síntesis de estos resultados, y por tanto no hay una clasificación sistemática de estos grupos sobre la base de las investigaciones realizadas, se puede adelantar al menos algunos criterios, porque el abordaje debe diferenciarse según los casos.

En primer lugar se han distinguido según su organización, en colectivos institucionalizados e informales. Son institucionalizados los que tienen un

estatuto académico definido. A ellos pertenecen las cátedras, los equipos de investigación, centros, o asociaciones reconocidas con personería. Una característica en cierto modo extrínseca a lo filosófico pero influyente, es que deben seguir ciertas pautas o normativas para que su actividad sea reconocida. Esto les aporta mayor continuidad y formalismo. Por el otro lado están los grupos informales, o que todavía no se han formalizado, cuya actividad es más flexible y en general son nucleados por un maestro o un pequeño grupo de interesados.

Una segunda clasificación distingue entre los colectivos que abarcan todas las áreas filosóficas o una parte importante de ellas y los temáticos. Los primeros, aunque suelen ser grupos institucionalizados, no lo son necesariamente; hay muchos grupos institucionalizados de temas específicos, como es el caso de las cátedras o algunos centros de investigación especializados temáticamente. Los grupos informales generalmente se nuclean temáticamente, pero por su misma índole los temas pueden variar, o ampliarse. Estas dos clasificaciones iniciales son las que de hecho surgen en la caracterización que nuestros investigadores hacen de ellos.

Los trabajos que presentamos, dentro de este marco, son los siguientes, ordenados cronológicamente:

1. "Temas, ejes y perspectivas en programas de Filosofía en la Universidad Nacional del Sur (1962-1969)" - Raúl H. Domínguez
En este caso se trata de varias cátedras, cada una de las cuales se toma como un colectivo específico institucionalizado, que es el sistema universitario mismo, el cual ordena todo lo relativo a la creación y funcionamiento de cátedras.

2. "Desde la fundación universitaria hacia la fundamentación programática de la filosofía: Francisco Maffei como docente y director del Departamento de Humanidades en la Universidad Nacional del Sur (1956-1964)" - Santiago Cordero Salusso

En este caso se trata de explicar la formación de una tradición filosófica en la Universidad Nacional del Sur a partir de la gestión del Dr. Maffei como Director del Departamento. Se trata de la historia de un colectivo institucionalizado (el conjunto del Departamento mismo) y de máxima amplitud temática porque comprende todas las disciplinas del plan de la carrera.

3. "Los institutos de investigación en Filosofía en las primeras universidades privadas" - Dulce María Santiago
El trabajo se ocupa de varios centros de investigación, destacándose el Collegium Logicum de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad del Salvador, y el Centro de Investigaciones Filosófico Naturales (CIFINA) de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Católica Argentina. Los cinco que se reportan se caracterizan por ser institucionalizados y específicos, compuestos de grupos pequeños de investigadores y profesores, que lograron en mayor menor medida algunos resultados en investigación y publicaciones.

4. "La Escuela de Filosofía Contemporánea (1979-1995) entre Buenos Aires y Mar del Plata: la figura de Sergio Cecchetto" - Sandra Uicich
Como parte de la reconstrucción de la mencionada Escuela, se aborda en especial la figura de uno de los fundadores en Buenos Aires y continuador en Mar del Plata, donde formó un grupo local, realizó actividades y publicaciones. Se deja la duda de si este segundo paso fue una continuación de la fundación originaria o un nuevo proyecto con motivaciones y características análogas.

5. "Diversas aproximaciones a la ecofilosofía; el caso del colectivo Nuevo Pensamiento" - Alicia Irene Bugallo
Se presenta en este caso un grupo informal, aunque funcionando dentro de un marco institucional; se trata de un grupo dedicado a un tema específico que produjo resultados concretos en investigaciones, tesis y publicaciones.

6. "Publicaciones de los Congresos Nacionales de AFRA" - Celina A. Lértora Mendoza
Se trata de la producción de un colectivo institucionalizado, la Asociación Filosófica de la República Argentina, que realiza congresos nacionales cada dos años y abarca todas las áreas filosóficas en todo el país. El trabajo se limita a la última década, considerando el resultado actual de una trayectoria de 40 años.

Temas, ejes y perspectivas en programas de Filosofía en la Universidad Nacional del Sur (1962-1968)

Raúl H. Domínguez
UNS, Bahía Blanca

.

Un heterogéneo grupo de profesores de filosofía desarrollaron su labor en el Departamento de Humanidades de la Universidad Nacional del Sur en la etapa fundacional (1956-1969). Sus nombres y obras son reconocidos dentro de nuestra comunidad filosófica: Rodolfo M. Agoglia, Carlos Astrada, Luis Adolfo Dozo, Sara del Río de Bereilh, Beatriz Hilda Gran Ruiz, Francisco Ernesto Maffei, Roberto L. Podestá, Hermes Puyau, Vicente P. Quintero, Ricardo Resta, Jorge Osvaldo Ruda, Manuel Bartolomé Trias, Miguel Ángel Virasoro y Jorge Hernán Zucchi. Todos ellos, en mayor o menos medida, consolidaron los estudios filosóficos en esta universidad. La intención de esta ponencia es analizar los programas de las materias que dictaron durante los años 1962 hasta 1969 en esta Universidad.

La siguiente presentación forma parte de una investigación más amplia que, a partir de diversas fuentes –programas de materias filosóficas, resoluciones, actas, entrevistas a ex alumnos– , pretende determinar las formas y los modos de circulación del saber filosófico en la Universidad Nacional del Sur entre los años 1956 y 1968. En investigaciones previas se valoró positivamente el estudio de estas fuentes, ya que contribuye a ampliar los conocimientos sobre nuestros filósofos y a reconocer y visibilizar las distintas corrientes e ideas filosóficas presentes en las universidades de nuestro país.

En este marco, el objetivo principal del trabajo es determinar los temas, ejes y perspectivas contenidos en los programas de las materias “Problemas de la filosofía”, “Lógica”, “Historia de la Filosofía” y “Estética” entre los años 1962 y 1968. Para llevar adelante este cometido se recurre a variables que han sido establecidas en análisis anteriores. Las mismas se dividen en dos grandes

grupos: 1) variables observables: a) selección y secuenciación de los contenidos, b) autores y bibliografía; y 2) variables profundas: a) ejes estructurantes y b) tradición filosófica presente.

A partir de los resultados obtenidos, se señala en las consideraciones finales las principales tendencias filosóficas identificadas y aquellos aspectos singulares de la fuente escogida.

1. Problemas de la filosofía[1]

1962 (Primer cuatrimestre) – Francisco Maffei (Dto de Humanidades - Historia y Letras)

Variables observables

- Selección y secuenciación de los contenidos: los mismos se encuentran "integrados" ya que presentan un claro orden problemático: divide los contenidos en siete unidades: 1) Los orígenes del pensamiento filosófico y su desarrollo hasta Platón; 2) El problema antropológico; 3) El mito; 4) El problema gnoseológico; 5) El problema metafísico; 6) El problema ético político; 7) El problema estético.
- Autores y bibliografía: es "adecuada" y "correcta". Señala en textos las obras completas de Platón, Colección Budé, París.

Variables profundas

- Ejes estructurantes: los contenidos se organizan a partir de un eje problematizador. Aunque por la bibliografía parece focalizar en la filosofía platónica.

[1] Para observar los contenidos y un breve resumen de los programa ver Raúl Domínguez "Programas de filosofía de la Universidad Nacional del Sur (1956-1968)" en *Revista Cruz del Sur* (online) 10, N 40 Especial, 2020:113-168, en sitio web http://www.revistacruzdelsur.com.ar/Numeros_031-040/RHCZDS-04006-Dominguez.pdf.

- Tradición filosófica: se evidencia una tradición que desarrolla la filosofía desde problemas, centrada en la filosofía antigua.

1962 (Primer cuatrimestre) – Rodolfo M. Agoglia (Otros Departamentos-Historia y Letras)

Variables observables

- Selección y secuenciación de los contenidos: se presentan "integrados". Los divide en cinco temas: 1) La filosofía; 2) El problema del conocimiento y del método; 3) El problema del hombre; 4) El problema de la historia; 5) El problema del ser.
- Autores y bibliografía: n o contiene bibliografía.

Variables profundas

- Ejes estructurantes: los contenidos están organizados desde un eje problematizador (problemas del conocimiento y método, del hombre, de la historia y del ser). Se destaca el problema de la historia ya que no siempre es tratado en una materia introductoria.
- Tradición filosófica: se observa una tradición filosófica que se desarrolla desde problemas, centrada en temas filosóficos contemporáneos.

1963 (Primer cuatrimestre) – Manuel B. Trías (Historia y Letras)

Variables observables

- Selección y secuenciación de los contenidos: los describe de forma "integrada" . Divide los mismos en ocho unidades: 1) La filosofía como actitud y como ente cultural; 2) La filosofía y las otras formas del espíritu; 3) El problema metafísico; 4) El problema del conocimiento; 5) El problema ético; 6) El problema estético; 7) El problema antropológico; 8) La filosofía en su historia.
- Autores y bibliografía: es "amplia" y "abarcativa". Les solicita a los estudiante la lectura y comentario de los diálogos *Menón* y *Fedón* de Platón; y divide la bibliografía general en "Introducciones y tratados", "Historias de la filosofía", y "Diccionarios de filosofía".

Variables profundas

- Ejes estructurantes: los contenidos están articulados sobre un eje problematizador pero las dos primeras unidades son sobre los problemas filosóficos que acarrea la propia definición filosófica.
- Tradición filosófica: se constituye desde una tradición que privilegia el tratamiento de las problemáticas filosóficas.

1963 (Primer cuatrimestre) – Rodolfo M. Agoglia (Otros Departamentos-Historia)

Presenta el mismo programa del año 1962.

1964 (Primer cuatrimestre) – Francisco Maffei (Dto de Humanidades-Historia y Letras)

Variables observables

- Selección y secuenciación de los contenidos: los mismos se encuentran "integrados" ya que presentan un claro orden problemático. Los divide los en siete unidades: 1) Los orígenes del pensamiento filosófico y su desarrollo hasta Platón; 2) El problema antropológico; 3) El mito; 4) El problema gnoseológico; 5) El problema metafísico; 6) El problema ético político; 7) El problema estético.
- Autores y bibliografía: es "amplia" y "abarcativa". Señala en textos las obras completas de Platón, Colección Budé, París; y esepcifica que se comentarán los siguientes diálogos: *Lysis*; *Apología*; *Protágoras*; *Gorgias*; *Menón*; *Fedón*; *Fedro*; *Banquete*; *República*; *Cartas* VII; *Timeo*. En obras de lectura obligatoria establece: Aristóteles: La *Poética*, Libro I y XII de la *Metafísica*, *Ética a Nicómaco*; Plotino; *Enéadas*, I y III; San Agustín: Las *Confesiones*, Libro VII y X; Lucrecio, *Sobre la naturaleza de las cosas*; Boecio: *La consolación de la filosofía*; Séneca: *Epístolas morales*; Descartes: *Meditaciones metafísicas*, *Discurso del método*; Pascal: *Pensamientos*; Locke: *Ensayo sobre el entendimiento humano*; Hume: *Investigaciones sobre el entendimiento humano*; Kant: *Crítica de la razón pura* (los dos prólogos y la introducción), *Metafísica de las costumbres*; Schelling: *La relación de las*

artes figurativas con la naturaleza; Schopenhauer: *El mundo como voluntad y representación*; F. Nietzsche, *El origen de la tragedia*; Cassirer, *Antropología filosófica*; Croce, *Breviario de estética*; Buber, *¿Qué es el hombre?*; Hizinga, *Cuatro lecciones sobre Historia Universal*; Rickert, *Ciencia cultural y ciencia natural*; Bergson, *La intuición filosófica*.

Variables profundas

- Ejes estructurantes: los contenidos se organizan a partir de un eje problematizador. Aunque por la bibliografía parece focalizar en la filosofía platónica.
- Tradición filosófica: se evidencia una tradición que desarrolla la filosofía desde problemas, centrada en la historia de la filosofía y, especialmente, en la filosofía antigua.

1964 (Primer cuatrimestre) – Rodolfo M. Agoglia (Historia)

Variables observables

- Selección y secuenciación de los contenidos: los presenta de forma "integrada" y los divide en dos grandes bloques: "Parte general" que contiene los temas I y II; y la "Parte especial" que contiene el tema III. Con respecto a la "Parte general", describe en el tema I) Concepciones de la filosofía: 1) Concepción clásica de la filosofía 2) Concepción moderna de la filosofía; 3) Concepción contemporánea de la filosofía; en el tema II) Principales disciplinas y problemas filosóficos: 1) La gnoseología y sus problemas, 2) La metafísica y sus problemas, 3) La ética y sus problemas; en la Parte especial, tema III) El hombre y la historia: 1) La esencia del hombre, 2) Historia de la cultura y filosofía de la cultura, 3) Filosofía y conciencia histórica, 4) Filosofía y conciencia nacional.
- Autores y bibliografía: es "amplia" y "abarcativa". Para el tema I indica las siguientes "lecturas recomendadas": Gilson, *La unidad de la experiencia filosófica*; punto 1) Jaeger, *Los griegos y la vida filosófica*; punto 2) Royce, *El espíritu de la filosofía moderna*; Jaspers, *Descartes y la filosofía*, Cap. III.; punto 3) Bochensky, *Las filosofías actuales*, Cap. I; Paci, *La filosofía contemporánea*, Introducción. Lecturas obligatorias: punto 1) Aristóteles,

Metafísica, Libro I; punto 2) Descartes, *Discurso del método*; punto 3) Heidegger, *¿Qué es eso de la filosofía?*. En cuanto al tema II, lecturas obligatorias: para el punto 1) Leibniz, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humanos*; punto 2) Descartes, *Meditaciones metafísicas*; Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Finalmente para el temas III, lecturas obligatorias: Para el punto 1) Scheler, *El puesto del hombre en el Cosmos*, o Heidegger, *Carta sobre el humanismo* (fragmentos); punto 2) Munford, *La condición del hombre*, o *Las transformaciones del hombre*; punto 3) Hegel, *Fenomenología del espíritu*, Prefacio (fragmentos); punto 4) Alberdi, *Fragmento preliminar al estudio del derecho*.

Variables profundas

- Ejes estructurantes: organiza los contenidos desde un eje problematizador (problematización de la propia disciplina, y luego, las principales disciplinas y sus respectivos problemas). Se destaca la "Parte especial", que desarrolla el tema "El hombre y la historia" porque aborda tópicos específicos para la carrera de historia. Es interesante resaltar el tema "Filosofía y conciencia nacional" (Alberdi).
- Tradición filosófica: se observa una tradición filosófica que se desarrolla desde problemas, centrada en temas filosóficos contemporáneos.

1965 (Primer cuatrimestre) - Francisco Maffei[2]

Presenta el mismo programa de 1964.

[2] En la carpeta correspondiente a este año se señala que la Prof. Sara del Río de Bereilh dictó la materia, pero no se encontró el programa, quizás hayan dictado el mismo programa de forma conjunta.

1966 (Primer cuatrimestre) - Francisco Maffei- Prof. Adj. Sara del Río de Bereilh (Historia y Letras)

Variables observables

- Selección y secuenciación de los contenidos: los mismos se presentan "integrados" y los divide en ocho unidades: 1) La filosofía. La esencia de la Filosofía; 2) La ciencia y la filosofía; 3) El problema gnoseológico; 4) El problema ontológico-metafísico; 5) El problema estético; 6) El problema ético; 7) El problema antropológico; 8) Nociones de Historia de la Filosofía.
- Autores y bibliografía: es "amplia" y "abarcativa". La bibliografía se divide en: Diccionarios de filosofía; Historias de la filosofía y Bibliografía general. En libros de lectura obligatoria se indican: Platón: *Apología de Sócrates*; Descartes: *Discurso del método* ; Unidad I: Scheler: *La esencia de la filosofía*; Unidad II: Rickert: *Ciencia cultural y ciencia natural*; Unidad III: Aristóteles: *Metafísica*, Libros, IV, VII, X, XI; Unidad IV: Platón: *Fedro*, *Ion*; *Banquete*, *República*, *Timeo*; Unidad VII: *Banquete*, y los libros IV y V de la *República*; Scheler: *El puesto del hombre en el cosmos*; Unidad VIII: "Prólogo a la Historia de la Filosofía de Brehier", por Ortega y Gasset; *Metafísica*, Libro I.

Variables profundas

- Ejes estructurantes: los contenidos están articulados sobre un eje problematizador, las dos primeras unidades son sobre la demarcación de la propia de la disciplina. Es interesante la última unidad sobre las nociones de Historia de la Filosofía.
-Tradición filosófica: se constituye desde una tradición que privilegia las problemáticas filosóficas, atendiendo a desarrollar un panorama sobre la misma. pero con lecturas obligatorias enraizadas en la historia, se reconoce un énfasis especial en la filosofía platónica.

1967 (Primer cuatrimestre) - Francisco Maffei- Prof. Adj. Sara del Río de Bereilh (Dpto. de Humanidades)

Variables observables

- Selección y secuenciación de los contenidos: los presenta de forma "integrada" y divide en siete unidades: 1) La filosofía y las otras formas del espíritu; 2) Ciencia y filosofía: método científico y método filosófico; 3) Esquema del desarrollo histórico de la Filosofía; 4) El problema del conocimiento; 5) El problema ético; 6) El problema estético; 7) El problema metafísico.
- Autores y bibliografía: es "amplia" y "abarcativa". La bibliografía se divide en: Diccionarios de filosofía; Historias de la filosofía y Bibliografía general. Se indica que la "bibliografía especial: será indicada oportunamente en clase". Los trabajos prácticos consistirán en un trabajo monográfico sobre una de las siguientes obras: Hume: *Del conocimiento*; Kant: *Crítica de la razón pura* (prólogo e introducción) y *Prolegómenos*; Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, *Poética* y *Metafísica* (Libros I, IV, VII, VIII, X); Bergson: *Las dos fuentes de la moral y de la religión*; Descartes: *Discurso del método*; Platón: *Menón*; Leibniz: *Monadología*.

Variables profundas

- Ejes estructurantes: los contenidos están articulados sobre un eje problematizador, aunque las dos primeras unidades abordan los problemas filosóficos de la definición filosófica, en la que distingue entre el método científico y el método filosófico, por las lecturas obligatorias parecen emprender esa tarea desde una visión histórica.
- Tradición filosófica: se constituye desde una tradición que privilegia las problemáticas filosóficas, pero enraizadas desde una perspectiva histórica.

1967 (Primer cuatrimestre) – Prof. Vicente Quinteros (otros Departamentos)

Variables observables

- Selección y secuenciación de los contenidos: los presenta de forma "integrada" y divide en cinco unidades: 1) Concepto de problema en filosofía; 2) El problema ontológico; 3) El problema gnoseológico; 4) El problema de la acción; 5) El problema de una filosofía hispanoamericana.
- Autores y bibliografía: es "adecuada" y "correcta". Bibliografía: García Morente: *Lecciones preliminares de filosofía*; Hessen: *Tratado de filosofía*; Hartmann: *Metafísica*; Scheler: *Ética*, *La esencia de la filosofía* y *Esencia y formas de la simpatía*; Korn: *La libertad creadora*; Gaos: "El pensamiento hispanoamericano": Notas para una interpretación histórico-filosófica, en la obra *Pensamiento en lengua española* y *Antología del pensamiento en lengua española en la Edad contemporánea*; Picón-Salas: *De la colonia a la Independencia*, Méndez Plancarte: *Los humanistas del siglo XVIII*.

Variables profundas

- Ejes estructurantes: los contenidos están articulados sobre un eje problematizador. Las dos primeras unidades son sobre los problemas filosóficos de la definición filosófica. El programa analítico presenta un acercamiento a la filosofía desde problemas. Se destaca que se plantee el problema de una filosofía hispanoamericana, así como el problema de la acción en vez de problemas ético-políticos. En la bibliografía tiene en cuenta autores argentinos e hispanoamericanos.
- Tradición filosófica: se constituye desde una tradición que privilegia las problemáticas filosóficas, atendiendo a desarrollar un panorama sobre la misma pero enraizada en nuestro propios autores y a nuestras circunstancias.

1968 (Primer cuatrimestre) - Francisco Maffei-Prof. Adj. Sara del Río de Bereilh (Dpto. de Humanidades)

Aparece un programa de 1967. No se sabe si falta o si se dictó el mismo programa.

1968 (Primer cuatrimestre) – Prof. Vicente Quinteros (Otros Departamentos)

Variables observables

- Selección y secuenciación de los contenidos: los presenta de forma "integrada" y divide en cinco unidades: 1) La experiencia natural y el conocimiento científico; 2) El problema ontológico; 3) El problema gnoseológico; 4) El problema de la acción; 5) El problema de una filosofía hispanoamericana.
- Autores y bibliografía: es "adecuada" y "correcta". Bibliografía: Hartmann: *Metafísica del conocimiento*, *Fundamentos de ontología* y *La fábrica del mundo real*; Scheler: *La esencia de la filosofía* y *Ética*; Hessen: *Tratado de filosofía*; Korn: *La libertad creadora*; Franceschi: *Ensayo sobre la teoría del conocimiento*; Gaos: "El pensamiento hispanoamericano": Notas para una interpretación histórico-filosófica, en la obra *Pensamiento en lengua española* y *Antología del pensamiento en lengua española en la Edad contemporánea*; Schwarzmann: *El sentimiento de lo humano en América*; Alberini: *Problemas de las ideas filosófica en Argentina*.

Variables profundas

- Ejes estructurantes: los contenidos están articulados sobre un eje problematizador. Las dos primeras unidades son sobre los problemas filosóficos de la definición filosófica. El programa analítico presenta un acercamiento a la filosofía desde problemas. Se destaca que se plantee el problema de una filosofía hispanoamericana, así como el problema de la acción en vez de problemas ético-políticos. En la bibliografía tiene en cuenta autores argentinos e hispanoamericanos.
- Tradición filosófica: se constituye desde una tradición que privilegia las problemáticas filosóficas, atendiendo a desarrollar un panorama sobre la misma pero enraizada en nuestro propios autores y a nuestras circunstancias.

2. Historia de la filosofía

1962 (Segundo cuatrimestre) – Francisco Maffei (Historia y Letras)

Presenta el mismo programa de 1961[3].

Variables observables

- Selección y secuenciación de los contenidos: los mismos se presentan de manera "integrada", tienen un orden cronológico. Contiene seis unidades: 1) Los orígenes del pensamiento filosófico y su desarrollo hasta Platón; 2) Platón, Aristóteles y el pensamiento post-Aristotélico; 3) El cristianismo y la filosofía a fines de la Antigüedad y en la Edad Media; 4) La Filosofía desde el reancimiento hasta fines del siglo XVIII; 5) Las grandes corrientes del siglo XIX; y 6) La filosofía en el siglo XX.
- Autores y bibliografía: es "amplia" y "abarcativa". Divide la bibliografía en: general, obras especiales", los textos que se comentarán en los trabajos prácticos y obras de lectura obligatoria. Sobre estos dos último detalla que en los trabajos prácticos se comentarán las siguientes obras: Aristóteles: *Metafísica*, L.I; Hegel: *Introducción a la Historia de la Filosofía*; Mondolfo: *Problemas y métodos en la investigación en la Historia de la Filosofía*; Brehier y Ortega y Gasset: Prólogos a la *Historia de la filosofía* de Brehier; Ortega y Gasset: *Origen y epílogo de la Filosofía*; Hartmann: *El pensamiento filosófico y su historia*. En las obras de lectura obligatoria solicita: "Además de un diálogo de Platón deberán leer una de las siguientes obras: Aristóteles: *Ética a Nicómaco*; Plotino; *Enéadas*, I y III; San Agustín: Las *Confesiones*, Libro VII y X; Boecio: *La consolación de la filosofía*; Séneca: *Epístolas morales*; San Anselmo: *Proslogion*; Santo Tomás: *El ente y la esencia*;

[3] A continuación transcribo el analisis realizado anteriormente, ver Raúl Domínguez "Formas y modos de circulación del saber filosófico en la UNS a partir de dos programas: 'Problemas de la filosofía' e 'Historia de la filosofía' (1956-1961)" en Cuarenta años de filosofía argentina: balance y perspectivas: XX Jornadas de pensamiento filosófico/ Carlos Enrique Berbeglia…(et al); coordinación general de Celina A. Lértora Mendoza. - 1a ed. -Ciudad Autónoma de Buenos Aires: FEPAI, 2021, Libro digital, pp. 209-224

Nicolás de Cusa: *La docta ignorancia*; Descartes: *Meditaciones metafísicas*; Pascal: *Pensamientos*; Leibniz: *Monadología*; Spinoza: *Reforma del entendimiento*; Locke: *Ensayo sobre el entendimiento humano*; Hume: *Del conocimiento*; Berkeley: *Principios del conocimiento humano*; Kant: *Crítica de la razón pura* (los dos prólogos y la introducción); Fichte: *Primera y segunda introducción a la doctrina y destino del sabio*; Schelling: *La relación de las artes figurativas con la naturaleza*; Schelling: *Esencia de la libertad humana*; Schopenhauer: *El mundo como voluntad y representación*; Comte: *El espíritu positivo*; Kierkegaard, *El concepto de la angustia*; Bergson: *La intuición filosófica*; Heidegger: *¿Qué es la filosofía?*; Jaspers: *La fe filosófica*; Sartre: *El existencialismo es un humanismo*.

Variables profundas

- Ejes estructurantes: hay un desarrollo sintético y pormenorizado de la historia de la filosofía. Se destaca, especialmente en los trabajos prácticos, la problematización de la historia de la filosofía.
- Tradición filosófica: desde la filosofía perenne, abrodando los textos y autores clásicos de la historia de la filosofía, con un énfasis especial en la problematización de la historia de la misma.

1963 (Segundo cuatrimestre) – Francisco Maffei (Historia y Letras)

Presenta el mismo programa de 1962.

1964 (Segundo cuatrimestre) – Ricardo Resta (Historia)

Variables observables

- Selección y secuenciación de los contenidos: los presenta de forma "integrada". Contiene una introducción y diecisiete títulos: Introducción: Antecedentes históricos, Orígenes del Pensamiento Griego; Naturalismo Jónico: Tales de Mileto, Anaximandro de Mileto; Anaxímenes de Mileto Heráclito de Efeso; Los Eleatas: Parménides de Elea, Zenón de Elea y Meliso de Samos; Los Pitagóricos o Itálicos: Pitágoras y Filolao; Los Pluralistas: Empédocles de Agrigento y Anaxágoras de Clazómenes; Los Atomistas:

Leucipo y Demócrito; Los Sofistas: Pitágoras y Gorgias; Sócrates; Platón; Aristóteles; Epicureísmo; Estocicismo; La Patrística: San Agustín; Neoplatonismo: Plotino; Escolástica: Santo Tomás; Renacimiento: Características generales, Leonardo Da Vinci y Giordano Bruno; Empirismo inglés: Francis Bacon y Racionalismo francés: René Descartes, Baruch Spinoza, Malebranche y G. W. Leiniz.
- Autores y bibliografía: no contiene bibliografía

Variables profundas
- Ejes estructurantes: ofrece un panorama histórico del desarrollo filosófico. El despliegue de los temas se realiza desde los orígenes griegos hasta el siglo XVIII. Hay un especial énfasis en la filosofía griega.
- Tradición filosófica: desarrollo histórico de la filosofía desde la filosofía perenne, abordando autores y textos clásicos, con especial énfasis en la filosofía griega.

1964 (Segundo cuatrimestre) – Sara del Río de Bereilh (Letras)

Se encuentra el programa que presentó Francisco Maffei en 1963 (1963/1964).

1965 (Segundo cuatrimestre) – Sara del Río de Bereilh (Historia y Letras)

No se encontró el programa.

1966 (Segundo cuatrimestre) – Francisco Maffei- Prof. Adj. Sara del Río de Bereilh (Historia y Letras)

Variables observables
- Selección y secuenciación de los contenidos: los presenta de forma "integrada". Contiene seis unidades: 1) La historia de la filosofía: objeto y métodos. Concepciones sobre la historia de la filosofía. 2) Los orígenes del pensamiento filosófico y su desarrollo hasta Platón; 3) El pensamiento post-aristotélico. El cristianismo y la filosofía a fines de la Antigüedad y en la Edad

Media; 4) La Filosofía desde el Renacimiento hasta fines del siglo XVIII; 5) Las grandes corrientes del siglo XIX; 6) La filosofía en el siglo XX.
- Autores y bibliografía: es "adecuada" y "correcta". Contiene una bibliografía general en la que se mencionan diez libros, la mayoría de ellos sobre historia de la filosofía.

Variables profundas
- Ejes estructurantes: ofrece un panorama histórico del desarrollo filosófico. El despliegue de los temas se realiza desde los orígenes griegos hasta el siglo XX, con una reflexión inicial sobre la historia de la filosofía.
-Tradición filosófica: desarrollo histórico desde la filosofía perenne.

1967 (Segundo cuatrimestre) – Prof. Francisco Maffei- Prof. Adj. Sara del Río de Bereilh (Historia y Letras)

Se presenta el mismo programa de 1966.

1968 (Segundo cuatrimestre) – Prof. Adj. Sara del Río de Bereilh (Letras)

Variables observables
- Selección y secuenciación de los contenidos: los presenta de forma "integrada" . Tiene tres unidades: 1) Aristóteles: problema del conocimiento: la metafísica como ciencia. Refutación de la teoría de las Ideas, solución Aristotélica. El problema del devenir, cambio o movimiento: el tiempo. El problema de Dios. Obra fundamental: *Metafísica*; 2) San Agustín: El problema del conocimiento: la fe y el saber. El problema de la creación: el tiempo; el alma; la libertad. El problema de Dios. Obra fundamental: *Confesiones*; 3) La pregunta por el hombre: 1. El problema del individuo y de la persona en Tomás de Aquino y Duns Scoto. 2. El problema de la alienación en Nietzche y Marx. 3. El elemento demoníaco en la existencia humana. Dostoievsky. 4. La pregunta por el hombre en Heidegger y Jaspers.
- Autores y bibliografía: es "amplia" y "abarcativa". Presenta una bibliografía general que contiene más de treinta libros, la mayoría de ellos están en francés.

Variables profundas

- Ejes estructurantes: en las primeras dos unidades aborda autores y analiza problemas filosóficos en cada uno. En la última, afronta un problema y lo analiza desde diferentes autores en distintas épocas.
- Tradición filosófica: desarrollo histórico desde la filosofía perenne, pero incorpora a Dostoievsky que no siempre está presente dentro del canon filosófico.

3. Lógica

1962 (Primer cuatrimestre) – Rodolfo M. Agoglia (Departamento de Humanidades-Historia y Letras)

Variables observables

- Selección y secuenciación de los contenidos: los presenta de forma "integrada". Tiene seis unidades[4]: 1) La lógica como ciencia y como arte; 2) Los términos y el concepto; función y significado de los conceptos en las proposiciones: predicados, clases y relaciones; 3) Las proposiciones; 4) Argumentos deductivos mediatos; 5) Nociones de lógica simbólica; 6) Argumentos inductivos. La lógica y la ciencia.
- Autores y bibliografía: no contiene bibliografía.

Variables profundas

- Ejes estructurantes: ofrece un panorama general sobre la lógica, desde la lógica clásica hasta la lógica simbólica, finaliza con un acercamiento a las ciencias.
- Tradición filosófica: se enmarca dentro de la visión de la lógica como propedéutica al abordaje filosófico y científico. 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.

[4] No presenta títulos de cada unidad. Sólo se transcribe la primera oración como referencia de lo que aborda en ese eje temático.

1962 (Primer cuatrimestre) – Miguel Ángel Virasoro (Para alumnos de otros Departamentos)

Presenta el mismo programa de 1961[5].

Variables observables

- Selección y secuenciación de los contenidos: los mismos se presentan "integrados". El programa contiene una combinación de las nociones tradicionales de la lógica clásica con los de la lógica simbólica. Presenta cuatro bolillas más que el programa de 1960: El juicio; Análisis lógico del lenguaje; Lógica dialéctica; y Las categorías del concepto.
- Autores y bibliografía: es "adecuada" y "correcta". Tiene una bibliografía general.

Variables profundas

- Ejes estructurantes: ofrece un panorama general sobre la lógica desde la lógica clásica hasta la lógica simbólica, en las últimas bolillas profundiza en la lógica trascendental kantiana, en la lógica dialéctica y en el análisis lógico del lenguaje.
- Tradición filosófica: si bien, en general, se puede señalar que el programa se encuentra dentro de la tradición que considera a la lógica como propedéutica al conocimiento filosófico, es posible indicar, también, que el mismo problematiza algunas cuestiones referentes a la lógica.

1963 (Primer cuatrimestre) – Rodolfo M. Agoglia (Departamento de Humanidades-Historia y Letras)

Presenta el mismo programa de 1962.

[5] A continuación transcribo el análisis realizado anteriormente, en prensa: Raúl Domínguez, "Temas, ejes y perspectivas en dos programas de Filosofía en la Universidad Nacional del Sur: "Lógica" y "Estética" (1956-1961)" en conjunto con Santiago Cordero en las IX Jornadas de Investigación en Humanidades (Dpto. de Humanidades-UNS).

1963 (Primer cuatrimestre) – Miguel Ángel Virasoro (Para alumnos de otros Departamentos-Historia)

Presenta el mismo programa de 1962.

1964 (Primer cuatrimestre) – Rodolfo M. Agoglia (Departamento de Humanidades-Letras)

No se encontró el programa.

1964 (Primer cuatrimestre) – Miguel Ángel Virasoro (Para alumnos de otros Departamentos-Historia)

Variables observables

- Selección y secuenciación de los contenidos: los presenta de forma "integrada". Tiene catorce bolillas: 1) Concepto y división de la lógica; 2) El juicio; 3) El concepto; 4) Teoría de la inferencia; 5) Lógica simbólica; 6) Cálculo de matrices: funciones conjuntivas, disyuntivas, negativas, implicativas y de equivalencia; 7) Teoría de las relaciones; 8) Análisis lógico del lenguaje; 9) Lógica trascendental; 10) Dialéctica trascendental: ideas puras de la razón; 11) Lógica dialéctica; 12) Las categorías del concepto; 13) Lógica aplicada o metodología de las ciencias; 14) El método de las ciencias históricas y sociales.
- Autores y bibliografía: es "amplia" y "abarcativa". Presenta una bibliografía general con casi veinte autores, entre ellos destacamos *La lógica de Hegel* de Miguel Ángel Virasoro y *Dialéctica y positivismo lógico* de Carlos Astrada.

Variables profundas

- Ejes estructurantes: ofrece un panorama general sobre la lógica desde la lógica clásica hasta la lógica simbólica y finaliza con el análisis del método de las ciencias sociales.
- Tradición filosófica: se enamrca dentro de la vision de la lógica como propedéutica al abordaje filosófico y científico. El programa muestra una combinación de las nociones tradicionales de la lógica clásica con la lógica

simbólica. En las últimas unidades aborda la cuestión metodológica en general y en las ciencias sociales en particular.

1965 (Primer cuatrimestre) – Rodolfo M. Agoglia (Departamento de Humanidades-dos cursos-Letras)

Variables observables

- Selección y secuenciación de los contenidos: los presenta de forma "integrada". Tiene seis temas o unidades[6]: 1) a) Nociones introductorias: los niveles del pensamiento lógico y las principales direcciones de la lógica formal b) Nociones fundamentales de lógica clásica: Concepto, juicio y razonamiento; 2) La lógica formal clásica y la lógica formal simbólica; 3) Nociones fundamentales de lógica simbólica; 4) La formalización de la lógica clásica; 5) Deducción matemática y deducción filosófica; 6) Las teorías de la lógica; lógica ontológica, lógica formal, lógica trascendental y epistemológica, lógica metafísica. Lógica y metodología. La lógica y las ciencias.
- Autores y bibliografía: es "amplia" y "abarcativa". Desarrolla la bibliografía por cada uno de los temas y/o unidades.

Variables profundas

- Ejes estructurantes: ofrece un panorama general sobre la lógica desde la lógica clásica hasta la lógica simbólica, finaliza con un acercamiento a las ciencias.
- Tradición filosófica: se enmarca dentro de la visión de la lógica como propedéutica al abordaje filosófico y científico. El desarrollo del programa es, principalmente, desde la lógica tradicional hasta la lógica simbólica. En la última unidad aborda la lógica y el método del conocimiento científico.

[6] No presenta títulos de cada unidad. Sólo se transcribe la primera oración como referencia de lo que aborda en ese eje temático.

1965 (Primer cuatrimestre) – Miguel Ángel Virasoro (Para alumnos de otros Departamentos-Historia)

Presenta el mismo programa de 1964.

1966 (Primer cuatrimestre) – Roberto Podestá (Dto. de Humanidades-Letras)

Variables observables

- Selección y secuenciación de los contenidos: los presenta de forma "integrada". Tiene tres partes, subdivididas en puntos. Parte I: Fundamentos de lógica: 1) La lógica, ciencia del pensamiento que concibe; 2) La lógica, "organon" de la ciencia; 3) Prospección de la dialéctica. Críticas de Marx a la dialéctica hegeliana; 4) La lógica en el marco de la filosofía analítica. Parte II: El algoritmo lógico: 1) Lógica proposicional; 2) Lógica funcional; 3) Lógica de clases; 4) Inferencia inmediata y mediata en Aristóteles. Parte III: Elementos de lógica modal e inductiva: 1) Probabilidad e inducción; 2) Sistemas axiomáticos. En una nota al final del programa señala: "Para el Grupo Letras e Historia, el profesor desarrollará un breve seminario sobre problemas lógico-lingüísticos, con especial referencia a la gramática moderna".
- Autores y bibliografía: es "amplia" y "abarcativa". Presenta una bibliografía específica para cada una de las partes. Se destacan los libros *Hegel y la dialéctica* y *Dialéctica y positivismo lógico* de Carlos Astrada.

Variables profundas

- Ejes estructurantes: ofrece un panorama general sobre la lógica desde la lógica clásica hasta la simbólica, pero en la primera parte desarrolla una historia de la lógica en la que incluye a la lógica dialéctica y la filosofía analítica..
- Tradición filosófica: se enmarca dentro de la vision de la lógica como propedéutica al abordaje filosófico y científico. El desarrollo del programa es, principalmente, desde la lógica tradicional hasta la lógica simbólica. Ocupa

un lugar destacado la lógica dialéctica en los fundamentos de la lógica y la filosofía analítica.

1966 (Primer cuatrimestre) – Miguel Ángel Virasoro (Para alumnos de otros Departamentos-Historia)

Presenta el mismo programa de 1964.

1967 (Primer cuatrimestre) – Roberto Podestá (Departamento de Humanidades-Letras)

Variables observables

- Selección y secuenciación de los contenidos: los presenta de forma "integrada". Tiene cuatro unidades, subdivididas en puntos: 1) Introducción; 1.1) La naturaleza de la ciencia y de la lógica; 1.1.1) La ciencia y la lógica según Aristóteles; 1.1.2) La semiótica; 1.1.3) La ciencia y la nueva lógica; 1.2) Fundamentos algebraicos; 1.3) Introducción no formal a la lógica booleana; 2) Algebra de Boole; 2.1) Axiomática; 2.2) Fórmulas oracionales y cuantificación; 2.3) Técnicas de cálculo; 3) Lenguajes y gramáticas formales; 3.1) La teoría lingüística de Hjelmslev; 3.2) gramáticas chomskianas; 4) Elementos de teoría de gráficos.
- Autores y bibliografía: es "amplia" y "abarcativa". Presenta lecturas obligatorias y para la introducción señala: Aristóteles: *Metafísica*, Libro alfa, cap. 1 y 2, *Segundos analíticos*, 1, 2 y 3, y *Tópicos*, 1-6; Carnap: "la antigua y la nueva lógica" en *El positivismo lógico y Ciencia formal y ciencia fáctica*; Santo Tomás de Aquino: *Suma contra Gentiles*, Cap. I. Luego, titula "Bibliografía" y despliega los libros y textos de cada una de las unidades.

Variables profundas

- Ejes estructurantes: ofrece un panorama general sobre la lógica desde la lógica clásica hasta la lógica simbólica. El eje es establecer una relación entre el lenguaje lógico y la lingüística.
- Tradición filosófica: Se enmarca dentro de la visión de la lógica como propedéutica al abordaje filosófico y lingüístico. El desarrollo del programa

es, principalmente, desde la lógica tradicional hasta la lógica simbólica. Aborda cuestiones lingüísticas y gramaticales de la lógica. Se acerca a tópicos y temas de la filosofía del lenguaje.

1967 (Primer cuatrimestre) – Roberto Podestá (Para alumnos de otros Departamentos-Letras)

Variables observables

- Selección y secuenciación de los contenidos: los presenta de forma "integrada". Contiene tres unidades, subdivididas en puntos: 1) Introducción; 1.1) La naturaleza de la ciencia y de la lógica; 1.1.1) La ciencia y la lógica según Aristóteles; 1.1.2) La semiótica; 1.1.3) La ciencia y la nueva lógica; 1.2) Fundamentos algebraicos; 1.3) Introducción no formal a la lógica booleana; 2) Algebra de Boole; 2.1) Axiomática; 2.2) Fórmulas oracionales y cuantificación; 2.3) Técnicas de cálculo; 3) la economía como ciencia; 3.1) Sistema axiomático en economía; 3.2) Modelos lineales; 3.3) Elementos de teoría de gráficos.
- Autores y bibliografía: es "amplia" y "abarcativa". En lecturas obligatorias señala: Aristóteles: *Metafísica*, Libro alfa, cap. 1 y 2, *Segundos analíticos*, 1, 2 y 3, y *Tópicos*, 1-6; Carnap: "la antigua y la nueva lógica" en *El positivismo lógico y Ciencia formal y ciencia fáctica*; Santo Tomás de Aquino: *Suma contra Gentiles*, Cap. I; Fritz: "Equilibrio y desequilibrio" en *Ensayos de semántica económica*. Luego, especifica la bibliografía para cada una de las unidades.

Variables profundas

- Ejes estructurantes: ofrece un panorama general sobre la lógica desde la lógica clásica hasta la lógica simbólica, en la última unidad abordar la economía como ciencia.
- Tradición filosófica: se enmarca dentro de la visión de la lógica como propedéutica al abordaje filosófico y científico. El desarrollo del programa es, principalmente, desde la lógica tradicional hasta la lógica simbólica. Aborda cuestiones formales de economía.

1968 (Primer cuatrimestre) – Roberto Podestá – (otros Departamentos-Historia)

Variables observables

- Selección y secuenciación de los contenidos: los presenta de forma "integrada". Lo subtitula: "Lógica e introducción a la filosofía de la ciencia". Contiene dos grandes bloques, subdivididos en puntos: a. Lógica: 0) Semiótica; 1) Paradojas; 2) Sistemas formales; 3) Lógica sentencial; 4) Sistema L.0 (Lógica sentencial); 5) Sistema L.1 (Lógica de 1er. Orden); 6) Elementos de teoría axiomática de conjuntos; 7) Grafos y relaciones. b. Filosofía de la ciencia: 8) Lógica y ciencia; 9) Naturaleza de la ciencia; 10) Análisis lógico del lenguaje.
- Autores y bibliografía: es "adecuada" y "correcta". Contiene una bibliografía general con diez títulos y autores.

Variables profundas

- Ejes estructurantes: ofrece un panorama general sobre la lógica con un especial énfasis en la filosofía de la ciencia.
- Tradición filosófica: se enmarca dentro de la visión de la lógica como propedéutica al abordaje filosófico y científico. El desarrollo del programa es, principalmente, desde la lógica tradicional hasta la lógica simbólica, con un especial énfasis en la filosofía de la ciencia.

1968 (Segundo cuatrimestre) – Roberto Podestá – (Filosofía del lenguaje-Orientación Humanidades- Letras)

Variables observables

- Selección y secuenciación de los contenidos: los presenta de forma "integrada". Tiene cuatro unidades, subdivididas en puntos: A) Introducción; I) Semiótica; 1) Teoría del signo; 2) Idea escolástica del lenguaje con especial referencia a San Agustín y Ockham; 3) Lenguaje y teoría de la información; II) Semiología; 1) La semiología según Luis Prieto; B) Lenguajes formales: Lógica y Matemática; 1) La lógica oracional como lenguaje formal; 2) Teoría de conjuntos y relaciones. Idea de función. Estructuras formales; C)

Gramáticas transformacionales; 1) La idea del lenguaje en Humboldt y Chomsky; 2) Gramáticas generativas y transformacionales; D) Fundamentos de Glosemática; 1) Proceso y sistema; 2) Análisis y función; 3) Signo. Expresión y contenido. Figura.
- Autores y bibliografía: No contiene bibliografía.

Variables profundas
- Ejes estructurantes: ofrece un panorama general sobre la lógica, desde la lógica clásica hasta la lógica simbólica.
-Tradición filosófica: se enmarca dentro de la visión de la lógica como propedéutica al abordaje filosófico y científico. El desarrollo del programa es, principalmente, desde la lógica tradicional hasta la lógica simbólica, orientado a la filosofía del lenguaje.

4. Estética

1962 (Primer cuatrimestre) – Manuel B. Trías (carpeta de Letras)

Presenta el mismo programa de 1961[7].

Variables observables
- Selección y secuenciación de los contenidos: Los mismos se presentan de manera "integrada", tienen un orden cronológico. Es similar al de 1960. Contiene diez unidades. Las dos primeras son introductorias. Las siete siguientes son históricas, lleva por título "La belleza en el arte"; a diferencia del programa anterior tiene una unidad sobre "El arte en el sistema de Platón". El último bloque se denomina "Relaciones del arte", es diferente al del año anterior.

[7] A continuación transcribo el análisis realizado anteriormente, en prensa: Raúl Domínguez, "Temas, ejes y perspectivas en dos programas de Filosofía en la Universidad Nacional del Sur: "Lógica" y "Estética" (1956-1961)" en conjunto con Santiago Cordero en las IX Jornadas de Investigación en Humanidades (Dpto. de Humanidades-UNS).

- Autores y bibliografía: es "amplia" y "abarcativa". Presenta "Trabajos Prácticos" con el tema "Lo bello y el arte en Platón" solicitándole a los estudiantes una "lectura y comentario de Los Diálogos de Platón en las partes que se refiere al arte y a la belleza". Luego desarrolla la bibliografía dividida en "Fuentes" y "Exposiciones". En la primera contiene: Platón, *Diálogos*; Plotino, *Enéadas*; Aristóteles, *Metafísica*, *Política*, *Poética*, *Retórica*, *Ética a Nicómaco*; Tomás de Aquino, *Suma Theológica*; Kant, *Crítica del Juicio* (traducción García Morente); Schelling, *Ideálisme Tracendentale* (Trad. Ch. Bénard) y *Ecrits philosophiques* (Ídem); y Hegel, *Esthetique* (versión de Jankelevitch). La segunda la divide en a y b, en la primera subdivisión presenta cuatro libros sobre la historia de la estética, en la segunda cuatro libros, también, pero sobre la estética en general. Al final contiene una nota que dice: "La bibliografía especial se dará en clase".

Variables profundas

- Ejes estructurantes: ofrece un panorama del desarrollo de la estética, pero desde un punto de vista problematizador. Si bien hay un desarrollo histórico del contenido con especial atención a los problemas, se enfoca especialmente en la estética de Platón.
- Tradición filosófica: desarrolla una mirada sobre la estética desde la historia de la filosofía con especial énfasis en Platón.

1963 (Segundo cuatrimestre) – Manuel B. Trías (carpeta de Letras)

Variables observables

- Selección y secuenciación de los contenidos: los presenta de forma "integrada". Tiene diez unidades divididas en dos grandes bloques, hasta la cuarta unidad contiene reflexiones más sistemáticas sobre la estética, luego desarrolla la parte histórica de la disciplina: I) La estética como disciplina filosófica; II) Examen fenomenológico de la actitud estética; III) La actitud estética y las funciones psíquicas; IV) El objeto estético; V) Platón; VI) Plotino; VII) Aristóteles; VIII) La estética de la patrística y de la escolástica; IX) La estética de Kant; X) El "Sturm und Drang" y el romanticismo.
- Autores y bibliografía: no contiene bibliografía.

Variables profundas

- Ejes estructurantes: ofrecer un panorama del desarrollo de la estética desde un punto de vista sistemático-problemático e histórico.
- Tradición filosófica: presenta un desarrollo de la disciplina sistemático-problemático e histórico. La primera parte se presenta como introductoria para abordar el desarrollo histórico. Solicita a los alumnos una monografía sobre "El formalismo estético", con especial referencia a Kant.

1964 (Segundo cuatrimestre) – Manuel B. Trías (carpeta de Letras)

Variables observables

- Selección y secuenciación de los contenidos: los presenta de forma "integrada". Tiene diez unidades divididas en dos grandes bloques, hasta la cuarta unidad contiene reflexiones más sistemáticas sobre la estética, luego desarrolla la parte histórica de la disciplina: I) La estética como disciplina filosófica; II) Examen fenomenológico de la actitud estética; III) La actitud estética y las funciones psíquicas; IV) El objeto estético; V) Platón; VI) Plotino; VII) Aristóteles; VIII) La estética de la patrística y de la escolástica; IX) La estética de Kant; X) El "Sturm und Drang" y el romanticismo. Señala en trabajos prácticos el tema "La esencia de la poesía": 1. Determinación de la poesía como especie artística. Relaciones a) con las otras artes, b) con el resto de las artes literarias, c) con el mito y la leyenda; 2. Poesía y prosa. Poesía y prosaísmo; 3. Poesía y musicalidad. La música con la palabra y música en la palabra; 4. La regulación del placer poético. Las poéticas: Aristóteles, Horacio; Boileau, Los simbolistas; 5. El contenido no poético de la poesía. El concepto. La imagen; 6. La esencia de la poesía. El conocimiento poético.
- Autores y bibliografía: no contiene bibliografía.

Variables profundas

- Ejes estructurantes: ofrecer un panorama del desarrollo de la estética desde un punto de vista sistemático-problemático e histórico.
- Tradición filosófica: presenta un desarrollo de la disciplina sistemático-problemático e histórico. La primera parte se presenta como introductoria para

abordar el desarrollo histórico. En los trabajos prácticos aborda el tema de la esencia de la poesía.

1965 (Segundo cuatrimestre) – Manuel B. Trías (carpeta de Letras)

Variables observables

- Selección y secuenciación de los contenidos: Los presenta de forma "integrada". Contiene diez unidades divididas en dos grandes bloques, hasta la cuarta unidad presenta reflexiones más sistemáticas sobre la estética, luego desarrolla la parte histórica de la disciplina: I) La estética como disciplina filosófica; II) Examen fenomenológico de la actitud estética; III) La actitud estética y las funciones psíquicas; IV) El objeto estético; V) Platón; VI) Plotino; VII) Aristóteles; VIII) La estética de la patrística y de la escolástica; IX) La estética de Kant; X) El "Sturm und Drang" y el romanticismo.

En una nota señala: "Los alumnos libres que den su examen por este programa, deberán presentar, quince días antes del examen final, una monografía sobre: El formalismo estético, con especial referencia a Kant". Señala en trabajos prácticos un seminario acerca de "La esencia de la poesía": 1. Determinación de la poesía como especie artística. Relaciones a) con las otras artes, b) con el resto de las artes literarias, c) con el mito y la leyenda; 2. Poesía y prosa. Poesía y prosaísmo; 3. Poesía y musicalidad. La música con la palabra y música en la palabra; 4. La regulación del placer poético. Las poéticas: Aristóteles, Horacio; Boileau, Los simbolistas; 5. El contenido no poético de la poesía. El concepto. La imagen; 6. La esencia de la poesía. El conocimiento poético.

- Autores y bibliografía: es "adecuada" y "correcta". Presenta una bibliografía fundamental que contiene diecisiete títulos.

Variables profundas

- Ejes estructurantes: ofrece un panorama del desarrollo de la estética desde un punto de vista sistemático-problemático e histórico.
- Tradición filosófica: presenta un desarrollo de la disciplina sistemático-problemático e histórico. La primera parte se presenta como introductoria para abordar el desarrollo histórico, con un especial énfasis en el discurso poético y el formalismo estético, con especial referencia a Kant.

1966 (Segundo cuatrimestre) – Manuel B. Trías (carpeta de Letras)

Variables observables

- Selección y secuenciación de los contenidos: los presenta de forma "integrada". Tiene nueve unidades divididas en dos grandes bloques: Teoría e Historia, hasta la tercera unidad presenta reflexiones más sistemáticas sobre la estética, luego desarrolla la parte histórica de la disciplina: A) La estética como disciplina filosófica; B) Examen fenomenológico de la actitud estética; C) Examen fenomenológico de los objetos estéticos; D) Platón; E) Aristóteles F) Plotino; G) La escolástica; H) Kant; I) La estética romántica. En trabajos prácticos señala "las especies artísticas"
- Autores y bibliografía: es "amplia" y "abarcativa". Presenta una bibliografía general dividida en "Introducción y Manuales" e "Historia de la estética", en total contiene cerca de treinta títulos.

Variables profundas

- Ejes estructurantes: ofrece un panorama del desarrollo de la estética desde un punto de vista sistemático-problemático e histórico.
- Tradición filosófica: presenta un desarrollo de la disciplina sistemático-problemático e histórico. La primera parte se presenta como introductoria para abordar el desarrollo histórico, con un especial énfasis en "las especies artísticas".

1967 (Segundo cuatrimestre) – Manuel B. Trías (carpeta de Letras)

No se encontró el programa.

1968 (Segundo cuatrimestre) – Manuel B. Trías (carpeta de Letras)

Variables observables

- Selección y secuenciación de los contenidos: los presenta de forma "integrada". Tiene dos partes que luego subdivide en cinco y tres puntos

respectivamente[8]: I) Introducción: 1. Estética y filosofía; 2. Acto estético y objeto; 3. Forma y contenido. Materia y material; 4. Estética de la forma y estética de la expresión; 5. Imitación y creación; II) El valor estético: 1. Lugar de la Belleza en la esfera de los valores; 2. Lo sublime y lo gracioso; 3. Lo cómico.
En trabajos prácticos señala "La estética del Humanismo y del Renacimiento. 1. Fuentes pitagóricas, herméticas, órficas, platónicas y neoplatónicas; 2. las ideas de Ficino, Pico, Bruno, Campanella, Petrarca acerca de la literatura y el arte; 3. Concepción humanista de la poesía. Polémicas de la época; 4. El concepto de armonía en Luca Pacioli y Francesco Georgio; 5. Metafísica de la Belleza y el amor en León Hebreo y Castiglione". En nota indica que "Para aprobar el curso los alumnos deberán demostrar un conocimiento sumatorio de la Historia de la Estética, para lo cual emplearán la bibliografía (parte B) en la forma que se les indicará durante el curso".
- Autores y bibliografía: no contiene bibliografía.

Variables profundas

-Ejes estructurantes: ofrece un panorama del desarrollo de la estética desde un punto de vista sistemático-problemático e histórico.
-Tradición filosófica: presenta un desarrollo de la disciplina sistemático-problemático e histórico. La primera parte se presenta como introductoria para abordar el desarrollo histórico, con un especial énfasis en la estética del renacimiento.

Consideraciones finales

En primer lugar, con respecto a los programas de "Problemas de la filosofía" se constató en las "variables observables" que en todos "la selección y secuenciación de los contenidos" se presentan de forma "integrada" y en la mayoría la referencia a los "autores y bibliografía" es "amplia" y "abarcativa"; solo dos programas no contenían bibliografía. Platón y Aristóteles son los autores más mencionados, seguidos por algunos autores contemporáneos

[8] Presenta un programa analítico que especifica cada uno de los puntos señalados.

(Heidegger y Bergson) y modernos (Descartes y Kant). Se destaca la presencia de autores argentinos e hispanoamericanos como Alberdi *Fragmento Preliminar al estudio del derecho* y el artículo de Gaos: "El pensamiento hispanoamericano": Notas para una interpretación histórico-filosófica, en la obra *Pensamiento en lengua española* y *Antología del pensamiento en lengua española en la Edad contemporánea*.

En cuanto a las "variables profundas" encontramos que la mayoría de los programas se organizan desde un eje problematizador. Éste les sirve para recorrer las diversas problemáticas filosóficas en la historia de la filosofía. En ellos se tematizan la definición de la filosofía, los problemas metafísicos u ontológico, éticos, antropológicos, gnoseológicos, estéticos, etc. Se resalta la presencia de tópicos de la filosofía argentina y latinoamericana en los programas de Agoglia del año 1964 y de Quinteros en los años 1967 y 1968. Sólo en algunos programas se plantean los distintos problemas desde un autor específico: Platón o Aristóteles. La tradición filosófica más presente es la filosofía antigua y la filosofía contemporánea.

En segundo lugar, en los programas de "Historia de la filosofía" se registró en las "variables observables" que todos presentan "la selección y secuenciación de los contenidos" de manera "integrada". En cambio, en la mayoría la referencia a los "autores y bibliografía" es "amplia" y "abarcativa", solo en dos es "adecuada" y "correcta", y dos no contienen la bibliografía. Por lo general, se analizan textos de filósofos correspondientes a diferentes épocas. La tradición filosófica presente es la filosofía perenne. Los más mencionados son Platón y Aristóteles. Es interesante señalar la referencia a filósofos que problematizan y reflexionan sobre la propia historia de la filosofía, como por ejemplo Ortega y Gasset.

En cuanto a las "variables profundas" se verificó que en la mayoría el eje estructurante es el estudio del desarrollo filosófico en cada una de las distintas épocas. Sin embargo, también se observa, en no pocos programas, un eje en el que se reflexiona sobre la forma de hacer historia de la filosofía. La tradición

filosófica más presente es la filosofía perenne con un énfasis especial en filósofos antiguos y modernos.

En tercer lugar, con respecto a los programas de "Lógica" se cotejó en las "variables observables" que en todos "la selección y secuenciación de los contenidos" se presentan de forma "integrada" y en la mayoría la referencia a los "autores y bibliografía" es "amplia" y "abarcativa"; solo tres programas no contenían bibliografía. Se destaca la presencia de autores argentinos como Carlos Astrada con los libros *Hegel y la dialéctica* y *Dialéctica y positivismo lógico*, y *La lógica de Hegel* de Miguel Ángel Virasoro.

En cuanto a las "variables profundas" se identificó que el eje estructurante es ofrece un panorama general sobre la lógica desde la lógica clásica hasta la lógica simbólica. Y la tradición filosófica se enmarca dentro de la vision de la lógica como propedéutica al abordaje filosófico y científico.

Por último, en los programas de "Estética" se registró en las "variables observables" que todos presentan "la selección y secuenciación de los contenidos" de manera "integrada". y en la mayoría la referencia a los "autores y bibliografía" es "amplia" y "abarcativa"; solo dos programas no contenían bibliografía. Los autores más mencionados son Platón y Aristóteles, seguidos de Kant y el romanticismo. Se destaca el contenido sobre la esencia de la poesía como un desarrollo casi autónomo dentro del programa.

En cuanto a las "variables profundas" se identificó que el eje estructurante es ofrece un panorama del desarrollo de la estética desde un punto de vista sistemático-problemático e histórico. Y la tradición filosófica se enmarca dentro de la filosofía perenne con una reflexión sobre la estética desde la propia historia de la filosofía.

Desde la fundación universitaria hacia la fundamentación programática de la filosofía: Francisco Maffei como docente y director del Departamento de Humanidades en la Universidad Nacional del Sur (1957-1963)

Santiago Cordero Salusso
UNS, Bahía Blanca

La filosofía como síntesis del conocimiento y base medular de la verdadera Universidad

El 5 de enero de 1956 se funda la Universidad Nacional del Sur en la ciudad de Bahía Blanca. Desde su instauración, la presencia académica de figuras de renombre de la filosofía nacional fue notable. Sus primeros rectores fueron Vicente Fatone y Hernán Zucchi, determinantes en el proceso de normalización filosófica del país. Nuestra institución fue la octava universidad fundada a nivel nacional y la primera en la región en optar por la subdivisión departamental sobre la estructuración en facultades. Los distintos departamentos contaban, en mayor medida, con un perfil técnico o de formación científica, por su clara filiación al Instituto Tecnológico del Sur, institución de la cual, de alguna manera, la universidad procedía.

Tras su fundación se establece el Departamento de Humanidades y los centros de investigación que lo acompañaron, encargados de reforzar tanto la docencia universitaria como sus respectivas actividades de investigación. Con el fin del estudio "del acervo cultural de la nación y de los fines específicos" se crea el Instituto de Humanidades, "destinado especialmente a la investigación sistemática de todo lo que atañe a la realidad histórica,

antropológica, etnográfica, lingüística y folklórica y en general de cuanto concierne a las humanidades"[1].

En ese mismo año, en el Departamento de Humanidades se instituye tanto la carrera de Profesorado y Licenciatura en Letras como la de Profesorado y Licenciatura en Historia. El proyecto de creación de la carrera de Profesorado y Licenciatura en Filosofía se presenta en 1962[2]. Bajo el rótulo de "Profesorado en Humanidades" con especialidad en Filosofía y Pedagogía, la carrera de Profesorado en Filosofía se establece en 1969, mientras que la Licenciatura en Filosofía, nominada como "Licenciatura en Humanidades con Especialidad en Filosofía" toma forma a partir de 1973[3]. Como puede verse, la estructuración del plan de estudios para las carreras con orientación filosófica parte con una cierta desventaja frente a la currícula de Letras e Historia. A pesar de sus constantes e ineludibles modificaciones, estas carreras mantienen, desde la fundación de la universidad, un cuerpo docente y un programa de formación relativamente estable. De todos modos, la estructuración del Profesorado y Licenciatura en Filosofía cuentan con el ímpetu y esfuerzo del profesor Francisco Maffei quien aboga por concretizar la fundamentación programática del saber filosófico en nuestra universidad y la región.

El profesor Maffei fue Director del Departamento de Humanidades, remplazando a la primera Delegada Interventora del Departamento, Berta Nerea Gaztañaga de Lejarraga. Las funciones del filósofo nacido en la ciudad de La Plata se extienden desde el 5 junio de 1957 hasta el 25 de junio de 1963 donde presenta su renuncia[4]. Fue sustituido por la profesora Elba Pino de Arata que dictaba clases en distintas asignaturas de la carrera de Letras. El propio Maffei, a su vez, ejerce la docencia en nuestra ciudad desde

[1] Decreto que crea el Instituto de Investigación de Humanidades dirigido por Héctor Ciocchini.
[2] Exped. HD. 2304/1962, Departamento de Humanidades.
[3] Catálogo Académico de la Universidad Nacional del Sur, 1972-1973. Secretaría de Extensión Universitaria.
[4] Exped. M. 194/1963. Rectorado UNS.

1954. En aquella época, dicta en el Instituto Tecnológico del Sur la asignatura "Pedagogía general", y luego forma parte de la planta permanente de las asignaturas del Profesorado y Licenciatura en Letras e Historia de nuestro departamento que contaban con una orientación filosófica[5]. Sus actividades como docente en la Universidad Nacional del Sur se extienden desde 1957 hasta 1973.

En el marco de la autodenominada "Revolución Libertadora" de 1955 las universidades nacionales, uno de los principales focos institucionales de conflicto entre las fuerzas opositoras, "fueron intervenidas a los pocos días del golpe de estado e inmediatamente se inició en su seno el proceso de 'desperonización'"[6]. Una larga lista de profesores queda relegada de las responsabilidades académicas de sus cargos por su propia filiación política. El filósofo bahiense Raúl Iriarte refiere cómo aquellos docentes suspendidos de sus funciones son convocados por Maffei para que dicten clases en la Universidad Nacional del Sur[7]. Esto pudo corroborarse en las actas correspondientes, donde el 29 de diciembre de 1958 el Consejo Universitario dictamina, bajo la aprobación del Ingeniero Ricardo M. Ortiz, Rector de la universidad por aquellos años, la necesidad de elaborar "un plan de contrataciones de personal docente previo análisis de cada Departamento e Instituto y de las posibilidades financieras de la Universidad"[8]. En los años

[5] Entre aquellas materias podemos nombrar: Lógica, Problemas de la Filosofía, Historia de la Filosofía, Sociología, Psicología, Estética, entre otras. Para un análisis pormenorizado sobre la biografía de los docentes que impartieron estas asignaturas o un acercamiento a las particularidades de sus programas, consultar: R. Domínguez, "Materias de filosofía y filósofos en el Departamento de Humanidades de la Universidad Nacional del Sur entre los años 1956 y 1968", VIII Jornadas de Investigación en Humanidades, UNS, 2021.

[6] Patricia A. Orbe, *La política y lo político en torno a la comunidad universitaria bahiense (1956-1976): estudio de grupos, ideologías y producción de discursos*, Tesis de Doctorado, UNS, 2007, p. 32.

[7] Documento fílmico del Archivo de la Memoria (UNS): "60 años del Departamento de Humanidades".

[8] Exped. C. 471/1959. Rectorado UNS.

que el filósofo platense dirige el Departamento de Humanidades recalaron en nuestra institución filósofos de renombre como Miguel Ángel Virasoro, Carlos Astrada o Rodolfo Agoglia, además de intelectuales independientes como Arturo Marasso o Jaime Rest[9].

De este modo, Maffei cumple un rol protagónico en la articulación entre aquellas figuras representativas de la filosofía nacional, tras perder la posibilidad de impartir la docencia, y la Universidad Nacional del Sur que necesitaba fortalecer su cuerpo docente. La presencia de Maffei en Bahía Blanca logra subsanar la disponibilidad laboral de quienes habían sido privados de sus funciones universitarias para resolver, a la vez, una necesidad al interior del recientemente fundado Departamento de Humanidades que aún no contaba con un grupo de profesores consolidado en lo que respecta a una formación filosófica institucionalizada.

Desde el 16 al 20 de junio de 1960, Maffei asiste en Buenos Aires, bajo la función de Director Departamental, a una larga serie de reuniones entre los decanos de las Facultades de Humanidades de todas las Universidades del país para expresar las distintas dificultades y problemáticas que aquejan a cada institución[10]. Con esto se buscaba fomentar, de manera general, una reflexión sobre el rol específico de las humanidades al interior de las universidades nacionales y, de manera particular, una problematización sobre el caso específico del dictado de las asignaturas de filosofía. La realización de este tipo de encuentros, entiende el filósofo Diego F. Pro, "responde al anhelo de incrementar y promover las investigaciones en el campo de las humanidades, postergadas y relegadas a segundo plano en la valoración general de las 'ciencias' en el mundo contemporáneo"[11].

[9] G. David, *Carlos Astrada. La filosofía argentina*, Bs. As., El cielo por asalto, 2004, p. 287.
[10] Exped. HD. 1824/1960. Rectorado UNS.
[11] D. F. Pró, *El hombre argentino como problema*, Mendoza Vol. I, Universidad Nacional de Cuyo, 1965, p.185.

Cabe destacar que, a principios de 1962, el Ministerio de Asuntos Sociales de la ciudad de Neuquén, con motivo de la reciente creación del Instituto de Profesorado, solicita a la Universidad el "envío de profesores o funcionarios de los cursos del profesorado para cambiar ideas y aunar esfuerzos"[12]. El propio Maffei es consultado para reflexionar sobre la estructuración académica del instituto recientemente creado. Esto destaca su rol protagónico como gestor y promotor de la instrucción pedagógica que se consolida en la región por aquellos años. En mayo del mismo año, Maffei expone en la "Primera convención de carreras de Letras e Historia". Aquella instancia permite problematizar y reflexionar sobre la falta de formación del estudiantado y la carencia de un plan programático en lo concerniente a la investigación de posgrado en las universidades nacionales. Maffei no solo alienta el dictado de seminarios y asignaturas vinculadas con la filosofía sino que considera indispensable esta disciplina dentro de la articulación de las distintas tareas del Departamento y la Universidad, con una función protagónica en lo que respecta a la producción de conocimiento. En palabras de Maffei,

> "…los planes de estudio, las lenguas clásicas, las denominadas áreas de afinidad, la implantación de los doctorados, la posibilidad de expedir nuevos títulos, etc., son todos asuntos que han contado con el permanente esfuerzo del Departamento a lo cual contribuyen profesores, egresados y estudiantes. No creo cometer una indiscreción en adelantar, en esta propicia oportunidad, que nos hallamos terminando el proyecto de la creación de la Licenciatura en Filosofía; la cual una vez obtenida –así lo anhelamos– será la base medular de la verdadera Universidad; pues creemos que sin Filosofía no hay verdadera síntesis del conocimiento y tampoco hay medios seguros como para cultivar al hombre en su plenitud espiritual"[13].

[12] Exped. M. 456/1961. Rectorado UNS.

[13] Fernández Stacco, *Abandono a la contemplación. Apuntes para una historia de la Universidad Nacional del Sur*, Bs. As. Editorial Universitaria Rioplatense, 2009, p.264-5.

El filósofo platense también tiene un rol fundamental en las publicaciones de la editorial de la Universidad. Junto con el Director del Instituto Héctor Ciocchini, Jaime Rest y Spelucín Vega, forma parte de la "Comisión de Publicaciones Universitarias" del Departamento de Humanidades encargada de aconsejar, asesorar y controlar las publicaciones que se realizaban bajo auspicio institucional[14]. Una vez autorizada la publicación del Boletín mensual del Instituto de Humanidades se conforma una "Junta Permanente de Redacción" encargada de controlar las publicaciones académicas[15]. Maffei no solo participa activamente de estas tareas de asesoramiento y corrección editorial sino que la edición de los *Ensayos filosóficos* (1963) de Carlos Astrada se lleva a cabo "por iniciativa del propio Maffei, quien la dotará de un prólogo. También de esa época data su folleto *En busca de una expresión argentina***,** en la que glosa algunas ideas de *El mito gaucho* astradiano"[16].

En 1963, el rector de la Universidad Aziz-Ur Rahman dispone la designación de una "Comisión Especial" integrada por Exequiel Ortega, Bartolomé Trias, Jaime Rest y el propio Director de la Biblioteca Central, Nicolás Matijevic, con el fin de estudiar el ofrecimiento de Maffei a la Universidad de la venta de parte de los libros de su biblioteca personal,

> "…en lo que respecta a la valoración del material bibliográfico que contiene la misma y establecer, asimismo, de acuerdo con lo solicitado por el señor Contador, si se considera que el valor de las obras es equitativo y si la adquisición mencionada revista el carácter de ciertamente indispensable"[17].

Días más tarde se aprueba la adquisición del material bibliográfico ofrecido. En nuestra visita a la Biblioteca Central, consultamos los

[14] Expediente sin numeración que data del 23 de septiembre de 1963. Rectorado UNS.
[15] Exped. HI. 3371/1962. Rectorado UNS.
[16] Cf. G. David, ob. cit.; p. 24.
[17] Exped. M. 2328/1963. Rectorado UNS.

inventarios en donde se detalla esta compra y se ofrece un registro de los aproximadamente 700 ejemplares que Maffei legó a la institución. Si bien en la extensa lista se advierte una predominancia de obras filosóficas –desde Platón a Husserl y Heidegger, pasando por Hegel, Marx y Nietzsche– también se distinguen autores de diversas lenguas –alemán, inglés, francés e italiano–, y de distintas épocas, tradiciones y disciplinas: historia, psicología o literatura (novelas, poesía y ensayos críticos). Esta contribución del propio Maffei demuestra, junto con su labor como Director del Departamento, docente y corrector de las publicaciones universitarias, un interés por engrosar la cualidad y cantidad bibliográfica de tono humanista del ámbito institucional bahiense al posibilitar la circulación de material de interés para el mundo universitario y el libre acceso del alumnado a fuentes novedosas para la época.

En 1963, tras haber cumplido sesenta años, Maffei renuncia a la Dirección del Departamento y ejerce la docencia en carácter de *ad-honorem* en las asignaturas que anteriormente había ganado por concurso[18]. Por esos años, dicta sus cátedras junto a la profesora Sara del Río de Bereilh, encargada de los trabajos prácticos. No obstante, años más tarde, tras la implementación de la ley N° 17.245 vigente, y el artículo 38 del estatuto de la universidad, es relevado de sus funciones por contar con más de sesenta y cinco años. En 1973 lega la asignatura Filosofía de la Historia a Augusto Pérez Lindo, quien forma parte de una reforma curricular al interior del Departamento de Humanidades ejercida por la intervención camporista que tuvo como figura representativa al Director Interventor Víctor Benamo. La época en que cesan sus actividades como docente de la universidad se corresponde con el año en que el dictado de las asignaturas de la carrera de Licenciatura en Filosofía se hace efectivo dentro del Departamento de Humanidades. Una nueva época se abre para nuestra institución donde Francisco Maffei no solo tuvo un rol protagónico sino que había dejado una honda huella para las generaciones venideras.

[18] Exped. HD. 2067/1964. Rectorado UNS.

Reflexión de la estructuración de los programas dictados por Fracisco Maffei

En este segundo apartado presentamos los contenidos y las distintas articulaciones de los programas de las materias de filosofía dictadas por el profesor Francisco Maffei entre 1957 y 1963, en aquellos años que se corresponden con su actividad como Director del Departamento de Humanidades. Tomamos en consideración la investigación realizada por Raúl Domínguez, quien estudia los distintos modos de circulación de la filosofía desde un análisis pormenorizado de los Programas de Filosofía[19]. Consideramos que los programas presentan un material de análisis fundamental para recuperar la manera en que el profesor Maffei estructura, organiza y selecciona los contenidos, autores y bibliografía de las asignaturas de Problemas de la Filosofía e Historia de la Filosofía.

Desde 1958 a 1967 dicta Problemas de la Filosofía. En un análisis general de los programas, vemos cómo el autor aborda en las primeras unidades un desarrollo de categorías fundamentales para reflexionar sobre la filosofía. Los contenidos suelen estar subdivididos en cinco unidades donde predomina un abordaje general sobre el origen y la significación del término "filosofía" en la tradición griega, el estudio del hombre, el conocimiento y las distintas disciplinas que se encargan de su estudio, y la distinción metafísica entre lo real y lo aparente. Predomina un especial énfasis en la filosofía griega, particularmente de los diálogos platónicos.

En el programa de 1963 se destaca una estructuración más amplia que abarca la filosofía desde la tradición griega hasta el vitalismo de Bergson o la antropología filosófica de Cassirer, pasando por la tradición medieval, moderna y contemporánea de Descartes, Locke, Hume, Kant, Schelling, Schopenhauer y Nietzsche. Estos programas detallan el trabajo práctico integrador que implica la lectura de un texto clásico, ya sean los diálogos

[19] R- Domínguez, "Programas de filosofía de la Universidad Nacional del Sur (1956-1968)", *Revista Cruz de Sur*, N. 40 Especial, año X. 2021: 113-168.

platónicos como *República* o *Fedón*, o bien un trabajo monográfico sobre la *Poética* de Aristóteles para los alumnos de la Licenciatura en Letras, y para los licenciados en Historia sobre la *Ciencia cultural y ciencia natural* de Heinrich Rickert, filósofo alemán.

En lo concerniente a la asignatura de Historia de la Filosofía, Maffei dicta esta materia desde 1957 hasta 1963. La estructuración de las unidades del programa de 1957 responde a la intención de ofrecer un panorama histórico del desarrollo filosófico, ya sea desde la filosofía presocrática (Epicureismo, Estoicismo, Academismo y Escepticismo) hasta lo que denomina como "el Ocaso del pensamiento medieval" y "Los umbrales de la edad moderna". En este año, presenta un especial interés por la filosofía presocrática y la tradición medieval. La asignatura detalla la tarea asignada de elaborar una monografía de *Cratilo* y *Gorgias* de Platón; la *Metafísica* y *Poética* de Aristóteles; *Las Enéadas* de Plotino; *Confesiones de San Agustín*; *Prosloguion* de San Anselmo; y *El ser y la esencia* de Santo Tomás de Aquino.

En los años subsiguientes, la estructuración de los contenidos demarca un especial énfasis en la tradición del pensamiento moderno, presentando los objetos y métodos de investigación de la Historia de la Filosofía. La secuenciación de contenidos acompaña la estructura histórica que va desde el siglo XVIII, con la visión histórica de Vico, hasta el positivismo de Comte, pasando por la filosofía de Kant, Herder y Hegel. Desde 1961 a 1963, Maffei presenta los mismos programas. Allí detalla pormenorizadamente la bibliografía a ser abordada y su estructuración responde al encuadre histórico que va desde los orígenes del pensamiento filosófico hasta el existencialismo alemán (Heidegger y Jaspers) y francés (Sartre). Se destaca un interés por abordar las figuras y obras más representativas de la tradición filosófica Occidental. En lo que respecta a los trabajos prácticos, se exige un comentario de las siguientes obras: Aristóteles: *Metafísica*, L.I; Hegel: *Introducción a la Historia de la Filosofía*; Mondolfo: *Problemas y métodos en la investigación en la Historia de la Filosofía*; Brehier y Ortega y Gasset: Prólogos a la *Historia de la*

filosofía de Brehier; Ortega y Gasset: *Origen y epílogo de la Filosofía*; Hartmann: *El pensamiento filosófico y su historia*.

Producción filosófica de Francisco Maffei (1943-1965)

En esta última sección de nuestro escrito, detallamos, de manera cronológica, los distintos escritos publicados por Francisco Maffei a lo largo de su vida, ya sea en actas de congresos o jornadas académicas, prólogos, reseñas o ensayos académicos. También consideramos sus textos publicados antes de su llegada a la Universidad Nacional del Sur con el fin de contar con una lista exhaustiva de su material filosófico publicado que abordaremos pormenorizadamente en futuras investigaciones. Hasta la fecha, hemos dado con los siguientes títulos:

"Comentarios reales de los incas" de Inca Garcilaso de la Vega, reseña (1943),
"Nuevas apuntaciones sobre las formas de conocimiento en Platón" (1944)
"El valor ontológico de la poesía" (1949)
"Itinerario de la verdad en Descartes" (1952)
"La historia de la filosofía en Aristóteles" (1952)
"Ciencia y metafísica en Aristóteles" (1954)
"Reflexiones en torno a Platón: la filosofía como disciplina directora" (1955)
"El pensamiento científico medieval y Leonardo Da Vinci" (1955)
"En busca de una expresión argentina" (1960)
Prólogo de "Ensayos filosóficos" de Carlos Astrada (1963)
"Humanismo, conocimiento y técnica" (1965)

Con el interés particular de abordar *En busca de una expresión argentina* (1960), publicado en "Cuadernos del Sur" –editorial de nuestra universidad–, recuperamos los puntos principales que Maffei desarrolla en este escrito. Nuestro autor emprende, desde distintas fuentes literarias, un abordaje de los autores, fuentes, temáticas e interrogantes del ensayismo nacional. Optamos

por tematizar su contenido para reflexionar sobre ciertas características de esta obra que lo ubican por fuera de sus intereses filosóficos reconocidos hasta la época, ya sea la filosofía platónica o aristotélica, o bien la tradición histórica del pensamiento moderno o contemporáneo.

El escrito se compone de dos capítulos donde traza un esquema acompañado de extensas citas alusivas de su glosa que funge como introducción de la problemática del ensayismo nacional. El primero se propone recuperar el abordaje de dos tópicos centrales de la tradición gauchesca: la reflexión sobre la pampa y el gaucho. Para desarrollar esta temática, Maffei retoma las figuras más representativas de la literatura regional desde José Hernández a Carlos Astrada, pasando por Sarmiento y Lugones. En el segundo capítulo, el más extenso de esta obra, procede a tematizar un problema esencial de la literatura argentina, el idioma. A continuación, profundizaremos pormenorizadamente en estas cuestiones.

En las primeras páginas, Maffei indica que los elementos esenciales que configuran nuestro país son la geografía cósmica de la pampa, que requiere de una comprensión de su paisaje, y el hombre gaucho, habitante de su llanura. La etimología del término "gaucho", refiere Maffei, remite a la noción quechua de "huacho" que extiende y consolida el sentido de "huérfano", hombre que se ha criado "en el desamparo, sin familia, sin hogar, sin educación". Nuestro autor recupera estrofas del *Martin Fierro* (1872) de José Hernández para resaltar la libertad como una posesión del gaucho que contrasta con su vida en soledad de donde nacen los "rasgos esenciales" de su carácter. La insociabilidad y resistencia a habitar un lugar fijo o formar un lugar se corresponde con el nomadismo o andar errante que lo representa.

El segundo capítulo, por su parte, pretende recuperar otro elemento fundamental para reflexionar sobre los problemas esenciales de la literatura argentina: el idioma. Los lineamientos fundamentales de las formas literarias argentinas, afirma Maffei, parten de una indagación idiomática unida a la reflexión sobre los rasgos típicos del país. En este sentido, la figura de

Sarmiento representa el antecedente clásico de la búsqueda de un medio de expresión auténticamente argentino donde se describe la totalidad de factores que conforman una nación: geografía, política, economía, costumbres, etc. Esta búsqueda encuentra su propio contraste en la raíz hispánica que influye nuestra tradición.

De este modo, el *Martin Fierro* de Hernández clarifica la culminación de una forma de expresión nacional: la literatura gauchesca. Luego de detallar la figura del propio Hernández como político y hombre de acción, es decir no letrado, refiere la "intencionalidad filosófica del poema". Para Maffei, Hernández no crea sino que describe la realidad desde la propia tradición en la que se inscribe. Años más tarde, tanto Leopoldo Lugones como Rubén Darío se encargan de la creación literaria del gaucho, en el contexto de una supuesta "desaparición" de su figura como elemento activo de la vida nacional. Lugones, hombre de vasta obra literaria, participa tanto de los ámbitos intelectuales del país como del extranjero, influyendo la vida literaria de la nación hasta los últimos días de su corta vida. Maffei refiere que Lugones, al narrar en *La guerra gaucha* (1905) la lucha de las montoneras contra los ejércitos españoles en la guerra de la Independencia, tiene la intención de trazar un vínculo entre la historia y la ficción literaria.

No obstante, un grupo de poetas reunidos en el periódico "Martin Fierro" reacciona contra esta forma de la poesía lugoniana, "buscando una mayor profundidad en las metáforas, una mayor sedimentación de las intuiciones y una mayor amplitud del temario"[20]. Influenciado por la tradición francesa del escritor Flaubert, Ricardo Güiraldes, que participaría activamente de este periódico, aúna en su obra formas esenciales tan disimiles como el impresionismo, el simbolismo y el ultraísmo. A su vez, retoma la forma desde la que Hernández configura su poesía, prosa e idioma, atenta más bien

[20] F. Maffei, "En busca de una expresión argentina". Homenaje al 150° Aniversario de la Revolución de Mayo, *Cuadernos del Sur*, Instituto de Humanidades, Universidad Nacional del Sur, 1960, p.14.

al estado literario más que al estado de naturaleza que estas corrientes vanguardistas pregonaban.

Don Segundo Sombra (1926), obra que catapulta el reconocimiento de Güiraldes en el escenario literario nacional, representa la figura del gaucho como trabajador y asalariado. Si bien ha cambiado la conformación del hábitat donde vive, conserva su amor a la libertad y su espíritu anárquico frente a las leyes estatales. El propio Maffei refiere que si la pampa en el *Martin Fierro* es la llanura abierta y sin rumbo, en esta obra de Güiraldes se transfigura en el campo organizado y alambrado. En este sentido, no solo ha variado el paisaje y sus personajes en él sino el autor, su creador literario. El paisaje del campo, y no el de la pampa, explicita la variada serie de influencias de su estilo literario, como las de Valery Lardbaud y León Paul Forgue, a quienes Güiraldes trató en la ciudad de París.

Luego, nuestro autor procede a glosar la figura precursora de Jorge Luis Borges, quien ya no "se limita a ensamblar el castellano y el idioma gauchesco, sino que trata de reunir las principales expresiones idiomáticas argentinas, asimilándolas a su lenguaje personal"[21]. En el contexto de disputa de la primacía cultural y espiritual de Buenos Aires, encarnada en los grupos de Florida y Boedo, Borges concibe estas dos corrientes "aguzando a la primera con su erudición de sabio y depurando a la segunda con su intuición de artista". Nuestro autor refiere las múltiples influencias borgeanas, anunciadas por su propio autor: Schopenhauer, De Quincey, Stevenson, Mauther, Bernard Shaw, Chesterton, León Bloy, etc. También su estilo y género literario es variado, y se encarga de desarticular el "desvarío laborioso y empobrecedor" de componer magnas obras al preferir una escritura de notas sobre libros imaginarios desde un estilo que Borges dio en nombrar como "poesía intelectual".

En estos pasajes, nuestro autor comenta una serie de cuentos borgeanos como "Funes el memorioso" y "La biblioteca de Babel" que componen

[21] Cf. Maffei, ib. cit., p. 18.

Ficciones (1944). En ellos puede advertirse, advierte Maffei, la preocupación principal de Borges: la lengua y el estilo. Por último, Maffei deja abierta la posibilidad de continuar en la indagación de los principios fundamentales de la ensayística nacional en la que esta pequeña obra se inscribe, al referir que:

> "Con Jorge Luis Borges no finalizan los intentos de aprehender en forma literaria esas características de nuestro país; esos intentos aún se hallan en su etapa experimental, por lo que consideramos prematuro dar una definición"[22].

Consideraciones finales

A lo largo de este escrito hemos pretendido recuperar los intereses filosóficos de Francisco Maffei desde 1957 a 1963, periodo que se corresponde con su labor como docente y Director del Departamento de Humanidades de la Universidad Nacional del Sur. En la primera sección, describimos su participación en la fundamentación programática de la filosofía en nuestra institución. Maffei tuvo el gran ímpetu de gestionar la creación del plan de estudios de la carrera de Profesorado en Filosofía, alentando, a su vez, la investigación en filosofía, que no duda en catalogar como la "base medular de la verdadera Universidad".

No solo incrementa y promueve las investigaciones en el campo de las humanidades sino que propicia el dictado de seminarios y asignaturas vinculadas con esta disciplina Su figura resulta ineludible para reflexionar la conformación de un cuerpo docente capacitado para el dictado de las asignaturas filosóficas en la Universidad Nacional del Sur. En la segunda sección, retomamos los intereses curriculares principales de Maffei detallados en los programas de filosofía que dicta en el Departamento de Humanidades entre 1957 y 1963. Abordamos la estructuración, los contenidos y autores presentes tanto en el programa de Problemas de la

[22] Cf. Maffei, ob. cit., p. 21.

Filosofía como en Historia de la Filosofía para resaltar las particularidades de cada asignatura. Allí se destaca tanto una profundización en el estudio de los diálogos platónicos y sus reflexiones centrales, como un abordaje histórico de los distintos autores presentes en la tradición filosófica moderna y contemporánea.

Por último, abordamos *En busca de una expresión argentina* (1960) que Maffei publica en "Cuadernos del Sur", editorial de la universidad bahiense. En el primer capítulo de esta obra, recupera las figuras representativas del ensayismo nacional desde José Hernández a Carlos Astrada, pasando por Sarmiento y Lugones, y resalta dos elementos esenciales que configuran nuestro país: la pampa y el gaucho. En el segundo capítulo de este escrito, detallamos como Maffei se aboca a la indagación idiomática unida a la reflexión sobre los rasgos típicos del país presente en la tradición ensayística nacional, con Ricardo Güiraldes, Rubén Darío y Jorge Luis Borges como figuras destacadas en su glosa introductoria a los estudios de este tipo. Consideramos determinante la apertura con la que Maffei aborda esta forma literaria al remarcar que la intención de aprehender los rasgos característicos de nuestro país aún no se han agotado sino que se encuentra en su etapa experimental. Entendemos que la figura de Maffei no solo nos alienta a continuar reflexionando en la fundamentación programática de la filosofía de la Universidad Nacional del Sur sino también en los distintos avatares de la tradición literaria nacional que, en su largo trajinar, ha pretendido captar lo que el filósofo platense denomina como "plenitud espiritual".

Los institutos de investigación en Filosofía en las primeras universidades privadas y los primeros congresos de Filosofía

Dulce María Santiago
UNS / UCA, Buenos Aires

Presentación

En continuidad con lo estudiado hasta el presente sobre el tema, la propuesta es seguir indagando sobre *Los institutos de investigación filosófica en las Universidades Privadas Argentinas* y la participación en los Congresos de Filosofía.

Hacia 1958 se fundan la Pontificia Universidad Católica Argentina y la Universidad del Salvador, ambas universidades tienen la carrera de Filosofía dentro de las Facultades de Filosofía y Letras que inauguran.

En 1959 se creó un Departamento de Lógica y Filosofía de las Ciencias, cuya dirección fue encomendada al Dr. Moreno, marcando un importante antecedente en la enseñanza de la lógica en nuestro país.

El propósito de proyecto es continuar indagando sobre la existencia y significado del Centro de Investigación alternativo en la Pontificia Universidad Católica Argentina en los años 70. Este Centro de Investigaciones Científico Naturales surgió de un convenio entre el CONICET y la mencionada universidad. Aunque su existencia fue muy breve, marcó un hito en el tema de la investigación en las primeras universidades privadas argentinas.

El CIFINA significó una revalorización de temas poco considerados en la tradición de la Universidad Católica y de los *Cursos de Cultura Católica* que la precedieron, como los de la *Filosofía de la naturaleza y* de la *historia y filosofía de ciencia.*

En la USAL, por su parte, aunque hay menos registros, hacia los años 70 surge con Hermes Puyau un Instituto de Lógica conocido como *Collegium Logicum*. Si bien no hay registros de esta actividad, gentilmente su colaborador Jorge Alfredo Roetti nos ha facilitado algunos datos que encontré de sus actividades en el Collegium Logicum.

I Congreso Internacional de Filosofía (1949)

En 1949, cuando tuvo lugar el I Congreso Internacional de Filosofía en la Universidad Nacional de Cuyo, las universidades privadas aún no habían sido creadas y, como consecuencia no existían tampoco las Facultades de Filosofía. Sin embargo, hubo una participación de sus referentes, ya que tanto Ismael Quiles como Octavio N. Derisi presentaron ponencias:

- Octavio Nicolás Derisi con su ponencia "Fenomenología y ontología de la persona"
- Ismael Quiles con "La proyección final del existencialismo".

También participaron algunos futuros profesores de las primeras universidades privadas, como José María de Estrada, que entonces era profesor de la Universidad Nacional de La Plata, con su ponencia "El hombre, su naturaleza e historicidad"

Para muchos intelectuales fue el hecho cultural de mayor significación internacional que produjo la Argentina, considerado como un hito dentro del desarrollo filosófico mundial en el contexto de posguerra. Pero, los avatares de la política argentina hicieron que muchos de los filósofos participantes tuvieran que dejar sus funciones después de la revolución del 55.

II Congreso Nacional de Filosofía (1971)

En el II Congreso de 1971, participaron destacados representantes de estas universidades

Incluye trabajos de: Octavio Nicolás Derisi, "El ser en el existencialismo materialista de Jean-Paul Sartre"; Juan Enrique Bolzán; Jorge Garcia Venturini, titulado "La filosofía"; Gastón Terán; José María de Estrada; Alberto Moreno; Ismael Quiles y Juan Carlos Scannone.

Otros participantes fueron: Rodolfo Agoglia. Emilio Estiú. Luis Farré. Víctor Massuh. Jorge García Venturini. José María de Estrada. Alberto Moreno. Gastón Terán. Humberto Lucero. Arturo Roig. Diego Pró. Norberto Espinosa. Carlos Ceriotto. Arturo García Estrada. Hernán Zucchi. Rafael Virasoro. Armando Asti Vera. José E. Bolzán. Santiago Montserrat. Justificaron su ausencia: Adolfo Carpio. María Eugenia Valentié. Roberto Rojo. Ezequiel de Olaso. Luis Noussan-Lettry

En su trabajo *"*Los congresos nacionales de Filosofía de 1949 y 1971: dos hitos en la Filosofía argentina"[1] Celina Lértora dice

> "Su preparación fue laboriosa. Comenzó en 1967 a instancias del Dr. Olsen Girardi, Decano de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Córdoba, quien designó al Dr. Alberto Caturelli para organizar un congreso a realizarse en 1968, pero en su informe aconsejó realizarlo en 1969. Se nombró una comisión compuesta por Manuel Gonzalo Casas, Emilio Sosa López y Alberto Caturelli".

Este Congreso parece haber sido un espacio de encuentro y despunte del "polo argentino" de la Filosofía de la Liberación. Participaron varios jóvenes, entre ellos Dussel, que recuerda lo siguiente:

> "Entonces el 71 era un momento muy neurálgico porque hemos empezado a descubrir las cosas en el 69, 70 y 71, es decir, eran cosas fresquísimas […] apareció entonces el tema de la liberación en el 70. Y

[1] Celina Lértora Mendoza, "Los congresos nacionales de Filosofía de 1949 y 1971: dos hitos en la Filosofía argentina", *RIHumSO-Revista de Investigación del Departamento de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de La Matanza*, Número especial: Filosofía Argentina, 6, 2017:26-46, p. 35.

> yo ya escribí cosas desde el 70… porque cuando uno lee los diarios de córdoba del congreso, hay que leerlos, porque se pensaba que se iba a hablar de la filosofía europea y no sé qué, y de pronto empezó a surgir el tema latinoamericano y dijo '¡Vamos a hacer una crítica a América Latina!' y el congreso empezó a decir, surgió un nuevo tema, surgió la filosofía de la liberación. Fue el eje de ese congreso"[2].

Silvio Maresca, por su parte, otro estudiante que asistió al Congreso, revela en una entrevista que:

> "Tenía 25 años. Hice muchos papelones más después pero no tan groseros. Yo recuerdo bastante de ese congreso la intervención de este grupo al cual yo no pertenecía de filosofía de la liberación que un poco la figura descollante era Dussel. Pero estaba también Casalla, estaba Cullen… creo que muchos de ellos no aparecieron en las actas"[3].

Sorprende el título de una obra de Caturelli, *II Congreso nacional de filosofía. La filosofía en la argentina actual*, que hace una síntesis de la Filosofía Argentina pero no menciona nada del II Congreso.

La participación de profesores de las universidades privadas en este evento académico pone de manifiesto una cierta paridad de las universidades privadas con las públicas en intercambios que permiten una participación. La Revista *Sapientia*, creada y dirigida por Derisi, registró dos crónicas de dicho acontecimiento.

[2] Beatriz Delpech, "Entrevista a Enrique Dussel", en Raúl Dominguez - Celina Lértora Mendoza (Direc.), *Filosofía argentina reciente desde la historia oral. Testimonios*, Buenos Aires, Ediciones F.E.P.A.I, 2022, p. 66.

[3] Beatriz Delpech, "Entrevista a Silvio Maresca", *Filosofía argentina reciente* cit, p. 202.

Crónica de Juan E. Bolzán[4]

> "Tal cual se había venido anunciando en nuestras páginas, tuvo lugar en la ciudad serrana de Alta Gracia (Pcia. de Córdoba) el II Congreso Nacional de Filosofía durante los días 6 a 12 de junio próximo pasado. En nuestro número siguiente daremos amplia noticia de este magno acontecimiento cultural, limitándonos ahora, por razones de tiempo, a una breve valoración. En cuanto a la organización, el Congreso ha sido modelo de orden, amabilidad y buen gusto por parte de sus propulsores y organizadores: el Rector de la Universidad Nacional de Córdoba, Dr. Olsen A. Ghirardi, y los miembros de la Comisión Ejecutiva, profesores Alberto Caturelli y Emilio Sosa López. De orden, pues en ningún momento se vivió ese ligero y casi inevitable clima de desorientación o perplejidad que aparece en casi toda reunión de tal magnitud; ni se perdió la paz y la mesura en las discusiones que siguieron a las ponencias, sea en las Sesiones Plenarias, sea en los Simposia, no obstante la libertad de concurrencia y expresión en que se vivió. De amabilidad, por cuanto la tónica impuesta al caso por ambos secretarios ejecutivos sirvió de ejemplo contagiosamente admitido por los congresistas. De buen gusto, porque el lugar elegido significó, dentro de un denso programa y un atrapante horario, un refrescante contacto con esa pródiga naturaleza que tan magnánima se da en Alta Gracia. En cuanto al contenido, el juicio más detallado será dado en el prometido próximo número; yendo ahora sólo dos apuntamientos de carácter general. En primer lugar, qué sea un congreso científico no parece algo claro para todos, pues todavía son más quienes creen cumplir su cometido con un simple discurso de aspiraciones, una adocenada exposición académica o escolar, o bien una conferencia más o menos bien tramada. Estimamos que en un congreso se va a proponer a consideración de los colegas especialistas y a nivel del más alto valor científico, sea una nueva idea o descubrimiento, sea una renovación oportuna de una idea olvidada pero no envejecida. Es decir que en tal

[4] Revista *Sapientia* 36, N. 100-102, 1971: 457-458.

tipo de reunión lo que debe escucharse es la ya autorizada palabra de verdaderos investigadores que han logrado suficiente autoridad como para tener qué proponer, haciéndolo con real conocimiento de causa. Lamentablemente esto ocurrió en muy pocos casos, siendo pecado generalizado las exposiciones "de circunstancias" a que aludíamos. En segundo lugar, y aunque parezca ahora obvio decirlo, a un congreso no debe concurrirse para iniciarse desde la cátedra en la brega filosófica, ni para comenzar a ingresar ítems en un neonato curriculum, abusando de una situación que de hecho permite ponerse materialmente al nivel de maestros con exposiciones, preguntas y discusiones que no están a la altura de las circunstancias pero que mal que bien sirven para destacarse (más mal que bien) al menos por audacia. Pero esto parece mal anejo a todo congreso pues el mismo reclamo lo hemos escuchado en congresos nacionales e internadonales: es necesario establecer un criterio más selectivo en cuanto al derecho de ponentes en base al nivel científico alcanzado previamente (por ej. a través de invitaciones directas de un Comité Asesor, e indirectas de los mismos invitados, quienes se harían responsables de la seriedad de sus discípulos; en casos muy raros de autores desvinculados, se exigiría, junto con el trabajo, la remisión de un 'curriculum vitae') . La responsabilidad no debe ser transferida sólo a los organizadores sino muy especialmente a los profesores y maestros, pues en general son ellos los conductores naturales de los jóvenes pensadores aspirantes a intervenir en tales justas. Claro está que para enseñarlo hay que saberlo. No obstante, opinamos que el saldo final de este congreso nuestro ha sido positivo y ha justificado todos los esfuerzos; no sólo en cuanto tales reuniones siempre permiten una renovación de contacto personal entre quienes interesados vitalmente en la temática filosófica nos hallamos distribuidos en nuestro dilatado país de tal modo que sólo en circunstancias excepcionales "nos hallamos", verdaderamente y menos descarnadamente que a través de publicaciones. A poco que se tenga cierta experiencia en este tipo de reuniones, se convendrá en que muchos malos entendidos se allanan inmediatamente en ellas. Por otra parte, a veintidós años del Primer Congreso, era necesario -y fue

fructífero– saber "cuántos somos y quiénes somos" en esta especie de censo espiritual llevado a cabo, donde con amplia libertad muchos más de quienes tenían derecho a hacerlo pudieron expresarse libremente y ser juzgados en consecuencia. Se impone ahora programar los futuros congresos a intervalos mucho menores y con temática más específica –factores ambos que deben condicionarse mutuamente– a fin de que dichas reuniones alcancen ya el nivel científico que merecen. Tenemos un panorama en extensión; busquemos y alentemos ahora la profundidad. Ejemplo de lo que debe hacerse y del espíritu de sacrificio que ello exige nos lo han dado nuestros colegas de la Universidad Nacional de Córdoba". J. E. Bolzán

Crónica de Gustavo Ponferrada[5]

"En 1948 se realizó en Mendoza el Primer Congreso Nacional de Filosofía. Fue un acontecimiento que tuvo repercusión internacional y contó con la presencia o al menos la adhesión de la casi totalidad de las figuras que tenían gravitación en el pensamiento filosófico mundial. En esa ocasión pesaron causales muy diversas que contribuyeron a dar magnitud a la asamblea; una de ellas, la menos filosófica pero no por ello de menor importancia, fue el generoso apoyo, sobre todo económico, que brindó el gobierno nacional. Desde entonces quedó latente el deseo de un nuevo encuentro argentino de filósofos. Pasaron veintitrés años de espera: en junio de 1971 se realizó en Alta Gracia (Córdoba), el 119 Congreso Nacional de Filosofía. No cabe establecer un parangón entre ambas asambleas: en la primera se dieron circunstancias irreversibles que condicionaron el acontecimiento de un modo decisivo y que en la segunda no pudieron influir, justamente porque estaban ausentes. Es notable que en el correr de tantos años no se viera materializada ninguna de las conclusiones prácticas aprobadas con gran entusiasmo en 1948. El 22 de noviembre de 1967, el entonces Decano de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad

[5] Revista *Sapientia.* Año 37, N. 103, 1972: 51-56.

Nacional de Córdoba, Dr. Olsen A. Ghirardi, encargó a uno de sus profesores, el Dr. Alberto Caturelli, notable investigador del pensamiento argentino, la tarea de organizar un Congreso Nacional de Filosofía, a realizarse el año siguiente en Córdoba. El 4 de marzo de 1968, el Dr. Caturelli presentó al Decano un extenso estudio sobre la viabilidad del proyecto; proponía, como fecha posible, el mes de setiembre de 1969; como temas gennerales, a especificar en reuniones de representantes del pensamiento filosófico argentino, el hombre, el mundo y Dios, enfocados desde una perspectiva estrictamente contemporánea; además acentuaba la necesidad de hacer una revisión de la filosofía en la Argentina y de encarar la temática con un criterio nacional. El 8 de marzo el Decano, a proposición de Caturelli, constituía una comisión formada por los profesores Manuel Gonzalo Casas, Emilio Sosa López y Alberto Caturelli, quienes inmediatamente se pusieron en contacto con los representantes de todas las tendencias filosóficas del país, solicitando su colaboración para que el futuro Congreso fuese verdaderamente nacional y no hubiese exclusiones que parcializasen el encuentro. El 6 de agosto se concluyó la lista de colaboradores y el día 13 del mismo mes se convocó a todos los profesores de la Escuela de Filosofía de Córdoba y a veintitrés docentes de otras Universidades argentinas. El 28 y 29 de setiembre se reunieron en Córdoba Rodolfo Agoglia, Emilio Estiú, Luis Farré, Víctor Massuh, Jorge García Venturini, José María de Estrada, Alberto Moreno, Gastón Terán, Humberto Lucero, Arturo Roig, Diego Pró, Norberto Espinosa, Carlos Ceriotto, Arturo García Estrada, Hernán Zucchi, Rafael Virasoro, Armando Asti Vera, J. E. Bolzán y Santiago Monserrat; justificaron su imposibilidad de llegar Adolfo Carpio, María Eugenia Valentié, Roberto Rojo, Ezequiel de Olaso y Luis Noussan-Lettry. En el comienzo de la reunión estuvo presente el entonces Rector de la Universidad cordobesa, Ing. Rogelio Nores Martínez, quien formalizó oficialmente la convocatoria, asentando que la filosofía es “la suprema unidad del saber, en el cual alcanzan pleno sentido todos los elementos constitutivos del país”. Se pasó luego a determinar el temario del Congreso: Asti Vera propuso un análisis minucioso; Caturelli aclaró

que sólo se trataba en la convocatoria de sugerencias a estudiar; Sosa López, que el criterio a seguir era prestar un servicio a la conciencia nacional. Agoglia propuso un temario amplio que no se restringiese a la problemática contemporánea; Monserrat que debía tratarse del valor de la misma filosofía. Farré prefirió que se diese un tema específico; Moreno previno contra la falta de precisión de los términos; Caturelli acotó que en los temas generales están implícitos los particulares; Agoglia propuso como tema general "La filosofía en el mundo contemporáneo"; Caturelli apoyó esta idea; Estiú pidió partir de un planteo inicial básico; Zucchi creyó mejor el tema 'La filosofía en el mundo actual', agregándole como subtema 'Filosofía y ciencias humanas'. Finalmente quedó aprobado que el tema central sería 'La filosofía en el mundo contemporáneo. García Venturini sostuvo que la filosofía misma debía considerarse como problema; Pró, que debería tratarse del encuentro de la filosofía con las ciencias; Casas propuso el tema 'Filosofía y técnicas de poder'; de Estrada formuló finalmente el objeto del primer plenario, 'Sentido, función y vigencia de la filosofía'. Para los demás, tras un debate, Estiú, Zucchi, Agoglia, Bolzán y Casas coincidieron en el tema 'Comunicación y lenguaje'. Luego se aprobó el tema 'Conductas de enmascaramiento y negatividad'. Asti Vera, Sosa López, Moreno, Zucchi, Estiú, Farré, Casas y Agoglia propusieron otros, entre ellos un balance de la filosofía argentina, filosofía y psicoanálisis, estructuras políticas y sociales, América como problema. Tras aceptar prácticamente por unanimidad el tema de Dios en el pensamiento actual, García Venturini propuso "Ontología e Historia" y Asti Vera "Filosofía y diálogo de culturas". Finalmente se esbozó el plan definitivo y todos los presentes y los ausentes justificados se constituyeron en Consejo Asesor del Congreso, que de este modo resultó obra de un trabajo común. Más tarde la Comisión Organizadora designó secretario ejecutivo a Caturelli; luego se eligió a Sosa López Secretario de Publicaciones. Finalizada esta etapa, que merece ser destacada, el 17 de julio de 1970 el Dr. Ghirardi, ya Rector de la Universidad cordobesa, resolvió que las actuaciones se harían en contacto directo con el Rectorado. Como preparación inmediata, los

días 28, 29 y 30 de agosto se realizaron en Córdoba unas jornadas sobre "Presente y futuro de la filosofía en la Argentina", en las que participaron delegados de diversos centros del país: Puciarelli, Espinosa, Massuh, Virasoro, de Olaso, Caturelli, García Venturini, de Anquín, García Estrada, Casas y Sosa López. El 23 de noviembre del mismo año, el Consejo de Rectores de las Universidades Estatales decidió propiciar oficialmente el II Congreso Nacional de Filosofía. Mientras tanto, por medio de las publicaciones filosóficas de las diversas casas de estudio se invitó a todos los cultores de la filosofía del país y del extranjero a participar en el Congreso, sin exclusiones de ninguna clase. La respuesta fue extraordinariamente favorable: los trabajos enviados llenarán nueve volúmenes, que ya han comenzado a publicarse. Todos los que de algún modo están vinculados al quehacer filosófico en la Argentina y en el exterior quedaron, por las vías normales de comunicación, invitados a intervenir en el Congreso. Este hecho, algo insólito en asambleas de esta índole, tuvo, como se verá, una doble resultante: una positiva, la de que nadie pudiese sentirse excluido; otra negativa, la excesiva variedad de niveles de los trabajos presentados, que abarcan desde estudios originales hasta monografías de principiantes. El Congreso comenzó el domingo 6 de junio de 1971 en el Sierras Hotel de Alta Gracia –marco excepcionalmente adaptado a las necesidades del encuentro– con la recepción de los congresistas. Aparte de los argentinos, fue muy grato notar la presencia de delegaciones de países americanos: Perú, Chile, Bolivia, Brasil, Estados Unidos; también estuvieron representadas naciones europeas: España, Francia, Bélgica, Alemania, Italia, Grecia. Además, había grupos de estudiantes de Córdoba, Rosario, Tucumán, Mendoza. El lunes 7 comenzaron las tareas del Congreso con una sesión plenaria sobre Sentido, función y vigencia de la filosofía. Los estudios leídos manifestaron una notable variedad de enfoque y una apreciable diferencia de niveles cualitativos; lo mismo sucedió con los diálogos entablados. Fue lamentable que la falta de tiempo impidiera la lectura de todas las comunicaciones presentadas. Por la tarde se reunieron tres simposios, uno sobre El Problema del ser en la filosofía actual, otro

sobre Filosofía, sociedad de masas y política y un tercero sobre Epistemología, fenomenología y psicoanálisis. También en ellos se observó la misma variedad de perspectivas y de niveles; asimismo hubo diferencias en el número de trabajos presentados. El martes 8 la sesión plenaria tuvo por tema Lenguaje y comunicación; paradójicamente resalió la diferencia de lenguajes reinante y consecuentemente la dificultad de la comunicación entre las distintas tendencias. Los simposios de la tarde versaron, uno sobre La enseñanza e investigación filosófica, en el que casi no se trató la investigación y se extendió largamente en objeciones contra la enseñanza 'magistral', que parecían calcadas de un manual de didáctica; otro sobre Las corrientes analíticas de la filosofía contemporánea, que por el número de participantes pareció no concitar mucho interés; un tercero sobre Filosofía y ciencias humanas, con mayor asistencia y diálogo, por momentos muy vivo. Los simposios de este día fueron interrumpidos por un grupo de estudiantes de la Escuela de Filosofía de la Universidad Nacional de Córdoba, aparentemente dirigidos por algún profesor de la misma, que en tono airado pidieron ser oídos. Se quejaron por haber sido excluidos del Congreso (queja sorprendente, ya que desde el principio algunos de ellos estuvieron presentes; por otra parte, como hizo notar un filósofo extranjero, los Congresos son para especialistas); plantearon luego la oposición dialéctica profesor-alumno en términos curiosamente similares a los de una lucha de clases (objeción de indisimulado tinte político) ; opinaron que el Congreso debió realizarse en la sede de la Facultad y no en un hotel (opinión no compartida por los congresistas, por claras razones de funcionalidad) ; por fin invitaron a la realización de un "Congreso paralelo" con la participación de los alumnos (tesis que no contó con adhesiones) . El miércoles 9 la sesión plenaria trató el tema Verdad y enmascaramiento. En ella quedó patente la diversidad de enfoques, lo mismo que el segundo plenario del día sobre Filosofía y técnicas de poder, que evidenció que los términos empleados pueden tener interpretaciones variadísimas. Por la tarde los simposios trataron de El arte como expresión y revelación, que se destacó por comunicaciones verdaderamente interesantes y diálogos esclarecedores

y El hombre y el universo: la nueva cosmología y la nueva historia, en el que el tema de la historia apenas si fue tocado, mientras que el problema cosmológico, salvo alguna excepción, estuvo centrado en estudios estrictamente científicos, sin que apareciera su relación con la filosofía. El jueves 10 hubo un cambio en el programa; por la mañana se hizo una excursión anunciada para la tarde al Embalse Los Molinos; el viaje y los magníficos parajes visitados permitieron a los congresistas admirar las bellezas naturales de la zona, y el excelente asado servido facilitó el diálogo entre pensadores de diversas tendencias. Por la tarde se realizó el simposio sobre Balance y perspectiva de la filosofía en la Argentina; en realidad más bien versó sobre la historia de la filosofía argentina que sobre su balance y perspectiva; algunos trabajos fueron realmente interesantes. El viernes 11 estuvo totalmente ocupado por el tema Presencia y ausencia de Dios en la filosofía contemporánea, objeto de una larga sesión plenaria que nuevamente evidenció la diferencia de enfoques y de niveles de tratamiento de un tema tan decisivo; pese a ello cabe destacar la altura de los debates mantenidos, que si no lograron en muchos casos una esperada calidad, al menos se mantuvieron en un clima de respeto y serenidad. Ese mismo día se decidió clausurar el Congreso, dejando libre el sábado 12, en el que se iba a tratar el tema *América como problema* y leer los resúmenes de las sesiones realizadas. La mayoría de los congresistas ya se aprestaba a regresar a sus lugares de trabajo; muchos de ellos ya lo habían hecho y en el resto resultaba clara la fatiga producida por cinco días de intensa labor. Además, se anunciaba un 'copamiento' del Congreso por grupos estudiantiles, que hubiera sido un final lamentable para un encuentro académico. Sería aventurado emitir un juicio complexivo sobre un Congreso de temática tan variada, encarada desde puntos de vista tan diferentes y con la participación de estudiosos de tan distinto nivel. Por ello es preferible distinguir aspectos. En primer lugar, cabe destacar la excelente organización, en la que todo estaba previsto para que ningún congresista tuviese dificultad alguna. Luego, la increíble actividad de los secretarios Caturelli y Sosa López, que en todo momento estuvieron al servicio de todos, pareciendo gozar del don de la ubicuidad, derramando gentileza

y simpatía por doquier. En tercer lugar fue notable el clima de cordialidad que reinó en todo momento, aun en el inevitable choque de ideas divergentes. Las opiniones contrastantes se presentaron con altura; en algunos simposios y en alguna sesión plenaria hubo instantes de tensión, pronto superados. Resultó reconfortante ver a adversarios intelectuales compartir amablemente una misma mesa en el comedor o en la cafetería. Aun la intempestiva irrupción del grupo de estudiantes tuvo una respuesta unánime y digna; se los escuchó, se dialogó con ellos, se los invitó a participar en las reuniones. Hacer nombres resulta riesgoso; sin embargo, algunos deben ser mencionados, ya por la calidad de sus trabajos, ya por la lucidez de sus intervenciones; entre otros merecen citarse París, Massuh, Derisi, Asti Vera, Carpio, Pró, Trías, Quiles, Puciarelli, Pró, Francella, Echauri, Terán, Fernández Sabaté, García Estrada, Ladussans, Viaux, Bolzán, Vertrete, de Anquín, Bergadá, Fragueiro, de Estrada, Renaudier, Podestá, Di Leco. Aun cuando la mayoría de los trabajos presentados no trasuntaban con nitidez la tendencia filosófica en la que se ubicaba su autor, sin duda por un cuidado afán de objetividad, era posible, sin embargo, observar que todas las tendencias del pensamiento filosófico argentino estaban presentes: tomismo, marxismo, historicismo, existencialismo, idealismo, positivismo, espiritualismo, estructuralismo, personalismo, fenomenología, simbolismo lógico, etc. En general se notaba una preocupación por aplicar a la realidad nacional las conclusiones a que se llegaba; sin embargo, esta preocupación muchas veces parecía forzada, aun cuando en otras resultaba naturalmente del tema estudiado. La tendencia más activa fue la marxista en sus diversas tonalidades; pese a lo reducido de su número, logró concitar la atención de los congresistas por sus continuas, aunque no siempre oportunas, intervenciones en todos los debates; se caracterizó por aplaudir (hecho insólito en Congresos de Filosofía) cada vez que alguno de los integrantes del heterogéneo grupo hablaba, demostrando así que a pesar de sus divergencias internas conoce el valor del apoyo mutuo frente a otras posiciones. La tendencia más numerosa fue la tomista, que sin embargo no actuó como grupo y pareció diluirse entre las demás. Era

frecuente que a la exposición de un tomista otros le hicieran serias observaciones críticas; sólo en rarísimas ocasiones se manifestó un acuerdo explícito. Este hecho llamó la atención y puede interpretarse de diversas maneras; tal vez lo más exacto sea pensar que el sentido de libertad personal que afirma esta tendencia le impida manifestaciones gregarias. Las demás tendencias en algunos casos manifestaron con nitidez sus posiciones y en otras sólo tuvieron expresiones irónicas. Se notaba a veces el deseo de no aparecer embanderado en una posición determinada; otras, el de adoptar posturas eclécticas. Hubo entre algunos católicos acercamientos notorios al existencialismo y al marxismo. Pero en todos los casos reinó un espíritu de apertura y el diálogo fue siempre factible, lo que no significa que fuese exitoso. Como sucede en este tipo de asambleas, abundaron los episodios curiosos. Dejando de lado los extrafilosóficos (como el de un grupo que se caracterizaba por un continuo entrar y salir de las reuniones o de los que cambiaban de indumentaria varias veces al día en forma llamativa), resultó notable que casi ningún trabajo dejase de citar a Heidegger; en cambio otros filósofos de renombre nunca fueron aludidos. No faltó quien hablara del Dasein del pobre, el término 'alienación' apareció con ocasión o sin ella. Alguno afirmó enfáticamente que sólo hay libertad en los países donde impera el comunismo a la vez que propiciaba una curiosa filosofía que denominó 're-kantismo'. Fue acertada la inclusión de algunos números artísticos al fin de cada jornada: merecen citarse los Niños Cantores de Córdoba, muy aplaudidos por los congresistas; un admirable audiovisual sobre 0Córdoba actual'; el cuarteto vocal Gaudeamus; los folkloristas que actuaron al fin del asado del jueves. De este modo cada día finalizaba con un agradable mensaje de belleza. Está ya señalada la dificultad principal del Congreso: la excesiva diversidad de niveles cualitativos, tanto en los trabajos como en las discusiones. Al parecer esta tónica es inevitable, ya que se da en todos los encuentros científicos y filosóficos; pero al menos deberían excluirse las exposiciones elementales, repetición de cosas por todos sabidas o aun resúmenes de manuales. En un Congreso Nacional sólo deberían admitirse estudios de especialistas, fruto de un trabajo de investigación

que se somete al juicio de otros especialistas. Si esto parece excesivo, no lo es el exigir cierto nivel cualitativo, sin que hayan 'limitacionismos' ideológicos. Otro inconveniente contra el que chocó el Congreso fue el magro apoyo oficial, sobre todo económico; en esto hubo una distancia sideral con el primer Congreso. Pese a ello la inscripción como miembro activo fue módica, si se la compara con la de acontecimientos similares: cincuenta pesos (nuevos). Conviene bajar a estos detalles, ya que alguna publicación llegó a decir que se había exigido pagar nada menos que dieciséis mil pesos (viejos) por día. De todos modos, el encuentro fue fecundo. El hecho de que más de un centenar de personas se trasladen, sacrificando otros intereses, a un lugar para muchos alejado, para debatir durante una semana temas filosóficos o al menos para escuchar a quienes saben o creen saber filosofía, es un índice cultural muy positivo. Pero sobre todo el intercambiar ideas, el conocer personalmente a los que trabajan en el campo de la especulación intelectual, el poder preguntar y responder, todo esto es altamente fructífero y alentador. Si muchos de los trabajos presentados no tenían la hondura esperada, otros, en cambio, evidenciaban no sólo una madura versación en los temas tratados, sino una auténtica profundidad reflexiva y un serio espíritu de investigación. En medio de una civilización en crisis, en la que reinan la desorientación, los intereses pragmáticos y el vivir superficialmente, la realización de un Congreso Nacional de Filosofía, con todas las fallas señaladas y pese a ellas, permite abrigar una visión esperanzada del futuro". Gustavo Eloy Ponferrada

III Congreso Nacional de Filosofía[6]

[66] *Actas del Tercer Congreso Nacional de Filosofía. 1980*. Buenos Aires, Universidad, Facultad de Filosofía y Letras, 1982, 2 v.

Dicho Congreso tuvo lugar en Buenos Aires, organizado por la Facultad de Filosofía de la UNBA, tuvo escasa participación de las universidades privadas, tal como testimonian sus Actas.

El tema central del Congreso 'Sentido y vigencia de la Filosofía en el mundo actual', que se complementa con los siguientes subtemas: 1) Filosofía, ciencia y técnica 2) Filosofía y arte, 3) Filosofía y Religión, 4) Filosofía y Lenguaje, 5) Filosofía y Derecho.

No parece haber sido un Congreso muy importante para el rumbo de la Filosofía, aunque participaron algunos profesores de las universidades privadas.

Entre otros muchos participantes, las distintas corrientes filosóficas estuvieron representadas, a título indicativo, por Juan Carlos Nino, Norberto Espinoza y Olsen Ghirardi, Eduardo Rabossi, Conrado Eggers Lan, Néstor Cordero, Ismael Quiles, Juan Carlos Scannone, Francisco García Bazán. Adolfo Carpio, Roberto Walton, Lucía Piossek, Hernán Zucchi, Judith Botti de Achaval, Ezequiel de Olaso. Juan Carlos Torchia Estrada, Rafael Virasaro, Mario Casalla, Octavio Derisi.

El contexto político y social era muy diferente a del Congreso del 71, como lo expresa Silvio Maresca, que no participó como muchos de sus compañeros, en la mencionada entrevista:

> "En el 80 yo no quise participar por la dictadura. Fui una vez porque hablaba Casalla pero más no sé"[7].

Conclusión

[7] Entrevista de Beatriz Delpech, ob. cit., p. 209.

La participación de las universidades privadas en los Congresos de Filosofía durante la segunda mitad del siglo XX ha sido escasa, aunque no nula. Sus principales mentores, Derisi y Quiles han estado presentes -como se ha evidenciado- y llevado sus propuestas de trabajo para poner de manifiesto la actividad filosófica de sus recientes universidades.

El I Congreso Internacional de Filosofía de 1949, que convocó a filósofos de Europa y América con una participación muy elevada, ya que asistieron no sólo extranjeros, sino también los más destacados de la filosofía argentina que no eran opuestos al peronismo. Los mentores de las universidades privadas, Quiles y Derisi, estaban presentes y otros que serían profesores de las futuras universidades privada

Podemos afirmar que en el II Congreso, la participación fue mayor y tenemos un testimonio más detallado del desarrollo del mismo. En cambio, del lII Congreso hay una menor repercusión, debido a la situación política y social de la Argentina.

Sin embargo, las universidades nacionales han sido las verdaderas protagonistas de estos Congresos con las implicancias de la situación política y cultural de la Argentina de ese momento.

Como bien observó Maresca hay dos grandes cuestiones que pueden observarse en este recorrido por los Congresos: Una es la tendencia al "especialismo" en la investigación filosófica, que atenta contra una visión de totalidad, propia de la filosofía. La otra, es la gran "dependencia" del pensamiento del Hemisferio Norte, con repetición de lo que dicen allí.

También podemos observar una gran diferencia entre dos modos de hacer filosofía: Una "universalista", más abstracta, que trata los problemas sin una ubicación espacio-temporal, Y otra, más "situada" que intenta enraizarse en la propia tradición porque entiende que es la manera de realizar el compromiso del intelectual con su tiempo.

La Escuela de Filosofía Contemporánea (1979-1995) entre Buenos Aires y Mar del Plata: la figura de Sergio Cecchetto

Sandra Uicich
UNS, Bahía Blanca

Este trabajo, enmarcado en el proyecto de investigación bajo la dirección de la Dra. Celina Lértora Mendoza, pretende abordar la historia de la filosofía argentina reciente -en particular, de algunos colectivos filosóficos- desde un enfoque hermenéutico auxiliado por la historia oral y el trabajo con fuentes como cartas, programas académicos y relatos de vida, entre otros[1].
Continuando con una reconstrucción de la historia de la *Escuela de Filosofía Contemporánea* o *Escuela de Pensamiento* de la ciudad de Buenos Aires, me ocuparé de la figura de Sergio Cecchetto, investigador de CONICET, docente en la UNMdP e integrante de proyectos bajo la dirección del Dr. Ricardo Maliandi.

Trataré de dilucidar las circunstancias en que se conforma una sede de la Escuela en la ciudad de Mar del Plata. No queda claro si esa sede se autonomizó y dio lugar a otro tipo de colectivo, o simplemente nunca llegó a consolidarse. Se conocen publicaciones de mediados de los ´80 con el nombre de la Escuela: tal es el caso de *Ensayos y debates*, libro publicado por Editorial Galerna en 1986 en cuya introducción Cecchetto y Bolívar explican que "el texto es el resultado de una serie de encuentros que tuvieron lugar en la Escuela de Filosofía de Buenos Aires, entre agosto y octubre de 1983 y que se repitieron en el Centro de Estudios Humanísticos Antropológicos y Sociales Sudamericanos (CEHASS) al año siguiente. Con la asistencia de cerca de 600

[1] PGI "Filosofía argentina reciente. Colectivos filosóficos", dirigido por la Dra. Celina Lértora Mendoza y subsidiado por la Secretaría General de Ciencia y Tecnología de la Universidad Nacional del Sur.

personas interesadas en discutir estos temas, fueron realizadas dieciocho sesiones"[2].

La Escuela

Me interesa, en particular, reconstruir la historia de la *Escuela de Filosofía de Buenos Aires* o *Escuela de Filosofía Contemporánea* o *Escuela de Pensamiento Contemporáneo* –tales las menciones en diferentes escritos– que funcionó desde mediados de los '80 hasta mediados de los '90 a partir de un modo "informal", no académico, de hacer filosofía. El contexto en el que la Escuela comienza sus actividades se vincula con los últimos años de la última dictadura militar en Argentina y los primeros del retorno a la democracia, si bien la práctica de algunos de sus miembros de enseñanza informal de la filosofía se remonta a la segunda mitad de la década del '60[3].

Se reconoce como miembros de la Escuela, entre otros, a Luis Jorge Jalfen –su director–, Sergio Cecchetto, Jorge Bolívar y Miguel Grinberg. Todos ellos son pensadores con trayectorias disímiles, algunos incorporados al trabajo en universidades públicas o privadas –como Cecchetto y Bolívar-, otros dedicados a la educación extraacadémica –el caso de Jalfen- o a la difusión y el activismo en temas de ecología social y de espiritualidad ecuménica -como Grinberg, recientemente fallecido[4].

En trabajos anteriores, a partir de una reconstrucción histórica, me ocupé de deslindar los temas de interés y los autores frecuentados por los integrantes

[2] Escuela de Filosofía de Buenos Aires, *Ensayos y debates*, Bs. As., Galerna, 1986, p. 5.

[3] Cf. la nota en la solapa del libro de L. J. Jalfen y N. Hirsch, *El olvido del ser. Conversaciones en la chacra*: "[Jalfen] ha intentado reconstruir el escenario de la plaza pública para la filosofía, ese trabajo con grupos de reflexión desde 1966".

[4] Miguel Grinberg, a diferencia de los mencionados, no se formó académicamente en filosofía sino que se recibió como Licenciado en Sistemas en la Universidad de Nueva York. Integró el movimiento "La cultura del futuro" en la década del '80, la Multiversidad de Buenos Aires y publicó la revista *Mutantia*.

de la Escuela, en particular Jalfen, así como algunos tópicos comunes desde una dimensión conceptual que podríamos enmarcar a grandes rasgos en la denominada "filosofía posmoderna".

En *El compromiso con la libertad* (1987), Jalfen es mencionado como director de la "Escuela de Filosofía de Buenos Aires" y de la "Escuela de Pensamiento Contemporáneo" de Mar del Plata, y como "responsable por el 'Club de Pensamiento' de la visita de prestigiosos ensayistas extranjeros"[5].

Bolívar cuenta, en un homenaje a Jalfen tras su fallecimiento, en 2001: "Esto nos pinta a Luis. La Escuela de Pensamiento Contemporáneo surgió también de una decisión, de un debate. Vamos a publicar los debates. Después apareció una sucursal en Mar del Plata. Me invitó a participar, yo fui, y me encontré con 70-80 personas discutiendo problemas filosóficos con un entusiasmo que, además, se continuó durante años"[6].

Estas actividades que desarrolló la Escuela en la ciudad de Mar del Plata se plasman, en un comienzo, en un libro colectivo. En 1991, la Fundación Bolsa de Comercio de esa ciudad financia una publicación compilada por Cecchetto bajo el título *Discursos apasionados. Calidad de vida, Política y Salud*[7]. Este libro reproduce las intervenciones en una serie de paneles de discusión que Jalfen había organizado a fines de 1988 en Mar del Plata bajo el título "Desafíos contemporáneos", convocando a figuras nacionales expertas en distintos temas vinculados a la necesidad de plantear un modelo de calidad de vida. En su "Prefacio" (a cargo del Consejo de Administración de la Fundación) se aclara que en 1985 se incorpora "a la Escuela del Pensamiento Contemporáneo en las actividades de la Fundación de la Bolsa

[5] L. J. Jalfen, *El compromiso con la libertad*, Bs. As., Galerna, 1987; contratapa.
[6] Exposición de Jorge Bolívar en el Centro de Reflexión para la Acción Política del Segundo Centenario, el 10 de abril de 2001, homenaje a Luis Jalfen. Disponible en: http://multiversidad-sur.blogspot.com/2009/04/algo-sobre-multiversidad-en-la.html. Última consulta: 17/07/2023.
[7] S. Cecchetto, S. (comp.), *Discursos apasionados. Calidad de vida, política y salud*, Fundación Bolsa de Comercio, Mar del Plata, 1992.

de Comercio de Mar del Plata", siendo su director "el prestigioso pensador Luis Jalfen" y siendo docentes "los Licenciados Sergio Cecchetto y Alejandra Tortorelli".

De lo dicho se desprende que la Fundación Bolsa de Comercio se interesa por las actividades de la Escuela, pero no queda claro si se trata de una nueva sede en Mar del Plata o si se constituyó, con el paso del tiempo, en otro tipo de proyecto a cargo de Cecchetto. Lo conocido es que, en el andar de su vida académica, Cecchetto integra la Asociación Argentina de Investigaciones Éticas[8], conforma el Comité Editor de la publicación Agora Philosophica y también organiza las jornadas del mismo nombre en numerosas oportunidades, desempeñándose además como docente en la Universidad de Mar del Plata y como investigador en CONICET.

Las "Palabras Preliminares" de *Discursos apasionados*, a cargo de Cecchetto, mencionan que estas reuniones abiertas al público buscaban poner en tela de juicio y desnaturalizar las nociones de calidad de vida, política y salud, en un ejercicio de reflexión filosófica. Al final del libro, en la "Noticia de los participantes" se presenta a Cecchetto de este modo: "En la ciudad de Mar del Plata se desempeña como docente de la Escuela de Pensamiento Contemporáneo desde su fundación, en 1985, y actualmente ejerce su dirección"[9]. En la misma sección, se presenta a Jalfen: "ha ejercido la dirección de la Escuela de Filosofía de Buenos Aires y de la Escuela de Pensamiento Contemporáneo (Mar del Plata)"[10]. De aquí se desprende que 1985 es el año de fundación de la Escuela del Pensamiento Contemporáneo en Mar del Plata, cuya dirección fue ejercida por Jalfen y posteriormente por Cecchetto (en 1991, año de publicación del libro). Además, se distingue entre la Escuela de Pensamiento Contemporáneo y la Escuela de Filosofía de Buenos Aires.

[8] El listado de integrantes históricos de la Asociación se puede consultar en su página web http://aadiebaires.com.ar/BECARIOS-INVESTIGADORES.html.
[9] S. Cecchetto (Comp.), *Discursos apasionados* cit., p. 92.
[10] Ibíd., p. 93.

El filósofo

Sergio Gabriel Cecchetto (1959-2009) era Doctor en Filosofía (USal), Magister Scientiae en Ciencias Sociales (UNMdP), Maestro en Ciencias Sociales (FLACSO) y Especialista Universitario en Bioética (UNMdP). Se desempeñó como Profesor Titular en las Facultades de Ciencias de la Salud y Servicio Social, y de Ciencias Económicas y Sociales de la UNMdP e integró allí los Grupos Ratio (Facultad de Humanidades) y Problemáticas Socioculturales (Facultad de Ciencias de la Salud y Servicio Social). A partir de1998 se convirtió en Investigador independiente del CONICET. Fue miembro directivo de la Asociación Argentina de Bioética desde su fundación, en 1995. A partir del año 2000 fue director del Consejo Regional Buenos Aires de la Asociación Argentina de Investigaciones Éticas. Prolífico investigador y entusiasta organizador de encuentros, entre sus obras se destacan especialmente: *La clausura de la filosofía* (Buenos Aires, Catálogos,1990), *Dilemas bioéticos en medicina perinatal. Imperativos tecnológicos e improvisación moral* (Buenos Aires, Corregidor, 1999), *Curar o cuidar. Bioética en el confín de la vida humana* (Buenos Aires, Ad-Hoc, 1999), *Teoría y práctica del consentimiento informado en el área neonatal* (Mar del Plata, Suárez, 2001), *Doctrina promiscua –ensayos sobre biomedicina, cultura y sociedad* (Mar del Plata, Suárez, 2004), *La "solución" quirúrgica. Derecho reproductivo y esterilización femenina permanente* (Buenos Aires, Ad-Hoc, 2004), *La biología contra la democracia. Eugenesia, herencia y prejuicio en Argentina. 1880-1940* (Mar del Plata, EUDEM, 2008) y el texto que aquí me interesa resaltar: *La verdad y la apariencia. Una historia conceptual de la filosofía en occiden*te (Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata, 2005, en coautoría con Andrés Crelier).

De la pertenencia de Cecchetto a la Escuela de Pensamiento Contemporáneo quedan varios rastros: por un lado, su aparición en el libro colectivo *Ensayos y debates*, que refleja una serie de encuentros que tuvieron lugar entre agosto y octubre de 1983 en la Escuela en Buenos Aires, en el que

escribe junto a Jorge Bolívar una brevísima introducción[11]; por otro, las referencias mencionadas del libro que compila, *Discursos apasionados. Calidad de vida, Política y Salud*, estando ya en Mar del Plata. Además, cuento con dos datos registrados en entrevistas orales: un sello de la Escuela que aparece en varios libros que conformaban la biblioteca personal de Cecchetto (según referencias de otra integrante del grupo de investigación bajo su dirección); y la alusión a una publicación de 2005 que compiló sus apuntes de algunos cursos y charlas en la Escuela (tal como lo describió quien colaboró en la edición). A continuación me centraré en esta publicación, antes mencionada: *La verdad y la apariencia. Una historia conceptual de la filosofía en occidente*[12].

Apariencia y verdad

En 2019 se realizaron las I Jornadas de la Red de Bioética del Sur Bonaerense que llevaron justamente el nombre de Sergio Cecchetto[13]. En la mesa de homenaje, Romina Conti hace una breve síntesis de la filosofía tal como la pensaba y encarnaba el filósofo, desde la crítica a "la idea de una Filosofía basada en la razón como rectora fundamental del pensamiento humano" desde la Grecia clásica y las filosofías canónicas de Sócrates, Platón y Aristóteles; pasando por la discusión de "la idea de que los sentidos y las apariencias sensibles son engañosas y que la realidad se esconde detrás o debajo de aquello visible", con la consiguiente negación del cuerpo y el rechazo de lo sensible, las emociones, las pasiones; hasta el rescate de la figura de Nietzsche en torno al cual "Sergio tejía las líneas de su primer libro filosófico: 'La clausura de la Filosofía' (1990)"[14]. Allí comenta "esta

[11] Escuela de Filosofía de Buenos Aires, *Ensayos y debates* cit.

[12] S. Cecchetto y A. Crelier, *La verdad y la apariencia. Una historia conceptual de la filosofía en Occidente*, Mar del Plata, UNMdP, 2005.

[13] Información disponible en el sitio web de la red: https://www.rbsb.com.ar/quienes-somos.

[14] R. Conti, "La filosofía apasionada de Sergio Cecchetto", presentada en las I Jornadas de Bioética de la Red de Bioética del Sur Bonaerense, 26 de junio de 2019. Mimeo proporcionado por la autora.

honestidad [que] corre el riesgo de desembocar en un tipo de nihilismo" de comprender que "la idea de verdad es una especie de ficción y que todo lo que tenemos por sólido y cierto en el mundo es, si se le examina con atención y sin prejuicios, accidental y contingente". Esta breve síntesis de ideas le sirve a Conti para señalar que "la filosofía de Sergio volvía una y otra vez a ellas, en sus escritos, en sus clases, en su práctica cotidiana de la Filosofía" ya que "su modo de encarnar la filosofía era un modo pasional, estético, poético, un habitar el pensar atravesado por la corporalidad de un *pathos* siempre transformador". Y concluye:

> "Lo que la filosofía de Sergio supo encarnar, entonces, fue la fuerza de la dinámica pasional que mueve y que vertebra el pensamiento. No porque pueda hacerse una filosofía o una política únicamente con las pasiones, emociones y sentimientos, sino sobre todo porque no es posible hacer una *buena* filosofía, que es una filosofía movilizante, descalificando o negando esa constitución pasional, que no es la pasión de cada uno, que no era sin más la pasión de Sergio, ni es la de alguno o alguna de nosotros en términos individuales, sino que son las pasiones de cada uno en todos y de todos en cada uno".

Tras esta semblanza que pinta de cuerpo entero la figura de Cecchetto y la inserta de lleno en los temas e intereses abordados por la Escuela de Filosofía Contemporánea, vuelvo sobre dos cuestiones en la publicación antes mencionada, *La verdad y la apariencia* (2005). La primera es que, según lo explica en la Introducción al libro:

> "El texto que ofrecemos ha sido escrito, casi en su totalidad, en el mes de enero de 2004, y unos meses más tarde se le incorporaron unos pocos pasajes antes de proceder a su revisión general. Si fue posible concretarlo en tan poco tiempo, se debió a que ya desde mucho antes estos intereses fueron visitados por mí una y otra vez tratando de encontrar una manera de hilvanar de cabo a rabo toda la riqueza metafísica occidental en un único patrón comprensivo. De este desvelo desmesurado participaron otros amigos y colegas: Jorge Bolívar,

> Miguel Gómez, Enrique Valiente Noailles; y Luis Jalfen y Alejandra Tortorelli entre los primeros. Tantas conversaciones, discusiones e intercambios, tantos esbozos y descripciones parciales, han recalado ahora en este libro que no es más mío que de ellos. Sólo puede causar alegría haber encontrado esta nueva manera de reunirnos para continuar con un diálogo que nos abarca y nos supera"[15].

De aquí, entonces, el reconocimiento a sus compañeros de ruta de años anteriores, y a Luis Jalfen como un amigo. Se aprecia también que el caldo primigenio de su perspectiva filosófica se fue cocinando a fuego lento en aquella Escuela, y que su participación en aquellas actividades de corte informal, extraacadémicas, dejaron huella, aun cuando su trabajo académico, sus publicaciones, su inserción en CONICET, su docencia, investigación y formación de grado y posgrado en la UNMdP, y su tarea en redes y asociaciones lo sindican como un referente indiscutible en el campo de la investigación en bioética médica.

La segunda cuestión es la tapa del libro (Figura 1). Según se aclara en el reverso de la portada, la ilustración de cubierta es el "logotipo de la desaparecida Escuela de Filosofía de Buenos Aires. Autora: Ana Luisa Stok". La ilustradora y coreógrafa Ana Luisa Stok –quien fuera esposa de Jalfen– aportó sus dibujos también en *Discursos apasionados*.

[15] Sergio Cecchetto y Andrés Crelier, *La verdad y la apariencia*, ob. cit., p. 11.



Fig. 1. Tapa de *La verdad y la apariencia*

Al menos hasta 1999 hubo actividades organizadas por Jalfen en la Escuela de Pensamiento Contemporáneo[16]. Esta referencia en el libro de 2004 a la desaparición de la Escuela parece tener relación con una posible dispersión de quienes se reunían en torno a la figura de Jalfen, fallecido en 2001. Parece razonable que a partir de ahí no haya más que alguna vaga mención de la Escuela.

Parece extraño ocuparse mucho tiempo después –como ahora– de los temas y los intereses de un grupo de apasionados por la filosofía con perfiles

[16] El viernes 5 de noviembre de 1999 aparece el siguiente aviso en la Agenda del Diario *La Nación*: "Café Filosófico**.** Luis Jalfen y Florencio Noceti (h.) junto con la Escuela de Pensamiento Contemporáneo proponen la reedición de la experiencia surgida hace unos años en París. Un menú de temas por elegir entre los asistentes abre la sesión, cada viernes, desde las 21 y hasta las 23. En Bar El Taller, Serrano y Honduras. Entrada gratuita."

distintos aunque aunados en un mismo espíritu crítico, a contrapelo de la institucionalidad que suele delimitar la tarea de la filosofía a modos de trabajo y un canon fijo.

Parece difícil la tarea de reconstrucción de la historia de este colectivo filosófico con huellas poco palpables en el ejercicio de la filosofía en nuestro país, como si fuesen filósofos que caminaban con "pies de paloma", como decía Nietzsche…

Del lado de las apariencias, pensadores que pensaron su tiempo sin avenirse demasiado a las formas habituales del pensar académico. Del lado de la verdad, las pasiones de cada uno en todos y de todos en cada uno formaron una mixtura filosófica que pensó su presente de modo irreverente.

Diversas aproximaciones a la ecofilosofía;
el caso del colectivo *Nuevo Pensamiento*

Alicia Irene Bugallo
UNS, UNSJ, San Juan

El presente trabajo está centrado en destacar algunas de las primeras producciones sobre ecofilosofía realizadas en el contexto de investigación del Instituto de Posgrado de la Facultad de Filosofía y Teología, Universidad del Salvador Área San Miguel.

Dicho Instituto de Posgrado (bajo la dirección del Dr. Juan Carlos Scannone S. J y del Dr. Roberto Walton) dio lugar -durante el lapso de los años 2007 al 2019- al colectivo filosófico denominado 'Grupo Nuevo Pensamiento'. Desde el mismo se han destacado vínculos entre pensadores como Martin Heidegger, Edmund Husserl, Arne Naess, Michel Sèrres, Hans Jonas, entre otros. También cabe destacar la promoción de tesis doctorales sobre ecosofía y ecofilosofía, en el seno del mismo (como en los casos de Alicia Bugallo y Ricardo Pobierzym).

Si bien, como dijimos, las actividades de este grupo de investigación se extendieron entre los años 2007-2019, aclaramos que en esta reseña sólo se hará referencia al período inicial 2007-2011.

La expresión 'nuevo pensamiento' es empleada por Franz Rosenzweig (al caracterizar su aporte propio, en especial en la obra *La Estrella de la Redención*). Dos de los rasgos principales -según Rosenzweig- se suponen mutuamente: "necesitar del otro" y "tomar en serio el tiempo".

Esto conlleva la práctica de un pensar no solitario y monológico sino hablante y dialogante. A su vez, toda relación de interpelación, respuesta y contra-respuestas se despliega en el tiempo, acontece aconteciéndolo.

A ese 'nuevo pensamiento' se llega después de una doble purificación crítica del pensar, la cual se presenta en la historia de la filosofía occidental a través de dos giros paradigmáticos:
-El primero, el kantiano, produce la crítica de una "metafísica" (racionalista) constituyente de objetos absolutos (en cuanto comprende a Dios, alma y mundo como objetos), los que -religiosamente hablando- no son sino ídolos de idea (ideológicos).
- Un segundo giro (superador del kantiano, aunque conservando su verdad crítica) ya no renuncia sólo a la absolutización del objeto, sino que, además, abdica también de la auto-absolutización del sujeto mismo (trascendental) mediante la renuncia a su voluntad de poder y de querer (Heidegger).

Entre 2007-2011 se llevaron adelante diversas aproximaciones filosóficas sobre el Nuevo Pensamiento, según autores como Franz Rosenzweig, Jean-Luc Marion, Emmanuel Lévinas, Bernhard Welte, entre otros, a partir de ideas como alteridad (o diferencia), gratuidad, afectividad (sentir, estar-afectado) y novedad histórica, complementadas por la unicidad del singular y su otra cara, el universal situado y en contexto.

En este sentido, sin renunciar a la filosofía primera teórica, el Nuevo Pensamiento es deudor de la razón práctica. Entonces, si bien la problemática del Nuevo Pensamiento parece ante todo filosófica, sin embargo, conlleva consecuencias prácticas muy significativas, no solamente éticas y existenciales sino también culturales, sociales e institucionales.

Desde este marco, el grupo de investigación planteó en 2010 su primer trabajo grupal como una contribución filosófica a "otro mundo posible", a modo de respuesta a la crisis socio-cultural global que hoy estamos viviendo. Se trata del libro: *Un nuevo pensamiento para otro mundo posible*, (Scannone Juan Carlos S. J. (ed.), 2010, Universidad Católica de Córdoba).

Obviamente la obra no trató de agotar el tema, sino de aportar a su profundización desde diferentes perspectivas. Así, encontramos contribuciones a partir del estudio de algunos de sus exponentes más

representativos (Rosenzweig, Heidegger o Lévinas), pero también relaciones significativas con corrientes filosóficas y/o autores que a primera vista no lo representan, pero que de hecho han contribuido o contribuyen al mismo, a veces sin saberlo o pretenderlo.

El título del libro: *Un nuevo pensamiento para un nuevo mundo posible*, indica que depende de nuestra libertad personal y colectiva si asumimos o no ese llamado, interpelación y desafío originario (del ser, de los otros hombres –en especial los sufrientes–, de la tierra, de Dios), a fin de hacer nuevas todas las cosas, y a nosotros mismos.

En lo que hace a la presencia de la filosofía ambiental en estos marcos de reflexión problemáticos, el volumen incorpora dos contribuciones ilustrativas.

Por un lado, el artículo de Ricardo Pablo Pobierzym, "Heidegger y el otro comienzo: perspectivas para plantear un nuevo sentido de la tierra desde un proyecto ecosófico". Esta investigación aborda el vínculo que Heidegger representa entre "el otro comienzo" y la ecofilosofía, en torno de sus conceptos de tierra y de habitar. En este caso, Pobierzym plantea, a partir de Arne Naess, algunas distinciones entres ecología, ecofilosofía y ecosofía. Vincula la propuesta ecosófica del pensador noruego con el pensamiento de Heidegger, especialmente de su última etapa en la que se plantearía un acercamiento al pensar del ser concebido como un problema del futuro; Heidegger asume una perspectiva de la tierra vislumbrada desde la Cuaternidad (*Geviert*).

El otro caso presente en el libro colectivo, es el artículo de Alicia Irene Bugallo, "Filosofía ambiental: nuevo pensamiento sobre ecosofía práctica y diversidad biocultural". Se consideró que al tratar directamente de la renovación del pensar filosófico que se da con la filosofía ambiental, el trabajo resultaba afín a las exposiciones del Nuevo Pensamiento.

En efecto, Bugallo acompaña a los lineamientos del nuevo pensamiento presentando la reflexión ambiental emergente en el marco de lo particular,

local, temporal, retórico, frente a una tendencia moderna hacia lo universal, racional, argumental. En ese marco se encuadran las propuestas de Arne Naess, quien destaca la singularidad humana y no humana y el necesario tránsito desde un pensamiento abstractizante a la búsqueda de una ecosofía.

El trabajo de Bugallo también describe las distintas versiones del Movimiento Ecología Profunda, acentuando la necesaria interculturalidad que las acompaña y su intencionalidad pragmática acorde al giro práctico de la filosofía en las últimas décadas del siglo pasado.

Una segunda línea de trabajo investigativo promovida desde el colectivo Nuevo Pensamiento, fue la elaboración de tesis doctorales, dos de las cuales estuvieron dedicadas a profundizar el ámbito de la filosofía ambiental contemporánea.

Mencionamos entonces.

A. Tesis de Bugallo: *La filosofía ambiental en Arne Naess; sus propuestas del Movimiento Ecología Profunda y las influencias filosóficas de Baruch Spinoza y William James* ,2010.

Como marco general, se destacan las distinciones que planteara Naess entre un ambientalismo meramente reformista centrado en las medidas correctivas sobre los efectos dañinos en el ambiente, especialmente en los países desarrollados –Shallow Ecology- y un ambientalismo crítico más profundo –Deep Ecology-, dispuesto a desentrañar la raíz ideológica y espiritual de la problemática ambiental local o global, teniendo en cuenta los países en desarrollo y la diversidad cultural.

También se resalta la raíz filosófica de los aportes de Naess a la ecofilosofía, la inspiración en la idea de Baruch de Spinoza del ‘ser como potencia’ y sus elaboraciones del concepto de ‘experiencia pura’ en William James. Podría decirse que la ecosofía naessiana tiene el carácter de una hermenéutica profunda, asentada en una ontología relacional –que el pensador

llama gestáltica- superadora de algunas limitaciones de las dicotomías del pensamiento occidental.

B. Tesis de Pobierzym: *El problema de la naturaleza y la ecosofía en Martín Heidegger*, 2011.

Este trabajo está vinculado a la fenomenología heideggeriana, enriquecida con nuevos cuestionamientos tales como si Heidegger puede considerarse un teórico del ambientalismo, si su propuesta del habitar podría ser un desafío a la ecología superficial o, yendo más allá, cuál sería la misión de la ecosofía frente a la muerte de la naturaleza, etc.

Una parte importante del trabajo de Pobierzym quedó dedicada las interpretaciones del pensador estadounidense Michael Zimmerman en lo que hace a su afirmación de la proximidad entre el pensamiento de Heidegger y la Ecología Profunda de Naess. Según Zimmerman, diversos ecofilósofos sostenedores de la Ecología Profunda –en parte influidos por sus trabajos- han llegado a considerar a Heidegger como uno de sus filósofos predecesores.

Finalmente mencionaremos como tercera línea de producciones del colectivo estudiado, el lanzamiento de la *Revista de Filosofía Nuevo Pensamiento* en 2011 (y vigente hasta la fecha). La misma recibió, desde su inicio, colaboraciones que tocan la temática de la ecofilosofía contemporánea, tales como:
- Ricardo Pablo Pobierzym, "La herencia del pensamiento de Heidegger en diálogo con la ecología profunda", Vol. 1, Año 1, 2011: 141-150.
- Alicia Irene Bugallo, "Ontología relacional y ecosofía en Arne Naess" Vol. 1, Año 1, 2011: 151-174.

La contribución de Pobierzym parte de las actuales problemáticas ambientales y sociales del mundo; al respecto el movimiento de la Deep Ecology propone un cambio de sensibilidad para ingresar en un nuevo paradigma. El pensamiento de Martin Heidegger se reivindica la noción de tierra para pensar de una manera más prístina a la naturaleza. El escrito

bosqueja algunas de las temáticas que poseen en común ambos proyectos, considerando que el pensamiento de Heidegger puede otorgar fructíferos aportes a las propuestas eco-filosóficas.

El artículo de Bugallo se estructura a partir de una exégesis del propio Arne Naess sobre cómo se fue gestando y desarrollando su filosofía. Destaca la importancia fundamental de la ontología relacional o gestáltica, y cómo esta sostiene una ética ambiental o ecosofía, acorde a su vez, con diversas concepciones no europeas de la naturaleza.

Podrían marcarse algunas similitudes con los otros autores trabajados en el grupo:
- su cuestionamiento del antropocentrismo de la cultura occidental que abrió el camino hacia la mentalidad tecnocrática contemporánea asociada a la degradación ambiental actual La crítica al antropocentrismo;
- la propuesta de un pensar profundo diferente al ejercicio del mero pensar analítico;
- el llamado a un habitar cuidadoso, desde actitudes como la serenidad para 'dejar ser a las cosas' afín a las experiencias de identificación con lo otro-que-humano que reconoce que todo viviente tiene un derecho a vivir y florecer, entre otros;
- similitudes entre el vivir auténtico del *Dasein* y el ideal de autorrealización.

Estos desarrollos pueden considerarse relevantes y originales, siendo que en las facultades de filosofía del país aún se conoce poco sobre esa filosofía ambiental –o ecofilosofía– que viene desarrollándose desde hace más de cuarenta años. Con frecuencia, la misma ha quedado asociada a elaboraciones ajenas a nuestras regiones, o impregnada en una confrontación estéril entre filosofía continental y filosofía anglosajona, ya que gran parte de su difusión preliminar fue apareciendo en idioma inglés.

Pero si bien esto último es válido en las primeras décadas de su divulgación ya no lo es en absoluto en el siglo XXI; por otra parte, y, además, ya llevamos

más de treinta años de producciones relativamente propias sobre ecofilosofía, desde distintos países latinoamericanos, entre ellos la Argentina.

Así es que, en síntesis, los sostenedores del mencionado grupo Nuevo Pensamiento pudieron compartir, a lo largo de once años lectivos, un conjunto de referentes destacados de la filosofía continental y anglosajona contemporánea. La presencia de tópicos de filosofía ambiental en ese contexto (en especial desde la figura emblemática del filósofo noruego Arne Naess) indica, de algún modo, la necesaria renovación de esos campos de pensamiento de cara a los desafíos de las complejas novedades y exigencias del mundo actual.

Publicaciones de los Congresos Nacionales de AFRA

Celina A. Lértora Mendoza
CONICET-FEPAI, Buenos Aires

Introducción

AFRA publicó las Actas de todos sus congresos, incluyendo el último. Se entregaron gratuitamente, a los participantes, sea en papel (los primeros) o en versión digital. Es un gran esfuerzo que, al parecer, no ha tenido un eco correspondiente. Han sido poco difundidas, incluso quienes participaron y recibieron no conservan ejemplares; la propia directiva de AFRA, en el material que se trasmite (o debe hacerlo) no conserva más que un CDRom. Por otra parte, las Actas son muy poco citadas, en cualquiera de las áreas temáticas, incluso por sus propios autores, y aun cuando tengan la costumbre de auto-citarse en los asuntos que tratan. Tampoco se difunden, ni se presentan, en los congresos. Esto hace que el producto filosófico de estos encuentros multitudinarios no integre la corriente principal de la bibliografía filosófica argentina.

Es cierto que, académicamente hablando, las comunicaciones publicadas en Actas tienen poco crédito, por lo cual los autores prefieren intentar la publicación de sus mejores trabajos en revistas indexadas o libros colectivos de edición con referato. Esto es comprensible y puede explicar las defecciones en la edición, en relación al programa efectivamente desenvuelto. Pero este grupo es muy minoritario; la mayoría de los asistentes envía su trabajo a publicar, y esto suscita preguntarse si lo hacen porque: 1. Reconocen que es un "trabajo menor"; 2. Piensan mejorar y aumentarlo para otra publicación, de modo que esta sería una especie de "borrador" o primera versión; 3. Consideran que es una cuestión de ética académica entregar el trabajo que se ha presentado. Cualquiera de las tres posibilidades y otras que podrían sugerirse tiene sus defensores y en principio no puede cuestionarse el derecho

de los autores a proceder así, dado que la presentación de los trabajos no es obligatoria. En efecto, los congresos se basan únicamente en la aceptación (casi automática) de los resúmenes de ponencias individuales o de mesas y simposios que se aprueban en conjunto. Sólo después (a veces mucho después) se convoca a la presentación de trabajos y queda claro que esa entrega es voluntaria.

Dado lo anterior, es pertinente preguntarse, como lo hago aquí, por la relación real que las sucesivas directivas de AFRA y las entidades académicas huésped dan a las actas en relación a los congresos, que en definitiva redunda en la pregunta por el sentido real de esos congresos. Es una cuestión, esta última, que por el momento queda abierta a la discusión.

Este trabajo completará los anteriores tomando un muestreo de las Actas, en primer lugar, porque no se han podido consultar todas y en segundo lugar porque una exposición analítica de todas sería imposible que el marco de un trabajo como este. De todos modos considero que las Actas de los congresos que voy a analizar son un muestreo válido, y que con la misma metodología de abordaje, en el futuro es posible completar o ampliar el elenco.

Los Congresos cuyas Actas se analizan son: el XVI de 2013 (publicado en 2015), el XVII de 2015 (publicado en 2017) y el XIX de 2019 (publicado en 2021). Se han elegido porque por estar publicados como e-book online con descarga, son textos fácilmente asequibles para quien desee utilizarlas. Además, corresponden a la década reciente, que a su vez ha sido considerada en los trabajos anteriores sobre estructura temática[1] y participantes[2]. Y por ser

[1] "Algunas publicaciones de la Asociación Filosófica de la República Argentina AFRA", *Revista Cruz de Sur*, N. 40 Especial, año X., 2019: 85-129, ISSN: 2250-4478; www.revistacruzdelsur.com.ar

[2] CALM**,** "Los Congresos Nacionales de Filosofía AFRA. Estudio de participantes 1991-2001", Celina A. Lértora Mendoza (Coordinadora) *Cuarenta años de filosofía argentina. Balance y perspectivas. Actas XX Jornadas de pensamiento filosófico*, Bs. As., Ed- FEPAI. 2021: 243-256 (total 590). ISBN 978-987-4484-24-9. Libro digital, http://bibliotecafepai.fepai.org.ar/Actas/Filosofia/ActasFXX.pdf.

los más recientes, proveen un panorama de la situación actual del colectivo filosófico argentino en general.

Sus fichas bibliográficas son las siguientes:
- Griselda Parera, Diana María López, Sol Yuan (Compiladores), *XVI Congreso Nacional de Filosofía (AFRA)*, Universidad Nacional del Litoral, 2015, 932 pp., ISBN 978-987-692-064-3

- Griselda Parera, Diana María López, Sol Yuan (Compiladores), *XVI Congreso Nacional de Filosofía (AFRA)*, Universidad Nacional del Litoral, 1288 pp., ISBN 978-987-692-149-7.

- Nahir Fernández, Esteban Ferreiro, S. Daniel Pared (Editores), *XIX Congreso Nacional de filosofía (AFRA), Mar del Plata, 4-7de diciembre de 2019,* Mar del Plata, Asociación Filosófica Argentina, Universidad Nacional de Mar del Plata, 2021, 1920 pp., ISBN 978-987-811-006-6.

Para cada Acta se tratarán los siguientes puntos:
1. Análisis cuali-cantitativo: cantidad de autores, cantidad de trabajos, y áreas temáticas unificando conforme las presenta la propia publicación.
2. Relación comparativa de los puntos anteriores con los del programa del congreso, mostrando las coincidencias y las divergencias.
3. Análisis de un muestreo de trabajos en comparación con los resúmenes correspondientes (cuando los hay) para detectar el grado de relevancia de las modificaciones introducidas en el trabajo final.
4. Finalmente un análisis comparativo de las Actas y posibilidades y límites de la extrapolación a las demás, con conclusiones preliminares dado el carácter limitado del objeto de análisis.

Desarrollo

1. Análisis cuali-cuantitativo

La primera observación, que ya se hizo en relación a otros trabajos, es que en la última hay un considerable aumento del volumen de participaciones, lo que se refleja en las Actas.

Las Actas de los Congresos de 2013 y 2015 sólo publican los Simposios o Mesas y las Ponencias individuales; el de 2019 informa sobre otras actividades (conferencias y mesas plenarias) aunque no las publica.

Los Simposios y Mesas Temáticas, tal como se ha señalado en otros trabajos, aumentan progresivamente la cantidad, tanto de estas reuniones como de los participantes en cada una. Un análisis más fino exige distinguir las peculiaridades de los grupos y su diferencia con las ponencias individuales.

1.1. Plantilla temática, justificación

Por lo tanto, es necesario explicitar los criterios con los cuales he ubicado los trabajos de los tres congresos en un listado temático unificado para que puedan ser analizados de un modo sistemático. He considerado la necesidad de asumir las disciplinas troncales de los programas básicos de la Licenciatura en Filosofía y dentro de ellas las sub-disciplinas o sub-temas que se han ido generando. La razón de este procedimiento es que, cualquiera sea la deriva, los graduados que presentan trabajos han tenido académicamente una formación estándar de materias troncales y en cada Facultad la Carrera de Filosofía también ha tenido variantes en los planes, añadiendo materias más novedosas, muchas veces optativas. Y de hecho, las nuevas temáticas en sus comienzos (a veces bastante anteriores) han tenido ubicación en estos troncos.

Debo aclarar que este listado está fundado en la presencia temática indicada en los trabajos concretos y todos han sido incluidos con sus temas o subtemas específicos, incluso abriendo un subtema para un solo trabajo. La

colocación en cada ítem es desde luego de mi responsabilidad, y admito que el autor podría diferir, pero como historiadora de la filosofía uso las herramientas metodológicas de abordaje que son habituales, y esto me permite justificar (fundamentar y legitimar) tanto el listado como las inclusiones, aun admitiendo que, como toda opción, admite discusión y eventuales correcciones.

Más detalle, el procedimiento es el siguiente.

- **Introducción a la filosofía** y materias afines, naturalmente desaparece como tal, y algunos de sus contenidos, como la noción de filosofía, su importancia, sus derivas actuales, pasan a constituir un ítem que denomino: Filosofía de la Filosofía, denominación que ya ha sido empleada anteriormente en varios encuentros, si bien no se ha normalizado.

- **Enseñanza de la Filosofía**. En los Profesorados suelen denominarse Pedagogía o Didáctica, y se incluyen habitualmente prácticas docentes. En mi experiencia he visto que estos temas no suelen tener desarrollo teórico dentro del área filosófica, sino más bien en Ciencias de la Educación. Hay excepciones importantes, como por ejemplo el amplio campo actual de la Filosofía para Niños, o los Juegos Filosóficos. Mantengo este ítem temático porque, aunque muy escasamente, está representado en las Actas en análisis.

- **Historia de la Filosofía**. Este amplio campo que abarca 2500 años se divide habitualmente en cuatro períodos denominados: Filosofía Antigua, Medieval, Moderna y Contemporánea. Por supuesto no hay un total acuerdo acerca del tiempo y del rango temático y geográfico, pues mientras que para la mayoría se refiere al pensamiento occidental, otros quieren incluir también las filosofías de Oriente, aunque la tendencia pareciera ser la constitución de un campo específico, lo que parece más acertado; de todos modos su presencia es muy escasa en Argentina e ínfima en las Actas consideradas. De modo que opto por esta tesitura y mantengo la división cuatripartita con sus contenidos más estandarizados:

-- **Filosofía Antigua**: abarca desde los presocráticos hasta el neoplatonismo, es decir, la época llamada "Tardoantiguas" que cronológicamente coincide con parte de la Filosofía Medieval, pero que se mantiene unida a la tradición antigua por sus fuentes y su abordaje filosófico.
-- **Filosofía Medieval**: abarca el pensamiento cristiano desde sus orígenes, es decir, incluye –contra algunas tendencias actuales– al período Patrístico dentro de la Filosofía Medieval, y también la Filosofía Bizantina, la Filosofía Árabe y la Filosofía Judía que se desarrollaron tanto en el Medio Oriente como en Europa, especialmente en la Península Ibérica. Es un criterio de amplio consenso, de modo que en esto prácticamente no hay disputa. Por razones incluso de acercamiento no sólo cronológico sino temático, acepto el criterio bastante extendido de incluir la Filosofía Renacentista dentro de la Medieval. Y también la Filosofía de la Segunda Escolástica, siguiendo las directrices de la Sociedad Internacional para el Estudio de la Filosofía Medieval, que argumenta en el sentido de que esta Escolástica, aunque cronológicamente corresponda a los siglos de la Modernidad, por su temática, su lengua, y su conceptuación, es un derivado de la Filosofía Medieval y son los medievalistas los realmente preparados para abordarla. En este aspecto coinciden los historiadores de la Modernidad.
-- **Filosofía Moderna**: incluye entonces la filosofía post-renacentista como término *a quo*; y como termino *ad quem* he considerado el fin del siglo XIX. Los exponentes son en su mayoría europeos o de cultura europea, entre otras razones porque para los pensadores locales de Argentina y de Iberoamérica hay categorías historiográficas específicas. Esto lo hago a fin de unificar mejor el período de la Filosofía Contemporánea, colocando fuera de ella el Positivismo en todas sus formas, puesto que hay consenso historiográfico en que la Filosofía Contemporánea nace como una oposición al Positivismo decimonónico. Esto sin duda provoca algunos ruidos, como el tener que ubicar a Nietzsche fuera de la Filosofía Contemporánea, cuando el tratamiento habitual de su pensamiento lo acerca mucho más a los temas contemporáneos. Este punto fue inevitable y lo señalo, sobre todo porque en realidad los trabajos sobre Nietzsche también son complejos; los propiamente historiográficos no son muchos, más numerosos son los que articulan sus ideas

con otras posteriores y críticas; pero en estos casos casi siempre quedan en ítems disciplinarios distintos,

-- **Filosofía Contemporánea**. Abarca, como acabo de decir, las manifestaciones filosóficas desde comienzos del siglo XX hasta la actualidad. Y desde luego, de todo el mundo, porque la filosofía se ha globalizado; por la misma razón también parece haberse borrado las distinciones temáticas que caracterizan a la Filosofía Oriental en su trayectoria anterior. La dificultad no está en esto, sino en que casi todos los filósofos contemporáneos son también estudiados en aspectos específicos que constituyen ítems temáticos distintos. Por ejemplo, Heidegger en sus ideas sobre la técnica o sobre hermenéutica junto con Gadamer, los filósofos analíticos, o los críticos, o los integrantes de la Escuela de Viena en Lógica, Filosofía de la Mente, Filosofía del Lenguaje, Foucault en Biopolítica y un largo etc. Me he guiado para la ubicación en un criterio que no siempre es del todo claro, pero bastante aproximado: distinguir si el tratamiento es más bien (subrayo el "más bien") historiográfico o sistemático.

- **Lógica** es una materia inicial y obligatoria en prácticamente todos los planes que conozco. Pero en su desarrollo teórico hay una variedad muy grande de temas que van desplazándose hacia un mix de temas lógicos tradicionales con otros que podríamos considerar gnoseológicos e incluso epistemológicos. Esta problemática ya era conocida desde hace siglos. En la Modernidad los estudios escolásticos de Lógica se dividieron pulcramente en Lógica Menor o Formal y Lógica Mayor o Disputativa. Los temas de esta segunda parte eran en realidad gnoseológicos. De hecho, en los planes de las Facultades Católicas, en Gnoseología se volvían a repetir algunos temas de la Lógica Formal que eran secuelas de la Lógica Mayor desparecida en el Siglo XX de los planes estandarizados. Muchos de estos contenidos pasaron a la Epistemología perdiendo la conexión más fuerte con la Lógica, pero otros la mantuvieron, vinculándose a dos aspectos que los lógicos siempre han abordado: los conceptos y las palabras, pero ahora ampliados a dos desgranamientos de la lógica compleja anterior: Filosofía de la Mente y Filosofía del Lenguaje. Admito que este último ítem se superpone en varias de sus problemáticas con la Hermenéutica, pero esto resulta inevitable, como los solapamientos entre

ésta y la Filosofía de la Historia o de la Cultura. Finalmente incluyo los trabajos teóricos sobre Hermenéutica, por su necesaria conexión con la filosofía del lenguaje, aun cuando obviamente se diferencian en el marco teórico, como se ve sobre todo en Heidegger.

- **Gnoseología** o Teoría del Conocimiento es una disciplina tradicional que prácticamente ha desaparecido absorbida en parte por la filosofía de la Mente y en otra parte por la Epistemología, y de hecho en muchos planes ésta reemplaza a aquélla, lo cual tiene el efecto de acercarla a la Filosofía de la Ciencia hasta el punto que en algunos casos la diferencia no es del todo perceptible. Por esta razón omito la Gnoseología, que sólo aparece en algún trabajo histórico, y por tanto queda subsumida en la correspondiente Historia. Por otra parte, la vieja Filosofía de la Naturaleza, que se conservó en los planes de estudio de universidades confesionales o seminarios religiosos, ha quedado absorbida por la Cosmología, que forma parte del grupo relacionado con el conocimiento científico. Aun cuando no se coloca como un sub-tea, de hecho algunos trabajos podrían clasificarse como de Historia de la Ciencia, que también es una disciplina un tanto híbrida. Pero dado el carácter especial de esta investigación, no veo necesidad de abrir este subíndice que queda igual bien colocado en el conjunto.

- **Metafísica**. Es (o ha sido) la materia central y culminación del desarrollo de la filosofía teórica. De allí que subsista en todos los planes, aun cuando se haya descalificado su pretensión teórica desde varias corrientes, sobre todo de la filosofía analítica. Pero su permanencia no es acompañada de un crecimiento y ni siquiera de la conservación del antiguo rango. Es una disciplina que ve cada vez más disminuida su presencia en el colectivo filosófico mundial y también el argentino. No obstante, se mantiene porque los pocos trabajos existentes no pueden ser colocados adecuadamente en otro ítem.

- **Antropología** es una materia filosófica de venerable tradición, puesto que ha sido muy versátil en cuanto a su objeto. No existió en la Antigüedad que, siguiendo el orden aristotélico, la dejó englobada en lo que podríamos llamar

"ciencia (o filosofía) de la vida". En efecto, el *De anima* aristotélico rigió durante siglos. Para el Estagirita, la vida es un fenómeno decisivo a nivel ontológico, puesto que todos los seres se califican como vivientes o no vivientes. Y ese pensamiento sigue vigente. Dentro de los vivos, la escala colocó al hombre en el lugar más elevado, pero la conexión con los otros estamentos es fortísima. Para Aristóteles hay más cercanía ontológica entre el hombre y el animal no humano que entre éstos o las plantas con una piedra. Curiosamente hoy hay una vuelta a ese pensamiento. El cristianismo, al elevar más aún el rango humano como "imagen de Dios", modificó esta óptica en favor del humano, pero no la alteró profundamente. Con todo, los "Tratados del hombre" en las Sumas medievales son un síntoma del surgimiento de una disciplina filosófica especialmente reservada. Y a ello se sumó, desde el renacimiento, la ciencia biológica y la práctica médica. Con todo, la Antropología como disciplina filosófica específica es mucho más reciente, data del siglo XX. Su crecimiento fue tan exponencial como el antropocentrismo desatado luego de la caída del teocentrismo. Sin embargo, apenas tuvo tiempo de organizar su objeto propio, y ya se diversificó en numerosas ramas, a veces con poca relación mutua, y sin que se haya ido mucho más lejos que unificarse como reflexión acerca del hombre. De ese modo absorbió una serie de temas que tienen que ver con el hombre como especie pero que se ocupan de aspectos parciales o sectoriales: la mujer, los parentescos (la familia), la sexualidad desentendida del aspecto moral, y todos sus derivados, como el feminismo, las teorías *queer*, etc. Y finalmente, luego de haber puesto los fundamentos antropológicos de la Ética (como ya había hecho Aristóteles con su naturalismo moral) y de la cultura humanista, también se hace cargo actualmente del post-humanismo y la cultura *cyborg*. Todo esto configura un panorama complejo que queda englobado en este ítem porque, pese a las diferencias de todo tipo que se aprecian, hay un trasfondo común que sigue siendo, como decía "la filosofía de lo humano".

- **Metafísica** es posiblemente la disciplina filosófica que menos trasiegos ha sufrido; sin embargo ha pasado de ser "la reina" y "la culminación" del discurso filosófico a tener una modesta presencia en el panorama filosófico actual, lo que se refleja en las Actas que estoy analizando. El último gran

metafísico fue Heidegger con una obra inicial que ya tiene casi un siglo de existencia. Incluso los post-heideggerianos se han inclinado más a otros aspectos de su pensamiento, como la hermenéutica, que a la metafísica. Además, es una disciplina que no presenta sub-áreas de suficiente entidad, tal vez por la misma índole global de su objeto. De modo que este ítem se mantiene en rango minimalista.

- **Ética** o Filosofía Moral es una disciplina troncal e inicial de la filosofía, desde sus orígenes. No puede decirse que propiamente haya sufrido un eclipse medieval, cuando muchos de sus temas pasaron a la teología, porque en ella continuaron desarrollándose (por ejemplo, la teoría del acto moral, de la responsabilidad moral, de las virtudes, etc.) y porque luego fueron recuperados sin pérdidas teóricas en la modernidad. Lo que aumentó desde entonces fue su complejidad teórica al plantearse disputas muy decisivas sobre el carácter mismo de la moralidad y de la posibilidad de sus fundamentos racionales. Estas disputas, muy fuertes hasta principios del siglo pasado, que incluyeron novedades como la teoría de los valores y el planteo axiológico generalizado con apertura a la filosofía social y política, sin ser abandonadas, dieron paso, en los últimos cincuenta años, a nuevas perspectivas teorías de las cuales retengo dos porque aparecen con frecuencia en nuestros discursos filosóficos: la Bioética y la Ética Ambiental. Ambas sub-ramas tienen conexiones con otras disciplinas científicas y filosóficas, como es claro, pero considero que tienen suficiente entidad como para constituirse en sub-áreas temáticas de esta gran área. En algunos casos, con todo, resulta evidente que conexionan más con las áreas de Epistemología o de Filosofía Social. También considero que los trabajos sobre Teoría o Filosofía de la Acción, que son escasos, quedan bien incluidos en esta gran área.

- **Filosofía Argentina**, a veces también Pensamiento Argentino o Pensamiento Latinoamericano no es una materia del curriculum tradicional filosófico; la incluyen sólo algunos planes, como obligatoria o como optativa. Asimismo, su contenido también es variado según el plan; puede tener un contenido estricto de historia de la filosofía argentina (incluyendo o no la etapa colonial), puede incluir filosofía latinoamericana, habitualmente selectiva de

los principales nombres. Finalmente puede entenderse en el sentido más amplio de "pensamiento" asumiendo que muchos intelectuales no fueron propiamente filósofos (en el sentido actual, académico y profesional) sino pensadores que aportaron ideas sobre diversos aspectos de la historia y la sociedad. Es el caso de los argentinos Alberdi y Sarmiento, por citar solo dos casos. En Argentina la Filosofía Latinoamericana no es una materia del curriculum de grado, pero sí forma parte de muchos planes de postgrado, de allí que en los congresos el tema aparezca, casi siempre más bien en simposios o mesas que en ponencia individuales. Pero está presente con una diferenciación metodológica y temática de la Filosofía Argentina, por lo cual se le da un ítem específico.

- **Filosofía del Arte** es una materia casi siempre presente en el curriculum tradicional, como obligatoria u optativa. Su composición temática, en cambio, es muy variada. Los programas más antiguos o tradicionales suelen vincular el área a antropología o metafísica, tratando sobre la belleza y la obra de arte. Pero desde hace ya varias décadas hay otros elementos vinculados al arte que se introducen en los planes, así como una consideración más actual de diferentes artes /(como el cine, llamado "el séptimo arte") o nuevas formas de ejecutar una obra de arte, que pone en cuestión el concepto tradicional sobre la misma. Pese a estas variantes y a que en algunos casos podría dudarse de su inclusión en este ítem, o en alguno de antropología, filosofía social o de la cultura, el área como tal tiene especificidad clara.

- **Filosofía Social**, es una disciplina que con éste nombre o similar está también presente en la mayoría de los planes, de la carrera, incluso como obligatoria. Su contenido y la orientación de los temas es muy variado y depende de las características generales de los planes (mayor énfasis en los aspectos éticos, dentro de la ética social, o mayor énfasis en lo político, y sobre la base de teorías conservadoras, laicistas o marxistas, por ejemplo) Teniendo en cuenta que "lo social" es además un nombre muy abarcativo, con estos marcos teóricos y estrategias de abordaje se presentan problemas vinculados al mundo del derecho o de la política. Por lo tanto, considero que deben ser incluidos en esta gran área. Asimismo, en la filosofía política, aparecen

variantes de mucho peso teórico en los últimos cincuenta años: la Teología Política y la Biopolítica, por lo cual se incluyen en el área como sub-temas diferentes de la filosofía política temáticamente tradicional.

-**Filosofía de la Historia** es también una disciplina casi siempre presente en los planes que incluyen varias "filosofías de" como criterio pedagógico. Los enfoques teóricos son diferentes pero todos válidos, puesto que, con ese nombre u otro, o sin ninguno, todos los grandes pensadores han tenido una concepción propia sobre la historia y por tanto se puede ordenar ese material en forma reconstructivo-sistemática. Dentro de este campo hay aspectos que a veces se presentan separados pero que en conjunto tienen que ver con la historicidad humana y que constituyen el ámbito de la cultural. Por esa razón se los integra en un mismo ítem, ya que la diferencia en muchos casos entre ambos sub-temas es sólo de acento.

- **Filosofía de la Educación** no es una materia habitual en los planes de licenciatura, pero sí en los de profesorados. En cambio hay muchos posgrados específicos, seminarios de investigación y tesis de maestría o doctorales que se ocupan del área. Por ello se ve reflejada en los congresos, aunque en una cierta modesta medida, pero que merece un ítem propio.

- **Filosofía de la Religión** aparece en los planes tradicionales sobre todo de Facultades de Filosofía de orientación o confesión religiosa, por lo cual su temática suele vincularse al propio credo institucional. Eso determina que esta temática esté poco presente en los congresos, ya que los temas religiosos más generales se ubican por decisión de los propios autores, en otras áreas. A pesar de su exiguo número, se mantiene el área porque los trabajos que se incluyen no encuentran adecuada ubicación en ningún otro.

- **Filosofía de la Técnica** no es una materia habitual en los planes de licenciatura o profesorado, aunque es un tema de inquietud muchas veces vinculado con la ética o la filosofía social, pero en el caso de este ítem que recoge trabajos orientados a la reflexión sobre el hecho técnico mismo (idea que puso en circulación Heidegger con amplios desarrollos posteriores) y

actualmente se incorpora el tema de la Inteligencia Artificial, aun cuando algunos aspectos teóricos puedan enfocarse en marcos antropológicos, éticos o culturales. En el caso de este ítem se incluyen los trabajos que ponen el acento en el hecho técnico en sí mismo.

En Síntesis, el listado temático es el siguiente:
-Filosofía de la Filosofía
-Enseñanza de la Filosofía
-Filosofía Antigua
-Filosofía Medieval y Renacentista
-Filosofía Moderna
-Filosofía Contemporánea
-Lógica, Filosofía de la Mente, Filosofía del Lenguaje, Hermenéutica
-Epistemología, Cosmología y Filosofía de la Ciencia
-Metafísica
-Antropología, Vida, Animales, Mujer, Feminismo, Sexualidad, Posthumanismo
-Ética, Bioética, Ética Ambiental y Teoría de la Acción.
-Filosofía Latinoamericana
-Filosofía Argentina
-Filosofía del Arte
-Filosofía Social, Jurídica, Política, Teología Política, Biopolítica
-Filosofía de la Historia y de la Cultura
-Filosofía de la Educación
-Filosofía de la Religión
- Filosofía de la Técnica.

1.2. Plantilla temática aplicada

1.2.1. Simposios

Entre paréntesis el número de los simposios.

Plantilla temática	**16 C 2013**	**17 C 2015**	**19 C 2019**	**To-tal**
Filosofía de la Filosofía				
Enseñanza de la Filosofía				
Filosofía Antigua			1 (8)	1
Filosofía Medieval y Renacentista				
Filosofía Moderna		1 (2)		1
Filosofía Contemporánea		1 (6)		1
Lógica, Filosofía de la Mente, Filosofía del Lenguaje, Hermenéutica		2 (10,11)	2 (4,10)	4
Epistemología, Cosmología y Filosofía de la Ciencia		2 (1,3)	1 (6)	3
Metafísica				
Antropología, Vida, Animales, Mujer, Feminismo, Sexualidad, Posthumanismo				
Ética, Bioética, Ética Ambiental, Teoría de la Acción				
Filosofía Latinoamericana		4 (4,7, 8, 9)		4
Filosofía Argentina			2 (2,15)	2
Filosofía del Arte			2 (1, 14)	2
Filosofía Social, Jurídica, Política, Teología Política, Biopolítica			5 (5, 7. 11,12,13)	5
Filosofía de la Historia, de la Cultura	1 (1)	1 (5)	1 (9)	3
Filosofía de la Educación				
Filosofía de la Religión				
Filosofía de la Técnica			1 (3)	1
Totales	1	11	15	27

Plantillas desagregadas

Lógica, Filosofía de la Mente, Filosofía del Lenguaje, Hermenéutica	**16 C 2013**	**17 C 2015**	**19 C 2019**	**Totales**
Lógica				
Filosofía de la Mente		1 (10)	1 (4)	2
Filosofía del Lenguaje		1 (11)	1 (10)	2
Hermenéutica				
Totales		2	2	4

Epistemología, Cosmología y Filosofía de la Ciencia	**16 C 2013**	**17 C 2015**	**19 C 2019**	**Totales**
Epistemología		2 (1, 3)		2
Cosmología			.	
Filosofía de la Ciencia			1 (6)	1
Totales		2	2	3

Filosofía Social, Jurídica, Política, Teología Política, Biopolítica	**16 C 2013**	**17 C 2015**	**19 C 2019**	**Totales**
Filosofía Social				
Filosofía Jurídica			2 (7, 13	2
Filosofía Política			3 (5, 11, 12	2
Teología Política				
Biopolítica				
Totales			5	5

Filosofía de la Historia, de la Cultura	**16 C 2013**	**17 C 2015**	**19 C 2019**	**Totales**
Filosofía de la Historia		1 (5)	1 (9)	2
Filosofía de la Cultura				
Totales		1	1	2

Análisis desglosado por congresos

16 Congreso - 2013

Publica un solo Simposio Se indican sus coordinadores, número de ponencias y algunos subtemas

1. Puentes, abismos, figuras: las distancias del pasado y los presentes de lo remoto (María de los Ángeles Martini y Dr. Nicolás Lavagnino)
-7 ponencias (temporalidad, historiografía, realidad histórica, lingüística, creencias, lo queer, fotografía histórica)

Comentario. Se trata de un caso de amplia temática, aun cuando al inscribirla en una sola área, la de filosofía de la historia parece más adecuada, teniendo en cuenta la propuesta misma y los sub-temas de las ponencias. Los enfoques son ciertamente multidisciplinarios. El título indica, indirectamente, el carácter englobante de la propuesta, cuyo resultado, como es esperable, no logra unificaciones parciales ni sistematicidad general.

17 Congreso – 2015

En estas Actas sólo se publicaron Simposios. Se presenta
-El listado simple de Simposios con los títulos y la cantidad de ponencias
-La plantilla temática por separado, general y desgloses.

Advertencia: en realdad simposios son de algún modo pluridisciplinares, salvo los más específicos. En el listado simple y los comentarios se hace referencia a este aspecto dentro de cada grupo, pero sólo se le da una ubicación en las plantillas,

Simposios

1. Creencia, justificación y normatividad: aportes desde la perspectiva pragmatista"
- 3 ponencias (Dewey, Mead, James, Davidson)
2. De Kant a Hegel
- 6 ponencias (estética kantiana, antinomias kantianas, Schiller, cartesianismo, antinomia hegeliana)
3. Desarrollos actuales de la concepción estructural de las teorías científicas
- 4 ponencias (teorías, minimalismo)
4. Filosofar en Latinoamérica: reflexión y recepción
3 ponencias (pensamiento rioplatense del siglo XIX)
5. Intervenciones del pensamiento francés en creaciones filosóficas de diferentes fuentes y épocas
3 ponencias (Foucault)
6. Nuevas lecturas en torno a las lecciones husserlianas sobre el tiempo
4 ponencias
7. Propuestas y desafíos actuales de la Filosofía de la Liberación y de la Filosofía Intercultural. Aspectos ético-políticos: Estética, Ética, Filosofía Política e Interculturalidad
3 ponencias (transmodernidad, filosofía intercultural, analéctica dusseliana)
8. Propuestas y desafíos actuales de la Filosofía de la Liberación y de la Filosofía Intercultural. Aspectos éticos-políticos: marxismo e historia de las ideas
3 ponencias (Roig, género, dictaduras)
9. Propuestas y desafíos actuales de la Filosofía de la Liberación y de la Filosofía Intercultural. Aspectos socio-educativos, ontológicos y trans-ontológicos
3 ponencias (Dussel, educación intercultural)
10. Temas actuales en filosofía de la ciencia cognitiva
4 ponencias
11. Wittgenstein y los límites del lenguaje: discusiones sobre ética, estética y lógica
4 ponencias (ética, estética, terapia filosófica, biopolítica, Kripke)

– Total de ponencias: 40

Comentario. Lo más destacado de estos simposios es la variedad de sub-temas que abordan dentro del tema general, sobre todo teniendo en cuenta que estos simposios tienen pocas ponencias: sólo uno tiene seis, el resto tres o cuatro.

Otra característica es una proporción considerable de temas de historia de la filosofía. Algunos en forma directa, al abordar autores antiguos, modernos o contemporáneos como tema central, y en otros caos a referirse al pensamiento latinoamericano, en general también se enfocan en forma histórica.

19 Congreso - 2019
Simposios y Mesas temáticas

Se presenta
-El listado simple, por separado Simposios y Mesas temáticas, con los títulos y los organizadores entre paréntesis, y la cantidad de ponencias.
-La plantilla temática por separado, general desgloses.

Advertencia: en realdad simposios y mesas siempre son de algún modo pluridisciplinares, salvo los más específicos. En el listado simple y los comentarios se hace referencia a este aspecto dentro de cada grupo, pero sólo se le da una ubicación en las plantillas

Simposios

1. Alcances extraestéticos de la experiencia del arte (Romina Conti y Mariano Martínez Atencio)
-8 ponencias (estética y política, arte y lenguaje, transestética)

2.Colectivos de pensamiento en temas filosóficos, históricos y políticos – Argentina siglo XX, a la fecha (Alejandro Herrero y Celina Lértora Mendoza)
- 4 ponencias (Sociedades Populares de Educación, SAF, AFRA)

3.Cultura material e información: claves del debate contemporáneo en filosofía de la técnica (Diego Parente)
- 1 ponencia

4.Ensanchando las fronteras de la filosofía clásica de la mente: nuevas perspectivas (Carolina Scotto)
-1 ponencia

5.Filosofía intercultural y ampliación de derechos (Alcira B. Bonilla y Juan Matias Zielinski)
-10 ponencias (interculturalidad, neoloberalismo, derechos humanos)

6.Filosofía, historia y enseñanza de la ciencia: relaciones y tensiones (Andrea Olmos)
-1 ponencia (enseñanza de la química)

7.Injusticia epistémica, testimonio e ignorancia (Federico Penelas)
-2 ponencias

8.La noción de *phýsis* en Platón y Aristóteles y sus proyecciones en filósofos posteriores (Claudia Marisa Seggiaro)
-4 ponencias

9. Las dimensiones económica y cultural de la modernidad global: enfoques desde la teoría crítica (Gonzalo Scivoletto y Dante Ramaglia)
-1 ponencia

10. Naturaleza, lenguaje y normas: aportes a los debates en naturalismo pragmatista y normatividad semántica (Federico Penelas)
-6 ponencias (pragmatismo, modelos compuacionaldes)

11.Nuevos problemas en filosofía política contemporánea (Martín Oliveira)
-2 ponencias (pacifismo, igualitarismo)ncias (cambio climático)

12. Problemas aplicados de teoría política y ética (Facundo García Valverde)
-5 ponencias (pacifismo, igualitarismo)

13. Reflexiones en torno a los conceptos de justicia e injusticia. Perspectivas teórico-prácticas (Susana Beatriz Violante y Romina Pulley)
-2 ponencias (envejecimiento, animales)

14. Tecnología, arte y subjetividad: reflexiones desde la filosofía del arte y el pragmatismo clásico (María Cristina Di Gregori)
-1 ponencia (Transhumanismo)
15. Umbrales de la belleza: recepción y producción de la estética en Argentina (Ricardo Ibarlucía)
-2 ponencias (fotografía)

Total de ponencias: 50

Mesas Temáticas

1. Althusser, Lacan y Badiou. A propósito del concepto de "causalidad estructural" (Daniela Danelinck)
-1 ponencia (Badiou)
2. Cuatro debates filosóficos de Moses Mendelssohn (Pablo Dreizik)
- 1 ponencia
3. Discusiones filosóficas acerca de las imágenes, la imaginación y los experimentos mentales (Aída Sandra Visokolskis)
-3 ponencias
4. El concepto platónico-neoplatónico de potencia y su proyección en la historia de la filosofía
Coordinada por Matías Ignacio Pizzi)
- 1 ponencia (Cusa en Marion)
5. El derecho a la salud como derecho humano en la Argentina actual (María Graciela de Ortúzar)
-2 ponencias (familia, discapacidad)
6. El derecho, el poder y la vida. Perspectivas desde Foucault y Deleuze (Marcelo Antonelli)
-1 ponencia (Deleuze)
7. El giro desde la fenomenología hacia el realismo especulativo (Claudio Cormick)
-4 ponencias (Heidegger, Meillassoux)
8. El significado de las imágenes. Perspectivas semántica, histórica y cognitiva (Esteban Ferreyro)

-2 ponencias
9. El sujeto político en cuestión. La noción de subjetivación política en la filosofía contemporánea (Sabrina Moran)
-1 ponencia (entusiasmo)
10. Facultad del lenguaje: recursión e interfaz. Discusiones ya viejas y algunos problemas nuevos (Griselda Parera)
- 1 ponencia
11. Fenomenología de la primera persona (Leticia Basso Monteverde (UNMdP-CONICET)
-1 ponencia (perdón)
12. Filosofía de la Imagen (Virginia Ketzelman)
-1 ponencia (teología de la imagen)
13. Filosofía y Psicología en diálogo: experiencia, emociones y vida pública (Mariana Castillo Merlo)
-4 ponencia (Ricoeur, Nussbaum)
14. Filósofos en primera persona. Narración y subjetividad en autobiografías filosóficas
(II) (María Luján Ferrari)
-1 ponencia (Jorge Baron Biza)
15. La alienación, el deseo y el proyecto originario en el San Genet de Jean-Paul Sartre (Juan Pablo Vazquez)
-1 ponencia
16. La creatividad en C. S. Peirce: de la lógica a la cosmología
Coordinada por Catalina Hynes (UNT-SLP)
-2 ponencias
17. La norma de lo humano entre lo animal y lo artificial (Esteban Ierardo)
-1 ponencia (lo lúdico)
18. La presencia en disputa: temporalidades diferidas (Héctor Monteserin)
-1 ponencia
19. Lecturas y resonancias contemporáneas de la filosofía política clásica: Aristóteles y la política (Milena Zanelli)
-2 ponencias
20. Lecturas y resonancias contemporáneas de la filosofía política clásica: Platón y República (Aldana Zuccala)

-1 ponencia
21. Merleau-Ponty en diálogo: ser con los otros en la carne del mundo (Jesica Buffone)
-2 ponencias
22. Monstruos, arte y posthumanismo
Coordinada por Mabel Alicia Campagnoli (CInIG-UNLP)
-1 ponencia (Walter Benjamin)
23. Ontología y ética: implicaciones e interrogantes (Luis Enrique Varela)
-2 ponencias (Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant)
24. Organismos, causalidad mecánica y causalidad final (Claudia Jáuregui)
-2 ponencias (Hume, Kant)
25. *Philía-amicitia*: planteos antiguos, recepciones contemporáneas (Ivana Costa (UBA-UCA)
-4 ponencias (Arent, Agamben, Florenski)
26. Pirronismo y neo-pirronismo. El influjo del escepticismo antiguo en la filosofía moderna (Guadalupe Reinoso)
-1 ponencia (Hume)
27. Pirronismo y neo-pirronismo. El influjo del escepticismo antiguo en la filosofía contemporánea (Guadalupe Reinoso)
-2 ponencias (F. Mauthner)
28. Rivalidad en la lógica: pluralismos y revisión (Joaquín Santiago Toranzo Calderón)
-1 ponencia
29. Tres líneas investigativas de la filosofía de la economía (Sandra Maceri)
-2 (Smith, Nersessian)
30. Usos deconstructivos de la espectralidad (I y II) (Gabriela Balcarce)
- 3 ponencias (Derrida, vegetal, animal)

Total de ponencias: 54

Resumen
Total de ponencias en Simposios: 50
Total de ponencias en Mesas Temáticas: 54
Total general de ponencias. 105

Comentario. La primera y más saliente observación es la considerable diferencia entre lo publicado realmente, o que debió serlo. Sin entrar ahora en el análisis de las diferencias entre resúmenes y texto completos, objeto de otro punto, por lo que hace a simposios y mesas, está claro que las Actas no cubre lo que como mínimo, se debió haber presentado. En efecto, conforme a la organización, los simposios deberían tener como mínimo cinco ponencias y las mesas tres. Tomando estos valores mínimos, los 15 Simposio publicados debieron sumar como mínimo 75 ponencias y sólo se registraron 50; las 30 mesas debieron tener 90 ponencias y sólo se registran 54. Esta diferencia se agranda más, si tomamos en cuenta que en los 15 simposios, tres registran más de cinco ponencias, Hay sólo uno de cinco y el resto, en su mayoría tiene publicadas sólo una o dos ponencias, y sólo dos publican cuatro. Al mismo tiempo, en las mesas, sólo tres tienen cuatro ponencias, dos el mínimo de tres y el resto una o dos. Es una diferencia muy grande y es importante considerar que pasó.

La pregunta que cabe es si los faltantes se deben a que los participantes no enviaron sus trabajos (no se dice que se hubiera hecho una selección) o si por alguna razón no figuran en las Actas, habiendo sido enviadas. Por lo que hace al caso del Simposio 2, fueron enviadas cinco ponencias y se publicaron cuatro. Nunca se explicó por qué. Mi sugestión es que, al menos en algún caso, hubo una confusión por repetición de nombres, que pudo ser lo de este simposio: una de las ponentes tenía además una ponencia individual que sí fue publicada. Un indicio es que recibió certificado de su ponencia individual pero no de la del Simposio. De hecho ninguno de los ponentes del Simposio recibió certificado.

Sin embargo, pese a estos casos que serán los menos, parece claro que una buena proporción no entregó el trabajo a tiempo, aunque el plazo fue más que extenso. La proporción entre trabajos presentados y trabajos completos entregados tiende a alejarse cada vez más y la causa parece ser que los autores presentan sus textos y los discuten en una reunión académica, pero luego prefieren publicarlo en una revista o como capítulo de libro, que da más crédito académico.

Esta explicación es válida y ya la conocemos, para las ponencias individuales. Lo que sorprende es que pase lo mismo con los grupos nucleados en simposios o mesas, porque podría esperarse que sí interese la publicación del dossier que enriquece el propio aporte. Una explicación podría ser que en realidad no hay tales grupos consolidados o grupos permanentes, sino que quien organiza una mesa o un simposio hace una convocatoria abierta y de allí el poco interés de conservar el dossier. En sus inicios, hace décadas, los simposios y las mesas nucleaban a grupos consolidados o a grupos de reconocimiento; ahora pareciera que los organizadores escogen un tema y hacen una convocatoria abierta y luego fundamentan a posteriori lo que recibieron. No es una mala práctica y no puede censurarse, pero sin duda se va desdibujando el objetivo inicial de este tipo de presentaciones.

Lo dicho en último término me lleva a la segunda característica: en muchos simposios y mesas se aprecia una considerable dispersión temática que no sólo transforma la presentación en interdisciplinar (lo que en realidad no tiene que ver porque un tema unitario puede tratarse desde diversas perspectivas) sino que introduce temáticas que probablemente no estaban en la mente de los convocantes, como a veces se deduce del propio título-propuesta. También hay u decir que esto se nota más en las áreas que tienen varias sub-áreas, lo que es lógico, pero incluso en estos casos hay aglutinamientos que conspiran contra la unidad de la propuesta, sobre todo si son muchos los ponentes. Tal vez un criterio mejor fuera la división para mantener más coherencia argumentativa grupal, pero no siendo así, el resultado es que algunas propuestas resultan más sumatorias que sistemáticas.

1.2.2. Mesas temáticas

Sólo se publicaron en el 19 Congreso, como distintas de los Simposios

Plantilla temática	**19 C 2019**	**Totales**
Filosofía de la Filosofía		
Enseñanza de la Filosofía		
Filosofía Antigua	1(4)	1
Filosofía Medieval y Renacentista		
Filosofía Moderna	3 (23, 24, 26)	3
Filosofía Contemporánea	3 (15, 21,27)	3
Lógica, Filosofía de la Me3nte, Filosofía del Lenguaje, Hermenéutica	7 (1, 3, 8, 10,16, 18,28)	7
Epistemología, Cosmología y Filosofía de la Ciencia	1 (7)	1
Metafísica		
Antropología, Vida, Animales, Mujer, Feminismo, Sexualidad, Posthumanismo	3 (11, 17,30)	3
Ética, Bioética, Ética Ambiental, Teoría de la Acción		
Filosofía Latinoamericana		
Filosofía Argentina	1 (5)	1
Filosofía del Arte	1 (22)	1
Filosofía Social, Jurídica, Política, Teología Política, Biopolítica	8 (6, 9, 11, 13, 19, 20, 25, 29)	8
Filosofía de la Historia, de la Cultura		
Filosofía de la Educación		
Filosofía de la Religión	2 (2, 12)	2
Filosofía de la Técnica		
Totales	30	30

Plantillas desagregadas

Lógica, Filosofía de la Mente, Filosofía del Lenguaje, Hermenéutica	**19 C 2019**	**Totales**
Lógica	1 (28)	1
Filosofía de la Mente	1 (3)	1
Filosofía del Lenguaje	3 (8,16, 18)	3
Hermenéutica	1 (1)	1
Totales	6	6

Epistemología, Cosmología y Filosofía de la Ciencia	**19 C 2019**	**Totales**
Epistemología	1 (7)	1
Cosmología	.	
Filosofía de la Ciencia		
Totales	1	1

Antropología, Vida, Animales, Mujer, Feminismo, Sexualidad, Post-humanismo	**19 C 2019**	**Totales**
Antropología	1 (14)	1
Vida	1 (3)	1
Animales	1 (17)	1
Mujer		
Feminismo		
Sexualidad		
Post-humanismo		
Totales	3	3

Filosofía Social, Jurídica, Política, Teología Política, Biopolítica	**19 C 2019**	**Totales**
Filosofía Social	2 (13,29)	2
Filosofía Jurídica		

Filosofía Política	5 (6, 9, 19, 20, 25)	5
Teología Política		
Biopolítica		
Totales	7	7

1.2.3. Ponencias individuales

Cuantitativamente mantienen un crecimiento sostenido, aunque no de la magnitud proporcional de los grupos. En los programas de los Congresos, la ubicación de estos trabajos respondió a la decisión de los organizadores, aunque sin duda respetando, en lo posible, el eje o tema en que el autor se inscribe. Por razones obvias este dato es desconocido, y los nucleamientos en los programas no son siempre sistemáticos, por comprensibles problemas de programación. Por otra parte, cada Congreso ha tenido su propio criterio con respecto a las propuestas participativas. Para el cometido de esta investigación se hace necesario unificar para los tres congresos las temáticas. Esta tarea no es fácil porque muchas de las ponencias abarcan diversos temas, algunos incluso muy novedosos en el área filosófica (como los planteos "trans").

Presento a continuación
1. La plantilla con los datos cuantitativos de las áreas
2.Las plantillas que tienen desagregados
3. Un breve comentario sobre el contenido.

1.2.3.1. Resultados cuantitativos por áreas

Plantilla temática	**16 C 2013**	**17 C 2015**	**19 C 2019**	**Totales**
Filosofía de la Filosofía	2	3	1	6
Enseñanza de la Filosofía	1	-	2	3
Filosofía Antigua	12	6	1	19
Filosofía Medieval y Renacentista	11	2	5	18
Filosofía Moderna	9	10	8	27

Filosofía Contemporánea	10	13	4	27
Lógica, Filosofía de la Mente, Filosofía del Lenguaje, Hermenéutica	11	13	5	29
Epistemología, Cosmología y Filosofía de la Ciencia	12	13	13	38
Metafísica	1	1	-	2
Antropología, Vida, Animales, Mujer, Feminismo, Sexualidad, Posthumanismo	7	5	7	19
Ética, Bioética, Ética Ambiental, Teoría de la Acción	2	1	7	10
Filosofía Latinoamericana	1	1	3	5
Filosofía Argentina	2	2	2	6
Filosofía del Arte	5	10	4	19
Filosofía Social, Jurídica, Política, Teología Política, Biopolítica	12	15	14	41
Filosofía de la Historia, de la Cultura	1	4	5	10
Filosofía de la Educación	1	1	1	3
Filosofía de la Religión	2	2	2	6
Filosofía de la Técnica	2	2	1	5
Totales	104	104	85	293

1.2.3.2. Plantillas desagregadas

Filosofía Medieval y Renacentista

Filosofía Medieval y Renacentista	**16 C 2013**	**17 C 2015**	**19 C 2019**	**Totales**
Filosofía Medieval	9	1	5	15
Filosofía Renacentista	2	1	-	3
Totales	11	2	5	18

Comentario. Dentro de la escasa producción de Filosofía Antigua y Medieval, en este caso se aprecia la gran diferencia entre las etapas Medieval

y Renacentista y, aun cuando no se especifica en el listado desagregado, los trabajos sobre Patrística son una minoría dentro del conjunto. En lo que a Filosofía Medieval propiamente dicha se refiere, se aprecia un cierto equilibrio entre los maestros más conocidos (como Agustín, Tomás de Aquino o Escoto) y otros menso transitados. El Aquinate está siempre presente, lo que muestra la larga tradición de su estudio, tanto por especialistas confesionales como independientes. También hay que decir que esta exigua participación no condice con la presencia importante de medievalistas argentinos en reuniones específicas, nacionales e internacionales. Tal vez esto se explique porque esta especialidad tiene un auditorio también acotado y por eso los autores prefieren exponer sus trabajos en esos ámbitos. Habrá ocasión de comentar este punto más adelante.

Lógica, Filosofía de la Mente, Filosofía del Lenguaje, Hermenéutica

Lógica, Filosofía de la Mente, Filosofía del Lenguaje, Hermenéutica	**16 C 2013**	**17 C 2015**	**19 C 2019**	**Totales**
Lógica	2	3	-	5
Filosofía de la Mente	6	2	-	8
Filosofía del Lenguaje	2	6	5	13
Hermenéutica	1	2	2	5
Totales	11	13	7	31

Comentario. Si bien todos los subtemas están representados, aunque no en los tres Congresos, se aprecia una predominancia discreta de la Filosofía del Lenguaje, seguida por Filosofía de la Mente, lo que es congruente con la importancia siempre creciente de estas dos direcciones en la filosofía mundial. La lógica está poco representada, peor tal vez se deba a que, como ya se dijo con respecto a Medieval, es una temática muy acotada y con un auditorio muy específico. En cambio sorprende la escasa presencia de trabajos de Hermenéutica, siendo esta una corriente que crece también en forma permanente.

Epistemología, Cosmología y Filosofía de la Ciencia

Epistemología, Cosmología y Filosofía de la Ciencia	**16 C 2013**	**17 C 2015**	**19 C 2019**	**Totales**
Epistemología	3	11	6	20
Cosmología	2	-	.	2
Filosofía de la Ciencia	10	1	7	18
Totales	15	12	13	40

Comentario. Se observa que el ítem Cosmología tiene mínima presencia, mientras que los otros dos tienen presencia fluctuante, con subidas y bajadas bruscas cuya causa es difícil de sugerir, pudiendo tratarse simplemente de motivos muy circunstanciales. Por otra parte, junto con la de Filosofía Social y conexos, es la más numerosa, lo que marca una tendencia en la producción filosófica de la última década.

Antropología, Vida, Animales, Mujer, Feminismo, Sexualidad, Post-humanismo

Antropología, Vida, Animales, Mujer, Feminismo, Sexualidad, Post-humanismo	**16 C 2013**	**17 C 2015**	**19 C 2019**	**Totales**
Antropología	3	1	5	9
Vida	-	-	-	-
Animales	2	2	1	5
Mujer	-	-	1	1
Feminismo	-	-	-	-
Sexualidad	2	-	-	2
Post-humanismo	-	-	-	-
Totales	7	3	7	17

Comentario. Aunque la Antropología y variantes disciplinarias conexas tiene una notable presencia en la literatura filosófica argentina, en estos congresos

su presencia en las ponencias individuales es muy modesta. Más aún, hay temas que son objeto de interés en otras áreas pero no en ésta, por ejemplo la cuestión de la vida aparece varias veces en trabajos de epistemología y de filosofía de la ciencia (incluso con acento en la historia de la ciencia), así como el feminismo aparece en temas de filosofía política y aunque ms indirectamente en historia de la cultura y filosofía argentina o latinoamericana. Lo mismo puede decirse del post-humanismo cuyo marco también puede estar dado –y lo está– en Epistemología o en Filosofía de la Técnica. La cuestión de la sexualidad (sobre todo las propuestas *queer*) no logran todavía un lugar en los encuentros generales de filosofía y su presencia es casual. En cambio, debe señalarse que el tema de los animales, en una visión comparativa con lo humano, está presente, aunque con módicos valores, como toda el área. Puede esperarse un crecimiento de estos temas, su bien su proporción y sus tiempos son difíciles de prever.

Ética, Bioética, Ética Ambiental, Teoría de la Acción

Ética, Bioética, Ética Ambiental, Teoría de la Acción	**16 C 2013**	**17 C 2015**	**19 C 2019**	**Totales**
Ética	1	1	7	9
Bioética	1	-	-	1
Ética ambiental	-	-	-	
Teoría de la Acción	-	-	-	
Totales	2	1	7	10

Comentario. Aunque la Ética es una disciplina de importante producción en Argentina, con reuniones académicas específicas, reiteradas a lo largo de décadas, sorprende un poco la escasa entidad de su participación en estos tres Congresos, especialmente de Bioética, un área muy relevante sobre todo a nivel interdisciplinario, con numerosos grupos de investigación tanto en Facultades de Filosofía como de Medicina. También extraña la nula presencia de la ética ambiental y de la teoría de la acción, dos áreas entre sí diversas, que coinciden en el marco ético, y que tienen presencia notoria en otras reuniones académicas. Es posible que precisamente esta circunstancia

desanime a los investigadores individuales a presentarse, como ya se sugirió en otros casos.

Filosofía Social, Jurídica, Política, Teología Política, Biopolítica

Filosofía Social, Jurídica, Política, Teología Política, Biopolítica	**16 C 2013**	**17 C 2015**	**19 C 2019**	**Totales**
Filosofía Social	3	3	3	9
Filosofía Jurídica	1	2	2	5
Filosofía Política	7	9	8	24
Teología Política	-	1	-	1
Biopolítica	1	-	1	2
Totales	12	15	14	41

Comentario. Es un área de considerable presencia en genera y pareja en cada uno de los congresos, aunque con diferencias en los subtemas. Sin embargo, el acento es diferente: mientras que Filosofía Social, Jurídica y Política tienen presencia similar y en los tres, Teología Política sólo en uno y Biopolítica, a pesar de su notoria presencia en el panorama general de la filosofía, apenas cuanta con dos trabajos, si bien es posible que la temática se halle dispersa en otras , por ser un enfoque en cierto modo transversal.

Filosofía e Historia de la cultura

Filosofía de la Historia, de la Cultura	**16 C 2013**	**17 C 2015**	**19 C 2019**	**Totales**
Filosofía de la Historia	1	2	2	5
Filosofía de la Cultura	-	2	3	5
Totales	1	4	5	10

Comentario. Esta área, a pesar de que han sido temáticas centrales hace unas décadas en la filosofía argentina, hoy parecen sufrir un ocaso determinado por el corrimiento de sus temas a otros enfoques. Sin embargo, mantienen un piso

suficiente como para crecer en los próximos años, de lo cual podría ser un índice el hecho de que aumentaron en las dos últimas convocatorias.

2. Relación con los programas y resúmenes

Una cuestión significativa es ver si y hasta qué punto las Actas se corresponden con el programa (y los resúmenes) de la celebración del Congreso. En muchos casos esta correspondencia total no existe, por varios motivos. En primer lugar, si la propia organización decide publicar sólo un dossier cuya selección queda a su cargo y su criterio. Aunque se las llame Actas, en realidad propiamente no lo son porque, como indica su nombre, las Actas debieran contener todo lo que se desarrolló en el Congreso. Pero es una práctica aceptada, aunque no es el caso de esta serie de congresos de AFRA. Otra razón es que el Congreso realice una evaluación de calidad académica de los trabajos completos, aun cuando los resúmenes hayan sido aceptados, con o sin referato. Es una práctica muy extendida, y conveniente sobre todo porque los sistemas de Ciencia y Tecnología en general no acreditan bien las publicaciones que no tienen referato. Pero tampoco es el caso de esta serie. Una tercera razón es que los propios participantes no entregan sus trabajos luego de un plazo prudencial y son obviados en la publicación. Y finalmente que la publicación tenga algunos defectos de armado que dejan fuera trabajos correctamente entregados y aceptados para ella. Estas dos posibilidades son las que se dan en la serie de AFRA y de hecho conozco que así ha sido, al menos en algunos casos.

Aun cuando no es posible saber si la ausencia de trabajos que figuraban en programa se debe a renuncia del participante o a error de los editores, es conveniente conocer este punto, por lo cual a continuación hago este análisis que, por el momento es meramente cuantitativo, aunque no se descarta la idea de que también pueda ser cualitativo. En razón de que se ha dividido el material en dos grandes categorías, se mantiene esta distinción.

2.1. Relación para Simposios y Mesas temáticas

Aquí puede suceder o que el Simposio mismo y en forma completa desaparezca de la publicación o que sólo se publique en parte.

Veamos esta relación para cada congreso, Se indica el número de reuniones y entre paréntesis el número de participantes)

Simposios	**16 C 2013**	**17 C 2015**	**19 C 2019**	**Totales**
En Programa	27 (327)	33 (349)	26 (203)	90 (879)
En Actas	1 (7)	11 (40)	15 (50)	27 (97)
Diferencia	-26 (320)	-22 (309)	-11 (153)	-63 (782)

Mesas Temáticas	**16 C 2013**	**17 C 2015**	**19 C 2019**	**Totales**
En Programa	31 (111)	38 (133)	50 (175)	118 (419)
En Actas	-	-	30 (54)	39 (54)
Diferencia	-	-	29 (121)	-79 (365)

Comentario. Los cómputos arrojan una enorme diferencia entre el programa (supuestamente desarrollado al menos en la mayoría de los casos) y las publicaciones. No se trata solamente, como ya indiqué, que en muchos casos no se publicaron todas las ponencias agendadas, sino que incluso se omitieron simposios y mesas en forma íntegra. Salvo para los simposios y las mesas del 19 Congreso, se han publicado bastante menos de la mitad y en algún caso casi nada. Las diferencias negativas totales superan el 50% y estamos alrededor de los dos tercios. Esta reiteración y en esas cantidades no puede ser meramente circunstancial. En mi concepto, evidencia claramente una tendencia a no publicar los trabajos presentados en congreso, tendencia que se va afianzando cada vez más y que en estos congresos adquieren una grave significación: las Actas no presentan sino un muestreo tal vez insuficiente de lo sucedido en la reunión, y pone un interrogante sobre la conveniencia de

mantener este criterio de publicación electiva y pretender al mismo tiempo una representatividad relevante del panorama filosófico, pues el trabajo real se evidencia con publicaciones completas de trabajos y no con resúmenes o con exposiciones orales no controlables. Aunque esto vale desde luego también para las ponencias individuales, parece más grave cuando se trata de grupos que han sido organizados con un propósito de mayor envergadura que una ponencia aislada.

2.2. Relación para ponencias individuales (419)

Las únicas causas de la no publicación son que el autor no haya entregado el trabajo o que por error de los editores no se haya publicado. Esta última posibilidad, sin descartarse, parece que debiera ser minoritaria, porque es más fácil el control, sobre todo cuando el autor tiene un solo trabajo. Es más común, en cambio, que el propio autor no presente el trabajo, sino que intente su publicación en forma de artículo o capítulo del libro, redacción final de la cual la presentación al congreso suele ser (y a veces ser indicada por el propio autor) como una primera versión. Aunque en cierto modo esto parece un abuso, ya que un mismo trabajo resulta con doble crédito, se explica también porque la publicación en Actas no da el mismo crédito académico que un artículo o capítulo de libro. Esta circunstancia determina el crecimiento extensivo de esta práctica.

Veamos esta relación para cada congreso.

Ponencias individuales	**16 C 2013**	**17 C 2015**	**19 C 2019**	**Totales**
En Programa	270	224	257	781
En Actas	104	104	85	289
Diferencia	-166	-120	-172	-492

Comentario. El resultado de esta compulsa replica lo que ya se dijo sobre simposios y mesas, agravándose la diferencia en el último Congreso: mientras

que en los dos anteriores la proporción de deserción fue poco más del 50%, en el último llegó a los dos tercios, lo que coincide con los resultados anteriores. La sumatoria nos da otra vez una diferencia que se aproxima a los dos tercios.

Vale la misma consideración anterior: estas cifras no son producto de cuestiones circunstanciales, sino que evidencian una tendencia que se consolida y aumenta. Ya indiqué uno de los motivos, la preferencia por las publicaciones en revistas indexadas o libros colectivos, cuando el trabajo puede pasar esas evaluaciones. Pero también hay que considerar otra causa, que menciono en el próximo punto: que las presentaciones de resúmenes no respondan a un trabajo real avanzando, sino sólo a bocetos o borradores incipientes que luego no se pueden terminar. Esta práctica, que tampoco es conveniente, pareciera ser al menos un porcentaje no desdeñable de las deserciones y merecería un estudio más concienzudo, acerca de las desviaciones inconvenientes de las prácticas académicas tradicionales como las que se toman en cuenta al organizar estos Congresos.

2.3. Relación con otras actividades

En las reuniones de los tres Congresos y de acuerdo a sus respectivos programas, hubo actividades de exposición de temas, que no fueron publicadas. Las detallo:
-En el 16 Congreso de 2013
--4 conferencias unipersonales
--5 mesas plenarias con 17
--Total de presentaciones no publicadas: 21
-En el 17 Congreso de 2015
--1 conferencia
--3 paneles con 9 integrantes
--6 presentaciones de libros
--Total de presentaciones no publicadas: 16
-En el 19 Congreso de 2019

--3 conferencias unipersonales
--4 mesas plenarias con 12 participantes
--1 mesa panel con 3 participantes
--Total de participaciones no publicadas: 8
Total de participaciones no publicadas: 45

Comentario. La cantidad de actividades realizadas y no publicadas es bastante significativa. Y desde luego representa una laguna relevante en relación a temas que los organizadores consideraron de importancia y que tuvieron un lugar de privilegio como las conferencias y las mesas plenarias. Es posible que precisamente por ser invitaciones especiales (y honoríficas) los participantes no se sintieran obligados a contribuir con un trabajo escrito, Pero en todo caso puede adscribirse al desgranamiento de la productividad oral en relación a los resultados escritos, que ya se ha observado en la publicación de los trabajos centrales (simposios, mesas y ponencias individuales).

3. Relación temática trabajos-resúmenes (muestreo)

Dado que excedería el cometido de este trabajo analizar todos los resúmenes y trabajos publicados para establecer si, y en qué medida el trabajo responde al resumen, pensé realizar un muestreo aleatorio a fin de dar una idea de este tópico que, por lo demás no es de gran importancia dado que los resúmenes son muy breves y en principio se podría adelantar que en lo esencial el trabajo responde a ellos. De todas maneras, el proyecto tiene cierta relevancia sobre todo teniendo en cuenta la enorme deserción a la hora de entregar los trabajos completos. Por lo tanto, mi hipótesis fue que, si el muestro exhibiera una concordancia notable entre resumen y trabajo, se podría pensar que una de las razones de la deserción es que no se pudo terminar el trabajo en función del resumen que ya estaba publicado. En este caso estaríamos ante la situación de que un porcentaje muy importante de las presentaciones **no** responden a un trabajo real y que pudiera concluirse en el lapso, bastante amplio por otra parte, entre el congreso y la presentación para la Actas. Esto indicaría una tendencia a presentar en las reuniones académicas

sólo bocetos o intentos de un trabajo, pero no un trabajo terminado o al menos suficientemente desarrollado.

Sin embargo el análisis, dadas las circunstancias especiales de dos de los tres congresos, no podía cumplirse acabadamente. Pese a ello mantengo este punto porque es parte del proyecto amplio, del cual estos tres casos son solo una muestra. Por lo tanto, brevemente expongo el resultado.

16 Congreso, 2013 publicó sólo un Simposio, pero además, en el libro de resúmenes consta únicamente la propuesta y los nombres de los participantes, no hay resumen individual de ponencias. La compulsa para las comunicaciones individuales muestra concordancia de títulos y temas; pero debe señalarse que los resúmenes que se piden son muy breves, por lo cual no eran esperables resultados disímiles.

17 Congreso, 2015 y el **19 Congreso, 2019** publican los resúmenes de ponencias de reuniones e individuales en las Actas, por lo cual la compulsa carece de sentido, ya que el propio Congreso ha considerado las presentaciones iniciales sólo como indicativas, mientras que el resumen válido es el que se publica junto con el trabajo. Y obviamente quien no terminó el trabajo tampoco presentó el resumen final.

En síntesis, en el único caso que se pudo evaluar resumen anterior y ponencia posterior, no hay cambios relevantes. Por otra parte, considero que pedir el resumen definitivo junto con el texto completo es un criterio razonable, precisamente porque muchas veces el resumen redactado mucho antes de la presentación oral y más todavía de la escrita, no responde al resultado y esto es comprensible. En este caso, el criterio de los dos congresos avalaría mi hipótesis de que las presentaciones a congresos tienden a ser más bien programáticas de trabajos, que a veces se terminan, y a veces no, que a veces se publican en las actas y otras veces derivan a otros proyectos editoriales. Estos corrimientos están mostrando procederes que no son los tradicionales e indican la conveniencia de revisar los objetivos de los encuentros académicos para adaptarlos a la realidad.

4. Análisis comparativo general y conclusiones

Del análisis cuali-cuantitativo de los tres Congresos, anteriormente expuesto, pueden extraerse algunas consideraciones comparativas y conclusiones preliminares.

En primer lugar, se debe señalar una notable analogía entre los tres, lo que muestra un perfil similar para toda la década, y en tanto es la más reciente, muestra a la vez las características que presenta el resultado del desarrollo de la serie. Además, ratifican la tendencia a desertar de la presentación completa, haciendo cada vez más amplia la brecha entre los trabajos presentados y los publicados. Otra característica compartida es la tendencia temática a la diversificación, a los nuevos temas, y la disminución de los trabajos específicos de disciplinas tradicionales.

Sin duda este trabajo no puede aspirar a presentar un mapeo con pretensiones especulares. Se trata en primer lugar de un modelo de abordaje que, al menos para estos tres casos piloto, parece funcionar aceptablemente. Sobre esa base, se pueden establecer, inicialmente, dos conclusiones que funcionarían como hipótesis iniciales de otros trabajos historiográficos sobre el colectivo filosófico argentino de las últimas décadas.

1. Los diversos géneros disponibles para exponer los resultados del trabajo filosófico presentan procesos que se puede denominar "de desenganche", en el sentido de que no se encadenan casi automáticamente, como antes sucedía. En el caso de las reuniones académicas y sus "actas" (en el sentido de documentación de lo actuado) este desacople ha comenzado hace varios lustros y se ha consolidado, en parte porque es verdad que las "actas" no tienen un adecuado crédito académico. Es por lo tanto un tema a considerar.

2. Un criterio aceptado sin reservas en los ámbitos académicos otorga una especie de "valor agregado" a los grupos consolidados. De ahí que hayan proliferado los proyectos de grupos de investigación institucionalizados, cuyos resultados se exponen en reuniones y en publicaciones. En lo que

respecta a estos congresos y sus actas, pareciera que tal consolidación es precaria porque los grupos no se reiteran como tales y con temas análogos que evidencien una línea sostenida de investigación grupal, sino que se va recomponiendo. Esa característica marcaría una notable volatilidad del colectivo filosófico en su totalidad, a niveles académicos.

Ambas conclusiones son aproximativas, en función de lo analizado y se proponen como puntos de partida de otras investigaciones. Por la misma razón considero importante y recomendable continuar con el análisis con este modelo, si es posible mejorado, para tener un espectro más nítido, porque no puede negarse la gran representatividad de estos congresos. Queda sugerido un interesante camino abierto.

Perspectivas filosóficas desde Uruguay

Perspectivas filosóficas desde Uruguay

Coordinación Mauricio Langon

Fundamentación

Considerando el escaso impacto "fuera de fronteras" de la vida filosófica en Uruguay queremos poner en discusión algunas perspectivas (¿líneas de fuga, tendencias, orientaciones?) que se vienen gestando y desarrollando en nuestro país. Los expositores presentarán propia mirada de distintas perspectivas en que sienten involucrados.

Participantes:

Baccino, Damián
Ferreira Peñaflor, Sebastián
García, Fernando
Langon, Mauricio
Viscardi, Ricardo

*

Programa

Hacia una educación filosófica
Mauricio Langón

Juan Llambías de Azevedo, el anclaje heideggeriano y la historia de la filosofía en el Uruguay
Sebastián Ferreira Peñaflor

La invención de Grecia
Damián Baccino - Fernando García

Soberanía ~~como~~ fe y fiducia de la razón: el quiasma entre fe y saber en Derrida
Ricardo Viscardi

Perspectivas filosóficas de la filosofía en la "segunda enseñanza" en Uruguay

Mauricio Langon

Introducción

Mi colaboración apunta a hacer visible una perspectiva filosófica que se viene perfilando desde la experiencia, reflexión y práctica en y sobre la enseñanza y los aprendizajes en el espacio curricular "Filosofía" en "la Segunda Enseñanza"[1], en Uruguay.

Hay ansias recurrentes de usar la filosofía para mezquinos intereses, de reservarla a élites ilustradas, de quitarla del currículo, de denigrarla, de subordinarla en tanto "filosofía de segunda" o "no filosofía", y de limitar el desarrollo pleno de **lo filosófico** en sus docentes y alumnos. Se pretende disimular estos intereses con falaces discursos y discriminatorias normas que sustentan *privilegios* en presuntas superioridades o incapacidades innatas de docentes o "alumnos".

[1] Juan Carlos Benvenuto, "Primeras aproximaciones al tema: La Filosofía en la Segunda Enseñanza", Montevideo, *Ensayos* n. 17, junio de 1938. Usaré esta expresión o la sigla S.E. para designar al "segmento" o "unidad curricular", "asignatura", "disciplina", "materia", etc. llamada "Filosofía" que, en los planes de estudio de Uruguay, está presente en los tres últimos años de la educación formal "secundaria" (posterior a la educación "primaria" y anterior a la "terciaria"). Esto desde los inicios de su independencia y regularmente desde 1849 (excepto durante el período dictatorial de Lorenzo Latorre, en el siglo XIX). Actualmente está dirigida a estudiantes de 15-17 años de edad aproximadamente, y cuenta con cuatro horas semanales en el primero de esos años y tres, en los otros dos. La formación específica de profesores de Filosofía data de la década de los '50 del siglo pasado y abarca hoy a todo el país. Depende actualmente de la ANEP. Una excepción en el mundo, parece.

En este momento, el gobierno uruguayo está intentando imponer una "transformación educativa" en que -según resolución "preliminar" y "sujeta a revisión" del Consejo Directivo Central (Codicen) de la Administración Nacional de Educación Pública (ANEP)- "Filosofía" resultaría "jibarizada" y dos de sus "subdisciplinas" serían separadas de ésta, "sustituyendo" la enseñanza de varias de sus ramas [2].

En este breve ensayo no pretendo discutir eso, ni tampoco historiar la enseñanza filosófica en nuestro país, sino más bien presentar algunas tesis de la perspectiva filosófica que en esa enseñanza se gesta, y (de)mostrar las características positivas del intento de llevar a todos lo filosófico, de preservarlo, de ampliarlo, de profundizarlo.

Haré esto de modo limitado e insuficiente, pero intentando centrarme en la perspectiva que –en la teoría y en la práctica– intenta, con su enseñanza, producir **experiencias** *y* **aprendizajes filosóficos** entre los jóvenes que no necesariamente se dedicarán a ella.

Hacemos filosofía y habilitamos a filosofar en diálogo como aspectos no prescindibles de los intentos por **enseñar** y **aprender** filosofía y filosofar entre todos. Desde antiguo hacer filosofía **con no filósofos**, entre personas de todas las generaciones (incluidos niños y viejos), *es* la filosofía.

Me limito a las perspectivas filosóficas que emergen en Uruguay desde 1985, en experiencias conceptuales y prácticas filosóficas (que toman muchos elementos de la tradición anterior); y mencionaré sus principales rasgos actuales.

[2] Codicen, Res. N. 1933, 9 de agosto de 2023, que aprueba el plan de estudios de la "educación secundaria superior. La ANEP es el Ente Autónomo del que depende la educación no-universitaria, militar o policial. La norma reduce la "carga horaria" total de Filosofía de 10 horas a 6. Esto motivó múltiples protestas y se creó una "Coordinadora en defensa de la filosofía".

¿Qué efectos o consecuencias filosóficas, educativos (y de otras índoles) acarrearían la eliminación, reducción o tergiversación de la filosofía en la segunda enseñanza de Uruguay?

¿Qué efectos o consecuencias filosóficas, educativas (y de otras índoles) traería la continuidad y ampliación del trabajo filosófico en esta perspectiva?

Proceso de construcción de nuestras perspectivas filosóficas en la "Filosofía" en la "Segunda Enseñanza".

El vínculo que de algún modo nuclea todo el proceso es la común profesión de docentes en filosofía y la diversidad de desafíos que se presentan en la planificación de los cursos y en cada aula y sus diversidades. Ese vínculo es lábil en tanto la forma misma de trabajo aísla.

La inmediata posdictadura (desde1985) trae diversidad de aislamientos. Los "inciliados" que pudieron sobrevivir en su profesión soportaron el asedio dictatorial como pudieron; otros debieron "ganarse la vida de muy distintas maneras, algunos, con "clases particulares", otros en diversos tipos de trabajo. Algunos exiliados en los más diversos lugares del mundo (a su vez con muy distintas experiencias) algunos no vuelven al país; otros dejan de trabajar en secundaria y en el IPA y se concentran en la Universidad; otros se exilian nuevamente. Las nuevas circunstancias de desexilios y "desincilios" no fueron sencillas. El Congreso Mundial Extraordinario de Córdoba (1986) fue ocasión de encontrarse y reconocerse de un grupo disímil que, a su regreso, fundó "Filosofar Latinoamericano" que organizó cursos, seminarios y principalmente Encuentros (1989[3]) de los que participaron centenares de docentes y estudiantes.

En 1990 el Instituto Magisterial Superior (IMS) ofrece cursos en Educación a Distancia para profesores. Surgen de eso "Cursos a Distancia" de

[3] *Actas del 1º. Encuentro de Filosofar Latinoamericano: Problemática Filosófica del Uruguay de hoy*, Montevideo, Filosofar Latinoamericano, 1990.

Filosofía, materiales escritos, que se distribuyen en todo el país[4]. Son la primera expresión sistemática de la perspectiva que estamos presentando.

Hacia 1990 la Inspección de Filosofía de Secundaria inicia un proceso de consultas y discusión en todo el país que elaboran nuevos programas de la asignatura, que son aprobados (1994) y generalizados a todo el país (1995). Son "problematizadores"; se centran en "problemas" (rompen programas basados en "sistemas" e "históricos"); tienen carácter "articulado" (vínculos entre sus distintas partes) y "abierto" (con fuerte libertad de cátedra).

Por esa época los docentes de todo el país que comienzan a organizarse ante posibles "reducciones horarias" la APIFUy, posteriormente, AFU[5]. A veces en coordinación con otras instituciones (como la Universidad Católica del Uruguay UCUDAL y la Multiversidad Franciscana e instituciones de Argentina y Brasil y con el apoyo de la Inspección de Filosofía) se van desarrollando en distintos lugares del país actividades de actualización y perfeccionamiento de docentes: Encuentros Regionales e Internacionales, Cursos de Verano en el IPA, Jornadas de Invierno, *Workshops* de Filosofía para Niños[6], etc.

[4] Marisa Berttolini, Lilián D'Elía, Mabel Quintela, *Filosofía; curso de educación a distancia*, URUGUAY-ANEP-CES-Inspección de Filosofía, 1991, 5 vol. . El 5º tomo (referido a "Antropología Filosófica") se llega a imprimir, pero las autoridades lo censuran, secuestran y sacan de circulación alegando la inclusión de autores prohibidos. (¿En democracia? También…).

[5] "Asociación de Profesores e Investigadores de Filosofía del Uruguay", que en 1991 se organizará oficialmente como "Asociación Filosófica del Uruguay (AFU).

[6] Un grupo numeroso de docentes participa en la UBA de un curso de M. Lipman. Posteriormente se crea un "Centro uruguayo para filosofar con niños" y se realizan Seminarios cerrados trinacionales en Maldonado y experiencias en diversas escuelas, sin conseguirse sostener el esfuerzo. En la actualidad varios profesores continúan con FcN a nivel de instituciones privadas, pero el programa de Lipman incidió mucho en el campo didáctico filosófico.

La Asociación Filosófica del Uruguay desarrolló un "Diploma en Educación Filosófica" en base a Seminarios con profesores de Argentina, España, Francia y Uruguay y funcionó desde 2000, pero no fue posible continuarlo desde la crisis de 2002.

Un poco antes, a fines de la década de los '90, en varios lugares del país se organizan "Movidas Filosóficas", actividades "extracurriculares" regionales filosófico-festivas que "movilizaron" centenares de estudiantes. AFU organizó "Olimpíadas Filosóficas", asumidas por la Inspección. Se realizan desde 1999 hasta la actualidad. Su espíritu y forma difiere considerablemente del de las "Olimpíadas Internacionales de Filosofía" (IPO)[7], y es otro ámbito donde se expresa la perspectiva que estoy comentando. Posteriormente AFU organiza "Campamentos Filosóficos" con el mismo espíritu[8], así como otras actividades para docentes y estudiantes que estimulan tanto la filosofía oral como la escrita.

En estas perspectivas se avanzó en **ampliación** de lo filosófico en currículos oficiales de las escuelas primarias, con la inclusión de Ética. Sin embargo, ese avance es insuficiente, al no acompañarse con una formación filosófico-didáctica específica de los maestros. Otra experiencia de ampliación filosófica se intentó para jóvenes que hubieran abandonado

[7] Éstas fueron iniciadas por la Universidad de Sofía, se extendieron en otros países europeos y luego al mundo. Básicamente se trata de un concurso de breves ensayos de estudiantes sobre temáticas prefijadas para lo que disponen de unas 3 horas. Deben hacerlos en francés, inglés o alemán, siempre que no sea su idioma materno. En nuestro caso es una actividad que se extiende por todo el año lectivo, trabaja de muy diferentes maneras un problema a partir de un "lanzamiento" que se suele hacer en un Liceo del interior del país y en un mismo día todos los involucrados debaten en grupos la cuestión en muchos liceos y escriben (si lo desean) un ensayo. En lo posible los mejores se publican en las revistas de AFU: primero *Contextos*, ahora *Surada*. Con nuestro "modelo" se hicieron "Olimpíadas Rioplatenses" (2000-2002): la crisis económica impidió continuarlas. Muchas instituciones de Brasil (particularmente, *Rio Grande do Sul* y *Rio de Janeiro*) adoptaron y mejoraron el modelo.

[8] Hay también Campamentos Filosóficos en Colombia y otros países.

estudios en instituciones del Consejo de Educación Técnico-Profesional (enseñanza técnica secundaria). Designados con la sigla CEC se crearon tres centros de formación en nuevas técnicas en barrios marginales de Montevideo y Maldonado. Filosofía ocupó ahí un lugar importante. La experiencia duró algunos años, pero fue discontinuada por las autoridades.

Como la carrera de Filosofía en Formación Docente cuenta con tres años de "Unidad didáctica-práctica docente en Filosofía", todo avance en didáctica filosófica se extiende con bastante rapidez. Entre 2007 y 2014 (se realizaron investigaciones sobre la enseñanza de la filosofía en las aulas, y específicamente sobre "argumentación", mientras funcionó el "Área de Perfeccionamiento docente y Estudios Superiores". Muchos docentes participan en eventos ligados a la Enseñanza de la Filosofía en distintos países nuestroamericanos. Otras experiencias y trabajos permitieron la publicación de algunos materiales para docentes elaborados por equipos[9].

Conceptos y rasgos del filosofar en el aulas y prácticas de EFS en Uruguay

La noción de "función filosófica" surge en 2002 en un documento de la Asociación Filosófica del Uruguay (AFU)[10].

[9] I.e. Marisa Berttolini, Mauricio Langon, Mabel Quintela, *Materiales para la construcción de cursos de filosofía; Qué es filosofía*, Montevideo, A-Z editora (libro de edición uruguaya impreso en Argentina) (2ª. ed. 1997); Mabel Quintela, *Problemas filosóficos en el imaginario de nuestra época; Heráclito y la ciencia actual; La Inteligencia Artificial.* Montevideo, A-Z, (libro de edición uruguaya impreso en Argentina), 1997; Marisa Berttolini y Mauricio Langon: *Diversidad cultural e interculturalidad; propuestas didácticas para la problematización y discusión; Materiales para la construcción de cursos*, Buenos Aires, Novedades educativas, 2009; Mauricio Langon (coord..) *Problemas bioéticos; Elementos para la discusión*. Comisión Nacional de Uruguay para la UNESCO, 2ª ed., 2010.

[10] Asociación Filosófica del Uruguay: "Documento sobre educación media superior y educación filosófica" en: *Contextos*, Montevideo, AFU, 2003.

Proponíamos **filosofizar**, hacer más filosófica, la E.S. y, en especial, la Filosofía. No toda enseñanza de la Filosofía es ella misma filosófica. Para serlo no puede reducirse a transmitir un canon de autores, obras, técnicas e instrumentos; por más importancia que ellos tengan. Se trata de problematizar todo "saber sabio ya sabido", de modo crítico, creativo y solidario. Incluida la "Filosofía" en tanto solo se aplique a reiterar, creencias, métodos o prácticas llamadas "occidentales". Asimismo, el resto del currículo debería incluir de algún modo, en cada uno de sus unidades curriculares, el planteo y reflexión sobre sus propios límites, sus aporías y los cuestionamientos y aportes que, desde su perspectiva, podrían hacerse a otras disciplinas

El documento crea para designar esto, el concepto de "función filosófica" recurriendo libremente al de "función utópica", de Arturo Andrés Roig (hay discursos que son "utopías", y hay una "función utópica" presente en todo discurso) para sostener que **hay una asignatura que se llama Filosofía** (que también exige ser más filosofizada) **pero también hay una función filosófica que se despliega en toda actividad educativa**.

El modo filosófico teórico-práctico de relacionarse con las creencias y saberes propios y ajenos trasciende al segmento curricular "Filosofía", de ahí que la noción de "función filosófica" debería inficionar toda enseñanza. Obviamente, no se trata de "transversalisar" la filosofía.

Se propuso en concreto que cada asignatura destinara un diezmo de su tiempo a trabajar los límites de su disciplina[11] y a reflexionar desde ella sobre otras; y que se creara un espacio curricular específico dedicado para articular interdisciplinariamente esa problematización[12].

[11] La idea es de Edgar Morin.

[12] Era una propuesta para esa circunstancia concreta en que se cambiarían los planes de estudio entonces vigentes. Obviamente, en una reforma de planes más seria y consensuada la noción podría desarrollarse de otros modos. La idea de tal espacio requería una planificación adecuada y la formación específica de docentes para ella, así como el funcionamiento de los "diezmos". Lo que aprobado por las autoridades estuvo muy lejos de esto.

Crítica de los saberes

La propuesta fue aprobada sólo en cuanto a la creación de un "espacio de crítica de los saberes" de una hora semanal, exclusivamente durante el primer año. Ese espacio se "agregó" a "Filosofía" Aun en esos límites, resultó ser una experiencia muy positiva. Habilitó el intercambio de materiales y experiencias entre los docentes de distintas disciplinas; fue un desafío para los de Filosofía y potenciaron la capacidad problematizadora y dialogal de los estudiantes. Contó con un potente apoyo de la inspección y se realizaron encuentros en que los docentes presentaban su experiencia. Sin embargo la iniciativa permaneció "enquistada" en Filosofía y, con el tiempo, en varios docentes, la interpretaron, simplemente, como una hora más de Filosofía.

En la resolución actual de las autoridades simplemente se eliminará.

Desarrollo de Didáctica y práctica docente de la Filosofía.

En el IPA, y luego en los Profesorados de Filosofía que fueron abriéndose en varias regiones del país a partir de 2006 aproximadamente, muchos de sus profesores asumieron la enseñanza de la filosofía como problema filosófico, y lo fueron desarrollando teóricamente lo que potenció prácticas que fueron revolucionando la docencia en la Segunda Enseñanza. A los tres años que desde hace años tuvo la "unidad didáctica especial-práctica docente" en Filosofía, se agregó un año previo de "Introducción a la Didáctica". Las Jornadas "Mabel Quintela" que se realizan todos los años en julio, propiciaron los intercambios de experiencias de todo el país. De este modo los rasgos de esta enseñanza, que caracterizaré a continuación, permanentemente se experimentan y discuten, renuevan y tienen una vida intensa en la enseñanza concreta que se lleva a cabo en las aulas.

Caracterización general de una educación filosófica:

Las investigaciones desarrolladas permiten caracterizar lo filosófico. En particular, en las aulas de "segunda enseñanza"; aunque muchas de ellas son parte de la filosofía y de todo filosofar.

Anormalidad de lo filosófico

Llamamos así la resistencia de lo filosófico a atenerse a normas previas**,** a dejarse encuadrar en lo ordinario, en la mera rutina; a caer en rigorismos, en *formalismos*. La exigencia de **someter a crítica rigurosa** lo dado por sabido; su resistencia a insertarse sin crítica o protesta en las modalidades curriculares que pretenden hacer de todo plan de estudios un instrumento en manos de una ideología. En particular, hoy, aquella que entiende que el gobierno ha sido electo, para educar según su solo arbitrio a las nuevas generaciones. Así, la resistencia a la sustitución de los fines de la educación por listas de "competencias" *ad hoc* que deberían alcanzar los estudiantes para "triunfar" o "conseguir trabajo" o ser "exitosos" en el mundo actual, se transforma en criterio mundial indiscutido e indiscutible, que permite determinar el lugar de cada "asignatura" en el currículo, sus finalidades últimas, sus programas, sus métodos, su evaluación.

Esta propiedad de lo filosófico de no someterse a normas que impuestas por consideraciones y decisiones "extrafilosóficas", explica la tendencia de "cualquier sistema global" a no soportar críticas internas ni externas, a considerarse la "verdad", a creer (en algunos casos honestamente) que su "deber" es "imponer" criterios y formas para "eliminar", "domesticar" o "deformar" a la filosofía. La considerar un "enemigo" a "eliminar", a "reducir sus espacios" y sus potencias; "cooptando" docentes, infundiendo miedo a otros, intentando someterla y ponerse al servicio de sus fines particulares. Es la situación que -al parecer- estamos viviendo en Uruguay en este momento. Sin embargo: la filosofía no sirve.

El rigor propio de lo filosófico, nunca es *a priori*; se va afianzando en las prácticas filosófricas. Puede diferir de los "rigores" de otras disciplinas[13].

Se separa de la **normalización** definida sobre el modelo de ***normas técnicas***[14] (es decir, para la fabricación de productos para un uso específico) como "**condición previa**" para cualquier obrar y cualquier obra de cualidad y calidad filosóficas.

No es fácil sostener la "**anormalidad filosófica en aulas de instituciones educativas 'normadas'** -es decir en lugares específicos establecidos para enseñar, y sometidos a **normas** tradicionales o jurídicas, a organizaciones y edificios, a mitos y ritos, como lo son todos los espacios de educación pública y privada. Se trata de "filosofizar los espacios"; pero también de filosofar y enseñar filosofía **en espacios en esencia no filosóficos.** Como las aulas. En que los estudiantes no eligen estar ni eligen el currículo ni a sus docentes. Pero los profesores de filosofía… **eligimos estar ahí** y **estamos ahí; eligimos filosofar y filosofar con quienes sea y en las condiciones**. También el que escribe **filosofa para todos los otros, sin seleccionar interlocutores. Mientras duramos**, nos vamos haciendo filósofos, intentamos "filosofizar" los espacios y a los demás, y nos ponernos en **diá-logos**. En particular, en las aulas. Pero no hay que limitarse a ellas.

[13] Por ejemplo. Platón inicia *El Banquete* (como otros diálogos), mostrando que se trata de un relato oral en determinada circunstancia y para cierto público, que se basa en otros *relatos* de algo sucedido mucho tiempo antes relatado por uno de los testigos que –además– se duerme en un momento clave. No requieren *rigor histórico* ciertos diálogos platónicos para ser *filosofía* y para *hacer filosofar*. Ni siquiera registrar la argumentación precisa de Sócrates para "vencer" a Aristófanes y Agatón (por el juicio de Dionisos: el vino los durmió) sosteniendo que es propio del mismo hombre hacer comedia y tragedia.

[14] Conjunto de **normas previas** (instrumentales, metodológicas, materiales, etc.) que necesariamente debe cumplir para garantizar que cada producto sea adecuado para un uso específico determinado. Por ejemplo, la norma técnica para vidrios de hornos, será muy distinta de la de calentadores eléctricos de acumulación. Cada una será identificada con un número.

Radicalidad de lo filosófico

"Para el hombre la raíz es el hombre mismo", decía Marx. **Pero las raíces de los humanes son múltiples**. Lo filosófico no puede quedarse cerrado en el pensamiento de la cultura "occidental". Ni **admite tribunales** "neutros" y mucho menos juicios "finales". **Exige desarrollarse en diálogo**. No hay un "tercero", ni un "consenso", ni una "verdad" que pueda considerarse definitiva.

En y por medio de Dia-logos

En el Fedro platónico el diálogo es proceso **siempre puntual pero imperecedero** de discursos "legítimos" propios de cada interlocutor, cuyo avance consiste en generar en los participantes la capacidad de crear y exponer sus propios discursos en diálogo con otros.

Todo diálogo participa de un problema de inter-culturalidad, sostiene Kusch. En el fondo: se da entre distintos códigos culturales que interfieren en la comunicación, y que incluyen el conflicto, la incomprensión, la duda… Justamente por eso se dia-loga.

Cada aula es un "espacio intercultural*".* En ella conviven quienes se están formando y van aprendiendo en distintas "geoculturas", en barrios, casas, calles, plazas, instituciones…; con padres, madres, hermanos, parientes, amigos, vecinos… de distintas edades y saberes. En cada joven es un **cruce de mandatos,** dudas, incertidumbres, impactos y asombros. **Está siendo en diálogo** expreso o no, tenso entre sensibilidades, valores, modos de razonar y saberes distintos. **Lo que enseña la institución educativa** (si es un modelo único de ser humanos, una cultura pretendidamente universal) **muchas veces exige al joven un dejar de ser lo que está siendo, para que asuma una cultura y un filosofía que no le son propias,** sin darle siquiera la posibilidad de diálogos; porque, lo que se **impone como "único" por su propia esencia imposibilita cualquier diálogo legítimo.**

De ahí que en el aula de filosofía aparecen diversas culturas (logos, pathos, ethos, epistemes, praxis, etc,); encarnadas conflictivamente al interior de cada uno, tensiones entre diversas generaciones que viven dentro y fuera de los espacios educativos y que reclaman de éstos **que sean dialógicos. Conviven en las aulas y en proceso de subjetivación, diversas personas y grupos. Es preciso que entren ahí en diá-logos sus culturas**.

Incertidumbre

En la tradición vazferreireana "enseñar a hesitar", "enseñar a dudar", pensar siempre "de vuelta" en cada caso y "tomando en cuenta" todas las ideas posibles, no es "perder el tiempo" no es enseñar a permaneces en la indecisión: "es enseñar a entrar a puerto". Sin certezas, ni garantías ni soluciones finales. "Enseñar a ignorar" es dejar de "pensar por sistemas" (por dogmas, por axiomas indiscutibles), que es el modo "casi fatal de fallar"; y empezar a pensar **en la incertidumbre.** Y, sin embargo, pensar siempre, justamente por eso y ante eso.

La filosofía forma desde ignorancias e incertidumbres, las hace ver; obliga a tomarlas en cuenta. Es también formación para la incertidumbre futura; para convivir en diálogos en cualquier presente y en cualquier futuro.

Fermental

Es un término de Vaz Ferreira que alude a que no ha de esperarse para publicar que la obra o libro filosóficos "cierren" en un "todo" para ponerla a disposición de los demás. Es la idea central de su libro "Fermentario"[15]: publicar obras inacabadas, con sus dudas, sus irresoluciones, sus estímulos para que otros sigan pensando y dialogando. El aula filosófica ha de ser experiencia fermental: no "cierra" sino que **deja en fermento** sugerencias y problemas que pueden ser recuperados o resignificados en otra ocasión; no

[15] Carlos Vaz Ferreira, *Fermentario*. *Obras T.X*, Montevideo, Cámara de Representantes, 1957.

"cierra" abre a lo inesperado; no pretende ser "perfecta", sino colaborar en alguna mejora.

Original

Toda cada clase y curso filosófico (así como cada *acto* y *obra*) es un *original*. La vida misma del nunca se repite (aunque sea repetición), nunca **dice lo mismo a todos y a cada uno**: es una **experiencia que tendrá distintos efectos y repercusiones diversas cada vez.** O quizás sea más adecuado decir que, aunque el docente repita, los efectos de esa misma causa resuenan de mil modos en las subjetividades que alcanza.

No obsolescencia

Las **técnicas y métodos filosóficos** se aprenden, emplean, distinguen, critican, seleccionan, se modifican, se inventan. Las que funcionaron ayer, pueden funcionar o fracasar hoy. O la próxima vez. Son sin garantía, pero quedan **disponibles siempre**. Renovables todas. Incluso cuando echa mano de métodos elaborados por otras ciencias sociales. También las técnicas pueden ser **fermentales**. En esto se diferencias radicalmente de las "normas técnicas", como dije más arriba.

Competencias de lo filosófico

Las objeciones de fondo y las resistencias en la práctica que, desde nuestra perspectiva filosófica, se hacen ante los "currículos competenciales" en boga[16], nos inducen a indicar estos dos rasgos:

[16] La palabra "competencia" en boga en la educación en nuestra lengua desde fines del siglo pasado sigue usándose en las "reformas" o "transformaciones" neoliberales de nuestra educación y –claro– alcanzan al espacio curricular "Filosofía". Obviamente, derivada del verbo "competer" y no de la misma palabra, pero derivada de "competir" que en la jerga neoliberal divide el mundo en "ganadores" y "perdedores". Nuestra crítica no deja de criticar la buscada confusión entre ambos términos idénticos, pero se centra en mostrar cómo es inaplicable a "filosofía" tanto

A lo filosófico **todo le compete** (según el *dictum* de Terencio "hombre soy, y nada de lo humano me es ajeno" –sea: todo lo humano nos compete a todos). Por eso la filosofía **se mete con todo**. Porque va a lo radical. **No se refiere a un campo o núcleo acotado de problemas,** temas, obras, autores. Lo filosófico se ejerce **sobre y a partir** de lo escrito, lo oral, el canto, la música, la danza, la ciencia, la tecnología, la política, lo humano… **Lo filosófico no se refiere a la adquisición o no de algunas "competencias" concretas.** Si un aula reservara cuestiones en las que los estudiantes no pudieran meterse, por ejemplo: en lo educativo, en lo político, en lo económico, no sería rigurosamente filosófica. Aunque se pudiera enumerar competencias específicamente filosóficas o propias de la filosofía**, lo filosófico reclama competencia en todo**: debe meterse con todo.

Para lo filosófico **todos son competentes**. No hay "incompetentes" para la filosofía, sus aulas, como sus obras, son abiertas. Todos sus "afueras" la interpelarlan, así como ellos son interpelados "adentro" de las aulas y obras filosóficas. Todos son **interlocutores válidos** en un diálogo o discusión filosófica. Todas son "almas adecuadas" (Platón, *Fedro*) para el diálogo filosófico.

Que lo filosófico se meta en todo y quiera que todos sean interlocutores filosóficos, no quiere decir que se espere que todos se hagan filósofos profesionales, sino por el contrario, que quienes se dediquen a otra cosa sean

en el sentido de ser "competente", por tener "atribuciones en determinada materia"; como en el sentido más usual de tener pericia, aptitud, idoneidad para hacer algo" (DRAE). En el texto incluimos ambos sentidos como "rasgos de lo filosófico". Pero el "currículo competencial" consiste en una enumeración de aspectos separados de lo que los técnicos educativos entienden que debe adquirir toda persona por la educación, y la van "descomponiendo" analítica y deductivamente como si "aprender" consistiera en la suma de "detalles" mensurables (logros, indicadores de logros, índices, rúbricas, etc.) y esto permitiera "evaluar" a cada estudiante, cada docente, cada disciplina, cada sistema educativo nacional. Es decir: como si toda la educación fuera un *puzzle* prediseñado por "técnicos", como quien diseña un sistema de computación.

admitidos como interlocutores (e incluso maestros) en el diálogo filosófico[17]. Un diálogo no sería filosófico sin eso

La **filosofía es un derecho** de cualquier hombre. Quien no lo quiera ejercer, con eso está filosofando; quien sostenga que sólo ha de ser privilegio de algunos, estará sosteniendo una posición filosófica discriminatoria y antidemocrática.

Es necesario filosofar con niños y durante toda la vida.

Para terminar y recomenzar

Enseñar filosóficamente implica problematizar nuestra propia enseñanza y considerar los *efectos* de los aprendizajes filosóficos, su ilimitación y sus límites. Si enseñar filosofía no fuera problemático para el docente, entonces su aula no será filosófica, porque enseñaría a no ver los problemas propios o a huir de ellos. No puedo enseñar a problematizar si no me problematizo, no puedo enseñar a los otros a ver sus problemas si no muestro yo también mis problemas. Mostrar un problema (enseñarlo) es reconocerlo como problema también para mí.

Vaz Ferreira enseñaba en 1915 que la Filosofía en la Segunda Enseñanza es **insustituible** porque su aprendizaje tiene **efectos imprescindibles** (y hace una interesante lista que no estaría mal profundizar y actualizar) de los que no puede hacerse cargo ninguna otra disciplina.

En 1765 decía Kant que es imposible **aprender filosofía** (porque no es un conjunto de saber acabado que "se pueda imprimir en la memoria o en el entendimiento" –como la historia o las matemáticas–) sino que **se ha de aprender a filosofar**. Hoy, en que las ciencias no pueden presentarse como "saberes acabados" o "ya sabidos" –como creía Kant–, ni las artes, ni las

[17] Por ejemplo: a aquel para quien "el caballo es su mayor ocupación" (Platón, *Parménides,* 126,d).

tecnologías, tampoco, un **currículo** articulado al estilo de lo que llamamos **función filosófica** (reflexiva, dialógica, problematizadora) con un "diezmo" en cada disciplina (incluida la filosofía) **sería fundamental para que el currículo no se transforme en una *jibarización* tanto de la filosofía como de la educación y de los estudiantes.** Y con un "espacio articulador" trabajando al estilo de la experiencia de "crítica de los saberes".

Entre tanto (¿o sea siempre?), seguiremos defendiendo y profundizando la Filosofía en la Segunda Enseñanza, y creando otros espacios de filosóficos de encuentros y diálogos entre culturas.

Juan Llambías de Azevedo, el anclaje heideggeriano y la historia de la filosofía en el Uruguay

Sebastián Ferreira Peñaflor
IFD de Florida, Montevideo

I.

Juan Llambías de Azevedo pasó a formar parte del cuerpo docente de la Facultad de Humanidades y Ciencias inmediatamente después de su creación[1]. Los primeros registros de sus cursos corresponden con la disciplina Historia de la Filosofía Antigua[2]. Tal evento aparece resaltado por Aníbal Del Campo en su correspondencia con Francisco Romero en 1946[3]. En esos años, contaba

[1] Es así, que para dar cuenta del contexto de surgimiento de la Facultad de Humanidades y Ciencias, el historiador Rodolfo Porrini, en un artículo publicado por los cincuenta años de dicha Facultad, enfatiza lo problemático de los antecedentes de la Facultad que remonta a 1914, como ya señalase Vaz Ferreira en distintos discursos y correspondencias desde su creación en 1945. Por ello, el historiador uruguayo pondrá de relieve el espíritu vaz ferreiriano en dicha creación, la cual se vincula con las nociones de pureza y desinterés del "estudiar por estudiar"; Rodolfo Porrini, "Los precursores. La creación y primer perfil de la Facultad de Humanidades y Ciencias hasta la revisión de 1956-1958" en *Historia y memoria*, Montevideo, Departamento de publicaciones de la Facultad de humanidades y Ciencias de la Educación, 1995: 11-43. Ver también, Carlos Vaz Ferreira, *Incidentalmente…* (*Algunas cartas, Discursos, y notas*). Tomo XVIII. Montevideo, Homenaje de la Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay, 1963, p. 115 ss.

[2] Aparecerá un trabajo muy importante en la *Revista de la Facultad de Humanidades y Ciencias*, sobre el Estado en la Antigüedad.

[3] "Llambías también se ha encargado de un curso de Filosofía presocrática que espero desarrollará con la indiscutida competencia que lo distingue. Creo firmemente que Llambías llegaría a adquirir un nombre de verdadero relieve con el correr de los años, y que constituye uno de los pocos valores **auténticos** nuestros", Aníbal Del Campo, "Correspondencia con Francisco Romero del 22 de mayo de 1946". Inédita, Mendoza,

con una cantidad importante de publicaciones vinculadas al Derecho y a la Filosofía del Derecho, adquiriendo mayor despliegue filosófico con las publicaciones en la Revista Argentina Ciencia y Fe, un trabajo sobre Max Scheler, y Martin Heidegger –contaría con una traducción al alemán–. A mediados de los años cincuenta funda junto al Dr. Arturo Ardao el Instituto de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Ciencias[4], así como haber aportado de distintas maneras en el desarrollo de la Sociedad Uruguaya de Filosofía[5]. Esas razones, lo llevaron a destacarse en el ámbito local desde Ardao reconociendo en él a un intelectual de gran relevancia. En los años sesenta, continúa siendo referenciado su trabajo por Carlos Real de Azúa, Roberto Bula Píriz y Jesús Caño Guiral[6], llegando al presente siglo, con algunos

Centro de Documentación Histórica de la Universidad de Cuyo, 1946. Agradecemos a Clara Alicia Jalif por sus referencias en cuanto a la correspondencia de Francisco Romero y distintos filósofos uruguayos, y por ponernos en contacto con el Centro histórico de la Universidad de Cuyo, en las personas de Pablo Agüero y Luciana Fernández quienes inmediatamente nos facilitaron las cartas entre Aníbal Del Campo y el filósofo argentino.

[4]Rodolfo Porrini señala: "Este proceso hacia la planificación no fue lineal ni sencillo. Recordemos que la presencia de Vaz Ferreira en la Dirección de la Facultad tenía una influencia bastante importante entre docentes y estudiantes. Por otro lado, desde el inicio se fue conformando un núcleo de opinión que bregó por un camino tendiente a la estructuración orgánica de la institución, y en un primer tramo, hacia la planificación de los estudios. En el fondo, esto suponía la puesta en cuestión, o la redefinición de los fines y objetivos de la institución". Rodolfo Porrini, "Los precursores. La creación y primer perfil de la Facultad de Humanidades y Ciencias hasta la revisión de 1956-1958" en *Historia y memoria*, Montevideo, Departamento de publicaciones de la Facultad de humanidades y Ciencias de la Educación, 1995: 11-43; p. 24.

[5] "La prematura jubilación de Llambías parece fundamentarse en aspectos de desorganización en la Universidad, tal como documenta Óscar Sarlo –en una carta del filósofo uruguayo a García Maynez del 18 de enero de 1964"–. Óscar Sarlo, "Prólogo" en Juan Llambías de Azevedo, *Trabajos Filosóficos*, edición a cargo de Óscar Sarlo. Montevideo, Biblioteca Artigas de Autores uruguayos, 2020, p. XVII.

[6] El testimonio ofrecido por Caño Guiral sobre Llambías parece mostrarnos por qué no continúo en la Facultad: "Llambías representa la introducción en nuestro medio de

comentarios en torno a su obra como el de Helena Costábile[7] y Alberto Buela Lamas[8]; y finalmente en el año 2020 el trabajo realizado por Óscar Sarlo[9] en la compilación de distintos artículos y textos de Llambías de Azevedo titulado *Trabajos Filosóficos*, para la Colección de Clásicos uruguayos de la Biblioteca Artigas. Este último posiblemente, sea una de las motivaciones para escribir el presente artículo.

La referencia realizada por Arturo Ardao en su publicación *La filosofía en el Uruguay en el siglo XX*, pone de relieve una suerte de Historia de la Filosofía en nuestro país, a partir de las distintas corrientes filosóficas en el

la filosofía practicada como quehacer técnico. Pero su solidaridad con las orientaciones de la filosofía alemana le han impedido, precisamente, desprenderse de la carga ideológica propia de la cultura del país germano, que se había deslizado, como supuesto inadvertido, en la intención de "una filosofía sin supuestos" a que aspiraba la escuela fenomenológica. A medida que el curso del tiempo ha ido haciendo explícito el alcance esos supuestos (ligados al sentido conservador que ciertas tradiciones espirituales tenían para la situación social alemana y los intereses nacionales e internacionales de sus clases dominantes), la influencia –internacional, en ciertos momentos– de la fenomenología inició su proceso de decadencia. A todo esto se debe tal vez el carácter marginal que el pensamiento de Llambías de Azevedo ha tenido en nuestro país, a pesar de la seriedad de su formación técnica", Jesús Caño Guiral, "*Ideologías políticas y Filosofía en el Uruguay*", Montevideo, Nuestra Tierra, 1969, N, 9, p. 56.

[7] Helena Costábile, "Crónica y testimonio sobre las ideas filosóficas en el Uruguay de la segunda mitad del siglo XX". *Revista Humanidades* de la Universidad de Montevideo. 2007: 81-100, Recuperado de http://revistas.um.edu.uy/index.php/revistahumanidades/article/view/96/78 P. 88.

[8] Alberto Buela Lamas, Alberto "Tres temas: Llambías de Azevedo y la función filosófica". *Logos, Revista de Filosofía* 42, N. 124, México. 2014. Recuperado de https://repositorio.lasalle.mx/bitstream/handle/lasalle/1397/Articulo%204.pdf%20logos%20124.pdf?sequence=1&isAllowed=y (Acceso 12/3/23) P. 80.

[9]Óscar Sarlo señala que al momento de fallecer Llambías, "en la mesa de luz quedó un libro de Hartmann que había terminado de leer la noche anterior". Óscar Sarlo, "Prólogo" en Juan Llambías de Azevedo, *Trabajos Filosóficos* cit., p. XLIV. Este elemento recoge la tradición de filósofos que señaló Ardao, Caño Guiral, Costábile, a la que Llambías había dedicado gran importancia.

Uruguay de acuerdo con sus pensadores. En el capítulo, "Filosofía de la Cultura", destacará a Alberto Zum Felde y finalmente a Juan Llambías de Azevedo. Según Ardao, dicha filosofía aparece en el Uruguay como "reflexión del hombre y la cultura" a fines de la década del veinte, subrayando el siguiente elemento clave:

> "Aquí, como en toda Latinoamérica, fue importante factor de ese cambio la labor de Ortega y Gasset, con la Revista de Occidente y su Biblioteca, a base de traducciones del alemán […] Los años que corren entre 1930 y 1936, hasta que comienza la guerra civil española, marcan el auge de esa influencia. Son, por eso mismo, los años en los que se define la nueva situación filosófica, que habría de consolidarse en los años posteriores, principalmente a lo largo de la década del cuarenta, lejos ya de la transicional etapa orteguiana"[10].

La tradición filosófica alemana al mismo tiempo que lo presentaba dentro de la corriente fenomenológica vinculada a Husserl, Scheler, Hartmann, será clave. En tal sentido, Ardao describe a Llambías como "el intérprete por excelencia de la filosofía alemana posterior al neo-kantismo"[11]. Luego de poner de relieve los distintos libros y artículos publicados por Llambías, explicita la asimilación del método fenomenológico como elemento central de su actividad filosófica:

> "Bajo el aspecto metódico pertenece Llambías a la escuela fenomenológica, inspirándose en Hartmann más que en Husserl; bajo el aspecto sistemático su pensamiento se radica con preferencia en el campo de la teoría de los valores, adhiriendo a la concepción apriorista y objetivista de Scheler. Hartmann y Scheler, aquel en la gnoseología, éste en la axiología, constituyen sus grandes devociones"[12].

[10] Arturo Ardao, *La Filosofía en el Uruguay en el siglo XX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1956, p. 175.
[11] Ob. cit., p. 184.
[12] Ob. cit., P. 185.

Finalmente, conviene destacar el aspecto que se colocará como eje y que en cierta medida engloba a la Historia de la Filosofía en el Uruguay a partir del estudio de Ardao. En la presentación que realiza el mayor exponente del estudio de las ideas en el Uruguay sobre Llambías, los filósofos Scheler y Jaspers aparecen con una importancia superior a la de Heidegger. Frente a este último, Ardao comenta parte de las lecturas que Llambías pudo haber subrayado en sus artículos. Por ello, establece: "Sus grandes reservas frente a Heidegger, evidenciadas ya en *En torno al último Heidegger*, se atenúan respecto a Jaspers, pensador que de manera comprensible, por su espíritu de religiosidad, notoriamente lo atrae"[13]. Este aspecto mencionado sobre el filósofo de Friburgo[14] es el que queremos poner de relieve en este trabajo, en el marco de ciertos límites que parece plantear la Historia de la Filosofía con una de las recepciones más importantes entre los años cincuenta y sesenta que se haya realizado en nuestro país.

La recepción filosófica de Heidegger realizada por Llambías para pensar la filosofía en el Uruguay entre los años cincuenta y sesenta

II.

En torno al último Heidegger, constituye una pieza importante en la reflexión filosófica de Llambías en tanto recepción filosófica del filósofo alemán, y en términos generales sobre el contexto un registro de nuestra reflexión filosófica en general. Publicado originalmente en 1950, Llambías consideró que debido a la poca difusión que obtuvo su artículo, volver a publicarlo en 1958 junto al diálogo que tuvo con Heidegger. La explicitación del profesor de la Facultad de Humanidades y Ciencias, se presenta al comienzo del texto cuando propone considerar la necesidad de dar un sentido verdadero al pensamiento de Heidegger, despejando los equívocos que han

[13] Ob. cit., p. 188.

[14] Corresponde señalar que en el viaje que Llambías realizará a Alemania y Francia entre 1954 y 1955, tendrá un encuentro con Heidegger, dicha entrevista sería publicada por primera vez en el Semanario Marcha el 30 de diciembre de 1955. Ardao hace mención al artículo de Llambías de Azevedo de 1950.

sido vertidos sobre la obra del filósofo alemán: "El estado inconcluso de la obra, ha sido causa aparente, por lo menos, de que su pensamiento fuera objeto de interpretaciones que, según las protestas del filósofo de Friburgo no han dado con su verdadero sentido"[15]. Para establecer el análisis sobre su filosofía, distingue los elementos que corresponden al "antiguo Heidegger" de *Ser y tiempo, Kant y el problema de la metafísica* y *¿Qué es metafísica?*; frente al "nuevo Heidegger" de: el *Epílogo a ¿Qué es la metafísica?*, *Introducción a la metafísica* y *Carta sobre el humanismo*. En el primero, destaca una visión kantiana a partir de los problemas vinculados al sentido del ser en tanto analítica de la finitud.

> "En definitiva, pues, el gran problema de la filosofía, en SZ y KM, es el de la relación entre la finitud del hombre y el ser del ente. La intención explícita de Heidegger es ontológica, no antropológica. Pero intenta una Ontología basada en la Antropología, y, por eso, sin ser una Antropología es un antropologismo: una interpretación del ser en general, a partir del ser del hombre"[16].

Estos elementos, serán retomados por Llambías en un trabajo de 1952 publicado en la Revista de la Facultad de Humanidades y Ciencias acerca de la objetividad de los valores. Resta observar el registro que establece el profesor uruguayo sobre los últimos escritos señalados. En efecto, Llambías comenzará planteando "la idea de la ambigüedad congénita del pensamiento de Heidegger"[17], al mostrar un pasaje del *Epílogo a ¿Qué es metafísica?*:

> "Del mismo modo, la lección inaugural Was ist Metaphysik? Trata de la nada y del ente en total como un problema metafísico. Todos entendieron que el propósito de Heidegger era mostrar, en la

[15] Juan Llambías de Azevedo, "En torno al último Heidegger" en Revista Ciencia y Fe VI-21, Argentina, 1950: 7-30. P. 7. Recuperado de https://revistas.bibdigital.uccor.edu.ar/index.php/CF/article/view/4634/6230 (Acceso: 03/04/2023).
[16] Ob. cit., p. 13.
[17] Ob. cit., p. 14.

> elaboración concreta de un problema de la metafísica, cómo esta era posible y justificarla por el empleo de un método nuevo, el estado de ánimo de la angustia, que venía a sustituir al método racional, declarado inservible. ¡Ahora resulta que no es así! Heidegger sostiene que su propósito en WM fue, no el de justificar, sino el de superar a la Metafísica, que su problema no es el de "ser del ente" sino el de la "verdad del ser"[18].

En segundo lugar, Llambías establece la "determinación" del hombre por el Ser a través del pensar como Heidegger plantea en *Carta sobre el humanismo* recordando el énfasis planteado en el papel de los pensadores y poetas. Por lo tanto, será clave la comprensión de estos últimos textos heideggerianos a partir de la relación entre Ser y pensar:

> "La tesis central en que Heidegger insiste últimamente es que el hombre es determinado por el Ser por medio del pensar. El pensar no crea la referencia del Ser a la esencia del hombre, sino que sólo la expone como aquello que es trasmitido por el Ser. El pensar dice la verdad del Ser, conducido por el Ser. El Ser es el elemento del pensar como el agua lo es del pez […] El Ser posibilita el pensar"[19].

Las consecuencias planteadas Llambías en los años cincuenta sobre el registro de los nuevos textos de Heidegger que presentó a lo largo del artículo, y que al llegar a la conclusión, su reflexión se vuelve radical, al plantear la posibilidad de que el pensamiento del filósofo alemán pueda llegar a ser una revolución filosófica para nuestra época, o por el contrario, fracasar por no poder resolver su filosofía:

> "[…] si Heidegger llega a resolver su problema, por la jerarquía que le otorga y por el carácter cuasi mesiánico que asume, al presentar al Ser como la fuente de salvación, al hablarnos de la revolución del Ser y

[18] Ob. cit., p. 14.
[19] Ob. cit., p. 19.

> anunciar la próxima llegada de la verdad del Ser, que quiere motivar un nuevo giro en la esencia del hombre, su "Metametafísica" significará no solo una nueva etapa en la historia de la Filosofía, sino que con ella habrá comenzado una nueva época en la historia de la humanidad. Pero si no lo resuelve y no puede exhibir la envergadura que pretende, será juzgado como el hombre aquel (Luc. XIV, 28-31) que echó los cimientos de la torre y no pudo edificarla"[20].

La síntesis a la que llega el filósofo uruguayo parece ser decisiva, en el sentido de otorgarle a Heidegger un rasgo necesario que surge en sus últimos trabajos: el plantearse como un acontecimiento para la historia de la filosofía. Este aspecto que no es un futurismo sino una evaluación y un análisis de la filosofía heideggeriana, deberá cotejarse con los planteos que desarrollará el filósofo alemán en la década del cincuenta. En efecto, entendemos que el lugar que pasaba a ocupar el lenguaje en el segundo Heidegger, todavía no había sido captado por nuestros filósofos[21]. Los desarrollos sobre la cuestión de la técnica, serán determinantes para alinearse a la posición del filósofo alemán. De todas maneras, hasta aquí el Dr. Ardao parece haber incorporado las críticas desarrolladas como: "arquitecto sin edificar". Sin embargo, lo que surge de este texto tiene que ver con la problemática en torno a la definición del Ser que deja planteada el profesor de la Facultad de Humanidades y Ciencias. En efecto, dicho asunto estará presente en el planteo que realizó en "La objetividad de los valores ante la filosofía de la existencia" (1952), y será su punto de discusión en el encuentro mencionado. Al mismo tiempo, en algunos pasajes se sugiere la impronta que dejaron algunos de los discípulos del filósofo alemán en el Congreso de Filosofía de 1949 realizado en Mendoza al cual Llambías de Azevedo asistió como representante de nuestra Facultad. Dicho Congreso parece haber sido clave para algunas de las reflexiones que se gestaron en filosóficamente en el Uruguay[22].

[2 0] Ob. cit., pp. 29-30.
[21] Mario Silva García, "Sobre la noción de fundamento y de principio" en Revista de la Facultad de Humanidades y Ciencias, Montevideo, N. 6, 1951.
[22] Ver Aníbal Del Campo, "Sobre la filosofía de Heidegger", Revista Número, año 3 (15-16-17), Montevideo, 1951.

III.

En el artículo: "La objetividad de los valores ante la filosofía de la existencia" de 1952, plantea un registro muy importante con el que se abre la década de 1950: "la importancia del existencialismo". Dicho registro, corresponde con las conclusiones que vertieron en el III Congreso Interamericano de Filosofía celebrado en México. En este escrito sostendrá algunas preguntas frente al "mal llamado existencialismo"[23]. Llambías tomando como referencia a Scheler, se plantea discutir las objeciones que derivan de la filosofía de la existencia frente a la objetividad axiológica de los valores. Siendo Heidegger, el autor con nos interesa a efectos de observar de qué manera se dio su recepción, mostraremos a continuación de qué forma el pensador alemán se opone a la objetividad de los valores. Sobre dicho autor, plantea la cuestión ontológica fundamental puesta de relieve en *Ser y tiempo*, y la ocupación por el Ser: "De ahí que su teoría no sea propiamente ni "existencialismo", ni "filosofía de la existencia", sino "filosofía existencial". Y los últimos escritos de Heidegger denuncian la continuación de sus meditaciones en torno al Ser"[24].

Llambías realizará una división de la filosofía heideggeriana: por un lado, en la que se manifiesta la descripción fenomenológica del *Dasein*, a partir de *Ser y tiempo* y *¿Qué es metafísica?*; y en segundo lugar, el ocuparse por el Ser, a partir de *Carta sobre el humanismo*, el *Epílogo a ¿Qué es metafísica?* Y los trabajos reunidos en *Caminos de bosque*, publicado en 1950. La introducción de este último texto será clave para repensar al pensador alemán, dado que Llambías parece ser el primero en introducir dicho escrito. De esta manera, la presentación de la crítica a los valores realizada por Heidegger se planteará en dos partes. En la primera parte, Llambías pone de relieve los aspectos de *Ser y tiempo*, en que la cuestión del ser se presenta a partir de la descripción del *Dasein*, el ser se busca en el ser del hombre, ser-en-el-mundo, colocando los

[23] Juan Llambías de Azevedo, "La objetividad de los valores ante la filosofía de la existencia" en *Revista de la Facultad de Humanidades y Ciencias*, N. 9, Montevideo. 1952: 27-60; p. 27.
[24] Ob. cit., p. 29.

conceptos de *Sorge*, de la Nada, de la angustia y la autenticidad, concluyendo que:

> "En esta descripción fenomenológica del *Dasein* Heidegger no toma posición contra la Axiología teórica, pero hace mucho más: suprime las bases mismas sobre las cuales esta puede ser edificada. Despoja al mundo y al hombre de todo valor positivo, y la existencia, limitada por el mundo, el tiempo y la muerte, aclarada en la angustia, sin más trascendencia que la Nada, es esencialmente una culpa. Que se puede ocultar o aceptar, pero de la cual no es posible liberarse. La filosofía de SZ y WM es un pesimismo radical, un finitismo nihilista"[25].

Dicha descripción, pone de relieve la necesidad de pensar a partir del estudio de las condiciones de posibilidad del hombre, en tanto y en cuanto ser-en-el-mundo, lo cual viene a evidenciar algunos de los problemas que puede generar *Ser y tiempo* para la filosofía, en cuanto implica un cuestionamiento a la objetividad de los valores. Sin embargo, mayor radicalidad presenta el planteo que realiza el segundo Heidegger. Respecto a las críticas que destaca Llambías en el "Heidegger de sus últimos escritos", retoma su publicación en la Revista Ciencia y Fe de 1950, en el cual sostiene que "estamos ante una transformación en la doctrina del filósofo alemán. Tal registro es clave para dar cuenta de su recepción filosófica en el Uruguay, estas dificultades son destacadas cuando mencione la poca difusión[26] que tuvo en nuestro medio. Sin embargo, a diferencia del artículo de 1950, pone de relieve elementos que arroja la reciente publicación heideggeriana *Holzwege* –Caminos de bosque–, de la cual Llambías citará algunos pasajes de esta publicación, sobre la Voluntad de poder en Nietzsche:

> "Esta posición de Heidegger se basa en que toma al valor, según la interpretación de Nietzsche, como el punto de vista de las condiciones

[25] Ob. cit., p. 32.

[2 6]Este asunto se presenta en la Advertencia *a El Antiguo y el Nuevo Heidegger y Un diálogo con é*l, 1958, p. 5.

> de conservación y acrecimiento de la vida, es decir, de la voluntad de poderío, que es su esencia. Este es el fundamento de toda posición de valores […] El valor no deja al Ser ser el Ser. Al filosofar con el valor, no solo no piensa al Ser, sino que se agrava la desviación, porque se da la apariencia de que se lo piensa, en cuanto se lo aprecia como valor, de modo que todo problema del Ser se hace superfluo. El pensar en valores, es la más grande blasfemia contra el Ser"[27].

Un segundo elemento, corresponde con *La época de la imagen del mundo*, en la cual se da a la Representación en la Historia del Ser, a partir de la concepción cartesiana del mundo como imagen, dado que la noción de valor nace en la filosofía moderna.

> "Es decir, que el origen de todo bien y de todo mal, en el más amplio significado con que pueden concernir al hombre, se halla en el Ser, y en este finca también el fundamento primero de las normas morales, sin que el valor desempeñe ningún papel en su explicación"[28].

Inmediatamente, realizará una presentación de las objeciones de Jaspers a la axiología lo cual desborda nuestro trabajo, por lo tanto. Mostraremos de qué manera se presentan las críticas a Heidegger. En primer lugar, plantea que la cuestión del valor está presente en *Ser y tiempo* cuando su autor pone de relieve dos modos de existencia auténtico e inauténtico[29], y en segundo lugar, la preeminencia del ser sobre el ente[30]. De esta manera expone el problema de la objetividad de los valores a partir de los planteos de Scheler y Hartmann, sobre el primero plantea:

> "Más bien la tesis de Scheler constituye una ampliación de la capacidad cognoscitiva del hombre: se mantiene el valor de la inteligencia para cierta esfera de objetos, pero se eleva a su lado al sentir como función

[27] Ob. cit., p. 32.
[28] Ob. cit., p. 33.
[29] Ob. cit., p. 40.
[30] Ob. cit., p. 41.

> aprehensora de otra esfera. Esto significa en lo metafísico: el espíritu no es solo inteligencia y voluntad, sino también sentimiento; su aptitud de participación en la verdad del ser no es la aptitud de una parte, sino de todo el espíritu. Es decir, que si el hombre fuera un ente dotado de entendimiento y voluntad pero careciera de sentimientos, no tendría conciencia del valor"[31].

Expone la crítica a la angustia en el primer Heidegger por parte de Hartmann, pero al final del texto establece la necesidad de comprender el planteo que Heidegger viene modificando, por lo tanto estamos ante una doctrina incompleta e inconclusa, de la que se supone hay que esperar: "Entre tanto Heidegger no ha podido decirnos todavía qué es el Ser. Y como la doctrina ha quedado incompleta en su punto central no es prudente somerterla a crítica, pero tampoco es posible aceptarla en su actual fragmentariedad"[32].
El planteo que desarrolla el profesor de la Facultad de Humanidades y Ciencias, en la pretensión por defender la objetividad axiológica, en el marco de la discusión con la filosofía de la existencia, pone de relieve la necesidad de rectificar ambas posiciones a partir de lo que pueda aportar una a la otra rectificándose recíprocamente. Hasta aquí se presentan los elementos con los que contó Ardao para sostener los reparos de Llambías a Heidegger.

IV.

En el marco de su misión a Alemania y Francia para interiorizarse de qué manera se desarrollan distintos seminarios de Filosofía, es que se da su encuentro con Heidegger. Conviene destacar, que Llambías de Azevedo además de ser uno de los impulsores de la normalización de la Filosofía en la Facultad de Humanidades y Ciencias a partir de plantear la necesidad de planes y programas, es un representante singular de la fenomenología con mucho peso en los años cincuenta en Francia y Alemania. El minucioso Informe realizado por el pensador uruguayo con motivo de su viaje por

[31] Ob. cit., p. 44.
[32] Ob. cit., p. 59.

universidades de Alemania y Francia entre 1954 y 1955, da cuenta del ambiente fenomenológico de la época. Del mencionado informe, se puede tomar distintos elementos para problematizar de qué manera se hace extensible la visión planteada por Llambías a finales de los cuarenta, y lo que viene a presentar el informe en cuanto a la profesionalización de la investigación en Filosofía. Efectivamente, el aspecto *amateur* reflejado en la creencia de un estudiar desinteresado, estaba presente en los comentarios que recogía Porrini, en su estudio sobre la Universidad en el primer lustro de los años cincuenta.

Algunos de los elementos que se destacan son los encuentros que tuvo Llambías de Azevedo con los filósofos europeos; los cursos y seminarios a los que asistió, y de esa manera, se podrá observar los métodos utilizados en las distintas universidades (distinto a la nuestra), en qué consiste el seminario, el curso, el coloquio, los autores y textos que se trabajan y el método de investigación, ¿qué es el "auténtico estudiante"? Conviene destacar aquí, no solo esas nociones que hacen a la normalización de nuestra filosofía, sino mencionar aquellos elementos previos que dan cuenta de la importancia de los seminarios. En el contexto de su estadía por distintas universidades de Francia y Alemania es que se da el encuentro con Heidegger. Llambías de Azevedo comienza su relato con la sensación previa al encuentro con el filósofo de Friburgo:

> "Yo no estaba muy tranquilo. Es cierto que había dialogado con todos los filósofos de la Sorbona, con los de Bonn, Mainz y Freiburg. Pero ahora me tocaba entrevistar al que, en opinión general, es considerado el más grande entre los vivos, sin duda el más famoso, sobre cuyos nuevos escritos está concentrada siempre la atención de cuantos se interesan por la filosofía. Había oído decir, además, que no era de trato fácil"[33].

[33] Juan Llambías de Azevedo, *El antiguo y el nuevo Heidegger y un diálogo con él*, Montevideo, Instituto de Filosofía, Universidad de la República. 1958, p. 25.

La consideración del filósofo más grande a mediados de los años cincuenta, así como sus nuevas publicaciones invitaban a ocuparse de este filósofo como algo serio y a tener en cuenta más que a rechazar teóricamente ciertos planteos realizados en su gran obra *Ser y tiempo*.

El diálogo comienza por la significación que da Heidegger al carácter finito del Ser, no como opuesto a infinito sino como cerrado en sí mismo[34]. De ahí la discusión se vuelve hacia la posición de Heidegger sobre Dios, reconociendo que no tiene una postura, porque entiende que la filosofía no puede ser capaz de plantearse el problema, de modo que lleva a Llambías de Azevedo a definir la filosofía heideggeriana como "ateológica", y de pasada cuestiona la lectura realizada por Sartre acerca de la filosofía del pensador alemán.

La inconsistencia que le plantea en sus escritos corresponde a decidir si el Ser es absoluto o no. Llambías de Azevedo en su artículo de 1950 que mencionamos, había destacado de qué manera aparecía definido el Ser, y en este encuentro aparece nuevamente las distintas definiciones otorgadas por el filósofo alemán[35].

Llambías plantea el problema de la *Ereignis* y Heidegger le responde que no debe ser tomado en su sentido técnico sino corriente. La diferencia establecida entre el pensador y el poeta y el filósofo alemán referencia el artículo: "poéticamente mora el hombre" de "Conferencias y artículos"[36]. Heidegger introduce la problemática del seminario (por la cual Llambías realizó su viaje a Europa) y plantea que trabaja la **interpretación de lo no dicho** de los textos de los pensadores[37]. La anécdota final corresponde al discurso del nuevo Rector Welte que Heidegger quería escuchar. Llambías hace referencia a una posición de la filosofía existencial imposible para el

[34] Ob. cit., p. 26.
[35] Ob. cit., p. 27.
[36] Ob. cit., p. 28.
[37] Ob. cit., p. 29.

filósofo alemán, y cierra con una frase de Vaz Ferreira "el que me contradice me completa"[38].

Las dificultades para comprender a Heidegger entre los años cincuenta y sesenta

Hemos venido planteando las dificultades existentes para describir el pensamiento de Heidegger a partir de sus escritos, dado que ese planteo se encuadra en el problema de un trabajo en constante elaboración y publicación por parte del filósofo alemán. Para dar cuenta de dichas dificultades, es conveniente apoyarnos en el registro de uno de los mayores estudiosos de Heidegger en Brasil, el profesor Ernildo Stein -que por otro lado Llambías coincidió en algunas oportunidades-. Dos elementos tenemos presente en este comentarios, las conferencias realizadas por el profesor uruguayo en la Universidad Federal de Río Grande Do Sul, y formar parte del Tribunal en el que Stein defendió en concurso público un lugar en dicha Universidad con el trabajo *Compreensão e Finitude*[39].

En 1965, –comenta Stein en *Exercícios de Fenomenologia*– recibe la respuesta de Fritz Heidegger, al propósito del profesor de conseguir un copia del manuscrito "Contribuciones a la Filosofía", como elemento para el estudio de la noción de *Beiträge*. En dicha respuesta le señala que tal asunto, puede encontrarse en *Holzwegen*, "Ensayos y conferencias" y el segundo volumen de Nietzsche[40]. La anécdota planteada por Stein, nos posiciona en un registro

[38] Ob. cit., p. 30.

[39] "No mencionado concurso, a Tese de Livre-docência "Compreensão e Finitude" foi defendida na Facultade de Filosofia da UFRGS no dia 28 de junho de 1968, cuja banca examinadora esteve constituída pelos professores Miguel Reale, Juan Llambías de Azevedo, Maria do Carmo Tavares de Miranda, Guilherme Cesar e Geraldo Brochado da Rocha, respectivamente das Universidades de Sao Paulo, de Montevideú, de Pernambuco e os dois últimos da UFRGS". Ernildo Stein, *Compreensão e Finitude*. Ujuí, Editora UNIJUÍ, 2001.

[40] Ernildo Stein, *Exercícios de Fenomenologia. Límites de um paradigma*. Ijuí, Editora Unijuí. 2004, p. 37.

de publicaciones e inéditos que implica una alerta acerca de las dificultades de realizar una recepción del pensador alemán. Finalmente, Stein propone como manera de ingresar al estudio de la obra de Heidegger, la distinción entre la recepción de Heidegger I, II, III. El "Heidegger III", que analiza, corresponde al "intérprete de la ciencia, de la cultura y de la condición humana en general"[41]. Por todo ello, al contrario de la sentencia de Ardao, acerca de los reparos de Llambías hacia Heidegger, se trata en todo caso de los esfuerzos que significa la realización de una adecuada recepción filosófica del pensamiento de Heidegger.

V.

En la presentación realizada por Llambías "La misión de la filosofía en una época dominada por la ciencia y la técnica", correspondiente al discurso celebrado en 1967, a partir de su nombramiento a la Academia Nacional de Letras, podemos observar la presencia de Heidegger en los análisis realizados. En efecto, la importancia del discurso radica en la posibilidad de la filosofía en un contexto de reflexión particular que tiene como ejes el registro de dominio de la ciencia y la técnica. En efecto, dicho contexto destacado por el filósofo es asumido como el de la "era atómica" referenciando como artífice conceptual al físico alemán Von Weizsäcker. Las críticas que realiza Llambías al dominio de la ciencia y la técnica quedan explicitadas al enfatizar las condiciones de sobre explotación de los recursos naturales y la fundación de la *Cybernética*[42][43] . Estos elementos, son los que entiende Stein como parte del "Heidegger III".

[41] Ernildo Stein "Notas sobre Heidegger III" en *Pensar é pensar a diferença*, Ujuí, Editora UNIJUÍ, 2006, p. 27 (La traducción es mía).
[42] Es interesante cotejar dicho concepto con el poema de Ibero Gutiérrez, "Apocalipsis Cibernético" en *Los mundos Contiguos. Antología 1968-1969*, Montevideo, Biblioteca Nacional de Uruguay, 2018: 7-11.
[43] Juan Llambías de Azevedo, "La misión de la filosofía en una época dominada por la ciencia y la técnica", Apartado del *Boletín de la Academia Nacional de Letras*, Tomo I, N. 1, 1969: 5-22; pp. 11-12.

A los efectos de mostrar por qué se ha dado dicho dominio, señala una suerte de complicidad por parte de tres tipos de actitudes que se tienen respecto a la ciencia: a) admiración, b) temor, c) asimilación de resultados e ignorancia en la condición de su posibilidad[44]. Frente a ello, es necesario mostrar cuál debe ser la misión de la filosofía. Así sostiene que el papel de la filosofía clásica se ha volcado hacia problemas eternos; y la filosofía estoica o existencial sirven para diagnosticar y problematizar nuestra época. Asimismo para reflexionar acerca de las distintas actitudes que se tienen sobre la ciencia, comienza por cuestionar la última, planteando la necesidad de realizar efectivamente una reflexión filosófica en torno a la sociedad y a los investigadores, para evitar caer en un reduccionismo de la filosofía a la filosofía de la ciencia: "Según esta concepción, solo serían legítimas la ciencia y la metaciencia: la primera se ocuparía con las cosas según métodos precisos; la segunda sería teoría crítica de la ciencia y estudiaría su esencia, su estructura, sus procedimientos, etc"[45]. Sumamente crítico con el papel que había asumido la Filosofía de la Ciencia en los últimos años, Llambías propone la crítica a partir de la reflexión conjunta sobre las dos primeras actitudes, "porque de su contraste aparece con evidencia la gran debilidad de ciencia y técnica"[46]. Para ello, Llambías planteará en primer lugar una reflexión de carácter ético-axiológico:

> "Y tanto la ciencia como la técnica tienen otros límites y supuestos cuyo descubrimiento es cabalmente misión de la Filosofía. Así la ciencia no se puede justificar *científicamente*.[…] Lo mismo ocurre en la técnica: las máquinas sustituyen al trabajo humano; unas máquinas pueden producir otras máquinas; los aparatos Cybernéticos pueden indicar la información precisa para que otro aparato comience a funcionar o temo tal o cual dirección"[47].

[44] Ob. cit., pp. 11-13.
[45] Ob. cit., P. 15.
[46] Ob. cit., P. 15.
[47] Ob. cit., P. 17.

Este "llamado a la conciencia" a "los directores de la política mundial", que viene a plantear una ética axiológica de los valores, vendría a encontrarse en la crítica que pueda realizar la filosofía en la problematización de nuestro tiempo: "La ciencia y la técnica son, así trascendidas por la Filosofía, cuya reflexión puede operar aquí en dos direcciones: por un lado esclareciendo la esfera de los valores y las distinciones morales; por otro, ser un "llamado" a la conciencia concreta de cada uno para la realización de lo bueno"[48]. La pregunta acerca de los fines de la vida, establecerá una línea de realización de preguntas que implican limitaciones al poder y dominio de la ciencia y de la técnica. Al mismo tiempo, vendrán otras preguntas vinculadas a la antropología filosófica, en cuanto a nuestra relación con los otros y con el mundo, como por ejemplo desarrollara el primer Heidegger en *Ser y tiempo*. De ahí, que puedan plantearse otras preguntas vinculadas a la cosmología y a la metafísica: Llambías sostiene explícitamente la sostenida por el filósofo alemán en "¿Qué es metafísica?: ¿por qué existe algo y no más bien nada? ¿por qué hay ente en general y no nada?"[49], sobre dicha pregunta observa: "Esta pregunta, que enunciara explícitamente por primera vez Leibniz y luego reiteraran Schelling, Scheler y Heidegger pero que implícitamente es la que orienta a toda la Metafísica occidental, es la pregunta de las preguntas, el interrogante más radical que puede plantearse el hombre, y el hecho de que un hombre se lo plantee es el signo inconfundible de su vocación metafísica. Por consiguiente, la respuesta a esta pregunta es también la respuesta de las respuestas, de la cual pende la orientación y el sentido último de todas las demás"[50].

Por lo tanto, tenemos toda una suerte de problematización filosófica sobre nuestro tiempo, que tiene como preguntas la cuestión ética acerca de los fines de la existencia, la cuestión vinculada a la antropología filosófica acerca de la relación del hombre con los otros y con el mundo, y finalmente desemboca en una cuestión metafísica, como el último elemento de la problematización. Hay

[48] Ob. cit., p. 18.
[49] Ob. cit., p. 20.
[50] Ob. cit., pp. 20-21.

una necesidad de volver a la pregunta metafísica desde la meditación sobre nuestra época. Los asuntos heideggerianos que describía Stein: la pregunta por la técnica, la Ciencia, la meditación y las reflexiones sobre el hombre y la cultura están presentes en la conferencia de Heidegger *Serenidad*, en la que el pensador pone de relieve el registro de una época presentada como era atómica; sostiene en la **Serenidad** como una actitud que posibilita la reflexión y meditación sobre las condiciones de actualidad[51].

> "Cuando se despierte en nosotros la Serenidad para con las cosas y la apertura al misterio, entonces podremos esperar llegar a un camino que conduzca a un nuevo suelo y fundamento. En este fundamento la creación de obras duraderas podría echar nuevas raíces[52]".

Consideramos finales

La incorporación de Llambías de Azevedo a la Biblioteca Artigas de clásicos uruguayos –a partir del estudio realizado por Óscar Sarlo en *Trabajos Filosóficos*–, significa darle mayor difusión y trascendencia a un filósofo clave en el desarrollo institucional de nuestra filosofía durante los años cincuenta. Las referencias sobre el filósofo uruguayo existentes, explican su prestigio de acuerdo con las actividades que llevó adelante como fundador del Instituto de Filosofía –junto a Ardao– de la Facultad de Humanidades y Ciencias, responsable de la Sociedad Uruguaya de Filosofía y de la primera Edición de los *Cuadernos Uruguayos de Filosofía*. En efecto, es pertinente recuperar un conjunto de ideas filosóficas a partir de las recepciones culturales que registró el Uruguay entre finales de los años cuarenta y principios de los años sesenta, dado que dicho período coincide con la institucionalización y la normalización de la Filosofía en el Uruguay. Las reflexiones luego de su asistencia a los seminarios en Francia y Alemania, profundizaban el carácter señalado que tomaría la Facultad recientemente creada.

[51] Martin Heidegger, *Serenidad*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 2002, pp. 29-31.
[52] Ob. cit., p. 31.

El aspecto filosófico que nos parecía pertinente señalar, corresponde con la recepción de Heidegger, a partir de lo que estableció en los artículos publicados. Sin embargo, resulta al menos llamativo, observar que tales consideraciones no hayan sido advertidas. La elaboración realizada por Ardao –hasta los años cincuenta del siglo pasado– contemplaba un lugar singular para Llambías en conexión con otros pensadores como Scheler y Hartmann, y con reparos respecto a Heidegger. Al mismo tiempo no encontramos en otras versiones, la importancia capital que parecía tener el autor de *Ser y tiempo*. Recordemos que dicho autor era leído, estudiado y discutido en el contexto uruguayo de fines de los años cuarenta con traducciones y análisis de sus nuevos escritos. Aníbal Del Campo, Luis Gil Salguero, Mario Silva García, son algunos ejemplos de ello. En el caso de Llambías de Azevedo, corresponde destacar el aspecto de recepción de la filosofía alemana en general, tal como sostuvo Caño Guiral en su descripción se observa desde su escrito de 1950 una clara inquietud por los desarrollos en torno al **Ser** que el filósofo alemán había desarrollado a fines de los años cuarenta. No encontramos serios reparos sino preguntas, que en última instancia fueron contestadas en el encuentro que tuvo en Friburgo. Más allá de la simpatía que pudiera tener el filósofo uruguayo con Scheler o Hartmann, entendíamos pertinente destacar lo que estaba presente en las publicaciones heideggerianas en tanto, sospecha de estar ante un acontecimiento en la Filosofía. Poco más de diez años más tarde, en su presentación ante la Academia Nacional de Letras, aparece en todo su esplendor el problema de la técnica y la ciencia como registro de una época que nos es presentada por el Ser. Al estar posiblemente ante la recepción más "auténtica" del pensamiento de Heidegger en Uruguay.

Al contar con un panorama absolutamente distinto al presentado por Ardao en "La filosofía en el Uruguay en el siglo XX", entendemos que el papel del filósofo alemán es decisivo para nuestro contexto filosófico de los años

cincuenta y sesenta[53]. El trabajar con contemporáneos tiene por complicación, el acceso permanente a fuentes de información que implican contingencias en torno a la construcción filosófica de su pensamiento. Llambías, pudo reconocer este problema dejando en suspenso argumentos contra Heidegger en virtud de que se trataba de un filósofo presente. Lo observamos con claridad en el diálogo mantenido en su encuentro de 1955, pero aparecía en los textos de comienzos de los años cincuenta a los que Ardao pudo acceder para poner de relieve la obra de Llambías. Por otro lado, la profundización del estudio del pensamiento de Heidegger –que entendemos quiso realizar Llambías– aparece bien ilustrado por Stein cuando estableció correspondencia con el hermano del filósofo, a los efectos de comprender las distintas etapas del pensamiento heideggeriano. Es posible observar esa inquietud en el filósofo uruguayo, como puede observarse en la presentación ante la Academia Nacional de Letras. Ese discurso puede significar el acceso al Heidegger de los años cincuenta, a partir de asuntos que pueden encontrarse en la Conferencia *Serenidad* –si bien no hemos podido localizar desde el punto de vista bibliográfico en Llambías el acceso a dicha conferencia, podemos postular al menos como parte de los elementos correspondientes al Heidegger que problematizó, la ciencia, la técnica, la cultura–. Por todo ello, entendemos que Juan Llambías de Azevedo parece haber sido el gran receptor del pensamiento heideggeriano en el Uruguay entre la década del cincuenta y sesenta.

[53] Sebastián Ferreira Peñaflor, "Después de las Investigaciones. Sambarino y la vigencia de la fenomenología en los años sesenta". Revista Horizontes Filosóficos. N. 12, 2023: 25-40. Recuperado de
https://revele.uncoma.edu.ar/index.php/horizontes/article/view/4738-

La invención de Grecia

Damián Baccino
Fernando García

La comunicación que presentamos en las XXI Jornadas de FEPAI, "Perspectivas filosóficas desde Uruguay", refiere a un proceso de investigación que realizamos Damián Baccino y Fernando García desde hace algunos años, tal proceso comenzó en el Dpto. de filología clásica en FHUCE y continuó en Casa de Filosofía, actualmente nuestro espacio de investigación.

Algunas líneas de investigación han dado nacimiento a una serie de ensayos que se han publicado en diferentes libros y revistas nacionales e internacionales. Refiere principalmente a una serie de ensayos sobre el pensamiento griego desde la problemática de las fuentes y la perspectiva del presente.

El territorio conceptual desde el que nos posicionamos implica una postura postcristiana en el abordaje de los textos greco-romanos, un interés por las investigaciones llevadas a cabo por la escuela francesa de antropología, concretamente en las obras de Jean-Pierre Vernant y Marcel Detienne, como también en el postestructuralismo en su crítica a la noción de origen y estructura.

Partimos de la premisa de que la obra fundamental que alimenta la filosofía postestructuralista es *La geneaología de la moral* de Nietzsche, junto con la "desvalorización de los valores supremos" que supone la muerte de dios. Pero asimismo, no olvidamos la contundencia de la influencia del pensamiento de Jorge Luis Borges en la filosofía francesa de los '60. Es pues en Borges donde estos ensayos tienen una reflexión propia, sea por reconocer el aire rioplatense del género del ensayo fantástico y la reflexión filosófica desde el cuestionamiento de los márgenes.

Si bien, nuestras investigaciones implican una perspectiva sobre la cuestión de la imagen que cada episteme busca definir en tanto el pensamiento griego es la fuente de la cultura occidental. El abordaje supone tomar en cuenta aspectos de la cultura que normalmente quedan escindidos del análisis filosófico, como ser los aspectos mitológicos, antropológicos, políticos y estéticos que subyacen al discurso filosófico, así como el análisis de lo político en clave de la violencia que el derecho implica, entendido como administración de la violencia, puesto que como señala Agamben, la biopolítica aflora ya en la propia invención de la política en Grecia.

.

El conjunto de ensayos que incluye *La invención de Grecia*, supone un trabajo de apropiación desde una epistemología crítica de la noción de método, la cual es sustituida por una más indeterminista, que hemos nominado metodía, término griego atestado tardíamente que proviene del mundo de la caza. Así pues, la metodía implica alejarse del camino trazado y atender a esos procesos azarosos del proceso de investigación, alejarse del camino y adentrarse en el sendero del bosque ancestral.

Soberanía, fe y fiducia de la razón: el quiasma entre fe y saber en Derrida

Ricardo G. Viscardi
UdelaR, Montevideo

Introducción

La fe religiosa propagada a través de los medios de comunicación no es, para Derrida, una deriva del proceso de comunicación, sino que manifiesta su núcleo fundamental. La secularización no ha sido una línea de análisis frecuente en el pensamiento francés contemporáneo. Se destaca por contraposición a esa tradición, el planteo que hace Derrida en su último período. La secularización es abordada en el doble clivaje del saber y del poder, a través de la articulación fundamental que se sostiene en la mediación cristiana. La condición intrínseca de la mediación en el proceso de secularización proviene de la teología de la encarnación, que habilita en contexto cristológico la "presencia real" de la divinidad en la escena ritual de la eucaristía. Esta "presencia real" provee el fundamento ontológico que sostiene, a través de la fe y la creencia, la continuidad necesaria a la razón, ante todo, en el propio planteo de la Ilustración. La propuesta del autor de "Surtout, pas de journalistes!" aborda el gobierno ontológico que cunde a través de los medios de comunicación y la articulación mediática de la tecnología, que encuentran una matriz paradigmática en el vicariato papal.

El presente habilita una perspectiva sugestiva sobre la coyuntura bajo cuyo influjo Derrida escribe, a inicios de los años 1990, *Foi et savoir*[1]. La concomitancia entre política y religión ha tendido desde entonces a acentuarse, en cuanto la pertenencia religiosa ya no sólo se embandera en nacionalidades, sino que además provee condiciones decisivas de una contienda política

[1] Jacques Derrida, "Foi et savoir", Derrida, J. Vattimo, G. (sous la direction de), *La religion*, Paris, Seuil, 1996: 9-86.

interna. Incluso cuando no se presentan bajo el cariz de la institución religiosa, de connotada impronta vicarial y romana, las creencias ancladas en una comunidad ganan perfil estratégico, en razón de la fusión entre mundialización y creencias tradicionales que favorece la **glocalización**[2]. Estas creencias desviantes respecto al canon de la democracia secular y representativa se multiplican por doquier, pese a la extensión global del propio saber tecno-científico que debiera disolverlas.

La concomitancia de lo religioso y lo político no sólo interviene en el contexto interno de crisis nacionales, sino que además plantea líneas de demarcación que señalan un paralelo significativo con la coyuntura de la Guerra de los Balcanes. Rusia significa, al igual que en aquel entonces, una frontera económica y militar, a la que se ha agregado al presente una dimensión euroasiática, con lo que gana significación estratégica una demarcación de creencias ajena al contexto europeo-cristiano.

Con posterioridad al conflicto de los Balcanes, Derrida prosigue una reflexión que articula la cuestión de la democracia con la determinación tecno-científica del poder, que condiciona por añadidura, una creciente configuración mediática de la comunidad. A partir de entonces el planteo deconstructivo vincula la determinación religiosa con la configuración racional de la Modernidad y presenta las dos vertientes articuladas entre sí, a través de una lectura arqueológica de las tele-tecnologías. En lo que sigue se destaca cierto núcleo estructural de la religión, cuyo efecto fiduciario la conduce, *mutati mutandis*, a la concomitancia entre fe y razón, que como consecuencia de este acto, de fe tanto como de razón, se prefiere asimismo ignorar.

[2] Ricardo Viscardi, "Ultra-nacionalismo *glocal*: Brasil bien vale un Perú". Recuperado de: https://www.aacademica.org/ricardo.g.viscardi/53.

Derrida en mal de religión

El inicio de "Foi et savoir" presenta una notable singularidad con relación a la tradición propia de la literatura filosófica. No nos encontramos ante un texto que inscriba las normas académicas en vigor. Es más, se diría que sometido a uno de los habituales "*call for papers*" que circulan por nuestras redes universitarias, sería rechazado por presentar "vicios de forma". Pero este mal que lo aqueja, también puede ser entendido como una virtud: podría incorporarse en las mismas redes como la descripción empática de una circunstancia por la que atraviesa su autor: fue convocado a un coloquio en una famosa isla del mar mediterráneo, se encuentra entre otros filósofos de notoriedad, el encuentro no tiene por objeto sólo ni exclusivamente la discusión y sus frutos, sino también una eventual publicación, el tema en cuestión es la problemática de mayor impacto político en la coyuntura por entonces. Tal descripción de un registro personalizado no sólo compondría una relevante nota periodística para un suplemento cultural, sino que además, favorecería la difusión de una actualización de blog, al menos, en sus partes iniciales y descriptivas.

Lejos de ocultar bajo el trasluz de un formato académico ese anclaje en la coyuntura propia a un evento con carga política, Derrida lo convierte en la escena de una interrogación: ¿quién osaría hablar de religión? La osadía del tema no encuentra parangón sino en la osadía del enfoque que le dedica Derrida, al plantearla como la cuestión que determina una escena enunciativa:

> "Date: le 28 février 1994. Lieu: une île, l'île de Capri. Un hôtel, une table autour de laquelle nous parlons entre amis, presque sans ordre, sans ordre du jour, sans mot d'ordre, sauf un mot, le plus clair et le plus obscur: religion. Nous pouvons faire semblant de croire, acte fiduciaire, que nous partageons quelque pré-compréhension"[3].

[3] Jacques Derrida, ob. cit., p. 11.

El "acto fiduciario" inficiona por lo tanto la cuestión tratada y ante todo, lo que la preside, incluso sin orden del día, ni consigna: la religión. Esta "*mise en scène*" que comporta, como lo declara el propio autor del texto, fines editoriales y por lo tanto comerciales, no deja de incorporar cierta credulidad que la acredita abstractamente: creer en lo que se supone que ya no se cree[4]. Paradójicamente la coyuntura de inicios de los años 1990 inclina a admitir la contundencia política de la religión, por una vía de abstracción análoga a la que elimina la incredulidad en (razón de) la propia fe religiosa. Ahora, esta abstracción incrédula que campea en la interrogación acerca de lo que se entiende –es decir, se tiene fe en saber- por religión, es por añadidura aquello de lo que se da fe, en torno a la isla y se llega a a-islar del mundo, con la mayor credulidad pública: el retorno de las religiones.

> "Pourquoi ce phénomène hâtivement nommé, le «retour des religions», est-il si difficile à penser? Pourquoi surprend-il? Pourquoi etonne-t-il en particulier ceux qui croyaient ingénument qu'une alternative opposait d'un côté la Religion, de l'autre la Raison, la Science, la Critique (la critique marxiste, la généalogie nitzschéenne, la psychanalise freudienne, et leur héritage), comme si l'une ne pouvait qu'en finir avec l'autre"[5]?

Respecto a la religión interviene, desde el punto de vista de Derrida, un criterio análogo al de Lacan con relación al lenguaje: "imposible decirlo, imposible no decirlo"[6]. Tal imposibilidad de lo posible, o posibilidad de lo imposible, se separa por consiguiente por sí misma, es decir, cae en el anatema hegeliano que condena la abstracción:

[4] Conviene al respecto considerar el título de Eco y Martini: U. Eco, C. Martini, "¿En qué creen los que no creen?". Recuperado de: https://www.felsemiotica.com/descargas/Eco-Umberto-y-Martini-Carlo-Maria-En-qu%C3%A9-creen-los-que-no-creen.pdf.

[5] Jacques Derrida, ob. cit. p. 13.

[6]Martin Pigeon, "L'impossible à dire". Recuperado de: https://www.erudit.org/fr/revues/moebius/1997-n73-moebius1016942/14758ac/.

> "Doit-on se sauver par l'abstraction ou se sauver de l'abstraction? Où est le salut? (En 1807, Hegel écrit : «Wer denkt abstrakt?» : «Denken? Abstrakt? Sauve qui peut!» commence-t-il par dire, et en français justement, pour traduire le cri - «Rette sich, wer kann !» - de ce traître qui voudrait alors fuir, d'un seul mouvement, et la pensée et l'abstraction et la métaphysique : comme la "peste"[7].)

Conviene en efecto considerar el anatema que Hegel destina a la abstracción, en particular porque la condición escindida que pauta, para Derrida, las acepciones posibles de "religión", encuentra en la abstracción tal como la entiende Hegel[8], un símil supérstite. La abstracción se ve habilitada a distinguir una distribución distópica de lo que se entiende por "religión", pero asimismo, hábil para denotar una vinculación sugestiva entre ontología y religión. Dice Derrida con relación a la ontoteología hegeliana:

> "Distincte de la foi, de la prière ou du sacrifice, l'ontothéologie détruit la religion, mais, autre paradoxe, c'est peut-être elle qui instruit au contraire le devenir théologique et ecclésial, voire réligieux, de la foi"[9].

A partir de esa condición cuasi religiosa de la abstracción, o francamente abstracta de la religión, Derrida desarrolla los tópicos de una paradoja vinculante que (se) ve habilitada, desde la propia descripción de la escena enunciativa, por la reunión sin orden del día ni consigna, de un conjunto heteróclito de filósofos concitados (y con-citados por su éxito académico) por

[7] Jacques Derrida, ob. cit. p. 9.

[8] Hegel plantea, al menos en dos pasajes de *Ciencia de la Lógica*, la condición propia de la abstracción. Por un lado, la considera una simplificación de los momentos del devenir, en el proceso del ser y la nada, en cuanto traspasan entre sí. (G. Hegel, *Ciencia de la lógica I*, Buenos Aires: Solar, 1968, p. 121). Por otro lado, la entiende como la diferencia indiferente, en cuanto se pone al margen de la esencia. G. Hegel, *Ciencia de la lógica II*, pp. 37-38.

[9] Jacques Derrida, ob. cit. p. 24.

la mera actualidad política de la religión, que además, se a-islan en una isla que tampoco debe su renombre a la religión, sino al placer[10].

La primera "paradoja vinculante" del texto se presenta, por consiguiente, a través de la descripción de la "enunciación enunciada" del discurso, en cuanto su textualidad (es decir, su significancia) da cuenta de la propia contextualidad de la escena enunciativa. *Last, but not least*, el estilo que trasunta esa contextualización genética del discurso filósofico se ve destinado a dar cuenta del desafío de la religión, así como (si y como tal) la presenta(ba) aquella actualidad: política, guerra, nación, Estado, razón, ciencia, crítica, tecnología y tele-tecnología. Pero en *faktum* de religión y para cierta religión de los hechos, todos esos avatares se suceden como efecto de cierta fe que los inscribe como (el) saber:

> "Afin de penser abstraitement la religion aujourd'hui, nous partirons de ces puissances d'abstraction afin de risquer, à terme, l'hypothèse suivante: au regard de toutes ces forces d'abstraction et de dissociation (déracinement, délocalisation, désincarnation, formalisation, schématisation universalisante, objectivation, télécommunication, etc.), la «religion» est à la fois dans l'antagonisme réactif et la surenchère réaffirmatrice. Là où le savoir et la foi, la technoscience («capitaliste» et fiduciaire) et la croyance, le crédit, la fiabilité, l'acte de foi auront toujours eu partie liée, dans le lieu même, au noeud d'alliance de leur opposition"[11].

El "nudo de alianza de su oposición" que interviene cuando se hace presente la religión, cunde como paradoja vinculante y admite asimismo una diferenciación que la gobierna, al menos desde Kant y que instala, en (razón de) la propia escena de la creencia religiosa, incluso la escena de la fe en la razón. A esa correlación contrapuesta en un quiasma, se atiene el propio

[10]La isla de Capri fue reconocida y frecuentada por su belleza natural desde la antigüedad.
[11]Jacques Derrida, ob. cit. p. 10.

Derrida, cuando escande su comprensión de la religión entre la fe y la institución.

La moralidad de la muerte de Dios

Un "nudo de alianza de su oposición" bien puede ser considerado un quiasma. El desafío que enfrenta Derrida pasa a ser, desde entonces, como desatar el nudo gordiano de una condición aporética de la religión, en tanto ella se presenta como el clivage mismo de la duplicidad, tanto lo **uno** como lo **otro**.

"Car ici l'origine es la duplicité même, l'une et l'autre"[12].

La punta de la enrevesada madeja apunta a partir del planteo kantiano, según el cual se contaría con dos fuentes distintas de la religión: la religión de culto y la religión moral. Esta "punta" es sumamente percutente, en cuanto se sitúa no sólo en el ápice de la Modernidad y de la secularización, sino además, en el eje de la mayor integridad del conocimiento, en cuanto el planteo criticista articula indisolublemente, entre sí, la tradición filosófica y la ciencia post-cartesiana.

El elemento clave de la diferenciación kantiana entre dos formas de religión, provee asimismo el equivalente universal de la duplicidad que reviste la religión, cuando se requiere identificarla por encima de una creencia. Esta imposibilidad de alcanzar una correspondencia estricta proviene paradójicamente del designio de máxima consistencia, en cuanto el criticismo hace pie exclusivamente en la gestión fiduciaria de la creencia, esto es, en el acto de fe, para dar fe de la condición moral *stricto sensu*. Esta condición moral, siendo la de la razón práctica (pura por antonomasia), puede prescindir del saber en la misma medida en que no le es necesario saber a que la ha destinado el Creador, sino (saber) como recrea desde sí propio, las condiciones de su misma salvación *more geometrico*.

[12] Jacques Derrida, ob. cit. p. 27.

> "En permettant de penser (mais aussi de suspendre en théorie) l'existence de Dieu, la liberté ou l'inmortalité de l'âme, l'union de la vertu et du bonheur, le concept de "postulat" de la raison pratique assure cette dissociation radicale et assume en somme la responsabilité rationnelle et philosophique, la conséquence ici-bas, dans l'expérience, de cet abandon"[13].

Esta "disociación radical" se encuentra por lo tanto, para el autor de *Foi et savoir,* en el propio origen de la duplicidad que gana a la significación de "religión", cada vez que se requiere entenderla contextualmente. Sin dejar de considerar que toda contextualización, sugestivamente renuente a admitir una significación rigurosa y científica[14], no fuera ante y sobre todo, sino efecto de esa misma disociación. La reivindicación que hace Kant de la moralidad cristiana como "fe reflexionante" provee por consiguiente la clave antropo-teológica de la secularización y (auto)denota la filiación cristiana de la propia "incredulidad" crítica:

> "Il s'en suit donc nécessairement que la moralité pure et le christianisme sont indissociables dans leur essence et dans leur concept. S'il n'y a pas de christianisme sans moralité pure, c'est que la révélation chrétienne nous enseigne quelque chose d'essentiel quant á l'idée même de la moralité. Dès lors, l'idée d'une morale pure mais non chrétienne serait absurde; elle passerait l'entendement et la raison, ce serait une contradiction dans les termes. L'universalité inconditionnelle de l'impératif catégorique est évangélique"[15].

La condición cristiana confirma tanto la secularización del *habitus*, en tanto que habilitada por el cristianismo, como la reversibilidad entre la Modernidad y la fe (por ejemplo: en el Progreso). El devenir no religioso del cristianismo en laicidad no permite explicar, por sí mismo, la vía que instruye

[13]Jacques Derrida, ob. cit. p. 20.

[14] Como lo afirma el mismo autor en Jacques Derrida, *Marges,* Paris, Minuit, 1972, p. 369.

[15]Jacques Derrida, ob. cit. p. 19.

la proclamada condena de la fe, incluso cuando tal condena no hace sino reforzar la condición fiduciaria de las creencias "incrédulas", sustentadas por su propia condición contra-religiosa, en un credo laico. Para que tal condena haga posible asimismo la preservación del ámbito que acredita -al tiempo que se abandona la fe en lo otrora acreditado-, es necesario que el acto de fe se encuentre en sí mismo inficionado. Semejante infición, constitutiva de toda fe y sobre todo de la propia incredulidad, requiere que todo vínculo no sea sino efecto de una disociación previa y generativa, incluso también, de una di-sociación concomitante y alternativa, constituida independientemente, a través de un efecto adosado, contrario y contradictorio.

> "Même si on peut l'appeler lien social, lien à l'autre en général, ce "lien" fiduciaire précéderait toute communauté déterminée, toute religion positive, tout horizon onto-anthropo-théologique. Il relierait de pures singularités avant toute détermination sociale ou politique, avant toute intersubjetivité, avant même l'opposition entre le sacré (ou le saint) et le profane. Cela peut ainsi ressembler à une désertification, le risque en demeure indéniable, mais celle-ci peut, au contraire, rendre possible cela même qu'elle paraît menacer. L'abstracion du désert peut donner lieu, par là même, à tout ce à quoi elle se soustrait"[16].

Conviene retener, de la moralidad que habilita la propia muerte de Dios, que el postulado del imperativo categórico substituye la presencia de un Dios muerto una vez encarnado, acontecimiento abstraído ante todo de la entidad divina y entregado primicialmente a la condición humana que lo apropia eucarísticamente[17]. La condición eucarística de la secularización, en tanto devenir onto-antropo-teológico, será abordada por Derrida posteriormente, pero asimismo, como efecto de un planteamiento del saber, la ciencia, la tecno-ciencia y la tele-tecnología que se extiende a partir de algunas articulaciones presentadas en *Foi et savoir*[18].

[16] Jacques Derrida, ob. cit. pp. 26-27.
[17] Jacques Derrida, *Surtout, pas de journalistes!*, Paris, Galilée, 2016, p. 22.
[18] Tal como lo declara el propio autor en varios pasajes de Jacques Derrida, *Surtout, pas de journalistes!* cit..

Suplemento de quiasma: violencia de la reflexión y diseminación de la soberanía

Entre fines de los años 80' e inicios de los 90' Derrida abre un período diferenciado de su trayectoria filosófica. Por un lado formula una respuesta satisfactoria a la cuestión de la clausura de la metafísica, que lo llevara a visitar la obra de Heidegger desde los inicios de la elaboración del planteo deconstructivista[19], Abre por otro lado, una lectura alternativa de la coyuntura instalada desde inicios de los años 1980, con el doble liderazgo de Tatcher y Reagan a la cabeza de cierta "revolución conservadora". Esta coyuntura del poder mundial no dejaba de estar connotada por la lectura filosófica del neoliberalismo de la Escuela de Chicago, a través de un neo-hegelianismo vaciado de contradicción. Desde entonces tanto la cuestión política de la democracia-por-venir, como la genealogía religiosa de la tecno-ciencia, adquieren un relieve explicativo de la globalización, a través de cierta lectura de las tele-tecnologías en clave de espectralidad[20].

La filiación deconstructiva se enfrenta por vía de consecuencia a la interrogante suscitada por las tele-tecnologías, en cuanto el campo emergente de la "nuevas tecnologías de la comunicación y la información" propende desde entonces a una reducción tecno-científica del saber, justificada ante la opinión pública a través de un supuesto desarrollo mundial inefable, provisto desde la "*World Wide Web*".

La supeditación de los equilibrios comunitarios a las (nuevas) tecnologías de la información y la comunicación se sostiene, para el enfoque deconstructivo, en un acaecimiento espectral del presente, que pauta formalmente una infición de todo sí mismo que deja, desde entonces, de ser uno (y el) mismo. La contundencia del planteo de Derrida respecto al quiasma (en) que (se) sostiene la espectralidad, ancla en la duplicidad que lo sostiene (y en la que se sostiene), como actualización de la propia espectralidad

[19] Jacques Derrida, *De l'esprit*, Paris, Galilée, 1987.
[20] Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993.

religiosa. Pero tal como se la presenta desde *Foi et savoir*, esta religiosidad no incumbe a toda y cualquier creencia *teísta* o teológica, selectividad crítica que lleva al autor de "*Surtout, pas de journalistes !*" a cuestionar la idoneidad del término "religión" para designar un conjunto de cultos relativamente dispares entre sí[21].

Este bucle que reenvía la hilvanación entre sí de democracia-tecno-ciencia-espectralidad a la cuestión religiosa, presenta asimismo otros dos bucles que anclan, de forma aún más señera, la problemática política de una tecno-ciencia espectral en el presente: a) la condición mediática del cristianismo, particularmente el católico y como su fundamento, b) la eucaristía en tanto que sacralidad capital de la cristología.

La Cristología (es decir, la Teología de la Encarnación) provee el diccionario de la secularización, ante todo en cuanto explica la naturaleza del quiasma entre fe y razón, pero puede asimismo, habilitar la explicación del régimen antropo-teológico que se desarrolla con el cristianismo e irriga la tradición de la "ciencia europea" (Husserl *dixit)* como tal. Determinado régimen de lo religioso es decisivo para llegar a distinguir, según el autor de *Foi et savoir,* el núcleo tradicional que conduce del acto de fe al postulado racional; pero asimismo se traduce, por otro lado, en un efecto ajeno y contrario al acto de fe, que se ve así contrariado desde un lugar alternativo, condición di-sociativa que gobierna, *sine qua non,* la deconstrucción de toda estructura.

La duplicidad del quiasma debe, por lo tanto, encontrarse doblemente inficionada. Tanto en cuanto presenta una fe (reflexionante) sin Dios, como en cuanto afirma un postulado racional sin saber último (es decir, divino). Provista por el análisis de la "fe reflexionante" kantiana, esta duplicidad fiduciaria del conocimiento [la creencia (se) sostiene (en) la fe, incluso haciendo abstracción del Dios que la inspira pero, al mismo tiempo, todo postulado racional prescinde del saber divino que debiera confirmarlo] reviste,

[21]Jacques Derrida, *Surtout, pas de journalistes!* cit. p. 49.

a partir del auge de la artefactualidad mediática, una condición espectral superlativa. En razón del redoblamiento tele-tecnológico de la espectralidad, el desdoblamiento inherente a la "fe reflexionante" kantiana (entre la pura-razón-práctica y el postulado racional), se revierte violentamente contra la propia mismidad en que se sostenía.

> "L'Un **se garde de l'autre**, **disions-nous**. Et l'Un **se fait violence**. L'Un se garde de l'autre **pour** se faire violence: **parce qu**'il se fait violence et **en vue de** se faire violence"[22].

La "realidad implacable de un presente supuesto"[23], cuestiona incluso la división entre un "afuera doméstico" y una "prótesis del adentro", tal como en "*Freud et la scène de l'écriture*" se la remitía al efecto de un juego de fuerzas, en la lectura de la "Máquina de la representación" (*Wunder Block*) freudiana: "Car si les bouleversements en cours affectaient les structures mêmes de l'appareil psychique, par exemple dans leur architecture spatiale et dans leur économie de la vitesse, dans leur traitement de l'espacement et de la temporalisation, il ne s'agirait plus d'un simple progrès continu dans la représentation, dans la valeur ***représentative*** du modèle, mais d'une toute autre logique"[24].

La característica más notoria de esta "lógica totalmente otra" se plantea como devenir violento de la propia reflexión:

> "L'Un comme l'Autre. A la fois, en même temps, mais dans un même temps disjoint. L'Un oublie de se rappeler à lui-même, il garde et efface l'archive de cette injustice qu'il est. De cette violence qu'il fait. ***L'Un se fait violence***. Il se viole et se violente mais il s'institue aussi en violence. Il devient ce qu'il est, la violence même – qu'il se fait ainsi. Auto-détermination comme violence"[25]. La presentación de la

[22] Jacques Derrida, *Mal d'archive*, Paris, Galilée, 2005, p. 131.
[23] Jacques Derrida, *Ecografías de la televisión,* Buenos Aires, Eudeba, 1998, p. 19.
[24]Jacques Derrida, *Mal d'archive*, cit. p. 32.
[25] Ibíd., p. 125.

> reflexión como violencia supone una alteración significativa del relato canónico de la racionalidad humanista, pero asimismo, de la propia sensibilidad cristiana, en cuanto interroga en su instancia propia al examen de conciencia, sobre el que Foucault se ha explicado más allá de toda conciencia, en tanto llegó a explicarlo como efecto de cierta "Tecnología del yo"[26].

Este desdoblamiento de la estructura reflexiva conlleva asimismo una diseminación de la soberanía, en cuanto esta se ve doblemente contrariada por dos contrarios: el planteo de un derecho supra-estatal y por otro lado, la exigencia de un humanismo reivindicativo de las identidades ancladas en la comunidad. En cuanto el derecho conlleva, constitutiva y sobre todo constitucionalmente, la intervención de una fuerza instituyente, no cabe esperar sin embargo la desaparición de la "forma Estado", que la Modernidad ha generalizado como traducción secular de la soberanía teológica. Sí cabe esperar, por el contrario, el surgimiento de formas no-estatales de la soberanía, es decir, la diseminación de la forma teológico-canónica de la soberanía:

> "Le concept même de droit, dans toute son histoire, est lié à la possibilité d'un «enforcement». Kant le rappelait, il n'y a pas de droit sans une application contraignante par la force. Il n'y a pas de droit sans force. Mais y'a-t-il une force souveraine sans Etat, sans ce que nous connaissons sous le nom d'Etat? Il est très difficile de penser un droit supra-étatique en général. Et un droit sans principe de "souveraineté". La transformation du droit international, si le droit reste un droit, évoluera plutôt vers de formes nouvelles d'organisation supra-étatiques mais encore étatiques, donc, plutôt vers des forces ou des pouvoirs non-étatiques qui auraient abandonné le schème de la souveraineté lui-même"[27].

[26]Michel Foucault, *Tecnologías del yo*, Barcelona, Paidós, 1990, pp. 89-90.
[27]Jacques Derrida, *Surtout, pas de journalistes!* cit., pp. 75-76.

Conclusión

El quiasma entre fe y razón encuentra una figura diferenciada a través del análisis de las tele-tecnologías. Desbordada por cierta espectralidad superlativa de la artefactualidad mediática, la reflexividad manifiesta su propia mismidad como frontera con Otro, sobre todo, cuando pretende clausurar el contorno del sí mismo como Uno.

Este quiasma no sólo se diferencia de sí con relación a su propia consistencia de dispositivo, sino que también ocasiona una contraposición ajena y contraria, generada desde los márgenes siempre extendidos de/por la espectralidad. Tal di-sociación cuestiona al propio vínculo social bajo todas sus formas, pero también pone en jaque, en un plano estratégico, la unicidad trascendental de la soberanía en su arcano teológico. Esta diseminación de la soberanía pauta el presente de las comunidades y ante todo, el declive de la "forma Estado", actualmente pautada por el Estado-nación.

La elaboración filosófica se ve asimismo transformada en su actual desarrollo, en cuanto la condición tele-tecnológica del presente induce una condición primitiva del contexto, sostenida en la propia dimensión espectral. Lo filosófico declara su prosapia como estilo, en cuanto el sesgo de forma trasunta la elaboración de una impronta. El fluir de un estilo entra en correlación con las condiciones del presente, en cuanto uno y otro advienen en el entre sí del momento.

Filosofía en Uruguay: algunas reflexiones actuales desde la labor docente y la investigación en Filosofía

Filosofía en Uruguay: algunas reflexiones actuales desde la labor docente y la investigación en Filosofía

Coordinación: Nicolás Moreira Alaniz

Fundamentación

El propósito de esta mesa temática sobre Filosofía en Uruguay es el de presentar algunas de las reflexiones que muchos docentes e investigadores uruguayos han venido realizando en el marco de proyectos específicos, proyectos de tesis de posgrados, o simplemente por el interés y necesidad que presupone la reflexión profunda acerca de nuestra labor docente, los contenidos filosóficos fundamentales, lo pedagógico y didáctico en relación a la enseñanza de la Filosofía -en educación secundaria y en formación terciaria-, y la discusión sobre los fines y objetivos que se persiguen o se procuran alcanzar al enseñar filosofía.

Los integrantes de esta mesa temática expondremos cuestiones diversas que van desde la relación entre filosofía y educación, entre filosofía y teología, y el aporte de pensadores, que con su perspectiva crítica y creativa contribuyeron a redimensionar aspectos teórico-prácticos relacionados con lo antropológico, lo social y lo político.

Los participantes exponen posturas propias surgidas de investigaciones y/o publicaciones recientes, así como análisis crítico de ideas pertenecientes a filósofos anteriores.

*

Programa de la mesa - Ponentes y tema

El amor por la enseñanza y enseñanza desde el amor en Dámaso Antonio Larrañaga
Nicolás Moreira Alaniz

La pedagogía ontológica de la crisis. Aportes desde el pensamiento de Gabriel Marcel
Diego Pereira Ríos

La semiótica medieval: una comprensión contemporánea de problemas medievales
Laura Sandoval

La libertad como leitmotiv. Los discursos y las prácticas del Neoliberalismo en tiempos pandémicos y postpandémicos para la producción de subjetividades
Héctor Inzaurralde

Lo que Platón tiene para decirnos sobre la Inteligencia Artificial
Carla Salina Froste

La actualidad de Rodó y Vaz Ferreira
Pablo Romero García

*****

Participantes

Héctor Inzaurralde

Es profesor de Filosofía y Licenciado en Ciencia Política. Ejerce su actividad profesional como docente en Institutos de enseñanza media a nivel público y privado. También es profesor de Ética y Antropología en la Universidad Católica del Uruguay.

Nicolás Moreira Alaniz

Es docente de Filosofía en Educación Secundaria, Profesor efectivo de Historia de la Filosofía Medieval en Formación Docente (Instituto de Profesores Artigas) y Profesor Adjunto de Filosofía Medieval en Facultad de Humanidades (Universidad de la República, UdelaR). Magister en Filosofía (FHCE-UdelaR) y doctorando en Filosofía (UCA, Arg).

Diego Pereira Ríos

Es Profesor de Filosofía y Religión en Enseñanza Media (Uruguay), docente de teología en la Escuela de Teología para Laicos "San Juan Eudes" (Quito-Ecuador). Maestrando en Teología Latinoamericana en la UCA de El Salvador y doctorando en filosofía, en la Universidad Católica Argentina (UCA).

Carla Salina Froste

Es docente de Filosofía en Educación Secundaria (CES) y docente de Filosofía en Formación Docente (Historia de la Filosofía Antigua y Medieval en IPA, y Epistemología en IFD de La Costa). Profesora de Filosofía (IPA) y Licenciada en Psicología (Facultad de Psicología, UdelaR). Maestranda en Filosofía (FHCE, UdelaR) y doctoranda en Psicología (APA-USAL, Arg).
Laura Sandoval Es Docente en la Facultad de Información y Comunicación (FIC-UdelaR). Es maestranda en Ciencias Humanas- Filosofía Contemporánea en Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FHCE, Udelar) y maestranda en *Estudios Medievales* en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (FFyL, UBA), cursando la *Especialización en Pensamiento Medieval* en la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino (UNSTA).

El amor por la enseñanza y enseñanza desde el amor en Dámaso Antonio Larrañaga

Nicolás Moreira Alaniz
FHCE-UdelaR/IPA-CFE, Montevideo

Dámaso Larrañaga fue un presbítero, cronista, educador y naturalista uruguayo que, durante la primera mitad del siglo XIX, tuvo un papel fundamental en la revolución artiguista y, una vez conformado el gobierno revolucionario con sede en Purificación le fue solicitado al Cabildo de Montevideo la fundación de una Biblioteca Pública Nacional, de la cual Larrañaga fue su principal promotor y primer director.

Desde su rol de educador y pensador, fuertemente consustanciado con la formación de futuros ciudadanos activos y críticos dentro de la naciente república, escribió algunos artículos breves relativos a la educación en Uruguay, documentos que, junto a su *Discurso de inauguración de la Biblioteca Nacional en Montevideo* en 1816, nos ofrecen una visión de la importancia fundamental que Larrañaga otorgó a los estudios clásicos, al estudio de las lenguas autóctonas así como extranjeras, el valor de la lectura y el debate, y el amor con el cual debe encararse la enseñanza pública como modelo para abastecer a un orden familiar, social y político donde el amor al otro o al prójimo -y no el amor propio o egoísta- debe primar con el fin de preservar y fortalecer la democracia republicana.

Hay que ubicar a Larrañaga en un contexto de progresivo decaimiento de la educación e investigación escolástica que impregnó las aulas universitarias y colegiales desde el siglo XVII en Charcas y el Río de la Plata. Sin embargo, aún pervivía la formación tradicional del escolasticismo humanista salmantino y americano en estudios jurídicos y teológicos, y la orden jesuita, primero, y

luego, los franciscanos promovieron el espíritu de lectura de literatos clásicos, de Padres de la Iglesia, de escolásticos medievales y salmantinos[1].

El gran desarrollo académico de la Universidad San Francisco Xavier en Charcas, junto a la creación en 1776 de la Academia Carolina, generó un impacto en el pensamiento jurídico y antropológico en la región delimitada por la llamada Audiencia de Charcas.

Este territorio, justamente en 1776, pasó a formar parte de un nuevo virreinato, el del Río de la Plata con sede política en Buenos Aires, por lo que aún más, la formación académica en el Río de la Plata recibió la influencia de los profesionales formados en Charcas, abonando de ideas cada vez más eclécticas, aunque con una fuerte base tradicional escolástico-humanista.

La Universidad de Córdoba, a la par que la de Charcas, permitió el desarrollo de la investigación en campos relativos al derecho y la filosofía, pero dirigida, luego de la expulsión de los jesuitas, por la orden franciscana, contribuyó a la permanencia –aunque con cambios paulatinos– de la educación tradicional escolástica. Muchos de los defensores del independentismo nacional se formaron en las aulas de derecho en Charcas, pero otros tantos partícipes de los movimientos de independencia criollos en el Río de la Plata tuvieron su primera formación en aulas franciscanas, sea en educación básica como superior.

Tal es el caso del Padre Dámaso Antonio Larrañaga, fundamental personaje político y cultural en la Banda Oriental durante el período artiguista. Larrañaga se formó en colegio conventual franciscano de San Bernardino de Siena en Montevideo, cuya cátedra de Filosofía estuvo a cargo, entre 1787 y 1791, de fray Mariano Chambo, formado en Córdoba.

En el programa de estudios impartido por Chambo en San Bernardino se explicita en el numeral XII que se sigue las enseñanzas del Doctor Sutil contra

[1] Pacífico Otero, *La Orden Franciscana en Uruguay. Crónica histórica del Convento de San Bernardino de Montevideo*. Buenos Aires: Cabaut y Cía./Librería del Colegio, 1908.

tomistas, nominalistas y estoicos en relación a la existencia de naturaleza común en las cosas singulares, no "por positiva inexistencia, sino por negativa indiferencia"[2].

Antes de seguir sus estudios en Córdoba y Río de Janeiro, acude al Colegio carolino de Buenos Aires –al igual que el de Charcas, consecuencia del intento reformador del rey Carlos III– donde es defendida públicamente su tesis (en realidad tesis variadas) final de Filosofía el 10 de setiembre de 1792. La formación y la defensa final era tradicional del escolasticismo ibérico y colonial; se defendían tesis relativas a diversas áreas filosóficas, como Lógica, Ontología, Teología Natural Moral, Psicología, Física. Con excepción de las materias físicas donde se evidencia una mayor influencia naturalista moderna, en las otras áreas la tradición escolástica y el rechazo a ideas cartesianas en patente[3].

En lo que se ha podido rescatar en forma escrita sobre esta y otras defensas, además de la conservación de programas de estudios en Buenos Aires y Córdoba, y en Montevideo a partir de 1833 cuando es retomada allí la enseñanza de la Filosofía, es notoria la influencia de la escolástica clásica retomando tesis escotistas, tomistas y nominalistas.

En la sede virreinal del Río de la Plata existían muchos conventos y colegios pertenecientes a las órdenes franciscana, domínica, agustina y mercedaria, y no es extraño pensar que había comunicación entre maestros y estudiantes de los colegios, transmitiéndose ideas y lecturas pertenecientes a los acervos bibliográficos respectivos. Celina Lértora[4], mediante un estudio minucioso de catálogos bibliográficos de Córdoba y de Buenos Aires, nos da una idea de las obras leídas por los conventuales franciscanos y domínicos. Desde textos de los

[2] Arturo Ardao, *Filosofía Pre-Universitaria en el Uruguay*. Montevideo: Claudio García y cía, 1945, p. 140.
[3] Arturo Ardao, *Etapas de la Inteligencia Uruguaya*. Colección Nuestra Realidad, 10. Montevideo: Departamento de Publicaciones de la UdelaR, 1971, pp. 20-22..
[4] Celina Lértora Mendoza, "Bibliotecas académicas coloniales. Reconstrucción y puesta en valor", *Anuario de Historia de la Iglesia*, volumen 22, 2013: 259-27.

Padres de la Iglesia y textos clásicos de la antigüedad, pasando por obras doctrinales de Buenaventura, Aquino y Escoto, hasta llegar a obras de diversa índole en Derecho Canónico y Civil, Dogmática, Moral, Espiritualidad, Política y Ciencia antigua y moderna. Son reconocidos en bibliotecas franciscanas y domínicas, Domingo de Soto, Francisco Suárez, Luis de Molina y Francisco de Vitoria, entre otros.

En la biblioteca del Convento de Buenos Aires no son desconocidas las obras filosóficas de Antonio Rubio comentando a Aristóteles ni los comentarios teológicos de los cardenales Bellarmino y Cayetano, o las investigaciones del chileno Briceño; textos que fueron relevantes en el escolasticismo ibérico y americano. Tampoco es desconocida la obra de Diego de Covarrubias, representante de la Escuela de Salamanca, ni de Solórzano y Pereira, formado en Salamanca y jurista influyente en Charcas.

Por algunas de estas razones es que se puede afirmar la herencia salmantina en el pensamiento jurídico y teológico colonial americano, particularmente en Charcas, siendo luego difundidas esas ideas y transformadas en colegios pertenecientes al nuevo virreinato del Río de la Plata.

Este humanismo escolástico, bastante influido por la postura crítica y abierta del humanismo no escolástico del siglo XVI con exponentes como Erasmo y Vives, legó a la educación colonial americana el gusto y el anhelo por el saber teológico y filosófico, así como por el estudio de las lenguas clásicas y regionales.

Los misioneros, educadores y cronistas españoles que llegaron a las comunidades indígenas de América tendieron a estudiar y comprender las lenguas autóctonas, en una mezcla de necesidad pedagógica y curiosidad natural. El debate sobre el empleo de las lenguas indígenas para enseñar la fe y oficiar ceremonias fue arduo y sostenido, y la defensa de la lengua por parte de los indígenas no eximió de la progresiva adaptación de estas a la lengua castellana.

El lenguaje configura una forma de ver el mundo, un decir que es ser y estar en extirpar o modificar radicalmente términos y significados de una lengua lleva a cambiar la imagen del mundo, de un mundo en este caso fundante que permite dar sentido de pertenencia al indio y a sus comunidades.

En la Banda Oriental, aunque no hubo influencia de las fuertes culturas aymara y quechua, sí hubo presencia de unidades étnico-lingüísticas como los charrúas, chanás y guaraníes. En estas unidades, el problema de la traducción de vocablos castellanos e indios es persistente, y Dámaso Larrañaga hace algunas referencias a la lengua de los chanás, que poblaban los márgenes del río Uruguay y del Paraná donde realizó viajes de estudio de campo con fines botánicos, zoológicos y podríamos decir etnológicos.

En la "Advertencia preliminar" que realiza en su *Compendio del idioma de la nación chaná*, Larrañaga dice que tratará sobre una comunidad de chanás reducidos (pobladores de una reducción) que tiene más de dos siglos, lo que hace suponer que sus habitantes están ya familiarizados y por generaciones con la lengua castellana y con las enseñanzas de la Iglesia. Pero a diferencia de lo que sucedió en las doctrinas del Perú y Charcas, en este caso no hubo hasta el momento intenciones de pasar lo oral a una forma escrita. Como dice: "Esta es la primera vez, que sus voces dexan de perecer con el sonido, y logran el beneficio de mirarse transmitidas al papel"[5].

Seguidamente se expresa acerca de la situación de los chanás reducidos -los pocos que quedan en Santo Domingo de Soriano: los jóvenes ya ni conocen la lengua de sus antepasados, y los viejos son los que hablan (lenguaraces), además de despacharse con una serie de calificativos críticos -con apariencia de objetividad- pero al fin, despectivos.

[5] Dámaso Antonio Larrañaga (1923). *Compendio del idioma de la nación chaná*. En: *Escritos de D. Dámaso A. Larrañaga*, tomo III, Montevideo, Instituto Histórico y Geográfico del Uruguay. Imprenta Nacional, 1923: 163-174.

> "La paciencia, incomodidad, y trabajo, que me ha costado, se conocerá, teniendo en consideración, que mis Interpretes son unos hombres toscos, ignorantes, que no saben leer, ni escribir, ni dividir las palabras, ni distinguir los nombres de los verbos, ni los artículos y pronombres; y que me ha sido preciso entregarme a una profunda observación de sus frases familiares, emplear mucho tiempo en preguntas y repreguntas, y abandonarme a solo el discurso, para fixar el verdadero modo de escribir la voces, y formar las reglas generales"[6].

Luego de esta presentación, donde también se puede ver su seriedad como investigador por la explicitación metodológica, aún más lo es porque reconoce en su labor posibles errores y extravíos.

Es interesante una observación que hace acerca de los errores de los doctrineros españoles al intentar forzar la identificación de vocablos castellanos que tratan sobre cuestiones sacras muy abstractas con vocablos de la lengua chaná que nada tenían que ver en cuanto al significado. Seguramente tenían voces para referir a virtudes o valores iguales o similares a las cristianas, y que ellos mismos ejercían, pero no eran los vocablos que empleaban los españoles ni su significado. Entre los indios, todo lo referente a la conducta individual quedaba inserta en el comportamiento colectivo, unido indisolublemente al sentido dado por el todo; ser justo o bueno no es ser uno justo con el otro, y el otro justo con uno, marcando el centro en el sujeto de referencia, sino ser justos juntos, nosotros.

Larrañaga se percata de este error por ignorancia o negligencia de los educadores religiosos para con los indios:

> "Siempre será sensible, que la ignorancia de los primeros sacerdotes españoles hubiese arrancado a tantas Naciones Indígenas estos nombres, y otros semejantes para las cosas espirituales por el injusto miedo de su abuso. Los Santos Apóstoles columnas de Nuestra Sagrada Religión no judaizaron estas voces en las diferentes Naciones, donde anunciaron las

[6] Ibíd.

> verdades evangélicas, sino que las rectificaron. Pero los Apóstoles Españoles estaban montados sobre otros principios"[7].

Dice Larrañaga que los indios buscaban la manera de expresar lo que aprendían tal como entendían que podían expresarlo con sentido, un sentido mucho más concreto y no tan abstracto. Según el religioso oriental, cuando deben expresar "Dios me castigó porque no guardé su ley y por mis malas costumbres" dicen "Dios me castigó porque no hice lo que me mandó y porque soy malo", o para expresar "Quiero conservar la inocencia" dicen "Quiero vivir como nací"[8].

Otro apunte importante, o al menos curioso, es que se da entre los chanás cuando refieren a la segunda persona (sea singular o plural) el empleo de un único término *emptí*, o sea, no hay distinción –como en el castellano– entre usted, tú o vos, distinción que obedece a subordinación por cuestión de poder u honor (el tú entre iguales y el usted para un superior). Entre los aymaras sucede algo similar donde no hay distinción de trato nominal hacia el otro.

Esta cuestión de la lengua en relación con la cultura y la vida de la comunidad es motivo de preocupación en Larrañaga, quien -desde una mirada humanista y asimismo centrada en el amor hacia el prójimo- emprende una actividad investigativa que intenta promover en las nuevas generaciones, lo que quedará plasmado en su famoso *Discurso inaugural de la Biblioteca Pública*. El sentido de la obligación moral de promover el ejercicio de la lectura y el estudio de las diversas artes y letras, entendido esto como medio para que todo individuo pueda alcanzar su bienestar y felicidad, asociando el estudio y formación con el progreso individual y colectivo, es clara influencia recibida de las nuevas ideas ilustradas europeas.

El Cabildo montevideano en 1815 durante el gobierno artiguista propondrá a José Benito Lamas como director de la escuela pública y confirmará su intención de que la educación trate sobre religión, libertad, geografía e idiomas

[7] Larrañaga, 1923, p. 166.
[8] Ibíd.

para permitir vivir en sociedad obrando mucho y disputando poco[9], con clara alusión crítica a la educación escolástica. Lamas había ya iniciado su magisterio de Filosofía en 1810 en el convento de San Bernardino, enseñando Lógica al siguiente año.

En su *Discurso inaugural* de 1816, Larrañaga expresa con profunda emoción y sentir la justificación de fundar una Biblioteca Pública en Montevideo; su lenguaje es firme y a la vez poético, el cual comienza con un panegírico al mes de mayo y prosigue con una alabanza a toda biblioteca como "domicilio o ilustre asamblea en que se reúnen, como de asiento, todos los más sublimes ingenios del orbe literario"[10].

Algo interesante es que resalta continuamente el contexto republicano y libertario de nuestra nación a diferencia de culturas antiguas donde la educación estaba destinada a unos pocos. La aproximación al conocimiento afirma debe ser pública y universal, todos deben poder acceder a la lectura de los grandes clásicos y de los referentes pasados y actuales de las diversas artes y ciencias.

Su invitación, aparentemente, no tiene límites en nuestra sociedad: "Venid todos, desde el africano más rústico hasta el más culto europeo, todos encontrareis la más humana y obsequiosa acogida."[11] La formación mediante la lectura parece preparar un camino largo durante ese siglo que culminará con la instalación de la educación pública y gratuita.

El espíritu de Larrañaga es el de un ardiente defensor del saber universal con fuertes bases religiosas y escolásticas por su formación, pero proyectándose hacia el futuro con los anteojos de la Ilustración. El amor por el saber y la

[9] Nelson Pierrotti, "La educación colonial en Montevideo y la Banda Oriental ¿Quién enseñaba, cómo y para qué? (1726-1814)". Estudios Históricos-CDHRPyB, año VII, núm. 14, julio 2015: 1-31; p. 13.
[10] Dámaso Antonio Larrañaga, *Oración inaugural que en la apertura de la Biblioteca Pública de Montevideo celebrada en sus fiestas mayas de 1816 dijo Dámaso Antonio Larrañaga*. Montevideo, 1816, s/n, p. 7.
[11] Ibíd., p. 8.

educación se encarna aún más en la propuesta que dirige a los jóvenes para acercarse a las diferentes lenguas, sean clásicas como actuales, sean europeas como indígenas. El estudio de las lenguas nos permite comprender mejor, con sentido crítico y medido, los diversos textos universales. Parece retomar, lejanamente, el deseo esbozado por Roger Bacon en el siglo XIII cuando exigía el estudio de las lenguas antiguas con el fin de profundizar en la comprensión de las Sagradas Escrituras.

Es más interesante aún cuando Larrañaga exige el estudio no solo de las lenguas europeas,

> "sino también de las americanas guaraní, quechua y araucana" y dice a los jóvenes que "si vosotros os dedicáis con esmero al estudio de vuestros idiomas, encontrareis que no son inferiores a los del antiguo continente"[12].

La investigación y estudio de las lenguas autóctonas debe procurarse no solo por la curiosidad y anhelo de saber universal, sino por la necesidad de proteger su misma existencia frente al peligro de la desaparición generada por los cambios culturales. El mismo progreso civilizatorio que se busca puede tener como consecuencia la pérdida de nuestros lazos con las tradiciones de las cuales se puede sacar provecho en relación a la sabiduría ancestral y a la comprensión del lenguaje humano.

Dice Larrañaga:

> "Este pequeño recinto [la Banda Oriental] cuenta con más de seis idiomas diferentes: tales son el minuan, el charrúa, el chaná, el boane, el goanoa, el guaraní, ¿y qué se yo qué más?" y "en poco tiempo no quedará vestigio alguno de ellos; y así es honor nuestro el conservarlos: que quizá encontrareis en ellos esa filosofía que debe servir para formar el idioma universal que desean los sabios"[13].

[12] Ibíd., p. 11.
[13] Ibíd.

Cierto influjo de la visión rousseauniana sobre el estado de pureza primitiva del ser humano y la corrupción generada por la vida social y política aparece en nuestro autor cuando afirma que las lenguas salvajes contienen más sabiduría que las europeas, constatando su "*divinidad y pureza*"[14] originaria.

El amor por el saber y la educación se evidencian en las acciones y las palabras de Larrañaga, e igualmente su idea de educación desde el amor. La educación de los jóvenes no podría darse bajo un método y un ambiente que no se base en el amor al prójimo y en un cierto sentido de amor a sí que no decaiga en el egoísmo. La república, dice el autor, necesita de mentes lúcidas, activas, críticas y compasivas, y la manera de lograr esto es mediante la educación.

En su escrito *Sobre la Educación*, en la etapa artiguista, afirma que el amor debe estar presente en la sociedad y en diferentes ámbitos coexistentes. Es fundamental el amor al gobierno, por lo que la educación debe inspirar y promover el respeto y valoración a las instituciones. Esto se entiende como amor o deseo a la unidad de aceptación del orden establecido mediante las leyes políticas, no necesariamente el amor a tal o cual gobernante, sino a las instituciones republicanas.

Tal educación cívica y política se puede expresar en tres ámbitos fundamentales: el familiar, el escolar, y el social. En los tres debe inspirarse ese amor por el orden institucional, siendo "uniformes cada uno de los otros" para que "todos conspiren al mantenimiento de los principios del gobierno"[15]. Para Larrañaga la enseñanza familiar es muy importante, por lo que rechaza la postura de "quitar los hijos a los padres con el fin de darles educación."[16] Luchar contra los instintos es trabajo de todas las horas; la razón y el hábito son herramientas para esa labor humanizadora, pero luchar contra el instinto paternal y maternal es una batalla perdida. Por esa razón se impone procurar

[14] Ibíd.
[15] D. A. Larrañaga *Sobre la Educación*., en *Selección de Escritos*. Colección Artigas, Volumen 92. Montevideo: Ministerio de Instrucción Pública y Previsión Social. Imprenta Nacional, 1965: 132-140; p. 133.
[16] Ibíd.: 132.

que la educación familiar vaya acompasada con la educación pública, y que los valores que el joven respire en la sociedad sean los mismos.

Las bases de la democracia se fundan en una educación acorde al espíritu republicano, distinguiéndose de los objetivos que busca la educación en gobiernos monárquicos y aristocráticos. Lo que debe buscarse promover mediante la enseñanza familiar y pública es acercar a la verdad y protegerla, propagar los conocimientos de todos los géneros, promover y perfeccionar los valores comunes que apuntan a la justicia y a la igualdad, luchar contra los vicios, y apuntar a que las dos clases sociales extremas, la pobre y la opulenta se "acerquen en aquel punto medio en que el amor del orden, de la industria, de la justicia y de la razón naturalmente se establecen"[17].

La educación del niño y del joven debe apuntar a alcanzar este objetivo último por el cual se puede tender a una justicia social, a un entendimiento entre las clases sociales y a una paz política necesaria para el establecimiento de la república. El problema del direccionamiento del amor hace un amor virtuoso o un amor vicioso y egoísta. Larrañaga se hace eco de una larga tradición en la que se analizan las formas inadecuadas de amor: hacia las cosas, hacia la riqueza, hacia los honores sociales, hacia los placeres, y se detiene más en el amor a sí mismo el cual "es siempre bueno y siempre conforme al orden"[18], ya que es necesario que nos amemos para conservarnos. Sin embargo, ese amor a sí mismo puede quedarse estancado en una forma de deseo infantil y utilitario denominado amor propio, y este amor propio se compara continuamente con el otro y nunca está satisfecho. Una insatisfacción que no surge de la natural búsqueda de superación sino de una incapacidad de valoración propia que redunda en un sentimiento negativo hacia el otro o incluso hacia sí mismo.

Así, la educación debe promover e incitar a que el individuo desarrolle su amor a sí mismo con plenitud, un amor que naturalmente se difunde hacia el otro, y es la base del orden y la paz social. La educación debe tender a darse desde el amor y el afecto, desde un plano de igualdad natural, sin por eso

[17] Ibíd., p. 137.
[18] Ibíd., p. 139.

desenfocarse de la relación pedagógica maestro-alumno. No es casualidad que hacia 1820 Larrañaga funde la Sociedad Lancasteriana en Uruguay y un año después se inicie la escuela bajo ese modelo, con un método de enseñanza particular donde participan alumnos tutores en el proceso de enseñanza-aprendizaje.

La pedagogía ontológica de la crisis. Aportes desde el pensamiento de Gabriel Marcel

Diego Pereira Ríos
DGES-ANEP, Montevideo

Introducción

Gabriel Marcel puede ser enmarcado dentro de la corriente existencialista y, justamente por ello, no ideó un sistema de pensamiento que nosotros podamos ir conociendo paso a paso. Por esta razón ha sido un filósofo injustamente desvalorizado, pero, cada vez más, logro encontrar en él una gran riqueza de iluminaciones para comprender mejor la vida, también por las símiles situaciones de nuestra época con la suya. Afirma una gran estudiosa de Marcel: "a pesar de que no es un filósofo muy conocido, el interés por él crece día a día y progresivamente va alcanzando el lugar que le corresponde"[1], y así lo viene demostrando mi trabajo de delos últimos cuatro años. Sus escritos filosóficos permiten irse abriendo paso a sus ideas que se esclarecen en las obras literarias del autor, sobre todo en el teatro. Allí la existencia y los dramas humanos se viven y experimentan a flor de piel, sin dejar a nadie por fuera. En sus escritos, el lector se enfrenta a las crisis humanas más cotidianas pero que reflejan los intrincados laberintos de la vida que siempre anhela más. Este "anhelo sólo puede ser satisfecho únicamente mediante el traslado del centro de existencia personal"[2].

La Segunda Lección de su libro *El Misterio del ser* justamente lleva el título "El mundo en crisis". Con ello nos muestra la preocupación atenta de

[1] Julia Urabayen, "Acercamientos a la filosofía de Gabriel Marcel. Presentación", *Anuario Filosófico*, N. 38/2, 2005: 1-119.
[2] Marjorie Grene, *El sentimiento Trágico de la existencia. Análisis del existencialismo*, Madrid, Aguilar, 1955, p. 172.

un pensamiento capaz de relacionar los acontecimientos exteriores con las experiencias interiores, profundas, para luego conjugarlas. El dolor de la muerte por causa de la guerra, las enfermedades que la ciencia no logra solucionar, se contrapone a un mundo tecnificadamente feliz prometido por la razón instrumental. A ello opone Marcel un pensamiento concreto, existencial y metafísico: sólo podemos reflexionar desde la propia vida. Pero la captación de esto genera una crisis en el ser profundo del sujeto que lo hace. Le exige no sólo valor momentáneo, sino perseverancia temporal. Como pensador, profesor y filósofo Marcel ofrece algunas pistas que nos pueden ayudar no sólo a vivir las crisis desde una existencia y un pensamiento comprometidos, sino que nos invita a provocarlas. Y es en la educación filosófica el ámbito privilegiado donde podemos hacerlas presentes.

La enseñanza filosófica ante las crisis

Mientras que Marcel redactaba las líneas para el Prefacio de su libro *Filosofía para un tiempo en crisis* de 1968, estallaba la Crisis de mayo en Paris, hecho histórico movido por ansias de cambios sociales, políticos y económicos desde los fundamentos. Fue un intento de grupos y corrientes de izquierda de desarticular la matriz de una sociedad de consumo que se imponía y donde las manifestaciones públicas coparon las calles en su contra. A ello se sumaron varios intelectuales de la época tratando de sostener teóricamente los acontecimientos (como por ejemplo Paul Ricoeur). En lo tocante al ámbito educativo se generó una revuelta estudiantil universitaria que cuestionaba el sistema imperante como reproductor de bases socio-económicas que desatendían los intereses de gran parte de la sociedad. Siendo una gran conmoción a nivel del pensamiento, es motivo de cuestionamientos aceptar la actitud de nuestro filósofo, que pareciera no dejarse llevar por la corriente.

Pero, ¿realmente no lo hizo? Creemos que sí, pero justamente en esto debemos destacarlo, no sólo como filósofo comprometido con su tiempo, sino que también como un pedagogo que supo leer la realidad y situarse

dentro de ella desde el pensamiento. Frente a la situación que vivía, no sólo percibió con gran inteligencia la fuerza del cambio que se estaba dando, sino que supo percibir intuitivamente el peligro que escondía. Ante la tragedia que ocasionaban los acontecimientos, Marcel no sólo no se anima a arriesgar hacia dónde llevará todo, sino que advierte:

> "Lo que es necesario decir, ante todo, en mi opinión, es que en la medida en que tiende a su ubicuidad, la protesta corre riesgo de perder todo significado y hundirse en un infantilismo de desorden y reivindicación. Declarar que se quiere destruir la sociedad de consumo es proferir un sinsentido, es hundirse, me temo, en un dadaísmo de la acción contradictorio en sus términos"[3].

Esta lectura del hecho en cuanto sucediendo demuestra no sólo la capacidad de estar dentro, siendo afectado directamente como ciudadano francés, sino que, como profesor y filósofo, da cuenta de una forma de ser-en-el-mundo con características muy propias, pero de valor universal. Admiración, humildad, compromiso, fidelidad, recogimiento, son algunos de los conceptos recurrentes en los escritos de nuestro filósofo y que superan el ámbito de lo ético para hacernos entender que es también rasgos de aquellos que buscan con sinceridad la verdadera *sophia*. Esta humildad de serenarse cuando todos se agitan, de preguntar y preguntarse cuando todos afirman, de respetar la opinión contraria sin desmerecerla, manteniendo un talante con aires de ignorancia, le dieron a su filosofía el rótulo de **neosocratismo**[4].

[3] Gabriel Marcel, *Filosofía para un tiempo de crisis*, Madrid, Guadarrama, 1971, p. 16.
[4] Gabriel Marcel, *El Misterio del ser*, Prefacio, Buenos Aires, Sudamericana, 1953, p. 11.

La crisis como oportunidad educativa

Desde el ejemplo vivido y testimoniado de nuestro autor es que nos proponemos tomar sus ideas para generar un ejemplo de educación filosófica, a partir de las diversas crisis que nos atraviesan. Si partimos de la palabra griega *κρίσις* que viene del verbo *κρινειν*, significa separar, distinguir, romper; pero que también proviene de *κρίνο* que significa "yo separo, yo decido", podemos decir que toda crisis es un acontecimiento donde se generan sucesos que sacuden lo establecido hasta el momento y que cuestionan lo aceptado como lo natural o normal. Desde esto se deben tomar decisiones impensables hasta entonces, y que tienen que ver con cambios profundos. Tendremos entonces que hay crisis culturales que pueden trastocar los cimientos de una sociedad, de un gobierno, de una institución (como el ejemplo tomado de nuestro autor) pero también hay crisis personales que hacen perder el equilibrio con el cual se vivía, y que provocan una transformación interior (la pérdida de un ser querido, una enfermedad terminal, etc.).

En la actualidad de nuestros países, vivimos una crisis en la educación que no logra aún llenar los espacios vacíos de contenido, y que se acomodan a un sistema capitalista que pone a la educación al servicio de sí mismo. La crisis la vivimos al no encontrar un sentido a enseñar y aprender. En este sentido, no se trata sólo de aceptar el ambiente de crisis que vivimos, sino que necesitamos provocar y experimentar una crisis propiamente educativa. Pero no refiero sólo a buscar cambios a nivel del sistema educativo en el cual estamos inmersos y que sabemos que no conforma a nadie -más que al mercado y a las universidades que se pliegan a preparar el producto para venderlo- sino que tiene que ver con el mismo hecho educativo. Es allí, en el momento de la enseñanza, donde se debe dar esa crisis de la que estamos hablando.

Al referir a la crisis educativa refiero a la crisis que todo educador, pensador y, como es nuestro caso, profesor de filosofía con pretensiones de filósofo, debe atravesar. Pues no tiene que ver con una crisis que nos afecta

desde afuera, sino que es una crisis que debemos experimentarla y provocarla desde dentro. No es solamente algo externo al hecho educativo -como puede darse en gran medida cuando hay cambios en el sistema, de planes y programas, de autoridades a cargo, de recursos económicos, etc.- sino que se juega allí en el mismo momento de la enseñanza donde el educador se encuentra ente sus estudiantes. Es en esa interacción entre los sujetos concretos que se están formando con una cierta dirección hacia donde encaminar sus vidas, donde hay que provocar la pregunta por el sentido de la educación, el para que de todos lo que hacemos, buscamos y anhelamos. Se trata de "una filosofía de la educación que invite al replanteamiento de los fundamentos antropológicos de la educación"[5].

La crisis, partiendo del pensamiento marceliano, es una oportunidad de replantearnos los andariveles por donde corre la educación en la situación presente. Pero esto, que trae aparejado un tiempo burocrático que desemboca casi siempre en desgastados tiempos de reuniones, papeleos y gastos indefinidos, debe apuntar a generar una crisis que conlleve

> "1) la necesaria reflexión crítica de las cosas que se ven y no se ven en el ser encarnado, es decir, el cuerpo vivido, y 2) la resolución ética de llevar una vida auténtica, alerta ante aquello que está por venir"[6].

Esta propuesta tiene en sus fundamentos el pensamiento más destacado de la crítica de Marcel al mundo tecnificado en el cual vivimos y que desplaza y descuida la atención que debe colocarnos cara a cara con el misterio ontológico. Afirma Marcel:

[5] José Rojas, "Aportes al pensamiento de Gabriel Marcel a una reflexión filosófica de lo educacional", *Enrahonar: an international journal of theoretical and practical reason*, N. 5-6, Ejemplar dedicado a: Filosofia de l'educació, 1983: 171-175.
[6] Alberto Herrera, "La filosofía de la vida de Gabriel Marcel como denuncia al saber despersonalizado del intelectual contemporáneo", *Graffylia*, N. 16-17, enero-junio-julio-diciembre, 2013: 61-69.

> "La cuestión más profunda será entonces saber cómo puede ocurrir que ese objeto no sea solamente un espectáculo inarticulado, sino que posea también el poder de afectar de mil maneras al ser mismo del que lo contempla y sufre"[7].

La crisis en la relación alumno-maestro

En la clase de filosofía el profesor se debe enfrentar a una situación límite (una de las tres fuentes del filosofar propuestas por Jaspers) de colocar al estudiante a vivir de forma vinculante la crisis educativa y sus propias crisis temporales, sean sociales o personales. Debe ayudar a la interrelación de las diversas crisis para que logre sentir el peso y la exigencia del pensar. A menudo en nuestros cursos nos quedamos atados a lo establecido sin que se reflexione sobre lo importante. Muchas veces sucede lo que Heidegger afirmaba:

> "...lo que ha de pensarse le vuelve las espaldas al hombre. Se le sustrae. Mas ¿cómo podemos saber lo más mínimo y ni aun nombrar aquello que se nos sustrae desde siempre? Lo que se sustrae deniega su advenimiento"[8].

En medio de un año de pandemia y crisis podemos estar reflexionando en cómo continuar nuestros cursos de filosofía, sin captar lo que realmente ha de pensarse, cuestionarse, reflexionarse. Podemos seguir caminando ciegamente buscando ciertos fines objetivos, cosificando a nuestros alumnos y alumnas. En todo caso, debemos hacer aparecer aquello que no está presente en la dinámica de clase, lo que no se puede conceptualizar.

Según Marcel, una educación filosófica que busque recuperar la dimensión de la persona tiene que esclarecer el punto de partida en el cual se

[7] Gabriel Marcel, *El Misterio del ser* cit., p. 220.
[8] Martín Heidegger, *¿Qué significa pensar?*, La Plata, Terramar, 2005, p. 17.

encuentran los actores, desde el mismo profesor hasta sus alumnos. Hay una exigencia propia del ser humano que tiene que ver con su propio ser y como se concibe a sí mismo dentro de la realidad. Por eso debe ser consciente de que:

> "El individuo tiende a desaparecer ante sí mismo y también ante los demás como un simple haz de funciones. Por razones históricas muy profundas, y que nosotros no captamos todavía sino sólo en parte, el individuo ha sido inducido a tratarse a sí mismo, cada vez más, como una suma de funciones cuya jerarquía se le aparece además problemática y, en todo caso, sujeta a las interpretaciones más contradictorias"[9].

Esta mirada sobre sí mismo, nos indica Marcel, también es parte del profesor y su tarea de desvelar a sus alumnos la necesidad de verse como algo mucho más valioso que una simple pieza de un sistema. Si en el transcurrir de su función surge un problema simplemente se debe solucionar para que la máquina continúe funcionando. El automatismo diádico de problema-solución, es propio de la ciencia, no de la filosofía. Desarrollar esta capacidad de concientizar a los alumnos, de ser algo superior a lo que ellos mismos se perciben, sólo se logra si se supera la mera instrucción. Sólo superando esta instrucción se provoca una crisis. Vista la educación como ciencia

> "la relación alumno-instructor puede prescindir de la exigencia de ser, propia de una relación intersubjetiva. Para un instructor interesado en enseñar, esa exigencia no es importante"[10].

El profesor preocupado por el ser de sus alumnos, no se acotará a instruir, sino que se enmarca en la relación maestro-discípulo fundamentada en el

[9] Gabriel Marcel, *Aproximación al misterio del ser. Posición y aproximaciones concretas al* misterio ontológico, Madrid, Encuentro, 1987, p. 24.
[10] José Rojas, ob. cit., p. 173.

diálogo, desde un pensamiento y un discurso que interpela, que cuestiona, que es capaz de crear las condiciones para que surja la crisis.

De profesor a filósofo: el salto existencial

Es normal correr el riesgo de quedarnos cómodos en ser profesores de filosofía sin lograr convertirnos en filósofos, de ser simples instructores a ser maestros. Muchas veces por no poseer las cualidades propias de un maestro y otras por miedo a la responsabilidad. Creo que la segunda causa es la más común de todas. Marcel critica incluso a aquellos filósofos que hacen filosofía para sí mismos. Por lo contrario, la tarea filosófica "*sucede más bien como si pretendiésemos tomar a nuestro cargo la inquietud o la angustia de otros seres que no conocemos personalmente, pero a los cuales nos sentimos ligados en relación fraterna*"[11]. Y con nuestros alumnos provocar la crisis genera la angustia propia de la inestabilidad, de lo nuevo desconocido, y eso nos compromete pues debemos sobrellevarlas con ellos. Pero esta opción por el ser de los otros es el camino del maestro que asume la responsabilidad de convertirse en testimonio[12].

Asumir el lugar de maestro es dar testimonio de una vida distinta, lo cual tiene una exigencia ontológica: **ser** para llegar a **ser-con** los demás. Muchos escapan a esto con una humildad solapada asumiendo rápidamente que poco pueden hacer por la humanidad. Pero Marcel aclara que no se trata de asumir una responsabilidad en perspectiva destemporalizada, "en general permitiría demostrar que ésta no puede ejercerse sino en la duración o, más exactamente, en un contexto temporal"[13]. Nos indica que es durante el tiempo del hecho educativo, ante los alumnos que tenemos en frente, que debemos asumir el lugar de maestros dando testimonio del porqué queremos ayudarlos a pensar. En la vida docente es una gran oportunidad de provocar

[11] Gabriel Marcel, *Filosofía para un tiempo de crisis* cit., p. 42.
[12] Cf. José Rojas, ob. cit. p. 174.
[13] Gabriel Marcel, *Filosofía para un tiempo de crisis* cit., p. 51.

y vivir una crisis: poner en juego no sólo el conocimiento sino la propia vida y ponerla de ejemplo. Este es el salto existencial del profesor-filósofo:

> "debe contar con las profundas fuerzas de la vida, y, por otra parte, colaborar con un sentimiento perpetuamente sostenido de su insuficiencia y su debilidad"[14].

Se trata de **disponibilidad**, actitud fundamental del ser para Marcel, y rasgo fundamental de quien quiera enseñar a pensar. Hay dos actitudes de comunicación frente a los demás: o los reconozco en todo su ser –como un tú-, o no lo reconozco. Como instructor los que están ante mí pueden ser meros estudiantes que buscan atravesar el curso y aprobarlo, sin ninguna clase de involucramiento con ellos. Desde mi indisponibilidad

> "la relación con los demás se ofrece de manera intermitente como una especie de obstáculo que aparece y desaparece en el camino"[15]. Por eso "no se logra entrar en relación real con las experiencias de otros, se oculta mi propia experiencia como mí mismo".

Por lo contrario, si me doy a ellos, si me hago disponible no sólo lograré abrirme a los estudiantes, sino que lograré que ellos se abran a la posibilidad de darse a conocer. "*Comunicar con el otro, implica que éste deja de ser para mi alguien de quien yo discurro conmigo mismo, alguien insertado a modo de intruso entre yo y mí mismo*"[16].

Según Herrera, para Marcel

[14] Ibíd., p. 54.
[15] William Peña, "La intersubjetividad como constitución del sujeto", *De la metafísica de ser a la metafísica del somos: la constitución subjetiva en la filosofía de Gabriel Marcel*, Cap. 3 (Tesis). Recuperado de https://repository.javeriana.edu.co/bitstream/handle/10554/6795 /tesis126.pdf?sequence=1, 2010: p. 75.
[16] William Peña, ob. cit., p. 77.

> "la filosofía como experiencia del misterio se relaciona con la vida en tanto el filósofo procura la existencia, manteniendo a salvo la relación esencial entre el hombre y las cosas"[17].

Partir de la vida misma de los estudiantes, comprometiendo la propia vida en el aula, con un análisis profundo de la realidad sin medias tintas, sin duda que puede llegar a generan una crisis. Pero estas crisis pueden llegar a revelar la experiencia del encuentro con el ser que no se da en el mundo cotidiano, en el mundo de las funciones y las cosas. La sociedad tecnificada genera una forma de relación que cada vez más cosifica nuestros esquemas mentales y con ello nuestras relaciones humanas. A Marcel

> "la filosofía se le presentaba como preparación del camino para una revelación que, por otra parte, ella no sabría, ni exigir, ni presuponer, ni integrar, ni siquiera absolutamente hablando comprender, pero cuya aceptación puede de cierto modo preparar"[18].

Debemos intentar transformar nuestras aulas en un espacio y tiempo donde la vida se ponga en juego, donde apostemos a tocar la fibra de la vida de aquellos que están ante nosotros y que son lo más valioso que tenemos: vidas, sujetos, personas, que quieren vivir.

La educación filosófica "despertadora"

La vocación del profesor-filósofo se siente cuestionada ante la propuesta marceliana. No basta instruir o transmitir conocimiento, sino de provocar

[17] Alberto Herrera, ob. cit., p.68.
[18] César Moreno, "Fenomenología y Filosofía existencial", *Vol I: Enclaves fundamentales.* Cap. 5 Participación y existencia. Hacia el misterio (Marcel), Madrid, Síntesis, 2000, p. 192.

una crisis en el ser de aquellos que están a su lado en el camino de búsqueda. Y el autor lo deja muy claro:

> "En filosofía se trata mucho menos de una enseñanza que de constituir una especie de despertador, y la experiencia muestra, sin lugar a dudas, que las pruebas oficialmente instituidas no permiten, sino rara e imperfectamente, saber si el candidato posee esta cualidad esencial"[19].

No basta haber atravesado el proceso de selección, de estudios, de pruebas. No basta recibir el título que habilita a dar clases. Muchos de los canales institucionales no logran ver si el futuro profesor posee eso de lo que Marcel habla, esa cualidad que lo diferencie de los demás, que tiene que ver con saber despertar. El mismo sistema educativo no está pensado para despertar las conciencias de los alumnos y, por tanto, rara vez un profesor se dará cuenta de que debe despertarlos, pues quizá el aún no despertó.

Marcel propone que la enseñanza filosófica debe despertar a los actores del hecho educativo de forma tal, de no estar viviendo la ensoñación en la cual el mismo Descartes se hallaba atrapado. Siguiendo la idea de Marcel, el mismo cuestionamiento sobre el sueño, la vigilia o la realidad que acosaba a Descartes, lo hace hoy un instrumento fundamental de ayuda a la cuestión. ¿De qué habrá que despertarse hoy? ¿Acaso la realidad no es la que percibimos por los sentidos y que logramos comprender en el acceso a ella gracias a la educación recibida en los tres niveles, primaria, secundaria y terciaria? La racionalidad del sistema y su logicidad, que intenta encasillar hasta el propio pensamiento, condiciona en gran medida la posibilidad de generar el despertar de la conciencia, tanto personal como social. Pero para ello debe primero abrirse a la búsqueda y

> "en el origen de una búsqueda filosófica siempre hay un extrañamiento, una cierta actitud de no considerar lo que hay como

[19] Gabriel Marcel, *Filosofía para un tiempo de crisis* cit., p. 42.

> resuelto, de no encontrar natural lo dado que el futuro filósofo encuentra ante sí"[20].

Despertar entonces es el intento de mover el ser del otro, no sólo de un lugar, sino de una situación vital. No sólo se trata de un movimiento espacial o temporal, sino existencial. Este es el peso del despertar filosófico de Marcel: el ser encarnado en un cuerpo pasa de una situación de tinieblas y oscuridad a una situación de claridad en libertad. Como dice Aguilar:

> "El valor fundamental de esta reflexión, que es lo característico de la filosofía, radica en que, al volver sobre experiencias vividas (amistad, amor, lealtad, justicia, verdad), buscando captar su sentido de profundidad, lo que a cada cual se le revela acerca de sí misma como persona humana, ocurre algo decisivo: se abre el acceso al ser"[21].

En todo caso, si no se lográramos provocar alguna crisis en nuestros alumnos, estamos muy lejos de tocar su ser. No hay situación vivida, que, al ser pensada, no genere cuestionamientos. Sería, como dice Marcel, una algo inoperante, de lo cual no duda decir

> "que la filosofía carece de peso o interés a menos que tenga una resonancia en esta vida nuestra que en la actualidad se encuentra amenazada en todos los planos" y que "depende de la manera en que la filosofía se sitúe con relación a la verdad"[22].

Y la verdad de cada ser humano está contenida en su propia vida, sus experiencias de luchas y sufrimientos, de gozos y esperanzas. Confirma Godina, citando a Marcel que

[20] Ibíd., p. 43.
[21] Luis A. Aguilar, "La verdad que educa al hombre. Bajo dos miradas filosóficas: María Zambrano y Gabriel Marcel", *Teoría y Praxis*, N. 10, 2007: 90-108.
[22] Gabriel Marcel, *Filosofía para un tiempo de crisis* cit., p. 39.

> "lo propio del hombre en cuanto sin más vive su vida, sin esforzarse en pensarla, es estar en situación, y que la esencia del filósofo –quien, él sí, se propone pensar la vida y su vida- es reconocer esa situación, explorarla en la medida que le sea posible"[23].

La reflexión segunda como acceso a la crisis

Para Marcel la enseñanza aún tiene un acceso netamente objetivo –lo cual es comprobable hasta hoy- pues la dinámica usual se basa en enseñar temas mediante problemas que deben ser resueltos. Es lo propio del pensamiento científico que ha invadido y colonizado el pensamiento hasta la actualidad. Pero dentro de la categoría problema no podemos hacer encajar a la vida. Diariamente escuchamos a tantos decir: "la vida es un problema". Vista de esta manera la vida tiene solución, solo bastaría accionar conexiones lógicas, proponer soluciones mediante pasos a seguir para alcanzar resolverlos y así llegar a una solución satisfactoria. Nada más alejado de la propuesta de Marcel. Esta forma de acceder al problema es propio de la reflexión primera: "La reflexión primera es la que posibilita el estudio objetivo y problemático del objeto. Es necesario un esfuerzo racional, que por mayor que sea, posibilita siempre una definición conceptual del objeto"[24]. Conceptualizar acarrea una cosificación del objeto, una atadura al presente observable, un anclaje a una definición que sería acotadora, limitadora.

Dice Marcel:

> "…el carácter distintivo del pensamiento filosófico tal como yo lo concibo -al igual que muchos otros- consiste en que no sólo se

[23] Celia Godina, "En torno a la obra de Gabriel Marcel «Los hombres contra lo humano»", *Observaciones filosóficas*, N. 4, 2007, Recuperado de http://www.observacionesfilosoficas.net /gabrielmarcel.html

[24] Diego Pereira, *La fuerza transformadora de la esperanza*, Montevideo, Nueva Visión, 2016, p. 22.

> despliega hacia el objeto cuya naturaleza pretende descubrir, sino que al mismo tiempo escucha un canto que surge de sí mismo a medida que cumple su tarea"[25].

Y el canto del que habla tiene que ver con el ser, con alguien concreto que habla, ríe y llora, y que deja oír su voz y esto sólo es posible en la relación entre personas, nunca acabadas, siempre en construcción. Este acceso concreto parte de las experiencias concretas de realidades que van más allá del lenguaje objetivo:

> "Son la captación de realidades de orden superior, en las que me encuentro envuelto, interesado, y que por tanto me afectan en los más profundo"[26].

Es en este encuentro de una realidad a la cual no se está acostumbrada que se provoca la crisis ontológica. Crisis no captable lógicamente, sino que, vivida, experimentada, sufrida y por ello, apenas dicha, expresada, cantada, al decir de Marcel. Esta nueva realidad desconocida, como experiencia vital, crea una conmoción interior con consecuencias en las acciones exteriores. Vivir la crisis como un terremoto interior genera un tal desajuste en el equilibrio de la persona, que no sólo le llevará tiempo restablecerse, sino que más, debe reaprender lo andado e incluso cambiar de camino. Es lo que Marcel distinguirá entre de pensamiento pensado y el pensamiento pensante, comunicación directa y comunicación indirecta. Como referirá Urabayen:

> "la filosofía de Marcel como un intento de pensar sin desvirtuarlos estos ámbitos de la realidad que piden un nuevo modo de acercamiento y de comunicación"[27].

[25] Ibíd., p. 82.

[26] Julia Urabayen, "La concepción de Gabriel Marcel acerca de la persona y la dignidad personal", Quirós, Antonio-Sarmiento, Augusto-Molin, Enrique-Enériz, Jorge-Peñacoba, Jorge (Coords), *El primado de la persona en la moral contemporánea*, Universidad de Navarra, 2001: 321-337.

En la crisis se revela el Misterio del Ser

Estamos en el momento propicio de abrirnos a lo que Marcel llamará *misterio*, concepto fundamental y opuesto a problema. El problema es un obstáculo que se presenta y nos seduce a resolverlo. El misterio es de otro orden: no podemos desvincularlo de la existencia y por ello nos invita a encontrarnos con él, a recibirlo. El misterio es cada uno de los sujetos que están ante mí y con los cuales me relaciono sintiéndome unidos a ellos de forma tal que nunca puedo objetivarlos. De alguna manera

> "si es posible afirmar algo meta-problemático, es solo trascendiendo la oposición de un sujeto que afirmara el ser y el ser en cuanto afirmado por ese sujeto…suponer un meta-problemático es dar la primacía al ser con respecto al conocimiento; es reconocer que el pensamiento está envuelto por el ser, que le es, en cierta manera, interior"[28].

Por ello, no podemos problematizar la relación educativa que se da entre el maestro y el estudiante, sino que se están vinculados de manera que no pueden separarse.

Que surja esta relación en medio de una crisis personal o histórica-social, tiene que ver con un continuo devenir de las dificultades humanas que siempre se presentan en la clase de filosofía. Es allí donde la crisis se presenta y dentro de ella el misterio ontológico. En este sentido, a Marcel "la filosofía se le presentaba como la preparación del camino de una revelación"[29] y en esta revelación hay algo de aprehensible, pero a su vez algo que se escapa. Ante su luz hay algo de admiración por lo captable, pero ceguera por aquello que, por ser mayor, se nos escapa: "El ser como

[27] Ibíd., p. 326.
[28] Gabriel Marcel, *Aproximación al misterio del ser. Posición y aproximaciones… concretas al misterio ontológico* cit., p. 192.
[29] César Moreno, ob. cit., p. 192.

principio de inexhaustibilidad. La alegría vinculada al sentimiento de lo inagotable"[30]. En esa misma revelación se da el descubrimiento del misterio personal en tanto que es "todo ser individual en cuanto cerrado (aunque sea infinito), símbolo de expresión del misterio ontológico"[31]. Las limitaciones de la propia comprensión de un sujeto sobre otro no limitan el misterio del ser que está ante él. Por lo contrario, lo lanza a un futuro impredecible.

Para nuestro cometido pedagógico, es entonces un proceso fenomenológico el camino indicado por Marcel: recibir y vivir las crisis propias y las de aquellos que están con nosotros, respetando siempre lo que allí se revela y exige respeto. Como buen filósofo existencial que es, el autor propone que sepamos comenzar por una descripción de la realidad y del sujeto inmerso en ella, para luego provocar la crisis. Es en la crisis que surge la posibilidad de abrirnos a una realidad no conocida que es el misterio, pero un misterio que nos involucra y nos hace parte de aquellos que me rodean. Esa realidad es la presencia misma del misterio ontológico asumida desde una "*fenomenología como demanda de lo real*"[32]. Esto implica una apertura intencional hacia el ser del sujeto ante mí, pero en calidad de espectador, en ningún caso como poseedor de un cierto conocimiento acerca del otro. Aceptar al otro en aquello que se revela en medio de la crisis, es recibir en casa al misterio del ser que traspasa las limitaciones de la razón y nos cambia en lo más profundo.

Conclusión

La enseñanza de la filosofía transcurre siempre en clima de crisis, desde la misma experiencia personal o del grupo de clase, como también desde el momento histórico. Pero insistimos que debemos sobrepasar el ámbito de lo exterior para provocar crisis interiores a la misma experiencia filosófica.

[30] Gabriel Marcel, *Diario metafísico*, Madrid, Guadarrama, 1969, p. 126.
[31] Ibíd.
[32] César Moreno, ob. cit., p. 194.

Esta experiencia filosófica requiere ser deseada y provocada dentro de la comunidad que reflexiona, que piensa desde una actitud de coraje y que logra observar la realidad circundante y no tiene miedo de asumirla. La crisis se provoca desde el pensamiento a la vida, o desde la vida al pensamiento. En todo caso la crisis es un corte, una ruptura, donde la reflexión "se despliega en relación a esta ruptura. Reflexionar es preguntarme cómo ha podido producirse la ruptura"[33]. Afirma Dévaux: "Filósofo del despertar de las conciencias, Gabriel Marcel fue también, sin tregua, el vigilante atento para estigmatizar todo riesgo de hacer daño al honor de ser hombre"[34], manteniendo siempre un gran respeto por cada ser humano y por el cual trabajó incansablemente ayudándolo a comprenderse mejor.

He aquí la responsabilidad del profesor-filósofo: recuperar la dignidad de la persona que tiene derecho a vivir la vida desde un lugar que lo acerque más a la verdad, la propia y la del ser en sí. Y esa empresa puede ser comenzada desde una crisis. Dice Urabayen:

> "La respuesta de Marcel es clara, la función del filósofo, es decir, de aquella persona que ha sido capaz de captar lo que significa ser persona y la dignidad que conlleva ser persona, es la de ser un educador"[35].

Y agrega:

[33] Gabriel Marcel, *El Misterio del ser* cit., p. 83.
[34] André Dévaux, "Gabriel Marcel o la conjunción de la razón y el amor", *Anuario Filosófico*, N. 38/2, 2005: 405-411.
[35] Julia Urabayen, "La concepción de Gabriel Marcel acerca de la persona y la dignidad personal", Quirós, Antonio-Sarmiento, Augusto-Molin, Enrique-Enériz, Jorge-Peñacoba, Jorge (Coords), *El primado de la persona en la moral contemporánea*, Universidad de Navarra, 2001, p. 335.

> "No se puede enseñar a ser humano, a recogerse en el interior, a escuchar la llamada y a responder con la vida (vocación) más que con el ejemplo, con la vida (noción de testimonio)"[36].

Marcel nos enseña a tomar distancia para poder captar desde un lugar más equilibrado aquellas notas de la realidad que, por estar dentro de ella, se nos escapan. Pero esto es posible a partir de las crisis que vivimos, que sufrimos y experimentamos y que, de modo irreversible, no nos permiten alejarnos como quisiéramos, pues nos envuelve. Es allí, en medio de la crisis, donde el misterio del ser se nos revela y tenemos la posibilidad de experimentar una crisis ontológica.

[36] Ibíd.

Semiótica medieval: una comprensión contemporánea de problemas medievales

Laura Sandoval
FHCE, FIC (UdelaR), Montevideo

El título de este espacio, "Filosofía en Uruguay: algunas reflexiones actuales desde la labor docente y la investigación en Filosofía", me motivó a compartir la pregunta y algunas reflexiones sobre cómo nos enfrentamos actualmente a los textos (entendidos en sentido amplio), los discursos, al sentido, a lo dicho, a las imágenes, al pensamiento. En tanto que el conocimiento filosófico está/es intrínsecamente ligado a disputas, discursos y desarrollos sobre la significación, sobre el sentido, es necesario reflexionar cómo realizamos nuestros anclajes y referencias en el momento de realizar una praxis hermenéutica, un juicio, una decisión sobre el sentido que, en general, se entiende esta cuestión como relegada a un espacio o campo disciplinar o a un estudio de analítica textual y no como una práctica que es transversal y anterior a cualquier toma de decisión o posición respecto a cualquier materia.

Asimismo, lo que se ha definido como "sentido", "significado", "intención" también es motivo de disputa, tanto su "localización" o posibilidad de reducción, de contención. A lo largo de la historia se ha problematizado si el sentido en tanto objeto es posible de ser reducido y contenido, y, en consecuencia, analizado, estudiado de forma discreta, incluso, conocido (en una lógica de entender ligada al acto de conocer). Esta pregunta general ha desarrollado diferentes respuestas, las cuales se pueden identificar o agrupar según tradiciones y escuelas de pensamiento con fundamentos y principios diferentes.

A propósito de las problemáticas del pasado, de las cuales tenemos acceso por su transmisión textual material, es decir, mayormente, a través de la

producción escrita, es necesario ser conscientes de la distancia y consecuente anacronismo, a modo de poder comprender cómo se situaron y transmitieron algunas problemáticas. En ese sentido, al tratar de comprender un texto del pasado, nos posicionaremos en una diferencia hermenéutica donde necesariamente debemos evitar tanto el idealismo de la comprensión objetiva, como también un subjetivismo que intente negar, por su propio prejuicio, características del pensamiento pasado. Tomando las palabras de Beierwaltes como propedéutica, entendemos que una manera sumamente compleja "de transmisión de lo pasado y ajeno en lo propio y de lo propio en lo otro, ilumina el posible presente de lo pasado, y por tanto también la significación para el pensamiento presente" [1].

En ese sentido, me interesa abordar la categoría ´semiótica medieval´ como categoría de análisis que permite trabajar distintas problemáticas filosóficas, teológicas y metafísicas como antecedentes del pensamiento semiótico moderno y contemporáneo. Esta categoría de análisis permite posicionar abordajes y problematizaciones que se desarrollaron en el contexto medieval de producción, dentro de una historia de la semiótica y las filosofías del lenguaje. Así, estos abordajes pueden ser entendidos como estudios de los fundamentos epistémicos y teóricos de la comprensión y producción de sentido, donde es central la noción y fundamentación de lo denominado *signo* y la consecuente significación, en tanto mediador del pensamiento humano y todas sus expresiones y exteriorizaciones racionales y no racionales, imprescindibles en lo que posteriormente se concibió como filosofía de la comunicación. En ese sentido, en el occidente latino medieval se desarrollaron importantes problemáticas derivadas del vínculo entre nociones teológicas cristianas y tesis filosóficas que gestaron, sin proponérselo, interesantes teorías sobre filosofía del lenguaje y semiótica.

Diferentes problemas considerados bajo la categoría "semiótica medieval" nos permiten abordar de una manera más compleja algunos supuestos

[1] Werner Beierwaltes, Eiúgena. Rasgos fundamentales de su pensamiento, Pamplona, EUNSA, 2009, p. 16.

implícitos en las filosofías contemporáneas sobre la significación, el lenguaje y la comunicación, o de forma más restringida, sobre las teorías semióticas modernas y contemporáneas.

Es necesario primeramente establecer a qué nos referimos con semiótica medieval. En ese sentido, me remito a John Marenbon[2] quien en la conferencia *'When was medieval philosophy?*, partiendo de la pregunta homónima (¿cuándo sucedió la filosofía medieval?) aborda y problematiza esta categoría. A partir de respuestas hipotéticas como "ahora" y "nunca" desarrolla distintos argumentos que le permiten afirmar que la *filosofía medieval* es una categoría contemporánea, tanto por la actual problematización de la propia categoría de análisis (por ejemplo, cuestionando si enmarca únicamente la filosofía latina occidental) como por la inmensa cantidad de estudios sobre obras y pensamiento medieval que ponen en cuestionamiento periodizaciones, clasificaciones y categorías con las cuales se ha dividido y clasificado cierta parte del pensamiento. Asimismo, esta perspectiva o marco de interpretación permite repensar otros corpus disciplinarios surgidos en la modernidad o en la contemporaneidad en relación al pensamiento medieval, estudiando antecedentes, pero, sobre todo, entendiendo que los problemas filosóficos son históricos y mutables y diversos problemas que actualmente se discuten, fueron trabajados por filósofos tardoantiguos y medievales.

De igual modo, podemos analizar el caso de la semiótica, entendida, en general, como disciplina que estudia los fundamentos epistémicos y teóricos de la comprensión y producción de sentido y significación, teoriza sobre lo denominado **signo** y **significación** en tanto mediadores del pensamiento humano y todas sus expresiones y exteriorizaciones racionales y no racionales. Durante la Edad Media, estas ideas se desarrollaron en numerosas problemáticas y presentan una extremada riqueza, además, que, por los devenires de la propia transmisión, los orígenes de muchas de estas ideas permanecen ocultos bajo el encandilamiento de la iluminación moderna.

[2] Cf. John Marenbon, *'When was medieval philosophy?' Inaugural Lecture*, University of Cambridge. Recuperado de:
http://www.dspace.cam.ac.uk/handle/1810/240658.

Como disciplina autónoma, distintos estudios han acordado el surgimiento de la **semiótica** entre finales del siglo xix y principios del xx, a partir de las obras de Charles S. Peirce (*semiotics*) y de Ferdinand de Saussure (*sémiologie*), las cuales generaron perspectivas epistemológicas diferentes, con fundamentos contrapuestos sobre un mismo objeto. Actualmente, la semiótica como disciplina académica tiene como objeto de estudio a los sistemas de signos y los modos de significación y producción de sentido, y como principio general entiende que la comprensión del mundo es posible por la mediación de distintos sentidos y significaciones que las personas humanas crean, realizan, adquieren o fabulan (según las diferentes perspectivas), a partir de la experiencia con la realidad extratextual y extramental. Por estas razones, las teorías semióticas son también desarrollos epistemológicos y gnoseológicos que intentan brindar fundamentos, principios o razones para explicar por qué y cómo se significa, comprende y comunica aquello que se desarrolla sobre tales cimientos.

Sin embargo, a pesar de la novedad moderna que supone la independencia disciplinar en tanto episteme, los cuestionamientos sobre el lenguaje, la significación y su relación con el mundo extramental y extralingüístico, las formas de significación vinculadas a obtener conocimiento certero o verdadero, así como la relación entre las pensamiento, lenguaje, referencia y cosa estaban presentes en las reflexiones de los filósofos griegos, como en obras de Platón (*Crátilo*, *Timeo*) y Aristóteles (*Peri Hermeneias; Ética a Nicómaco*), o en el pensamiento estoico que se basó en postulados aristotélicos y generó la que se considera la primera teoría semiótica como tal[3].

Posteriormente, en el período medieval se retoman muchas de las problemáticas trabajadas por los autores clásicos, a la luz de una nueva amalgama de ideas como es la teología cristiana, el neoplatonismo, la filosofía islámica y judía.

[3] Cf. Wenseslao Castañares, *Historia del pensamiento semiótico* 2. Madrid, Trotta, 2018.

En ese sentido, a finales del siglo xx, surge una disciplina específica para abordar los estudios de semiótica en el ámbito medieval agrupado en la categoría contemporánea **semiótica medieval**[4]. Esta categorización no remite una disciplina delimitada en su contexto de producción, sino a "un campo complejo de reflexiones más o menos –en su mayoría más s elaboradas sobre el concepto de signo, su naturaleza, función y clasificación"[5].

La necesidad de una historia unificada de la filosofía del lenguaje y la semiótica desde un enfoque arqueológico fue propuesta en 1979 por Umberto Eco, uno de sus principales, con el fin de reconstruir el devenir de estos desarrollos como "posibilidad teórica y metodológica"[6]. Eco sostiene que para ello no es necesario abordar una única perspectiva acerca de lo semiótico (ya que incluso existen disputas sobre los límites propios de la disciplina) para encontrar aspectos de interés que puedan ser analizados dentro de este campo, ya que se "puede reconocer la existencia de una relación semiótica y, al mismo tiempo, negarse a reconocer la existencia de las partículas semióticas elementales y discretas, denominadas 'signos'"[7].

Siguiendo a Eco, podemos hacer énfasis en un aspecto importante para una realización arqueológica de la semiótica medieval que es la posibilidad de analizar casos y problemáticas donde se hayan excluido expresamente

[4] Cf. StephanMeier-Oeser, Stephan, "Medieval Semiotics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed.), Recuperado de:
https://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/semiotics-medieval.

[5] Traducción propia de "To speak of medieval semiotics is not to speak of a precisely defined discipline besides, and distinct from, other medieval arts and sciences; it is rather to speak of a complex field of more or less –mostly more– elaborate reflections on the concept of sign, its nature, function, and classification." (Meier-Oeser, 2011, ibíd.)

[6] Umberto Eco "Propuestas para una historia de la semiótica" en *DeSignis*, 2016:19-32.

[7] Ibíd., p. 24.

abordajes semióticos, sobre todo en textos donde el análisis y preocupación por temas semióticos están subordinados o subsumidos a otras posiciones y preocupaciones teóricas. En ese sentido, los principios y fundamentos del lenguaje y la significación –que es lo que se intenta poner de relevancia para la semiótica medieval– no se encuentran en los abordajes explícitos sobre la significación y el signo, ya que, el contexto intelectual medieval estas problemáticas pertenecían al estudio formal de la lógica, que deja por fuera el estudio de los fundamentos. Esto lo aclara el filósofo Mauricio Beuchot, quien entiende que la semiótica en la época medieval era tratada como parte de la lógica y, siguiendo esta perspectiva, retoma la tesis de Charles S. Peirce que sostiene que la lógica es otra manera de llamar a la semiótica (1991, p. 13)[8], cuestión polémica que es necesario discutir, pero que no es pertinente para este trabajo.

En ese sentido, resultan más ricos e interesantes los textos teológicos, ontológicos y metafísicos, donde lo semiótico (o aquellas preocupaciones que agrupamos bajo esta categoría) está implicado pero oculto, de forma implícita en la elaboración textual. Entonces para dar cuenta del aspecto semiótico, metodológicamente hablando, en textos no semióticos es necesario identificar y analizar cuestiones epistémicas, o que discutan problemas sobre la significación como forma de acceso y comunicación del ser/estar en el mundo, así como problemas implicados en el proceso cognoscitivo.

Podemos especular que el afán moderno de deslindarse de la metafísica se puede observar en la posición que tuvo la academia anglosajona sobre la divulgación de las relecturas semio-lingüísticas y comunicacionales de textos medievales, que dejó por fuera de su recopilación a la filosofía de Aquino. Por ejemplo, la *Stanford Encyclopedia of Philosophy* no menciona ni referencia a Tomás de Aquino en la entrada sobre *´Medieval Semiotics´*[9] dando a entender que en su obra no se encuentran problematizaciones relevantes dentro de estas perspectivas o, al menos, que no han sido trabajadas como tales. En vínculo

[8] Mauricio Beuchot, *La filosofía del lenguaje en la Edad Media*, México DF, UNAM, 1991, p. 13.
[9] Cf. ob. cit.

con esta observación, Jan Aertsen[10] subraya que sucedió algo similar con la perspectiva sesgada que tuvo *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy* de 1982[11], donde se le otorgó una sobrerrepresentación a la lógica medieval con el objetivo de establecer continuidad únicamente con la tradición analítica de la filosofía contemporánea. Eso generó la divulgación de "una imagen reducida de la filosofía medieval, disminuida aún más por el hecho de que la filosofía teológica está deliberadamente excluida"[12].

El historiador de la semiótica Wenseslao Castañares afirma que "en pocos momentos de la historia se ha prestado tanta atención a las cuestiones semióticas como durante la Edad Media"[13]. particularmente, en el Siglo XIII. A su vez, sostiene en la misma línea que Aertsen que el giro lingüístico, como tópico moderno, ha encubierto momentos de la historia donde también hubo enorme preocupación por el lenguaje en los desarrollos filosóficos, donde además de hallazgos en lingüística y semiótica se encuentran reflexiones que "se han pretendido absolutamente novedosas de las que, sin embargo, es posible encontrar antecedentes muy notables, aunque sean ignorados por la mayoría"[14].

Asimismo, aunque Beuchot enmarque conceptualmente la semiótica medieval dentro de los abordajes lógicos (en general, en el ámbito de la sintaxis de las propiedades de los términos, de los modos de significar, etc.) afirma que "es inapreciable su estudio de los fundamentos filosóficos del lenguaje y del signo" (1991, 13). Además, reconoce que, en el siglo XIII casi no hubo filósofos que no aportaran o se interesaran en los estudios sobre el lenguaje. Comparte con Castañares que los/las intelectuales medievales tenían obsesión

[10] Jan Aertsen, *La filosofía medieval y los trascendentales*, Pamplona, Eunsa, 2003, p. 23.
[11] Cf. N. Kretzmann et al., *The Cambridge History of Medieval Philosophy. From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism 1100-1600*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.
[12] Ibíd., p. 24.
[13] Ob. cit., 17,
[14] Ibíd., p 12.

por "las cuestiones relacionadas con el lenguaje y los signos"[15], privilegiando tres ámbitos disciplinares: el lógico gramatical, doctrinal y exegético.

Así, algunas problemáticas medievales que han sido enormemente discutidas en sus contextos de producción y transmisión presentan interesantísimos abordajes que se enmarcan contemporáneamente en la categoría semiótica medieval como son el problema de los universales; la comunicación de las sustancias o inteligencias separadas, identificadas por algunos pensadores con la figura cristiana de los ángeles); la concepción de los sacramentos cristianos como signos; de herencia neoplatónica cristiana, el problema de la predicación de Dios, es decir, cómo hablar de aquello considerado ininteligible para el intelecto humano; e incluso el problema doctrinal teológico de la santísima trinidad, la noción de teofanía (el mundo como signo o manifestación de lo divino) o la simbología de la mística y hermenéutica visionaria. Estos son algunos problemas que diferentes investigadores han identificado bajo la categoría semiótica por considerar que se discurre sobre el problema de la significación y a esta vinculada a la obtención o no de conocimiento. En ese sentido, se ha calificado a la configuración de tales problemáticas como "giro lingüístico medieval" ya que los problemas sobre el lenguaje son centrales, aunque subsumidos, como mencionamos, a cuestiones metafísicas, teológicas, filosóficas.

Además, gran parte del léxico técnico y filosófico de la comunicación proviene de la filosofía medieval y de la teología cristiana (que resignificó diferentes concepciones clásicas), como el propio concepto de comunicación, representación, signo, iluminación, entre otras. Tomando las palabras de Jacques Derrida podemos sostener que "el signo y la divinidad tienen el mismo lugar y el mismo momento de nacimiento. La época del signo es esencialmente teológica. Tal vez nunca termine. Sin embargo, su clausura histórica está esbozada"[16].

[15] Ibíd.
[16] Jacques Derrida, *De la gramatología*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1986, p. 36.

Mediante esta exposición se intentó poner de relevancia no solo el estudio de problemas medievales sino su importancia como antecedentes directos del pensamiento moderno y contemporáneo. Además, comprender la praxis hermenéutica, exegética y semiótica como base para la comprensión de cualquier expresión textual permite una labor de investigación crítica que es extensible a todas las disciplinas y que excede y trasciende cualquier ámbito de producción. La crítica hermenéutica a la posibilidad de diálogo real implica poder discutir el sentido.

La libertad como leitmotiv. Los discursos y las prácticas del Neoliberalismo en tiempos pandémicos y pospandémicos para la producción de subjetividades.

Héctor Inzaurralde
UCU, Montevideo

Introducción

Desde 2019 y por más de dos años, el mundo experimentó una pandemia, producto de la incursión de un nuevo Coronavirus denominado COVID-19.

El presente trabajo, que aborda dicho fenómeno y sus consecuencias, entiende a la teoría política como una ontología crítica del presente del ser analizado[1], donde se entrelazan de forma constante variados discursos, saberes y ejercicios de poder que al ser puestos en cuestión, permiten acercarnos a verdades ocultas.

Nuestra perspectiva desarrolla un análisis crítico, que se basa en la premisa que la biopolítica es "el poder de la vida y sobre la vida"[2] desde la filosofía política de Foucault que estudia al Estado moderno, a partir de la genealogía y arqueología, analizando, los dispositivos de disciplina y de seguridad relacionados al arte de gobernar y cómo estos confluyen en los sujetos. Se genera así el interés de reflexionar el poder, en tiempos de pandemia por

[1] Es un enfoque metodológico desde el cual se aborda la crítica a la configuración de los saberes, a las relaciones de poder y a las formas de devenir sujeto. Usa tres ejes analíticos, el del saber, el del poder y el del sujeto moral, a trabajar en dos dimensiones precisas, arqueológica y genealógica. Cf. A. Perea, *La cuestión del espacio en la filosofía de Michel Foucault*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2013, p. 267.
[2] M. Foucault, *Nacimiento de la Biopolítica. Curso en el Collége de France (1978 – 1979)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007, p. 87.

Covid-19, desde su capacidad de dirigir y controlar conductas, guiando las libertades en favor de los intereses del gobierno. Estas dos vinculaciones normalizan a los sujetos, por medio de dispositivos y discursos sobre la libertad que generan subjetividades.

Se considera a un dispositivo como

> "un complejo haz de relaciones entre instituciones, normas, formas de comportamiento, procesos económicos, sociales, técnicos y tipos de sujetos, objetos, así como las relaciones entre estos"[3].

Estos dispositivos van a producir sujetos en un contexto de excepcionalidad sanitaria, retenidos a efectos del saber y el poder, designándoles además a cada uno un discurso que asegure su veracidad, prestigio y autoridad, otorgándoles derechos e imponiéndoles sanciones.

Por su parte, el proceso de subjetivación[4] sobre los otros y a nivel personal constituye una "práctica de sí"[5], en base a técnicas sobre el cuerpo que ha logrado desde el siglo XVIII un mayor rendimiento y docilidad, una anatomía

[3] L- G. Fanlo, "¿Qué es un dispositivo?: Foucault, Deleuze, Agamben", *A parte rei*, 74. 2011, p. 3.

[4] Es el proceso de constitución de los sujetos, en base a la relación con uno mismo y en medio de relaciones de poder. La subjetivación permite configurar el quiénes somos, la identidad personal y así diferenciarnos de todos los demás sujetos que conforman la sociedad. Se observa en dicho proceso, dos dimensiones, la producción de subjetividades a través de los dispositivos de saber – poder y a partir de la vivencia de la crítica, desobediencia y resistencia al ejercicio del poder de los demás sobre uno. La subjetivación implicará la experiencia del gobierno de sí y de los otros. Cf M. Foucault, *El sujeto y el poder*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica. 1983.

[5] M. Foucault, *El sujeto y el poder* cit., p. 26. Según la filosofía de Foucault, implica relaciones con los demás que te permite desarrollar un lugar en la ciudad, la comunidad o en las relaciones entre individuos. En L. F. Garcés Giraldo y C. Giraldo Zuluaga, "El cuidado de sí y de los otros" en "Foucault, principio orientador para la construcción de una bioética del cuidado", *Discusiones filosóficas* 14, n. 22, 2013: 187-201.

política que mide y controla el orden, la postura y posición de los cuerpos para generar obediencia y productividad.

En el siglo XVIII adviene la gubernamentalidad liberal por medio de situaciones históricas, como fueron fenómenos epidemiológicos, económicos, que permitieron el desarrollo de la estadística como ciencia de Estado, desarrollando dispositivos de seguridad que regulen los modos de ser de la población a partir de saberes específicos, interviniendo sobre factores como la natalidad, mortalidad, enfermedad.

Junto a estos dispositivos, trabajarán los disciplinares para crear cuerpos dóciles y útiles, que se centran en el cuerpo individual, a diferencia de los de seguridad que son una tecnología que tiene como objetivo la vida.

Según lo descrito, la biopolítica se une con el biopoder, y abordan al *homo economicus* como un sujeto que pretende ganar beneficios y consumir, mejorando su situación económica. Varios autores han profundizado en los términos de biopolítica que trabajó Foucault; la biopolítica es el conjunto de cálculos y tácticas que intervienen sobre una población mediante la gestión de la vida[6], ejerciendo la soberanía sobre sujetos económicos que necesitan ser dejados en libertad[7]. También se la entiende como un manejo de toda la vida de una población con fines administrativos, disciplinares, de control y cuidado. Es una forma de dominación de los intereses del Estado capitalista y neoliberal, y una práctica de la sacralización de ciertos sujetos de la población y de sacrificio de otros, clasificándose así qué sujetos deben vivir y otros morir.

La sociedad civil como tecnología de gobierno permitirá superar la

[6] N. Guzmán Useche, "Lecturas de la otredad en el multiculturalismo legal colombiano", *Eidos*, 29, 2018: 99-118.

[7] S. Zorrilla de San Martín, "El arte de gobernar conductas: aportes del pensamiento foucaultiano para analizar la intervención social de los programas socio asistenciales", *Fronteras*, n. 16, 2021: 31-43.

supuesta contradicción entre soberanía y el mundo económico[8], siendo la misma una sociedad a gobernar, que tiene una existencia previa al gobierno, por lo que la gubernamentalidad liberal desarrollará tecnologías de poder en base a la libertad y los límites a la misma, en particular la libertad de comercio y la seguridad, cuidando las relaciones propias del mercado y disciplinando a los trabajadores, con un gobierno que solamente actuará cuando se vaya en contra de la seguridad económica.

Estos conceptos están entrelazados en el pensamiento de Michel Foucault, por eso, esta ponencia presenta como interrogante, y principal objetivo el determinar si en el contexto de la pandemia por la Covid-19, en Uruguay en 2020-2021, ¿emerge la lógica de la biopolítica y la razón neoliberal? Para cumplir ese objetivo general, se analizan las prácticas y decisiones del Poder Ejecutivo y la red de poderes.

Análisis

De acuerdo a esta concepción, el individuo siendo un sujeto político y económico, objeto de la técnica y la episteme, sentirá el ejercicio de poder para saciar la necesidad de administrar los fenómenos biológicos de la humanidad, para convertir a la población en un cuerpo con mayor fuerza productiva que dinamice la economía, y para ello se genera una interrelación entre seguridad, población y gobierno, donde emerge con gran jerarquía la

[8] Para Foucault, a partir del siglo XVIII se torna importante la idea de gobernar las sociedades. "El gobierno debe […] tratar con una realidad compleja e independiente, que posee sus propias leyes y mecanismos de reacciones, sus reglamentaciones así como sus posibilidades de desorden. Esta realidad nueva es la sociedad". M. Foucault, *El cuerpo utópico. Heterotopías*, Bs. As., Nueva Visión, 2010, p. 38. Por lo que se nos presenta la sociedad civil de manera autónoma al Estado, pero que será un objeto de ejercicio del poder de diversas instituciones para producir sujetos, en algunas sociedades: disciplinados, en otras de control y seguridad. Al introyectar a lo largo de los siglos la tecnología de poder sobre la sociedad civil, los individuos e instituciones que la componen, desarrollarán conductas de autodisciplina, influidos por lógicas económicas y políticas.

centralidad de la libertad tratando de ejercer poder biopolítico sobre los deseos, el tiempo, ocio y conductas. Con ello, se gestionará la libertad de los gobernados, entendiéndose que "el ejercicio de poder consiste en guiar las conductas y disponerlas con el propósito de obtener posibles resultados"[9].

El objetivo de este nuevo paradigma será gestionar la fabricación de líneas o segmentos de equilibrio, que posibiliten el mantenimiento de la dominación de los diferentes grupos de poblaciones en base a su ejercicio de la libertad. Los gobiernos buscarán influir en dichas libertades y en los factores que regulan el deseo de los individuos. La pregunta desde la red de poder sería ¿cómo dejar actuar a los individuos, cómo calcular sus intereses para equilibrar lo espontáneo y artificial?

En la biopolítica, el poder se ejerce hacia la población, sobre el grupo de seres vivos que atraviesan las leyes de la biología, por medio de mecanismos como el aislamiento voluntario, que logra resumir todos los lugares donde se imponían técnicas de disciplinamiento, en un solo ámbito, nuestro hogar. Esto conlleva, ampliar la mirada del análisis y entender que, dentro del Estado, no solamente están sus finalidades y objetivos sobre la población, sino que posee un entramado de órganos coordinados y jerarquizados que controlan los fenómenos de la población.

El análisis del Estado moderno, tiene como punto de partida la gubernamentalidad, la cual consiste en la forma de gobernar. Dicho concepto está formado por

> "instituciones, procedimientos, análisis, reflexiones, cálculos y tácticas que han permitido ejercer esta forma específica y muy compleja de poder que tiene como blanco la población, por forma principal la economía política, y por instrumento técnico esencial los dispositivos

[9] Ibíd., p. 372.

de seguridad"[10].

La pandemia del Covid-19 ofrece un marco de cuestionamiento sobre la vigencia de dichas prácticas como una nueva peste. La cuarentena o aislamiento obligatorio o voluntario del 2020, es una herramienta de control poblacional, no necesariamente represivo, ya que no se pretende imponer una disciplina (aunque se necesite), sino la producción y administración de la salud de la población, además que en nuestro país se optó por un aislamiento voluntario. Ante este hecho, la producción de las subjetividades en la pandemia de la Covid–19, evidencia prácticas gubernamentales que mantienen semejanzas, pero que también presentan diferencias, a las de otras épocas.

Foucault crea la categoría de las sociedades de seguridad, en la que caracteriza los cambios en torno al poder producidos en las sociedades a finales del siglo XX. Estos procesos están ligados a la gubernamentalidad, que permiten hablar de un poder postdisciplinario. Las principales diferencias con el poder disciplinario es que este genera una dinámica centrípeta[11], donde la disciplina se concentra a los espacios cerrados, pero una crisis de las instituciones como figuras de poder en el siglo XX, conlleva un desplazamiento del poder hacia el exterior.

En las sociedades de seguridad, bajo la gubernamentalidad neoliberal, se opera en base a la idea que lo social se debe desarrollar sin intervenciones directas y constantes, solamente se podrán regular de forma general algunas condiciones del ordenamiento social. Foucault nos da a entender que ésta razón de gobierno está a favor de la autorregulación de la sociedad capitalista, otorgando márgenes de permisividad en donde habita también el poder.

El poder ahora configura espacios de supuesta libertad en vez de controlar,

[10] M. Foucault, *Seguridad, territorio, población*. Curso en el Collége de France (1977-1978), Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006, p.136.
[11] J. Prueger, *Las teorías del poder postdisciplinario* (Bachelor's thesis, Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación), 2020.

clasificar y encauzar. Por eso, estos dispositivos no dictan lo que se debe o no hacer, sino ubican los momentos en donde las cosas pueden y van a ocurrir, adelantándose a los sucesos, a diferencia de los dispositivos disciplinares que sustentaban e indicaban lo permitido y prohibido. Los nuevos dispositivos van a acentuar "una nueva regulación espontánea que va a hacer que el orden social se autoengendre"[12].

En una segunda revolución de las tecnologías de poder, se produce el nacimiento de la biopolítica para regular al cuerpo social, a la población. Se moldeará la natalidad, vejez, higiene, como forma de regular políticamente la población. La unidad de estas tecnologías permitirá que el biopoder administre la vida y la muerte de forma interna y externa, configurando individuos dóciles y cuerpos sociales saludables. El centro está en la libertad, observado como los gobiernos toman en cuenta esta dimensión del individuo, proyectando así una gubernamentalidad con foco en los espacios abiertos, públicos ya que los nuevos dispositivos de seguridad van a permitir circular sin que la población advierta sobre la presencia de los mismos.

En consecuencia, se observa que las acciones gubernamentales del Poder Ejecutivo en la pandemia de la Covid-19, en Uruguay, siguieron un discurso del ejercicio de las libertades individuales, llamando a la solidaridad y la conciencia, equilibrando desde el principio la vida y la salud de las personas. Ejemplo de esto, es el caso de la aplicación CoronavirusUy, puesta en funcionamiento para celulares como dispositivos, para tomar medidas en el área de salud, ejerciendo poder y desarrollando una nueva forma de vigilancia. Desde nuestra contemporaneidad y en medio de la situación de pandemia, las alertas de seguridad para prevenir zonas de riesgo o los avisos de la constatación de contacto con un positivo, se transformaron en los nuevos dispositivos que Foucault anunciaba.

Por su parte, durante los dos primeros meses, del 2020, tras la declaración de la pandemia en Uruguay, la consigna "quédate en casa" aparecía

[12] Ibíd., p.166.

incesantemente en medios de comunicación, redes sociales, declaraciones de irse a casa con carteles colgados en las ventanas, etc. Sin embargo, a principios de mayo del mismo año, el incipiente gobierno decidió reabrir comercios, instituciones educativas, presencia en organizaciones comunitarias que, entre otras, priorizan la producción económica en el marco de esta pandemia mundial.

Todo esto ha sido posible gracias a una estructura discreta donde se controló la curva de contagios. Un control que finalmente se perdió cerca de octubre de 2020. En este escenario, la reproducción del discurso de la nueva ley creció rápidamente, multiplicándose fenomenalmente en muy diversos espacios y contextos. La tecnología se convirtió en la novedad, despertando expectativas de mayor autonomía, por lo que las aplicaciones tecnológicas crearon un mercado cada vez más importante, ya que servía a los deseos y necesidades de las subjetividades que se desarrollaron en esta pandemia. Deseos de consumo, dentro de una lógica neoliberal, asociados a la seguridad, la salud, y bienes que permitan el acceso a dichas áreas.

Dicha gubernamentalidad neoliberal presenta como finalidad la mejora del capital humano y la gestión de la fuerza de trabajo, lo que provoca el control constante del trabajador como si fuera su propio empresario.

Estos objetivos propios de la gubernamentalidad crearán valores cliente[13], donde toda relación se transforma en una manifestación de la empresarialización de la vida. Por lo que el neoliberalismo no es una alternativa de algo pasado, es una forma de ser y actuar del presente.

> “De golpe, la Ley se vuelve inadecuada y, en consecuencia, hace falta esa suerte de intervenciones cuyo carácter excepcional, extralegal, no deberá parecer en absoluto un signo de arbitrariedad o de un exceso de

[13] M. Foucault, *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collége de France (1977-1978)* cit.

poder, sino, al contrario, una solicitud […]"[14].

Es decir, para Foucault el poder se ejerce, no se posee, y se ejercita por medio de técnicas, tácticas, racionalidades de Estado, disposiciones; lo cual no es propiedad exclusiva de las clases dominantes, sino que atraviesa a todos los individuos.

A partir del siglo XVIII, se concibe al cuerpo como objeto de poder, "al cuerpo que se lo manipula, al que se le da forma, que se educa, que obedece, que responde, que se vuelve hábil o cuyas fuerzas se multiplican"[15], haciéndolo dócil y útil, aumentándole su fuerza productiva y disminuyendo los cuestionamientos al poder. Por esto, el Estado debe proteger el cuidado de la salud pública, tratando de producir y/o mantener cuerpos sanos, evitando males mayores en las instalaciones sanitarias y el colapso de lo biopolítico. En pandemia, fueron clave las revisiones médicas, la aplicación de los protocolos sanitarios y los exámenes, los test o hisopados como forma de detectar a los enfermos y aislarlos.
Los resultados diarios de esos exámenes van forjando un saber propio, que se transforma en objeto de deseo para ser aprendido y divulgado entre toda la población, publicados por el Sistema Nacional de Emergencias (SINAE).

Estos datos terminan de reducir la subjetividad de los individuos, a ser objetos meramente descriptibles en base a características genéricas. Estos mecanismos conciben al individuo como objeto de conocimiento, un dato estadístico a ser corregido, clasificado o excluido. Se centralizó la información sobre casos de estudio, positivos y fallecimientos por la Covid-19 por parte del Ministerio de Salud Pública, creación de protocolos para personal médico y no médico del FONASA (sobre procedimientos en internación, seguimiento de casos, consultas médicas, muertes, trabajo en CTI, primera atención en emergencia, entre otras áreas), proyecto de ley para incluir a la COVID-19

[14] Ibíd., p.50
[15] M. Foucault, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Buenos Aires, Siglo XXI. 2002, p.125.

como enfermedad profesional por 45 días dándole un status legal a lo sucedido y a las consecuencias en el área de salud que estaban aconteciendo, exhortación a personas mayores de 65 años a cumplir con la cuarentena preventiva, convocatoria por medio de Conferencia de prensa del Gobierno a mantener el pacto ciudadano de solidaridad, generosidad y aislamiento social para mantener la situación sanitaria. Además se creó el Grupo Asesor Científico Honorario, y se impuso el uso obligatorio del tapabocas en comercios y lugares cerrados, control en hogares de ancianos, mayor control en pasos de frontera, difusión del protocolo sobre posible contacto con caso positivo de Covid que llevaba a realizar cuarentena voluntaria y solicitar asistencia médica.

Las pestes generan esquemas disciplinarios, donde se aplica el modelo panóptico de vigilancia, ya que será de vital importancia para economizar el control, diferenciar entre ciudad apestada y establecimiento panóptico.
Las familias, escuelas, hospitales, prisiones, el Estado en su totalidad, generaron discursos coherentes y complementarios para lograr la eficacia de estas tecnologías políticas. El poder se visibilizó sobre los cuerpos e invisibilizó la suspensión de derechos, por ejemplo, el derecho de reunión, ya que cuerpo encerrado es un cuerpo examinado, medicado, castigado o premiado. El poder disciplinador triunfó interiorizándose en nuestros cuerpos, gestos, actitudes, en nuestro día a día[16], clasificando entre cuerpos normales y útiles que permitieron el cuidado de la población y los cuerpos improductivos o anormales, que pusieron en tela de juicio las vacunas o las medidas sanitarias en general.

Detrás de la racionalidad neoliberal, se esconden los presupuestos de que los individuos son autosuficientes, por lo que la responsabilidad estatal de cuidarlos queda en un segundo plano. Entonces se acepta, la posibilidad de gobernar con limitaciones políticas mientras se deje hacer al mercado. Esta lógica neoliberal, unida a la biopolítica, propone una disposición al sacrificio, una apelación constante a la responsabilidad individual y una predisposición

[16] Ibíd.

a recortar el gasto público en políticas de protección social. De allí que durante la pandemia teniendo como buque insignia el Quédate en casa, se establecieron las primeras medidas por parte del Ejecutivo en marzo del 2020, las que traían en su genealogía, el asignar a cada individuo un lugar, facilitando el control a través de la autoimpuesta cuarentena, haciendo más sencillo el control y vigilancia de los cuerpos, siendo posibles de rastrear y de seguir los hilos epidemiológicos que dejaban entrever nuestros movimientos y vínculos sociales. De un día para el otro, el trabajo o las instituciones educativas se trasladaron a los hogares, reduciéndose los espacios, bajando la movilidad, convirtiendo cada hogar en un "nuevo centro de producción, consumo y control biopolítico"[17].

Las clases virtuales y el trabajo en casa siguieron reproduciendo el sistema anterior, obligando a adaptar los tiempos a estos mecanismos de control de actividad, que pasaban por alto las particularidades de la población. Suscitando una "economía positiva en el uso del tiempo para que sea íntegramente útil"[18], donde sin la presencia de jefes cada individuo se autoimponía las tareas.

Junto a estos comportamientos subjetivos, se reforzaron las conductas por medio de cuidados basados en el saber médico, como el uso de barbijos, distanciamiento social, campañas publicitarias que explicaban cómo lavarse las manos y por cuanto tiempo, ya que "la disciplina es una anatomía política del detalle"[19]. Estas medidas poco habituales en la "normalidad", como el uso de tapabocas, se van imponiendo con una fuerza que naturaliza dichas prácticas, provocando cambios en nuestro cuerpo y en la relación con los otros. La nueva concepción sobre el cuerpo, en base a un cuidado detallado, se basa en la búsqueda de la asepsia total. Expresiones de rechazo al

[17] P. B. Preciado, "Aprendiendo del virus", en *Sopa de Wuhan: pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemia*, Buenos Aires: Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio. 2020: 163-185; p.179.
[18] M. Bonacossa, *Mecanismos de poder frente al COVID-19*. Compiladoras; Guadalupe Reinoso y Alicia Vaggione, 110. 2020: p. 115.
[19] Ibíd., p.128.

manifestarse en los espacios públicos se vieron constantemente en los discursos en redes y por parte de figuras de poder en Uruguay. Esta idea de la protección y el cuidado se reforzaban con la publicación de los reportes diarios de casos positivos y muertes, y durante casi todo el primer año de pandemia, se vivió un clima de excepcionalidad triunfante, siendo Uruguay, modelo ante el avance del virus en todo el mundo.

Para cumplir con estos objetivos, el poder disciplinario también debió reprimir, amenazando con mecanismos punitivos ante la posibilidad de incumplimiento a las medidas del Ejecutivo. Para esto se tomaron medidas, en el año 2020, se declara el estado de emergencia sanitaria, se realiza el cierre de fronteras terrestres y se suspenden vuelos, se prohíbe la entrada de extranjeros no residentes en Uruguay, se suspenden los viajes al extranjero por motivos turísticos, se cierran los centros comerciales (salvo supermercados y farmacias), suspensión de clases en todos los niveles de la educación.

Se suspendieron todos los espectáculos públicos y se recomendaba evitar reuniones multitudinarias, eventos y fiestas tradicionales, también se decidió poner en circulación móviles policiales y helicópteros para exhortar a la población a evitar aglomeraciones en los espacios públicos. Todas estas medidas fueron suprimidas en el correr del 2021.

Dichas herramientas de combate ante la propagación del virus, son elementos de fabricación de subjetividades, en las que se concibe a los sujetos como objetos e instrumentos del poder. Para producir subjetividades, el poder utiliza, la vigilancia jerárquica, la sanción normalizadora y elementos del examen, constituyendo una red de miradas invisibles, que pasan desapercibidas pero que están en el cuerpo social como microscopios de la conducta, para encauzar a la misma.

Puede indicarse entonces que, las formas médicas de tratar la pandemia responden o se encuentran sometidas a intereses de los gobiernos y a formas de crear subjetividades, que, para Foucault, se fundan en los principios del

mercado, en la racionalidad neoliberal. Esto trae como consecuencia, que los individuos se piensan desde las lógicas del mercado, entendiéndose desde la competencia y forjándose a partir de principios economicistas y maximizadores. El resultado final, es un "sujeto que calcula sus decisiones para mantenerse en situación de mercado"[20].

Para Foucault la sociedad entera, en la racionalidad neoliberal, adopta formas empresariales y cada sujeto se transforma en empresario de sí mismo. La salud se convertirá en objeto de deseo y de consumo, producido por farmacéuticos y médicos, haciendo que el cuerpo humano se adentre en el mercado, para provocar en las subjetividades la necesidad del cuerpo sano.

De acuerdo a lo descrito, aquellos que no cumplen con los protocolos sanitarios, no inviertan en su salud o no quieren adoptar todas las recomendaciones sanitarias y cuestionen al saber médico, se convierten en una amenaza para el cuerpo social. Por lo que se vive ante una contemporaneidad en donde el consumo de la salud pasa a ser una obligación, ya que el cuidado del mismo beneficia y maximiza las posibilidades en el mercado del cuerpo social.

En tal sentido, en el ciclo pandémico que se atravesó; cumplir con el distanciamiento social, la sanitización de espacios con productos especiales, el aislamiento voluntario y el cumplimiento de los protocolos ante contagios y/o contacto estrecho, recarga a los individuos con un peso de responsabilidad, produciendo además una cadena consumista.

Estas prácticas y discursos revelan que los sujetos se siguen pensando como unidades-empresas, que deben de cuidar su salud y del cuerpo social, con un Estado que intervino cuando los índices sanitarios afectaron gravemente lo económico.

[20] A. Andrada, "La pandemia desde una perspectiva biopolítica", *Revista Ethika* 2, 2020: 151-165; p.159.

Conclusiones

Se concluye que en el período 2020-2022 se aplicó ante la pandemia de la COVID-19, una gubernamentalidad neoliberal, donde se desarrolló el poder economizando "energías" del Estado, ya que se promovieron deseos con la finalidad que los propios sujetos se comporten de acuerdo a dichas expectativas, reduciendo las intervenciones coercitivas y coactivas del Estado. La idea de libertad "responsable", condice con el pensamiento de Foucault y es muestra del ejercicio de la gubernamentalidad neoliberal. Esta perspectiva de libertad es percibida como el ejercicio del poder sobre uno mismo y un producto de la relación entre gobernantes y gobernados. Ejemplo de lo anteriormente explicitado, es la política de vacunación por la COVID-19, donde el Estado prefirió que fuese optativa, reforzando la idea que cada sujeto, desde su libertad, elija lo mejor para sí y la población. Las altas tasas de inoculación con vacunas para la Covid-19 en nuestro país, nos muestran cómo se promovió un deseo, de superar "fases" de la pandemia, para recuperar fuentes de trabajo o la vida "prepandémica", sin el ejercicio del poder coercitivo del Estado.

El Estado, por medio del Poder Ejecutivo ha actuado para el control biopolítico de los cuerpos por medio de normas jurídicas. Ahora bien, las medidas del aislamiento voluntario, en Uruguay expusieron las diferencias y situaciones socioeconómicas ya preexistentes a la pandemia, que se agudizó con el paso de los meses. Algunas de las medidas tomadas en el ámbito económico tuvieron un talante propiamente neoliberal, como la creación de un programa de capacitación a emprendedores o la reducción de salarios y jubilaciones de empleados públicos con un monto superior a 80000 pesos líquidos, demostrando en esta medida, el aspecto sacrificial.

En una conferencia de prensa del 2020, se dejó explícito por parte del Presidente de la República, la decisión política de no gravar al capital, justificándose a partir del supuesto que los empresarios serán los que permitirán superar la crisis sanitaria y económica desde la inversión y generación de trabajo. El presidente afirmó en esa misma conferencia,

"estamos viendo dónde se puede aflojar a los emprendimientos que sean disparadores de más fuentes de trabajo"[21].

Pero junto con estos ejemplos, se crearon otras resoluciones que se vinculan con la concepción neoliberal de un Estado mínimo asistencialista y focalizado, como los seguros de desempleo por Covid-19, distribución de canastas alimentarias y otros recursos, a hogares vulnerables a través del Ministerio de Desarrollo Social.

Es importante recalcar que el presidente de la República, Lacalle Pou, afirmó el día 29 de marzo de 2021, que

> "no cree en un Estado policíaco (…) nosotros hemos cuidado la salud, pero si, además, hay algunas medidas que pueden no tomarse sin atentar contra la salud y que la economía de los uruguayos siga andando, adelante"[22].

Con estas declaraciones el presidente se muestra en contra a las viejas prácticas biopolíticas del siglo XX, pero sin embargo desde la razón neoliberal es permisivo estimulando una red de vigilancia biopolítica para controlar las conductas en pandemia, ejemplo claro es la creación por parte de privados de la App Coronavirus.

En tal sentido se tomaron medidas que evidencian un ejercicio ontopolítico basado en la asesoría científica para entender la realidad, pero a partir de febrero de 2021, se toma una postura distinta, priorizando la "perrilla" económica, ante el advenimiento de la temporada de verano.

[21] *El Observador*. (09 de abril de 2020) Obtenido de: https://www.elobservador.com.uy/nota/los-argumentos-de-lacalle-de-porque-no-gravar-mas-al-capital-y-las-criticas-de-la-izquierda-20204981329.
[22] *Análisis Urbano.* (29 de Marzo de 2021). Obtenido de https://analisisurbano.org/uruguay-no-cree-en-un-estado-policiaco-y-noconfinara-pese-al-rebrote-de-covid/129811/.

Así también, el ejercicio del poder desde la biopolítica se enmarca en un proceso más global, dándose la privatización de la vitalidad y un cambio en el paradigma biomédico, en el que los Estados se constituyen como consumidores del mercado de valores a nivel internacional, viéndose las inequidades en el acceso al derecho a la salud. Ejemplo claro, fue la compra desigual de vacunas[23]. También a nivel macroeconómico, se agudizan las desigualdades sociales, se observa un mayor proceso de precarización de amplios sectores de la sociedad y la acumulación de capital en sectores ricos. Los procesos y cadenas de competitividad entre laboratorios y países, demuestra las brechas estructurales a nivel nacional e internacional y nos hacen cuestionar las clásicas consignas pandémicas del 2020 y la frase del Presidente Lacalle Pou en la Asamblea General de las Naciones Unidas, "si hay algo que nos deja de enseñanza esta pandemia, es que todos somos uno"[24]. Esas mismas brechas se reproducen en las sociedades de cada país. Entonces, las disyuntivas de cuarentenas obligatorias o aislamientos voluntarios, conllevan el problema de exponer a los trabajadores a la posibilidad del contagio o a la pobreza y el hambre.

Aquí se presenta una reactualización biopolítica del hacer vivir, dejar morir. Las regiones de bajos ingresos enfrentan numerosas barreras que limitan su capacidad de moverse libremente porque no pueden pertenecer a un lucrativo mundo de intercambio. A su vez, la tecnología aceleró la evolución de los cambios en el mundo laboral, no solo al proporcionar a las empresas manufactureras herramientas y procesos tecnológicamente avanzados en un área de producción de datos específicos, sino también al hacer la transición a un nuevo modelo de gestión, con innovadores y amplios mecanismos de control que, junto con el modelo neoliberal, generaron distintas formas de productividad en los sujetos que ponen en riesgo el desarrollo sostenible y la

[23] R. Aguilera-Hunt, A Palmieri y J. Uribe-Muñoz, "Una lectura sintomal del coronavirus como producción neoliberal: reflexiones politológicas y psicoanalíticas de episteme posfundacional", *Discusiones Filosóficas*, 22, 38, 2021: 59-76.
[24] Presidencia de la República. (20 de abril de 2021). Obtenido de: https://www.gub.uy/presidencia/comunicacion/noticias/lacalle-pou-hay-algonos-deja-ensenanza-pandemia-es-todos-somos.

calidad de vida de varios sectores de la población, a los que se trata como un excedente desde la lógica neoliberal.

La pandemia de la Covid-19 evidenció la propuesta foucaultiana de la sociedad como un campo de fuerza, ya que la experiencia colectiva del virus y el miedo al contagio, implicaron comportamientos subjetivos y sociales, donde se apreció el choque de las fuerzas de poder entre particulares, la sociedad civil, Instituciones formales y no formales, Estado y Organismos Internacionales, que estimularon, lo que Foucault llama, subjetivación de los individuos y de las poblaciones.

Se reactualiza el poder biopolítico, que sustentado por la gubernamentalidad neoliberal del Poder Ejecutivo uruguayo y de diversos Organismos Internacionales, dan lugar al ejercicio del poder a partir de nuevos sujetos y reglas propias del mercado. Esto refuerza, hasta el día de hoy, la consciencia de ser empresarios de nosotros mismos, incluso en tiempos de muerte y enfermedad.

Lo que Platón tiene para decirnos sobre la Inteligencia Artificial

Carla Salina Froste
CFE/DGES-ANEP, Montevideo

Introducción

La tecnología está presente en nuestra vida cotidiana desde los albores de la especie humana. En la actualidad hemos desarrollado esta *techné* de maneras que nunca nos hubiésemos imaginado y a través de ellas hemos producido los efectos más variados en nuestro entorno y en nosotros mismos.

Con la tecnología comenzamos a delegar actividades que nos eran propias; le cedimos a un agente externo la capacidad de hacer cálculos, de recordar fechas y corregir nuestra ortografía. Ya no es necesario recurrir a nuestra memoria pues creamos artefactos que nos permiten acumular mucha más información de la que no nunca seríamos capaces de recordar. No solo accedemos a la información de manera inmediata, sino que tenemos infinidad de herramientas para facilitar el análisis y procesamiento de esos datos. Frente a este panorama actual se entiende relevante comenzar a reflexionar sobre las múltiples interrogantes que se despliegan en torno a estos desarrollos que se han exponenciado en un plazo tan corto tiempo y que parecen prometer consecuencias tanto maravillosas como nefastas.

Desde el campo de lo educativo surgen interrogantes sobre los modos de apropiación, construcción y relacionamiento de los sujetos con los saberes, así como la producción de conocimiento y su relación con las tecnologías emergentes. ¿Seguiremos enseñando y educando de la misma forma que lo hemos hecho hasta el momento o el avance tecnológico impondrá la necesidad de cambios radicales? ¿Cuál debería ser el rol del docente y qué valor tiene en una era de la información, donde el acceso al conocimiento se da de modo inmediato? En esta era de inteligencia artificial, ¿la tarea docente se volverá

obsoleta? Si ahora con solo preguntar a una aplicación, ésta responde a nuestras preguntas, ¿inclusive de manera más rápida, completa y precisa que cualquier persona?

Para pensar sobre estas cuestiones tendremos presentes ciertas reflexiones realizadas por Platón en el Fedro y algunas otras de sus obras, que girarán sobre la idea griega de *pharmakon* así como sobre la propia dialéctica platónico-socrática. Se reflexionará sobre la crítica de Sócrates a la escritura como tecnología y el uso que Platón hace de ella. El objetivo de este escrito será el dar cuenta del valor de la reflexión filosófica, que se impone como necesaria, no solo para repensar la actividad educativa y los nuevos modos de vincularnos con el saber, sino la pregunta sobre lo propiamente humano, que retoma con más fuerza con el desarrollo de estas nuevas tecnologías.

Pharmakon

Una primera manera de pensar respecto de la tecnológica y su incidencia es remitirnos a la idea de *pharmakon* entendida en la antigua Grecia, que hace alusión tanto a un remedio como a un veneno. El término *pharmakon* en este modo de significación ambivalente podemos encontrarlo tanto en la Odisea e Ilíada de Homero[1], así como en varios pasajes de las obras de Platón[2].
Este término es usado por Platón en uno de sus diálogos conocidos como Fedro.[3] Esté diálogo remite al amor y a la naturaleza del alma, pero hacia el final del diálogo encontramos una interesante y sorprendente crítica al a

[1] Por ejemplo, entre muchos pasajes de la *Odisea*, en el Canto 4.230 donde Helena, "La nacida de Zeus guardaba estos sabios remedios: se los dio Polidamna, la esposa de Ton el de Egipto, el país donde el suelo fecundo produce más drogas cuyas mezclas sin fin son mortales las unas, las otras saludables".
[2] Podemos encontrar este término en múltiples pasajes como, por ejemplo; *Cármides* 155e; *Protágoras* 354a; *Gorgias* 467c; *Crátilo* 394 a; *República* III 406 a-d; 407 d-e 408a-b, 459 c; *Fedón* 63d, 115a; *Fedro* 274e; 275a; *Teeteto* 2.48; *Timeo* 89c y en las *Leyes* 649a, entre otros.
[3] Platon, *Fedro,* en *Diálogos* vol. III, Madrid, Gredos, 1988: pp. 402-403. 274e-275a.

escritura[4]. Trataremos los argumentos que Platón expone allí y la posición crítica que tiene con respecto a la escritura como tecnología al servicio de la memoria.

El Canto de las Cigarras

Fedro corresponde a un diálogo de madurez de Platón, junto con *Fedón*, *El Banquete* y *La República*. Este es el único de los diálogos de Platón que tiene lugar en el campo. Fedro, interlocutor y amigo de Sócrates lo invita a dar un paseo para leer juntos un discurso de amor de Lisias, un reconocido orador. Ambos se sientan al lado de un río, bajo un árbol acompañados del cantar de las cigarras. Fedro procede a leer el discurso que Sócrates considera que no está bien escrito, que es reiterativo, desordenado e infantil[5]. Presionado por Fedro, Sócrates accede a hacer su propio discurso al respecto[6]. Sócrates dirá en términos generales lo mismo que Lisias, aunque de una forma más elegante y didáctica, realizando un tratamiento racional del pensamiento del poeta, mostrando las debilidades argumentales y retóricas evidenciadas en el poema. Luego Sócrates hace un segundo discurso reformulando aquel primero, pues entiende que ha hablado del amor de una manera inapropiada, cometiendo ofensa contra Eros[7]. En este segundo discurso podremos encontrar la idea de la naturaleza inmortal del alma[8], alegoría del carro alado[9] así como la idea de la divina locura[10] vinculadas a la belleza y al amor.

En este contexto nos introducimos, luego de terminado el segundo discurso a la discusión sobre los aspectos retóricos; las formas de los discursos, el papel

[4] La crítica escrita en Platón también la podemos encontrar en varios pasajes de la *Carta VII*.
[5] Ibid., p. 323. 235a.
[6] Ibid., pp. 327-335. 237a -241d.
[7] Ibíd., p. 338. 242e.
[8] Ibíd., pp. 344-345. 246 a.
[9] Ibíd., p. 345. 246 b.
[10] Ibid., p. 365. 256 c.

de la verdad y la dialéctica presente en ellos[11]. En ese momento, donde se discutía la mejor manera de escribir algo y lo que se debe de tener en cuenta para ello, Sócrates comenta que deberían de tener cuidado con las cigarras que están allí atentas, escuchando su charla. Frente al desconcierto de Fedro, Sócrates procede a contarle el mito de las cigarras. Explica que antiguamente, incluso, antes de que existieran las musas, estas criaturas, las cigarras eran hombres. Luego al llegar las musas al mundo y con ellas la música entre otras artes, había gente tan embelesada con el placer de cantar que se les fue comer y beber y en ese olvido murieron sin darse cuenta dice Sócrates;

> "De ellos se originó, después, la raza de las cigarras, que recibieron de las Musas ese don de no necesitar alimento alguno desde que nacen y, sin comer ni beber, no dejan de cantar hasta que mueren, y, después de esto, el de ir a las musas a anunciarles quién de los que aquí abajo honra a cada una de ellas"[12].

Esto recuerda a las famosas sirenas de la Odisea de cuyo canto Ulises tenía que protegerse agarrándose al mástil. Si no lo hubiera hecho, habría muerto al lanzarse al mar para alcanzarlas, tan fuerte era su hechizo[13]. Pues Sócrates dice que deberían de tener cuidado porque el canto de las cigarras es como el de las sirenas. Si sucumben al placer del canto van a quedarse allí tirados en una especie de trance y las cigarras van a reportar a las musas que ellos (Fedro y Sócrates) son unos típicos humanos esclavizados por sus pasiones.

Sócrates termina diciendo que deberían tener cuidado en no sucumbir al placentero sueño que el canto de las cigarras induce, que de forma consciente y seria deberían proceder con su conversación sobre la retórica. Sócrates advierte que el peligro en el que sucumbieron estos hombres originales y que dio pasó a su muerte corresponden en cierto sentido a los tres discursos que Fedro y Sócrates han escuchado hasta ahora y que amenazan dar pasó a un estupor o sueño intelectual.

[11] Entendida la retórica como Cicerón, una *ratio dicendi.*
[12] Ibid., p. 372. 259c
[13] Homero *Odisea*, ed. Gredos, pp. 290-291. Canto XII 184-191.

¿Cuál es el peligro presente en estos tres discursos? Lo peligroso allí es la confusión de una simple charla intelectual con la filosofía. Sócrates no se opone a la charla intelectual, sino que gusta de ella, pero esta debe ser encauzada hacia lo filosófico. El fin del diálogo nunca será la mera exposición de ideas y el deleite que uno pueda tener con ellas y sino aquello que en ellas está contenido y que esto nos permita llegar al bien y a lo verdadero. Este placer vinculado a la contemplación de los objetos intelectuales, así como la actividad de escuchar bellos discursos, aunque no sean los meros placeres sensuales pueden convertirnos también en esclavos.

El placer del que Fedro goza es puro, libre de los dolores y placeres sensuales semejante al de esos hombres originales que, en el mito, embelesados por el canto, se convirtieron en cigarras que no requieren comida o bebida y por lo tanto son libres de los dolores y placeres corporales. A diferencia de esos hombres originales, Fedro no corre el riesgo de morir físicamente, pero sí espiritualmente. Es a eso que Sócrates se refiere cuando advierte sobre el sueño que puede inducir el canto de las cigarras, un estupor intelectual en el que es fácil entrar sin darse cuenta. Para evitar el destino de los hombres originales, no hay que dejarse llevar por el fácil placer de la charla intelectual porque eso adormece a la mente, sino, como Ulises y el mástil, hay que mantener la mente alerta y centrada, cosa como veremos que requiere el diálogo entendido como método dialéctico.

El mito de la escritura

En una última parte del diálogo Sócrates hace referencia al mito egipcio que da cuenta del origen de la escritura[14]. El dios Theuth había creado el número, el cálculo, la geometría y la astronomía y también la escritura y vino a hablar con el rey de Egipto, Thamus, al que le ofreció sus artes para el beneficio de los egipcios. En cuanto a la escritura, Theuth le dijo: “Este

[14] *Fedro*, pp. 400-404. 274d-275a-b

conocimiento, oh rey, hará más sabios a los egipcios y más memoriosos, pues se ha inventado como un fármaco de la memoria y la sabiduría"[15].

A esto responde el rey:

> "No, es pues, un fármaco de la memoria lo que has hallado sino un simple recordatorio. Apariencia de sabiduría es lo que proporcionas a tus alumnos, que no verdad. Pues habiendo oído muchas cosas sin aprenderlas, parecerá que tienen muchos conocimientos, siendo, al contrario, en la mayoría de los casos totalmente ignorantes y difíciles, además de tratar, porque han acabado por convertirse en sabios aparentes en vez de sabios de verdad"[16].

¿La escritura será una ayuda a nuestra memoria o producirá el efecto contrario? El rey expone aquí que la escritura lejos de mejorar nuestra memoria y hacernos más sabios, producirá en la gente olvidó en su alma. Al depender de un apoyo externo, dejarán de usar la memoria, por lo que tendrán, no la sabiduría verdadera sino sólo una simulación de la misma.

¿Qué es aquello que nos hace sabios de verdad y no sabios en apariencia? Seguramente no es reproducir sino incorporar, no es recitación sino anamnesis. La escritura parece no ser memoria sino recordatorio, parecer ser algo externo y no propio y de este modo al no pertenecernos, el olvido se torna inminente. Al depender de un apoyo externo, dejará de ejercer la memoria, por lo que tendrán, no la sabiduría verdadera sino una aparente.

Sócrates concuerda con el rey y nos dice:

> *"*Así pues el que piensa que, al dejar un arte por escrito, y de la misma manera; el que lo recibe, deja algo claro y firme por el hecho de estar en letras, rebosa ingenuidad y, en realidad…creyendo que las palabras

[15] Ibíd., p. 402. 274e.
[16] Ibíd., pp. 403-404. 275a-b.

> escritas son algo más, para el que las sabe, que un recordatorio de aquellas cosas a sobre las que versa la escritura"[17].

A esto agrega la semejanza de un texto escrito con una pintura[18], que bien hecha parece viva, pero si le haces una pregunta no dice nada, permanece en silencio del mismo modo la escritura. El texto parece hablar como si portara inteligencia, pero si tienes una duda no puede responderte y solo podrá decirte una misma cosa. Para Sócrates la escritura es habla muerta a diferencia del habla viva del alma.

> "Porque es impresionante, Fedro, lo que pasa con la escritura, y por lo que tanto se parece a la pintura. En efecto, sus vástagos están ante nosotros como si tuvieran vida; pero si se les pregunta algo, responden con el más altivo de los silencios. Lo mismo pasa con las palabras. Podrías llegar a creer como si lo que dicen fueran pensándolo; pero si alguien pregunta queriendo aprender de lo que dicen, apuntan siempre y únicamente a una y la misma cosa. Pero, eso sí, con que una vez algo haya sido puesto por escrito, las palabras ruedan por doquier, igual entre los entendidos que como entre aquellos a los que no les importa en absoluto, sin saber distinguir a quiénes conviene hablar y a quiénes no. Y si son maltratadas o vituperadas injustamente, necesitan siempre la ayuda del padre, ya que ellas solas no son capaces de defenderse ni de ayudarse a sí mismas"[19].

La escritura como algo inanimado, sin movimiento, algo externo a nuestra alma, inerte, un monólogo como el discurso de Lisias leído por Fedro. La escritura como algo estático, como una versión final y autorizada de la verdad, como un placebo que nos quita el peso del cuestionamiento y del sismo que significa el encuentro con otro logos que escucha, interpela y responde.

[17] Ibíd., p. 405. 275 d.
[18] Ibíd.
[19] Ibíd.

¿A qué discurso deberíamos de dirigirnos? le pregunta Fedro a Sócrates y este le dice a "aquel que se escribe con ciencia en el alma que aprende"[20]. ¿Cuál es la diferencia entre un erudito que recita textos y un verdadero filósofo?

La verdad de uno mismo no puede encontrarse en un texto; no toma la forma de una proposición. Lo que uno necesita para conocerse a sí mismo no es un texto que implante en uno mucha información, sino un sabio que pueda escribir en nuestra alma, cosa que se expone en el proceso dialéctico de preguntas y respuestas presentes en los diálogos socráticos.

El alma es principio del movimiento, es literalmente aquello anima, que hace posible estar vivo[21] y esto no es algo que puede expresarse en un texto estático, sino que se refleja o más bien se encarna en una actividad de búsqueda de la sabiduría. En ese sentido podemos ver el peligro de la escritura como el que representa el canto de las cigarras y la pasividad del pensamiento, un hechizo que nos vuelve perezosos. Así el movimiento del pensamiento cesa y se acomoda dentro de los contornos del texto. Para que el alma pueda conocerse a sí misma. requiere del movimiento que el diálogo dialéctico suscita, un movimiento que el canto monológico del texto apaga.

Platón y la escritura

Un conocimiento no es vivo sino muerto si está en función de un texto externo y no brota de la experiencia viva. Ahora bien, la crítica a la escritura de Platón es una crítica escrita. El diálogo del Fedro no es un diálogo hablado y por tanto vivo, sino de acuerdo con sus propios criterios, un habla muerta. ¿Cómo hemos de interpretar el hecho de que todo lo que sabemos de Platón y Sócrates es a través de textos escritos? Lo que tenemos aquí es una aparente contradicción entre contenido y forma, entre lo que nos dice (la escritura es mala) y la forma en que lo dice (mediante un discurso).

[20] Ibíd., p. 406. 276ª.
[21] Ibíd., p. 343. 245c.

Aunque sea evidente debemos de recordar que Platón no es Sócrates, que el alumno suele trascender al maestro y que si este es conocido es por aquello que de él se escribió. Además, debemos de tener presente el modo en que Platón escribe, que por hacerlo no supone un simple desacuerdo con su maestro. En los diálogos platónicos subyace una forma de expresión de las ideas que no se termina en la asunción de posiciones o en la ejecución de imponentes discursos que se afirman sin ser discutidos o que se enuncian de tal manera que simplemente se espera que sean aceptados. Si este tipo de discurso suele aparecer, suele ser una excusa que da paso a la aparición de Sócrates quién fastidia a estos interlocutores con su forma dialógica de abordar un tema.

La escritura tanto para Sócrates como para Platón no conduce al autoconocimiento. Sin embargo, Platón piensa que ha encontrado una forma de escritura que sí evita los defectos del discurso sofista. Esa forma no es otra que el diálogo. Estos diálogos distan mucho de ser tratados, donde un argumento se desarrolla terminando en una serie de conclusiones definitivas, sino que tienden a ser poco concluyentes y muchos casos de carácter aporéticos.

En el diálogo de Fedro vemos una dinámica puesta en marcha que muestra la complejidad del pensamiento y la dialéctica socrático-platónica. El primer discurso de Lisias que trae Fedro es criticado por Sócrates quien esgrime un discurso del que luego se retracta en varios de sus puntos, construyendo otro discurso. En este último discurso vuelve a retractarse pues entiende que lo importante no son los discursos sino el análisis retórico de los mismos y que finalmente se retracta también de esto último para criticar a la escritura. Y finalmente Platón de cierta manera se retracta de esta crítica al escribir estos diálogos.

Esta dinámica invita al lector a ser parte de la trama que se construye en y fuera del diálogo, pues impide al que lo lee que busque un apoyo externo en un texto adicional o autoridad intelectual. En este último caso inclusive Platón está ausente; nunca figura como personaje en el diálogo que pudiera prestar

autoridad a lo que se dice. Lo que se dice en el diálogo platónico no es lo más importante sino el hecho de que eso suscita que el lector diga o piense algo. Ese es el verdadero arte del sabio, el que sabe escribir en nuestra alma, cosa que Sócrates hizo en vida con el habla, pero también Platón ha logrado hacer con la escritura.

Platón, la Tecnología y la Educación

Frente al avance de la tecnología, con las muchas aplicaciones y herramientas que nos provee actualmente la IA en el ámbito educativo, podemos suponer como educadores frente a este panorama cierto el temor y desconfianza, así como el rey egipcio con la aparición de la escritura o inclusive entender como Sócrates que estas nuevas tecnologías, como lo son los *chatbots*, producirán olvido en el alma de los estudiantes, quienes dependerán de estas, de un apoyo externo a la memoria que es sabiduría sólo en apariencia, haciendo sus mentes irreflexivas y perezosas.

Puede que esto suceda, así como lo fue la escritura, la calculadora o el corrector ortográfico. Seguramente no recordemos el número de teléfono de nuestro mejor amigo, su fecha de nacimiento, o inclusive las actividades que tenemos en la semana, pues transferimos la memoria de estas cosas a objetos externos a nosotros; un celular, una red social, una agenda y de cierta manera podríamos decir que esto ya está sucediendo. La pregunta será entonces, cuando cederemos de nuestra memoria y cuan dependientes seremos de otros objetos. Una memoria externa en nuestra computadora no nos hará más sabios según Platón ni tampoco recordar o memorizar todo lo que está en ella. Aunque podamos pensar que estas tecnologías superan aquellas y no son comparables.

Platón seguramente nos diría sobre estos chatbots que tienen una ventaja sobre la escritura, pues responden a lo que le preguntemos, pero no dejaría de ser un discurso muerto. Aunque pueda parecer que mantiene una especie de conversación, sin embargo, no escuchan, no oyen tus inquietudes, sino que simplemente analizan patrones y calculan probabilidades en base a todo lo que

los humanos han subido al internet. ¿Qué es lo que dice el *chatbot*? No dice nada. Sus palabras son como burbujas que suben a la superficie de un enorme mar de millones de anónimas voces fusionadas en un genérico "se dice". Lo que sabe de ti es aquello que tienes en común con todas las voces, que no es nada, pero para el importante trabajo de conocerte a ti mismo, al individuo que eres, no vale mucho. Claramente Platón la rechazaría como rechazaba la escritura del discurso sofista.

Lo que IA no puede hacer es animarte a recorrer el camino y saber que si algo entiendo tu también puedes entender. Y qué, así como Sócrates y Platón, un maestro puede escribir en alma de su alumno y llevarlo a la comprensión elevada de las cosas y al autoconocimiento. Esto parece difícil pues el canto de un mundo ubicuo de información espontánea y de infinidad de placeres sensoriales puede fácilmente sucumbirnos en un hechizo tan antiguo como el de las cigarras soltando el cometido tan antiguo e importante de la filosofía que no es otra cosa que el conocernos a nosotros mismos.

Podemos pensar también estas tecnologías en este otro sentido ambivalente de *pharmakon;* como un remedio. Estas tecnologías están presentes y el modo en que son usadas nos avisan de algo, nos muestran un síntoma, la necesidad de un cambio en la forma de entender la educación; los modos de enseñar y aprender, de reinventar o revivir el diálogo, el encuentro con el otro.

Puede entenderse aquí la filosofía como aquello propiamente humano y su enseñanza como un modo de sabiduría que nos permite retornar a la pregunta fundamental sobre nuestra real naturaleza, sobre lo que nos hace ser lo que somos, lo verdaderamente humano.

La actualidad de Rodó y Vaz Ferreira

Pablo Romero García
IPA, CLAEH, Montevideo

Entre 2021 y 2022 hemos celebrado en Uruguay los 150 años de dos de nuestros principales pensadores: José Enrique Rodó y Carlos Vaz Ferreira. Las conmemoraciones de natalicios de ilustres figuras suelen quedar en ciertos actos que reafirman la condición de mármol y bronce del homenajeado. Más cercanas a destacadas pompas fúnebres que a revitalización del autor, sin embargo, siempre son oportunidades, ventanas y puertas que se abren, por donde algunos descubren vidas y textos que los terminan sumando a la nómina de interesados -o incluso de expertos- del personaje celebrado, permitiendo que la rueda de su pensamiento siga su marcha, manteniéndolo vivo. Entrar en contacto, retomar críticamente, leer, discutir, actualizar a los autores decisivos de nuestra historia intelectual, aquellos que conforman el soporte del patrimonio cultural de nuestra sociedad, es una tarea que supone el cultivo de los valores fundamentales de una comunidad. Es reconocernos en lo mejor de nosotros, es forjar una identidad desde la cual nos enmarcamos en una tradición que nos permite visualizarnos, por ejemplo, como los herederos de Rodó o de Vaz Ferreira, o sea, poseer un sentido de pertenencia marcado por la excelencia.

Ambos autores tienen mucho para aportar en relación al debate público regional y global a los principales problemas que nos desafían en este inicio del siglo XXI. Tanto que, sin exageración ni anacronismo alguno, es justo decir que nos resultan más necesarios ahora que hace un siglo. Y comencemos, pues, por las claves rodonianas de actualidad.

Rodó, un autor del siglo XXI

José Enrique Rodó ha vuelto a la escena pública. Los motivos, se cumplen siglo y medio de su nacimiento. Mucha agua ha pasado bajo el puente y aquel autor que tanto marcó a su generación y a las siguientes –a lo largo de varias décadas, tanto en lo local como en la región–, ha ido perdiendo su peso e influencia. Ya no es una referencia ineludible y su presencia en la formación intelectual del país es marginal. En los centros de estudio, las nuevas generaciones raramente entran en contacto con su obra. Este aniversario, pues, resulta una propicia ocasión para retomar su legado intelectual y, a su vez, el hilo narrativo de lo mejor de nuestra historia del pensamiento. Uruguay es un país signado por la brillantez de sus intelectuales. No lo olvidemos. Y no dejemos de intentar estar a la altura del legado. Las últimas décadas han marcado un declive educativo y cultural importante. Nos lo indica la realidad palpable a todos aquellos que llevamos muchos años trabajando en las aulas del sistema público de educación, pero también nos lo señalan las diversas evaluaciones locales e internacionales a nivel cualitativo y los infames números del egreso de nuestra educación media. Hoy, solo cuatro de cada diez jóvenes uruguayos culmina el liceo, ubicándonos últimos en tal rubro a nivel cuantitativo en América Latina. Es una verdadera tragedia social y cultural, que también explica parte del porqué nuestros clásicos del pensamiento no son leídos. Es que, en general, leemos escasamente.

Este clima de época, trae consigo varias consecuencias. Una de ellas es, justamente, estar perdiéndonos la oportunidad de leer en clave de actualidad a José Enrique Rodó. Claro que su estilo literario puede resultar un escollo para el contexto del lector contemporáneo, pero si se sabe bucear más allá de tal coyuntura, su pensamiento es un aporte contundente en ideas a tener en cuenta. Veamos brevemente algunas de esas ideas que marcan la vigencia del pensamiento rodoniano.

1. La integración regional, latinoamericana, desde valores culturales, intelectuales, éticos, estéticos que nos representan, desde el vínculo con nuestra cultura grecolatina. Frente a modelos anclados en la perspectiva

economicista o en la consolidación de la identidad por oposición a un "enemigo en común", retomar el planteo rodoniano es apuntar a la integración desde la tradición humanística fundante de nuestra civilización, subrayando, por otra parte, la responsabilidad que tienen, en tales asuntos, quienes conducen los países de nuestra región. Aunque Rodó juzga negativamente a la utilitaria cultura anglosajona, no la culpa de lo que finalmente sucede por estos parajes, en tanto entiende que el primer y principal escollo somos nosotros mismos. Retomar lo mejor de nuestras raíces es una tarea que nos corresponde y que involucra decididamente a las autoridades que gobiernan nuestras sociedades, particularmente a las que tienen responsabilidades de primer orden en el ámbito educativo y cultural.

Fomentar el pensamiento uruguayo y latinoamericano es un modo de actualizar el pensamiento de Rodó y de colocar en el debate público su planteo respecto de la necesidad de integrarnos regionalmente (y más aún en este siglo XXI, en un mundo absolutamente globalizado) desde nuestra mejor carta de presentación, desde la fusión de horizontes de nuestras tradiciones éticas, educativas y culturales.

Rescatar y promover las identidades culturales autóctonas en el marco de un movimiento global que abre las puertas a la convivencia, a la composición cultural híbrida, es una tarea política de primer orden para nuestros países. En estos momentos en que agoniza incluso en sus aspectos comerciales, qué bien nos vendría pensar en un Mercosur rodoniano.

2. La participación en la esfera pública, particularmente de la juventud, de las nuevas generaciones. Punto crucial, sobre todo en sociedades con jóvenes que tardíamente se inician en la vida pública y que tienen escasa incidencia en las decisiones comunitarias importantes. Las páginas rodonianas son un motor de impulso para pensar la revitalización de nuestra cultura política, para reflexionar acerca de la necesidad de generar las debidas condiciones para que nuestra juventud participe activamente, un factor crucial de la calidad democrática de toda sociedad.

El estudiantado, los jóvenes, eran para Rodó el primer sujeto de acción, aquellos capaces de redescubrir nuestras raíces y propiciar la unión *espiritual* de Latinoamérica. Su impacto, en tal sentido, fue enorme en su época. Un hito fundamental de nuestra vida universitaria y cultural como lo fue el movimiento e impulso reformista de Córdoba a comienzos del siglo XX, que tiene entre sus puntos claves la celebrada reforma universitaria de 1918, tiene una impronta de lenguaje rodoniano. Rodó era un claro referente, el maestro de la juventud de América.

Necesitamos imperiosamente de jóvenes rodonianos del siglo XXI, construyendo espacios de diálogo, conformando una nueva generación de intelectuales comprometidos con la formación y acción política (en su acepción más general, o sea, involucrados en los problemas de la *polis*, de los asuntos que conforman el bien común).

3. Defensa de los valores democráticos y de la tolerancia. Aquí hay dos puntos centrales: primero, la idea de generar una democracia que esté a resguardo, como bien lo señala Rodó, tanto de los valores aristocratizantes como de los provenientes de la mediocracia, sostenidos desde las mayorías compactas y homogéneas. Luego, el postulado de que la democracia, en su búsqueda de igualdad, debe ir acompañada de políticas que aseguren una clase política-intelectual dirigente formada en valores deseables, con sólidos basamentos culturales y capaz de fomentar y difundir la tolerancia de ideas como uno de los elementos primordiales.

Rodó defiende la pluralidad, la rotación partidaria y el entendimiento para gobernar (y lo hace en el marco de un país que venía saliendo de la guerra civil entre blancos y colorados, todavía con las heridas a flor de piel, con la lógica del "enemigo" muy presente en la arena política, en la incipiente vida democrática), rescatando la importancia de la opinión ajena, del valor de la tolerancia (al respecto, nada mejor que leer el debate sobre la quita de los crucifijos de los hospitales que sostuvo con Pedro Díaz, y que aparece recogido en su obra *Liberalismo y Jacobinismo*).

En tiempos donde la intolerancia parece ir ganando terreno en el espacio de los diálogos políticos, del intercambio de ideas, y, justamente, en el marco de una sociedad cada vez más plural, el planteo rodoniano es tan vigente como urgente, una antídoto eficaz para la lógica de las trincheras, para los cultivos de las grietas y las dicotomías totalizadoras.

4. La defensa de una formación universalista y una educación que no sea meramente especializada y utilitaria. Al respecto, su planteo también cobra una vigencia incluso mayor que la que tuvo en su época. Bien nos vale para reflexionar, por ejemplo, sobre los modos en que solemos vincular la educación al campo laboral y a las necesidades productivas de un país, asuntos que inevitablemente terminan cayendo en planteos que vacían el sentido más profundamente humanista de la formación educativa. Necesitamos más Rodó y menos educación atada al concepto de suministrar utilidades en términos de formar recursos desde la óptica del concepto de "capital humano".

Y, en este sentido, es fundamental reivindicar el papel de las humanidades y, en particular, de la filosofía. El aporte que realiza en el campo argumentativo (un gran déficit que tenemos), en la reflexión ética (abriendo, entre otros puntos, el debate sobre los valores deseables de circular en una comunidad), en dotar de perspectivas de procesos de largo alcance (justamente en el marco de un mundo que pregona la inmediatez), en brindar la necesaria flexibilidad intelectual para desempeñarnos en cualquier campo profesional, en cualquier oficio o ámbito laboral, forma parte de algunas de las virtudes que nos aporta.

Las generaciones que estamos formando son las que nos van a sustituir y las que instalarán los futuros debates públicos. Es vital apostar a formar jóvenes con sólida capacidad en términos reflexivos, con autonomía intelectual, de modo tal que fortalezcan nuestras prácticas democráticas. La formación universalista, de carácter humanista, es propedéutica.

Por otra parte, la perspectiva rodoniana coincide con la defensa vazferreireana del deber de cultura general que todo docente y alumno tiene

respecto de su formación intelectual. Este aspecto lo coloca en un debate también fundamental sobre la actual formación docente y universitaria, en el marco del surgimiento de especialistas alejados de la esfera pública, sin ninguna incidencia en ella, y con la tendencia agudizada en cuanto a la disección del saber y sus contenidos en grados de reducción al absurdo. La defensa de la formación universalista y del pensamiento como un elemento vivo es un punto de encuentro entre los dos intelectuales más decisivos de nuestro país: Rodó y Vaz Ferreira.

5. El amor y el desinterés como guía política. Frente a una política maniqueísta, de trincheras partidarias, que genera ideologías de amigos y enemigos, simples y cómodas dicotomías de buenos y malos -con la consabida ausencia de debate de ideas y falta de tolerancia para posibilitar el real dialogo democrático-, el rescate rodoniano del amor, del desinterés y la independencia como guía para la práctica política resulta tan vitalmente ingenua y *demodé* como imprescindible en estos tiempos que corren (y que han corrido, lamentablemente, a lo largo del siglo XX).

En este punto, vale decir, es también coincidente el planteo de Rodó con los postulados vazferreireanos sobre la formación cultural sustentada en el saber desinteresado. Y en tiempos de intelectuales que adaptan sus postulados y acciones a razón de la ostentación de su cargo en la burocracia pública y la tarea de agradar a su jefe político de turno, un mal que aqueja y recorre toda Latinoamérica, el planteo de Rodó nos recuerda que la autonomía y la decencia del pensar y el actuar es algo que debemos cuidar a toda costa.

Frente a la camada de intelectuales interesados en la vida política como un mero trampolín de cargos públicos que le permitan navegar en la estabilidad económica personal y/o en el prestigio narcisista de la imagen proyectada, asunto que sigue construyendo nuestros gobiernos, lo de Rodó resulta un antídoto más que actual y pertinente.

6. Apelación al cultivo de nuestra interioridad, a la búsqueda de la realización y el perfeccionamiento interior, de nuestras fuerzas individuales,

desde una mirada en tono vitalista que preconiza el cultivo del mundo interior como preámbulo necesario de todo aporte comunitario. Este punto, central en *Motivos de Proteo*, se enlaza con el siguiente que plantearemos, con el de la necesidad de cultivar el ocio noble, conformando un conjunto que va al centro de la problemática existencial quizás más acuciante que estamos viviendo los ciudadanos de este siglo del vértigo, del rendimiento permanente, del agotamiento y la exigencia, de la autoexplotación, donde la frustración, el estrés y la depresión emergen como elementos patológicos característicos, donde la exterioridad y superficie en la que nos alojamos no da lugar al desarrollo adecuado de la interioridad.

En este presente prolongado en el que vivimos, lo que más nos está faltando es vida contemplativa, es mirar hacia nuestro adentro, conocernos a nosotros mismos, cultivar una personalidad que se fortalece desde el interior. Ciertamente, nos vendría muy bien asomarnos a los motivos rodonianos sobre el asunto.

7. Retomar el ocio noble. Autores de primera línea en el campo filosófico de este comienzo de siglo, como Byung-Chul Han, plantean la necesidad de retomar el espacio reflexivo de la pausa, de la profundidad del pensamiento, del ocio creativo. La arenga de Rodó de hace más de un siglo, heredada de su admirada cultura helénica, respecto de no descuidar la meditación intelectual, de cultivar el ocio creativo y la libertad interior -ni siquiera por la limitante del tiempo que nos absorbe el trabajo, por el imperio de la necesidad material, o por el tener condiciones culturales inicialmente adversas que puedan condicionarnos-, es otro punto resaltable de su vigencia, particularmente en épocas en donde el tiempo libre, el escaso espacio posible de ocio reflexivo que tenemos, suele consumirse en pasatiempos tecnológicos sin mayor sentido que el de "matar el tiempo" o en consumos mediáticos para no pensar, para no pensarnos.

Una sociedad rodoniana

Ojalá que este breve punteo de actualidad rodoniana pueda motivar al lector a acercarse a un autor que todavía tiene mucho por dar y que, sin embargo, en términos amplios, hemos colocado en el museo del olvido, lo que constituye un crimen de lesa culturalidad. Volver a ponerlo en el ruedo, pensar aspectos de nuestro presente y futuro a partir de su obra, es una tarea que nos interpela y que se requiere en lo inmediato.

Que celebrar el siglo y medio de su nacimiento no se convierta meramente en otro cúmulo de pomposas honras, es nuestra responsabilidad, esa que el propio Rodó supo visualizar claramente en su vida y obrar en consecuencia. Volver a leerlo y discutirlo es algo que le debemos y que nos lo debemos como sociedad. Que la nuestra sea una sociedad rodoniana es algo que todavía tenemos pendiente por reconocer [1].

Vaz Ferreira, un pensamiento vivo

Líneas arriba, en el señalamiento de coincidencias entre Rodó y Vaz Ferreira, fuimos adelantando algunos de los postulados de del máximo exponente del pensamiento uruguayo. Apreciado hasta por el mismísimo Albert Einstein (con quien llegó a encontrarse y charlar largamente en

[1] José Enrique Rodó tuvo una corta y prolífica vida. Nació en Montevideo el 15 de julio de 1871 y falleció en Palermo (Sicilia-Italia) el 1º de mayo de 1917. Escritor, profesor, periodista, ensayista, crítico literario, filósofo, diputado, algunas de sus principales obras han sido referenciadas en la propia narrativa de los puntos de actualidad esbozados líneas arriba. Ampliando debidamente la información respecto de sus textos publicados, que transcurren entre el campo literario, ensayístico y filosófico (y varios de modo póstumo), su bibliografía incluye: *La Vida Nueva*: "El que vendrá" (1896-97), *La novela nueva* (1897), *Rubén Darío* (1899), *Ariel* (1900); Liberalismo y jacobinismo (1906), Motivos de Proteo (1909), El mirador de Próspero (1913), *El camino de Paros* (1918); *Epistolario* (París, 1921), *Hombres de América* (Barcelona, 1920); *Nuevos Motivos de Proteo* (1927) y *Últimos Motivos de Proteo* (1932).

Montevideo, en una memorable tarde de abril del año 1925), sin embargo, su obra no ha tenido fuera de Uruguay una difusión acorde al nivel de su importancia. En tal sentido, les propongo para esta instancia aterrizar en sus principales líneas de trabajo.

La lógica viva como una terapéutica del error

Lógica viva es una obra mayor del pensamiento filosófico latinoamericano y precursora de posteriores enfoques en la filosofía del lenguaje y la Teoría de la Argumentación que se desarrollaron en los circuitos filosóficos más destacados del siglo XX. Los planteos vazferreireanos nos proponen –y nos permiten- profundizar en la relación entre pensamiento y lenguaje. Y lo hace desde su planteo del lenguaje como limitado esquema, desde su afán por la redefinición de la razón, por el pensar por ideas y evitar los sistemas filosóficos cerrados y totalizadores, por la apelación a la razón razonable, por la apreciación de la lógica viva como una terapéutica del error, por el exponer las falacias en las que solemos incurrir y sus nefastas consecuencias en la esfera pública. Y lo hace desde la indignación y el sufrimiento como motor en su búsqueda de una razón dialógica y una lógica de las discusiones que supere el pensamiento unilateralizado, dogmático y fanatizado. Su apelación a una sensibilidad ética en el hábito lingüístico público resulta un proyecto de enorme necesidad y vigencia.

La esquematización y su efecto público, las falsas oposiciones y las lógicas excluyentes, son parte de nuestra cotidianeidad y se han incrementado a partir, por ejemplo, del uso de las redes sociales y de una ética de la comunicación muy difusa en nuestros tiempos digitales. Así, su llamado a razonar mejor y a desarrollar la sensibilidad moral como prevención contra los totalitarismos y como mejoramiento de la democracia, es clave y lo convierte en un autor ineludible para pensar nuestro tiempo.

Vaz Ferreira tiene como principales preocupaciones filosóficas (y vitales) el asunto de cómo pensamos, los modos en cómo discutimos y, sobre todo, las maneras en que nos equivocamos, las formas en que generamos, por ejemplo,

falsas oposiciones o el cómo esquematizamos torpemente nuestras ideas, pues entendía que era allí, en echar luz sobre tales procesos para intentar corregirlos dentro de lo posible, donde se jugaba buena parte de nuestras posibilidades de mejorar como sociedad, como humanidad. O, al menos, el intentar no meter la pata tan asiduamente por culpa de nuestros modos de razonar.

En tal sentido, la lógica tradicional le resulta un proyecto limitado y será desde su lógica viva que pretenderá subsanar tal déficit, con una impronta pedagógica, didáctica, capaz de ser comprendida por la amplia mayoría de los ciudadanos, capaz de ayudarlos a pensar bien, a equivocarse menos, tomando elementos de nuestras discusiones cotidianas, aterrizando en los efectos prácticos de las argumentaciones, concentrándose en las opiniones de personas reales, agregando el debido contexto dialógico. La vida misma entrando en el campo de la lógica, en el campo de la argumentación.

Yendo más allá del análisis formal y esquemático de las operaciones lógicas formales tradicionales, Vaz Ferreira se propone analizar nuestras confusiones más habituales desde una psico-lógica, o sea, desde el análisis de los procesos psicológicos y los esquemas verbales que finalmente ponemos en juego cotidianamente y que son la clave para poder comprender nuestros errores argumentativos más frecuentes.

El afán pedagógico, de explicarse y de explicar lo más claramente posible su pensamiento, atraviesa toda la obra de Vaz Ferreira y adquiere grados magisteriales en el desarrollo de su lógica viva.

Desde su obra y un estilo asociado a la oralidad de sus clases magistrales en, es un desafío nada menor, que resulta el ámbito universitario, reconocer de qué hablamos cuando hablamos de falacias de falsa oposición o de falsa precisión, o de los paralogismos más habituales, se torna una tarea accesible para el lector y una imprescindible guía pedagógica para docentes y estudiantes. Desarrollar el planteo sobre los modos de conocer pre-lingüísticos, el psiqueo y el lenguaje, el enfoque de las palabras como prejuicios o la importancia de las diferencias entre cuestiones explicativas y cuestiones

normativasparticularmente clave en el afán del maestro por comunicar con claridad sus ideas.

Argumentación y educación

Nuestro filósofo se nutre de la lógica para desarrollar una perspectiva pedagógica. Este punto es central para quienes venimos desde hace años poniendo énfasis en la importancia de vincular la obra vazferreireana en el campo de la argumentación con el campo educativo. La educación fue el principal eje de interés de Vaz Ferreira, sea en lo teórico, sea en lo práctico, ejerciendo diversos cargos de primera relevancia en el sistema educativo. En buena medida, sus esfuerzos por ayudarnos a pensar mejor tienen que ver con comprender cómo se razonaba a la hora de visualizar y comprender problemas en materia educativa.

En su perspectiva, la educación y el debate público son decisivos en la construcción de los valores que determinan nuestras prácticas ciudadanas, por lo tanto el campo pedagógico y argumentativo van inevitablemente de la mano. Hay que educar en pensar bien, hay que sostener y fomentar una pedagogía del buen razonar, una ética de la argumentación.

El estudio de las falacias (donde la de falsa oposición juega un rol central y tiene un especial tratamiento también en este libro) será, en definitiva, el elemento preponderante para conformar una pedagogía que aminore el impacto social negativo que tienen. En definitiva, la obra vazferreireana apunta a hacer de la sociedad un mejor espacio común, fundado en el entendimiento y la convivencia.. Y las vías para lograrlo pasan por retomar la centralidad de valores humanistas, que en Vaz Ferreira nos remiten a la importancia de la filosofía, la lógica, la argumentación, la ética, la pedagogía, la psicología, desde un enfoque que les reúne fermentalmente. Y la política, claro.

El conflicto entre la libertad y la igualdad

En *Sobre los problemas sociales* (1922), Carlos Vaz Ferreira se plantea la interrogante de si es posible resolver aquello que denominamos "el problema social" y señala que, en todo caso, requiere de una solución que no será ciertamente perfecta, considerar todas las soluciones posibles, analizar ventajas e inconvenientes de cada una y, por último, realizar una elección.
Esto tiene un inconveniente, nos indica: no resulta factible sopesar todas las teorías –incluyendo aquellas que escapan a nuestras previsiones– ni efectivamente contemplar todas las ventajas y desventajas. Y, además, siempre tenemos el problema de las subjetividades, de las sensibilidades particulares, en relación a esta cuestión del "problema social". Sin embargo, lo que hay que alcanzar es precisamente una solución consensuada de elección. Y para esto, nos dice Vaz, lo primero sería comenzar por:

> "algo utilísimo y bueno, que es lo primero que voy a tratar de sintetizar aquí; y es empezar por investigar si hay tanta oposición real como aparente, si no debería haber un acuerdo mayor; si está bien que, como ocurre en la práctica, las tendencias y las teorías luchen como si fueran contrarias en todo y desde el principio –o si todas esas tendencias deberían tener una parte común, sin perjuicio de que el resto siguiera siendo materia de discusión. Y es esto último lo que voy a tratar de mostrar: que, en vez de oposición y lucha total (por ejemplo: de conservadores contra socialistas, anarquistas, etc.), como hay en gran parte y como se cree que tiene que haber, los espíritus comprensivos, sinceros, humanos, pueden y deben de estar de acuerdo sobre un ideal suficientemente práctico, expresable por una fórmula, dentro de la cual caben grados"[2]

Y vale recordar, en este punto, que Vaz Ferreira fue influido en buena medida por el liberalismo de Stuart Mill (particularmente de su concepto de

[2] *Sobre los problemas sociales*, vol. VII de la Edición de Homenaje de la Cámara de Representantes, Montevideo, p. 21.

libertad) y por el liberalismo evolutivo de Herbert Spencer (sobre todo por su concepción del individualismo) y si bien evita utilizar el término "liberalismo", refiriéndose en cambio a la tendencia "individualista", es pertinente ubicarlo en la tradición liberal.

Luces y sombras del socialismo y el individualismo

Y es a partir del planteo de la búsqueda de una fórmula que evite las oposiciones que nos paralizan, y se concentre en los puntos de encuentro, que el autor aborda las dos tendencias ideológicas dominantes en relación al problema social:

> "La oposición fundamental es la lucha de la tendencia individualista y la tendencia socialista; ésta es, diremos, la *oposición polarizante*. Bien: si se examinan esas tendencias como se presentan, hacen más o menos este efecto al que no está fanatizado ni unilateralizado:
> El "individualismo" se presenta como la tendencia a que cada individuo actúe con libertad y reciba las consecuencias de sus actos (esto, esencialmente; pues la parte de "beneficencia" que admite el esquema individualista, es como simple paliativo). Y esa tendencia así formulada produce al espíritu sincero y libre, una mezcla de simpatía y antipatía. Simpatía, porque la tendencia es ante todo favorable a la *libertad*, que es uno de los determinantes de la superioridad de nuestra especie. Y porque es favorable a la personalidad. Y porque es favorable a las diferencias individuales. Y porque es tendencia fermental. Capacidad y posibilidades de progreso. Pero produce, la tendencia, también antipatía. Ante todo, por su *dureza*: cierto que generalmente suele presentarse paliada por la beneficencia; pero ésta, encarada como caridad, no nos satisface.
> Y, además de su dureza, el individualismo nos aparece como la teoría que de hecho sostiene el régimen actual; y entonces, va hacia ella nuestra antipatía: por la desigualdad excesiva, por la inseguridad; por el triunfo del no superior, o cuando más del que es superior en aptitudes no superiores, por ejemplo la capacidad económica. Demasiada

predominancia de lo económico, absorbiendo la vida. Y justificación de todo lo que está, como la herencia ilimitada, la propiedad de la tierra ilimitada, etc. Ahora, el 'socialismo nos produce, desde luego, efectos simpáticos, por más humano: hasta su mismo lenguaje y sus mismas fórmulas…más bondad, más fraternidad, más solidaridad; no abandonar a nadie; también tomar la defensa del pobre, del débil. Simpático, también, por la tendencia a la igualdad, en el buen sentido. Simpático, todavía, por sentir y hacer sentir los males de la organización actual, y así mantener sentimientos y despertar conciencias. Y tal vez, también, capacidad de progreso en otro sentido.

En cambio, antipático, o temible, por las limitaciones, que parecen inevitables, para la libertad y para la personalidad. Limitaciones a la individualidad. Tendencia igualante, en el mal sentido. Claro que eso no está siempre consciente en la doctrina: adeptos de ella buscarían la realización, no a base de imposición, permanente o pasajera, sino de sentimientos; pero entonces el socialismo se nos aparece como una de esas tendencias que supondrían un cambio psicológico demasiado grande y ya utópico para la mentalidad humana. Y así, podría decirse, en este primer examen, que al socialismo parece presentársele una especie de dilema: o utopía psicológica, o tiranía. Autoridad, leyes, gobierno, prohibiciones, imposiciones, demasiado de todo esto. Y demasiado estatismo, algo que tiende a suprimir la personalidad, la individualidad y las posibilidades de progreso. Esto último lleva a sentir al socialismo, también como algo que fija, como algo que detiene; y pensamos en esas organizaciones, de los artrópodos, por ejemplo, en que la perfección va unida a la detención del progreso.

Y, así, si recibimos los conceptos y tendencias como se presentan y si nos sometemos a su acción sinceramente, el resultado será la duda, la oscilación. Y la oposición de esas dos tendencias es, en verdad, lo fundamental: el análisis de otras nociones, propiamente no agregaría nada esencialmente a ellas. Repitámoslo: lo esencial sigue siendo el

> conflicto de las ideas de igualdad y de libertad (con las tendencias respectivamente conexas)"[3].

Socialismo hasta un punto y luego libertad

Vaz Ferreira se centra en el planteo de la oposición libertad/igualdad y nos remarca que hay gente más "sensible" al valor de la libertad y personas más "sensibles" al valor de la igualdad, a la vez que entiende que la libre acción genera inevitablemente desigualdad y, por otra parte, la idea de igualdad termina introduciendo coercitivamente la redistribución. Entonces, afirma, la alternativa viable como solución de elección, como resolución al problema social, debe contemplar la fusión de lo mejor de una y otra tendencia.

Enfocándose en esa propuesta de fusión, entiende que si bien lo deseable para una comunidad es esperar que cada individuo obtenga la consecuencia de su acciones, del desarrollo de sus talentos y virtudes, el problema es que no todos partimos de posiciones igualitarias y, entonces, igualar el punto de partida sería lo primero y esencial.

Pero para que esto suceda se debería acabar con el mecanismo natural de transmisión de bienes económicos y herencia cultural en una familia, lo que Vaz Ferreira denomina "familismo", régimen en donde las generaciones pasadas pesan sobre el presente y que reproduce la desigualdad sin más, sin contemplar los debidos merecimientos y esfuerzos que cada generación debe poner en juego.

Siendo esta una solución difícil de concretar (recordemos en tal sentido la crítica y propuesta de Vaz Ferreira para limitar la herencia) y que atenta en algún punto contra aspectos que son derechos entendibles de los padres (por ejemplo, el hecho de brindarles, de heredarles, a sus hijos las "ventajas" culturales), lo que Vaz finalmente propone es atenuar las desigualdades para luego dejar primar una sociedad en donde los individuos sean responsables de

[3] Ob. cit., pp. 22 a 25, todas las cursivas son del original.

sus actos, de su destino y lugar en la sociedad, más allá de lo que ha sido determinado de antemano por el familismo y más allá también del cobijo socializante y estatal.

Para ser más claros: socialismo hasta un punto y luego liberalismo, fusionando lo mejor de ambas tendencias. Asegurar al individuo un mínimum, unas condiciones básicas para una existencia digna que habilite un estado social en donde sea finalmente la idea de libertad la que prevalezca:

> "En verdad, se podría defender bastante simpáticamente esta posición máxima: asegurar (por socialización, o como fuera) a cada individuo, esas necesidades gruesas, pero *como punto de partida para la libertad*, a la cual se dejaría el resto"[4].

Y aunque señala que van a darse diferentes puntos de vista -según el talante socialista o liberal de ocasión- respecto del momento adecuado para "abandonar" al individuo a la libertad, considera que hay un mínimo –un socialismo de "primer grado"- que es deseable asegurar: acceso a la educación, a los servicios de salud, a la vivienda, a la alimentación, a la vestimenta y a un derecho fundamental: el de tener una tierra de habitación; y todo con "una obligación de trabajo correlativa" por parte de los individuos asistidos.

Y advierte que en todo este proceso de fusión de horizontes ideológicos, de complementar antes que de oponer, es vital dejar de pensar el problema social en términos de problema de clases, en los términos -que consideraba negativos, confusos y simplistas- de burgueses y proletariados:

> "Idea simplista; de gran valor de combate, y hasta ahora pragmáticamente buena en cierto efecto grueso, en cuanto tendió en el plano de la acción a mejorar en algo las condiciones del trabajo manual; pero simplista, lo repito, y de tal poder confusivo que hace imposible

[4] Ob. cit., p. 79.

> resolver y hasta pensar. […] En cuanto a mí, no me gusta, o no me parece conveniente, pensar por "clases"; ni creo que se deba; se piensa y se siente y se resolvería mejor el problema, observando, juzgando y proyectando las que fueran las mejores organizaciones desde el punto de vista del bienestar de la seguridad, de la igualdad, del mejoramiento, del estímulo, de la libertad, de la fermentalidad, sin esas divisiones"[5].

A grandes líneas, esta es la solución de elección que para el problema social propone Vaz; y más allá de la solución concreta -atendible y discutible- que presenta, resulta importante la perspectiva que sobre el asunto arroja y que entiendo es vital incorporar en nuestra cultura y práctica política.

Vaz Ferreira como guía para nuestras prácticas políticas

> "Comprender bien que todos los que piensan sensata y acertadamente sobre los problemas sociales, *deben estar de acuerdo* parcialmente; y comprender sobre qué deben estar de acuerdo y sobre qué, solamente, han de recaer sus posibles divergencias"[6].

Así, para quienes, en términos del lenguaje vazferreireano, no estamos "fanatizados ni unilateralizados", ni creemos en que las "oposiciones polarizantes" y la "lucha de clases" sean lo mejor para nuestra democracia, el planteo de nuestro principal filósofo oficia como una guía, como una necesaria apelación a la moderación y el consenso, a un acento que nos remite al justo medio aristotélico, a la tarea de evitar los extremos y priorizar la búsqueda del bien común por sobre otros intereses particulares.

Mucho necesitamos de su apelación a la búsqueda de acuerdos como punto de partida para concretar acciones que beneficien al conjunto de la ciudadanía, de su modo de sintetizar un republicanismo liberal que representa lo mejor de nuestro siglo XX.

[5] Ob. cit., p. 63.
[6] Ob. cit., p. 93.

Su búsqueda y planteo de una ética mínima como base para alcanzar una fórmula de consenso social que mejore nuestra vida en común, y que a la par nos haga más libres como individuos, sigue representando un faro en el horizonte[7].

A modo de breve conclusión

Como lo señalábamos al iniciar este trabajo, las celebraciones de autores de referencia son una oportunidad para recuperarlos desde el diálogo crítico con nuestro tiempo, desde los aportes reflexivos que puedan seguir brindando a sociedades que, como en estos dos casos que abordamos, ya no son las mismas que habitaron y que, sin embargo, más que nunca parecen necesitarles. No siempre sucede, por cierto. La peculiaridad del pensamiento de José Enrique Rodó y Carlos Vaz Ferreira los coloca en ese círculo privilegiado de autores que se convierten en clásicos vivos, de urgente vigencia, sobre los que conviene volver una y otra vez.

Es tarea del lector, de aquí en más, de ingresar en los universos propuestos y finalmente coincidir o no con lo aquí planteado. Seguramente, en todo caso,

[7] Carlos Vaz Ferreira nació el 15 de octubre de 1872, en Montevideo, falleciendo en la misma ciudad el 3 de enero de 1958. Filósofo, abogado, profesor, impulsor y luego Decano de la Facultad de Humanidades, fue Rector de la Universidad de la República y autor de obras claves del pensamiento uruguayo. Su extensa bibliografía incluye: *Curso expositivo de psicología elemental* (1897), *Ideas y observaciones* (1905), *Los problemas de la libertad* (1907), *Conocimiento y acción* (1908), *Moral para intelectuales* (1909), *Lógica Viva* (1910), *Lecciones sobre pedagogía y cuestiones de enseñanza* (1918), *Sobre la propiedad de la tierra* (1918), *Sobre la percepción métrica* (1920), *Sobre los problemas sociales* (1922), *Sobre feminismo* (1933), *Fermentario* (1938), *Trascendentalizaciones matemáticas ilegitimas y falacias correlacionadas* (1940*), La actual crisis del mundo desde el punto de vista racional* (1940), *Algunas conferencias sobre temas científicos, artísticos y sociales* (1ª serie). (1956), *Los problemas de libertad y los del determinismo* (1957), *Tres filósofos de la vida* (1965), entre otros.

siempre valdrá la pena el viaje, la aventura intelectual. Sigamos pensando juntos, sigamos leyendo a los mejores de los nuestros. *Sapere aude*.

Adorno, Popper y Habermas
en un viejo debate epistemológico
que hoy interpela en las formas de comunicación
del siglo XXI

Adorno, Popper y Habermas en un viejo debate epistemológico que hoy interpela en las formas de comunicación del siglo XXI

Coordinación Susana Raquel Barbosa

Propuesta

Han transcurrido más de 60 años desde un debate sobre el método de las ciencias sociales y aún sigue dando que hablar. El debate incluyó muchos participantes pero los más significativos resultaron ser los representantes de corrientes filosóficas que entonces eran escasamente dadas al diálogo, la línea establecida por los teóricos de la teoría crítica (Theodor Adorno y Habermas) y la establecida por los pensadores filoanalíticos (Popper), etiquetados en esta disputa como los "positivistas".

Los temas que están en juego son varios y complejos; la totalidad, el ideal epistemológico, la adecuación o no del método al objeto de conocimiento, el dato y la empiria, el status científico de la sociología.

Desde una historia crítica de las ideas filosóficas nuestro propósito es poner en auténtico diálogo el diálogo que nunca existió y exponer el ideario filosófico de los dialécticos y los analíticos, para simplificarlos de algún modo. Todo ello con el fin de mostrar que aún cuando la disputa nunca se clausurara puede seguir siendo sugerente en las nuevas formas de comunicación y mostrar su costado productivo.

Participan:
Directora Susana Raquel Barbosa (Usal)
Equipo:
Carlos Segovia (Usal),
Alan Florito Mutton (Uba)
Matías Miller (Usal)

Programa

Susana Raquel Barbosa
Adorno y el reclamo por la nueva noción de ideología de la sociología del conocimiento

Carlos Segovia - Alan Florito Mutton
Tesis de Popper en el Congreso de Sociología de Tubinga de 1961

Matías Miller
Habermas y teoría analítica de la ciencia y la dialéctica

Theodor Adorno y el reclamo por la nueva noción de ideología de la sociología del conocimiento[1]

Susana Raquel Barbosa
USAL, Buenos Aires

En "Nota marginal a una polémica"[2], el traductor de la obra Jacobo Muñoz aclara que los protagonistas de la contienda, Adorno y Popper son "jefes-de-fila, respectivamente, de la 'teoría crítica de la sociedad' y del 'racionalismo crítico'". Las características de ambas posiciones tanto como su 'filiación histórica' y la imagen del oponente de la que en su argumentación parten unos y otros explican "la sorprendente extensión del radio de la polémica más allá de los interlocutores iniciales, a la filosofía analítica en general, erróneamente identificada por muchos con lo que sólo ha sido una de sus fases, el 'positivismo' o 'neopositivismo', y a lo que con no menor imprecisión suele llamarse el 'marxismo crítico occidental' de raíz hegeliana". Pero las imprecisiones no solamente predominan solamente en los rótulos de las posiciones de los contendientes sino también en algunos de los conceptos importantes que están en el foco de discusión, totalidad, interés, peso del método sobre el objeto o lo contrario, el ideal epistemológico y otros.

En la coponencia con Popper, Adorno es terminante en cuanto al método solicitado por la organización del Congreso de Sociología "A menudo no tengo que oponer antítesis alguna a sus tesis; me basta con asumir lo dicho por él e intentar seguir reflexionando sobre ello"[3]. Y continúa convencido de

[1]T. W. Adorno, "Sobre la lógica de las ciencias sociales", en T. W. Adorno, K. Popper, R. Dahrendorf, J. Habermas, H. Albert, H. Pilot, *La disputa del positivismo en la sociología alemana (Der Possitivismusstreit in der Soziologie*, Berlin 1969); trad. J. Muñoz, Barcelona, Ediciones Grijalbo, 1972:121-138.
[2] Ibíd., pp. 7-9.
[3] Ibíd., p.121.

que su visión del *concepto de lógica* es más amplia que la de Popper y ello porque Adorno reconoce que se detiene en el método concreto de la Sociología y no en las reglas generales del pensamiento deductivo.

Adorno parte de la **distinción popperiana entre "nuestro ingente saber y nuestra ignorancia infinita"**, distinción que es 'más que cierta', dice Adornno, en la Sociología. Se advierte que en comparación con las Ciencias Naturales, la Sociología no ha producido un *corpus* significativo de leyes. La distinción popperiana (ingente saber-ignorancia infinita) tiene un potencial problemático propio de un punto de vista ordinario que se refiere a que la Sociología "debe limitarse, dado su asombroso atraso respecto de las Ciencias Exactas, a recopilar hechos y clasificar métodos antes de pretender constituirse en un saber vinculante"[4]. Las reflexiones teóricas acerca de la sociedad y su estructura son consideradas una "anticipación inadmisible".
Adorno continúa el paralelismo entre la Sociología y las Ciencias Exactas: "parece innegable que el **ideal epistemológico** de la elegante explicación matemática, unánime y máximamente sencilla fracasa allí donde el objeto mismo, la sociedad, no es unánime ni es sencillo", tampoco se entrega con facilidad a la formalización categorial. "La sociedad es contradictoria y, sin embargo, determinable; racional e irracional a un tiempo, es sistema y es ruptura, naturaleza ciega y mediación por la consciencia. A ello debe inclinarse el proceder todo de la sociología"[5], de lo contrario produce una contradicción entre su estructura y la de su objeto.

Dice Adorno que Popper rechaza el **cliché del conocimiento** como proceso que desde la observación accede a la elaboración para sistematizar el material. Este cliché, para Adorno, es más absurdo en la Sociología debido a que los datos que ella gestiona son "estructurados en el contexto de la totalidad social"[6]. La presunta ignorancia sociológica designa la divergencia entre la Sociología como objeto y el método tradicional. ¿Cómo se subsana?

[4] Ibíd., p.121.
[5] Ibíd., p.122.
[6] Ibíd.

Con un conocimiento que no privilegie el método sobre el objeto. Además "tampoco puede sostenerse el usual ascetismo empirista frente a la teoría", que Popper también reconocería. "Sin la anticipación de ese momento estructural del todo, del que apenas cabe dar justa cuenta en las observaciones singulares, ninguna observación particular podría encontrar su lugar adecuado"[7].

"La **totalidad social** no mantiene ninguna vida propia por encima de los componentes que aúna y de los que, en realidad, viene a constar. Se produce y reproduce en virtud de sus momentos particulares. Muchos de éstos conservan cierta autonomía, que las sociedades primitivas-totales no conocen o no soportan"[8]. "Sistema y particularidad son recíprocos y sólo en su reciprocidad resultan cognoscibles".

Adorno afirma que acuerda con la perspectiva de Popper de brindar **preeminencia a los problemas** y a la tensión conocimiento-ignorancia, tanto como en la impugnación del erróneo naturalismo o cientificismo metodológico. Pero en cuanto al carácter de los problemas hay una diferenciación importante entre ambos ya que para Popper los problemas son epistemológicos mientras que para Adorno son prácticos, "una circunstancia problemática del mundo". "Lo que está en juego es precisamente la validez de tal distinción. Introduciendo en la ciencia una separación radical entre sus problemas inmanentes y los reales, pálidamente reflejados en sus formalismos, lo único que se conseguiría es una auténtica fetichización de la misma"[9].

Popper y Adorno ambos dos coinciden en sus reservas y **críticas del relativismo sociológico**. El hecho de que la "concepción del carácter contradictorio de la realidad social no sabotee su conocimiento ni lo entregue

[7] Ibíd., p.123.
[8] Ibíd.
[9] Ibíd., p. 125.

al azar se debe a la posibilidad de concebir incluso la propia contradicción como necesaria, extendiendo así a ella la racionalidad"[10].

Adorno está seguro de que "**los métodos no dependen del ideal metodológico sino de la cosa**" y Popper implícitamente lo acepta según Adorno, al poner en primer plano al problema; la calidad de logros científico-sociales se relaciona con el interés de los problemas que estudian y contrasta con la conciencia de la irrelevancia de tantas investigaciones sociológicas en virtud de su obediencia al método y no al objeto. Volviendo al interés concedido a los problemas que plantea Popper y que según Adorno se vincula con la "**relevancia del objeto**", Adorno impugna el hecho de una evaluación con juicios a priori[11].

Como sea sin embargo no es conveniente dogmatizar en torno a la **relevancia del problema**. Elegir un objeto de investigación se legitima a la luz de lo que la sociología pueda extraer del objeto elegido pero sin caer en la autojustificación de proyectos emprendidos por mero mandato académico "en los que se combinan felizmente la irrelevancia del objeto y la miopía del técnico en *research"*[12]. Lo que denunciara Adorno hace 60 años ocurre hoy y va a seguir ocurriendo en Argentina y en el mundo. Digo, la investigación sobre el chagas siempre va a obtener subsidios para investigar, y ello independientemente de la banalidad de tantas investigaciones anteriores cuyos resultados no sólo no se reflejaran en la erradicación del mal sino que lo oscurecieran, sin juzgar el detalle del abultamiento de los bolsillos de los directores de las investigaciones. ¿Qué ocurrió en este caso? No hay irrelevancia del objeto y menos miopía del técnico en *research*, lo que hay es un recurso del trabajo de investigación cuyo fin es la carrera de investigación *per se*.

[10] Ibíd.
[11] Ibíd., pp. 125-6.
[12] Ibíd., p. 16.

Hay reflexiones de Adorno en torno al **conocimiento**. A propósito del peligro de hipostasiar la categoría de problema, el teórico alemán dice irónicamente que "soluciones se tienen a menudo; uno tiene interés por algo y construye el problema a posteriori"[13]. Y a ello contribuye la preeminencia de la sociedad como algo en sí cerrado y se expresa en el conocimiento social mediante juicios anclados en un concepto de sociedad. En otras palabras, las teorías del conocimiento desarrolladas desde Bacon y Descartes fueron concebidas 'desde arriba'. "Sin adaptarse en modo alguno al conocimiento tal y como éste se consuma de manera viva, lo organizaban … a la manera de un continuo inductivo o deductivo. Entre las tareas necesarias de la teoría del conocimiento no sería la última … la de reflexionar acerca de cómo se conoce realmente, en lugar de describir por adelantado el rendimiento cognoscitivo de acuerdo con un modelo lógico o científico"[14].

Con respecto a **qué se designa como científico** dice Adorno que Popper cree que un ensayo de solución que no sea pasible de crítica objetiva hace que no sea considerado científico. Esta consideración es ambigua en tanto que tal crítica parece vincularse a la "redención del pensamiento por la observación", y también a la reducción a los llamados hechos, lo cual hace colocar al pensamiento como hipótesis, dejando a la sociología sin su momento de anticipación que tan esencialmente le pertenece. En la sociedad tampoco los hechos constituyen lo último o la base en la que el conocimiento encuentra su punto de incidencia, "ya que ellos mismos vienen mediados por la sociedad. No todos los teoremas son hipótesis; la teoría es *télos*, no vehículo de la sociología"[15].

En referencia a la **duodécima tesis de Popper** en la que relaciona **objetividad científica y tradición crítica** dice Adorno que advierte efectivamente que esa tradición hace posible criticar el dogma dominante. Apela a un pensamiento no cosificado, inseparable de su instancia

[13] Ibíd., p. 127.
[14] Ibíd., p. 127.
[15] Ibíd., p. 128.

experimentadora. Sin embargo Adorno no lo reduce a algo así como a un **ensayo**; este término le parece equívoco en la medida en que evoca asociaciones científico-naturales y critica la autonomía de todo pensamiento que no sea reducido a contrastación. "Algunos pensamientos, y, en última instancia, los esenciales, se evaden al *test* y, sin embargo, no por ello dejan de tener un contenido de verdad bien concreto", afirma Adorno y está convencido de que Popper también lo aceptaría. "Es innegable que no hay experimento capaz de probar fehacientemente la dependencia de todo fenómeno social respecto de la totalidad, en la medida en que el todo, que preforma los fenómenos tangibles, jamás resultará aprehensible mediante métodos particulares de ensayo"[16]. Para no confundir la sociología con los modelos de las ciencias naturales el concepto de ensayo tienen que alcanzar también al pensamiento saturado de experiencia y que apunta allende la experiencia para comprenderla. Y ello porque "el momento especulativo no es una necesidad del conocimiento social, sino que es para éste, en cuanto a tal momento, ineludible"[17].

Adorno critica la **formalidad de la crítica en el método de Popper**. Dice Adorno que si se reconoce la dependencia del método respecto del objeto, así como la de relevancia e interés como medida del conocimiento social, la mirada crítica de la sociología no puede reducirse a autocrítica o reflexión sobre enunciados, métodos o conceptos; tiene que extenderse y ser crítica del objeto del que dependen todos estos momentos. Si falta esta adecuación del método al objeto el método es improductivo. "La vía crítica no es meramente formal sino también material"[18]. Si sus conceptos son verdaderos, la sociología crítica es crítica de la sociedad como lo afirmara Horkheimer en 1947. Un talante crítico reducido al trabajo sobre sí mismo, en la medida que cercena sus motivos, debería consumirse a sí mismo. "Ya sería hora de que la sociología se opusiera a esa consunción atrincherada tras el intangible método"[19]. Este metodologismo puede caer en logicismo en el

[16] Ibíd., p. 129.
[17] Ibíd.
[18] Ibíd., p. 130.
[19] Ibíd., p. 131.

caso por ejemplo de la expresión 'sociedad liberal'; si sus dos notas son la libertad y la igualdad y estamos frente a la desigualdad efectiva, la falta de contenido de verdad de la expresión no se corrige con una reformulación de enunciados contradictorios, ya que estamos "ante la constitución estructural de la sociedad en cuanto tal"[20]. Por eso la crítica no puede reducirse a reformular enunciados que no cierran a fin de recuperar el ideal del complejo científico. La "permanente autocrítica del conocimiento sociológico" es persistentemente reencauzada en otra dirección por la teoría crítica de la sociedad.

Y lo planteado aquí presupone la diferenciación entre verdad y no verdad, lo que conduce a la teoría de la ideología.

Crítica de la ideología propuesta por la sociología del conocimiento

Para Adorno, Popper es crítico del **relativismo escéptico** y como tal, polemiza con Mannheim y su propuesta de la sociología del conocimiento tanto como el mismo Adorno reconoce que lo hace. Pero el concepto total de ideología y "la pulverización de la diferencia entre verdadero y no verdadero, no resulta asimilable a la teoría clásica de las ideologías"[21]. Más bien se trata, continúa Adorno, de privar a la teoría de la ideología de su mordiente, lavándola y reduciéndola a "una rama más del negocio de la ciencia"[22]. En otro tiempo la "apariencia socialmente necesaria recibía el nombre de ideología. La crítica de la ideología estaba vinculada a la prueba concreta de la falsedad de un teorema o de una doctrina"[23]. "Al comportarse la sociología del conocimiento –mitigadora de la diferencia entre consciencia falsa y auténtica- como si representara un progreso en el sentido de la objetividad científica, recae… por detrás del concepto de ciencia tal como es entendido en Marx, de manera totalmente objetiva"[24]. Sólo mediante el uso

[20] Ibíd.
[21] Ibíd.
[22] Ibíd., pp. 131-132.
[23] Ibíd., p. 132.
[24] Ibíd.

de neologismos como **perspectivismo** y no mediante "determinaciones objetivas" pretende alejarse el concepto total de ideología del **relativismo de las cosmovisiones**. El subjetivismo de la sociología del conocimiento es denunciado por Popper y con ello obviamente coincide Adorno. "El énfasis constante en la determinación situacional de los pensadores, individualmente considerados, surge de la impotencia para retener firmemente la, en otro tiempo, alcanzada certidumbre de la desfiguración objetiva de la verdad. Con los pensadores y su psicología no guarda excesiva relación"[25].

En lo que se conoce como **crítica de la ideología** Adorno está muy cerca de Horkheimer. En este recurso de interpretación de la primera generación del Instituto de Frankfurt, el eje nodal es la sociología del conocimiento. En el artículo de Horkheimer "Un nuevo concepto de ideología?"[26], Mannheim es reducido a metafísico y su ciencia a sistema estéril por el idealismo subyacente a su 'filosofía del espíritu'. ¿Desde qué esquema se esgrime la crítica a la sociología del conocimiento de Mannheim? Desde la filosofía scheleriana como esquema de tipos formales que representan tendencias socialmente condicionadas de captar el mundo.

Para Adorno por su parte, la teoría de Mannheim, desde su "escepticismo anodino" rechaza la teoría de la ideología en su figura auténtica[27]. Su tendencia es "'positivista': los fenómenos sociales son aceptados 'como tales' y luego divididos por vía de la clasificación según conceptos universales". Adorno parte del estudio de una publicación de 1958 de Mannheim, *El hombre y la sociedad en la época de crisis* y desde una microanalítica critica la idea de formación, consolidación y poder de las élites. El método de generalización de la sociología del conocimiento se mueve desde una pretendida neutralidad respecto de lo real, "se sirve de términos de la crítica social y al mismo tiempo

[25] Ibíd.
[26]. M. Horkheimer, "Ein neuer Ideologiebegriff?" (1930) en K. Lenk, *El concepto de ideología*, trad. J. L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 1974: 245-263.
[27] T.W. Adorno, "La conciencia de la sociología de conocimiento" en K. Lenk, *El concepto de ideología*, traducción citada: 272-283.

les quita su filo". El método de Mannheim "convierte los conceptos dialécticos en clasificatorios", y esta operación "abstrae las condiciones del poder real de la sociedad". Porque los conceptos dialécticos "no son 'traducibles' en términos de sociología formal sin que su verdad sufra menoscabo".

Y aquí necesito desandar la teoría para rever la propuesta de la ideología de Mannheim desde Mannheim y contrastar con la *Ideologiekritik* . Para la teoría crítica no solamente ciertos postulados gnoseológicos, antropológicos e históricos son los que vuelven legítimas sus reservas frente a la sociología del conocimiento sino fundamentalmente el correlato necesario del 'impulso a la verdad', impulso que, repito, intenta alejar del horizonte todo relativismo, ya psicologista ya sociologista.

Mannheim, lo particular y lo total en la ideología

Mannheim es responsable del proceso de transfiguración de la doctrina de las ideologías de Marx, antiguo 'aparato de lucha de un partido' en una 'historia sociológica del espíritu extrapartidaria'[28]. La teoría de Marx apuntaba a la explicación unitaria de los movimientos sociales desde las relaciones entre clases, condicionadas por el desarrollo económico. El interés de su ciencia era la transformación de la sociedad y no el conocimiento de una 'totalidad' o de una verdad absoluta y acabada. La sociología del conocimiento o 'ciencia de la atribución social de las ideas' (*Wissenschaft von der gesellschaftlichen Zuordnung der Ideen*) se yergue sobre el núcleo de la noción de ideología.

En la tradición marxista el rol del concepto de ideología había consistido en la desvalorización de las concepciones del enemigo político por medio de la referencia a su 'condicionamiento social'. La publicación de *Ideología y Utopía* de Mannheim marca una ruptura con este aspecto de la noción de ideología, ya que propone no seguir considerando absoluta la propia posición conceptual y ponerla también en tela de juicio. El concepto clásico de ideología de Marx se convierte en Mannheim en un medio de conocimiento general en virtud del

[28] M. Hokheimer, 1930, ob. cit., p. 245.

cual se puede indagar el pasado, constatar la 'situación de la crisis del pensamiento' y ofrecer ' salida a la miseria espiritual de la época'.

Mannheim apunta a desagregar dos conceptos de ideología que se diferencian por su forma de representación, su modo analítico de proceder y su orientación: un concepto particular de ideología y uno total. La base común de ambos conceptos es que no se confía en lo que dice el adversario o más bien se trata de comprender lo que dice "por el método indirecto del análisis de las condiciones sociales del individuo o de su grupo"[29]. Ello significa que "las opiniones, afirmaciones, proposiciones o sistemas de ideas no se aceptan por su valor aparente, sino que se los interpreta a la luz de la situación vital de aquel que las expresa"[30].

Esclarecido el suelo común de las dos variantes del concepto, Mannheim revisa sus especificidades. "El concepto particular de *ideología* implica que el término expresa nuestro escepticismo respecto de las ideas y representaciones de nuestro adversario". El concepto total de ideología que se refiere a "la ideología de una época o de un grupo histórico-social concreto, por ejemplo, de una clase, cuando estudiamos las características y la composición de la estructura total del espíritu de nuestra época o de este grupo"[31].

Los puntos cruciales de diferencia entre ambas nociones son los siguientes.

1. En cuanto a la **representación del adversario**, el concepto particular de ideología incluye sólo una **parte de las afirmaciones del adversario**, descalifica sólo su contenido. El concepto total de ideología suspende la certeza respecto de **cosmovisión total** del adversario incluido su aparato conceptual; trata de comprender sus concepciones a la luz de la vida del grupo de que participa.

[29.] K. Mannheim, *Ideología y Utopía. Introducción a la sociología del conocimiento* (*Ideologie und Utopie* 1929), Trad. S. Echavarría, FCE, México, 1941, p. 50.
[30] Ibíd.
[31] Ibíd., p. 49.

2. En el **nivel del tipo de análisis** de cada versión de ideología, el concepto particular analiza las ideas desde una **perspectiva psicológica** y aun cuando pretenda que el adversario pueda distorsionar una situación real, acepta que los criterios de validez objetiva son comunes a ambos. El análisis que implementa la versión total de ideología al estudiar un sistema diferente de pensamiento se realiza en cambio, desde una **perspectiva teórica o noológica**. El supuesto es que los modos de experiencia e interpretación racional son y no atañen solo al contenido sino a la forma y al aparato conceptual de un modo de pensamiento que no es sino una función de la situación vital respectiva.

3. En su **nivel de aplicación**, la noción particular de ideología se estructura principalmente en torno a una **psicología de intereses** desde la que se puede aceptar que un motivo específico opere como determinante de cierta distorsión. Contrariamente, la concepción total de ideología usa un **'análisis funcional más formal'** estructurando un análisis de la situación que trata de conocer. Opera por descripción objetiva de la diferencia de mentalidades que actúan desde una base social distinta; presupone una correspondencia entre determinada situación social y determinada perspectiva. El concepto particular, al basarse en un plano psicológico, concentra su punto de referencia en el individuo mientras que el concepto total, que parte de un plano teórico, se expande a una referencia amplia que incluye la visión total de un grupo social.

4. Por último, el **objeto del análisis** del concepto particular de ideología se concentra en el relevamiento de **aspectos psicocolectivos** según el comportamiento diferente de un individuo en la muchedumbre (psicología de masas). El concepto total de ideología, en cambio, tiene como objeto de análisis la **reconstrucción de la "base teórica sistemática que yace bajo los juicios singulares de cada individuo**"[32].

[32]Ibíd., p.52.

Ideas de cierre

La convicción de la teoría crítica es que su objeto de análisis no existe. Y ello porque si su propósito es el análisis de la **sociedad justa** y esta no existe porque lo que hay es una sociedad injusta, pues entonces esta sociedad no existe efectivamente y no es un objeto de estudio. "La experiencia del carácter contradictorio de la realidad social no puede ser considerada como un punto de partida más entre otros varios posibles, sino que es el motivo constituyente de la posibilidad de la sociología en cuanto tal. Únicamente a quien sea capaz de imaginarse una sociedad distinta de la existente podrá ésta convertírsele en problema; **únicamente en virtud de lo que no es, se hará patente en lo que es**, y ésta habrá de ser sin duda, la materia de una sociología que no desee contentarse… con los fines de la administración pública y privada"[33].

La crítica de la sociología se focalizó en un momento de las disertaciones en la crítica de la ideología tal como la reformula la sociología del conocimiento. Y a ello condujo el tema de la verdad y de la no verdad que apareció a propósito del formalismo presente en la teoría popperiana, tan inmaterial. "En el **concepto enfático de la verdad** viene comprehendida también la disposición cabal de la sociedad, por poco que pueda ser esbozada como imagen de futuro"[34].

La *Ideologiekritik* recorre su enjuiciamiento a las doctrinas del valor objetivo y a la sociología del conocimiento de Mannheim. Pero avanza más allá para buscar la verdad, base sin la cual no se puede reconocer como válida ninguna crítica de la ideología para Adorno. Base además para desalentar del horizonte todo tipo de orientación escéptica, dogmática o relativista.

[33] Ibíd., p. 137.
[34] Ibíd.

Tanto Adorno como Habermas presentan *motivos* para obtener un lugar académico en la frontera de las ciencias sociales, el de la **filosofía social**[35]. El tono pregnante para ello es el de la propuesta, el de un tono asertórico aun cuando su expresión sea la pregunta o la duda, el de la fuerza de una teoría que también se proyecta. Pero esta proyección implica un costo necesario, el de un salto capaz de enfrentar los desvíos de la modernidad en sus modos de comprender la razón, en sus tipos de experienciar y en los de sus esfuerzos por mirar de frente a la verdad. Y todos estos modos, de comprender, de sentir y de no mentir pueden desplegarse solamente desde un concepto de razón que dialécticamente asuma la tensión de sus aspectos escindidos.

[35] "Su fin último sería la interpretación filosófica del destino de los hombres, en cuanto no son solo individuos, sino miembros de una comunidad (*Glieder einer Gemeinschaft*). Y por tanto, la filosofía social debe ocuparse sobre todo de aquellos fenómenos que pueden ser captados solo en conexión con la vida social de los hombres: del estado, del derecho, de la economía, de la religión, en suma, de toda la cultura material y espiritual de la humanidad. Así concebida, la filosofía de la sociedad se ha desarrollado en la historia del idealismo clásico alemán, hasta volverse una tarea fundamental de la filosofía. Sus resultados más brillantes son en conjunto las partes más eficaces del sistema hegeliano", M. Horkheimer, "La situazione attuale della filosofia della società e il compiti di un instituto per la ricerca sociales" (1931), en *Studi di filosofia della società. Ideologia e potere*, Torino, Einaudi 1981: 28-43; p. 32.

La postura de Popper en el Congreso de Sociología de Tübingen[1]

Carlos Segovia
USAL, Buenos Aires
Alan Matías Florito Mutton
UBA, Buenos Aires

En el año 1961, Karl Popper expone un trabajo titulado *La Lógica de las Ciencias Sociales* en el Congreso de la Asociación Alemana de Sociología en Tubinga. Los organizadores del Congreso habían acordado que Theodor Adorno efectuara una coponencia comentando, criticando, discutiendo, la exposición de Popper. En tal sentido, a los efectos de facilitar la discusión o las críticas a la ponencia de Popper, es decir a fin de que el público comprendiera aquello que se estaba hablando y discutiendo, los organizadores del congreso solicitaron a Popper que, para simplificar las cosas, formulara su trabajo en forma de tesis.

Dice Popper sobre el final de su tercera tesis:

> "De todos modos, antes de exponer dicha tesis deseo disculparme brevemente por las muchas que irán viniendo. Mi disculpa radica en la sugerencia que se me hizo de exponer sintéticamente mi ponencia en forma de tesis (con el fin de facilitar al coponente la tarea de aguzar al máximo sus antítesis críticas). Debo decir, no obstante aunque la forma en cuestión pueda provocar cierta impresión de dogmatismo, que dicha sugerencia me pareció muy útil"[2].

[1] Karl Popper, "La lógica de las ciencias sociales" en AAVV, *La disputa del positivismo en la sociología alemana (Der Possitivismusstreit in der Soziologie*, Berlin 1969); trad. J. Muñoz, Barcelona, Ediciones Grijalbo, 1972: 101-120.
[2] Ibíd., p.102.

Los hechos muestran que Adorno no contestó al trabajo de Popper en forma de antítesis…

Las exposiciones de Popper y Adorno dieron origen a una serie de respuestas y de contra-respuestas que se extendieron en el tiempo. Por ejemplo en 1963 Habermas escribe un artículo sobre la disputa Popper/Adorno. En 1964, Hans Albert, discípulo de Popper responde al trabajo de Habermas quien en el mismo año le contesta. Albert replica en 1965, y la cosa sigue…

Las exposiciones de Adorno y Popper, junto con algunas de las réplicas que se fueron dando a través del tiempo, fue publicada en alemán en 1969. En castellano fue publicada en 1972 bajo el título: *La Disputa del Positivismo en la Sociología Alemana*. Esta publicación comienza con una larga introducción escrita por Adorno. Señalamos dos cosas al respecto de esa introducción: 1) lo correcto sería, por su contenido, llamarla "conclusión" o "epílogo" y 2) fue escrita por Adorno por lo menos seis años después del ya acontecido Congreso.

A los efectos de señalar tanto disidencias, siempre muy profundas, como coincidencias, muchas más de las que en general se quieran admitir, entre la exposición de Popper del 1961 y la respuesta (la coponencia de Adorno) hemos decidido limitarnos en la iniciación de la presente investigación al comienzo cronológico de esta disputa, para crear una base sólida, no dogmática, a partir de la cual podamos incorporar las discusiones que siguieron al congreso de sociología de Tubinga.

Karl Popper en *La lógica de las ciencias sociales*

Según Popper el conocimiento comienza a partir de problemas. La lógica del conocimiento se constituye a partir de la tensión existente entre aquello que conocemos (muchísimas cosas) y aquello que ignoramos (muchísimas cosas más):

> *"*No hay conocimiento sin problemas –pero tampoco hay ningún problema sin conocimiento" (Cuarta tesis)[3].
>
> "...lógicamente considerado, en el descubrimiento de una contradicción interna entre nuestro supuesto conocimiento y los hechos; o expresado quizá más adecuadamente, en el descubrimiento de una posible contradicción entre nuestro supuesto conocimiento y los supuestos hechos" (Cuarta tesis) [4].

Para Popper entonces, debemos remarcarlo, el conocimiento no comienza ni a causa de percepciones, ni a partir de observaciones y tampoco por la recopilación de datos o de hechos. De manera que, para Popper,

> "el punto de partida (del conocimiento) es siempre el problema; y la observación únicamente se convierte en una especie de punto de partida cuando desvela un problema; o, con otras palabras, cuando nos sorprende, cuando nos muestra que hay algo en nuestro conocimiento –en nuestras expectativas, en nuestras teorías– que no está del todo en orden" (Quinta tesis)[5].

Popper define su Sexta tesis como la principal: el método de las Ciencias Sociales para él es el mismo método que el de las Ciencias Naturales, método que radica en ensayar posibles soluciones para sus problemas, sean éstos tanto teóricos o prácticos. Ante los problemas, el método consiste en proponer y en criticar posibles soluciones. Estos problemas no se reducen a problemas teóricos. Algunos problemas prácticos de las Ciencias Sociales son, por ejemplo, la pobreza, el analfabetismo, la opresión política, la inseguridad jurídica.

[3] Ibíd.
[4] Ibíd.
[5] Ibíd., p.103.

Si la solución propuesta no resulta accesible a la crítica objetiva, debemos excluirla por no científica porque para Popper "crítica" es lo mismo que "intento de refutación".

Si la solución propuesta es refutada por nuestra crítica debemos buscar otra solución. Y si el ensayo de solución resiste a nuestra crítica, se lo acepta provisionalmente y se lo sigue discutiendo y criticando.

> "El método de la ciencia es, pues, el de la tentativa de solución, el del ensayo (o idea) de solución sometido al más estricto control crítico. No es sino una prolongación crítica del método del ensayo y del error (*'trial and error'*)" (Sexta tesis)[6].
> "La llamada objetividad de la ciencia radica en la objetividad del método crítico; lo cual quiere decir, sobre todo, que no hay teoría que esté liberada de la crítica, y que los medios lógicos de los que se sirve la crítica —la categoría de la contradicción lógica— son objetivos" (Sexta tesis)[7].

Para Popper naturalismo, o cientificismo metodológico es, en tanto método, erróneo y equivocado. Se exige que las Ciencias Sociales aprendan de las Ciencias de la Naturaleza el método científico. El naturalismo metodológico implica comenzar a través de observaciones y de mediciones, de sondeos estadísticos por ejemplo y desde ahí, avanzar inductivamente a las posibles generalizaciones y teorías. Este método, con el que se pretende aproximar a las Ciencias Sociales al ideal de objetividad científica no tiene en cuenta la 'dificultad' extra que tienen las Ciencias Sociales a la hora de alcanzar la objetividad científica, esto es lo mismo que decir, el tema de la neutralidad valorativa ('libertad de valores' o 'desvinculación axiológica'). Aquí la diferencia para Popper radica en el hecho de que el científico social no puede emanciparse de los valores de su propia capa social.

[6] Ibíd.
[7] Ibíd., p.104.

Popper describe las inversiones que a su criterio han ocurrido luego de la Segunda Guerra Mundial, tanto con la sociología como con la antropología. Antes de la guerra la sociología era una ciencia social teorética general semejante, digamos, a la física teórica; y la antropología social una suerte de sociología aplicada a sociedades primitivas. Luego de la guerra, esta relación se invirtió: la antropología social, a la que a partir de esta inversión podríamos llamar etnología, ha devenido en una ciencia social general y la sociología se ha transformado en una antropología social o más específicamente, en una antropología de las formas de sociedad altamente industrializadas de Occidente. Así, según Popper, el antropólogo es ahora un teórico social y el sociólogo, un *fieldworker* y especialista que observa y describe los tótems y tabúes de la gente de raza blanca de los países de Europa Occidental y de los Estados Unidos.

Esta transformación, inversión, de la relación entre la antropología y la sociología evidencia el triunfo del método pseudo-científico natural en las Ciencias Sociales que es un método erróneo según Popper.

El triunfo de la antropología es el triunfo de un método, del naturalismo en las Ciencias Sociales. Este método, está basado en la observación, es pretendidamente descriptivo, supuestamente más objetivo y, aparentemente, científico -natural. Esta antropología social, hay que decirlo, es una de las Ciencias Sociales más exitosas. Vernos a través del prisma del antropólogo social es interesante, tal vez, como señala Popper, porque nos vemos a "nosotros mismos" (referido a los europeos). Lo que aquí no debe olvidarse es, en primer lugar que este antropólogo social es también un europeo y, en segundo término, nada puede garantizar que un observador externo, y este no es el caso, sea por ello más objetivo. El antropólogo autodefinido como observador externo y por lo tanto como observador objetivo significa la puesta en juego de un ideal de objetividad que es propio del *behaviorismo* en la medida que lo que hace ese antropólogo es observar comportamientos.

Popper sostiene que lo señalado resulta ser una posición absurda dado que implica en primer lugar un relativismo histórico que considera que la

verdad objetiva no existe y en segundo lugar, un relativismo sociológico que enseña que hay verdades relativas o ciencias relativas para éste o aquél grupo o clase, por ejemplo, una ciencia burguesa y otra proletaria. Este doble relativismo es para Popper una muestra cabal de lo que es una idea ingenua y equivocada de la objetividad científica. Hay entonces aquí una duplicación del error que consiste en sostener por un lado que la objetividad de la ciencia depende de la objetividad del científico, por otro, que el científico de la naturaleza es más objetivo que el científico social. Para Popper la objetividad científica radica única y exclusivamente en la tradición crítica porque es aquello que permite criticar un dogma dominante. Tenemos entonces que la objetividad de la ciencia no es en la concepción de Popper un asunto individual de los científicos. La objetividad de la ciencia reposa en el asunto social de la crítica recíproca entre los científicos, en el asunto social del trabajo en equipo de los científicos. Consecuentemente, la objetividad de la ciencia depende al menos en parte de la serie de relaciones sociales y políticas que en cuanto a tal crítica la hacen posible. Consecuentemente, para Popper, la teoría de la objetividad científica se explica solo a partir de categorías sociales y no individuales, esto es, la de competencia entre científicos o entre distintas escuelas, la tradición crítica, la de las instituciones sociales, y la tolerancia política a la libre discusión. Para Popper entonces la objetividad es un asunto social y no del investigador aislado, dado que

> "pequeñeces como, por ejemplo, la de la posición social o ideológica del investigador acaban por eliminarse a sí mismas con el paso del tiempo, aunque a corto plazo jueguen siempre, como es obvio, su papel" (Decimotercera tesis)[8].

Resuelto el tema de la objetividad, Popper aborda el tema de la neutralidad valorativa. Según su perspectiva, la crítica distingue entre el problema de la verdad de una afirmación, de su relevancia, su interés y su significado respecto de problemas que en ese momento nos ocupan, del

[8] Ibíd., p.110.

problema de su relevancia, su interés y su significado en relación con problemas extra científicos como por ejemplo, el problema del bienestar humano, del desarrollo industrial, etc. Estos intereses extra científicos no se pueden excluir ni de la investigación científico-natural ni de la investigación científico-social. En la interpretación de Popper debe existir una clara diferenciación para la ciencia entre intereses que no pertenecen a la búsqueda de la verdad y el interés puramente científico por la verdad. Esta diferenciación es el valor científico rector de la ciencia que sin negar la existencia de problemas extra-científicos debe distinguirlos o diferenciarlos a los efectos de la búsqueda de la verdad. Otros valores de la ciencia para Popper son la relevancia, el interés y el significado de una afirmación, el de la riqueza de resultados, el de la fuerza explicativa, la sencillez, la exactitud. Sin embargo, en tanto que efectivamente es imposible excluir los intereses extra-científicos de la investigación científica, sea esta tanto científico-social como científico-natural, es central en el pensamiento de Popper diferenciarlos. Estos valores extra-científicos no son erradicables porque el ideal de la pura búsqueda de la verdad que mueve el científico hunde

> "sus raíces más profundas en valoraciones extracientíficas y, en parte, religiosas. El científico objetivo y 'libre de valores' no es el científico ideal. Sin pasión la cosa no marcha, ni siquiera en la ciencia pura. La expresión 'amor a la verdad' no es una simple metáfora" (Decimocuarta tesis)[9].

El científico no puede alcanzar ni la objetividad ni la neutralidad valorativa.

A partir de la Decimoquinta tesis, Popper aborda problemas y tesis lógicas y comienza señalando que

[9] Ibíd., p.111.

> "la función más importante de la lógica puramente deductiva es la de constituir un órgano *de* la crítica" (Decimoquinta tesis)[10].
> "La lógica deductiva es la teoría de la validez del razonamiento lógico o de la inferencia lógica. Una condición necesaria y decisiva para la validez de una inferencia lógica es la siguiente: si las premisas de un razonamiento válido son *verdaderas*, entonces la conclusión ha de ser asimismo *verdadera*.
> Esto puede ser expresado también así: la lógica deductiva es la teoría de la transferencia de la verdad de las premisas a la conclusión" (Decimosexta tesis)[11].
> "...Si todas las premisas son verdaderas y la inferencia es verdadera, entonces la conclusión *ha de ser* asimismo verdadera; y, en consecuencia, si en una inferencia válida la conclusión es falsa, no es posible en tal caso que todas las premisas sean verdaderas" (Decimoséptima tesis)[12].

La importancia aquí radica para Popper, en el hecho evidente pero decisivo que lo recién citado expresa y es que

> "la lógica deductiva no es tan sólo la teoría de la transferencia de la verdad de las premisas a la conclusión, sino asimismo e inversamente la teoría de la retransferencia, de la falsedad *de la conclusión a por lo menos una de las premisas*" (Decimoséptima tesis).

Por lo tanto "lógica deductiva" es semejante a decir "teoría de la crítica racional" para Popper, donde "crítica racional" es el intento de mostrar que de la tesis criticada se desprenden consecuencias inaceptables. Si lo último es el caso, la tesis sometida a crítica resulta refutada. Una teoría, o sistema deductivo, debe ser para Popper, por un

[10] Ibíd., p.112.
[11] Ibid.
[12] Ibíd., p.113.

lado un ensayo de explicación, esto es, un intento de solucionar un problema científico, por otro, un ensayo de solución sujeto a la crítica racional.

La crítica en Popper está dirigida a la aspiración a la verdad. La actividad crítica consiste en mostrar que una teoría es falsa, que su aspiración a la verdad no es justificada. Estas ideas de Popper aplican tanto para las Ciencias Naturales como para las Ciencias Sociales.

En el grupo de las Ciencias Sociales, es la sociología, según Popper, la ciencia que describe por medio de categorías sociales como imitación, lenguaje, familia, el entorno social necesario para las explicaciones de la psicología y el psicoanálisis. Este es uno de los motivos que sostiene la afirmación de Popper acerca de la autonomía de la sociología que por lo tanto, es independiente de la psicología y no al revés. La lógica de la situación que consiste básicamente en el análisis de los individuos que actúan en equis condiciones o situaciones explicando su conducta a partir de la situación misma constituye en este planteo de Popper, la posibilidad de un método puramente objetivo en las ciencias sociales. Esta comprensión objetiva del actuar de los individuos radica en la conciencia, por parte del investigador, de que la conducta era objetivamente adecuada a la situación sometida a análisis.

La lógica de la situación convierte en momentos de la situación a una serie de aspectos aparentemente psicológicos y en consecuencia subjetivos, como deseos, motivos, recuerdos, etc. Ciertamente, el análisis situacional es un método individualista. Popper lo caracteriza como un método que permite hablar de objetividad dado que es a causa de los distintos momentos que componen una situación el que un individuo persiga fines que son fines objetivos. Estamos con la lógica situacional, evidentemente, frente a reconstrucciones teóricas, muy simplificadas y muy esquematizadas. Por tal motivo Popper señala que en general, estas reconstrucciones llevadas a cabo en los análisis de situación, son falsas, pero estas reconstrucciones poseen un contenido de verdad bastante

grande y que, en estricto sentido lógico constituyen buenas aproximaciones a la verdad. La lógica de la situación se ocupa tanto del mundo físico donde transcurren las acciones como del entorno social donde además de otros individuos se encuentran distintas instituciones sociales.

Al final de su ponencia Popper describe aquello que a su entender constituye la guía o el punto central de la ciencia, sea la Ciencia Natural o la Ciencia Social:

> "...aunque no podamos justificar racionalmente nuestras teorías ni evidenciar las siquiera comprobables, sí podemos al menos criticarlas racionalmente. Y podemos distinguir lo que es mejor de lo que es peor" (Propuesta)[13].

Observaciones a la ponencia de K. Popper en el congreso de Tubinga en 1961

Nos encontramos frente a un texto sumamente sintético y, si cabe la expresión, sumamente condensado. Escrito por Popper en forma de tesis –veintisiete tesis y una propuesta final– esta ponencia impresiona como fuertemente dogmática, aspecto que el mismo Popper pone de relieve al final de su tercera tesis, como señaláramos al comienzo de este trabajo. Hasta el momento no hallé nada que desmienta aquello que Popper señala en la tercera tesis, esto es, que le sugirieron que escribiese su ponencia en forma de tesis para que así el coponente, T. Adorno para el caso, pudiese realizar sus "antítesis críticas" con mayor agudeza. Debo entonces agregar al posible dogmatismo en el trabajo de Popper una cierta gentileza de su parte hacia los organizadores del congreso al momento de cumplir con sus pedidos. Esta referencia que hace Popper me resultó un tanto extraña y no he podido dilucidar si Popper intentaba con ella

[13] Ibíd., p.119.

librarse anticipadamente de posibles *acusaciones* de dogmatismo, si sólo buscaba complacer a los organizadores, o si Popper advirtió algún tipo de engaño al que podía estar siendo sometido e intentó dejarlo en evidencia, o si ,tal como el mismo Popper iba a afirmar en el futuro, él presentó su ponencia para el congreso de Tubingia de manera tal que para Adorno resultase imposible refutar sus tesis.

Jürgen Habermas y la teoría analítica de la ciencia y la dialéctica

Matías Miller
USAL, Buenos Aires

"Teoría analítica de la ciencia y la dialéctica" es el trabajo central del filósofo Jürgen Habermas en la continuación que junto a Hans Albert llevó a cabo de la disputa del positivismo, iniciada en el Congreso de la Asociación Alemana de Sociología en Tubinga (1961). En esta intervención el autor juega el papel de árbitro entre las posturas de Adorno y Popper en relación al método de las ciencias sociales. Hace ya varios años, en 1956, se había dado su primer contacto con el miembro de la Escuela de Frankfurt a raíz de un artículo suyo titulado "Pensando con Heidegger contra Heidegger", del cual llamó la atención su crítica a la valoración positiva que el filósofo alemán hizo sobre el nacional-socialismo tras la Segunda Guerra Mundial. En poco tiempo se convertiría en su ayudante académico y años más tarde sería considerado uno de los grandes representantes de la segunda generación de Frankfurt. El dilema que marcó la dirección de sus trabajos fue cómo recrear el ideal emancipador de la modernidad sin que derive en regímenes similares a los totalitarismos nazi-fascistas o la explotación del capitalismo avanzado. Será este último punto, esencialmente, el que tendrá relevancia en esta intervención.

Como ya se ha mencionado, Habermas tiene aquí el rol de árbitro entre los representantes de la teoría crítica (Adorno) y la corriente filo-analítica (Popper). El primero, desde una concepción dialéctica de la totalidad social, establece que las categorías de análisis deben surgir del objeto de estudio, para evitar así toda falsificación del mismo. El segundo, interpretado como parte de la tradición positivista (positivismo es entendido aquí en un sentido laxo, pues Popper no se considera a sí mismo un positivista), propondría la aplicación de la metodología empírico-analítica de las ciencias naturales a la sociología y, por tanto, un concepto funcionalista del sistema social. Ambas

ideas de sociedad serán diferenciadas por medio de cuatro criterios: objeto, experiencia, historia y *praxis*.

Una vez realizado este desarrollo comparativo, Habermas le otorga una nueva dirección al análisis (he ahí su aporte en esta disputa) y lo lleva hacia la examinación de los juicios de valor y la neutralidad valorativa, cuestión que apenas fue esbozada por Adorno y Popper, para así comprender por qué la analítica aspira a convertirse en el único método válido para el desarrollo del conocimiento científico. Será en esta misma evaluación, a su vez, donde se esclarecerá la labor hermenéutica de la dialéctica como medio para desenmascarar el interés epistemológico que motiva la aplicación indiscriminada de la metodología empírico-analítica.

Habermas abre su escrito con una referencia al concepto de totalidad en Adorno, como aquella trama dialéctica que mantiene una relación de reciprocidad con sus partes: es imposible entenderla prescindiendo de sus componentes, pero estos tampoco resultan comprensibles sin tener en cuenta que pertenecen a una totalidad con esencia propia. Luego menciona, como contraste con este concepto, la idea funcionalista de sistema que propone el pensamiento analítico, "una trama funcional de regularidades empíricas"[1]. De esta manera, se propone analizar ambos conceptos de totalidad desde cuatro criterios esenciales que permiten dilucidar sus principales diferencias.
En primer lugar, se encuentra la relación entre la teoría y su objeto. La metodología empírico-analítica se funda sobre la construcción de sistemas hipotético-deductivos a partir de los cuales se puedan elaborar leyes empíricas, comparando los acontecimientos predichos y lo efectivamente observable. La aplicación de este método en las ciencias naturales no resulta problemática ya que los fenómenos allí estudiados no se encuentran preformados por el ser humano, de manera que no habría inconvenientes para elegir libremente las categorías de análisis. Al contrario de esto, no se le

[1] Jürgen Habermas, "Teoría analítica de la ciencia y la dialéctica" en AAVV, *La disputa del positivismo en la sociología alemana (Der Possitivismusstreit in der Soziologie,* Berlin 1969); trad. J. Muñoz, Barcelona, Ediciones Grijalbo, 1953:147-180; cita p.148.

pueden imponer categorías a la totalidad social pues es ella misma la que las otorga. La dialéctica afirma, en línea con esto, que la investigación forma parte de la misma trama vital que se estudia, por lo que la teoría debe adecuarse a su objeto y no al revés.

Ya analizada esta primera relación, Habermas pasa al escrutinio de la cuestión experimental. El tipo de experiencia que tolera la teoría analítica es la que podría llamarse experiencia de laboratorio: reproducir bajo ciertas condiciones en un espacio cerrado algún comportamiento físico en particular y observarlo. El problema es que ningún concepto de totalidad puede ser demostrado sólo por la observación de fenómenos concretos, justamente porque preforma a los mismos. En consecuencia, la teoría dialéctica propone una apertura a una experiencia que excede esta observancia controlada y que puede resultar científicamente legítima sin ser susceptible de falsación, lo cual es contrario al planteo de Popper.

Una vez resumida la metodología que conlleva el concepto funcionalista de sistema, el filósofo va a comentar cómo ésta es aplicada a la ciencia histórica. En líneas generales, lo que se hace es subsumir casos bajo una ley empírica y realizar prognosis o predicciones, de manera que el valor de la historia es solamente retrospectivo. Esto quiere decir que lo único que permite es explicar acontecimientos concretos a partir de los cuales, luego, puedan construirse sistemas deductivos para realizar predicciones. No existen leyes históricas universales, tal como opina Popper, por lo que la historia no es una ciencia teorética. El problema, desde un punto de vista dialéctico, es que la totalidad social "[…] sólo se hace patente en las tendencias de su evolución histórica, es decir, en las leyes de su movimiento histórico, a partir de lo que no es"[2].

Finalmente, Habermas establece las relaciones entre la teoría y la *praxis*. El modo de hacer historia recién explicado, si bien carece de aplicación vital,

[2] Ibíd., p.156. Es decir, su objeto de estudio nunca está clausurado, pues la totalidad social está en constante formación en la medida en que siempre devendrá otra.

puede ser útil para el dominio político de la sociedad. Una sociología que utilice este modelo metodológico podría prestar técnicas sociales […] con ayuda de las cuales podemos asegurarnos una incidencia sobre los problemas sociales similar a la posible sobre los naturales"[3]. La dialéctica, en cambio, considera que el sistema vital e histórico no puede ser encapsulado en contextos cerrados, aislados y repetitivos, precisamente porque los excede. La categoría de *praxis* resulta así no sólo ordenadora del proceso de investigación social sino de la propia intervención de Habermas, pues le permite detectar que esta metodología empírico-analítica no constituye solamente un error teórico sino que detrás de ella habría cierto interés particular, cuestión que es central en la segunda parte del texto.

La categoría de *praxis*, además, es esencial en estos momentos de su producción. Su obra *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*, publicada en el mismo año que esta intervención, estructura su análisis de la política en torno a esta categoría. Habermas reivindica aquí la idea aristotélica de que toda investigación se define en función de su objeto y, particularmente, su concepción de la política como el estudio de la *praxis*. De esta manera, se la entiende como una continuación de la ética que debe conducir a los ciudadanos hacia la realización de la vida buena. El autor considera necesario recuperar esta herencia del pensamiento clásico frente a la concepción de la política como una *techné*, tal como la entendía Hobbes a partir de los fundamentos de las ciencias naturales o Max Weber al separar a la investigación de su objeto y establecer una lógica positivista para las ciencias.

A partir de esta problemática, entonces, surge el problema de la neutralidad valorativa. Según Habermas, esta posee su origen en la escisión de los ámbitos descriptivo y valorativo. El conocimiento científico, desarrollado a través de leyes que explican determinadas regularidades empíricas, estaría conformado sólo por juicios descriptivos. En consecuencia, las normas sociales o prescripciones de la conducta de los

[3] Ibíd., p.157.

sujetos, que constituyen el ámbito de la *praxis*, quedan fuera de toda consideración científica. Esta monopolización del saber bajo un tipo de razón no da cuenta, a pesar de su pretensión de cientificidad, que se erige en base a una norma, es decir, que no hay propiamente una justificación racional para adoptar este racionalismo. Es más: los conocimientos descriptivos de las ciencias empíricas sólo son relevantes en la medida en que el investigador se asume previamente como positivista. De ahí que, según Habermas, la solución de Popper sea "{…] salvar el racionalismo al menos como profesión de fe"[4].

En línea con esto, el autor también detecta que los enunciados legales que sirven de base para el desarrollo de la investigación no pueden ser demostrados inductivamente, es decir, a partir de la experiencia. Son formulaciones protocolarias, "[…] enunciados universales no restringidos, con un número ilimitado de casos de aplicación principalmente posibles, […]"[5] que no tienen su origen en un contexto estrictamente científico sino en el acuerdo de los investigadores que deciden optar por ellos. En relación con esta elección, Habermas denuncia un dilema circular, porque mientras la eficiencia de los enunciados sólo puede confirmarse una vez sabido qué hechos permiten interpretar, la relevancia de estos mismos hechos sólo puede salir a la luz una vez aplicada la ley.

Ahora bien, para entender a estas normas resulta necesario saber en qué contexto se originan. Surgen, particularmente, en el seno del sistema social de trabajo cuya finalidad es la dominación de la naturaleza. El problema es que la teoría analítica de la ciencia no da cuenta de esta referencia vital que "[…] le viene siempre hermenéuticamente presupuesta"[6] y postula como requisito del proceso de investigación que la validez de los enunciados sea

[4] Ibíd., p.164.
[5] Ibíd., p.166. Precisamente porque son universales e ilimitados en su aplicación jamás podrán ser demostrados por medio de la experimentación científica, aunque son la condición de posibilidad de la misma. La fe de Popper en el racionalismo podría verse reflejada también en este punto.
[6] Ibíd., p.172.

independiente de todo contexto, es decir, el requisito de la neutralidad valorativa. Sin embargo, ni siquiera ella misma cumple con esta condición, en la medida en que se encuentra motivada por un tipo particular de interés que da lugar a esos enunciados: el interés técnico.

Esta supuesta neutralidad es atribuida, específicamente, a los medios de la investigación, mientras que la carga valorativa recae sobre los fines. Nuevamente se está frente a una escisión engañosa e imposible de aplicar en el estudio de la sociedad. De ahí que Habermas haga mención de la dialéctica hegeliana del fin-medio, la cual afirma que "[…] a los medios les es inmanente la pertinencia respecto de unos determinados fines como a los propios fines una conformidad respecto a unos determinados medios"[7]. La valoración también recae, por tanto, sobre los medios, con lo cual se hace aún más claro que la neutralidad es una ilusión. Con esto, en síntesis, el filósofo logra volver al inicio de su intervención para recalcar que la labor de la dialéctica consiste en insertar a la investigación dentro de su propio objeto de estudio para evitar tanto la elección de unos medios analíticos como el consecuente dominio técnico de la sociedad.

Ahora bien, si la neutralidad es una ilusión cabe preguntarse, ¿cuál es el interés detrás de la sociología de orientación dialéctica? Parecería insinuarse que es el interés práctico, pero no es algo que esté explicitado en el texto. Si bien es cierto que Habermas hace una revisión de estas reflexiones en *La lógica de las ciencias sociales* (1967), la sistematización y el desarrollo de lo aquí esbozado no se verá sino hasta *Conocimiento e interés* (1968), donde además de señalar el interés técnico oculto detrás de las ciencias empírico-analíticas se menciona el interés práctico de los saberes histórico-hermenéuticos (dentro de los cuales estaría la sociología) y el emancipador de los conocimientos de orientación crítica.

[7] Ibíd., p.177.

Filosofía feminista y diferencia sexual

Del Grupo de Estudios: “Filosofía y diferencia sexual”

IIEGE - UBA

Filosofía feminista y diferencia sexual
Del Grupo de Estudios: "Filosofía y diferencia sexual" IIEGE - UBA

Coordinación: María J. Binetti

Propuesta

La filosofía feminista constituye una de las principales corrientes del pensamiento contemporáneo. Sin embargo, sus versiones de divulgación suelen caer en equívocos, simplificaciones y reduccionismos epistemológicos que hacen poca justicia a su profundidad y riqueza. En particular, el feminismo *mainstream* ha quedado atrapado en el paradigma socio-lingüisticista dominante durante la segunda mitad del siglo pasado y reducido a un constructivismo tecno-discursivo que erosionó sus conceptos teóricos y su praxis política.

La propuesta de esta mesa/simposio consiste en reponer una filosofía feminista robusta, capaz de superar el escepticismo anti-realista e irracionalista al cual nos han traído las narrativas posmodernas. Entenderemos la diferencia sexual como categoría fundacional del feminismo e intentaremos pensarla en el marco de una ontología realista como alternativa teórica y política a los sesgos identitarios y relativistas del constructivismo.

*

Programa y temas

¿Qué es una mujer? Apuntes sobre la categoría conceptual de mujer en los distintos feminismos
Lucía Josefina Ghisletti Panné

Subjetividad y diferencia sexual en Luce Irigaray:
de la crítica al 'sujeto' hacia el entramado de la civilización
Daniel Osvaldo Fernández Ahumada

La Filosofía Feminista Radical de la Diferencia como teoría positiva
Karen Natalia Cruz Andrade

Cuerpo de mujer hoy
Ana García

La implantación de la "identidad de género" en América Latina y Argentina
María José Binetti

¿Qué es una mujer? Apuntes sobre la categoría conceptual de mujer en los distintos feminismos

Lucía Josefina Ghisletti Panné

La labor de la Filosofía feminista tradicional se destaca por la crítica a los modos de construcción de las subjetividades sexuadas que la educación social habitualmente estimula, deconstruyendo los procesos por los cuales se tiende a reforzar los rasgos "femeninos" en las mujeres y los rasgos "masculinos" en los varones, en lo que reconoce como un orden social y cultural arbitrario y contingente. La crítica, además, se destaca por denunciar la desigualdad en términos de derechos políticos, civiles, sexuales y sociales que esa construcción arbitraria implica. En este sentido, desde el feminismo podemos decir que finalmente se abre la puerta para llevar a cabo diversas interpretaciones tanto de lo femenino como de las mujeres. Por un lado, el feminismo de la igualdad se dirigió a denunciar la exclusión femenina de todos los ámbitos públicos, subrayando que la "promesa moderna" de la democracia liberal no se había cumplido para las mujeres como grupo, y que, por lo tanto, se hace necesario generar leyes para garantizar la redistribución de la riqueza y del saber que antes estaba vetado para ni más ni menos que la mitad de la población.

El feminismo de la diferencia, por su parte, tendió a enfocarse en visibilizar y valorar la experiencia histórica de las mujeres, sosteniendo que la emancipación femenina no consiste en asimilarse al modelo masculino, sino más bien en reconstruir genealógicamente sus saberes y las formas de poder del mundo cotidiano. Por último y más recientemente, se popularizó la interpretación postestructuralista y nominalista presentada por Judith Butler y conocida como *teoría queer*, que postula el género como un acto performativo. De hecho, en los años '90 del pasado siglo se instaló una controversia inspirada en Butler contra el materialismo y la posición de Irigaray en particular. El feminismo gira en torno a qué hacer con la

ostensible diferencia de criterios que se ha exacerbado, diferencia irreductible que no tiene como ejes a la diferencia entre hombres y mujeres, ni a la naturaleza de la mujer, sino a una disputa en la concepción de la mujer, las mujeres y el mundo[1].

Es así que en el prefacio de *El género en disputa* Butler sostiene que ser mujer es un "hecho natural", pero esa naturalidad se determina mediante actos performativos discursivamente restringidos que producen el cuerpo a través y dentro de las categorías de sexo[2]. La autora destaca que las categorías fundacionales del sexo, el género y el deseo son efectos de una formación específica del poder, y como tal requieren una forma de cuestionamiento crítica que (rescatando a Foucault), conlleva su propia genealogía. La labor de este cuestionamiento es centrar –y descentrar– esas instituciones definitorias: el falogocentrismo y la heterosexualidad obligatoria. Hasta allí podemos encontrar puntos en común con otros feminismos tales como el feminismo radical y el de la diferencia. Incluso podemos observar que Butler llega a acercarse bastante a la visión del primero al considerar que entre hombres y mujeres se da una relación de poder que es algo más que un intercambio entre sujetos; sin embargo para la autora *queer* el poder parecería centrarse no tanto en las diferencias materiales que dan lugar al dimorfismo sexual sino más bien en la producción de ese mismo marco binario del género. A Butler le interesa la disociación entre sexo y género en las prácticas *drag queen*, vale decir, en el espacio abierto entre el sexo definido como masculino y la performance de la femineidad. Dado que la *drag queen* ocupa ese espacio paradójico que se sitúa entre el sexo anatómico y el género interpretado, hace aparecer la imitación, la re-citación de los códigos de significación del género, como los mecanismos de producción de la verdad del sexo: "al imitar el género, la vestida implícitamente revela la estructura imitativa del género en sí, así

1 Teresa de Lauretis, "La esencia del triángulo, o tomarse en serio el riesgo del esencialismo: teoría feminista en Italia, los E.U.A. y Gran Bretaña" en *Debate Feminista*, 1, 2, 1990: 77-115.

2 Judith Butler, *El género en disputa*, Barcelona, Paidós, 2007, p. 37.

como su contingencia"[3]. Para Butler, la performance drag queen es subversiva porque desnaturaliza la relación normativa entre sexo y género y permite que aparezcan los mecanismos culturales que producen la coherencia de la identidad heterosexual. Sin embargo, en sus siguientes obras Butler parece en cierta medida retractarse:

> "Comencé a escribir este libro tratando de considerar la materialidad del cuerpo, pero pronto comprobé que pensar en la materialidad me arrastraba invariablemente a otros terrenos. Traté de disciplinarme para no salirme del tema, pero me di cuenta de que no podía fijar los cuerpos como simples objetos del pensamiento. [...] Continué apartándome del tema. Comprobé que era resistente a la disciplina. Inevitablemente, comencé a considerar que tal vez esa resistencia a atenerme fijamente al tema era esencial para abordar la cuestión que tenía entre manos"[4].

Es decir, el discurso de la "construcción" que circula principalmente en la teoría feminista quizás no sea completamente adecuado ni suficiente para argumentar que no hay ningún "sexo" prediscursivo que actúe como el punto de referencia estable sobre el cual, o en relación con el cual, se realiza la construcción cultural del género. Afirmar que el sexo ya está "generizado", que ya está construido, no explica todavía de qué modo se produce forzosamente la "materialidad" del sexo. El "sexo" no es pues sencillamente algo que uno tiene o una descripción estática de lo que uno es: será más bien una de las normas mediante las cuales ese "uno" puede llegar a ser viable, esa norma que califica un cuerpo para toda la vida dentro de la esfera de la inteligibilidad cultural. Aquí Butler parece acercarse íntimamente de nuevo a una autora radical clásica: Simone de Beauvoir, quien en su Magnum opus, *El segundo sexo*, analiza la opresión de la mujer desde el punto de vista de su propia subjetividad en relación con otros, Otros y otras, pero sin perder el punto de vista material.

3 Ob. cit., p. 169.

4 Judith Butler, *Cuerpos que importan*, Barcelona, Paidós, 2002, p. 10.

El punto en común entre Butler y Beauvoir es que ambas sostienen que todo ser humano hembra no es necesariamente una mujer; pero mientras la primera sostiene tal afirmación por la mutabilidad y diversidad sexo-genérica (trans, inters, y demás subjetividades no-hegemónicas), la segunda dirige su análisis a la carga de género con la que vivimos las mujeres desde los albores de la Historia, y, en este sentido, quien se autodenomine mujer debe poder participar de esa realidad misteriosa y amenazante que es la feminidad. Ahora, "¿significa esto que la palabra «mujer» carece de todo contenido?" Y más fundamentalmente, "¿qué es una mujer?"[5]. Para Beauvoir, la clave del problema está en que la relación de los dos sexos no es la de dos polos opuestos como uno normalmente esperaría, sino que el hombre representa a la vez el positivo y el neutro, mientras que la mujer aparece como el negativo, ya que toda determinación le es imputada como limitación, sin reciprocidad. La mujer se determina y se diferencia con relación al hombre, y no así éste con relación a ella; la mujer es lo inesencial frente a lo esencial que es el hombre. El es el Sujeto, lo Absoluto; ella es lo Otro. El mismo hecho de tener que plantear este problema es característico de esto: a un hombre nunca se le ocurriría escribir un libro sobre la singular situación que ocupa su género en la Humanidad.

Es entendible que lo *queer*, presentándose como lo más innovador, eje superador y contenedor de todo lo anterior, desplace todas las cuestiones sociales y políticas que no le involucren directamente. Así, los problemas clásicos que el feminismo viene denunciando desde antaño, pasan -de nuevo- a un segundo plano olvidado y desatendido. Y defenderse ante esto es, claro, tomado como una amenaza al nuevo orden significante. Así, el posthumanismo se denomina anti-esencialista, anti-dualista y se sirve de un pensamiento anti-binarismos para comprender la corporalidad, la vida sexual, y las relaciones con las demás criaturas vivientes (y con las tecnologías)[6]. Por consiguiente, plantea que las capacidades reproductivas de

5 Simone De Beauvoir, "Introducción" en *El segundo sexo,* Buenos Aires, Sudamericana, 1999: 15-31.

6 Francesca Ferrando, *Philosophical posthumanism*, Londres y Nueva York, Bloomsbury Publishing, 2019, p. 22.

las mujeres no son experiencias biológicas inmanentes, inalienables, e inherentes a su condición sexual. Por el contrario, comprende que la tecnología permite intervenir más repentina y profundamente en los cuerpos, y en sus capacidades. El embarazo y el parto son, desde el prisma posthumano, cooperación con terceros en un proyecto reproductivo que cuestiona los imperativos de género "asociados" a las capacidades de los cuerpos femeninos. Las intervenciones sobre la fecundidad, sostienen, favorecen la deconstrucción de la familia, el binomio sexo-capacidades reproductivas, y los roles parentales. Incluso se ha argumentado que cuando se usa para definir la feminidad el embarazo "privilegia a unas mujeres sobre otras, tanto ante la ley como en el plano moral y político", refiriéndose a los deseos individuales de las personas trans que no pueden concebir y que elaboran una idea del mundo como competencia, en la que la performatividad y validación del género autopercibido está siempre en juego. En ese sentido necesitan de las funciones básicas primarias de las mujeres, para ellos mismos sentirse mujeres también. Al romper conceptualmente la relación exclusiva entre el embarazo y los cuerpos con la fisiología femenina, se desbaratar la supuesta opresión transexclusiva, narrativas que enmarcan a las mujeres trans como "carentes" de esos rasgos reproductivos femeninos tradicionalmente utilizados "para delinear quién cuenta como mujer"[7]. Quedaría explicar, claro, cómo la naturaleza biológica que divide a la especie en macho y hembra sería en sí misma opresiva.

En definitiva esa es la filosofía que está detrás no solo de los *queers* sino del ciudadano moderno promedio, y eso es lo que explica que las mujeres, adolescentes y niñas sientan rechazo por sus cuerpos. Afrimaciones tales como "me sacaría el útero para no tener que menstruar" o "creemos úteros artificiales para no tener que dar a luz", "me sacaría el útero para donárselo a una chica trans" son parte de la vulgata juvenil, sostenida sin el menor grado de análisis o sentido crítico, pero posicionándose como la decisión altruista, moralmente loable o socialmente progresista. Esto es el transhumanismo: ni siquiera se trata ya de desafiar los estereotipos de género, sino de tener

7 Katherine Mackay, "The 'Tyranny of Reproduction': Could Ectogenesis Further Women's Liberation?", *Bioethics* 34, 4, 2020: 346-353.

tantos procedimientos tecnológicos realizados sobre el propio cuerpo que el resultado es la alienación del propio ser para convertirte en algo más que humano, es decir, un transhumano. El punto de referencia siendo, por supuesto, un cuerpo masculino.

Sin embargo, a nuestro juicio, esta filosofía parte de un supuesto falaz: es nuestra biología la causante de nuestra opresión, por lo tanto, al eliminar nuestra biología (algo que no puede hacerse sino simulando que no existe; esto es, omitiendo nuestras funciones naturales) se eliminaría de manera concomitante nuestra opresión. Lejos estamos de ese feminismo que trataba de aceptar el cuerpo que habitás, ahora estamos en el reino ultra-liberal-transhumano en donde la libertad de elegir el cuerpo que quieras más la identidad que lo acompaña es ley. Los estudios de lo así llamado "posthumano" proponen, entonces, investigaciones que den cuenta del carácter difuso de las fronteras entre lo humano, lo animal y lo tecnológico, pero en nuestra opinión no parten de una crítica filosófica sino del entramado político-social-económico marcado por un modo de producción tecno-capitalista y sostenido ideológicamente por un liberalismo blanco producido por Silicon Valley y difundido a través de las Ivy League norteamericanas que luego exportan su currícula científica al resto del mundo para alentar la carrera tecnológica.

En este sentido, el avance del transhumanismo sólo se explica dentro de una sociedad privilegiada en materia económica. En América Latina la recepción de estas ideas tiene la particularidad de chocar con la realidad del proletario común, cuyas condiciones materiales generan una superestructura no permeable hacia este tipo de ideologías; creándose una contradicción permanente en el espíritu colectivo de la sociedad que por un lado anhela el progreso, pero que por el otro encuentra los límites de su propia condición socio-económica para el desarrollo de éste. Aun así, podemos observar los retazos de esta presión tanto en las mentes de las niñas y adolescentes que repiten los discursos imperialistas (muy probablemente por influencia de las redes sociales), y en las mujeres adultas de clase media y alta que reclaman por su "derecho" a poner sus cuerpos en manos de la industria tecnológica

tal como lo hacen las mujeres liberadas del Norte Global, lo cual, a nuestro juicio, a fin de cuentas no hace más que reproducir la idea patriarcal y androcéntrica de poner el sexo femenino en función del masculino: si el hombre trabaja, la mujer también debe trabajar, si el hombre es un *businessman*, ahora la mujer debe ser una *businesswoman*, si el hombre puede prescindir de la labor del parto, el embarazo, y el puerperio (como lo hizo a lo largo de toda la historia), entonces los ideólogos de lo *cyborg* deben proponer un trans-posthumanismo que dé muerte a la Diosa Madre para crear seres híbridos andróginos y lograr fusionarnos con la tecnología.

En este contexto, la única forma concebible de lograr una igualdad entre los sexos es eliminando esa diferencia, castrando *a priori* el mundo de posibilidades que de otro modo abriría el concebir a la mujer como un ser pleno y autónomo no a pesar de su sexualidad, sino gracias a ella. Y no hablamos aquí de una sexualidad todavía androcéntrica, reproductiva, pornográfica —el modelo de sexualidad que los hombres han creado para nosotras—, sino de una sexualidad en un sentido amplio, social, creativo y creador incluso de la civilización misma. Si el feminismo pretende desintegrar las estructuras de poder que atan y someten a las mujeres, ponen en peligro a las infancias y, en general, disminuyen la calidad de la vida humana, debe con urgencia volver a pensar la diferencia sexual en términos ontológicos sin miedo de caer en un "esencialismo"; y resignificar el uso de las capacidades —ya sean actuales o potenciales— que todas las mujeres compartimos por el complejo hecho de ser mujeres, y que, más aún, nos constituyen como tales.

En eso, la visión feminista radical tampoco logra dar con una explicación no-constructivista de lo que constituye ser mujer, pues no encuentra un universal concreto en donde apoyarse y está, por lo tanto, obligada a concluir que sólo existen personas de sexo femenino individuales unidas de manera abstracta y contingente por las relaciones sociales-patriarcales que las contienen. Lo que aquí se propone es no pensar la identidad femenina como un universal abstracto que generaliza lo común a todas las mujeres empíricas, descartando lo particular de cada una de ellas. Se trata, en

cambio, de pensar a la mujer como una universalidad concreta, mediada por múltiples y variables determinaciones. Desde el punto de vista ético, la diferencia sexual supone un sujeto relacional, abierto a la alteridad y, más aún, capaz de concebirla, contenerla y nutrirla. Para esta ética, ser sujeto es esencialmente "ser-dos", atravesado por la negatividad y la falta[8]. La universalidad de este sujeto no depende de alguna generalización intelectual o lucha a muerte, sino del reconocimiento del otro sexo como como igual. Para el feminismo, también lo universal es sexuado y en su ser-dos la vida se abre a una multiplicación infinita. A diferencia de la política falogocéntrica, basada en el sujeto-uno –racional, libre y auto-idéntico– y en su lucha por la dominación, la política de la diferencia sexual entiende el ser-dos como la fundación necesaria de una nueva ontología, una nueva ética y una nueva política en la cual el otro se reconocido como otro y no como lo mismo. También en sentido ético-político, la sexualidad femenina ofrece el modelo de un modo de ser capaz de concebir, contener y liberar la diferencia en la igualdad.

8 Luce Irigaray, *Ética de la diferencia sexual*, Castellón, Ellago Ediciones, 2010, p. 41.

Subjetividad y diferencia sexual en Luce Irigaray: de la crítica al 'sujeto' hacia el entramado de la civilización

Daniel Osvaldo Fernández Ahumada
UBA, Buenos Aires

"Y su posesión por un "sujeto",
el deseo de su apropiación por un "sujeto",
es aún vértigo de su fracaso". [1]

Luce Irigaray genera en su obra denominada *Espéculo de la otra mujer* una crítica a la subjetividad que abarca tres niveles diferentes y los amalgama al referirlos como pertenecientes a la lógica patriarcal en la que la mujer es sometida al dominio de los hombres. Al referirme a hombre o a los hombres, me ceñiré al uso propio de Irigaray para evitar equívocos de sentido respecto de los desarrollos actuales, por caso Butler y otros. Ella despliega una combinación crítica al sujeto epistémico, filosófico y psicoanalítico, a los que considera excluyentes de la mujer, del conjunto de las mujeres, aunque aquí nos ocuparemos de los dos primeros. Su planteo que afirma la **diferencia sexual**, abarca la búsqueda de identidad, la crítica a la subjetividad en los referidos tres niveles e implica al concepto mujer. Por otra parte, la especificidad característica del derrotero autodestructivo de la **civilización patriarcal** -en la versión que defenderemos en este escrito-, es obra exclusiva de los hombres con la anuencia relativa de las mujeres patriarcalizadas, es decir, mujeres que buscan el reconocimiento mediante la igualdad identificándose con los hombres, o bien la armonía mediante la complementariedad. En tanto, el concepto **mujer** carece de exhaustividad, según impuso la versión dominante a partir de Judith Butler, aunque desde el linguisticismo post-estructuralista, además, se enuncia sin más trámite y

[1] Luce Irigaray, *Espéculo de la otra mujer*, Bs. As., Akal, 2007, p. 120.

tiende a bloquear la investigación que incluya acercamientos a la materialidad y la diferencia sexual mediante estigmas sumarios tales como esencialismo y biologicismo. En este escrito se intentará fundamentar también la posición materialista de Irigaray, bordear someramente en la pérdida de tiempo al que fue y es sometido el mundo de las mujeres, bajo la necesidad de volver al apresurado y prematuramente desechado orden **biopsicosocial**, con el objeto de lograr comprensión acerca del punto de partida y de llegada de la civilización actual, apoyándonos en aspectos de su planteo.

Crítica a la subjetividad

Comenzar hablando de su posicionamiento profundo, abarcante y certero, es una tarea bienvenida en estos momentos en los que asistimos a una avanzada cultural occidental androginizante. Tendamos una línea diferencial desde el feminismo europeo en el planteo de la **diferencia**, a partir de la afirmación de Irigaray referida a una humanidad dividida en dos géneros, hombre y mujer, línea que en ella será opuesta a aquélla de la división propia de la imposición jerárquica denigrante de la mujer que surge de lo griego, del diseño del modelo social platónico que aparece en el Libro V de la República, de Aristóteles y del desarrollo posterior del modo de vida patriarcal devenido, transformado en capitalismo. Se trata en Luce, de una versión que rescata el concepto de **diferencia** de la filosofía post-estructuralista francesa de Deleuze y Derrida añadiéndole la versión lacaniana del orden simbólico y lo femenino entendido como aquello no inferior ni idéntico sino **diferente**. Este ya antiguo planteo de la diferencia, requiere para sostenerse de los avatares de la crítica a la subjetividad dominante realizado en Espéculo por Irigaray, como para comenzar a situarnos en el mundo en que vivimos, ya que de la noción de sujeto surgen las versiones de identidad, de conocimiento, de autoconciencia, de trascendencia, de derechos que asisten o desisten y de valores soportados o a sostener. Es así que Luce en su tesis doctoral sostiene que la subjetividad establecida ha sido impuesta por la versión diseñada por el género dominante y no incluye a los dos géneros (hombre y mujer), sino que señala la subsunción de las mujeres al **modelo** de los hombres. Su crítica ya clásica a la subjetividad dominante señala tres niveles relacionados y comienza atacando el paradigma

epistemológico desplegado en el sujeto trascendental: *"*Y el excentramiento del hombre respecto a sí mismo que se ha producido como resultado es ante todo su ex-estasis en el (sujeto) trascendental"[2].

Sujeto distante, vertical y poderoso respecto del objeto, el perteneciente al canon Platón-Kant. Luce grafica la división sujeto-objeto mediante figuras retóricas tales como metáfora y metonimia, contraponiéndolas al modo pitagórico respecto de las características hombre-mujer, reservando para el hombre la primera (él-yo-sujeto-luz) y la contigüidad (ella-objeto-oscuridad) para la mujer, posición ésta que el modelo ni siquiera designa. Esta escindida posición de control del sujeto de conocimiento sobre el objeto de conocimiento, le otorga identidad con el género masculino y como sujeto del discurso, con lo cual adquiere características sexuales: "Otros que habrán sido siempre de antemano secuaces del mismo, de las presuposiciones del logos (del) mismo sin alteraciones dañinas de su discursividad"[3]. El sujeto adopta la posición de lo masculino y la mujer, ese ni siquiera realmente otro, la del objeto, en el que el dominio del logos de lo mismo se transforma en **falogocéntrico**. Y desde la luz y las alturas de lo evidente abarca la oscuridad y las profundidades, se hace dueño de la consciencia y envía o atribuye a la mujer al/el orden oscuro e imprevisible del inconsciente: "Fálicos, pues. Ahora bien, cómo disponer esos territorios oscuros, esos **continentes negros**,

[2] Ibíd., p. 119. La revolución copernicana aún no ha producido todos sus efectos en el imaginario masculino. Y el excentramiento **del hombre respecto a sí mismo** que se ha producido como resultado es ante todo su ex-estasis en el (sujeto) transcendental. **Elevándose** a una perspectiva que dominaría **el tod***o*, en el punto de vista más poderoso, de esta suerte *se escinde* de su asidero material, de su relación empírica con lo matricial, que el pretendería vigilar. (énfasis propio).

[3] Ibíd., pp. 120-121. Ahora bien, ¿y si el «objeto» se pusiera a hablar?... ¿Qué desagregación del «sujeto» se anunciaría con ello? No solo del orden de la esquicia entre él y su otro, su alter ego especificado de manera distinta … Otros que habrán sido siempre de antemano secuaces del mismo, de las presuposiciones del logos (del) mismo sin alteraciones dañinas de su discursividad. Y, por to tanto, no *realmente* otros…".

esos..."[4] *Dark continent*, conocida expresión de Freud para referirse a las mujeres. Allí, en tales dominios, el hombre se enseñorea tiñendo todo a su paso, insistiendo en otorgarle una característica unilateral y riesgosa incluso al ámbito propio del tratamiento y la cura psicoanalítica*:* ¿Cómo dominar esos maleficios, fantasmas movedizos del **inconsciente**, cuando una larga historia ha enseñado a no buscar ni desear más que la claridad, la evidencia de las ideas (fijas)?[5].

Utilizaremos sólo unas breves líneas de lo propio de este ámbito de la subjetividad con el objeto de permitirnos ilustrar la profundidad abarcante del planteo epistemológico del sujeto. En el marco propio en el que la práctica psicoanalítica adopta la matriz del sujeto trascendental, el hombre, el sujeto de la cura estará conminado a actuar nueva y automáticamente desde su dominio[6]. Con la frase que destaca estas "nuevas armas", Luce hace referencia al psicoanálisis lacaniano, en cuanto afirma que el inconsciente se estructura como un lenguaje[7], con lo cual alerta acerca de la peligrosa deriva propia del uso de la posición dominante en el ámbito de la clínica, ya que la posición de paciente duplica la alienación, garantiza el sometimiento represivo de la mujer y hace que se prostituya su inconsciente a los dictados de la conciencia masculina[8]. Es que incluso lo validado acerca del inconsciente depende de la posición epistémica impuesta por el orden dominante. Paso a paso, relevando

[4] Ob. cit., p. 121. Desde las alturas en las que moraba, le vemos ahora incitado a caer hacia lo más bajo. Desplazamientos que, como quiera que sea, están regulados por postulados de verticalidad. Fálicos, pues. Ahora bien, cómo disponer esos territorios oscuros, esos **continentes negros**, esos...

[5] Ob. cit., p. 122.

[6] Ob. cit., pp. 123. Al menos esta vez va a apostar de nuevo y, salvo el añadido de algunas nuevas armas, **va a hacer del inconsciente una propiedad de su lenguaje.** (énfasis propio).

[7] Jacques Lacan, *Escritos*, vol. 2, México, Siglo XXI, 1984.

[8] L. Irigaray, *Espéculo*.., p. 126. Re-sometiéndose, en ese rol de doble alienante, al orden establecido, ella abandona, reniega incluso de la prerrogativa que le ha sido históricamente asignada: la inconsciencia. Ella prostituye cabalmente el inconsciente a los proyectos y proyecciones, aún presentes, de la conciencia masculina

los caracteres específicos del sujeto, tales como la mismidad y el afán por el control del significado, el impulso que lo lleva a medir y definir, el que choca con la imprevisibilidad del inconsciente atribuyéndoselo a la mujer –ese arma a la que pareciera ella renunciar–, Luce desplaza su crítica a la metafísica desde las alturas de las abstracciones, hacia un orden materialista que retoma la sexualidad[9]. El centro atribuido a una trascendencia descubre su sentido en la visibilización del sexo femenino[10]. La tarea obtendrá sentido si se elude o bloquea el afán por la eficacia de la definición acerca de en qué consiste el inconsciente de esa alteridad que no lo es realmente, afán de dominación al que habrá que oponerse mediante la disposición de otro espéculo, uno orientado para hurgar en las profundidades, uno cóncavo que aclare el secreto de las cavernas matriciales[11].

En al análisis de estos niveles, epistémico y metafísico, Luce ha planteado la posibilidad de que haya una subjetividad inconsciente aun no desplegada en la mujer y un sujeto consciente pleno reservado al hombre, con lo cual, además, justifica el título del capítulo de Espéculo denominado "Toda teoría del "sujeto" habrá estado siempre adaptada a lo masculino". De aquí surgen tareas aún pendientes planteadas por Luce. El riesgo de poner el sentido patas hacia arriba no la preocupa, ya que para ella hay que escamotear todo salvo el **qué**, el qué hacer. Este señalamiento suena a camino, si bien sonó hace cincuenta años, es decir a búsqueda, en lugar de abandonar sin más trámite el valor del contenido o bien, la especificidad del concepto mujer, indagar en su potencialidad pareciera ser el sentido último del planteo irigariano en este

[9] Ídem, p. 211. "Y si, en el cuidado que pone ahora el «sujeto» en definir la sexualidad de la mujer, está la intención de devenir idéntico al ser -el Ser- del otro -¿el Otro?-, nueva reabsorción de la alteridad en lo Mismo, que…".
[10] Ibíd., p. 130.
[11] Ibíd., pp. 131. "…lo que polariza la luz para la exploración de las cavidades internas es, de forma paradigmática, **el espejo cóncavo**. Sera preciso que consiga concentrar los rayos, demasiado débiles, de la mirada, del sol, de la mirada soleada, para que llegue a aclararse el secreto de las cavernas".

respecto, el que en simultáneo, trata de bloquear la capacidad predictiva de la narrativa del sujeto vigente acerca del significado de la mujer[12].

Tiempo perdido

"El género humano en su totalidad
está compuesto por mujeres y hombres
y por nada más.
De hecho, el problema de las razas
es un problema secundario …
que nos oculta el bosque,
y lo mismo ocurre con las otras diversidades..."[13]

El punto de partida de la actualidad del pensamiento irigariano podría situarse en el desarrollo de las ideas feministas de patriarcado y género que tuvieron un impulso en los años 60 entre las pensadoras estadounidenses. En Europa, poco después del mayo francés surgió el debate por la diferencia que se desligaba por contraproducentes de los planteos hacia la igualdad con los hombres. Según Kate Millett[14], quien teorizó este problema en los años 60, el patriarcado es considerado el poder de los hombres respecto de las mujeres manifestándose a través de la dominación cotidiana en lo público y lo privado. A su vez, teóricas feministas consideraron lo femenino y lo masculino como construcciones culturales que exceden el marco biológico de los sexos. Al bloqueo ejercido por la narrativa falogocéntrica se le añadió hace ya treinta años, una posición que comenzó como al pasar y creció hasta convertirse en la anulación del camino de indagación señalado por Luce. Sucedió a partir del

[12] Ibid., p. 127. Que, durante mucho tiempo, la narrativa dominante ya no se pueda proveer **de dónde, hacia dónde, cuándo, cómo, por qué**, ello pasa o no pasa: vendrá, se propagará, cambiará radicalmente de sentido, o se detendrá el movimiento. (énfasis propio).

[13] Luce Irigaray, *Yo, tú, nosotras: hacia una cultura de la diferencia*, Madrid, Cátedra, 1992, pp., 73-74.

[14] Kate Millett, *Política sexual*, Valencia, ed. Cátedra, Universidad de Valencia, 1995, p. 70.

señalamiento de Judith Butler en su libro *"El género en disputa"*, al plantear la no exhaustividad del concepto mujer[15].

La afirmación es muy sonora como para dejar de ser evidente, pareciera mejor responder negativamente al propósito irigariano de plantar el **qué**, tal vez por considerarlo imposible o esencialista, aunque aquí creemos que se trata de un llamado al olvido, al olvido de hacerse mujer, olvido o negación del camino de la diferencia como búsqueda de la identidad, es decir, de una adaptación reformista al sistema de dominación[16]. En los años 90 del pasado siglo se instaló una controversia inspirada en Butler contra el materialismo y la posición de Irigaray en particular. El feminismo gira en torno a qué hacer con la ostensible diferencia de criterios que se ha exacerbado, diferencia irreductible que no tiene como ejes a la diferencia entre hombres y mujeres, ni a la naturaleza de la mujer, sino a una disputa en la concepción de la mujer, las mujeres y el mundo[17].

Construccionismo y esencialismo[18] fueron las disyuntivas conceptuales en debate impuestas con el objeto de bloquear una línea de investigación y otra de acción política. Estas posturas dominaron las producciones de la teoría feminista, con lo cual poco a poco, conceptos tales como materia, cuerpo, sexo y diferencia cayeron en desgracia y sus defensoras señaladas como esencialistas o biologicistas y acusadas de no contribuir a la lucha política del feminismo. Triunfaba la versión post-estructuralista de la mano de Butler, cuya obra desplegó un importante desarrollo posterior. Butler vio en la

[15] Judith Butler, *El género en disputa*, Barcelona, Paidós, 2007. p. 49. Si una "es" una mujer, **es evidente** que eso no es todo lo que una es; el concepto no es exhaustivo (énfasis propio).

[16] L. Irigaray, *Espéculo*…, p. 204. Y la certidumbre de si, de la virilidad, de la comunidad, del gobierno- pose e la verdad de su palabra y del juramento que vincula entre sí a los hombres en la sustancia común a todos, reprimida, inconsciente y muda, en las aguas del olvido.

[17]de Lauretis, "La esencia del triángulo", *Debate Feminista*, 1, 2, 1990, pp. 77-78.

[18] L. Alcoff, "Cultural feminism versus post-structuralism", *Signs*, 13, 3, 1988: 405-436.

posición irigariana un problema especial y la enfrentó con este mote, que hoy suena a acusación, aunque por entonces tuvo efecto estratégico deteniendo la investigación que se acercara a los propósitos temáticos oscurecidos. Esta tendencia tiende a ceder, aunque el desarrollo y preeminencia del construccionismo lejos está de verse en retirada. El monismo lingüístico que se aplicó a la obra de Irigaray dista del afán y la calidad que guía su posicionamiento filosófico-político, el que envuelve un excepcional aporte.

El movimiento estratégico de la subjetividad falogocéntrica desde la antigüedad tiende a desconocer la productividad de la materia y exalta el pensamiento y sus productos. El *logos*, el Uno platónico, será masculino, mientras la potencia del orden simbólico de las ideas sólo genera lo femenino como representación de lo mismo y sufre ante una materia que al desplegarse no vuelve a la mismidad y es irreductible al dominio del lenguaje. Sólo se calma ante la adaptación de esta alteridad que acepte su dominio, es decir, complementarse subsidiariamente en un orden simbólico ajeno, aceptar estar detrás. No es el caso ni la perspectiva irigariana el reformismo, por el contrario, su búsqueda de armonía es otra y potencialmente revolucionaria. Al margen del lenguaje, el cuerpo de la madre está dispuesto metonímicamente del lado de la materialidad. Por el contrario, el orden simbólico patriarcal reserva a la materia el lado sometido de lo inferior. Dice Luce a modo de homenaje:

> "Mi manera de leer y mi interpretación de la historia de la filosofía coinciden con lo que dice Merleau-Ponty: **hay que volver a un momento de experiencia pre-discursiva, volver a aprehender todo**, retomar de nuevo todas las categorías de la aprehensión de los objetos, del mundo, de la división sujeto-objeto y detenerse ante el "misterio tan familiar como inexplicado de una luz, que iluminando el resto, permanece oscura en sus orígenes"[19] (énfasis del autor).

[19] L. Irigaray, *Ética de la diferencia sexual*, Edición digital, España, Ellago, 2010, p.185 (énfasis propio).

Diferencia sexual y trascendencia

Alertadas por la posición de Irigaray, las mujeres deberían evitar el sendero patriarcal para lograr reconocerse y **hacerse**, porque el diseño preliminar fundante y estructurante de la diferencia entre la experiencia y la altura trascendente de los hombres fue conseguido anulando a la mujer, reduciéndola a la materia receptáculo, a la inmanencia[20]. El planteo por la diferencia ubica a la alteridad, lo-otro, como lo no- idéntico y rechaza la posibilidad de identidad ya que será entendida como la contracara de la diferencia[21]. El cuerpo femenino, el de la mujer, es ignorado por la trascendencia del sujeto que reduce a la mujer a objeto y este camino es entendido como inútil a los efectos de la búsqueda de emancipación ya que las mujeres portan la capacidad de la maternidad, con lo que están en condiciones de establecer desde el nacimiento una relación distinta de trascendencia, ya que, esta vinculación primal se da entre sujeto y sujeto. Y no se trata de afirmar que el cuerpo es destino (bio), sino que la trascendencia vigente es el producto del falogocentrismo[22] [23].

Será en esta clave en donde Luce afirmará la diferencia sexual que desocultando la materia hará que las mujeres logren una trascendencia específicamente feminal que alcance una existencia simbólica propia, libre de las ataduras y desconocimientos a la que fue y sigue siendo sometida. Ella es en su contigüidad y esta contigüidad ha sido rota[24].

[20] L. Irigaray, *Espéculo*…, p. 130. En ese fuego, en esa luz, en la debilidad óptica de cuanto resulta imposible contemplar de sus encuentros en llamas, la esquicia que funda y estructura la diferencia entre la experiencia y la eminencia transcendental, en particular fálica, se habrá abrasado también.

[21] Ibíd., p. 260.

[22] Ibíd., p. 69. El deseo de Edipo ha ignorado, reprimido. Censurado el vínculo libidinal entre la hija que deviene mujer y su madre.

[23] Ibíd., p. 71. Pero el complejo de Edipo femenino no puede ser pensado como el 'mismo' complejo que el del niño.

[24] Ibíd., p. 71. Una ruptura de contigüidad con el objeto original, el desvío del deseo (de) origen.

Desde el planteo metafísico platónico en la alegoría de la caverna, la oscuridad originaria propia de la vida intrauterina es ignorada y exaltadas la luz de las ideas y el más allá de las alturas, negada la materialidad y la corporalidad. El diseño político falogocéntrico sustrae el logos a lo feminal, le adosa lo externo, convierte en obligatorias y unilaterales las funciones propias de la madre, de receptáculo para Aristóteles, y le quita la interioridad con lo que bloquea la posibilidad de que la subjetividad de la mujer logre focalizar consigo en tanto tal, quitándole incluso la imaginación[25]. Desde la posición irigariana, la mujer ya no debería ser un algo en un espejo diseñado como reflejo de lo mismo, sino que lo femenino será entendido como lo irreductible al orden falogocéntrico, lo desconocido por la ciencia y su sexualidad como ese sexo que no es uno, enfrentado al único sexo del hombre. Mientras tanto, la mujer forzada y reducida a lo Otro, sostiene el orden simbólico que la oprime, ubicada como lo contrario o incluso contradictorio no complementario que le bloquea el acceso a la trascendencia. Queda en claro en este esquema que la subjetividad del hombre se apoya en la objetividad de lo feminal[26]. Es así que la mujer en la civilización patriarcal llega a ser desde su hacerse, a pesar de la dura carga que incluso le niega la especificidad de su placer travistiéndola[27]. Es que la civilización patriarcal con el propósito de

[25] Ibíd.., p.119. La subjetividad denegada a la mujer, tal es, sin duda, la hipoteca garante de toda constitución irreductible de objeto: de representación, de discurso, de deseo. Imagínese que la mujer imagina, el objeto perdería con ello su cualidad (de idea) fija. De localización, a fin de cuentas, más última que el sujeto, que no se sostiene sino por un efecto a cambio de una cierta objetividad, de a1gún objetivo. Si ya no hay «tierra» que (re)primir, que trabajar, que representar(se), pero cuya apropiación tampoco, de nuevo y siempre, cabría desear(se), materia opaca que no se conoce- ría, ¿qué zócalo subsiste para la existencia del "sujeto"?

[26] Ibíd.., p. 15. "…habrá de necesitar, a falta del concurso de otro/a, de su otro: una especie de alter ego invertido, o de negativo, también fotográfico, y por ende negro». Opuesto, contrario, incluso contradictorio, exigidos por la reactivación y el relevo de un proceso de especula(riza)ción del sujeto masculino".

[27] Ibíd., p. 126. "Convertida a un discurso que niega la especificidad de su placer, inscribiéndolo en huecograbado, en el re-verso, en negativo, censurándolo incluso,

sostenerse, se apropia de la vitalidad de la mujer, la necesita para sobrevivir en su paródico diseño de la vida hecha de luces y alturas desmaterializadas[28].

La búsqueda

"… lo femenino es lo desconocido en la ciencia,
el fleco ciego del logocentrismo"[29]

El planteo feminista por la igualdad fue cediendo paso ante el de la diferencia, entendido aquí como identidad femenina, aunque por la influencia de los ataques descalificadores del linguisticismo se debilitó y en la práctica se anuló la indagación acerca de la especificidad de conceptos aquí valorados (materia, mujer, sexo), imponiendo que la materia dependa del significado, que su ámbito sea el del lenguaje, desconociendo que la materia excede los límites del lenguaje[30]. Por su parte, Luce apela a un registro que nos vuelve a situar en un sustrato abandonado con premura por los desarrollos enfrentados con la **diferencia** y su sentido del concepto **mujer**. Ya en el capítulo de *Espéculo* denominado "El Inevitable Volumen", afirmará: "Se comprende así que **la feminidad consiste esencialmente** en restituir al muerto al seno de la tierra, en devolverle eternamente la vida"[31]. La mujer es quien porta la responsabilidad, la capacidad y la especificidad como para devolver la vida a lo muerto mediante el nacimiento que surge de su despliegue vital, de su desdoblamiento. También es considerada como aquél reducto en el que se

con sus certificados fálicos. Homosexualizada, pues. Tra(ns)vestida perversamente…".

[28] Maria José Binetti, apunte de clase de seminario de doctorado: El falogocentrismo constituye una cultura de la muerte sostenida por la represión inconsciente de la fuerza vital.

[29] L. Irigaray, *Espéculo de la otra mujer*, Madrid, Saltés, 1994, p.149.

[30] Jacinta Kerin, 1999, *The matter at hand: Butler, ontology and the natural sciences, Australian feminist studies,* 14, 29, 1999, pp. 92, 97. Para Butler la materia depende del significado, con lo cual tiene su límite en el lenguaje, por lo que todo aquello que exceda este límite no podrá ser teorizable.

[31] Irigaray, *Espéculo*…, p. 204.

refugia el dependiente carente hacia la determinación de su sí mismo, en un reconocimiento de su propia incapacidad para generar por sí lo que su soberbia ostenta[32]. Aunque la mujer, ella, aún no es 'ella' y sin embargo lo es, por el momento sólo en el vestigio del desconocimiento del lugar del que no logra apropiarse[33]. Aunque gracias a las confusiones producidas por la búsqueda de la igualdad con los hombres o aquéllas en las que cualquiera o cualquier podrían asemejársele, 'ella' siga en ausencia, ella efectivamente, sigue en ausencia o sólo presente ante o bajo femicidio o ante violaciones grupales seguidas de muerte[34]. Pretérita y actualmente empapada en sangre negra la subjetividad negada a la mujer se abre camino ante la creciente consciencia de su despliegue de sí hacia otro que es sí misma como su lugar, sin cerrar el círculo madre-hija del lugar originario, pero tampoco cerrando el espiral vital de su despliegue: "Donde ella será su madre y no su madre, ni su hija como madre, sin cerrar el círculo, pero tampoco la espira, de la identificación. Enroscándose, sin cesar, alrededor del espéculo de un **lugar originario.**"[35]

La maternidad es presa de disputa en *Espéculo*, aunque aquí defendemos que se trata del espacio en el que yace como sustrato la fuente del poder feminal. La obligación es sólo un espejo del espéculo verdugo que atormenta a la madre o no/aunque desconocida, pero mujer: "Y con ello una, al menos ante la mirada, que recubre con un estridente maquillaje, o con su personaje maternal, su despedazamiento"[36].

[32] Íbid., p. 207. La mujer sigue siendo esa nada del todo, ese todo de la nada en el que todavía cada *uno* viene a buscar algo con lo que re-alimentar la semejanza consigo (como) con lo mismo.
[33]Ibíd., p. 207. La mujer es aun el lugar, el todo del lugar en el que ella no puede apropiarse en cuanto tal.
[34] Ibíd., pp. 112. La pluma siempre se habrá empapado antes en el asesinato de la madre, de la mujer, para escribir en negro, en sangre negra (como la de la) tinta, la coagulación de sus derechos y placeres.
[35] Ibíd., p. 65.
[36] Ibíd.., p. 208.

Luce propone espejos cóncavos que retengan la luz y se reflejen en la caverna matricial, en una alusión al planteo lacaniano del estadio del espejo en cuanto al despliegue del yo, que aquí no desarrollaremos. La situación en la que sus fragmentos son heridos y sumisa depende del deseo del hombre, es la que le impide a la mujer articular la diferencia, confundida en el reflejo de la muralla espejada[37]. Entendemos que será complejo evitar que el patriarca que entronizó un nuevo origen denigrante contra la mujer, no pretenda adueñarse de semejante capacidad, de la que él carece. Ante la creciente imagen omnipresente del hombre, todo debe ser reinventado para evitar el vacío y la madre al menos está **llena**. La mujer, ella, no es infinita, deviene pero **es**, no se consume en metáfora, se sostiene en su contigüidad. La expansión indefinida de su irreductible insatisfacción.[38] La mujer no se identifica consigo ni con una cualquiera sino con toda x sin hacerlo con ella, lo que indica un exceso, ella es como la energía de la naturaleza que fluye y se resiste a ser encerrada, es como lo fluido que está en exceso respecto a su unidad[39] [40].

Fluye en las preocupaciones de Luce ante la fragilidad aparente del sujeto, el problema acerca de en **qué** consistiría dicha feminal especificidad, para lo cual se hace necesario un cambio de miras, un reposicionamiento que se desplace por fuera de la apropiación exhaustiva que somete a la mujer,

[37] Ibíd,, pp. 208. Y que se confunde ahora para el con la muralla de espejos, el sepulcro de reflejos, con el cual, en su ausencia de imaginario, ella no sabe cómo articular su diferencia.

[38] Ibíd.., pp. 208.

[39] Ibíd., pp. 209. La/una) mujer no obedece al principio de identidad consigo misma, ni a una x cualquiera. Ella se identifica con toda x, sin identificarsc con ella de manera particular. Lo que supone un exceso respecto a toda identificación con/de sí.

[40] Irigaray, *Ese sexo que no es uno*, Akal, 2009, p. 87, "…la naturaleza no carece desde luego de energía, pero no es capaz sin embargo de poseer 'en sí misma', de encerrar la fuerza motriz en una/su forma total … lo fluido siempre está en exceso o en falta respecto a la unidad. Se sustrae al '**Tú eres eso'**".

exhaustividad ésta que no se puede negar[41]. Ante este replanteo teórico, el problema que surge es cómo hace la mujer para salir hacia la trascendencia si se mantiene deseante de posesión por un sujeto, si no hubiese o estuviese a mano el camino de la diferencia sexual, evitando aceptarla como mera diferencia biológica portadora de la opresión[42]. Una vía de riesgo sería alcanzar una trascendencia que anule la inmanencia ya que su resultado sería mantener las cosas como están y condenar a las mujeres a la lucha por la igualdad con los hombres, es decir, a actuar patriarcalizándose. Actuar como los hombres equivale a renunciar al lugar originario mujer, mantener la lógica falogocéntrica y la estructura jerárquica del pensamiento, de las relaciones posesivas y de la civilización en su conjunto. ¿A qué se reduciría entonces la diferencia entre los sexos?[43] ¿Se trata de ser una otro de lo mismo o de transformarse en otra de lo otro? Bloquear la diferencia sexual implica favorecer la entronización permanente de un único modelo de subjetividad, proveer la adaptación de las mujeres a su sometiente, salvaguardar el modelo binario de identidad única. Se trata de lograr una materialización sexuada en hombre y mujer y que en ella adopte una subjetividad ni trascendente ni inmanente ya que la diferencia sexual para Luce constituye el punto en que se unen naturaleza y cultura[44].

Su interés por abolir el dualismo pasa por la diferencia mediante un llamado a volver al origen, a evitar el orden simbólico y el discursivo impuesto por el falogocentrismo y construir otro de carácter feminal. La diferencia sexual tiende en Irigaray a afectar y, también, a superar la oposición

[41]Irigaray, *Espéculo*…, p. 211. ¿Si las máquinas –incluso teóricas– pueden en ocasiones quebrantarse por sí solas, acaso puede también la mujer? Crisis de una época en la que el sujeto» ya no sabe dónde, por quién, por qué empezar.

[42] Irigaray, *Espéculo*…, Madrid, Saltés, 1978, p. 150. "El "sujeto" masculino se vive en posesión del "objeto" femenino, y que […] el deseo de su apropiación por un "sujeto" es también vértigo de su propia quiebra".

[43] Irigaray, *Ese sexo que no es uno*, Madrid, Saltés, 1982, p. 155.

[44] L. Irigaray, *Yo, tú, nosotras: hacia una cultura de la diferencia*. Madrid, Cátedra, 1992, p. 17. "La diferencia sexual se sitúa en la confluencia entre naturaleza y cultura".

trascendencia e inmanencia, con lo cual va hacia la confluencia en la búsqueda de resituar a la mujer como el lugar originario, y es allí donde se ubica su exigencia de volver a revisar todo lo establecido de la que hablaba junto con Merleau Ponty. En todo caso se tratará de la constitución cultural civilizatoria de un modo materialista que implante lo feminal hasta su definitivo reconocimiento. Se trata de construir el orden simbólico que restituya la sexualidad y la subjetividad de la mujer. Lo relacional, en cuanto a la importancia decisiva que portan las relaciones entre mujeres, si se nace de madre-mujer-materia y esta marca de origen es hasta hoy imperecedera y clave para la salud biopsíquica, la viabilización espontánea del fluir del deseo, genera que se haga necesario partir del reconocimiento del matricidio original que dio lugar a la fundación de la civilización vigente, vigencia que impulsa a intentar comprender el sentido de lo que está en juego encarcelado por el lenguaje y en simultáneo excede los límites del lenguaje. Paso previo es el qué al cómo actuar, diría Luce.

Breve descripción complementaria en bosquejo

> "La mujer, virgen y madre, representa la reserva de (la) sangre. **Esta fuente natural de beneficio, reconocida en la 'prehistoria',** donde se reconoce el valor de la sangre, e incluso llega a ser predominante, es negada como tal, censurada para dar precedencia a otros bienes y poderes, por la instauración del régimen patriarcal"[45].

En cuanto a especificidad las mujeres: El ensañamiento y la conceptualización denigrante presente en las religiones de libro, en los relatos mitológicos de la antigüedad, en la filosofía, así como en la biología imperialista que imaginó que la criatura nace conflictiva –lo que influyó en Freud y fue afirmado en la última página de El malestar en la cultura[46]–, y que

[45] Irigaray, *Espéculo*…, pp. 111-112.
[46] Sigmund Freud, *El malestar en la cultura*, *Obras completas*, Bs. As.. Amorrortu, 1979, p. 90.

su comportamiento es connatural a la guerra[47], sumado a la vulgata científica que responsabiliza a la humanidad de lo que el sistema de dominación produce (ya presente en el **Génesis**), junto a la eminencia de la universalidad que ocluye la diferencia, expresan vertientes que sometieron a múltiples características feminales que intentaremos reseñar:
i) la sexualidad de la mujer es extensiva, digrediente y a diferencia de la de los hombres, no puede asimilarse sin gran perjuicio, a una tarea más; ii) la mujer no se aliena por completo en un objeto ya que su cuerpo es su propio objeto de culto; iii) la mujer porta y defiende la fuente de vida ¿instinto o automatismo psíquico? (incluso en el modo de cruzar las calles), la fuente de vida, es decir, su capacidad biopsíquica; iv) la mujer madre material concibe a la criatura humana arrullándola durante seis mil cuatrocientas horas, lo cual define a la relación madre-criatura como una especificidad biopsicosocial primal; v) la mujer promueve naturalmente nacimientos porcentualmente similares de hombres y mujeres; vi) el resultado fisiológico de la actividad sexual energiza a las mujeres y debilita a los hombres; vii) lo que conocemos como conceptos de cooperación, altruismo, reciprocidad, amparo y fraternidad, podría ser desocultado de conjunto como el producto directo de la capacidad biopsíquica de la mujer, de la relación primal y sólo subsidiariamente, como resultado de buenas intenciones culturales[48].

Sociedades maternales del Neolítico: Las relaciones horizontales armónicas y pacíficas de paridad e igualdad no posesiva, la convivencia armónica entre hombres y mujeres, la vigencia de la sexualidad espontánea responsble no posesiva (¿natural?), las decisiones asamblearias, el amparo en reciprocidad cooperativa, la prioridad en las criaturas, la responsabilidad por el bienestar conjunto, el intercambio por necesidad y la existencia de Excedente económico sin Estado, caracteres propios del *modelo* presente en las **civilizaciones maternales** del neolítico en el área conocida como *Old*

[47] *Manifiesto de Sevilla sobre la violencia*, 1986, publicado por UNESCO en 1989, pp. 1-2-3. https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000094314_spa
[48] D. O. Fernández Ahumada, *Once Again*, e-book, 2021. https://KDP.AMAZON.com.es BO845QD1DV.

Europe, descubiertas y descriptas por la arqueóloga lituana Marija Aiselkaité **de** un tal Gimbutas, en su resistida obra "Diosas y Dioses de la Vieja Europa"[49], fueron en la antigüedad paulatinamente abolidas, y con ello cada uno de los signos matriciales hasta completar el sometimiento del mundo diseñado por mujeres logrando que desaparezca del lenguaje, de las decisiones, de la diferencia sexual, de la subjetividad, de la materialidad, de la imaginación, incluso bloqueando las investigaciones acerca de la ostensible diferencia específica.

Patriarcado: En lugar del modelo inclusivo, amparante, hospitalario y pacífico que desplegaron las mujeres en las civilizaciones maternales del Neolítico, los hombres diseñaron las relaciones monogámicas legales y excluyentes, surgió el reino, el Universo de Dios, del Uno, del padre, del *Pater familiae*, que es respectivamente, creador, pensante y activo, dominante, por sí y para sí, solo y diseñaron el amor posesivo (Eros) como amalgama vinculante y amparante[50]. Los diseñadores del entramado estratégico del **modo de vida patriarcal**, comprendieron que debían desarrollar una vía distinta de la materialidad, anular la diferencia sexual, volver a la mujer subsidiaria (Antigüedad) o complementaria (Modernidad), borrar las vías de confluencia entre naturaleza y cultura, vituperar a la humanidad responsabilizándola gravemente, bloquear lo propio feminal, lograr que la mujer se identifique con el sujeto único, que abdique las criaturas y la maternidad o expropiárselas, que acepte un rol subsidiario, que evite la supresión patriarcalizándose; la expropiación de las criaturas, la legalización del derecho paterno y la reducción de la sexualidad feminal constituyeron un objetivo fundante con el objeto de asegurar la continuidad del orden social patriarcal. El rechazo parcial o total de los grandes relatos legitimadores del sistema de dominación –filosóficos, religiosos, políticos, míticos–, podría constituir sólo un reposicionamiento de las versiones postmodernas

[49] Marija Gimbutas, *Diosas y dioses de la Vieja Europa*, Madrid, ed. Siruela. 2014.
[50] D. O. Fernández Ahumada, *Homo Sapiens Patriarchalis Quo Vadis* y *El nacimiento de Eros en contexto*, en http://lapoesiaylaguerra.blogspot.com.ar.

relativistas y perspectivistas afianzadas actualmente en el comando parcial del diseño estratégico del modo de vida patriarcal.

Modo de vida vigente: Esta civilización relativamente reciente, fue fundada específicamente contra las mujeres. Se vio obligada a pautar la sexualidad humana para adecuarla a los sistemas de producción. Los sistemas productivos surgieron toda vez que se desarrolló la apropiación del excedente económico por parte de un sector independizado de las necesidades del conjunto comunal, jerarquizándose. La jerarquización surgió de la apropiación inicial forzada de bienes y personas mediante la fuerza física, el terror y el engaño, el desarrollo paulatino y adecuado de tabúes y rituales, fue sutilizándose hasta convertirse en religiones, propiedad privada, ley, soberanía, Estado y fuerzas armadas, configurando una civilización de carácter sociopático que posee una lógica interna independiente no contractualizable cuya deriva se manifiesta destructiva y autodestructiva.

Consideraciones finales

Luce Irigaray, en su bucear profundo, denunció un estado de cosas común a toda latitud y a toda diferencia secundaria, describiendo el entramado del diseño del reino de los hombres, es decir, lo que hoy conocemos como **patriarcado**, colaborando con su trabajo a la búsqueda de ampliación y precisión en la especificidad de este concepto, tan a menudo exiguo, timorato y vago. Cuando el contexto permita conceptuar sin caer en el dominio de la ley, cuando el deseo feminal deje de ser la sombra del deseo masculino, se libere de la ley y siga hacia el placer en una nueva topología del goce. El ámbito de sometimiento no es apto como para que la mujer acepte otras vertientes de su deseo, el embarazo, la maternidad, la que deja de ser un mandato si cambia el contexto, y experimentar que semejante estado genera un inmenso placer, aunque debería cambiar también el **qué hacer** de ella. La maternidad es en verdad una capacidad bombardeada estratégicamente por el orden falogocéntrico ya que desde Zeus produce envidia de útero –vs Amorós-, envidia reconocida en la importancia atribuida al útero por Tomás de Aquino, desesperación de los hombres autopercibidos cercanos a la psiquiatrización de

su certeza ante la posibilidad cierta y disponible del trasplante de útero, hasta arrebatarla como una ansiada conquista, capacidad no comprendida incluso parcialmente por las propias mujeres que desean articular la diferencia. También selló una advertencia en el feudo de las mujeres patriarcalizadas, en los reformismos, en las parcialidades y en los planteos defensivos unilaterales. ¿Y si la mujer comenzara a hablar para nutrir y diseñar su orden, ese que falta construir?[51]. Sin apego a fijismos conceptuales, antepone el **hacer** al **ser** y se aleja del **yo**. La línea emancipadora del yo se ha mostrado ineficaz en la defensa y promoción de la vida, en cambio la línea de lo relacional tú-mí que Luce Irigaray pareciera postular, aún no está probada y la línea del nosotros es la que fue abandonada o cremada por las hordas patriarcales en el neolítico. El antiguo recurso a la universalidad en un mundo en que las diferencias incluso fisiológicas son ostensibles, suena a maniobra defensiva consciente que sabe lo que debe ocultar. La mujer será lo que haga. En tanto pensadora posmoderna que no desconoce los peligros que trae consigo la postmodernidad, su esfuerzo por ubicar la indagación en los conceptos que hemos trabajado aquí, señala que en verdad se tratan de la contracara, el reverso de las tendencias estratégicas filosófico-psicológicas-políticas del sistema de dominación sobre las mujeres y aún por extensión lógica, sobre la vida. ¿Dónde está la mujer, qué es eso llamado su especificidad? ¿En el útero *(tota mulier est in utero),* en los labios vaginales, en el conjunto de su condición biopsicosocial? Sí, **lo que fascina** (falo) en esta civilización, al menos desde **Fascinus**, no es neutral. No obstante, ella es en su contigüidad[52], en su persistente espira que regresa al origen. Las críticas a sus críticas, en sentido amplio, pierden de vista una clave de su advertencia ante el dominio del orden establecido que incide y perfora la acción inconsciente del sujeto y

[51]Irigaray, Luce: Yo, tú, nosotras, op. cit., pp. 54.

[52]Irigaray, Espéculo, pp. 210. "… pero la posición dominante del «sujeto» en la autarquía de su metafórica hace que esa intervención (no) tenga lugar (más que) al lado de la contigüidad en la que ella se contiene, se retiene, en su goce. desviándola de su curso en la articulación con un todo fálico: lo que funcionará en lo sucesivo como **agujero**".

genera por una exigua comprensión -aunque se lo presente como servidumbre voluntaria- un generalizado estado de sumisión inconsciente.[53]

Hoy podemos notar que el planteo de Luce Irigaray, se enseñorea con las necesidades del diseño del modo de vida patriarcal, con sus estrategias, con los subterfugios, las sutilezas censurantes, los rediles, las violencias y los eufemismos. Fuese, fuera tal vez esta amalgama espúrea que bloquea la materialidad y la diferencia, amalgama a la que decidió enfrentar, la que haya motivado su escritura y su persistencia.

[53] Casilda Rodrigañez Bustos, *La Represión del deseo materno y la génesis del estado de sumisión inconsciente*, 2010. https://sites.google.com

La Filosofía Feminista Radical de la Diferencia como teoría positiva

Cruz Andrade Karen Natalia
FFLL UNAM, México

El manifiesto de la Rivolta Femminile (1970) inicia así:

> "La mujer no se halla definida por su relación con el varón. La conciencia de este hecho es fundamental tanto para nuestra lucha como para nuestra libertad.[1]"

con esta declaración tajante, contraria a todo el pensamiento filosófico feminista de la época y anterior.

El feminismo como pensamiento filosófico, en sus orígenes en la cultura occidental, se sitúa en el epicentro de la revolución francesa, con Olympe de Gouges como su representante. Ella junto con muchas otras mujeres expresaron su voluntad en la Carta de los Derechos de la Mujer y la Ciudadana (1791), que en su artículo I establece:

> "La mujer nace libre y goza igual que el hombre de los derechos. Las distinciones sociales sólo pueden fundarse en la utilidad común[2]"

en donde se establece claramente una relación de igualdad frente a los varones como fundamento primero de toda la declaración, misma que, se entiende como una respuesta, la contraparte de la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano redactada por la Asamblea Nacional en 1789. Es así como a partir de aquí y en lo subsecuente, se establecerá al

[1] Carla Lonzi, *Escupamos sobre Hegel*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2018, p. 19.
[2] Olympe de Gouges, "Carta de los Derechos de la Mujer y la Ciudadana", 1791.

feminismo y sus diversas intersecciones, como una contraparte, el opuesto y la otredad.

Como con el feminismo de la igualdad, que establece como su centro la paridad en derechos y libertades con los varones, entendiendo que es la desigualdad con ellos el origen de la opresión, o en el caso del feminismo marxista que contempla a los varones como compañeros de lucha y se opone a la opresión burguesa; pero que al mismo tiempo fue relegado por las propias mujeres como una lucha secundaria, como un objetivo colateral a la lucha principal que será la abolición de clases; así en cada caso, podremos encontrar que el feminismo en sus múltiples intersecciones se posiciona desde la negatividad, la otredad, el contrario y opuesto.

El feminismo, en sí mismo, ha sido definido de múltiples maneras, como teoría político-filosófica que aboga por la dignidad de las mujeres y busca erradicar el patriarcado. En otras palabras, el feminismo puede ser entendido como antídoto al sistema de opresión de los hombres sobre las mujeres.

Siempre en una relación dicotómica y de oposición, siempre en relación con los varones, siempre asumiendo a las mujeres como la otredad. Sin embargo, también existen teorías feministas que abogan por el separatismo de las mujeres, por la exclusión total de los varones física, y sobre todo, simbólicamente de la existencia femenina. En tal caso, teorías como las del feminismo lésbico radical o el lesbofeminismo, apuntan a ser teorías teleológicas, en dónde hay un propósito último, una utopía en el horizonte, un "no ahora, pero un día" que nos obliga a añorar el punto de quiebre, a esperar el desligamiento con los varones, necesario en símbolo y acto para el propósito feminista.

Mi propósito no es criticar a ninguna de las teorías previamente señaladas, pues considero que en todas existe un valioso y necesario núcleo de lucha para lograr la vida digna de las mujeres; por el contrario, mi objetivo es señalar una particularidad que a mi parecer, sólo posee la teoría feminista radical de la diferencia: la positividad.

Cuando Lonzi y las integrantes de la Rivolta se posicionan desde sí, crean una postura nueva y positiva del feminismo y sus apuestas políticas. En *Escupamos sobre Hegel* Carla nos interpela con una pregunta devastadora: ¿nos parece gratificante participar de la gran derrota del hombre?, haciendo referencia por supuesto a la que, considero, es la más grande aportación del feminismo radical de la diferencia: la búsqueda, creación y recreación de la cultura femenina.

El feminismo radical de la diferencia no se expresa a través de su relación con los varones, ni como otredad ni como complementariedad; los varones existen en sí mismos, tal como las mujeres pueden y deben existir sólo en relación con ellas mismas. Así es como en textos como "El órden simbólico de la madre" se analiza a la mujer como entidad propia y suficiente y a la entidad materna como dadora- mediadora del mundo, de lo real y lo simbólico, fundamental e insustituible.O también en "No creas tener derechos" de las feministas de la Librería de Milán, en donde exploran las relaciones que las mujeres establecen con otras mujeres y ineludible necesidad de éstas como mediadoras del mundo, como impulso y acto de creación de la experiencia femenina.

Siempre hubo una pregunta que me carcomía: ¿qué será del feminismo cuando el patriarcado caiga?, parecía entonces que el feminismo sólo era contingente, que todo el corpus de conocimiento y saberes que se han construido por las mujeres desde hace siglos estaba destinado a ser estéril y obsoleto en algún punto: cuando pudiéramos votar, cuando tuviéramos derechos garantizados por el Estado, cuando los hombres ya no explotaran la capacidad productiva y reproductiva de las mujeres, cuando no se nos impusiera la heterosexualidad, ni la maternidad, cuando al fin el patriarcado haya muerto, ese día morirían consigo las ideas de tantas, la sangre y la lucha de tantas; para dar paso así a una sociedad sin distinción de sexo, raza o clase, en donde podamos vivir dignamente. Esto ya no lo pienso más. Pero sobre todo, no lo espero.

En *El final del patriarcado* María Milagros expone cómo el prden simbólico patriarcal, para las mujeres, ha llegado a un punto crítico: su descrédito. No hay un fin teleológico, una utopía que se sueña pero no se alcanza, es aquí y ahora cuando el patriarcado se derrumba, cuando las mujeres se afianzan en su propia existencia para darse sentido individual y colectivo, para construir y reconstruir una cultura femenina. El descrédito del patriarcado, la apuesta de las mujeres por construir un mundo desde, por y para ellas, está ocurriendo. Y esto sólo es posible en la autodeterminación de las mujeres como fin último en sí mismas; por ello no es necesario un separatismo material que dé paso a la exclusión simbólica de los varones, como lo plantean las teorías lesbofeministas, pues entre las mujeres y los hombres existe una diferencia sexual, que es radical e intrínseca desde lo simbólico a lo material, no es necesario desligarnos de los varones pues nuestra existencia y sentido no han estado ni estarán subordinados a la existencia y sentido de los varones.

Sólo una teoría filosófica positiva de la existencia de las mujeres, puede tener esa potencia. El feminismo radical de la diferencia no espera la llegada de la caída del patriarcado, porque no depende de este, porque le da un sentido propio a todo aquello que de las mujeres es parte, le da un lugar en el mundo a las ideas, las percepciones, las emociones, la sensibilidad y la naturaleza de las mujeres. Nos proponen ser y hacer un mundo para las mujeres, no sin hombres, ni con los hombres, porque no establecen una relación indisoluble con ellos. Así, reivindicar nuestra existencia y nuestro sentido propios, es en sí mismo el inicio y fin de la imposición del órden simbólico y material de la jerarquía masculina.

Pero en donde además, el sentido y experiencia femeninas no son “asunto de mujeres” sino que competen a la humanidad entera; es decir, la creación y recreación de lo que nombramos como cultura femenina es potencialmente revolucionario del sentido y existencia de la humanidad entera. Nuestra percepción del mundo, nuestras capacidades, ideas, experiencias, etc. le darán al mundo su completitud, no como complemento, sino como integralidad.

Esta es otra de las razones por las que la positividad de la teoría feminista radical de la diferencia es indispensable, pues contiene en ella la única posible afirmación positiva no dicotómica, que es tan urgente en estos días. Estas aparentes incompatibilidades entre un sujeto político feminista mujer y la diversidad de la experiencia y realidad material de las mujeres, entre lo común y lo múltiple, entre la esencia y la diferencia, sólo son resolubles en la teoría radical de la diferencia, pues esta se afirma en la diferencia que da unicidad. Las mujeres como ontología múltiple, diversa, no excluyente sino afirmativa. El feminismo radical de la diferencia piensa el mundo en clave no de opuestos, contrarios, o contradictorios, no se es uno o lo otro, sino que existe en sí misma una relación indisoluble y fundamental en la multiplicidad de lo uno, de la identidad a partir de la diferencia sexual.

Mientras que, con sus propuestas, las teóricas de la diferencia sexual abren la puerta a las preguntas que, en la espera de otros propósitos, no habíamos tenido oportunidad de pensar, preguntas fundamentales para nuestro sentido de existencia y para comprender en profundidad a las mujeres y al mundo: ¿Qué es ser mujer?, ¿qué es una mujer?, ¿cuál es la naturaleza femenina?, ¿cuál es el núcleo y potencia de las relaciones entre mujeres?, ¿cómo es el mundo de las mujeres?, ¿qué realidad tienen las mujeres y qué fenómenos acontecen en ella?, ¿cuál es el tiempo de las mujeres?, ¿cuál es la experiencia femenina del mundo y de sí?, etc. todo ello sin debilitar los movimientos políticos feministas, sino fortaleciéndolos. Cuestionarnos todo lo cuestionable sin reparos por la intromisión del patriarcado y sus mutaciones, porque sólo una teoría positiva que se afirma a sí misma, puede con seguridad ser crítica y radical, sin temor al descrédito.

Cuando las mujeres de la Rivolta Feminile terminaban su manifiesto con "comunicamos sólo entre mujeres[3]" no hacían referencia a que sólo fueran a ser leídas por mujeres, pero sí que sólo podrían ser entendidas por ellas en esta nueva invitación a la construcción y reconstrucción de la cultura femenina, en clave de mujeres. Señalaban un nuevo diálogo, uno que se

[3] Carla Lonzi, *Escupamos sobre Hegel*" cit., p. 24.

establece exclusivamente entre mujeres, simbólica y materialmente, en dónde las preguntas anteriores y muchas otras tuvieran cabida, y dónde las respuestas emanaran de aquellas que se han identificado consigo mismas y con las otras, reconociendo su realidad material, histórica, social, sexual y natural: su ser mujeres. Comuniquemos entre mujeres, restituyamos el sentido de la diferencia sexual y construyamos ahora, un mundo digno, posible y urgente, para nuestra vida digna.

Cuerpo de mujer hoy

Ana María García
IIEGE UBA, Buenos Aires

Los cuerpos

Ocupar un espacio físico y la conciencia de ello es la prueba más inmediata de nuestra existencia. La base material de este ocupar un espacio en el caso de los seres humanos es nuestro cuerpo. Cuando dos existentes aunque exactamente iguales ocupan espacios diversos en un mismo tiempo, esto constituye una señal inobjetable e inmediata de que son dos existencias distintas. Los seres humanos a diferencia de las otras especies, tenemos la posibilidad de pensarnos como cuerpo ocupando un espacio, encontrando continuidades y semejanzas entre unos cuerpos y otros (cuerpos sexuados). En consecuencia, nuestra conciencia de cierta corporeidad constituye un punto de inflexión en la constitución de nuestra subjetividad en tanto el cuerpo vivido opera como límite que a la vez que nos define, nos limita y nos comunica con otros cuerpos y objetos que también ocupan su propio espacio.

Del tipo de vínculo entre cuerpo, psiquis y sexualidad

Sigmund Freud al preguntarse por el instinto en la vida humana, establece una serie de distinciones que lo llevan a postular otro concepto para la comprensión de la vida sexual de nuestra especie, con base en la cantidad de diferencias encontradas con el mismo en la vida animal.

Al hablar de instinto en el mundo animal se reconocen dos objetivos básicos, a saber: la autoconservación y la reproducción, ocupando la segunda un lugar central a los fines de la preservación de la especie y a la

hora de tener que optarse por alguno de los dos, el segundo tiene prioridad por la razón ya expuesta.

En los inicios de la vida humana, la conservación de la vida se halla unida por un vínculo de intensa dependencia a la madre.

Dice Freud:

> "Pero observamos asimismo que el niño de pecho se halla siempre dispuesto a comenzar de nuevo la absorción de alimentos, y no porque sienta ya el estímulo del hambre, sino por el acto mismo que la absorción trae consigo. Decimos entonces que "chupetea", y el hecho de que ejecutando este acto se duerma de nuevo con expresión bienaventurada, nos muestra que la acción de chupetear le ha procurado por sí misma una satisfacción. Por último acaba generalmente por no poder conciliar el sueño sin haber antes chupado algo…Esta sensación de placer la localizamos en la zona bucolabial, y designamos esta zona como zona erógena, considerando el placer procurado por el acto de chupar como un placer sexual…Pero al principio no tarda el niño en abandonar el seno materno y reemplazarle por una parte de su propio cuerpo, dedicándose a chupar su dedo pulgar o su misma lengua." [1]

Se encuentran expresados aquí los dos caracteres esenciales de la sexualidad infantil: su enlace a la satisfacción de las grandes necesidades orgánicas y su comportamiento autoerótico. El placer asociado a lo sexual aparece anclado a la experiencia de un cuerpo y una función biológica que debe ser atendida para conservar la vida.

[1] S. Freud, *Lecciones de introducción al Psicoanálisis* en *Obras Completas*, 1915-1917, Lección XX La vida sexual humana, Lección XXI Desarrollo de la libido y organizaciones sexuales, Trad. Luis Lopez Ballesteros y de Torres, Ed. Hyspamérica Argentina, Buenos Aires, 1988, p. 2318.

Ahora, revisemos el argumento que el mismo Freud da en la lección ut-supra mencionada, respecto a la justificación de la extensión del concepto de sexualidad hasta convertirse en lo central no solo para la comprensión de las diferentes afecciones estudiadas y explicadas por la teoría psicoanalítica sino para la vida humana en general.

Se pregunta Freud, haciendo referencia a lo que otros podrían objetar

> "¿Por qué os obstináis en dar el nombre de sexualidad a estas manifestaciones de la infancia, indefinibles según vuestra propia confesión, y de las que sólo mucho más tarde surge algo evidentemente sexual? ¿No sería preferible que…, dijéseis que en el niño de pecho se observan actividades tales como el chupeteo, que demuestran una tendencia a la consecución de placer por mediación de determinados órganos, 'placer de órgano'?"[2].

Respuesta argumentativa de Freud: Si el placer que procura el coito depende de la actividad de los órganos genitales y suponemos que el mismo aparece cuando dichos órganos comienzan a desempeñar su misión, es decir con la posibilidad biológica de la reproducción. Si se concede que el fin de la mayor parte de las perversiones consiste en obtener el orgasmo genital, aunque por un medio distinto de la cópula de los órganos genitales (pene-vagina). Si se concede en consecuencia en función de la consideración de la sexualidad perversa la independencia del placer genital respecto de la reproducción. Entonces ¿cómo explicar las observaciones que muestran que los órganos genitales pueden ser sustituidos por otros en la procuración de placer como sucede en el beso, las prácticas perversas y la sintomatología por ejemplo de los histéricos?

En conclusión, nada queda como característico de lo que habitualmente se denominaba como sexual. Se podría decir que todo es sexual en la medida de la posibilidad de procuración de placer.

[2] Ob. cit., p. 2324.

Pulsión es el concepto que acuña Freud para hablar de la sexualidad humana (diferenciándose *instinkt* de *trieb*, pues éste último conserva más el matiz de empuje, quedando menos ligado a una finalidad precisa, marcando una orientación general, sin fijación a un fin u objeto determinado, reservándose en consecuencia para el primero un comportamiento hereditariamente fijado y una forma de aparición casi idéntica en todos los integrantes de una misma especie, es decir, un comportamiento animal fijado por la herencia).

La pulsión va a ser definida como

> "un proceso dinámico consistente en un empuje (carga energética, factor de motilidad) que hace tender al organismo hacia un fin… una pulsión tiene su fuente en una excitación corporal (estado de tensión); su fin es suprimir el estado de tensión que reina en la fuente pulsional, gracias al objeto, la pulsión puede alcanzar su fin"[3].

La pulsión sexual puede desplazar su fin y su objeto sin perder intensidad. En *Tres Ensayos para una teoría sexual*, a partir del estudio de las perversiones y la sexualidad infantil, Freud refuta la fijeza en torno al objeto y fin, así como el placer enlazado solamente a lo genital. El objeto es variable y es elegido en función de la historia de la persona. Los fines son múltiples, parciales, y dependientes de las zonas erógenas y si bien se subordinan a lo genital sin embargo esta subordinación puede no suceder (tal como nos muestran las perversiones), pero también en el sujeto llamado normal, se conservan como fuente de satisfacción (a modo de ejemplo como ocurre en actividades como el fumar).

[3] Laplanche-Pontalis, *Diccionario de Psicoanálisis*, Ed. Paidós, Bs. As., 1996, p. 324.

Considerada como el concepto límite entre lo psíquico y lo somático, la pulsión entonces explica la construcción del psiquismo humano en articulación con un cuerpo humano capaz de sentir placer sexual desde el principio de la vida (la alimentación del bebé y el chupeteo como ejemplo), siendo la libido conceptualizada como la energía sexual de la pulsión.

Cobra, entonces la sexualidad humana centralidad para explicar todos los aspectos de la vida humana, anclando la misma en un cierto cuerpo que experimenta ciertas necesidades, cuerpo que constituye la base material para el desarrollo de un psiquismo, relación que es explicada a partir del concepto de pulsión.

Cuerpo castrado

En la teoría Freudiana el complejo de castración es definido como el complejo con base en la fantasía de castración, en tanto respuesta a la pregunta por la diferencia anatómica de los sexos, diferencia que se adjudica a la pérdida del pene en la niña. En el niño prima la angustia de castración en tanto opera como amenaza; para la niña ésta implica un perjuicio sufrido al que intenta negar, compensar o reparar. Dicho complejo fue descripto por primera vez en 1908, relacionado con la teoría sexual infantil, que en virtud de atribuirle un pene a todo ser humano, solo puede explicar la diferencia anatómica sexual por la castración, a partir del enigma que se presenta en la fase de organización genital infantil fálica en la que opera la lógica fálico-castrado, no el par masculino-femenino. Surge la pregunta respecto de su presencia invariable en los seres humanos. Algunas respuestas son aportadas por Stärcke, quien la explica por la experiencia del destete, que operaría como prototipo de la castración; por otra parte Rank lo asocia a la separación de la madre en el trauma del nacimiento. Freud, aunque reconociendo estos nexos, reserva la utilización del concepto para las excitaciones y efectos que guardan relación con la pérdida del pene, considerándola una fantasía originaria ya que en ella se origina, se

estructura y se especifica el deseo sexual del ser humano. El complejo de castración refiere al orden cultural, en la amenaza de castración (como prohibición del incesto, se encarna la función de la Ley como instauradora del orden humano que se retoma en Tótem y Tabú, donde el padre originario, bajo la amenaza de castrar a sus hijos, se reserva el uso sexual exclusivo de las mujeres de la horda). Al considerar la temática que se halla en las fantasías originarias (escena originaria, castración y seducción), se observa que tienen el carácter común de referir al origen de la vida, tal como lo hacen los mitos colectivos ya que intentan representar y dramatizar lo que le aparece al niño como una realidad que exige una teoría, una explicación. En la escena originaria se representa el origen del sujeto, en las fantasías de seducción el origen o surgimiento de la sexualidad y en la castración el origen de la diferencia de los sexos[4].

Definamos el falo. Encontramos que en la Antigüedad Grecorromana el falo era la representación figurada del órgano masculino,

> "objeto de veneración que desempeñaba un papel central en las ceremonias de iniciación, simbolizando la potencia soberana, la virilidad trascendente, la esperanza de resurrección y la fuerza que puede producirla, el principio luminoso que no tolera sombras ni multiplicidad y mantiene la unidad que eternamente mana del ser. Los dioses itifálicos Hermes y Osiris encarnan esta inspiración esencial"[5].

En consecuencia el Psicoanálisis lo toma como representación simbólica del órgano pene, en la dialéctica intra e intersubjetiva, pudiéndose afirmar que constituye la representación del sumo poder.

El niño sale del Complejo de Edipo debido a la angustia de castración, relacionándose dicha angustia con la fuerza que toma el Superyo,

[4] Laplanche-Pontalis, ob. cit.,pp. 58-61,
[5] Ibíd., p.137.

instancia operativa cuyas funciones relevantes se vinculan a la conciencia moral y al ideal del yo, que marcan el ingreso a la cultura. La castración opera como amenaza, y la prueba de su posibilidad es la existencia del cuerpo femenino. Respecto de la niña, ésta entra al Complejo de Edipo por efecto de la angustia de castración, lo que operará como incentivo para el cambio de objeto de amor, pasando de la madre al padre en tanto completo, operándose el pasaje de tener pene a tener un niño/a. Así la idea de envidia del pene se encuentra asociada a este complejo en el sentido descripto.

En consecuencia, todos los seres humanos transitan y se definen en su relación con el complejo de castración. Su subjetivación remite al tránsito de las vías del deseo y las identificaciones con las que podrá cada uno y en relación con el otro, construir formas de relacionarse.

Es la consideración del Complejo de Castración en su relación con la idea de falo, la que habilita el lazo social y la relación con el otro en tanto reconocimiento de no ser el todo, el poder supremo.

Cuerpo que menstrúa como marca de la posibilidad de ser madre

Dentro del útero se encuentra el endometrio (que) es una mucosa que descansa sobre una capa muscular, y a medida que el ovario va haciendo su proceso de creación del óvulo, va creciendo en espesor preparándose para el anidamiento de un posible óvulo fecundado. Es decir, prepara las condiciones para el crecimiento de un feto. Si no hay fecundación comienza el proceso de contracción de los músculos que recubren y conforman el útero para expulsar ese exceso de tejido endometrial que es lo que se conoce como menstruación[6].

[6] Bonilla-Musoles, "Modificaciones cíclicas del aparato genital femenino. Histofisiología del endometrio, modificaciones del cuello uterino y de la vagina", en R. Comino Delgado, G. López García (1) *Obstetricia y Ginecología*, Barcelona, Gayban Grafic, 2004, p.23.

La menstruación puede ser considerada como un tabú debido a la falta de conocimiento y miedo por la censura, por no poder considerarla como algo natural, sino como si conllevara algún mal. Distintos mitos circulan en relación a la misma (desperdicio de alimentos, propagación de enfermedades al tener contacto con la sangre menstrual, el no bañarse o lavarse la cabeza durante su ocurrencia, otros miedos que se han ido transmitiendo de generación en generación), quedando así asociada a la vergüenza, el asco.

Afirma Freud en la nota 1 del Capítulo IV del *Malestar en la Cultura* que la permanencia de la hembra junto al macho, se vincula con el relegamiento de los estímulos olfatorios mediante los cuales el proceso menstrual producía efectos sobre la psique del macho, siendo reemplazado por excitaciones visuales, que al contrario de los estímulos olfatorios caracterizados por su intermitencia, podían tener un efecto de continuidad. El tabú de la menstruación se atribuye entonces a una "represión orgánica", que operaría como defensa frente a una fase superada del desarrollo; pudiendo asimilarse este proceso al de los dioses de un período cultural perimido, que devienen demonios en el posterior. El relegamiento de los estímulos olfatorios parecería vincularse a la adopción por parte de los seres humanos de una postura erecta en la marcha, que vuelve visibles los genitales, provocándose la vergüenza. Por consiguiente, en el comienzo de la cultura se situaría también el afán cultural por la limpieza, como marca de lo social, vinculada al esfuerzo por eliminar los excrementos que se han vuelto desagradables, particularmente por los olores y por ello comparten el destino reservado a los estímulos olfatorios tras el alzamiento del ser humano del suelo, siendo el erotismo anal el primero a sucumbir a la represión orgánica. El que no es limpio no muestra consideración por el otro.

La relación con la madre

En *Sobre la sexualidad femenina*, Freud reafirma la disposición bisexual, como característica de la especie humana. Ya sea como sustrato

biológico, o en términos de procesos de identificación o de posiciones edípicas, conlleva en todo ser humano una síntesis de rasgos masculinos y femeninos, que no se dan desde el principio de la vida sino luego de pasar de la fase anal, (donde la oposición es activo-pasivo), a la fase fálica (donde la oposición es fálico-castrado)[7].

El primer objeto de amor tanto para la niña como para el niño es la madre, y la relación con el padre se forma con base en la intensidad de la relación que tuvo previamente con su madre, etapa a la que Freud le atribuye una extraordinaria importancia

> "Advertimos así que la fase de exclusiva vinculación materna, que cabe calificar de preedípica, es mucho más importante en la mujer de lo que podría ser en el hombre"[8].

Para que se produzca el cambio de objeto de amor, es necesario se desligue de la madre.

Al igual que en el caso del niño, la relación con la madre se caracteriza por la ambivalencia, solo que éste transfiere la carga hostil hacia el padre, mientras que en la niña las motivaciones que revela el análisis para el desligue de la madre (el responsabilizarla por la ausencia del pene, la falta de nutrición y de amor suficiente, la fantasía de seducción al estimularla sexualmente por ejemplo al bañarla, y luego el abandono que sobreviene con la prohibición de la masturbación, otros) solo refuerza dicha ambivalencia.

La femineidad se da, según afirma Freud cuando la niña ha logrado, realizar la doble tarea de cambiar de zona erógena directriz (del clítoris

[7] S, Freud, *Sobre la sexualidad femenina* en *Obras Completas*, 1931, Trad. Luis Lopez Ballesteros y de Torres, Ed. Hyspamérica Argentina, Buenos Aires, 1988, p.3079.
[8] S. Freud, ob. cit., p. 3081.

asociado a la actividad masturbatoria, a la vagina) y cambiar de objeto de amor (de la madre al padre).

Así paralelamente al desprendimiento respecto de la madre, se produce una notable disminución de los impulsos activos y una acentuación de los pasivos, cesando la masturbación clitoridiana y

> "es muy frecuente que la pequeña, al reprimir su masculinidad previa, también perjudique definitivamente buena parte de su vida sexual en general"[9].

Algunas consideraciones de Luce Irigaray

El feminismo de la diferencia reclama el reconocimiento de una ontología diferencial, en virtud de la cual supone el reconocimiento de derechos sociopolíticos diferenciales, que implica desterrar la idea de incorporar más mujeres al universo cultural y político formado acorde a normas masculinas, sino que demanda la creación de un orden simbólico y práctico derivado de la materialidad y subjetividad femenina.

Para el Feminismo de la diferencia en general y para Luce Irigaray en particular la diferencia sexual es ontológica, en tanto la vida es sexuada y en tanto los sexos son dos; sin embargo, lo universal es un dos que es dual mas no dualista, donde tanto la mujer como el varón se definen en forma negativa en la afirmación de no ser la totalidad. Es diferencia ontológica en tanto interviene en todos los niveles de constitución del ser humano, más no por ello un dualismo, ya que ello conllevaría concebir al otro como irreductible[10].

[9] S. Freud, ob. cit., p. 3086.
[10] M. J. Binetti, *Mater/realismo: Aportes para una filosofía feminista de la diferencia sexual*, CABA, Ed. Prometeo, 2018, p. 66.

En el marco de su lectura del Psicoanálisis Freudiano a través de Lacan, (lo que conlleva la consideración de la relectura que realiza éste a la luz del estructuralismo, la lingüística estructural y ciertas ramas de las Matemáticas, en particular, la topología), Luce Irigaray centra su crítica en lo que Freud ha denominado el "Ideal Masculino", que determinan y explican las experiencias positivas y negativas del niño y la niña, así como la existencia de una fase fálica común a ambos. Ahora, la diferencia entre los sexos solo se explica a partir de la diferencia entre el ideal (preexistente y absoluto) y la actualidad de ser cierto niño o niña, lo que es descrito por Lacan como la función del falo que "da razón al deseo".

Esta función del falo es la "lógica de lo mismo" para Irigaray y en su obra *Speculum* describe esta función en base a tres términos: lo masculino, lo femenino y lo masculino repetido como Masculino (el ideal masculino), ideal trascendente que gobierna la relación de los inmanentes femenino-masculino. La diferencia sexual aparece gobernada por la diferencia entre lo empírico y lo trascendente, entre el significado y el significante en términos Lacanianos, "…brotando la diferenciación de los sexos del a priori de lo mismo"[11].

Entonces, la crítica apunta al reconocimiento de la significatividad positiva de lo femenino a partir del redescubrir un lenguaje, una narrativa que exprese la auto-afección del cuerpo de la mujer, es decir que no sea expresado sólo en términos de negatividad o de falta, descubriéndose un auto-erotismo femenino en términos de dispersión, multiplicidad, fluidez. Constituye un ejemplo, su pensar acerca del asesinato de la madre, a partir de su reflexión sobre la figura de Clitemnestra, lo que permite recuperar el deseo de la mujer en términos de pasión. Se halla así una explicación para la negatividad femenina en el silenciamiento de este asesinato y en la impunidad de quien lo comete, su hijo, surgiendo

[11] L. Irigaray, *Espéculo de la otra mujer*, Madrid, Ed. Akal, 2007, pp. 26-27.

entonces una interpretación alternativa al Complejo de Edipo en que la ceguera y locura de Edipo podrían reconocer como origen el temor y la repulsión frente a su acto originario de asesinato de la madre.

Otro punto de este pensarnos y decirnos mujeres, lo halla Irigaray en el pensar la angustia de castración como rememoración inconsciente de la consagración de la erección fálica como único valor sexual, pudiéndose interpretar que a la base del deseo de rivalidad y competencia con el padre, se encuentra el deseo de anular el intenso vínculo con la madre que ha sido roto solo para hacerse con el poder de manera arbitraria[12].

Este reconocimiento permitiría pensar una erección fálica no todopoderosa, que no implique en la niña una envidia de pene, sino que pueda ser solo una versión masculina del vínculo umbilical, del vínculo con la madre, habilitándose en consecuencia una posibilidad de relación entre lo masculino y femenino en términos de positividad para ambos, que habilite el deseo y el goce privativo de las vivencias de cada uno de los sexos, pero que se encuentran en esta experiencia del nacimiento, en lo umbilical como nexo con la madre.

Otro punto lo encontramos en la posibilidad de pensar el deber de no olvido de esta madre sacrificada en el origen de la cultura, devolviendo la vida a esa madre, en las mujeres y entre mujeres, habilitándose de esta manera la posibilidad de un vínculo no fálico entre ellas, devolviéndonos el derecho al deseo, al placer, y a nombrar ese deseo y ese placer, recuperándonos, redescubriéndonos en las relaciones entre mujeres fuera de la lógica que impone el falo, a partir de la reconstrucción de una genealogía femenina.

[12] L. Irigaray, "Cuerpo a cuerpo con la madre" en *Cuadernos inacabados*, Barcelona, La Sal, edicions de les dones carrer de la Riereta, 1985, pp. 12-13.

Una materia matricial que se define por su capacidad de devenir siempre otro, lo uno se torna en dos, conservando el vínculo que asegura la síntesis a partir de la diferencia.

> "Si la placenta es un órgano del niño que se ha desarrollado gracias al cuerpo de la madre, desde el punto de vista ontológico, tal desdoblamiento es diferir absoluto y radical"[13].

En conclusión, Luce de Irigaray, si bien a partir de la lectura que realiza del Psicoanálisis desde los estudios de Jacques Lacan, toma la radicalidad de la sexualidad para la explicación de la vida humana, profundizando la idea de diferencia sexual como unidad ontológica dual y el desarrollo de un hablar-mujer, que recupere lo femenino en términos de positividad. En este camino, a partir de este hablar-mujer la fluidez que caracteriza lo femenino, una nueva mitología emerge, que permite conceptualizar el establecimiento de un vínculo femenino-masculino en términos de positividad para ambos; una materia matricial que se caracteriza por el albergar lo otro, lo radicalmente distinto pero que contiene en su otredad el vínculo con este origen; y un deseo, un goce que pertenece a la mujer descripto desde la positividad de dicha experiencia.

Cuerpo de mujer hoy

Al reflexionar sobre ciertas las características de la sociedad actual, siguiendo la descripción brindada por Rosi Braidotti, encontramos: nanotecnología, genética y transgenética, fabricación de células madres, medicina genómica, neurociencias, inteligencia y afectividad artificiales, robótica, ingeniería protésica, otros, en fin tal como expresa dicha autora "sociedades globalmente conectadas y tecnológicamente mediadas"[14]. El contexto actual signado por nuevas tecnologías reproductivas, que habilitan la posibilidad de transgredir categorías y fronteras sexuales, la

[13] M. J. Binetti, ob. cit., p. 79.
[14] R. Braidotti, *he posthuman*, Cambridge, Ed.Polity, 2013, p. 13.

interrelación cuerpo-máquina que abre nuevas oportunidades; impactan conmoviendo las nociones clásicas de tiempo, de espacio, de "realidad" que organizan nuestra experiencia cotidiana, subvirtiendo y generando nuevas preguntas respecto de las formas de engendrar, de nacer, de crecer, de amar o de morir. Surge entonces un preguntar y preguntarse respecto a lo posthumano (entendido como la interrelación entre la materia viva y la artificial que da origen a una nueva materialidad, lo posthumano).

Algunas ideas en relación a ello se expresan a continuación desde los aportes de Elizabeth Grosz, quien expresa que

> "Hay una diferencia irreductible entre los sexos, y esta diferencia no es solo irreducible a unos de sus términos,…, sino irreducible a cualquier otro nivel, ya sea celular, morfológico, cultural o histórico […] Es esa diferencia que, en el futuro, será expresada, articulada, pero que, hasta el momento, solo se ha representado a sí misma desde el punto de vista de un sexo"[15].

Consideremos además, tal como nos advierte Grosz que la naturaleza está abierta a cualquier tipo de cultura y que la cultura produce la naturaleza que necesita para justificarse a sí misma, no obstante lo cual la naturaleza también es lo que resiste operando de acuerdo con su propia lógica, y que la supervivencia biológica está fuertemente justificada desde la diferencia sexual, entonces ello permite pensar un futuro poshumano donde ésta continúe y adquiera mayor complejidad[16].

Ahora esta nueva materialidad se espera dé lugar a una nueva subjetividad, que conlleva un proceso interactivo entre el *bios* (reservada a lo humano) y el *zoe* (reservada a la vida no humana), donde la idea de

[15] E. Grosz,*The Nick of time: Politics, evolution an the untimely*, Cross Nest, Ed. Allen&Unwin, 2004, p. 67.
[16] E. Grosz, ob. cit., pp. 68-72.

un contínuo entre naturaleza y cultura llegaría a un extremo nunca antes alcanzado[17].

Ante el poder y el nivel de desarrollo que plantea la sociedad actual, en términos de posibilidad de satisfacer deseos aún antes de que éstos puedan expresarse, la idea de posibilidad de devenir todos los géneros, sexos, sexualidades y corporalidades imaginables y la idea de generar vida por fuera del cuerpo materno, surge la pregunta por lo que la simple presencia de un cuerpo femenino habilita a pensar y sentir. La singularidad de un cuerpo castrado, que actualiza la falta, la idea de no ser el todo, (lo que implica pensar cierta positividad en la idea de castración), un cuerpo que menstrúa y con ello marca sensiblemente y nos recuerda su poder para albergar vida.

Sigmund Freud describe y explica en base a lo que su experiencia clínica le aporta, este cuerpo femenino castrado, cuerpo que comunica en su sangrado la posibilidad de ser madre, y los sentimientos que genera a mujeres y hombres (horror, vergüenza, asco, miedo) en una sociedad a la que denominamos patriarcal, en lo que hace a su desarrollo psicosexual y el vínculo entre ambos. Ahora queda claro que este cuerpo castrado, sangrante, nos recuerda la falta y hace un lugar a otro diferente al que aloja durante su primer desarrollo en su vientre. Luce de Irigaray reclama el reconocimiento de positividad para la experiencia de ser mujer y propone una narrativa propia que le ponga voz a esas experiencias silenciadas, que le dé voz a este cuerpo que genere una nueva comprensión, ahora en esta narrativa no sólo se redefinen las mujeres sino también los hombres. Lo posthumano abre nuevas e inquietantes preguntas, a las que tal vez este cuerpo de mujer que lleva en sí la memoria de años de alojamiento de lo otro, (en virtud de este cuerpo castrado capaz de alojar vida), nos siga recordando la relevancia de no devenir un todo autocomplaciente, cerrado en sí mismo, sin posibilidad de apertura hacia lo otro que difiere, superando la tentación siempre

[17] R. Braidotti, ob. cit., p. 13 y 83.

presente de querer devenir un único discurso, un único modo de decir y un único modo de hablar.

La implantación neo-colonial de la "identidad de género" en América Latina y Argentina

María J. Binetti
IIEGE - UBA / CONICET, Bs. As.

1. Introducción

El pensamiento feminista ha sido colonizado por el socio-constructivismo posmoderno y, por eso mismo, saqueado conceptual y políticamente. El estatuto real, político y legal de la diferencia sexual es la clave del vaciamiento operado por el discursivismo posmoderno, sustituida ahora por diferencias e identificaciones de género. En efecto, según los micro-relatos posmodernos y sus aparatos de construcción económico-política, la diferencia sexual se reduce a una ficción normativa asignada por la maquinaria cultural y sujeta a la sobre-determinación del género como identificación libre y subjetiva.

De este modo, el programa explícito de la ideología posmo-*queer* consiste en suplantar la diferencia sexual por las identificaciones de género que cada uno determine para sí[1]. A tal fin, el aparato ideológico cuenta con un enorme aparato de lobby y financiación operado desde el propio sistema de las Naciones Unidas. Agencias, programas, informes, herramientas de análisis o declaraciones de la ONU están introduciendo la "identidad de género" como un derecho esencial gracias a la generosa financiación privada de sus políticas. Quienes las financian son principalmente corporaciones

[1] Davina Cooper, Robyn Emerton, Emily Grabham, Han Newman, Elizabeth Peel, Flora Renz y Jessica Smith, *Abolishing Legal Sex Status: The Challenge and Consequences of Gender Relations Law Reform. Future of Legal Gender Project. Final Report*. King 's College London, 2022. Disponible en: https://www.kcl.ac.uk/law/research/future-of-legal-gender-abolishing-legal-sex-status-full-report.pdf (Consultado el 12 de julio de 2023).

interesadas en la expansión de la *big pharma*, la tecnociencia, el complejo médico-industrial, la ingeniería transhumanista o la explotación sexual y reproductiva[2]. Muchas de ellas cuentan con filiales filantrópicas o fundaciones defensoras de minorías como Open Society Foundations, Ford Foundation, Pritzker Foundation, ARCUS Foundation, Bill y Melinda Gates, las cuales a su vez financian muchas de las organizaciones LGBTIQ+ y transfeministas.

Así las cosas, las instituciones nacionales e internacionales que se supone representan los derechos de las mujeres basados en el sexo, están siendo financiados y re-direccionados por gestores privados de política pública decididos a borrar el sexo y sustituirlo por "todos los géneros". Nos encontramos así con un innovador programa de acción que diverge radicalmente del estado de derecho logrado por el activismo feminista a lo largo de los años.

Si bien está suplantación e implantación se opera de manera global, su impacto en países emergentes como Argentina es mucho más despiadado y nos encuentra a las mujeres en condiciones de mayor indefensión material y cultural. A esta colonización latinoamericana nos referiremos en lo que sigue.

2. América Latina: blanco privilegiado del neocolonialismo posmo-queer

Varias razones convierten a América Latina en general y a Argentina en particular en blanco privilegiado del neo-colonialismo *queer* y neoliberal. Ante todo, la pobreza, precariedad y desigualdad estructural de la región, justamente la más desigual de todo el planeta. América Latina es además la

[2] Silvia Guerini, "Quién financia el movimiento LGBTQ". en *ACrÓ-Polis*, 27 de junio. Disponible en: https://sinistrainrete.info/sociedad/25823-silvia-guerini-quien-financia-el-movimiento-lgbtq.html (Consultado el 12 de julio de 2023).

región más violenta y peligrosa para las mujeres[3], con un número de femicidios de 11 mujeres y niñas por día en México, o 1 mujer cada 24 horas en Argentina. La CEPAL calcula que, pandemia mediante, más de la mitad de las latinoamericana serán pobres: unos millones 118 millones de mujeres[4]. En el caso de Argentina el nivel de pobreza alcanza al 42% de la población, unos 19 millones de personas, y asciende al 57% en la infancia. De los 44,5 millones de habitantes, 27 millones reciben planes de asistencia social. A la desigualdad estructural se suma la precariedad de las instituciones políticas dominadas por liderazgos personalistas y verticalistas –los típicos caudillos latinoamericanos–, generadores de mecanismos de corrupción, oportunismo y clientelismo que perpetúan y profundizan la miseria y desigualdad.

Este tipo de liderazgos personalistas se ha ejercido durante las últimas décadas en gran parte de América latina bajo la forma de un populismo de izquierda, pero de una izquierda *soft*, post-marxista y posmoderna, con una retórica progresista y una funcionalidad neoliberal. La nueva izquierda populista funciona con la retórica posmoderna de la diseminación, indecidibilidad y fragmentación cultural, en alianza con la proliferación rizomática de los flujos de capital. Lo que nos interesa subrayar es que el advenimiento de este tipo de populismos que lideró las primeras décadas del siglo XXI y aun persiste, coincide con las profundas transformaciones que empieza a sufrir la agenda política de las mujeres mediante la sustitución del "sexo" por el "género" primero y la "identidad de género" después, en

[3] Naciones Unidas, "Latinoamérica es la región más peligrosa del mundo para las mujeres". Disponible en https://www.un.org/sustainabledevelopment/es/2017/11/latinoamerica-es-la-region-mas-peligrosa-del-mundo-para-las-mujeres/ (Consultado el 5 de mayo de 2023).

[4] CEPAL, "Informe Especial COVID-19 No 9: La autonomía económica de las mujeres en la recuperación sostenible y con igualdad", 10 de febrero de 2021. Disponible en https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/46633/5/S2000740_es.pdf (Consultado el 5 de mayo de 2023).

concomitancia con la introducción de una retórica que confunde a las mujeres con una identificación subjetiva basada en el "género" cultural.

En este contexto, se entiende que Ecuador haya sido el primer país del mundo en introducir la "identidad de género" en su nueva Constitución de 2008 bajo el gobierno de Rafael Correa, seguido por Bolivia en su Constitución de 2009 durante el gobierno de Evo Morales. Ambos países incorporaron a sus Constituciones la Pachamama –Diosa Madre aborigen–, el *Sumak Kawsay* –la filosofía indígena del bien vivir– y también la "identidad de género", promovida por los *Principios de Yogyakarta*[5] con el auspicio de Arcus Foundation, Open Society Foundation o Amnesty International, organizaciones muy presentes en América Latina, no menos que el Banco Mundial, el Banco Interamericano de Desarrollo, ONU Mujeres, el PNUD o UNFPA. Argentina, por su parte, fue el primer país en aprobar un modelo legislativo basado en la auto-percepción de género en 2012 bajo el gobierno de Cristina Kirchner, seguida de Brasil en 2013 con el gobierno de Lula da Silva.

De este modo comenzó a permear con gran fuerza en el continente la agenda transgenerista, sostenida por la retórica de la izquierda posmoderna y el lobby corporativo internacional. Ideas tales como que el "sexo" es una construcción cultural ideológica y acientífica, una decisión social estigmatizante de las minorías, que la unidad biopsicosocial de las mujeres significa ser "cisnormativas" y que no siempre los sexos fueron dos, son implantadas, por ejemplo, desde la la Comisión Interamericana de Derechos Humanos en un informe de 2015 financiado casualmente por Arcus Foundation y ONU-SIDA, la primera fundada por Jon Stryker, heredero del

[5] Comisión Internacional de Juristas, *The Yogyakarta Principles.Principles on the application of international human rights law in relation to sexual orientation and gender identity*, 2007. Disponible en: http://yogyakartaprinciples.org/wp-content/uploads/2016/08/principles_en.pdf; *The Yogyakarta Principles plus 10*, 2017. Disponible en: https://yogyakartaprinciples.org/wp-content/uploads/2017/11/A5_yogyakartaWEB-2.pdf.

complejo médico-industrial Stryker Corporation, la segunda una agencia de la ONU muy cercana a la industria médica, *la big pharma* y la defensa de la regulación del trabajo sexual[6].

La agenda populista-*queer* incluye, además de la eliminación del sexo, dos iniciativas especialmente dirigidas a mujeres de clase popular, a saber, la regulación de la explotación sexual y de la reproductiva bajo los eufemismos de "trabajo sexual" y "surrogación". La presión por regular ambos "trabajos" ha aumentado considerablemente durante los últimos años, de manera coordinada y simultánea en todo el continente. El lobby proxeneta cuenta con el impulso de RedTraSex –financiada por ONU-SIDA y Robert Carr Fund, esta última asistida también por Bill &Melinda Gates–, MamaCash o Red Umbrella Fund, con sus respectivas delegaciones en cada país de Latinoamérica y el Caribe. En materia de surrogación, se han presentado recientemente proyectos para regular o ampliar su práctica en México, Colombia, Ecuador, Perú, Uruguay y Argentina.

Con más de la mitad de las mujeres en la pobreza y un retroceso de 10 años en materia económica y laboral, América Latina resulta el coto ideal para el extractivismo sexo-reproductivo global.

3. Populismo posmoderno y posfeminismo queer en Argentina

En materia de populismo posmoderno y políticas queer, Argentina es vanguardia no solo en la región sino también en el mundo. Retórica, agenda y lobby posmo-queer han capturado la maquinaria estatal, la academia, los medios de comunicación y la opinión pública. Icono de esta síntesis entre relativismo posmoderno y nueva izquierda es el pensamiento del filósofo argentino Ernesto Laclau y en especial su libro *La razón populista* (2005), paradigmático de los populismos latinoamericanos del siglo XXI en

[6] Comisión Interamericana de Derechos Humanos, *Violencia contra Personas Lesbianas, Gay, Bisexuales, Trans e Intersex en América*, 2025. Disponible en: http://www.oas.org/es/cidh/informes/pdfs/violenciapersonaslgbti.pdf.

Argentina, Brasil, Bolivia, Ecuador y Venezuela, que el propio Laclau ha celebrado. Repasemos algunas de sus ideas centrales.

El populismo laclauniano –post-marxista, post-sujeto y post-verdad– constituye la interpretación política del "pueblo posmoderno"[7] o bien las "multitudes queer"[8]: un agregado de identidades sociopolíticas diseminadas, fragmentadas y en continua proliferación. Las multitudes populistas son un añadido heterogéneo y diverso de diferentes intereses, reclamos, demandas, que sólo tienen en común la condición de vulnerabilidad y exclusión respecto de aquello con lo cual se miden. Asalariados, piqueteros, madres de plaza de mayo, negros, estudiantes, pueblos originarios, mujeres, personas LGTBIQ+, discapacitados, niñeces, etc.: todos son el pueblo posmoderno confrontado con el 1% de la élite global.

Dada la heterogeneidad intrínseca de estas multitudes, la retórica que las construye como agente político debe ser lo suficientemente abierta e inclusiva para amalgamar intereses diversos e identificar a todos sin nombrar a ninguno en particular ni cerrar la posibilidad de nuevas significaciones. La retórica populista apela así a la racionalidad del lacaniano-laclauniano "significante vacío" como vehículo de apertura e inclusión: pura forma sin contenido preciso, capaz de des-totalizar cualquier intento de definición. Lo que convoca y aglutina al pueblo posmoderno son ante todo significantes vacíos y afectos puros e inmaculados en flujo, de lo cual deriva la necesidad de instalar una retórica sin contenido claro, fuertemente sentimentalista y con la cual puedan identificarse "todes", "incluides" las mujeres y personas LGTBIQ+.

[7] Daniel Bensaïd, *Clases, plebes, multitudes*, Santiago de Chile, Ediciones Palinodia, 2006, p. 46; también Ernesto Laclau, *La razón populista*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005; Jameson, Fredrich Jameson, *Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late*, Durham: Duke University Press, 1989.

[8] Paul-Beatriz Preciado, "Multitudes queer. Notes pour une politique des 'anormaux'.", en *Multitudes*, 12, 2003: 17-25.

La razón populista no se basa en una concepción universal de lo humano ni apela a la universalidad de derechos o a la igualdad estructural y sustantiva entre varones y mujeres. Por el contrario, la universalidad es para aquella un dispositivo colonial e imperialista. Por el contrario, las multitudes populares carecen de medida común, su racionalidad política es la pura diversidad formal movida por afectos, grupos de interés e identidades subjetivas infinitamente fragmentadas. Por supuesto, nada más funcional al mercado que este incesante fluir de sentimientos desregulados, ajenos a un estado de derecho, o mejor dicho, en un estado donde cada deseo debe ser considerado un derecho.

Esta misma lógica aplica en materia de género, pulverizado en indecidibles géneros mutantes y rizomáticos. En tal contexto, opera la sustitución de la agenda de derechos humanos de las mujeres basados en el sexo por la agenda de los deseos de géneros de todas las personas. La racionalidad populista, *queer* y decolonial coinciden en reducir la categoría "mujer" al significante vacío de un sentimiento, que además está interseccionado indefinidamente por otros tantos afectos de clase, raza, etnia, religión, ocupación, nación, peso, capacidades cognitivas, verbales, auditivas, visuales, ambulatorias, físicas de todo tipo, edad, filiación, elección de objeto sexual, estado civil, condición civil, cualquier otro tipo de condicionamiento++. En la serie indecidible de significantes, ser mujer es tan decisivo como pesar 70 kilos o tener un gran lunar en la nariz. Eventualmente, cada uno decidirá el peso subjetivo de aquello que lo identifica. Este relativismo culturalista afecta la consideración de los derechos humanos en general y de los derechos humanos de las mujeres basados en el sexo en particular.

En lugar de un feminismo universal, uno y mismo en la diversidad de sus voces y diferencias, lo que hay son incontables feminismos con supuestos y agendas distintas y hasta opuestas, sin objetivos ni fines en común, mero agregado de guetos que coexisten bajo el paraguas de "los géneros". Algunos de ellos consideran que los varones son mujeres, que alquilar el cuerpo con fines de explotación sexual o reproductiva dignifica, que los

estereotipos sexistas deben reconocerse como identidades profundas, o que debemos trabajar para que los menores puedan hormonarse a voluntad sin el consentimiento de sus madres. Otros consideran justamente lo contrario. Esta pluralidad de feminismos no es fruto de la diversidad en la unidad, sino del relativismo posmoderno y su fragmentación identitaria sin fin.

La desarticulación del proyecto político feminista operada por la ideología posmoderna tiene como objetivo implantar un nuevo paradigma jurídico que desregule el mercado y sus flujos transnacionales: mercado sexo-reproductivo, industria médica, *big pharma*, ciber-transhumanismo, etc. Argentina es uno de los ejemplos más patentes del modo en que la desarticulación del estado de derecho feminista avanza a través de los organismos estatales, la academia, el control del discurso y la cultura, los medios masivos, etc.

4. Antes y después de "los géneros"

Los "géneros" han irrumpido en la vida política e institucional argentina con la creación del "Ministerios de Mujeres, Géneros y Diversidad" en diciembre de 2019, bajo el acrónimo "ministerio de los géneros". El Ministerio de los Géneros incluye mujeres, lesbianas, gays, bi-, trans-, inter-sexuales, transgéneros, etc., es decir, varones y mujeres. La institucionalización de los géneros busca instalar un nuevo paradigma filosófico, jurídico y político, que se presenta como ampliación de derechos y opera a través de retórica y performatividad. El control discursivo a efectos de eliminar la diferencia sexual del lenguaje opera a través del autodenominado lenguaje inclusivo. que no incluye a nadie sino que más bien excluye el sexo y neutraliza a la persona. Para instalar su nuevo paradigma, el Estado invierte un presupuesto anual del 3,4% del producto interior bruto, unas 5 veces más que el presupuesto del Ministerio de Defensa. Este presupuesto se destina a planes y programas para todos los géneros por igual.

Antes de la proliferación de los géneros, el feminismo argentino logró importantes avances en materia de igualdad sustantiva entre varones y mujeres. Si bien los procesos dictatoriales entre 1976-1982 retrasaron la agenda política de la segunda ola, la restauración de la democracia renovó sus fuerzas. En 1982 se funda ATEM (Asociación de Trabajo y Estudio de la Mujer), primer grupo que interpreta la violencia sexual como violencia política, y en 1984 se crea la Multisectorial de la Mujer. El primer acto masivo tuvo lugar el 8 de marzo de 1984, Día Internacional de la Mujer, y dos años más tarde comenzarán los Encuentros Nacionales de Mujeres, fenómeno único en el mundo por su masividad y permanencia en el tiempo. Se forma en 1987 la Subsecretaría de la Mujer, dependiente del Ministerio de Salud y Acción Social, la Comisión por el Derecho al Aborto en 1988, y en 2005 la Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal Seguro y Gratuito, incluyendo 29 organizaciones muy heterogéneas de todo el país.

Durante esos años las mujeres argentinas lograron la igualdad de los hijos ante la ley y la patria potestad compartida (1985), el divorcio legal (1987), la jubilación de las amas de casa (1995) y la reglamentación de la ley de guarderías infantiles (2002). En 2007 se logró además la ratificación del Protocolo Facultativo de la CEDAW, Convención suscrita por Argentina en 1980. Desde el 2009, está vigente la asignación universal por hijo y desde 2011, la asignación universal por embarazo. En materia de cupos y paridad, Argentina fue el primer país de América Latina y el Caribe que estableció una cuota de género para el Congreso en 1991 y en 2017 sancionó la ley nacional de paridad de género, replicada en casi todas las provincias

En materia de violencia prostituyente, el país es abolicionista desde 1937, cuando la Ley 12331 estableció el cierre de prostíbulos en todo el territorio nacional y puso fin al reglamentarismo vigente. Argentina firmó y ratificó el Convenio contra la Trata de Personas y Explotación de la Prostitución Ajena de las Naciones Unidas (1949), que asegura que la prostitución y la trata son incompatibles con la dignidad humana y el bienestar de las personas. Desde 2008, el país cuenta con una ley para prevenir y sancionar la trata de personas, y asistir a las víctimas.

Este despliegue continuado y sostenido en aras de la igualdad sustantiva entre varones y mujeres se vio significativamente interrumpido y redireccionado a partir de la redefinición de las mujeres como identidad de género y la institucionalización de los géneros como paradigma inclusivo de varones y mujeres. La transición del paradigma de los derechos de las mujeres basados en el sexo al paradigma de los géneros de las personas sigue el programa de los Principios de Yogyakarta, y en concreto el artículo 31. A. donde se afirma la necesidad de "eliminar la registración del sexo y género de la persona en los documentos de identidad, tales como certificados de nacimiento, tarjetas de identificación, pasaportes, licencias de conducir, y como parte de su personalidad legal"[9]. La institucionalización de los géneros constituye una instancia intermedia en el camino hacia la eliminación del sexo. Su estrategia intermedia es la de consolidar los géneros como ficciones jurídicas en lugar del sexo y confundir al sexo con un género más de una enumeración indecidible.

Todos los planes, programas, iniciativas, resoluciones, medidas, etc. del Ministerio de los Géneros y sus articulaciones con el entero aparato estatal incluyen a todos los géneros, es decir, a varones y mujeres según todas sus auto-percepciones, con excepción de la auto-percepción heterosexual de los auto-percibidos varones. Hay planes y programas de "géneros" en materia de trabajo, empleo y producción; ciencia, tecnología e innovación; salud pública; violencias, cuidados e igualdad de géneros, etc. El polimorfismo genérico aparece igualmente en los formularios oficiales, alguno de los cuales cuentan incluso con cuatro sexos y múltiples géneros imaginables. A efecto de homologar a las mujeres con una feminidad genérica o transgenérica se utilizan una serie de estrategias performativas que permean todo el aparato político y cultural.

La primera de estas estrategias consiste en colocar a las mujeres dentro de la enumeración transfinita de los géneros M LGTBIQ+, todas construcciones discursivas y psico-afectivas en pie de igualdad. La posición del significante

[9] Comisión Internacional de Juristas, *The Yogyakarta Principles Plus 10*, p. 9.

"mujer" en esa lista lo vacía de significado. "Mujer" podría significar allí la elección de objeto sexual –el falo– a diferencia de lesbianos, bisexuales, asexuales, demisexuales, etc.; significar también algún tipo de autopercepción que diferenciaría a mujeres "cis" o "trans" –nuevamente el falo como medida–. Lo que sí está claro es el efecto minorizante y guetificante de tal posición simbólica. Las mujeres ya no somos la mitad más uno de la humanidad y su potencial creador, sino un género más entre los innumerables géneros y diversidades. Tampoco somos intrínsecamente diferentes y diversas, sino las iguales o las normadas respecto de las auténticas diversidades.

La segunda estrategia, a diferencia de la minorización hetero-normativizante, consiste en la neutralización y disociación psico-somática de las mujeres. El recurso retórico es en este caso el sintagma funcionalista "persona gestante", "menstruante", "amamantante", etc., que permite des-nombrar a las mujeres, designar la función reproductiva –gestante, fecundante, menstruante, ovulante, etc– como una especie de producción asexuada, y disociarlas en tanto que sujetas discursivas neutras con funciones vitales que ellas podrán interpretar como masculinas, femeninas, no binaries, andróginas, etc. Esta estrategia tiene dos efectos principales: la disociación y desmembración psico-somática de las mujeres –de suyo psicotizante y profundamente deshumanizante–, y la desagregación de funciones que se pretende convertir en objeto de gestión comercial, extirpación, sustitución protésica, etc. El hecho de sustituir a las mujeres por "personas" neutras con funcionalidades biológicas –gestante, menstruante. amamantante, menopausiante, etc.– hace imposible que las mujeres sean reconocidas y se reconozcan a sí misma en un lenguaje claro y riguroso, capaz de expresar sus experiencias específicas en tanto que mujeres.

La única igualdad que este tipo de políticas es capaz de promover consiste en un igualitarismo formal de diversidades identitarias autopercibidas, que desconoce la desigualdad estructural basada en el sexo, así como las necesidades y experiencias específicas de las mujeres. La agenda de géneros ha incidido igualmente en los movimientos masivos de

mujeres. Por ejemplo, el histórico Encuentro Nacional de Mujeres se ha convertido ahora en el "Encuentro plurinacional de mujeres, lesbianas, travestis, transexuales, transgénero, bisexuales, intersexuales, no-binaries, niñeces, personas con diversidad funcional, negras, afrodescendientes, indígenas, originarias, campesinas, migrantes y de la diáspora". El colectivo Ni Una Menos, surgido en el 2015 contra los femicidios, constituye hoy una marca registrada funcional al lobby proxeneta; y la Marea Verde por el derecho al aborto terminó en una Ley que elimina la categoría "mujer" y la sustituye por el neutro "persona gestante", porque los varones, andróginos y plurigéneros también gestan.

Un particular modo de entrismo de la agenda queer son, además de los derechos de las mujeres, los derechos de la infancia. En este ámbito, Argentina se enorgullece de haber reconocido a la primera "niña trans" del mundo con tan solo 7 años, a la cual sucedieron muchísimos niños que con solo 5 ó 6 años obtienen un nuevo documento de identidad. El uso de bloqueadores está habilitado desde los 11 y las hormonaciones cruzadas, desde los 13. En el plano educativo y cultural, las así llamadas infancias trans son celebradas como un paso hacia la autonomía corporal y sexual de la niñez. La Educación Sexual Integral es instrumentalizada para adoctrinar a los niños sobre la libre autodeterminación de su sexo. Para no hablar de los intentos por normalizar la inocente, sana y espontánea sexualidad intergeneracional, como los ideólogos queer llaman a la pedofilia.

5. Lo que perdemos bajo el paraguas de los géneros

Bajo el paraguas omni-inclusivo de los "géneros", las mujeres nos hemos convertido en una identidad psico-afectiva sin más especificidad que los estereotipos sexistas que la construyen. La enumeración taxonómica MLGTBIQ+ deja al descubierto una estrategia de minorización, diseminación de demandas y tergiversación de intereses. Las mujeres dejamos así de significar el 51% de la población mundial y su potencial, para convertirnos simplemente en "personas", "feminidades", funciones biológicas o fantasías masculinas. Si ser nombradas con un lenguaje claro,

respetuoso y sin ambigüedades constituye la primera forma de reconocimiento subjetivo, social y jurídico, ser des-nombradas genéricamente es la primera de todas las violencias, con el agravante de que se trata en este caso de violencia de Estado.

En la medida en que el sexo es una realidad protegida por la propia Constitución Nacional Argentina –según la cual la CEDAW tiene jerarquía constitucional–, su redefinición en términos de identidad de género no es atributo de ninguna legislación particular, contraviene los compromisos internacionales asumidos por el Estado, pone en crisis la organicidad interna del sistema jurídico, conculca derechos adquiridos por las mujeres e hipoteca el futuro de las generaciones venideras. Dicho con el artículo 1 de la CEDAW, la confusión, ambigüedad y oscurantismo introducidos en la categoría legal "mujer" menoscaba o anula el reconocimiento, goce o ejercicio de sus derechos y libertades en todo ámbito. La igualdad estructural entre varones y mujeres ha sido sustituida por la igualdad en la diversidad formal de afectos e identificaciones subjetivas, principalmente masculinas. Repasemos algunos de los efectos directos e inmediatos.

La redefinición de las mujeres en términos de identidad de género invisibiliza la desigualdad estructural y la discriminación por razón de sexo, hace imposible el análisis de indicadores específicos basados en el sexo y en consecuencia impide al Estado tomar medidas positivas para alcanzar la igualdad sustantiva formal (de jure) y real (de facto) entre mujeres y varones. En el mismo sentido, invisibiliza el patriarcado como estructura universal de dominación, que no depende de la hetero-normatividad sino de la homo-normatividad masculina por pánico a la castración y apropiación de la capacidad reproductora de las mujeres, tal como lo seguimos viendo hoy en el patriarcado homo-sexual trans-genérico.

La inclusión de los varones en las medidas de acción positiva como la paridad o el sistema de cuotas tendientes a lograr la participación equitativa de las mujeres en la vida pública, o mismo trato y oportunidades de acceso a recursos y beneficios, equivale a su eliminación. Esto está sucediendo en

Argentina en todos los lugares y niveles donde tales medidas tiene efecto, no obstante lo cual los varones o mujeres auto-identificados en otros cuerpos gozan además de sus propios cupos –como el cupo laboral en el sector público nacional– con lo cual califican bajo un doble criterio. Las mujeres, bajo ninguno. Lo mismo vale respecto de espacios, instalaciones, actividades o servicios de uso exclusivo de mujeres a fin de garantizar su privacidad, seguridad y dignidad, o una competencia justa en igualdad de condiciones psicofísicas. Tales garantías han sido eliminadas. Sobrevivientes de violencia machista deben compartir albergues, refugios o cárceles son varones, o deportistas son obligadas a competir con ellos poniendo en juego su integridad física, psíquica y moral. Tampoco sabemos cómo se analizará la incidencia de las diferencias sexuales en la salud, prevención y curación. Tal desconocimiento, mata a las mujeres.

En el continente más peligroso para la vida de las mujeres, la violencia machista exige ser atendida en su especificidad sexual en lugar de ser banalizada en su generalidad. Sabemos la enorme incidencia que los estereotipos sexistas tienen sobre ella, esos mismos estereotipos consagrados como identidades profundas a reconocer socialmente en paralelo con la confusión sobre el concepto "mujer". La misma categoría de violencia "de" género ha caído en el equívoco de significar tanto al género como estructura de poder violenta, o como objeto pasivo de la misma en el caso de identidades profundas. No es extraño entonces que los números sigan creciendo sin que tengamos una medida clara para identificarla. En el caso del registro y recopilación de datos relacionados con los femicidios, carecemos de una definición clara del término mujer y su tipificación está ahora sujeta a los sentimientos profundos de mujeres y varones. La definición de la Organización Mundial de la Salud según la cual un feminicidio es el asesinato intencional de una mujer por ser mujer, ha perdido precisión y delimitación.

Los géneros reifican los estereotipos sexistas y discriminatorios de las mujeres –vestimentas, poses, usos y costumbres, prácticas culturales etc.– bajo la figura de "feminidades" o "masculinidades" asumidas como

identidades profundas que exigen legitimidad social, incluyendo prácticas identitarias tales como ser prostituida. En lugar de erradicarlas o corregirlas, el Estado argentino esencializa el *statu quo* social del patriarcado erosionando a las mujeres como sujetas ontológico-políticas, o disociándolas en calidad de personas discursivas neutras + funciones biológicas. Incluso ser "madre" es una identidad disociada de ser mujer, concebir, gestar y parir. Si la CEDAW reconoce la maternidad como una función social esencial y exclusiva de las mujeres, el Estado argentino intenta convertirla en una función productiva de personas neutras, cuyo valor social cotiza en clínicas y agencias reproductivas.

La institucionalización de los géneros en el mismo espacio en el que deben regir los derechos sexuados de las mujeres, logra así erosionar el estado de derecho alcanzado por el feminismo y su agenda futura, profundizar las estructuras de poder y desregular el mercado sexo-reproductivo bajo el artilugio del derecho a la autodeterminación, el libre consentimiento y el contrato entre parte supuestamente iguales.

6. En conclusión

Bajo la retórica del relativismo posmoderno, populista y decolonial, el programa para sustituir la diferencia sexual por las identidades de género se ha implantado especialmente en América Latina y Argentina, financiado por el neoliberalismo corporativo y sus fondos filantrópicos. Se trata de la última maniobra del patriarcado internacional, la más sutil, sofisticada y peligrosa, para perpetuar la explotación de las mujeres en un mercado desregulado y un estado de derecho a medida del consumidor. Para esto es necesario vaciar de contenido las grandes instituciones feministas, convertirlas en significantes vacíos y entregarlas al relativismo culturalista o al subjetivismo auto-perceptivo. Nada más funcional a la maquinaria del capitalismo tardío que la proliferación de abstracciones identitarias sujetas a los flujos nomádicos del mercado global.

Sin embargo, cada vez somos más las mujeres conscientes de esta embestida global y convencidas de que el feminismo es la reserva de racionalidad, igualdad y justicia de la humanidad.

Los jóvenes y el desafío de pensar hoy

Los jóvenes y el desafío de pensar hoy

Coordinación Beatriz Guerci de Siufi y Susana Maidana

Propuesta

La crisis generalizada que atraviesa la vida argentina de los últimos tiempos, demanda del mundo académico respuestas que permitan resignificar los nuevos escenarios donde los protagonistas también son muy diferentes.

En las últimas décadas, la práctica filosófica parece haber ido ampliando su alcance etario, y hoy se ha naturalizado la práctica reflexiva en niños y adolescentes. En esta mesa proponemos analizar la especificidad del hacer filosófico en los jóvenes, las particularidades del filosofar olímpico y las concepciones de cuerpo desde las cuales se construye las subjetividades en el ámbito de la educación.

Programa

Los trabajos propuestos son:
1. Maidana, Susana: “La juventud y la salida del laberinto. Las experiencias filosóficas en la Olimpíada de Filosofía”.
2. Lanús, Giselle. “Cuerpos, subjetividades y educación. Reflexiones sobre el panorama actual”.
3. Siufi, Beatriz de: “De juventudes y filosofías: ¿de qué se habla?”.

La juventud y la salida del laberinto, las experiencias filosóficas en la Olimpíada de Filosofía

Susana Maidana
UNT, Tucumán

En primer lugar, subrayo la idea de que en la cultura actual conviven 2 rostros del yo: el de rey y el del esclavo para contextualizar su influencia en la cultura juvenil. En segundo lugar, muestro que la Olimpíada de Filosofía, originada en un concurso organizado por el Ministerio de Educación de la Nación en el 2005 y que se prolonga hasta la actualidad, ofrece un camino liberador al sojuzgamiento del yo juvenil y en tercer lugar, arriesgo algunas conclusiones, que considero gravitarán en una transformación de la educación.

1. Los roles del yo en la cultura contemporánea

Me pregunto cuáles son las notas propias de la cultura actual que acrecientan el individualismo, convirtiendo al yo en el rey o el amo, aunque al mismo tiempo, queda sometido a un relato y a un poder.

La tan mentada globalización tiene 2 caras, por un lado, un proceso de universalización de un mismo sistema financiero y, por el otro, un proceso de homogeneización de un relato mediático, sobre los cuales se asienta el individualismo extremo y el consumismo. Una de las consecuencias de la globalización es el narcisismo, movimiento de ensimismamiento del sujeto por el cual corta vínculos con los otros, a pesar de estar inserta en el mundo de la comunicación generalizada. Es un tiempo de contradicciones.
Nietzsche[1] en *Así habló Zaratustra,* en el apartado titulado: "Del amor propio" comenta:

[1] F. Nietzsche, "Del amor propio" en *Así habló Zaratustra,* Argentina, Edic. Educar, 2006.

> "Vosotros os apretujáis alrededor del prójimo y tenéis hermosas palabras para expresar ese vuestro apretujaros. Pero yo os digo: vuestro amor al prójimo es vuestro mal amor a vosotros mismos"[2].

De este modo, Nietzsche toma distancia de la tradición platónica y judeocristiana, a las que califica como moralina por ser una moral devaluada y de segunda clase. Al amar al prójimo, nos escapamos de nosotros mismos.

En toda su obra Nietzsche pretende horadar ese subsuelo de creencias y supuestos, afán que lo lleva a definirse como dinamita por su voluntad de explotar esos cimientos.

La modernidad se cimentó en la identidad del yo, en el sujeto racional cartesiano, reforzando la identidad al suponer que puede prescindir de la mirada del otro. Según Hegel, la primera certeza es la existencia del otro y no el yo de Descartes. En el caso de Sartre, la mirada es la experiencia fundante de la comunicación y lo que asegura mi propia existencia.

Si bien el fin de los *mass-media* era volver transparente la realidad, se convirtieron en un órgano de opacidad en la medida en que el sujeto fue perdiendo contacto con la verdadera realidad, tal como lo evidencian los *reality shows*. El sujeto se convirtió en un receptor vacío, un consumidor de objetos, imágenes, representaciones para quedar apresado en la caverna de los relatos y productos del mercado.

Byung Chul Han[3] caracteriza a nuestro tiempo por el giro de las cosas a la información:

> "Es la información, no las cosas la que determina el mundo en que vivimos. Ya no habitamos la tierra y el cielo sino *Google Earth* y la

[2] F. Nietzsche, ob. cit., p. 36.
[3] Byung Chul Han, *Las no cosas*, Buenos Aires, Editorial Taurus. 2021, p. 13.

> nube. El mundo se torna cada vez más intangible, nublado y espectral. Nada es sólido y tangible".

Los seres humanos estamos sometidos a una demanda permanente en el seno de un fluir de datos en lo que todo parece volverse transparente, a través de las redes. A este proceso, Chul Han lo llama la "dictadura de lo igual", que expulsa lo diferente y anula el pensamiento, de tal modo que el amo se torna esclavo.

La era del vacío es la imagen que usa Lipovetsky[4] para describir a la sociedad contemporánea porque rompe lazos con el disciplinamiento moderno y conjuga lógicas duales que oscilan entre el consumismo y el ecologismo, entre ser espontánea y sofisticada.

Por su parte, Cristopher Lasch[5], en *La cultura del narcisismo*, señala cómo la vida humana se vació de proyectos. Situación que se acrecienta en el imaginario juvenil, que ve frustrada su posibilidad de conseguir trabajo, comenzar o terminar sus estudios.

En efecto, la cultura contemporánea reemplazó al *homo politicus*, que entronizó la modernidad, al crear un sistema político que respondiera a los intereses de la burguesía, para redimensionar al *homo psicologicus.* El miedo a la muerte, al envejecimiento, a la enfermedad, acrecentado por la pandemia, condujeron a la disminución del carácter lúdico del hombre. El yo "se convierte en "ombligo del mundo", según Lasch. Sin embargo, esa centralidad del yo se sofoca en el laberinto de las redes. Los jóvenes tienen la falsa ilusión de que afianzan su identidad en el mundo de la comunicación generalizada sin ver que son esclavizados por ella.

[4] G. Lipovetsky, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Barcelona, Anagrama, 1973, p. 12

[5] C. Lasch, *La cultura del narcisismo*, Chile, Editorial Andrés Bello, 1999.

Foucault estudió a estas sociedades de control que promovían cuerpos dóciles, que obedecían al poder, quedando el yo subsumido por las redes y dominado por el consumo.
Boaventura Do Souza Santos, desde la sociología, considera que en las sociedades contemporáneas opera una razón indolente, con una doble y simultánea condición: es perezosa y olvidadiza. Es perezosa porque no es autocritica, pasiva porque rechaza los cambios y olvidadiza porque ve el mundo desde su lugar occidental y considera inferiores a las otras formas de vida**.**

2. La juventud y la salida del laberinto con el hilo de Ariadna de la filosofía

El narcisismo motorizado por el consumismo y el individualismo explica los discursos de la violencia y del fundamentalismo, tan presentes en las escuelas, cuyos pizarrones están atiborrados de consignas nazis. Violencia que se da en el discurso y en los nuevos términos que usan los jóvenes, con impronta fundamentalista.

Quizás esto pueda explicar el suicidio juvenil que, con temor y temblor, presenciamos. O la violencia que condujo en Argentina a que un grupo de jóvenes asesinen a un par, que cometió el "delito" de ser de piel oscura, paraguayo, provenir de una familia de trabajadores. Pablo Vommaro[6] afirma que los jóvenes han sido protagonistas de los grandes movimientos sociales en América Latina, Argentina y en el mundo por su capacidad organizativa y de movilización, ganando sus acciones visibilidad en el espacio público y mediático, si descuidar el giro juvenil hacia la antipolítica.

A pesar de la implementación de políticas públicas de articulación, privilegiando la reflexión filosófica, siguió gravitando la imagen de la

[6] P. Vommaro, *Juventud y política en la Argentina y América Latina. Tendencias, conflictos y desafíos*, CABA, Grupo Editor Universitario, Clacso, 2015.

Filosofía como saber abstracto, inútil, oscuro enfrentando a las llamadas "ciencias duras", caracterizadas por su rigurosidad.

En la actualidad, la definición de la filosofía, según su raíz etimológica como "amor a la sabiduría" no logra expresar su rol porque que es imposible poseer la totalidad de los saberes y, en el caso de poseerlos, tornaría inútil la ciencia, el arte, la cultura. En las últimas décadas se inició un proceso de revalorización de la filosofía, que incentivó la creación de algunas políticas estatales para fomentar sus estudios al punto que la mayoría de carreras de grado y posgrado incluyen metodologías de investigación científica, epistemologías o visiones filosóficas sobre diferentes áreas. Cabe mencionar la incorporación de Filosofía en los 8 programas de Olimpíadas que financia el Ministerio de Educación de la Nación, con la colaboración de universidades nacionales, como es el caso de OFRA.

No obstante estos avances, sigue pesando mala prensa sobre la filosofía, que oscila entre ser un saber inútil y banal, casi comparable a tomarse la vida con soda, o bien un saber abstracto, comprensible solamente por expertos. En este contexto, la Olimpíada de Filosofía logró impactar en el mundo juvenil al punto de haber publicado una serie de libros con los trabajos de los estudiantes en la instancia final que destruyen esa imagen de que los jóvenes no estudian ni trabajan.

Una mención merece el término "escuela" o "educación", asociado a domesticación, a generar dispositivos que logren resultados homogéneos, sin fisuras, ni conflictos. Pero sabemos que no hay una escuela ni una educación sino múltiples formas de enseñar y aprender que cambian según los contextos, las geografías, los mapas sociales. En todo el sistema educativo, desde la escuela hasta la universidad, anidan resabios positivistas. Los manuales y textos, las propagandas, las telenovelas reproducen una esencia de familia, un estereotipo de madre o padre, de mujer u hombre, sin investigar cuáles han sido las condiciones de su generación y hacen oídos sordos a las formas alternativas que se han ido configurando. Ser femenino y masculino no son identidades cristalizadas sino construcciones subjetivas y sociales.

En el marco de estas ideas adheridas a la tradición figuran las nociones de talento y vocación que aluden a disposiciones naturales. Sin embargo, los roles se aprenden y modifican, con el curso del tiempo.

A una identidad esencial y sustancial, con una función homogeneizadora, le corresponde un estereotipo de familia ideal o "normal", que cristaliza y cosifica fenómenos, que son sociales, históricos y culturales. Esta matriz positivista muestra su rostro en las aulas escolares y universitarias cuando los docentes pretenden convertirse en maestros de vida al imponer sus propios códigos con valor universal.

Uno de los desafíos fundamentales de la educación es proveernos de nuevas categorías que nos permitan transitar en momentos de cambio para que maestros y profesores seamos capaces de movernos en un territorio que se ha transformado, con familias alternativas, con nuevos roles y valores, tan respetables como los tradicionales o "normales".

Simon Blackburn en un libro muy interesante que se llama *Pensar. Una incitación a la Filosofía* observa que lo que pensamos influye en lo que hacemos, en cómo actuamos. Vivimos en un estado de pensamiento como en un edificio y si el edificio es estrecho, vivimos estrechamente porque la intolerancia produce monstruos. La reflexión abre las avenidas de la crítica y es fundamentalmente un acto de libertad.

La educación argentina se plasmó con el positivismo, que privilegiaba el cálculo, la verificación, que ponía a una determinada ciencia y a un método como modelos y que sostenía que conocer era copiar al objeto, la formación docente tiene la misión de señalar las debilidades de este pensamiento simplificador del mundo, del hombre y de la sociedad. La educación debe alertar sobre la falsedad de la separación entre teoría y práctica y sobre el olvido, en general, de que el estudiante no es solo una razón sino cuerpo, que una larga tradición platónica y cartesiana entronizaron.

El aula es el espacio de intercambio y de construcción de los saberes, pero también es el ámbito en el que se van construyendo los proyectos de vida. El docente es, en cierto modo, un artesano que teje la trama del conocimiento con los otros. Es central practicar en el aula el pluralismo y el perspectivismo, reconociendo que la actitud dogmática es contradictoria con el quehacer educativo, generando ámbitos de "negociación" entre ideas, teorías, visiones del mundo. El perspectivismo es un término usado por Ortega y Gasset (1883-1955) para afirmar que no hay verdades absolutas porque somos en una circunstancia.

3. Conclusiones

Los fundamentos filosóficos que subyacen a OFRA y que permiten la salida del laberinto son los siguientes: 1. Una concepción antropológica que no se autodefine como natural sino como existencia conflictiva y contradictoria, proyectada al futuro y movida por deseos. 2. No suscribe una ética universal en la medida en que vivimos en sociedades multiculturales. 3. OFRA practica la autodisciplina toda vez que las actitudes autoritarias expresan debilidades cognoscitivas. 4. Se posiciona en una concepción de escuela que se distancia del positivismo e higienismo y se apoya en la complejidad. 5.Parte de una concepción constructivista del conocimiento y de una concepción de escuela cuyo fin es la emancipación de las cadenas mentales. 6. Los capacitadores y jurados de OFRA no dan recetas de vida sino que ejercitan una escucha atenta y respetuosa.7. Las temáticas elegidas por OFRA responden a los intereses y expectativas de los estudiantes, por ejemplo, libertad, fraternidad, igualdad, respeto de la diversidad, cuerpo, poder e instituciones, entre otros. 8. La evaluación rechaza el *multiple choice* porque ni los fenómenos sociales, políticos, culturales, ni los objetos de estudio de las ciencias naturales obedecen al determinismo, a la causalidad lineal, a la noción de progreso, ni buscan certezas. Los ensayos y diálogos, por el contrario, invitan a los estudiantes a expresar sus ideas y a fundamentarlas, siguiendo bibliografía que eligen libremente.

Finalmente, en un mundo en el cual eclosionaron las identidades y las visiones metafísicas es imprescindible inventar nuevas formas de enseñar y aprender de modo de que los adolescentes y jóvenes salgan del laberinto y construyan sus proyectos de vida en una sociedad democrática.

Cuerpos, subjetividades y educación. Reflexiones sobre el panorama actual

Giselle Lanús
UNT/UTN, Tucumán

Introducción

Este trabajo tiene por objetivo mostrar las concepciones de cuerpo que construyen las subjetividades en el ámbito de la educación. Nos centramos en concepciones positivistas que implican disciplinamientos y castigos para construir el imaginario corporal, como así también concepciones de cuerpos que construyen subjetividades emergentes que se resisten a los disciplinamientos y, a la vez, muestran otras formas de habitar el imaginario corporal.

Frente a las crisis de la noción de sujeto y el surgimiento de nuevas subjetividades emergentes que reclaman su presencia en el espacio público a partir de sus cuerpos, la educación se ubica como parte del entramado donde se ponen en diálogo o debate los diferentes imaginarios en torno al cuerpo.
En esta ocasión, tomaremos como trabajo de campo las experiencias que he realizado como jurado de las Olimpíadas de Filosofía de la República Argentina organizadas por el Ministerio de Educación de la Nación y la Universidad Nacional de Tucumán entre los años 2019 y 2020. Las temáticas para estas ediciones toman como tema de reflexión filosófica al cuerpo.

Parte 1

Entre las reflexiones filosóficas que dan cuenta de procesos domesticadores del cuerpo, nos encontramos con la propuesta del positivismo francés. Representado por Auguste Comte, que marca una fuerte impronta en el concepto de normalidad y su relación política con el cuerpo. La concepción

positivista de normalidad fue visible en el transcurso del proceso de conformación del sistema educativo argentino. Los análisis de George Canguilhem y Michel Foucault advierten las consecuencias que tuvo esta concepción del cuerpo en los diferentes ámbitos de la sociedad.

En la antropología cultural, las referencias domesticadoras del cuerpo se presentan como técnicas corporales, o una *hexis* o práctica social. Marcel Mauss[1] sostiene que las técnicas corporales son: "[…] la forma en que los hombres, sociedad por sociedad, hacen uso de su cuerpo en una forma tradicional". Recurre a la noción de *habitus* como sinónimo de adquirido, el arte de utilizar el cuerpo se obtiene mediante hechos educativos. Marcando, de este modo, su crítica a Comte: "[…] El niño, el adulto imita los actos que han resultado certeros y que ha visto realizar con éxito por las personas en quien tiene confianza y que tienen una autoridad sobre él".

Toma esta posición a partir del contexto social en el que se enmarcan sus investigaciones, un período atravesado por las Guerras Mundiales que puso de manifiesto los dispositivos de disciplinamiento, control y castigo en el que los cuerpos se transforman en máquinas domesticadas para la guerra como en sus observaciones sobre la diferencia entre la infantería británica de la francesa para desfilar o hacer trincheras durante la Primera Guerra Mundial. Este abordaje construirá sólidos cimientos en la antropología contemporánea sobre el cuerpo: "Así es como el cuerpo quedó ligado al inconsciente, quedó atado al sujeto e insertado en las formas sociales de la cultura".

> Desde esta línea, Pierre Bourdieu[2] propone que el cuerpo es un producto social en el que se pueden observar la distribución desigual de las propiedades corporales entre clases, tales como las condiciones de trabajo y los hábitos de consumo. Esta última propiedad muestra las

[1] Marcel Mauss, "Las técnicas del cuerpo". En *Sociología y Antropología*, Madrid, Editorial Tecnos, 1996, pp. 337 y 342

[2] Pierre Bourdieu, "Notas provisionales sobre la percepción social del cuerpo", en C. Wright Mills, M. Foucault, & otros, *Materiales de sociología crítica*, Madrid. La Piqueta, 1986.

> dimensiones del gusto y, por consiguiente, del *habitus* o *hexis* entendido desde la concepción aristotélica entre acto y potencia. Quiere decir que ese *habitus* es un conjunto de esquemas a partir de los cuales los sujetos perciben el mundo y actúan en él, que se aprende mediante y en relación con el cuerpo propio a partir de la experiencia social que muestra la distancia que existe entre el cuerpo real y el cuerpo legítimo. Ambas visiones de la antropología cultural destacan como necesaria la domesticación del cuerpo para internalizar el entramado cultural y su construcción identitaria.

El objetivo de Auguste Comte[3] (1798-1857) en sus *Principios de Filosofía Positiva* (1842) es considerar a la filosofía como una filosofía natural, reafirmando las ideas de Isaac Newton en sus *Principios Matemáticos para la Filosofía Natural*. Hay que recordar que este autor hace referencia a una filosofía natural, mientras que en el ámbito científico francés ya se ha reemplazado ese término por 'historia natural'. En Comte, la utilización del adjetivo natural no solamente alude a lo científico en general -o al desarrollo de la física- sino que emula a una disciplina en constante desarrollo en el siglo XIX, la biología. En su primera lección, expone los objetivos de la filosofía positiva:

> "[…] determinar exactamente con qué espíritu se considerarán las diversas ramas fundamentales de la filosofía natural, […] echar una mirada general sobre la marcha progresiva del espíritu humano, considerado en conjunto; […]".

Se puede observar que considera como sinónimos filosofía natural y filosofía positiva, detalle no menor si nos detenemos a pensar en las propuestas de ambas filosofías. La filosofía natural se posiciona desde el ámbito de la experiencia, de la observación, de la naturaleza; el mismo Newton nombra a su tratado de física como *Filosofía Natural*. Por otra parte,

[3] Auguste Comte, (1842), *Principios de Filosofía Positiva*, Barcelona, Alianza Editorial, 2012, p. 56.

en la filosofía positiva están presentes las posiciones de Newton cuando le otorga importancia a la comprobación y la observación para el desarrollo del conocimiento y, a la vez, se ve filtrada la propuesta científica de Fontanelle:

> "[…] el espíritu humano ha fundado la física celeste, la física terrestre, ya mecánica, ya química; la física orgánica, vegetal y animal, le queda por terminar el sistema de las ciencias de observación, fundando la física social"[4].

En esta última aseveración se aleja de Newton o Fontanelle porque incluye aquello que no aparece en el pensamiento de la Ilustración, a saber, la consideración de lo social como parte del conocimiento de la física, específicamente de la biología. La imbricación entre sociedad y biología traerá consecuencias en los nuevos modos de concebir las prácticas educativas, institucionales y corporales. Esther Díaz[5] recoge los conceptos positivistas que refieren a la sociedad como un organismo vivo para sostener que reforzaron un paradigma reduccionista que impulsaba una serie de analogías funcionales entre organismos y sociedades.

Este organismo social homogeneizó todas las instituciones intentando regularizar y ordenar a una sociedad como la del siglo XIX atravesado por un proceso revolucionario político-social e industrial. El conjunto de lo social debía poder observar todos sus fenómenos y regirse bajo lo que llamó ley fundamental, válida para la ciencia y la cultura, que resolvería todas las problemáticas con las que se enfrentaba este siglo. Coloca como propiedad las consideraciones filosóficas que enuncia el anatomista Blainville acerca de que:

> "[…] todo ser activo, y especialmente todo ser viviente, puede ser estudiado en todos sus fenómenos, bajo dos aspectos fundamentales;

[4] Ibíd., p. 72.
[5] Esther Díaz, *Metodología de las ciencias sociales*, Buenos Aires, 2019, p. 228

> bajo el aspecto estático y bajo el aspecto dinámico, es decir, como apto para obrar y como obrando efectivamente"[6].

La anatomía como modelo organizador de la sociedad se contrapone a las teorías sociales que abordan estas problemáticas proponiendo el desmoronamiento de los modos económicos, sociales y políticos de ejercer el poder y la ciudadanía, tales como el marxismo o el anarquismo. El positivismo critica estas posturas cuando expone que su proyecto social que era combatir la crisis política y moral de las sociedades, que atraviesan una "anarquía intelectual" que debe adherirse a una "doctrina social común" para salir del estado revolucionario que lo describe a lo largo de su obra como sinónimo del caos[7].

Por lo tanto, postula una reforma radical del sistema educativo y dejar atrás las formas de enseñanza imbuidas de contenidos que aluden a cuestiones teológicas, metafísicas y literarias propias del romanticismo de la época. En contraposición, alienta la inclusión de las nuevas ciencias legitimadas en los ámbitos académicos y que son mencionadas en su proyecto positivista: la química, la biología o la fisiología. Su noción del conocimiento como un progreso –siempre perfectible- a partir de los cuatro estadios (teológico o ficticio, metafísico o abstracto y, por último, científico o positivo) implica que la educación debe superar el estado metafísico en el que se encuentra para ingresar al estado "verdaderamente" racional, que es el ingreso a las ciencias que explican las leyes generales del funcionamiento de los fenómenos naturales[8].

En su ensayo *Discurso sobre el Espíritu Positivo*[9] (1844: 2007), la educación es un proyecto de universalización del conocimiento, entendiendo como universal la mayor cantidad posible de individuos que accedan al conocimiento. Lo cual propició un nuevo funcionamiento de las instituciones

[6] Comte, ob. cit., p. 81.
[7] Ibíd., pp. 91-92.
[8] Ibíd., p. 86.
[9] A. Comte, *Discurso sobre el Espíritu Positivo*, Barcelona, Alianza Editorial, 2007.

educativas, donde se destacan la laicización de los saberes y el acceso a la educación pública. Su propuesta educativa permitiría alcanzar el ideal de un orden y progreso en la civilización. Se refiere explícitamente a los términos 'orden' y 'progreso' como construcción del Estado y la Nación. Tanto en Argentina como en Brasil se consolidó una idea de Nación que permitió el acceso a la educación pública; propagando en la sociedad nociones tales como el concepto de hombre, que toma en cuenta a éste en su individualidad y no desde el punto de vista del nosotros. Sin embargo, no pudo vislumbrar que despojaría a los individuos –especialmente en las instituciones públicas- de sus particularidades y diversidades.

Las *Olimpíadas de Filosofía de la República Argentina* se organizan desde el año 2005 a la fecha integrado por un equipo con base en la provincia de Tucumán que luego incorporó a representantes de todo el país, (la Dra. Susana Maidana es la representante legal y se explayará sobre el tema en la siguiente exposición). En los trabajos presentados en las *Olimpíadas de Filosofía* del año 2019 y 2020 se destacan como principales temáticas la crítica a la constante búsqueda de homogeneización de la comunidad estudiantil con determinadas prácticas sociales/corporales que vienen implementándose desde fines del siglo XIX y perviven en las instituciones educativas del siglo XXI, destacándose a las instituciones privadas como las que ejercen un mayor control y coerción de establecer rigurosas normativos sobre los cuerpos en referencia a la división por género tales como: uniformes diferenciados según el género (masculino/femenino), listas de asistencias donde se nombran a estudiantes masculinos y luego a las estudiantes femeninas, la prohibición de marcas identitarias (tatuajes, *piercings* o colores de cabello que se salen de los cánones sociales establecidos). También destacan la ausencia de herramientas didácticas sobre *Educación Sexual Integral* (ESI) y que la mención al tema de la sexualidad de los cuerpos se enfoca a remarcar su característica biológica/fisiológica y anatómica.

Retomemos la exposición del positivismo, Comte estudia en la Facultad de Medicina de Montpellier, por lo que recurre a diversos tratados de fisiología y anatomía de médicos tanto franceses como ingleses. Este hecho es

importante porque en sus propuestas sociológicas, el uso de terminologías propias de la fisiología y anatomía le hará concebir a los sujetos como un organismo vivo que se desarrolla acorde a determinados comportamientos, dependiendo de sus estados patológicos o estados normales.

En sus *Lecciones de Filosofía Positiva* sostiene que las concepciones que se tienen acerca de los estados patológicos, se apoyan fundamentalmente en los conocimientos previos del estado normal respecto a esos órganos. Presenta lo patológico como casos particulares, en contraste con el estado normal que es homogéneo e universal, que construirá la base moral a partir de la cual mirará a la sociedad. En su obra *Lo normal y lo patológico* (1966), Georges Canguilhem[10] afirma que este singular tratamiento de las enfermedades, muestra la insistencia positivista por determinar previamente lo normal y sus verdaderos límites de variación, antes de explorar metódicamente los casos patológicos. De ahí que el concepto de cuerpo en el positivismo estuvo determinado por la búsqueda de observaciones cuantitativas que permitan establecer el estado de lo normal como universal, para ir hacia una homogeneización de las particularidades de las vivencias corporales que están atravesadas por circunstancias sociales, económicas, políticas y, a la vez, por construcciones culturales e identitarias –que el positivismo ha dejado afuera de su análisis–. El cuerpo es inerte, neutral y funcional a una idea de normalidad que no ha poseído ningún cuerpo, porque si fuera así, entonces esos cuerpos límpidos no perecerían nunca.

En esta concepción de cuerpo, lo normal es lo común a todos los cuerpos y, por tanto, cada cuerpo debe comportarse como tal. A partir de esta distinción entre lo normal y las patologías -que establecen las prácticas médicas-, el proyecto del positivismo en su anhelo por desarrollar una definición puramente objetiva de lo normal, desde el lenguaje de la cantidad para establecer lo normal como promedio, transforma la subjetividad en un aspecto ajeno a la enfermedad. Mientras, en la corriente del vitalismo se

[10] George Canguilhem (1966), *Lo normal y lo patológico*, México, Siglo XXI Editores, 2009, p. 29.

sostiene que la enfermedad es parte del desarrollo de la vida concebida en el interior del entramado subjetivo.

Aquello que indica cuál es el orden de lo normal para los cuerpos, desliza pretensiones políticas más que el establecimiento de una normatividad porque posee una doble cara. Por un lado, el desarrollo de parámetros con el que las subjetividades son medidas por un estándar de cuerpo "normal ideal", por otro lado, establecer límites entre lo normal-ideal y lo anormal, traducidos desde un lenguaje cuantificado como lo que posee demasiado o demasiado poco. En consecuencia, el desarrollo de políticas sanitarias, educativas, culturales, permitió aislar y marginar a aquellos que estaban fuera de los límites normales.

En este punto, el positivismo se separa del pensamiento ilustrado en sus versiones empiristas y sensualistas porque su concepción de lo normal se anticipa a la actividad, a lo experiencial, haciendo imposible vislumbrar el andar irregular de los saberes del cuerpo. El positivismo y su posterior desarrollo hacen abstracción de las condiciones empíricas de los fenómenos del cuerpo. Canguilhem sostiene que esa continuidad hacia una homogeneidad olvida que: "[…] la *diferencia* sigue estallando en los extremos sin los cuales los estadios intermedios no podrían desempeñar en absoluto su papel de mediación, […]"[11].

Entonces, la importancia de la educación para el proyecto positivista residió en establecer, para la mayoría de la sociedad, aquello que ha sido concebido como normal *a priori*. Comte anhelaba que las masas populares accedan al conocimiento científico, pero no conlleva el propósito de un progreso, sino el establecimiento de un concepto político de normalidad que se impuso, y que aún hoy se impone, en favor de un determinado sector de la sociedad que, cada tanto, hace estallar las diferencias. En este sentido, las reflexiones que se realizan respecto del cambio que se produce, a partir de la relación paciente/médico, gracias a los avances de las ciencias médicas

[11] Ob. cit., p. 80.

durante la segunda mitad del XIX, trastoca la concepción del cuerpo en los sujetos y la sociedad: "[…] la representación naturalista del cuerpo modifica profundamente las representaciones filosóficas del ser humano; […]"[12].

En cuanto a la penetración de las terminologías médicas para referirse al cuerpo y sus enfermedades entre la población pronto se van vislumbrando las implicancias filosóficas mecanicistas que servirán para la construcción de un discurso del cuerpo como una máquina viva. Faure menciona al médico Claude Bernard, quien es cercano a Comte, para describir las percepciones alejadas del mecanicismo cartesiano y del positivismo en referencia al cuerpo:

> "[…] 'un conglomerado de elementos orgánicos, o incluso de organismos elementales innumerables asociados' […] el organismo sólo es una máquina viva» […] la vida es un contacto, una relación, un conflicto […]"[13].

Otra de las circunstancias por las cuales se reafirmó el concepto positivista de normalidad fue la preocupación general por la despoblación, y la degeneración en las que el cuerpo es un receptáculo de todas las amenazas que acechan a la sociedad[14]. Se pondrá el acento en el tema de la herencia que fue el centro de las investigaciones que conllevaron al desarrollo de las teorías eugenistas, y el despliegue de la antropometría criminalista, que pensadores como José Ingenieros difundió en nuestro país. Entonces, la estructuración del sistema de sanidad pública no estuvo diseñado únicamente para la conformación de normativas que eviten la propagación de epidemias, sino por políticas higienistas que pretendían ser científicas, pero estaban cargadas de prejuicios y fantasías en torno a los cuerpos que no podían ser aptos para el desarrollo socio-productivo y cultural.

[12] Olivier Faure, "La mirada de los médicos", en Alain Corbin & otros. *Historia del cuerpo. De la Revolución Francesa a la Gran Guerra*, Madrid,Taurus Historia, 2006, p. 26.
[13] Fauré, p. 46.
[14] Ibíd., p, 54

En varios trabajos presentados en la edición 2020 de las Olimpíadas de Filosofía de la República Argentina, las y los estudiantes del nivel secundario presentaron trabajos que hacen alusión a las condiciones coercitivas de algunas instituciones estatales para tratar el tema de la pandemia, específicamente se refieren a los controles policiales y su aparato represivo. Varios ensayos mencionan cómo se ha visible cuáles cuerpos importan y cuáles no, haciendo hincapié en que la marginación estaba puesta por las condiciones de clase y género. Citan el caso de Luis Espíndola, un hombre jornalero fallecido en los límites entre Catamarca y Tucumán por el aparato policial, llevando a cabo acciones de secuestro, desaparición y muerte. O la violencia policial a los colectivos de transexuales impidiéndoles la circulación por la vía pública. Entre las conclusiones que se destacan en estos trabajos se remarca que las instituciones policiales han sido formadas para reprimir e imponer un orden social donde se establecen cuerpos legales (blancos, heterosexuales y ricos) mientras que los cuerpos que no responden a estos parámetros son "ilegales" y, por ende, están sujetos a recibir la represión del estado ya sea en un estado de excepción como la pandemia o fuera de ella.

Frente al concepto de normalidad y cuerpo de la filosofía positivista se entrecruzaron otras miradas críticas que propusieron otras alternativas tales como el vitalismo que rechazó la antinomia salud/enfermedad, para hablar del cuerpo como un movimiento que busca su equilibrio, lo cual muestra que las representaciones médicas del cuerpo no se van sucediendo unas a otras, sino que coexisten y se entremezclan[15]. La concepción de búsqueda de un equilibrio del cuerpo en movimiento es uno de los elementos que destacan en el despliegue de la técnica en la danza contemporánea.

Podemos señalar, por ejemplo, la posición de Marx[16] acerca del cuerpo en el entramado social y económico que viene a demostrar la contrariedad de la propuesta del positivismo y las ciencias médicas, que exigen formas de vida que no se ajustan con los ritmos de la vida impuesta por el liberalismo, donde

[15] Fauré, p. 55.
[16] Karl Marx, *Manuscritos: economía y filosofía.*, Madrid, Alianza Editorial, 1993.

las clases sociales están marcadas por los vaivenes del avance industrial y la acumulación del capital. Afirma en sus *Manuscritos*:

> "[…] el obrero se hace cada vez más dependiente exclusivamente del trabajo, y de un trabajo muy determinado, unilateral y maquinal. Y así, del mismo modo que es rebajado en lo espiritual y en lo corporal a la condición de máquina, y de hombre queda reducido a una actividad abstracta y un vientre"[17].

Cuando se refiere al concepto del trabajo enajenado muestra las implicancias y contradicciones que se llevan a cabo en las organizaciones políticas mediante la búsqueda del disciplinamiento, control y vigilancia de las propuestas higienistas y sanitaristas que parten de un concepto de cuerpo normado sin percatarse de las condiciones materiales de existencia de las poblaciones. Algunos trabajos de Olimpíadas 2020 hacen referencia a que muchas situaciones impiden a la ciudadanía a realizar los aislamientos requeridos por el Estado porque no disponen las condiciones materiales para realizarlo. Es interesante destacar como las juventudes piensan y se piensan en ese contexto excepcional como fue el de la pandemia y donde no pueden dejar de ver las posiciones críticas frente al modelo positivista del cuerpo y hacer visible las diversidades y corporalidades que se han ido construyendo en el marco de un panorama social que insiste en ocultarlas.

Parte 2

Desde una postura foucaultiana podemos afirmar que el concepto de cuerpo, su imaginario y su cuestionamiento, es un proceso que comienza en la Modernidad. Descartes como La Mettrie indagan al cuerpo, afirman su proceso mecánico, pero dudan de aquello que Spinoza[18] sostiene: "Y el hecho es que nadie, hasta ahora, ha determinado lo que puede un cuerpo" (1984:172). La conciencia epistemológica del cuerpo humano como tal es un producto del

[17] Marx, ob. cit., p. 58.
[18] Baruch Spinoza, *Ética. Demostrada según el orden geométrico.* Buenos Aires: (Ediciones Orbis, 1984.

siglo XIX que tuvo y tiene como consecuencias el acrecentamiento de políticas segregacionistas, racistas, genocidas o enfermedades relacionadas con la distorsión de la imagen corporal (bulimia, anorexia o vigorexia). En *Las palabras y las cosas* sostiene que la invención del hombre en el siglo XIX anuncia su finitud cuando se conoce:

> "[…] la anatomía del cerebro, el mecanismo de los costos de producción […] la finitud del hombre se perfila en la forma paradójica de lo indefinido; indica la monotonía de un camino que no tiene frontera pero que quizá no tiene esperanza"[19].

En *Lo normal y lo patológico* (1966:2009), Canguilhem finaliza su ensayo con una referencia acerca del error, como un hecho de suma importancia para comprender la actitud de los seres humanos respecto a la enfermedad. El concepto del error se instala entre la vida y el conocimiento de ella. Es un hilo que une el valor y la norma, como señala Foucault (1978), en la presentación para la edición estadounidense de *Lo normal y lo patológico*[20]. Permite sostener una historia de las ciencias médicas a partir de la formación de sus conceptos, hacer aflorar las discontinuidades que hacen mella en su discurso lineal. Para Canguilhem, formular un concepto significa formular un problema, por tanto, analizar los conceptos de normal y patológico permite adentrarnos en la problemática epistemológica existente en las relaciones entre ciencias y técnicas donde

> "[…] una norma es escogida como expresión de una preferencia y como instrumento de una voluntad de substitución de un estado de cosas que decepciona por un estado de cosas que satisface"[21].

Esta circunstancia es relevante en el concepto de error:

[19] M. Foucault, *Las palabras y las* cosas, Argentina, Siglo XXI Editores, 2008, p. 291.
[20] Este texto aparece como un artículo en el libro: Michel Foucault, *El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida*, Buenos Aires, Editorial Siglo XXI, 2012: 233-250.
[21] Canguilhem, ob. cit., p..186.

> "Esta polaridad de la experiencia de normalización, experiencia específicamente antropológica o cultural […] funda en la relación de la norma con su dominio de aplicación, la prioridad normal de la infracción"[22].

La normalización no posee diferencias en su planificación, tanto en el nacimiento de la gramática como en la creación de la Academia Real de la Danza o en la institución del Sistema Métrico Universal se establece en normas como un todo cerrado, sujetas a una mecanización de la vida social. Pone de manifiesto que si intentamos establecer como modelo al organismo, estaríamos cayendo ante un sueño utópico de convertirnos en sociedades animales porque la regulación social es a la vez organismo y máquina. Comenta:

> "[…] basta con que un individuo se interrogue en una sociedad cualquiera acerca de las necesidades y las normas de esta sociedad y las impugne, signo de que esas necesidades y esas normas no son las de toda la sociedad, para que se capte hasta qué punto la norma social no es interior, hasta qué punto al fin y al cabo la sociedad, sede de disidencias contenidas, o de antagonismos latentes, está lejos de plantearse como un todo"[23].

En la concepción de cuerpo humano subyace esta dirección, regida por condiciones del medio ambiente y, a la vez, por modalidades socialmente adaptadas. En ese equilibrio discontinuo transcurre la vida, vaivén en el que el cuerpo es incluido en normas para ser modelado y es excluido cuando debe ser corregido. La historia de los cuerpos, que es discontinua, del error y de la anomalía construye los conocimientos del cuerpo, por un lado, y lo vivido por él, por el otro.

[22] Canguilhem, ob. cit., p. 188.
[23] Canguilhem, ob. cit., p. 203.

En *Vigilar y castigar*[24] las concepciones introducidas por Canguilhem en referencia a las normas darán un giro hacia las formas en que se ejerce la normalización, a partir de la instauración de una concepción del organismo donde hay saberes que traslucen los múltiples hilos de cómo se ejercen las relaciones de poder construyendo una anatomía política que define cómo se puede sujetar el cuerpo de los otros:

> "[…] no simplemente para que ellos hagan lo que se desea, sino para que operen como se quiere, con las técnicas, según la rapidez y la eficacia que se les determina. La disciplina fabrica así […] cuerpos 'dóciles'".

A principios del siglo XIX, los cambios del castigo y de la vigilancia -en los que el cuerpo es tomado como objeto de poder- difieren de las teorías propias de una Ilustración Radical como las de Spinoza o Rousseau, o los postulados de materialistas y ateístas como La Mettrie o Diderot. Niegan la existencia del alma para sostener a la razón como una función del organismo vital cuestionando la visión religiosa de un hombre sin cuerpo, y recurren en muchos casos a los argumentos epicureístas[25]. En contraposición, el siglo XIX forjará teorías que afianzarán las posturas biologicistas de los ilustrados que culminarán en prácticas opresoras del cuerpo que apuntan al control de sus funciones, a la dominación de sus fuerzas, estableciéndose en una relación de docilidad-utilidad. A éstas, Foucault[26] las denominará "disciplinas"; no se apropian del cuerpo sino que lo sujetan a través de invisibles redes de opresión. El poder habita en aquéllos a quienes se castiga, se vigila, se educa y se corrige para controlarlos a lo largo de toda su existencia. Sobre esta realidad se han constituido conceptos como el de psique, subjetividad, conciencia, con el fin de sustituir el alma por un sujeto real, objeto de saber.

[24] M. Foucault, Michel (2008b). *Vigilar y castigar.* Argentina: (Siglo XXI Editores), p. 160.
[25] Jonathan Israel, *La Ilustración Radical. La Filosofía y la construcción de la modernidad, 1650*-1750, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica), 2012, p. 23
[26] *Vigilar y castigar*, p. 146.

En el siglo XIX, la problemática del cuerpo y del alma impone la disciplina y el control. Foucault ironiza a Platón diciendo que "el alma es la cárcel de cuerpo". El sujeto se encuentra bajo un sometimiento, el del alma, vista como una pieza dentro del ejercicio dominante del poder. A este nuevo cuerpo se lo protegerá de una manera médica y mecánica como se enuncia en *Microfísica del poder*[27]. En los postulados de las ciencias médicas positivas se fundamenta el anhelo de eliminación definitiva de las enfermedades, el control de los contagios y la exclusión de los delincuentes patologizados. El suplicio de los cuerpos del siglo XVIII es reemplazado por los métodos de higienización: la criminología, el eugenismo, la exclusión de los "degenerados"[28].

El concepto del error -retomado por Foucault- aparece en el entramado de las concepciones corporales del siglo XX en Argentina. Los discursos médicos y las prácticas de la vida cotidiana están teñidas de normativas, que no sólo hacen mención al error o la infracción que da origen a la norma, sino a un modo de exclusión, control y castigo. Se agrega el ideal eugenista de las clases dirigentes que suscitan implicancias filosóficas propias del positivismo europeo, como los mecanismos del castigo. La eugenesia viene a marcar un error que debe ser corregido por normativas que relacionan pureza de la raza con exclusión de los más desposeídos, que determina como condición de lo patológico a la pobreza y que criminaliza desde una noción que vale para la definición de un organismo biológico, lo que en realidad es una instancia sociocultural y económica.

Canguilhem hace mención al carácter "específicamente" antropológico y cultural de las normas, al proceso de normalización inmerso en el campo discontinuo de la historia. El ideal de ciudadano normal está inscripto en una noción del cuerpo vivo, que se encuentra en permanente estado de equilibrio controlado, la vida orgánica es como un orden de funciones precarias y amenazadas, pero constantemente restablecidas mediante un sistema de regulaciones que se traslada al campo social para canalizar y amortiguar los

[27] Michel Foucault, *Microfísica del poder*. Madrid, La Piqueta,1980, p. 102.
[28] Ibíd., p. 103.

antagonismos sociales. Afirma: "Si se observan las sociedades de la edad industrial cabe preguntarse si su estado de hecho permanente no sería la crisis y si ese no sería un síntoma evidente de la ausencia en ellas de un poder de autorregulación"[29]. Las normas sociales no pueden ser captadas porque carecen de un mecanismo de autorregulación y, por tanto, no pueden observarse mecanismos para regular lo social en su totalidad. En síntesis, las normas no pueden ser cuantificadas más bien pueden ser inventadas y puestas a pruebas.

Ahora bien, Foucault utiliza la expresión "tecnología política del cuerpo" para referirse a esta matriz común a las relaciones de poder y las relaciones de saber que tienen por objeto el cuerpo. Entonces, se construye un saber del cuerpo que no es solamente sobre su funcionamiento como en la anatomía o fisiología sino acerca de su cálculo, organización y manejo de sus fuerzas que exceden la capacidad de vencerlo y se refiere más bien a la capacidad de manejarlo[30]. Es este saber una tecnología política y no una institución o un aparato que las atraviesa. No sólo se establecen a partir de la utilización de la disciplina a un individuo sino incluyendo al conjunto de la población. El descubrimiento de la población es el otro gran núcleo tecnológico en torno al cual se han transformado los procedimientos políticos de Occidente. En el siglo XIX se inventa lo que se llama, por oposición a la anatomopolítica antes descripta, la biopolítica. Esta tematiza problemas como el hábitat, las condiciones de vida en una ciudad, la higiene pública, la modificación de la relación entre natalidad y mortalidad o las epidemias. Como vimos, para el siglo XIX la vida llega a ser un objeto de poder que se materializa porque trata con cosas reales: el cuerpo y la vida[31].

[29] Canguilhem, ob. cit., p. 208.
[30] Edgardo Castro, *El vocabulario de Michel Foucault. Un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, Editorial Prometeo), 2004, p. 525.
[31] Michel Foucault, *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Barcelona, Paidós, 1990, p. 244.

Giorgio Agamben, al analizar el concepto de vida muestra cómo está atravesada por sutiles intersticios por donde se filtran las relaciones de poder. En *Homo Sacer*[32] *(1998)* se refiere a los diferentes términos con los que la cultura griega se refería a la vida para mostrar estos juegos en los que están imbricadas una tensión intrínseca:

> "[…] *zōé*, que expresaba el simple hecho de vivir, común a todos los seres vivos (animales, hombres o dioses) y *bíos*, que indicaba la forma o manera de vivir propia de un individuo o un grupo"[33].

Por otra parte, en *Lo abierto*[34]afirma:

> "Pareciera que, en nuestra cultura, la vida fuese lo que no puede ser definido, pero, precisamente por esto, lo que debe ser incesantemente articulado y dividido"[35].

En la ambivalencia que se presenta cuando se decide afrontar la comprensión del concepto de vida ingresan las implicancias que poseen la política y la técnica en el ámbito del cuerpo humano. Recurre al pensamiento clásico para postular que lo esbozado en la Modernidad acerca de la vida –siguiendo a Foucault–, está presente desde la Antigüedad y circunda nuestros tiempos, porque la *zōé,* el simple hecho de vivir, indefectiblemente está atravesada de una politización en el sentido de ser circundante por la polis. La politización de la nuda vida como tal, un acontecimiento decisivo de la modernización, se enmarca en la construcción de una tecnología que pueda manipularla.

Los lazos que se establecen entre *zōé* y *bíos*, es ese conjunto de la población que comienza a decidir por la nuda vida, por esa voz sin lenguaje. Ahí, en ese

[32] Giorgio Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Editorial Pre-textos, 1998.
[33] Agamben, ob. cit., p. 9.
[34] Giorgio Agamben, *Lo abierto*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2007.
[35] Ibíd., p. 31.

encuentro irresoluto de la nuda vida con la esfera de lo social se instalan los mecanismos estatales, legislativos, jurídicos y políticos que van a incluirla, controlarla pero todo ello a partir de su exclusión, porque el sujeto moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente[36]. Esta indicación le posibilitará hablar de las circunstancias de la nuda vida en torno al poder, como la animalización del sujeto llevada a cabo por técnicas políticas que buscan resguardar la vida pero a la vez aniquilarla, las formas de control del trabajo, la división de los seres humanos por género y la construcción del concepto de raza[37]. Retoma a Foucault para dar cuenta de un análisis en el que, al implicar las tecnologías que controlan, castigan y disciplinan a los cuerpos, se puede observar otro modo de comprensión del poder: "[La obra de Foucault estaría] a favor de un análisis no convencional de los modos concretos en el que el poder penetra en el cuerpo mismo de los sujetos y en sus formas de vida"[38].

Conclusiones

En este trabajo hemos tratado esbozado las líneas fundamentales del positivismo y su concepción de cuerpo enmarcándolo en el ámbito social, específicamente en el ámbito educativo. Luego, hemos mencionado la utilización de las juventudes de la descripción de los ámbitos educativos como espacios positivistas para sus cuerpos desde una perspectiva crítica. En interesante resaltar cómo en la edición 2019 de las Olimpíadas de Filosofía de la República Argentina la principal crítica al modelo positivista reside en lo concerniente a la regulación del género. Mientras que durante la edición 2020 de las Olimpíadas las críticas al modelo positivista del cuerpo están enmarcadas en torno a las críticas al disciplinamiento y castigo de los cuerpos, quiénes están en los márgenes por cuestiones de clase, género y raza. Variados trabajos hacen mención de la problemática de los cuerpos colonizados.

[36] Agamben, 1998, p. 12.
[37] Aníbal Quijano, "Colonialidad del poder y clasificación social", en Boaventura De Souza Santos y María Paula Meneses, *Epistemología del Sur*, Madrid, Ediciones Akal. 2014:70-105
[38] Agamben, 1998, p. 14.

Por tanto, podemos considerar que las juventudes atraviesan en la actualidad un posicionamiento crítico con respecto al sistema educativo en referencia a la concepción de cuerpo con la que se enseña. Sin embargo, no debemos olvidar que fuera del ámbito de las Olimpíadas de Filosofía se circunscriben juventudes que reafirman con la mima impronta del siglo XIX el castigo, la segregación de aquellas corporalidades que no se enmarcan en los cuerpos "legales", hegemónicos. Un claro ejemplo de ello son las grandes adhesiones de juventudes a sectores de extrema derecha que reivindica la construcción de un "otro" enemigo dela sociedad, otro, un cuerpo que debe ser marginalizado, desterrado o desechado para el crecimiento de la sociedad. Por último, la creación de espacios públicos donde se construyan subjetividades emergentes que resistan y hagan visibles proyectos y debates ciudadanos que tengan como meta una sociedad más vivible como refiere Judith Butler[39] (2021) son indispensables. El espacio público para pensar -como las Olimpíadas- tienen y debe ser fomentado hoy más que nunca.

[39] Judith Butler, *Sin miedos: formas de resistencia a la violencia de hoy*, España, Epublibre, 2021.

De juventudes y filosofías: ¿de qué se habla?

Beatriz Guerci de Siufi
UNJu, Jujuy

Presentación

La tradición ha puesto la voz filosófica en los adultos, es más, en los adultos varones. La reflexión filosófica en las mujeres no ha sido visibilizada sino hasta no hace mucho tiempo, al igual que la de los jóvenes. Hoy se reconoce que los niños plantean preguntas filosóficas y a partir de ahí, surge el discurrir acerca de la propiedad de hablar de "filosofía para niños" o "filosofía con niños", como si la dificultad estuviera en el "para" o el "con" y no en la "filosofía" que se les reconoce a los niños.

¿Se da lo mismo en los adolescentes y jóvenes? Estamos hablando del período que iría entre los doce años – adolescencia – y los 26, adonde llega la juventud, pero cuyos límites son cada vez más flexibles, en tanto se han prolongado las expectativas de vida.

Este trabajo propone pensar la situación que atraviesa el colectivo de los adolescentes / jóvenes pensantes que alguien llama "generación idiota"[1] e incluye una crítica al adolescentrismo, y otros demandan ser reconocidos y valorados en su propia condición y tomando distancia del adultrocentrismo homogeneizador.

Desarrollo

Hasta no hace muchos años, la juventud - incluyendo la adolescencia - no fue considerada una época de la vida. La juventud es un producto de la modernidad, y si bien se le reconocen rasgos singulares, en el imaginario

[1] Agustín Laje, *Generación idiota*, Bs. As., Ed. Hojas del sur S.A., 20232

colectivo aún persiste el entenderla como una etapa de transición, el mero pase entre la infancia y la adultez. Tampoco fue un tiempo propicio para el filosofar, en cuanto hasta no hace mucho tiempo, la Filosofía fue un hacer de adultos y específicamente, de adultos varones.

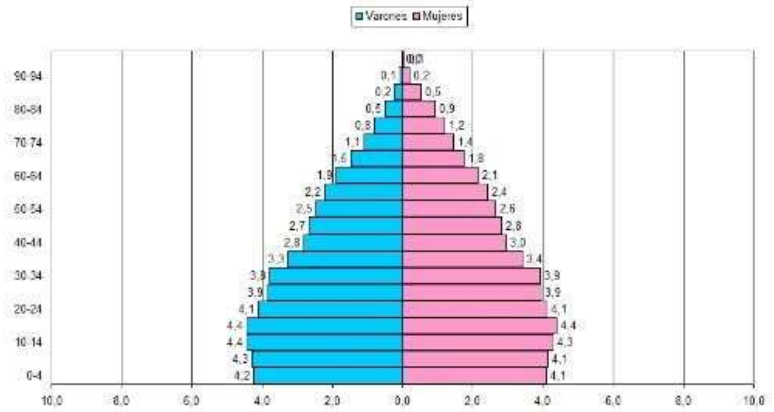
La juventud como hoy la conocemos es propiamente una «invención» de la posguerra, en el sentido del surgimiento de un nuevo orden internacional que conformaba una geografía política en la que los vencedores accedían a inéditos estándares de vida e imponían sus estilos y valores. La sociedad reivindicó la existencia de los niños y los jóvenes, como sujetos de derecho y, especialmente, en el caso de los jóvenes, como sujetos de consumo[2]

¿Qué entendemos hoy por **juventud**?

¿Qué sujetos están comprendidos en esta denominación?

La Organización Mundial de la Salud (OMS), en estudios ofrecidos por la Organización Panamericana de la Salud (OPS) considera que la *adolescencia* es el período de la vida que se extiende entre los 10 y 19 años y la *juventud* va desde los 15 a los 24 años. Este solapamiento de las edades se debe a que ambos grupos son parte de un mismo proceso que alcanza en nuestro País a poco menos del 28 % de la población, estimándose en números generales que comprendería a alrededor de 650.000 personas.

[2] Rossana Reguillo Cruz, *Emergencia de culturas juveniles*, 2000. En http://metodologiadelainvestigacion.sociales.uba.ar/wp-content/uploads/sites/117/2014/08/Reguillo-Emergencia-de-culturas-juveniles.1.pdf.



Censo INDEC. 2010

Llevado a Jujuy, tenemos del total de la población que supera los 670.000 habitantes, y si trasladamos idéntico porcentaje, habría en la Provincia, alrededor de 180.000 jóvenes. Resulta fácil considerar la relevancia de este grupo etario, por lo que significa para la sociedad la fuerza creciente de un grupo, cuyo dato definitorio es precisamente su protagonismo de *cambios*. Es una etapa de grandes cambios; y rápidos cambios: somáticos, psicológicos, espirituales…de gran acomodamiento o "desacomodamiento" social, y del que se espera posicionamientos en términos de "autonomía", "independencia", definiciones y responsabilidades importantes para el futuro.

En esta etapa se comienzan y finalizan los estudios medios, y se comienzan y finalizan los estudios superiores. Se inicia la vida laboral.... se suele cambiar de estado civil…son tiempos para alcanzar la categoría plena de *ciudadano*. Es decir que *hay una clara implicación con las definiciones vocacionales*: con consecuencias tanto en lo personal como en lo social.

Por ello el título de esta ponencia. ¿Podemos hablar de "juventudes" sólo en términos de "edad"? ¿Basta tener 15, 20, o 25 años para **ser joven**?

Como considero que no, que no es una cuestión sólo de edad, emergen preguntas al respecto: ¿Cómo se construye la identidad en esta etapa? ¿Cómo interactúa el sujeto con su entorno, para ir respondiendo a los grandes interrogantes que le permitan diseñar su propio proyecto de vida?

Fácilmente se comprende que el significado y características de la etapa juvenil varían de acuerdo a las condiciones históricas, socio-culturales y económicas en las cuales se desarrolle. Entonces se plantea la existencia de diferentes grupos que, compartiendo edad cronológica, coexisten con diversas formas culturales en nuestra sociedad contemporánea, aún dentro de un mismo país.

Esa heterogeneidad se hace muy visible en las llamadas "tribus urbanas", que ya no son un fenómeno de las grandes ciudades, sino que hoy se distribuyen por todo el País, y si bien en algunos casos se manifiestan con más fuerza –vemos estos grupos a través de los medios de comunicación– también están en nuestro medio. Basta circular por los barrios, por la periferia urbana, por las plazas y parques, y uno encuentra grupos que, por su vestimenta y actividades, se reconocen en los pares y tienen comportamientos contraculturales con respecto a la sociedad global: son versiones locales de punks, góticos, hardcores, heaves, sharps; homogeneidades marcadas por los gustos musicales, como los rollingas, los raperos y los traperos entre otros. Algunos grupos resultan de las coincidencias en los deportes, como los skaters o tal vez las más familiares formas de barras bravas. Otros echan a jugar su creatividad cuando proliferan versiones de ellos mismos a través de las redes sociales, como los swagers y los tik tokeros, entre los que los muppies, se muestran altamente digitalizados y con mayor edad.

Visibilidades y oscurecimientos. Negaciones y aprobaciones coyunturales. Son exposiciones paradojales para la vida joven, en donde muchos, quizá demasiados, adhieren a los espacios en que se pueden

mostrar, aunque sean socialmente marginados, estigmatizados por violentos y antisistemas.

Ahora bien, ¿qué miradas nos llegan? En una obra de reciente publicación, Agustín Laje[3] introduce un concepto que refiere este momento de la vida, el de "idiotismo". Y lo hace volviéndose a pensadores como Platón que en su *República* afirmaba

> "[…] Y cuando el hijo sale a la calle oye otras cosas por el estilo, y ve que los que en el Estado se ocupan de sus propios asuntos son llamados "tontos" y tenidos en poca estima, mientras que los que se ocupan de los asuntos de los otros son reverenciados y elogiados"[4].

Que según el Autor se traduce también como "necios" porque no participan de la polis, ni se enteran de lo que pasa, no comprenden o no perciben la realidad. Esta idea conduce al término *idiotei* para referirse a aquellos que viven en su estrecha realidad y no pueden ver más allá, que por su limitación intelectual son incapaces de desenvolverse en el ágora. Este es el *idiota* griego. Hanna Arendt desarrolla esta misma idea, considerando *necio* a quien vive retraído sobre sí mismo y no advierte que esta situación le impide intervenir en el diseño de su propia vida –que se discute en el Ágora– con lo cual renuncia en definitiva a ser libre y a ser feliz.

Tiempo después, Ortega y Gasset describe al **hombre-masa** como un verdadero **idiota**, aquel que adjetiva como tosco, hecho de prisa, hermético, que va a la deriva y hasta poco inteligente. Pero a la vez lo considera "afortunado" por cuanto el Siglo XX en el que vive le brindan un mundo con menos exigencias físicas que al de la antigüedad y al que se le reconoce definir las condiciones de la vida pública. Dice Laje, parafraseando a Ortega y Gasset: "El hombre vulgar, antes dirigido, ha resuelto gobernar el mundo"[5], aclarando el español que a este hombre se le ha hecho fácil la vida,

[3] A. Laje, ob. cit.
[4] Platón. *República*, 550a.
[5] Cf. *La rebelión de las masas*.

> "[…] sobrada, sin limitaciones trágicas, por lo tanto, cada individuo medio encuentra en sí una sensación de dominio y triunfo que, … lo invita a afirmarse a sí mismo tal cual es, dar por bueno y completo su haber moral e intelectual. Este contentamiento consigo lo lleva a cerrarse para toda instancia exterior, a no escuchar, a no poner en tela de juicio sus opiniones y a no contar con los demás".

Es el "señorito-satisfecho" al que "le ha sido atornillada en la cabeza la idea de que su opinión –desinformada, improvisada, superficial y previsible– tiene valor real, porque toda opinión valdría por igual"[6].

Deleuze y Guattari[7] mostrarán una nueva cara del **idiota**, por cuanto su ensimismamiento es una fuente de creatividad. Vivir al margen de todo le pone en una situación privilegiada para ejercer su libre pensar, que escapa a cualquier norma de pensamiento y desde el que busca no "la verdad" sino "el absurdo" al que convierte en la fuerza más poderosa para **crear**, para escaparse de la lógica y que descartan el imperio de la evidencia. Y si algo le faltaba a este sujeto, vive en un mundo digitalizado, donde la tecnología desde el absurdo, construye una **hiper-realidad** que permanentemente lo muestra, lo **expone**, borra su privacidad y lo visibiliza en las redes sociales.
¿Podríamos preguntar si sería ésta la imagen que los jóvenes tienen de sí mismos, o más bien es la representación que sobre los jóvenes construyen los adultos?

Nos quedamos con la segunda opción. Esta visión adultocéntrica, impide considerar la realidad en la que se desarrolla el sujeto juvenil. Y se justifican así ciertos "ritos sociales" donde se establecen **debes** que corresponde acepte el joven: *debe* estudiar, debe divertirse, debe prepararse para algo.... es decir que hay ante ellos un camino que tienen que recorrer y en la meta aparece el ingreso al trabajo o la conformación de una familia. Lo cierto es que hoy cada vez con mayor frecuencia –y por motivos muy diversos– los jóvenes se ven apremiados por la inserción laboral y la paternidad o maternidad

[6] A. Laje, ob. cit., p. 53.
[7] G. Deleuze y F. Guattari, *¿Qué es la Filosofía*, Barcelona, Ed. Anagrama, 1997. Citado por Laje.

temprana. En donde, para agravar la conflictividad de la situación, conviven rasgos de dependencia económica familiar, añoranzas afectivas, estudios inconclusos, con mujer e hijos y una durísima precariedad económica.

No es fácil la situación: el mundo actual se ha tornado complicado y contradictorio para todos, pero particularmente para esta etapa de la vida. Los logros del desarrollo científico y técnico no alcanzar para asegurar el futuro de las jóvenes generaciones. La competitividad instalada alcanza niveles inaccesibles para muchos de ellos, y las esperanzas de alcanzar algún bienestar desaparecen del horizonte existencial, siendo reemplazados por sustitutos que terminan recortando las posibilidades identitarias: desocupación, nuevas enfermedades, tabaco, alcohol, drogas, violencia, muerte. El *Síndrome del aburrimiento* es hoy un problema importante, y resulta de la debilidad ideológica, de la ausencia de proyectos de vida… poco le interesa, no participa, queda expuesto a la captación de grupos isociales o antisociales.

A casi nadie sorprende ya, la cantidad de casos de suicidios de adolescentes y jóvenes en Jujuy. Y esta naturalización del fenómeno es peligrosa, porque se desdibuja la responsabilidad social. Desavenencias familiares, desengaños amorosos, frustraciones sociales y laborales…son circunstancias que la resiliencia propia de los jóvenes no alcanza a desactivar.

¿Qué nombramos cuando reconocemos a una juventud particularmente resiliente?

En el camino de la vida, la juventud pareciera una etapa particularmente sensible a desarrollar comportamientos de este tipo.

Según la Física, la resiliencia es la resistencia que oponen los cuerpos, en especial los metales, a la ruptura por choque o percusión, la capacidad de un material de resistir a choques imprevistos sin quebrarse. Llevado ésto al "material social", la resiliencia correspondería a la capacidad humana de

hacer frente a las adversidades de la vida, superarlas y salir de ellas fortalecido e, incluso, transformado[8].

El término está asociado siempre con tensión, estrés, ansiedad, situaciones traumáticas que afectan el curso de nuestra vida. Por ello es que la resiliencia es algo consustancial a la naturaleza humana, pero que no siempre se activa, o no siempre genera una solución positiva. Teniendo en cuenta el estado básicamente problemático del recorrido juvenil, la dinamización de la aptitud resiliente en los jóvenes, no sólo está determinado por las propias estructuras individuales, sino que se vincula estrechamente con el contexto.

Cuáles son los factores que disponen esta aptitud para reaccionar positivamente a pesar de las dificultades, de capitalizar las dificultades:
-"**insigth**" *o* **introspección**: capacidad para examinarse internamente, plantearse preguntas difíciles y darse respuestas honestas.
-**independencia**: capacidad para mantener distancia física y emocional con respecto a los problemas sin caer en el aislamiento.
-**interacción**: capacidad para establecer lazos íntimos y satisfactorios con otras personas.
-**iniciativa**: capacidad para hacerse cargo de los problemas y ejercer control sobre ellos.
-**creatividad**: capacidad para generar respuestas alternativas a los caminos consolidados por el uso y la costumbre.
-**sentido del humor**: predisposición del espíritu a la alegría, permite alejarse del foco de tensión, relativizar y positivizar.
-**conciencia moral**: abarca toda la gama de valores asumidos por cada persona a través de su desarrollo vital.

Se puede inferir entonces, que la resiliencia es la capacidad que tiene un sistema para resistir cambios producidos por el entorno, para persistir a

[8] Edith Henderson Grotberg, 2006. La resiliencia en el mundo de hoy. Cómo superar las adversidades, Barcelona, Ed. Gedisa, 2006.

través del cambio, para absorber el cambio cualitativo y mantener la integridad estructural a lo largo del proceso de desarrollo[9].

Y este rasgo está enfatizado en los jóvenes: por la celeridad de los cambios - de los que hablábamos al principio - por la profundidad de los mismos y por la necesidad de que ellos no resten fuerza al núcleo de referencia de la personalidad de cada sujeto, como posibilidad de ser siempre el mismo junto a los cambios que va experimentando.

Hace un tiempito, pudimos acceder a una investigación que se hizo en Uruguay, con el objetivo de elaborar y describir el perfil psicosocial de sus adolescentes en las edades comprendidas entre os 15 y los 19 años de edad. En ese trabajo, quedas resaltado algunos elementos que me parecen interesantes traerlos a consideración.

a) El abandono de la mayoría de los moldes y los prototipos de la modernidad, signada por el ideal de progreso.

La posmodernidad se vincula con el imperio de la imagen, la levedad, la inmediatez y el vacío, siendo dos de sus expresiones más importantes la banalización y el individualismo[10].

El establecimiento de un nuevo orden global que en sus inicios hace a la globalización de la economía, como señaláramos, se transforma en un orden global de las subjetividades. Los cambios se dan en los mismos tiempos en que las utopías comunitarias se alejan de los ideales societarios. Y en nuestro medio, no pocas veces colisiona con los movimientos de recuperación de lo originario, dicotomía de apertura al mundo y redescubrimiento de lo propio.

[9] Ángela Hernández Córdoba, *La familia como unidad de supervivencia, de sentido y de cambio en las intervenciones psicosociales: intenciones y realidades*, 2005. En: http://www.scielo.org.co/pdf/rlcs/v3n1/v3n1a03.pdf

[10] Giles Lipovetsky, *La era del vacío*, Barcelona, Ed. Anagrama. Colección Compactos, 2006.

b) Las reglas de nuestra cultura actual (la incertidumbre, la imprevisibilidad) que imponen nuevas dificultades a los jóvenes, generando la crisis de los Proyectos, la desinvestidura del futuro.

c) La profunda crisis de los adultos y del rol adulto, "adolescentización" de la sociedad mediante.

Este es todo un tema para desarrollar. La sociedad de consumo, el rompimiento con las formas tradicionales en las que el modelo a copiar era el del "adulto realizado y completo", la adjudicación a la 3ª edad como período de decadencia, de pérdida de vigencia social y moral, han puesto al estereotipo de la "juventud" como el paradigma de plenitud. Si a eso le sumamos la rápida transformación de la **imagen** –pura exterioridad y consecuente vacío interior– ese ícono ha quedado instalado en un lugar inalcanzable, pero que, por conseguirlo, da lugar a cualquier sacrificio.

De todo esto, se sigue otra pregunta: ¿qué pasa con los adultos?

Si tenemos en cuenta que el modelo social vigente es el adolescente (ser joven y mantenerse joven es el ideal) y que la posmodernidad decreta el fin de las utopías y la muerte de las ideologías, por un lado, cabría cuestionar el concepto tradicional de los duelos adolescentes, y por otro profundizar acerca de las pérdidas sufridas por la actual generación de adultos. Correspondería plantearse el narcisismo y la omnipotencia de esta generación que en su juventud no sólo creyó que iba a generar los cambios sociales (el ideal de progreso de la modernidad), sino que además iba a vivirlos. La situación actual implicaría por lo tanto profundas heridas narcisistas para los adultos, que se preguntan "quién soy" con relación a "quién era". La brecha generacional podría resultar más dramática para ellos que para los adolescentes. Precisamente, las respuestas de los adolescentes dan cuenta de una crisis del rol tradicional adulto y de la falta de confrontación (lo cual no implica ausencia de conflicto). Aunque el conflicto no se explicite, la brecha generacional y sus consecuencias parecen atravesar todas las manifestaciones.

¿Cuáles son los objetivos sociales esperados de los jóvenes? Ellos deben independizarse de los progenitores, aprender a establecer relaciones con los pares, canalizar su sexualidad, finalizar los proyectos escolares, valorar el sitio que ocupan en la sociedad y formular planes hacia adelante.

Sin desconocer la problemática propia de los cambios biológicos, son los criterios psicológicos y sociales lo que añaden alta complejidad a la etapa juvenil. Completar los estudios, irse de la casa paterna, formar una familia y trabajar para mantenerse por sí mismo, son situaciones que adquieren peso propio proporcionalmente mayor a medida que se cumplen años. No es lo mismo resolver estas cuestiones a los 20, a los 25 o a los 30 años. Y las transgresiones van perdiendo aceptabilidad.

Queda claro, entonces, que los conceptos de *adolescencia* y *juventud* corresponden a una construcción social, histórica, cultural y relacional, que a través de las diferentes épocas y procesos históricos y sociales han ido adquiriendo denotaciones y delimitaciones diferentes: la juventud y la vejez no están dadas, sino que se construyen socialmente en la lucha entre jóvenes y viejos[11].

El concepto de juventud ha adquirido innumerable significados: sirve tanto para designar un estado de ánimo, como para calificar lo novedoso y lo actual, incluso se le ha llegado a considerar como un valor en sí mismo. Es por eso que se despliegan múltiples sentidos - el lenguaje, su rendimiento escolar, el modo de expresar su interioridad, la apariencia exterior, las formas de desplazarse en espacios propios y ajenos, las impostaciones, las imitaciones, las negaciones y los acuerdos -, un paquete en el que están involucrados su pasado - la propia infancia - y el futuro - la adultez -, pero que desnudan a cada paso el espacio para poder avanzar en su propio proyecto de vida.

[11] Anne Marie Matailié, "La 'juventud' no es más que una palabra". Entrevista realizada a Pierre Bourdie en 1978. Publicada en *Sociología y. De cultura*, México, Ed. Grijalbo, 1990.

Marco Bazán Novoa –filósofo peruano preocupado por estos temas– afirma que hay cuatro cosas que dan madurez a los jóvenes y que no están supeditadas al adulto:
1. la familia. Al formar una familia se adquieren ciertas responsabilidades que obligan a madurar al individuo, por lo que supone asumir la conducción de los hijos y su manutención;
2. el trabajo. Cuando la persona trabaja, desarrolla una serie de capacidades y las posibilidades de desarrollarse económicamente, aún en condiciones precarias;
3. la autonomía intelectual, o "capacidad de pensar por sí mismo", de tener un pensamiento original y estar convencido de que sus ideas valen por sí mismas por él las fundamenta y cree en ellas y las vive;
4. la participación política. Cuando el joven participa en alguna organización social, y participa activamente, empieza a asumir roles que se pueden transponer luego al poder del estado[12].

¿Cuáles serían las consecuencias de esta participación política?

1. Alternando con los otros, se aprende a reconocer al otro, al distinto, al diferente, al desigual.

2. Reconociendo las estructuras, se genera la posibilidad de superar la marginación que como sub-clase "Juventud" se puede tener frente al mundo adulto, y encarar solidariamente la construcción del bien común.

3. La oportunidad de compartir protagonismo en los asuntos políticos, como la auto representación en los espacios de decisión y la exigencia de definiciones que ello exige (sobre todo en lo que hace a dejar de ser jóvenes socio biológicamente determinados).

Son tiempos, dice Marco Bazán, en los que es necesario un protagonismo juvenil que promueva y cambie la crisis de la cultura adulta, por lo que el

[12] Marco Bazán Novoa, "Barras bravas. De juventud violenta a bio-lenta". En: *Revista Ideele*, Venezuela.
https://www.revistaideele.com/author/marcobn98373873987399387937/

reclamo, actuación y proyecto de los jóvenes por reconstruir las relaciones democráticas, paritarias, simétricas respetuosas, tolerantes y de aceptación de la alteridad de otras identidades, debiera convertirse en el paradigma de las organizaciones juveniles.

Del modelo que se tenga de juventud, se sea jóvenes o no, dependerá mucho la necesidad de apostar al protagonismo juvenil, que se contradice con el paternalismo, asistencialismo, autoritarismo y toda otra forma que limite su capacidad para resolver sus propios problemas, imponiendo estilos que la realidad claramente ha invalidado.

El desafío es ser jóvenes auténticos, no reproducir conductas corruptas donde las personas se negocian, se compran y se venden, como si fueran cualquier trasto inútil. Queda la tarea de encontrar el lugar adecuado en el mundo, como se titula el poema de autor anónimo:

TU LUGAR EN EL MUNDO
Nadie en el mundo va a darte
tu lugar si tú no lo ocupas primero.
Al que elige con firmeza su papel,
nadie le dicta su libreto
ni le señala cuándo debe entrar o salir,
sólo tú eres el director, guionista
y protagonista de tu historia.
No importa tanto en realidad
si eres un actor secundario
en la obra de otros;
lo esencial es que seas
el actor principal en la tuya.

La enseñanza de la filosofía en la formación de docentes

La enseñanza de la filosofía en la formación de docentes

Coordinación Alejandra Ávalos Rogel

Esta mesa tiene el propósito de discutir en torno a la presencia de la filosofía en los planes de estudio de las licenciaturas en la formación inicial de docentes para la educación obligatoria, particularmente la Licenciatura en educación primaria y la Licenciatura en enseñanza y aprendizaje de las matemáticas y de la geografía.

Entre los aspectos que animan las discusiones filosóficas en la formación de docente, es la comprensión del fundamento filosófico del artículo 3º de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, en asignaturas como la de *Bases filosóficas, legales y organizativas del sistema educativo mexicano,* y las implicaciones de dicho fundamento en aspectos como el derecho a la educación. Nos interesa la filosofía como saber crítico: el sentido de la docencia en una relación pedagógica, relación en la que todos los participantes construimos saberes y conocimientos, y la importancia del desarrollo del pensamiento crítico. En la primera parte de esta mesa el Dr. Germán Iván Martínez Gómez abundará en este punto en la exposición de su ponencia "La enseñanza de la filosofía en la formación de docentes". Dr. Germán Iván Martínez Gómez actualmente es Subdirector Académico de la Escuela Normal de Tenancingo y asesor pedagógico del Centro de Psicoterapia y Formación Humana (Proyecta)

El curso de *Filosofía de la educación,* obligatorio en las Licenciaturas en enseñanza y aprendizaje de las matemáticas y de la geografía, nos interesa el abordaje de tres discusiones básicas: la primera es la de las filosofías del sur que contemplan diversas miradas como la pedagogía de la diferencia y la pedagogía crítica, entre otras, relacionadas con la comunagogía. Estas perspectivas centradas en la comunidad están en consonancia con esa discusión en otros países de Latinoamerica, al respecto el Ministerio de Educación de la Nación en Argentina afirma: "La educación, como acto de

mostrar el mundo a quienes vienen llegando, ha estado históricamente ligada a la escuela, pero también -de manera menos visible a veces, y más visible otras- a experiencias comunitarias que, en distintos lugares y territorios, desarrollan propuestas educativas para las infancias, juventudes y personas adultas de nuestro país". (Ministerio de Educación de la Nación. Matemáticas en experiencias comunitarias: crear nuevos desafíos. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Ministerio de Educación de la nación, 2022).

La posibilidad de dialogar con otras experiencias de saber comunitarias, con otras episteme, nos permite problematizar el saber sabio de manera crítica, creativa, particularmente el que viene de la tradición occidental. Y esto pone de relieve una necesidad en el estudio de las matemáticas: ¿cuáles son los saberes matemáticos de los niños, que están asociados a los saberes de sus comunidades, y que no son reconocidos como válidos, ni valiosos, en un aula donde las matemáticas son vistas como un conocimiento acabado. Para abordar esta problemática, además del curso de *Filosofía de la educación*, en la Ciudad de México propuso los cursos *Historia y filosofía de las matemáticas* y *Epistemología en Educación Matemática*, en un ámbito de autonomía y flexibilidad curricular, que responde a necesidad identificada en las culturas de la zona metropolitana de la Ciudad de México. La Dra. Alejandra Avalos Rogel, Jefa del Departamento de Investigación y Experimentación de la Escuela Normal Superior de México, abordará este aspecto en la ponencia "La Didáctica de las Matemáticas: una discusión epistemológica".

Además de las discusiones derivadas de las filosofías del sur, otra discusión importante en la formación de docentes es en torno al ser docente y al significado de la educación de niños y jóvenes, en la perspectiva de la relación hombre-mundo en los pensamientos críticos de la modernidad y la posmodernidad, la educación como un derecho compartido con otros hombres y con el mundo, la importancia del contexto en el desarrollo de las identidades docentes y en la construcción del conocimiento matemático o geográfico; así como el descentramiento del ser humano y la recuperación de las filosofías de las culturas originarias. Algunos de estos aspectos se abordarán en la tercera

parte de esta mesa, por la Dra. Catalina Aida García Espinosa de los Monteros, docente investigadora de la Escuela Normal Superior de México, y entusiasta participante en FEPAI, cuya ponencia "¿Por qué tendría que interesarme la Filosofía?" da cuenta de un estudio de caso que muestra cómo se concretan las discusiones en los espacios formativos de la escuela normal.

Así pues, en las tres ponencias recuperamos la discusión de la otredad como perspectiva filosófica que permite reflexionar y el diálogo en la formación de docentes sobre temas como la inclusión, el feminismo, la interculturalidad crítica y la diversidad en todos los sentidos.

La enseñanza de la filosofía en la formación de docentes

Germán Iván Martínez Gómez
Esc. Normal Tenancingo, México

Introducción

La filosofía es una actividad exclusivamente humana. Es, asimismo, una forma de ser, una manera de concebir la vida y de vivirla. Implica, desde luego, una forma de pensar, conocer y actuar; y entraña, por ello mismo, una labor ontológica, antropológica, epistemológica, ética, axiológica y política. Como quehacer humano, la filosofía se caracteriza por un afán inquisitivo que busca escudriñar las entrañas, los enigmas del mundo. Como tarea personal, fusiona nuestra manera de ver la vida (por ello es teoría) con nuestra forma de vivirla, de ahí que sea actividad propiamente humana, ligada a la conducción de la existencia. En palabras de Octavi Fullat, "Únicamente el ser humano dispone de la capacidad de realizar actividades inservibles, gratuitas, además de las útiles, claro está"[1]. Lo anterior quiere decir que la filosofía no es un saber útil, en el sentido instrumental de la palabra; y sin embargo, la filosofía **sirve**.

Desde mi perspectiva, la filosofía tiene que ver con una actitud (de ánimo, intelectual, cognoscitiva y moral) que **juega seriamente** a hacer preguntas esenciales, esto es, interrogantes que tienen un contenido vital pues tocan aspectos relacionados con lo que somos. Por su parte, la filosofía de la educación, como el discurso que desde la filosofía versa sobre la educación, no sólo se enfoca al estudio de la realidad educativa sino involucra, inevitablemente, una reflexión sobre lo que en el ámbito educativo *se dice*, *se quiere* y *se hace*, lo que implica un análisis lógico del lenguaje, un estudio epistemológico y la convergencia de diversas disciplinas que resultan esenciales: antropología, pedagogía, axiología, teleología, etc., para responder qué es la educación y para qué es.

[1] Octavi Fullat, *Filosofía de la educación. In ixtli, in yollotl*, México, Síntesis-Instituto Superior de Ciencias de la Educación, 2000, p. 9.

La filosofía no es una doctrina, es una actividad. La filosofía de la educación, o **pedagogía filosófica** como también la llama Fullat,[2] es un saber crítico que analiza las condiciones de posibilidad de la realidad educativa y que pretende esclarecer conceptos, desenmarañar teorías y tantear las argumentaciones de educadores y pedagogos.

Pienso, junto con Hortensia Cuéllar, que la "educación como realidad humano puede y debe ser abordado desde la perspectiva filosófica en las escuelas de formación para maestros y facultades de Pedagogía, donde será preciso cuestionar, analizar, valorar y proponer tópicos y puntos de vista básicos e insoslayables en torno a la realidad del fenómeno educativo"[3].

Desarrollo

Recuerdo que uno de los primeros textos que leí a propósito de la filosofía fue una obra de Manuel García Morente (1886-1942), un filósofo español que se desempeñó principalmente como profesor universitario, aunque también fue traductor al castellano de algunas obras de pensadores alemanes como Kant, Leibniz, Husserl y Spengler. Aquella obra lleva por título *Lecciones preliminares de filosofía*. En ella, el autor sostiene que la filosofía, para ser entendida, debe ser *vivida*; es decir, no basta una idea o definición de ella, se precisa una vivencia. Y no sólo eso: el que quiere ser filósofo, dice, necesitará puerilizarse, infantilizarse, hacerse como el niño pequeño. Y es que

> "la disposición de ánimo para filosofar debe consistir esencialmente en percibir y sentir por dondequiera, en el mundo de la realidad sensible, en el mundo de los objetos ideales, problemas, misterios; admirarse de todo, sentir lo profundamente arcano y misterioso de todo eso; plantarse ante el universo y el propio ser humano con un sentimiento de estupefacción, de admiración, de curiosidad insaciable, como el niño que no entiende nada y para quien todo es problema"[4].

[2] Cf. Octavi Fullat, *Filosofías de la educación*, Barcelona, Ediciones CEAC, 1979.
[3] Hortensia Cuéllar Pérez, *¿Qué es la filosofía de la educación?*, Trillas, México, 2010, p. 9.
[4] Manuel García Morente, *Lecciones preliminares de filosofía*, Porrúa, México, 1975, pp. 24-25.

La filosofía es la capacidad exclusiva del ser humano de convertirlo todo en problema. Y éste, nos recuerda Octavi Fullat, es "tarea, trabajo, quehacer, empresa, peonada".[5] El hombre lo problematiza todo porque en todo puede emplearse, porque puede hacer de cualquier cosa (un objeto, una idea, un sueño, una emoción, un sentimiento, una corazonada o una vivencia) un desafío. Sin embargo, como hemos dicho ya basándonos en García Morente, la filosofía, para ser tal, debe tener un **contenido vital**.

La filosofía no es tarea exclusiva de "profesionales". Implica, sí, contemplar, teorizar, abstraer; pero también adquirir un aprendizaje esencial que le permite al ser humano hallar sentido a su existencia. Y es que el ser humano no sólo mira, sino que admira el mundo; lo contempla con asombro y curiosidad. José Rubén Sanabria puntualiza en este sentido que al ser humano no le "basta estar frente a las cosas: contemplarlas quiere decir penetrar en lo que son, develar su sentido, captar su mensaje"[6]. Él mismo dirá que filosofar es "faena vital"[7]. Esto ha llevado a pensadores como José María Calvo, a sostener que para "apropiarse de un problema filosófico no es importante entenderlo [sino] vivirlo, sentirlo en la piel, dramatizarlo, sufrirlo, padecerlo, sentirse amenazado por él"[8] .

Por ello, una de las tareas de la filosofía es interrogar incesantemente sobre temas que la mayoría de la gente supone saber **incuestionablemente**. Enfatizo esta última palabra (*in*-cuestionablemente) con un doble propósito: 1º subrayar la necesidad e importancia de plantear preguntas y 2º enfatizar su ausencia en un mundo como el nuestro, acostumbrado a la irreflexión.

Enseñar a filosofar es enseñar a pensar de otras maneras, en las que el juicio, la creatividad y la capacidad reflexiva se potencian. La filosofía es, desde esta perspectiva, ejercicio de autoexamen, exhorto a la investigación del propio ser y la formación del carácter. Quizá por ello para Gabriel J. Zanotti la filosofía "es la vida tomada en serio"[9] .

[5] Octavi Fullat, *Antropología y educación*, México, Lupus Magíster, Universidad Iberoamericana-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla - Universidad Autónoma de Tlaxcala, 2001, p. 39.
[6] José Rubén Sanabria, *Introducción a la filosofía*, México, Porrúa, 1979, p. 19.
[7] Ibíd., p. 47.
[8] José María Calvo, *Educación y filosofía en el aula*, Barcelona, Paidós, 2003, p. VIII.
[9] Gabriel J. Zanotti, *Filosofía para filósofos*, Madrid, Unión Editorial, 2003, p. 10.

Estoy convencido de que mediante la mayéutica y la dialéctica se forja el talante filosófico y el sujeto gana confianza en sí mismo, madura expresivamente y desarrolla capacidades diversas: razonamiento, lógica, análisis, inducción, deducción, abstracción, generalización, distinción, comparación, clasificación, jerarquización… Pero un aprendizaje esencial derivado de la filosofía tiene que ver con la capacidad de preguntar. Preguntar implica un esfuerzo racional, reflexivo, crítico, autocrítico, atento y vigilante. La filosofía es, por ello, *búsqueda* y *proceso de investigación*.
Por esta razón, pese al desdén que sufre por quienes detentan el poder y no obstante la marginación de la que es objeto, incluso en las propias universidades, hoy la filosofía debe tener una centralidad fundamental en el Sistema Educativo Mexicano y, desde luego, en la formación de las y los futuros docentes.

Por propia experiencia, sé de que con el aprendizaje, la enseñanza y la difusión de la filosofía se contribuye a desarrollar una forma de pensamiento que ayuda a los seres humanos a tematizar experiencias vitales y desplegar una conciencia crítica para afrontar los problemas de nuestro tiempo.

En el Sistema Educativo Mexicano se precisa, entonces, una formación filosófica y humanística, frente a una estrategia educativa que, por décadas, ha sido tecnocrática y mercantilista. Por esta razón me he pronunciado desde hace más de una década y frente a una pedagogía dogmática, por una pedagogía enigmática que hunde sus raíces en la pedagogía de la pregunta propuesta por Paulo Freire.

Para este pensador brasileño, la enseñanza actual, plagada aún de autoritarismo, no sólo castra la curiosidad, sino que inhibe y reprime la capacidad de preguntar. La educación, dirá Freire, plagada de discursos y de respuestas a preguntas que nunca fueron formuladas, es palabrera y verbalista. No parte de los intereses y necesidades del estudiante, de sus inquietudes y dudas, de sus preferencias y motivaciones, de sus conocimientos previos y su experiencia; en suma, no emerge de sus preocupaciones sino de las del docente; de la visión e interpretación de la realidad que éste hace y de la forma en que él mismo, al concebirla, participa de ella.

Freire sabe que la pregunta abre caminos al pensar y orienta el sentido de la búsqueda; es decir, el sendero del estudio y la investigación. Por eso nos invita a “vivir

la pregunta, vivir la indagación, vivir la curiosidad y demostrárselo a los estudiantes"[10].

Con una educación filosófica se contribuye a que niñas, niños, adolescentes y jóvenes desarrollen formas de investigación, argumentación y diálogo. Porque el acto de preguntar no sólo es ontológico sino lógico; acto cognoscente que, para ser tal, debe ser también original, genuino, auténtico, consistente, permanente y riguroso.

Por todo esto me parece necesario impulsar la filosofía de la educación en el plan de estudios de educación normal, sin importar la licenciatura de que se trate. Para Octavi Fullat, la

> "Filosofía de la educación es un saber globalizador comprensivo y crítico, de los procesos educacionales, que facilita presupuestos antropológicos, epistemológicos y axiológicos, amén de producir análisis críticos"[11].

Es un saber porque trasciende los datos, la información y el conocimiento; es globalizador, porque intelige los hechos y lenguajes educativos queriendo mirar el fenómeno educativo como totalidad; es comprensivo porque busca, desde distintas miradas y disciplinas, entender cabalmente la educación y hacer de ella tema y proyecto común; y es crítico porque toda filosofía se opone a una mirada inocente e ingenua de la realidad, promoviendo el discernimiento y, a partir de él, la capacidad de separar lo esencial de lo accesorio.

En resumen, la filosofía de la educación es un saber crítico porque alienta la duda, promueve el análisis, problematiza sobre la intencionalidad de la educación y esclarece ideas y teorías educativas y pedagógicas. Y no lo hace en el vacío, lo hace, además, históricamente. La filosofía de la educación, agrega Fullat, no tiene como propósito crear educación sino **reflexionar** sobre ella. Dicha reflexión se centra, según su perspectiva en: a) el análisis de los lenguajes educativos y pedagógicos; b) la epistemología educativa; c) la comprensión histórica del ser humano; d) la teleología educativa, esto es, los fines educativos, aquello que se quiere cuando se educa y e) la

[10] Paulo Freire y Antonio Faundez, *Por una pedagogía de la pregunta. Crítica a una educación basada en respuestas a preguntas inexistentes*, Bs. As., Siglo XXI, 2013, p. 72.
[11] Octavi Fullat. *Filosofía de la educación*, Madrid, Síntesis, 2000, p. 11.

axiología educativa, que implica una referencia a los valores que impregnan todo proceso educativo.

Como rama especializada de la filosofía, tiene como tarea esencial indicar el sentido general del proceso educativo, mostrar la "educabilidad" humana y, en la explicación y análisis de las diversas teorías pedagógicas, desempeña también la función de examinar el discurso educativo y advertir los supuestos que en él prevalecen. Como señala T. W. Moore[12], "la filosofía de la educación analiza el lenguaje de la teoría y de la práctica educativa"; es decir, "los filósofos de la educación analizan lo que han dicho quienes practican y teorizan acerca de la educación"[13].

También Harry S. Broudy señala que una de las funciones de la filosofía de la educación es "analizar el lenguaje usado en la literatura educativa"[14] y, para ello, usa los instrumentos que son propios de la reflexión filosófica: a) la pregunta; b) el bien mirar; c) la correcta enunciación y d) el embate constante contra todo aquello que pretenda instaurarse como verdadero.

Como puede advertirse, al referirnos a la filosofía de la educación no importa ni el cómo, ni el con qué, ni en qué medio, ni a quién se educa; lo que preocupa es el qué y el para qué de la educación. Este tipo de filosofía se plantea preguntas esenciales que, sin importar el tiempo en que fueron hechas, siguen vigentes. ¿Qué es la educación? ¿Qué propósito tiene? ¿Qué tipo de ciudadano debemos formar? ¿Para qué tipo de sociedad? ¿Cuáles valores deben ponerse en práctica? ¿Cuáles finalidades debe perseguir? Interrogantes fundamentales no sólo para quienes se dedican a la filosofía, sino también para quienes se forman como docentes y quienes desempeñan el papel de educadores y pedagogos.

[12] T. W. Moore, *Introducción a la filosofía de la educación*, México, Trillas, 1998, p. 17.
[13] Ibíd.
[14] Harry S. Broudy, *Filosofía de la educación. Análisis sistemático y valoración crítica de problemas y métodos en la educación moderna*, México, Limusa, 1994, p. 29.

Conclusión

Como precisa Cuéllar "la interrogante ¿qué es la filosofía de la educación? es indispensable para quien se dedica profesionalmente a la tarea educativa"[15]. Por ello, la reflexión filosófica vinculada a la realidad educativa, histórica, compleja, cambiante, "líquida", como advirtiera Zygmunt Bauman[16], tiene una importante dimensión formativa.

En síntesis, la filosofía de la educación es el estudio que desde la filosofía se hace de la educación, de su naturaleza y sentido, sus propósitos y finalidades, objetivos y metas, ideales y valores. Es el estudio también de sus teorías, su lenguaje y metodologías, sus posibilidades, límites y alcances. E implica, como sugiere Pantillon, un cuestionamiento filosófico radical, vital y total. Al ser radical,

> "éste tiene por objeto la raíz, los fundamentos. Se trata de rescatar la esencia de la educación además de cuestionar su sentido, su valor [y] sus condiciones […]"[17].

Es vital en tanto se ocupa del ser humano y sus problemas existenciales; y total, en la medida que busca abarcar todas las dimensiones inmersas en el proceso educativo: su intencionalidad, la idea de hombre y sociedad que subyacen en los sistemas educativos, las doctrinas pedagógicas, los problemas que le son propios y las formas sugeridas para resolverlos; también las metodologías empleadas para efectuar los procesos de enseñanza, aprendizaje y evaluación, las contribuciones de las así llamadas ciencias de la educación, etc.

Con Pantillon, tengo que afirmar que si bien la filosofía de la educación busca no sólo articularse con la problemática educacional al aclarar su procedencia, clarificar nociones, identificar supuestos y desentrañar la ideología que impregna todo discurso educativo, también pretende enriquecer pero sobre renovar la praxis educativa en su conjunto.

Como afirma este autor,

[15] Hortensia Cuéllar Pérez, ob. cit., p. 7.
[16] Zygmunt Bauman, *Sobre la educación en un mundo líquido. Conversaciones con Ricardo Mazzeo*, Barcelona, Paidós, 2017.
[17] *Octavi Fullat, Filosofía de la educación*, p. 181.

> "La especificidad del diálogo de la filosofía con la educación reside precisamente en esta participación consciente y en esta calidad de pacto existencial"[18].

Pienso, por lo anterior, que no estaría mal incluir, en las mallas curriculares de las licenciaturas de educación normal, diversos cursos relacionados con la filosofía de la educación, la epistemología, la axiología y la ética docente, por mencionar sólo unos ejemplos. Con una educación filosófica, los futuros docentes tendrían elementos para impulsar, mediante su práctica educativa, la generación de una ciudadanía reflexiva, lúcida, responsable, participativa, comprometida y sana.

[18] Claude Pantillon, *Une philosophie de l'education. Pour que faire?*, Lausana, L'Âge de'Homme, 1981. Citado por Moacir Gadotti. *Historia de las ideas pedagógicas*, 3ª ed. México, Siglo XXI, 2002, p. 181.

La Didáctica de las Matemáticas: una discusión epistemológica en la formación inicial de docentes

Alejandra Avalos Rogel
Esc. Nor. Sup. de México, México

Introducción

Los programas de estudio 2022 para la formación de los futuros docentes de la educación obligatoria en México recuperan la necesidad de estudios y discusiones filosóficas que favorezcan el desarrollo del pensamiento crítico, creativo y sistémico en los espacios formativos. Estas propuestas armonizan con la filosofía que subyace en las políticas educativas, el humanismo, con fuerte interdependencia de la escuela y la comunidad.

En la Licenciatura en enseñanza y aprendizaje de Matemáticas hay una apuesta de que el estudio de la filosofía va a contribuir a paliar una de las causas los problemas de reprobación y rezago en las matemáticas de todos los niveles educativos, esto es la mejora de los procesos de enseñanza de los profesores. Algunas investigaciones consideran que ésta ha estado centrada en transmitir saberes matemáticos escolares acabados, sin significado para las niñas, niños y adolescentes, sin conexión con sus necesidades cognitivas, ni vinculación con su entorno[1].

En dicha licenciatura se ofrecen cuatro cursos donde los futuros docentes participan de discusiones sobre filosofía de, en y para la educación: Organización y legislación del sistema educativo mexicano, donde se abordan las bases filosóficas del artículo 3º de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos y de las políticas educativas actuales, Filosofía de la

[1] María Victoria Armendáriz, CarmenAzcárate, Carmen y Jordi Deulofeu. "Didáctica de las matemáticas y psicología", *Infancia y aprendizaje* 62-63. 1993: 77-99.

educación, Historia y Filosofía de las Matemáticas y Epistemología en Educación Matemática. En este texto nos referiremos a este último.

El curso de Epistemología en Educación Matemática es de carácter obligatorio y pertenece al trayecto formativo Fundamentos de la Educación, con cuatro horas a la semana durante 18 semanas. La metodología didáctica de este curso teórico consiste en abordar las bases epistemológicas de los diversos conocimientos en las matemáticas y sus métodos, favorecer la construcción de interrogantes sobre la diversidad cultural en la generación de dichos conocimientos, los procesos que dan lugar a su construcción. En otras palabras, comprender y participar en las discusiones sobre los problemas, obstáculos y necesidades a las que responde la construcción del conocimiento matemático, su validación, su socialización y su estudio.

Finalmente, se espera que el futuro docente sea capaz de construir la relación entre las matemáticas con los conocimientos científicos y comunitarios. Para ello, los formadores debemos primero respondernos a la siguiente interrogante: ¿Cuáles son las relaciones entre la Epistemología y la Didáctica de las matemáticas?

El conocimiento matemático en la discusión epistemológica

La epistemología y la didáctica de las matemáticas comparten cierto interés por el conocimiento. Les importa entre otras cosas qué es el conocimiento, cómo se valida, cómo y por qué emerge, cómo se organiza y cómo se difunde. Según Brousseau, una epistemología es un conjunto de creencias, de conocimientos y de saberes científicos o no, que busca afirmar lo que son los conocimientos de los sujetos o de los grupos humanos, su funcionamiento, los medios para establecer su validez, para adquirirlos, para desarrollarlos, socializarlos y por lo tanto, enseñarlos y aprenderlos[2].

[2] Guy Brousseau, "Épistémologie et formation des professeurs", *Castel San Pietro. Essai* 4. 31 de mayo de 2006. 4 pp.

En una discusión sobre la episteme clásica, Foucault en 2007 se referiría a una relación con la *mathesis* –ciencia universal de la medida y el orden, una *taxinomia* y un análisis genético. En efecto, Foucault caracterizaba la relación entre las bases del conocimiento occidental con la *mathesis* en el sentido de que

> "… las relaciones entre los seres se pensarán bajo la forma del orden y la medida, pero con ese desequilibrio fundamental que consiste en que siempre se pueden remitir los problemas de la medida a los del orden"[3].

Esto tuvo dos consecuencias en el origen del conocimiento occidental en dos sentidos. En primer lugar, la *mathesis* jugó un papel importante en el ordenamiento del conocimiento, al distanciarse del problema de la medida, que es relacional y holístico, y mediante su método, que es el análisis. Y en segundo una *taxonomia* entre las cosas, que llevó a la distinción entre ciencias. Las matemáticas se convirtieron desde el pensamiento clásico, en una forma de expresar los objetos en su generalidad, las relaciones entre ellos, y de mantener una racionalidad para validarlas. En la medida en que la proposición matemática que expresa la relación entre los objetos de la naturaleza es verdadera, entonces es verdadera la relación entre los objetos. Aun cuando en el Siglo XIX hay una ruptura de este pensamiento clásico, es probable que esta racionalidad se siga manteniendo hasta ahora.

La difusión del conocimiento en proposiciones matemáticas requiere de una enseñanza de las matemáticas como sistema de signos con su gramática, que son susceptibles de expresar objetos y relaciones en su generalidad, sin recuperar su conexión con la *empirie*, y mucho menos con los contextos que

http://guy-brousseau.com/wp-content/uploads/2011/01/%C3%A9pist%C3%A9mologie-et-formation-des-professeurs-_1_.pdf.

[3] Michel Foucault, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1968, p. 63.

le dieron origen. Y esto ha representado para las infancias y las juventudes serias dificultades.

La didáctica de las matemáticas como ciencia emergente que estudia la forma como se estudia y se difunde el conocimiento matemático, se planteaba preguntas que quedaban fuera de la epistemología. Brousseau afirmaba que

> "La teoría didáctica puede revolucionar la epistemología y transformar la descripción de la construcción de un conocimiento [matemático]. Es un desafío, pero se puede comprender que este desafío está ligado a la ambición de construir la didáctica"[4].

Dichas preguntas están relacionadas con el sujeto que conoce: ¿quién conoce cuando se habla de conocimiento matemático? Otro tipo de preguntas se relacionan con el tipo de experiencias de conocimiento ¿qué se requiere para saber matemáticas? Otras preguntas son relativas a su génesis y movilidad: ¿cómo y dónde se originan, cómo circulan y qué transformaciones sufren los conocimientos matemáticos?; finalmente, ¿cómo se desarrollan y cómo se intercambian esos conocimientos? Y finalmente ¿qué son las matemáticas como un conocimiento que puede ir más allá de un sistema de signos?

La contribución de la Didáctica de las matemáticas a las discusiones epistemológicas

Brousseau considera que la epistemología es una tentativa por identificar y unificar concepciones epistemológicas diversas relacionadas con las ciencias, con los movimientos de ideas, con los grupos humanos, y con

[4] Brousseau, 1996; cit. in Joseph Gascón, "La revolución brousseauniana como razón de ser del grupo Didáctica de las Matemáticas como Disciplina Científica", en *Avances de investigación en educación matemática* (Sociedad Española de Investigación en Educación Matemática - SEIEM), N. 3, 2013: 69-87: p. 70.

instituciones o culturas[5]. Añadiría que la didáctica de las matemáticas es también una epistemología que abona con algunas discusiones epistemológicas que se presentan a continuación.

La primera discusión es la relativa al problema del sujeto "¿quién conoce?" La didáctica de las matemáticas responde: un ser humano, una institución, un sistema, v. gr. un sistema educativo. Y esto nos remite entonces a un problema ontológico. Son sujetos epistémicos situados, porque son capaces de negociar significados y su posición en la interacción, en función de sus saberes contextuales que les brindan hipótesis relativas al nuevo conocimiento y en relación a su interpretación de los significados matemáticos en juego en una situación. Por ende son sujetos hermenéuticos.

Son sujetos autoreferenciados, porque pueden referirse a su propio conocimiento cuando requieren aplicarlo o cuando necesitar argumentar o validar una decisión, y porque recuperan la historicidad de su construcción, y la construcción misma, para invertirlas en una apuesta a un nuevo conocimiento.

La segunda discusión de la didáctica de las matemáticas es sobre las experiencias de conocimiento, no solo la experiencia empírica o la intelectual. Una de ellas es la experiencia de la alteridad. La realidad está conformada por tramas intersubjetivas de significación que la hacen visible. La relación con el otro cultural mediante los lenguajes y sistemas de signos como los de los lenguajes naturales y el de las matemáticas, designan y construyen las realidades compartidas. Algunas perspectivas socioculturales de la didáctica de las matemáticas le llaman proceso de aculturación. Esto significa que para estudiar matemáticas se requiere asumir un tipo de lenguaje y su racionalidad

[5] Guy Brousseau, "Educación y Didáctica de las matemáticas", *Educación matemática* 12, N. 1. 2000: 5-39.

en contextos sociales específicos[6], expresados como normas sociomatemáticas[7].

Además, el estudio en contexto otorga significados específicos a objetos, representaciones y las relaciones matemáticos en función de una cultura y no en su generalidad[8].

Una segunda experiencia de conocimiento en matemáticas es la interacción del sujeto con contexto conformado por significaciones socioculturales que dan sentido al conocimiento y a la acción[9], y que son un referente para la comunicación. La investigación social sobre comunidades de práctica que involucran conocimiento matemático, son sistemas que "resisten" una interacción no pertinente del sujeto, y que además le brinda información como producto de esa resistencia[10].

Fregona y Orús se refieren a ese sistema como productor de desequilibrios cognitivos:

> "Desde perspectivas constructivistas, un "conjunto de circunstancias exteriores" a un individuo se constituye en un medio cuando produce desequilibrios cognitivos. Por ello, en la teoría de las situaciones se habla de 'medio antagonista' concebido para producir una

[6] Ricardo Cantoral, *Teoría socioepistemológica de la Matemática educativa*, México, Gedisa, 2013.
[7] P. Cobb, y E. Yackel . "Sociomathematical Norms, Argumentation, and Autonomy in Mathematics", *Journal for Research in Mathematics Education* 27, N. 4 (Jul., 1996: 458-477
[8] Brousseau, ob. cit.
[9] Barbara Rogoff, *Apprenticeship in thinking. Cognitive development in social context*, Oxford, Oxford University Press. 1990.
[10] Jeane Lave y Etienne Wenger, *Situated learning. Legitimate peripheral participation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

> confrontación con el alumno y que "resista" a sus primeras interacciones"[11].

Estamos frente a una perspectiva ecológica, pues la interacción de un sujeto con el medio problematizador es lo que permite la emergencia del nuevo saber.

Esto último da pie a la siguiente discusión: la génesis de los saberes matemáticos. La epistemología genética ya había detectado ese hueco en la discusión epistemológica, y la didáctica de las matemáticas amplía la discusión cuando se pregunta ¿En qué nichos institucionales se genera el saber matemático? ¿Cuáles son los problemas que permiten su construcción? ¿Cómo circula en diversas instituciones? ¿Cómo se transpone en la enseñanza? Entendiendo la transposición como una circulación de saberes de las instituciones donde se genera el "saber sabio" a las instituciones donde se enseña y difunde ese saber[12].

Las herramientas de la Epistemología en la Didáctica de las matemáticas

La didáctica de las matemáticas como ciencia debe analizar e interpretar los fenómenos didácticos que tienen lugar en el aula; caracterizar la génesis artificial de la construcción del conocimiento matemático en la enseñanza, y producir dispositivos para su teorización y eventual utilización en otros contextos. Para lograrlo, ha empleado algunas herramientas analíticas de la epistemología: la noción de obstáculo epistemológico, el análisis epistemológico del conocimiento matemático, y la génesis histórica o filogénesis.

[11] Dilma Fregona y Pilar Orús, *La noción de medio en la teoría de las situaciones didácticas. Una herramienta para analizar decisiones en las clases de matemática*. Buenos Aires, El Zorzal, 2011.

[12] Yves Chevallard, *La transposición didáctica. Del saber sabio al saber enseñado*, Buenos Aires, Aique, 2002.

La noción de obstáculo epistemológico fue tomada de la obra de Bachellard[13] y ha permitido comprender el cambio y la transformación de los conocimientos en relación a la experiencia de los estudiantes, a sus conocimientos previos, al conocimiento cultural, entre otros. De ahí la necesidad mediante el diagnóstico de identificar cuáles conocimientos matemáticos que adquieren los estudiantes en su escolaridad, que son valiosos en ciertos contextos, se convierten en conocimiento que dificulta la construcción y apropiación de nuevo conocimiento matemático, y que se manifiestan como "errores" en las nuevas situaciones[14].

Otra herramienta es el análisis epistemológico de las Matemáticas, que de acuerdo con Artigue[15], permite desprenderse de la ilusión de transparencia de los conocimientos matemáticos en la escuela: pareciera que los conocimientos matemáticos y sus formas de validación son universales y ahistóricos, porque se han desvinculado de los problemas que les dan sentido, los que se tienen en el día a día y que precisan de un tratamiento cuantitativo de la información. Esta ilusión de transparencia también conlleva un componente ideológico, pues se muestran como infalibles, sin la posibilidad de ser refutados. En el contexto escolar los conocimientos matemáticos pretenden convertirse en copias simplificadas, pero fieles, de un saber matemático científico.

Para Artigue un análisis epistemológico recupera los objetos y definiciones, sus relaciones y operaciones, su organización, sus métodos, sus herramientas y algoritmos, sus diversas formas sintácticas de representación, sus formas de validación, su historicidad, "la evolución…con el paso del tiempo, su dependencia de los dominios matemáticos relativos y los niveles

[13] Gaston Bachelard, *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*. México, Siglo XXI editores, 2000.
[14] Jean-Pierre Astolfi, *L'erreur, un outil pour enseigner*. Paris, ESF éditeur, 1997.
[15] Michèle Artigue, "Épistémologie et didactique", *Recherche en Didactique des Mathématiques* 10 N. 23, 1990: 241-286.

de elaboración de los objetos que el manipula"[16], su productividad, el tipo de problemas que resuelve, tanto los internos a las matemáticas, como los de una comunidad de práctica.

Cabe señalar que no es lo mismo un análisis histórico que un análisis epistemológico. El análisis histórico permite dimensionar en el tiempo y en el espacio las condiciones de producción de un contenido matemático, las formas para su validación, así como la evolución de nociones metamatemáticas como la de rigor, o exactitud. El análisis epistemológico recupera aspectos esenciales de la disciplina, como por ejemplo, la metodología propia de las matemáticas, que son los procesos en la conformación del conocimiento matemático, su axiomática, el método analítico o el sintético en su validación. Finalmente, un análisis epistemológico favorece la identificación de la distancia entre el saber científico de las Matemáticas y el saber de las matemáticas escolares, qué saberes matemáticos pasan de unas instituciones a otras, o sea qué se transpone y cómo se transponen dichos saberes, en función de qué necesidades y proyectos sociales, qué tipo de población es la que recibe dicha transposición, entre otros aspectos. Artigue plantea las preguntas de la siguiente manera:

> "¿Qué transponer dentro de la enseñanza de los constituyentes de esta cultura y de sus interrelaciones?
> ¿Existe una transposición mínima o un conjunto de transposiciones mínimas a respetar para no desnaturalizar el sentido de esta cultura?
> ¿Es posible? ¿Bajo qué condiciones?
> ¿En que pueden o deben las transposiciones depender de los públicos a los cuales se dirige la enseñanza?
> ¿Cuáles son los inconvenientes que presentan sobre las transposiciones actuales? ¿Cuáles son sus efectos?"[17]

[16] Michèle Artigue, "Epistemología y didáctica", *El Cálculo y su Enseñanza, Enseñanza de las Ciencias y la Matemática*, Cinvestav-IPN, V. 11. julio-diciembre 2018: 1-31; p. 2.
[17] Íbid., p. 4.

Para los docentes es importante hacer un análisis epistemológico pues les permitirá identificar la pluralidad de los puntos de vista posibles sobre un mismo objeto matemático, incluyendo las concepciones y representaciones de los estudiantes, aun cuando puedan parecer erróneas, diferenciar las representaciones y modos de tratamiento que están asociados a objetos matemáticos, poner en evidencia su adaptación más o menos buena a la resolución a diversas clases de problemas.

La relación epistemología y didáctica de las matemáticas en las filosofías decoloniales

En este documento vale la pena una breve mención a la emergencia de los diálogos con otras experiencias de saber comunitarias, con otras episteme, para reconocer y valorar saberes no necesariamente cognitivos, que permean la escuela, a través de los saberes de niñas, niños y jóvenes, valorarlos en su heterogeneidad y en su potencialidad, y recuperarlos en las actividades escolares. Esto otorgará mayor capacidad de escucha y de observación de los docentes para valorar las aportaciones de sus estudiantes, sensibilidad ante sus necesidades, comprensión de sus razonamientos y de sus representaciones. También brindará mayor oportunidad de agencia de los estudiantes para construir un proyecto de vida y tomar para sí la responsabilidad de sus aprendizajes y de la mejora de su entorno.

El pensamiento decolonial brinda una perspectiva para desmitificar el conocimiento científico como única y posible fuente de saber para dar paso a la recuperación del saber comunitario que también constituye, construye y define realidades que se viven a través de cosmologías y culturas diversas. Para Grosfoguel, se trata de la "descolonización del poder, del conocimiento, de la naturaleza y del ser"[18].

[18] R. Grosfoguel, "¿Qué es la teoría decolonial? | Con Ramón Grosfoguel", *Itacat Ràdio*, 2 de junio de 2019. [Archivo de video Youtube]. https://youtu.be/0TZW1lnEZZQ

Un análisis epistemológico permitiría problematizar el saber sabio de manera crítica, creativa, particularmente el que viene de la tradición occidental, reconocer que las matemáticas que se enseñan en la escuela no son saberes rígidos, identificar saberes matemáticos que no han sido validados por las comunidades matemáticas, pero que son válidos y funcionales en comunidades de práctica.

A continuación mostraré el caso de la geometría. *Los elementos* de Euclides, era una compilación de 13 capítulos o libros, publicada en el siglo III a. de C., y contenía los conocimientos de matemáticas que se tenía hasta entonces. Los seis primeros hacen referencia a la geometría plana y los capítulos XI, XII y XIII se refieren a la geometría del espacio. Desde entonces, y hasta la fecha, ha habido múltiples transposiciones de ese conocimiento a la escuela, de tal suerte que esta geometría dimensional y axiomática es la que ha conformado una cosmovisión desde la cual se mira y se razona la realidad desde ciertas abstracciones, que son sus formas.

Este conocimiento se ha pretendido universal, lo que lo ha hecho transparente. Sin embargo, algunas teorías de la didáctica de las matemáticas emergentes, como la Etnomatemática[19], permite recuperar las matemáticas de los pueblos originarios, establecer un diálogo con las matemáticas clásicas.
La figura 1 muestra un papel amate elaborado por indígenas otomíes en Puebla. En estas escenas se representan actividades de la vida cotidiana, y se combinan con elementos históricos, míticos y religiosos; la imagen integra vínculos con diversas realidades, y no solo la realidad sensible, la métrica o geométrica.

[19] Ubiratán D'ambrosio, *Etnomatemáticas. Entre las tradiciones y la modernidad*. México, Díaz de Santos, 2013.



Figura 1. Anónimo. *Papel amate*. Museum of international folk art. https://www.internationalfolkart.org/learn/lesson-plans/pinturas-en-amate-mexicanas.html

La representación espacial incorpora ubicación, movimiento, historicidad y simultaneidad. Y nos invita a pensar la geometría de otra manera, a una discusión epistemológica sobre el sentido del conocimiento en una realidad donde el centro no es el hombre. La etnomatemática ha asumido el reto de la

recuperación de las matemáticas de las culturas originarias y comunitarias, y con ello, hacer una crítica a los saberes occidentales.

Conclusiones

En los párrafos anteriores se puso de relieve las preguntas que plantea la didáctica de las matemáticas ¿Quién conoce? El sujeto cognoscente cede el lugar a un sujeto epistémico, que tiene conciencia de su propia producción; también con el tipo de experiencias de conocimiento, que son distintas de las experiencias sensibles relativas a un objeto que pertenece a una realidad empírica o de las experiencias intelectuales relativas a una realidad inmanente. Otras preguntas son relativas a su génesis y movilidad: ¿cómo y dónde se originan los conocimientos matemáticos? ¿cómo circulan y qué transformaciones sufren? ¿cómo se desarrollan y cómo se intercambian esos conocimientos?

Para la epistemología clásica es importante que la ciencia en la mira tenga un objeto de conocimiento propio, independiente del sujeto cognoscente que lo estudia; además que haya una racionalidad, considerada como ejercicio de una facultad –la Razón-, que permita establecer los criterios de verdad de dichos conocimientos; también se requiere una experiencia para conocer –sensible o intelectual-, con una metodología propia que regule dicha experiencia. Desde esta perspectiva, la didáctica de las matemáticas es un cuerpo de saberes que se refiere a las características que deben tener los conocimientos que genera sobre el estudio de las matemáticas, con un estatus epistemológico.

Sin embargo, este texto brindó una discusión que puso en relación estrecha a la epistemología y a la didáctica de las matemáticas, lo que ha permitido que ambas disciplinas se nutran en función del desarrollo de sus propias discusiones y problemas, y a partir de la posibilidad de compartir herramientas teóricas que coadyuven a su conformación.

¿Por qué tendría que interesarme la Filosofía?

Catalina García Espinosa de los Monteros

Al maestro Jaime Graniel Graniel
Al Colegio de Geografía de la Escuela Normal Superior de México.

El presente trabajo se propone compartir con los colegas una experiencia que estoy viviendo con un grupo de estudiantes de la Escuela Normal Superior de México, que se están preparando para ser profesores de Geografía. En el segundo semestre de su plan de estudios se encuentra un curso de Filosofía de la Educación.

Mi primera impresión con el grupo fue que estaban ahí porque no tenían alternativa, la asignatura es parte del plan de estudios y claro, como son jóvenes comprometidos con su proyecto de vida escucharon con cierta atención mis primeras charlas sobre el sentido general de la Filosofía en la vida de todas las personas, repitiendo por mi parte esta frase que se ha hecho común: "La Filosofía no es para la escuela, sino para la vida".

Naturalmente, hice las explicaciones de rigor respecto al sentido general del quehacer filosófico y las disciplinas que la conforman. No avanzábamos gran cosa, pero entonces pensé con más detenimiento en cuáles podrían ser los elementos que despertaran su interés y en esa búsqueda encontré un texto de un autor llamado Temístocles Rojas Salazar, de la Escuela de Geografía de la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad Central de Venezuela denominado "Epistemología de la Geografía: Una aproximación para entender esta disciplina". La lectura les interesó porque vinculaba una disciplina filosófica con la ciencia de su interés vista desde el punto de vista de su evolución justamente epistémica, pero también el texto introduce problemas candentes, dice por ejemplo que

> "Los valores de la Geografía se analizan considerando sus aspectos sociales como ciencia creada y trabajada para aportar solución a los problemas de la sociedad y en sus valores intrínsecos que constituyen los instrumentos desarrollados para alcanzar tales soluciones".

En ese sentido, les propuse pensar en la validez o no de que las personas estudiemos Geografía, una de sus respuestas, podemos decir epistemológica, fue:

> "Hoy en día la Geografía tiene grandes dificultades para poderse definir como ciencia neutral y objetiva ya que está definida como una disciplina que trata de analizar la relación sociedad-naturaleza y la organización que resulta entre ellas, se puede observar que como se forma la naturaleza con sus características, las sociedades también están en constante transformación, entendiendo esto se puede reflexionar sobre el efecto de la Geografía en la naturaleza-sociedad, pues son dos objetos de estudio en comunión pues una afecta a la otra".

Muy bien, habrán pensado mis alumnos, entonces se trata de formarnos como excelentes profesores de Geografía, pero hay algo más que enseñar teorías y aportar datos, se trata de entender la responsabilidad social que tenemos como ciudadanos del mundo, de este planeta, de este bello punto azul en el universo.

Fue así como se produjo un vuelco, porque entonces como dice uno de ellos, se trata de pensar en el vínculo naturaleza-sociedad y agrega:

> "Si la Geografía tiene la capacidad de estudiar ambos entes, será de suma validez para nuestro entorno".

A partir de ahí, emergió la pregunta esencial: Entonces ¿quién soy yo como futuro profesor de Geografía? Con este cuestionamiento en la mesa, les propuse que hiciéramos un ejercicio consistente en que cada uno de ellos

regresara hacia sí mismo y se identificara desde las disciplinas filosóficas y escribiera sus respuestas, todas ellas válidas porque son el resultado de esta reflexión sobre sí mismos. Las preguntas fueron formuladas desde cada una de las disciplinas filosóficas, aportaremos algunos ejemplos de las preguntas y respuestas:

Ontología: ¿Quién soy yo? Respuesta alumno 1:

> "Soy una persona perseverante que trata de alcanzar sus objetivos y se pone nuevos retos en la vida y a la vez ayudo en mi casa en lo que pueda ayudar y de la misma forma con mis amigos y conocidos".

La segunda pregunta desde la Axiología fue: ¿Cuáles son los valores que orientan mi vida? Una de las respuestas fue:

> "El respeto tanto hacia familiares como amigos y para mí, es importante la responsabilidad en casa, escuela, trabajo, vida social, la empatía, la solidaridad ante los demás, el amor a mi familia y amigos y a mí. La honestidad y la gratitud son los valores que podría decir que orientan mi vida".

El último ejemplo por ahora se refiere a la Teleología, a la pregunta:

¿Qué fines individuales y colectivos percibo en mi vida? una de las respuestas fue:

> "Mis fines individuales son ser un buen estudiante y a futuro ser un buen maestro de Geografía y en lo colectivo ser un buen individuo y compartir mi conocimiento y poder ayudar a las demás personas".

El experimento didáctico resultó muy interesante y desde luego, seguiré trabajando junto con mis alumnos en esta reflexión filosófica sobre nuestro quehacer como personas y como profesionales de la educación.

Sin embargo, al final de este breve semestre tuve la sensación de que apenas estaba en el umbral de mi propia reflexión respecto a la manera de interesar a los futuros maestros de cualquier disciplina científica en la reflexión filosófica, hacer de ésta una parte importante de nuestro pensar cotidiano. De ahí que siguiendo el hilo del pensamiento sobre la reflexión filosófica respecto a la Geografía he encontrado nuevos elementos que en adelante podrían proponerse a los futuros profesores de esta disciplina como algo cercano a ellos y que posiblemente nos ayude a ahondar en el sentido y la finalidad del pensamiento filosófico en educación, en este caso en la disciplina mencionada.

¿Por qué hacerlo? Porque sobre todo en los últimos años, los sistemas educativos han estado imbuidos y condicionados por visiones contrarias a la validez de la educación pública como formadora de ciudadanos conscientes y reflexivos. Se trata de abandonar la idea de que los niños y jóvenes son sujetos que, en plan de trámite, solo repitan datos que -en apariencia- nada tienen que ver con ellos mismos.

Para el caso que nos ocupa, la tarea inmediata es pensar más profundamente en si hay una perspectiva filosófica en el aprendizaje y enseñanza de la Geografía. ¿Contribuye o no a formar ciudadanos del mundo comprometidos con la supervivencia de la vida en este planeta? ¿Puede ayudarnos a comprender lo que Eduardo Gudynas llama "Derechos de la naturaleza" una ética para situarnos en el mundo junto con todos nuestros acompañantes? [1].

Mi respuesta es que sí es posible y además urgente en vista de la enorme degradación ambiental que la visión capitalista tiene sobre los llamados "recursos naturales" lo que implica un presunto "derecho" de una porción extremadamente pequeña de la población mundial a degradar las condiciones que hacen posible la vida y, por lo tanto, el territorio, su soporte físico.

[1] Eduardo Gudynas, *Derechos de la naturaleza. Ética biocéntrica y políticas ambientales*, Buenos Aires, Editorial Tinta Limón, 2015.

En la búsqueda de argumentación al respecto, me encontré con un excelente texto de Horacio Capel cuyo título es: *Filosofía y Ciencia en la Geografía, siglos XVI-XXI,* publicado por la Universidad de Barcelona[2].

La primera idea que me parece relevante es su afirmación de que la Geografía es una ciencia muy compleja, un argumento sin duda importante frente a la idea errónea de que, de acuerdo con su raíz etimológica, la Geografía "solo" describiría nuestro planeta. No, la cuestión es mucho más profunda. Como explica el autor, esta disciplina abarca desde la geomorfología y la climatología hasta la percepción del espacio (cuestión nada simple), la geografía urbana y la ordenación del territorio. Agregaría que además frente a esta crisis de migración en todo el planeta, habida cuenta de la profunda desigualdad social, la Geografía nos aporta elementos para reflexionar respecto al asunto de las fronteras. ¿Son barreras válidas para impedir el paso de los migrantes? ¿Son categorías inamovibles de separación de los espacios geográficos? Sobre todo, porque en la configuración de los espacios nacionales la historia es muy compleja. Si solo pensamos en el caso de México y su frontera con los Estados Unidos se advierte un gran absurdo: Esa frontera infranqueable es producto de un gran saqueo, en el siglo XIX la clase dirigente de los EU se apoderó de la mitad del territorio mexicano durante la llamada "Guerra de Texas" entre 1846 y 1848 como lo documentan muchos historiadores entre ellos Juan Brom[3].

En el terreno de la reflexión filosófica sobre los espacios geográficos: ¿Qué lugar debe ocupar el gravísimo problema de la migración? Sobre todo, porque los centroamericanos, los mexicanos, los africanos migran en busca de la simple sobrevivencia. Entre otros muchos ejemplos, mencionemos la peligrosísima travesía por la selva del llamado Tapón del Darién, situado entre Panamá y Colombia.

[2] H. Capel, "Filosofía y Ciencia en la Geografía, siglos XVI-XXI", *Investigaciones Geográficas*, Boletín, n. 89, Instituto de Geografía, UNAM, México, 2016: 5-22, En, https://www.scielo.org.mx/pdf/igeo/n89/0188-4611-igeo-89-.

[3] Juan Brom, *Esbozo de historia de México.* México: Editorial Grijalbo. 2017, p. 208.

La epistemología de la Geografía

Capel se pregunta por otra parte, si, en virtud de la evolución de la propia disciplina que nos ocupa, hay que considerar su actual complejidad puesto que abarca el estudio de la Geomorfología, la Climatología, la Geografía urbana y la ordenación del territorio, pero también es fundamental para construir la propia percepción del espacio de los sujetos y consecuentemente situarse dentro de él.[4] En la historia de la Geografía, nos dice, conviven Ptolomeo y Estrabón, Ferdinand von Richthofen[5] y Paul Vidal de la Blache o "en época contemporánea, Torsten Hägerstrand y Richard Peet"[6].

En esta línea de pensamiento, Capel nos recuerda que todas las disciplinas científicas se han desarrollado históricamente y han experimentado un proceso de especialización creciente y todas ellas han contribuido a construir marcos generales de pensamiento y por lo tanto, han contribuido a la reflexión que "se denomina habitualmente como filosofía"[7]. Entre estos desarrollos menciona el debate entre copernicanismo y anticopernicanismo y desde luego en la disputa sobre la aceptación del heliocentrismo cuyos impactos también se percibieron en el pensamiento geográfico[8].

Sin duda alguna las controversias entre creencias religiosas y las teorías científicas durante los siglos XVI y XVII han constituido tanto el peso de las

[4] Ob. cit., p. 3.
[5] Richthofen se considera como uno de los padres de la Geografía. "Para él, todo conocimiento geográfico se sustenta en la figura superficial de la Tierra y los estudios deben centrarse en la deducción de todas las "realidades geográficas" que aparecen sobre ella".
https://www.mcnbiografias.com/app-bio/do/show?key=richthofen-ferdinand-paul-wilhelm-baron-von#:~:text=Richthofen%20ha%20sido%20considerado%20por,geogr%C3%A1ficas%22%20que%20aparecen%20sobre%20ella.
[6] Ibíd, p. 3
[7] Ibíd., p. 8.
[8] Ibíd., p. 10.

creencias religiosas como el formidable desarrollo del pensamiento científico. Como menciona este autor, en medio de la polémica se desarrolla la física de Newton, se hicieron experimentos para determinar la dimensión y forma de la Tierra, y yo, agregaría, el lugar de este pequeño planeta en la infinitud del Universo.

Pero no solo el lugar de nuestro planeta, sino, como menciona el autor, aportaciones como las de Alexander von Humboldt quien propuso una "Física del globo" no tienen importancia exclusivamente para el desarrollo de la disciplina geográfica, sino constituyen una revolución del pensamiento científico. El conocimiento de la evolución del pensamiento geográfico, naturalmente, como menciona el autor ha tenido implicaciones directas en la formación de los profesores, en la enseñanza de la Geografía.

Agregaría por mi parte, que no solo respecto a esta disciplina, la reflexión filosófica sobre los que esto implica en la visión del mundo de todos los seres humanos justifica una vez más el desarrollo del pensamiento filosófico de los profesores de Geografía. Una tarea que tenemos frente a nosotros todos los que ejercemos la docencia en las escuelas normales.

MISCELÁNEA

Comunicaciones individuales

Apuestas actuales desde el "punto cero" de la filosofía paraguaya: el caso del CIF-Paraguay

Raúl Acevedo
Fac. de Filosofía, UNA, Asunción

Introducción

Hablar de las apuestas de la filosofía en Paraguay, implica varios desafíos. En este breve trabajo se presentará la visión del Centro de Investigaciones en Filosofía y Ciencias Humanas (CIF-Paraguay), para tal propósito nos valdremos, como disparadores, de algunas cuestiones planteadas por Antonio Tudela Sancho y Horacio Cerutti-Guldberg. Ambos autores de alguna manera se encuentran en el corazón del Centro, ya que varios de los investigadores han sido influenciados por ellos.

Es así que para tener una panorámica, la primera parte del escrito busca exponer las ideas claves de Tudela Sancho y Cerutti Guldbert, partiendo de textos que muestren los aportes para pensar la filosofía paraguaya contemporánea; por otro lado, esbozaremos la historia del Centro, siempre atendiendo a las sugerencias de los citados autores. Esto, digamos, como una especie de reto. También, junto con el apartado, se estará subrayando obras actuales, para que el lector pueda interiorizarse de las grandes publicaciones en filosofía de Paraguay.

El "punto cero" y el *kairos* generacional

En el 2006 se lleva a cabo el Primer Congreso Latinoamericano de Filosofía Política y Crítica de la cultura, en la cual participaron representantes, tanto nacionales e internacionales, del mundo académico en Filosofía. Del tal encuentro se desprende el libro *Pensar en Latinoamérica*, con una introducción de Antonio Tudela Sancho, titulada "Actualidad y 'punto' de la

filosofía en Paraguay"[1]. En ella, Tudela Sancho, sostiene una tesis bastante controversial, el *kairos* generacional, en pocas palabras, sería algo así, como el momento puntual de una época, situación propicia. Tal propuesta tiene sentido cuando lo asociamos a una generación de pensadores que se encuentran en una especie de páramo, sin ninguna tradición cerca del cual sostenerse.

> "Generación del páramo, la isla o el erial, generación aislada, nómada, solitaria, sin rumbo fijo, sin horizontes ni puntos o mapas cercanos de referencia ahora que tan de moda pedagógica está todo eso de los marcos de referencia, en definitiva: sin el más mínimo «maestro» al que asirse, sin agarraderos ni continuidades generacionales. Sin tradición, pues. Ni magisterio ni discipulaje: imposible pensar siquiera al margen, claro, de las chanzas en la menor posibilidad de 'homenaje'. Duro aserto, sí, pero quien proteste que lance el primer nombre propio"[2].

Tal generación, en palabras de Tudela Sancho, marca el **punto cero** de una generación que tiene compromiso o desafío, construir su propio camino y que puede, gracias a esto, "ahorrar los servilismos, las pleitesías, las mendicidades, las más diversas imposiciones y engranajes, así como todas sus copias degradas"[3]. Específicamente, el autor hace alusión a que no existe –en su momento– universidades, instituciones o centros educativos[4] abocados a crear tradiciones de pensamiento, líneas consolidadas de investigación, grupos de

[1] Antonio Tudela Sancho, "Actualidad y "punto" de la filosofía en Paraguay". Antonio Tudela Sancho, Jorge Manuel Benítez Martínez (coord.) *Pensar en Latinoamérica. Primer Congreso Latinoamericano sobre Filosofía política y Crítica de la cultura,* Asunción, Jakembó Editores, 2006: 9-11.

[2] Ibíd., p. 10.

[3] Ibíd.

[4] Tudela Sancho cita a la Facultad de Filosofía, UNA y el Instituto Superior de Estudios Humanísticos y Filosóficos (ISEHF), no hace mención a la Universidad Católica de Asunción (UCA) ni a la Universidad del Este (UNE). Las cuatro instituciones son las que cuentas con la carrera de Filosofía.

discusión, sino que, muchas veces, se resumen en intereses individuales o en otros casos, en alimentarse enciclopédicamente y repetir lo ya dado.

El gesto de Tudela Sancho pone el dedo en la llaga respecto a la situación de la filosofía en Paraguay, ya que plantea ineludibles problemas para el contexto actual, que necesariamente deben ser sometidas a prueba, para ver si tiene razón o no.

Cerutti-Guldberg y la filosofía paraguaya contemporánea

En 2014 sale publicado *Filosofía paraguaya contemporánea*[5] del filósofo latinoamericanista Horacio Cerutti-Guldberg, un artículo que busca plantear ciertos lineamientos de los que se podría llamar filosofía paraguaya. El camino tomado por Cerutti-Guldbert es muy distinto a la de Tudela Sancho, mientras que este último postula el **punto cero** de la filosofía paraguaya, el argentino-mexicano propone "conclusiones muy provisionales"[6] que ayudarían a sostener la existencia de una filosofía propiamente paraguaya.

Valiéndose de la historia paraguaya, de sus conflictos, tensiones y disputas –en específico, relativo a los efectos de la Guerra de Triple Alianza–, Cerutti-Guldbert enfatiza la conexión existente entre la política y el filosofar, puesto que uno de los problemas giraba en torno a la construcción identitaria del Paraguay. Obviamente, aquí aparecen posturas positivistas-liberales, románticas-nacionalistasy propuestas, críticas[7]. La identidad es clave en el

[5] Horacio Cerutti-Guldberg,"Filosofía paraguaya contemporánea", *Cuadernos Americanos. Centro de Investigaciones Sobre América Latina y el Caribe*, n. 149, julio-septiembre, 2014: 149-161.

[6] Ibíd., p. 160.

[7] V. gr. Liliana Brezzo. "En el mundo de Ariadna y Penélope: hilos, tejidos y urdimbre del nacimiento de la historia en el Paraguay", Ricardo Scavone Yegros y Sebastián Scavone Yegros (Comp.). *Cecilio, B–O'Leary. J. E: Polémica sobre la historia del Paraguay.* Asunción, Tiempo de Historia. Asunción, Tiempo de Historia, 2011: 13-65; Darío Sarah, "La construcción de la memoria colectiva en el Paraguay: entre el cretinismo y la arcadia pérdida", Beatriz Rajland y Maria Celia Cotarello (comp.). *La*

itinerario marcado por el filósofo latinoamericanista, puesto que el filosofar paraguayo debe buscar su propia identidad, debe mirarse a sí misma, esto lo lleva a la tradición guaraní, "con base en estos antecedentes ancestrales conviene reflexionar sobre la vigencia que en la actualidad tiene un filosofar con algunas de estas características"[8] expresa Cerutti-Guldbert.

Por otro lado, existen vasos comunicantes entre Tudela Sancho y Cerutti Guldberg, y es propiamente respectivo al papel de las universidades. Siguiendo algunas pistas del pensador Juan Andrés Cardozo, el latinoamericanista resalta que la universidad debe proveer los insumos necesarios para relacionar los problemas del país y el ámbito académico, y no solamente quedarse en "la inercia academicista, repetitiva y copista"[9]. Toda reflexión académica no debe quedarse en la cátedra, sino que debe alcanzar la vida humana en general.

> "La relación con la vida universitaria se muestra como cuestión vertebral en la medida en que se pretenda una filosofía más desarrollada, afinada, precisa, rigurosa, pertinente para enfrentar tan complejas cuestiones. […] Repensar la labor universitaria no es sólo un ejercicio "mental" en sentido, otra vez, de fuga o evasión de la realidad. Al contrario, implica asumir la labor de rehacer esa institución en función de sus tareas actuales, sin olvidar su memoria y sus legados valiosos, así como los obstáculos por los que ha ido atravesando"[10].

La cita expuesta marca, por decirlo de alguna manera, el punto neurálgico de los desafíos actuales, que, al igual que Tudela Sancho, sacan a la palestra.

*Revolución en el Bicentenario: reflexiones sobre la emancipación, clases y grupos subalterno, Buenos Aire*s, CLACSO, 2009: 133-150; B. Bartomeu Melià, "Identidad paraguaya en movimiento", *Literatura y Lingüístic*a, núm. 13. Universidad Católica Silva Henríquez, Santiago, Chile, 2001, Recuperado de: http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=35201322.

[8] Horacio Cerutti-Guldberg, "Filosofía paraguaya contemporánea", cit., p. 154.

[9] Ibíd., p. 157.

[10] Ibíd., p. 158.

Es así que nos tomamos el atrevimiento de agregar una cita extensa, para mostrar los lineamientos planteados por Cerutti-Guldbert:

> "-La filosofía paraguaya es y será siempre, en alguna medida, filosofía guaraní.
> -La recuperación del pasado, particularmente del pasado inmediato, resulta indispensable para un ejercicio de filosofar autónomo y pertinente.
> - Al filosofar le es inherente una dimensión política.
> - La dimensión religiosa de lo social no puede ser menospreciada, como tampoco la dimensión mítica. Sus articulaciones con el resto de las perspectivas socioculturales sigue siendo labor interminable.
> - El conflicto social no puede pasar inadvertido y es compromiso del filosofar aportar de manera propositiva las dimensiones analíticas, diagnósticas, críticas, etcétera.
> - La tarea en Paraguay, con sus especificidades, no resulta ajena ni distante de los pendientes en el resto de nuestra América.
> - Filosofar no es cuestión de individualismo egotista sino de trabajo en equipo y con amplia interlocución en pro de utopías no sólo deseables, sino realizables como sueños diurnos.
> - La Universidad no puede eludir sus responsabilidades públicas; corresponde a quienes forman parte de ella su constante transformación y recreación"[11].

La apuesta del Centro de Investigaciones en Filosofía y Ciencias Humanas (CIF-Paraguay)

Las perspectivas de ambos pensadores nos sirven para poder unirla a la situación del Centro de Investigaciones en Filosofía y Ciencias Humanas (CIF-Paraguay). El Centro, como bien aparece en su página[12], se funda en el

[11] Ibíd., p. 160.

[12] Centro de Investigaciones en Filosofía y Ciencias Humanas, https://cifparaguay.com.py/quienes-somos/

2009 gracias a la iniciativa de un grupo de estudiantes de la Maestría en Filosofía Política Contemporánea en la Universidad Nacional de Asunción, de la cual, un dato no menor, es que recibiría ayuda de Tudela Sancho. La propuesta del Centro tenía bien claras sus intenciones, generar investigaciones transdisciplinarias que pudieran transformarse posteriormente en libros, generar espacios de difusión, ya sea en formato de charlas, conferencias o cursos introductorios. Además de tener una revista donde publicar la producción filosófica del país, posterior conseguida y denominada *Apóstasis*, única en la actualidad dedicada a la filosofía[13].

La apuesta del Centro se debía a lo que justamente Tudela Sancho cuestionaba a los espacios académicos, la falta de centros de investigación o grupos de discusión[14], una necesidad que con justa razón los estudiantes de aquella maestría veían. Con un esfuerzo titánico en busca de financiamiento, el Centro comenzaba a actuar y gracias a eso, se fueron gestando investigaciones que atendieran la coyuntura paraguaya. Del 2009 al 2013, se realizó un trabajo intenso realizando cursos de divulgación y se trabajó en la construcción de la línea de investigación, "La historia de las ideas filosóficas en el Paraguay: sociedad, política y cultura", teniendo como fruto tres libros: *Identidad e Historia. Pensamiento del Bicentenario*; *Pensadores(as) del 900* y *Cultura, reflexiones y debates*. Digamos que esos libros buscaban presentar, siguiendo a Cristian Andino[15], fragmentos de qué pensaron los intelectuales paraguayos, qué categorías usaron, cuáles fueron sus motivaciones, de qué escuelas filosóficas se valieron, entre otros aspectos.

[13] En la carrera también existió la revista *Agnición*, pero con el tiempo dejo de publicarse.

[14] Actualmente, la carrera de Filosofía de Facultad de Filosofía, UNA, cuenta con líneas de investigación, grupo de investigación que, a pesar de las adversidades, busca fortalecerse.

[15] Cristian Andino, "Del logos guaraní a la filosofía paraguaya contemporánea". Ponencia presentada en el marco del Convivium de Filosofía de la Universidad Católica "Nuestra Señora de la Asunción", 2022. https://www.youtube.com/watch?v=fIAoll2kac0&ab_channel=ROBERTLE%C3%93NHELMAN.

Identidad e Historia: Pensamiento del Bicentenario y *Pensadores(as) del 900* fueron, en parte, financiados por la Secretaria Nacional de Cultura, y marcan las preocupaciones del Centro. *Identidad e Historia* está compuesta por una serie de artículos que, como bien su título, se enfrasca en abordar las problemáticas como son, la modernidad imaginaria, la idea de lo heroico, el papel del nacionalismo, el bicentenario, el rol de la mujer, etcétera[16]. Por otro lado, *Pensadores(as) del 900*, sigue las pistas dadas por el escritor Raúl Amaral y sus libros sobre filosofía en el Paraguay[17], puntualizando los aportes de la estimable generación del 900, es decir, los aportes de intelectuales que generaron grandes cambios a principios del siglo XX. El mencionado libro consta de varios artículos que trabajan las apuestas teóricas de pensadores como Cecilio Báez, Viriato Díaz-Pérez, Rafael Barrett, Eligio Ayala, como también las problemáticas como el saber, la ciencia, la verdad, la emancipación y la exclusión[18].

También en el 2013 sale a luz el libro *Cultura, reflexiones y debates*, fruto del curso "Teorías de la cultura", organizado por el Centro en conjunto con el Centro Cultural de España Juan de Salazar (CCEJS). El CCEJS ha sido un lugar importante en la promoción de pensamiento crítico, y ha tenido un lugar destacado la filosofía, esto lo demuestra los más de cuatro años de curso sobre filosofía impartido por José Manuel Silvero y Sergio Cáceres Mercado, y que gracias a eso lograron publicar dos libros compilatorios, *Pensar, Discutir y*

[16] Sergio Cáceres Mercado y Miguel Zarza (comp.), *Identidad e historia. Pensamiento del Bicentenario*, Asunción, Centro de investigaciones en Filosofía y Ciencias Humanas/Secretaria Nacional de Cultura, 2013.

[17] V. gr. Raúl Amaral, *Escritos Paraguayos, 1 y 2*, Asunción, Distribuidora Quevedo, 2003; *El novecentismo paraguayo*, Asunción, Servilibro, 2006; *La filosofía en el Paraguay*, Asunción, FONDEC/Intecontinental editorial, 2010.

[18] Osvaldo Gómez Lez y Miguel Zarza (comp.). *Pensadores(as) del 900*. Asunción, Centro de investigaciones en Filosofía y Ciencias Humanas/Secretaria Nacional de Cultura, 2013.

Escribir, y *Pensamiento paraguayo*[19]. La importancia de subrayar esto, es porque varios integrantes del Centro participaron con sus artículos en dichos libros. Volviendo a *Cultura, reflexiones y debates*, y teniendo el escenario presentado, se da la posibilidad de publicar las reflexiones tanto de los docentes y estudiantes, donde aparecen miradas múltiples que abordar la cultura y su relación con la liberación, con el trabajo, el psicoanálisis, el hombre ilustrado, los medios audiovisuales, etcétera[20].

El 2013 fue un año muy fructífero para el Centro, pero con ello vinieron también los problemas. Sostener un centro de investigación implica que sus partes estén involucradas y que el tiempo de dedicación sea grande. Vinieron los cambios, algunos se retiraron del Centro, mientras que otros tuvieron que atender a urgencias cotidianas del cada día, y se instalaron plenamente en la docencia, con escaso espacio para la investigación. Pero a pesar de todo, contra viento y marea, en el 2017, el Centro gana un proyecto de investigación gracias al "Programa Paraguayo para el Desarrollo de la Ciencia y Tecnología (PROCIENCIA)" del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT), de la cual sale el libro *Idearium. Filosofía política en Paraguay*. El libro buscaba presentar los fundamentos ideológicos de las distintas corrientes del pensamiento paraguayo, liberalismo, comunismo, anarco-sindicalismo, feminismo y comunismo[21]. Después de eso, el Centro se mantuvo en inactividad por varios años, nuevamente por cuestiones que tenían que ver con el sustento diario de los investigadores, puesto que muchos eran docentes de preparatoria o universitaria, y la labor con respecto al Centro demandaba tiempo y dedicación.

[19] V. gr. José Manuel Silvero y Sergio Cáceres Mercado (comp.), *Pensar, discutir y escribir. Tres años de filosofía en el CCEJS*, Asunción, CCEJS, 2012; *Pensamiento paraguayo. Cuatro años de filosofía en el CCEJS*, Asunción, CCEJS, 2013.

[20] Osvaldo Gómez Lez y Cristian Lugo (coords.), *Cultura, reflexiones y debates*. Asunción, Centro de Investigaciones en Filosofía y Ciencias Humanas, 2013.

[21] Teresa del Pilar Ríos y Osvaldo Gómez Lez. et. al. *Idearium. Filosofía Política en Paraguay*. Asunción, CONACYT-Centro de Investigaciones en Filosofía y Ciencias Humanas, 2017.

"Break" y reconfiguración actual del Centro

En el 2020 se comenzaron a reunir algunos viejos miembros del Centro con la intención de volver a activar el espacio. Se convocó a caras nuevas que pudieran unirse al Centro con plena intención que abrir nuevos canales para la producción filosófica, y es desde ese momento, con un equipo rejuvenecido, que se empieza a trabajar. Poniendo en regla todos los documentos, actualizando las redes sociales, tan en boga actualmente y pensando en qué se podría hacer en adelante. Surge así la idea de realizar un ciclo de presentaciones en torno a las últimas publicaciones filosóficas del Paraguay de los últimos años, titulado *Filosofía paraguaya contemporánea. Volumen I - Hermenéutica guaraní*, se hizo gala de cuatro libros: *Una hermenéutica de la cultura paraguaya desde "Taú y Keraná"*; *Logos guaraní. Apuntes de pensamiento ético político paraguayo*; *Adiós a las humanidades y otros escritos*; y *Aura Latente*[22]. El evento tuvo gran repercusión porque logro mostrar la gran producción filosófica que se estaba dando. Posteriormente, se realizó el segundo volumen, denominado *Ciencia, racionalidad y valores*, que más que nada buscaba atender a los problemas epistemológicos y axiológicos en la ciencia.

Con los ciclos presentados, se habilitaron nuevamente los cursos introductorios abiertos a todo público, con temáticas diversas, desde la filosofía política, teoría del arte, filosofía de la técnica, epistemología, entre otras. Pero no es solo eso, las líneas de investigación del Centro agregaron otras temáticas, además de la ya citada más arriba, feminismo, filosofía de la tecnología, ecología, recepciones de la filosofía contemporánea en el Paraguay y otras. Actualizando y ampliando la perspectiva investigativa. En 2023, habilitaron una mesa para el IV Congreso Latinoamericano de Teoría

[22] V. gr. Osvaldo Gómez Lez, *Una hermenéutica de la cultura paraguaya desde "Taú y Keraná"*, Asunción, CEADUC, 2019; Cristian Andino, *Logos Guaraní. Apuntes de pensamiento ético político paraguay*o, Asunción, CEADUC, 2019; José Manuel Silvero Arévalos, *Adiós a las humanidades y otros escritos*, Asunción, Suinda Ediciones, 2019; Ticio Escobar, *Aura Latente. Estética/Ética/Política/Técnica*, Asunción, Museo del barro, 2020.

social, llamada “Nuevas reflexiones sociales sobre el Paraguay: Arte, política y filosofía”, invitando a la comunidad académica a participar con propuestas renovadas, por último, se tuvo la participación internacional del pensador paraguayo Benjamin Arditi, con el “Taller Internacional sobre Pensamiento político contemporáneo”.

Consideraciones finales

Si bien el Centro se encuentra activo y siguiendo trabajando en la producción investigativa en filosofía, no quita aquello que recordaba Tudela Sancho, el esfuerzo de pensar a contracorriente y lograr el afianzamiento de una generación, que, en muchas ocasiones, tuvo que partir de cero. Podemos decir que en la última parte de este siglo, se ha logrado dentro del escenario filosófico paraguayo pueda publicar una senda de libros que abran nuevos puertos. Con ello, las palabras de Cerutti-Guldbert también resuenan, los lineamientos propuestos han influenciado en parte a los investigadores del Centro, cada uno ha recibido de alguna manera sus elucubraciones.

El Centro es uno de los pocos ejemplos que se pueden citar respecto a la actualidad de la filosofía, si bien existen individualidades ya reconocidas en el ámbito académico, no se puede decir lo mismo de los colectivos de investigación y grupos de debate. Tal vez, las palabras de Tudela Sancho y Cerutti Guldbert, tengan que seguir sonando, para no olvidar que también la filosofía tiene lugar en la academia, en la sociedad y en la política.

Esta breve presentación busca, nada más, relatar los desafíos que se viven en el Paraguay, y en específico la historia del Centro de Investigaciones en Filosofía y Ciencias Humanas. Como se explicó en los pasajes anteriores, nos es fácil, parafraseando a uno libro citado, pensar, discutir y escribir en Paraguay.

Espacio de las ideas / Espacio de la realidad

Carlos Enrique Berbeglia
Buenos Aires

1. El mundo actuado y leído

Afirmar que el mundo es ininteligible acaso revele una fórmula, con presunción filosófica, si bien teñida de un escepticismo radical, prácticamente inmediata de **entenderlo**, aunque no de **comprenderlo**, términos de aparente sinonimia, pero, sin embargo, bastante alejados entre sí, ya que, la "comprensión" de un fenómeno exige al entendimiento mucho más que su simple "intelección", pues atañe a un compromiso en el que entra en juego lo vital del acto intelectivo, no resta únicamente el aspecto reflexivo-racional del sujeto, enfrentado a un mundo que reúne, como mínimo, lo físico, lo cultural, lo histórico, lo lingüístico, lo religioso en un momento siempre determinado, donde el sujeto escucha su llamado para llevar a cabo el acto intelectivo que lo desentrañe.

Juego conceptual que predispone a un nuevo enfrentamiento, ahora de parónimos, desde que, esta manera de "entenderlo" al **revelarlo** ininteligible, suele **rebelar** a quien, "en un momento siempre determinado", haya sido poseído por la audacia de pensarlo y descubrirlo así, ininteligible, por más argucias conceptuales, referencias eruditas, ayudas dogmáticas u ocurrencias incluso sentimentales a las que remita cuando transcurre por sus distintos paisajes que lo acogen con indiferencia, beneplácito pautado o hasta abiertamente rechazan y llevan a pensarlos, por lo general nunca sosegadamente.

Tres acciones posibles se desprenden ante el mundo situado a nuestro alrededor y simultáneamente, mal o bien que nos pese, portado con nosotros: la primera, de "entenderlo", puramente intelectual y rayana de ansias

estrictamente objetivas que lo enmarquen y parametricen; la segunda, de "comprenderlo" sin duda para aportar calma a un entendimiento desgañitado en el afán de habitarlo con gracia y armonía otorgándole, simultáneamente, *sentido* a la existencia; la tercera, de "justificarlo o no", expone dos enfrentamientos posibles, el de su aceptación tal y como se nos presenta, habitando sus distintas sedes con diversos aires de comodidad y holgura, o, en el extremo complementario, observándolo y experimentándolo reñidos con algunos de sus componentes claves y la intolerancia aflorando constante en nuestros juicios.

Tres maneras, entonces, de convertir una presencia donde se juntan una naturaleza preexistente con sus leyes determinantes pero utilizables, y un acontecer complejo, el humano, prescriptas por el conjunto de normas y esperanzas, sorpresas y algoritmos, posibilidades y absolutizaciones, entre otras injerencias culturales que se multiplican en la mente humana, convirtiendo al mundo, por lo tanto, a partir de su incomprensibilidad, en las variadas maneras ("acciones") para tornarlo inteligible.

La primera, simplemente la de "entenderlo" sin otra voluntad añadida, remitiría a una suerte de catalogación histórica donde, quien la realizara, se abstendría de interpretar lo descripto, conformándose con narrar los hechos, buscando que el mundo así visualizado llegue al entendimiento con la pura crudeza de los hechos, así se trate de una guerra demoledora e un evento artístico-literario.

Desde ya que resta descartada, porque siempre acontece que ese afán de suma objetividad permita, inocente o inconscientemente, inmiscuir distintas ideas interpretativas para hacerlo comprensible, seduciendo a quien se acerque, y, así, aceptar un punto de vista que no se encuentra claramente expuesto, sin percatarse del timo que lo victimiza.

La segunda, que remite a la "comprensión" del mundo que nos rodea y constituye, radica, como fuera afirmado, en el intento de colmar al entendimiento de pruebas argumentales para que lo *calmen*, de la

estupefacción provocada por el sucederse de un tiempo insobornable, que no para mientes en una obra donde el hacer-deshacer redunda en un presente constante que se apropia del pasado, y reinterpreta. Así como ausculta el futuro, y, aunque no siempre, determina. (Remito a la primera nota aclaratoria final).

La "comprensión" del mundo se bifurca en sendas actitudes contrapuestas, aquella que, haciendo uso de denodados esfuerzos interpretativos lo justifica, y, la colocada en la vereda opuesta que, también efectuando los mismos "esfuerzos interpretativos" descalifica todos, o parte substancial de cuantos sucesos eslabonen su tránsito por el tiempo durante el cual transcurre.

Partiendo de estas visiones contrapuestas (cuidado, no **contradictorias**, desde que, en el elenco del esfuerzo comprensivo, suelen encontrarse coincidencias notables entre ambas, como apreciaremos de inmediato) surgen las utopías, que buscan su mejora en un futuro inmediato o distante, gracias a la aplicación de mecanismos idealizados conducibles a la práctica, y las anti-utopías, que valiéndose del mismo conjunto de sucesos inspiradores de las mejorables posibilidades "utópicas" muestran un mundo, no necesariamente lejano sino, la mayor parte de las veces asequible casi de inmediato, que lo vuelve, prácticamente, paralelo, donde las negatividades experimentadas en la realidad socio-política-económica-ideológicas afloran multiplicadas exponencialmente, articuladas de tal forma que volverían inútiles cualquier intento de anularlas.

Existe un claro punto de contacto, necesario por el origen del momento histórico que las alimenta, y discernible por sus resultados, entre las utopías y sus *perfomances* contrarias; que consiste en volver al mundo que se nos ofrece, fundamentalmente inteligible, algo que comparten con el resto de las presunciones científico-sociales compañeras, pero sin ninguna duda, altamente previsible luego, algo también compartido con las mismas "presunciones" aunque, en este caso, dotada de una serie de juegos argumentales, donde la fantasía alimente las esperanzas o temores por ese presumible tiempo latente en la vuelta de la esquina, luciendo un aspecto,

variable en un abanico extendido entre, los ladridos de un perro rescatador de andinistas perdidos, pasando por todas las especies animales hasta arribar al de una tarántula gigante con sus quelíceros dispuestos **ya** para el ataque.

Empero, aquí se manifiesta la entrada, en esa previsibilidad, de una nueva lente con la cual, quien anda, da en observar la bestezuela expectante en la esquina que debe atravesar para el arribo a su destino personal: allí descubre que la postulada bestezuela bienhechora de la utopía, filosófica, religiosa o ideológica, no posee, para él, esas características tan propicias como las exaltadas por sus propagadores, pues, allí donde se veían dones propicios en los ladridos salvadores se ocultan las garras que poco se distinguen de la monstruosa amenaza expuesta en el extremo opuesto.

Descubre que las dicotomías entre las exigencias de las utopías y sus opuestas distópicas no son tales como se le presentan a dicho caminante ante una mirada simple y acrítica, ya que, si bien existen entre ellas de manera pedagógica y clara las elementales, las que configuran el cuadro opositor entre unas y otras, solamente salen a relucir, las ocultas, cuando se las observa más de cerca. Por ende, si alguna propuesta utópica lanza al ruedo sus argumentaciones y las unifica con los medios de acción mediada a favor de una mejora social imprescindible, resalta que, de llevarse lleva a cabo, de una u otra forma atenta contra el individuo integrante de ese medio social determinado, algo que la acercaría a cualquier propuesta anti-utópica que también pretenda torcer el rumbo de la realidad que atraviesa.

Recordemos las esenciales consignas dicotómicas que, una y otra vez, aparecen en los distintos vericuetos de la historia, sean cuales fueren las propuestas expuestas en uno de sus lados, del otro, el negativo, siempre apunta a la desaparición definitiva de lo que se le opone; los monosílabos sí o no son los dictadores que resumen las argumentaciones volviendo imposibles el arco iris conceptual y práctico tendido entre este blanco y el negro que, por momentos, torna de una dificultad extrema la distinción entre algunas de las propuestas esenciales de cualquier utopía y las habidas por sus contrarias distopías, tornando la original ininteligibilidad del mundo en una forzada

visión que vuelve comprensibles, al reducirlas, las distintas gradaciones que la realidad reviste, a veces tan sorpresivas que parecieran pedir a gritos (expresión de sus lectores) esa uniformidad donde se las somete.

2. El tiempo inmediato y temido

Hoy nos encontramos viviendo un presente que revistió distintos caracteres de esperanza o peligrosidad en distintos pasados, muchos de estos caracteres aún se encuentran latiendo y son objeto de diversos análisis filosóficos, sociológicos y hasta religiosos en las variadas zonas del planeta que compiten entre sí en sus afanes interpretativos del tiempo presente que vivimos.

Apenas terminada la Segunda Guerra Mundial, con su secuela de horrores, genocidios, arrasamiento de ciudades indefensas, violaciones de toda índole, el espanto de lo hecho por el hombre contra sus semejantes dio lugar a la Declaración Universal de los Derechos Humanos acompañadas por una serie de normas que los volvieran factibles en todas "las variadas zonas del planeta" con regular acatamiento y respeto. Pero las medidas racionales implementadas, amén de una mejora paulatina en la calidad de vida observada discontinuamente en cualesquiera territorios y países, no bastaron para que el miedo por otros posibles atentados pasaran a convertirse en un flagelo habitual contra esa dignidad humana tan trabajosamente obtenida en el transcurso de los milenios que atravesó la especie.

Así, llegado el siglo XX a la mitad aproximada de su periplo histórico, las advertencias y temores suscitados por el uso bélico de la energía nuclear permitieron un multifacético oleaje de *premonicione*s expresadas desde cuantos sectores, periodísticos, académicos, universitarios científicos, ideológicos y hasta eclesiásticos tuvieran alcance sobre la opinión pública, especializada o no, con la finalidad de advertirla sobre los peligros en ciernes de semejantes dispositivos armamentísticos que, emanados del dominio del átomo, se alzaban sobre una humanidad recién salida del desastre que la arrasara.

La literatura, sobre todo la denominada de Ciencia Ficción, es la que más supo sacar provecho de estos temores globales que se encuentran asolando a la humanidad intermitentemente, llevándola a la espera de posibles catástrofes, debidas, en lo esencial, a tres fuentes: bien provenientes de la naturaleza, de alguna fuerza divina, o debidas lisa y llanamente a la actividad humana. Los desastres debidos a la naturaleza de una u otra manera aún siguen vigentes, pero, sobre todo, culpados, de forma directa al accionar humano, como el cambio climático que se encuentra afectando a la totalidad del planeta. En cambio, los protagonizados por las divinidades, al estilo del Apocalipsis bíblico, parecieran encontrarse disminuidos en la misma conciencia colectiva. El gobierno ejercido por los dioses, y sus intermediarios sacerdotales, se encuentra en franca disminución dada la falta de trascendencia propiciada por una tecnología que se introduce violentamente en la psique, obligándola al cumplimiento de directivas socio-económico-culturales con una fuerza directa desconocida en el accionar divino, donde la sutileza, la oración, el meditar en las palabras sagradas son constituyentes. (Remito a la segunda nota aclaratoria final)

Esa misma literatura fue la que supo adelantarse, con sus relatos sobre el automatismo plasmado en una robótica activa, y, por lo general, peligrosa, en decenios, a la actual preeminencia de los sistemas computables, y, al entreverarse con las perspectivas ofrecidas por un mundo así concretizado con las visiones *tópicas* (para reunir en un solo término las propuestas utópicas y las distopías), mostrarlo como el hogar por antonomasia de pueblos obliterados, ya no solamente por sistemas ideológicos como los dictatoriales, sino por la compaginación entre distintos mecanismos, emanados, paradójicamente, de la misma tecnología científica que lograra mejoras substanciales en la calidad de vida de estos habitantes. La masificación, tan profundamente analizada por las sociologías de ese siglo, extendida hasta el hoy sin atenuante alguno, por el contrario, se acentúa en el proceso de anulación del sentido crítico y de autonomía conceptual que sufre la gente gracias al predominio de esa robótica, hoy concluyente, en las distintas aplicaciones de la Inteligencia Artificial que, sin embargo, y

afortunadamente, tantas resquemores se encuentra despertando en distintos medios, y no exclusivamente intelectuales.

Un tiempo tamizado de peligros, latentes, como los precisados a mediados del siglo anterior, y renovados, todos ellos debidos a la acción humana, extendidos, por un lado, a la naturaleza (calores excesivos, agotamientos de los recursos que ofrece), y, por el otro, hacia la propia humanidad (crecimiento poblacional versus envejecimiento para detenerlo, culminación del automatismo en la Inteligencia Artificial ya mentada, cuyos alcances en la intromisión del quehacer cotidiano y sus proyecciones en el campo social provocan los resquemores aludidos).

No siempre el miedo paraliza, ni, tal lo supuesto habitualmente, carece de razón; si lo asociamos con el problema de la inteligibilidad del mundo y apreciamos como, este, resulta, forzosamente, en aras de consolar al espíritu que lo enfrenta, siempre *explicado*, notamos, a lo largo del desarrollo de la historia de las ideas, la siguiente paradoja: que resultan las "explicaciones" emanadas de algún sistema religioso, político o religioso las convocantes a otras nuevas, que, a su vez, acojan algunas propuestas de las anteriores o sean diametralmente opuestas. ¿Nos encontraríamos, al verlas expuestas en la totalidad de su conjunto, con la renovada paradoja, esta vez revestida de un matiz desesperante, siguiente: que es la suma de cuantas comprensibilidades hayan intentado volver al mundo comprensible eso que, en este presente angustiante que nos encontramos transitando, lo vuelve incomprensible?

En resumen, temor no solo por las acciones emprendidas sino también por las concepciones derivadas o generadoras de ellas, un temor que unifica y propende a la creación de diferentes núcleos que las enfrentan, con respuestas pergeñadas en distintos rincones del planeta, entre ellos el latino-americano.

3. Un aspecto del tiempo presente latino-americano

La historia se hace manifiesta a partir de los protagonismos, que se llevan a cabo desde distintos sectores confluyentes hacia algo que podríamos

entender como la totalidad de cuanto se memoriza, gracias a los distintos medios empleados para cumplir esa función. Dónde, y de la forma o sector del mecanismo que efectúa esa labor resta plasmado el hecho que trasciende *su* presente y se presentiza nuevamente en distintos futuros, es algo que esa misma historia recoge y guarda en sus múltiples archivos.

Habitualmente se denomina "ingreso a la historia" al paso dado por cualquier tipo de fenómenos, que se valen de los *medios* antedichos para la obtención del logro, algo que, cuando ocurre, suele mentarse de diversas maneras como "oportuno", "tardío". "transitorio" u otros motes similares. Desde esta perspectiva cabe, entonces, preguntarnos, ¿qué tipo de hechos o fenómenos, y qué forma, han ingresado a los distintos archivos atesorados por la historia de América latina?

Dadas, en las historia parciales, la aspiración a la pertenencia de la Historia Universal el trecho a recorrer es sumamente extenso, desde el momento que, estas historias parciales son múltiples y diversas y, por lo general, no suelen intersecar entre sí, lo cual las particulariza y, por lo tanto, abstrae del conjunto general de fenómenos o hechos enmarcados en la distinta extensión a la que su preponderancia aspire, merezca, o resulte del juego de intereses y enconos del variado servicio encargado de entregarlos a los archivos que los resguarden del tiempo y el olvido.

Respondiendo a la pregunta formulada en el párrafo anterior notamos cómo, lo que podría denominarse el hilo conductor de la historia latinoamericana se encuentra conformado, en un porcentaje altísimo, por acontecimientos de índole político-económica, desprendidos de distintos sistemas ideológicos fluctuantes entre el liberalismo y el control estatal, con preeminencias del personalismo en el liderazgo de los distintos países que componen el territorio donde ella se asienta. Secundándolos o intentando ser independientes de esta predominancia política se incorporan, al devenir histórico, eventos culturales propios de las distintas etnias que pueblan estos suelos con un porcentaje variado de grupos aborígenes, sumados otros

artísticos, literarios, tecnológicos o científicos, entre ellos el pensamiento filosófico.

La filosofía pensada en los extensos lares de América latina se desprende, en su integridad, salvo reflexiones extraídas de las debidas a los distintos pueblos originarios, trasladados al folklore y a obras literarias, de la elucubrada en los países europeos y en América del Norte, donde los EU la reelaboraran luego de iniciado el proceso independista hacia finales del siglo XVIII.

La filosofía europea se cimentó a partir de dos lenguas clásicas, la griega y la latina, esta última hablada en prácticamente todo el continente hasta bien entrada la Edad Media, época en la cual se desprenden las lenguas romances, las que coexisten con las restantes que vuelven a Europa un continente multilingüe.

Fue a partir de esta suerte de especialización léxico gráfica que la filosofía se regionaliza dando a conocer sus reflexiones en las mismas lenguas con las que se manifiesta el pueblo cotidianamente, hecho que obliga a un añadido esfuerzo de traducción de las obras filosóficas así expresadas originariamente, con la finalidad de que sus contenidos circulen por los distintos ámbitos intelectuales hablados en estos países y se los conozca, siendo asimilados, criticados y hasta negados.

Esfuerzo que se traslada a los países latinoamericanos parcialmente, pues, desde el momento que cuentan con una lengua en común, basta la única traducción de cualquier obra filosófica europea para que sea conocida en la totalidad de sus países, evitando la problemática del muiltilingüismo continental del hemisferio Norte.

Algo que, por si las facilidades anteriores fueran insuficientes, faculta, además que, cuando una determinada obra de raigambre filosófica resulta pergeñada en alguno de los países hispano-americanos, su transmisión logra

ser casi inmediata al no requerir del supletorio trabajo de traducción de las homólogas europeas.

Mas, a fin de que el cumplimiento de semejante expresión de buena voluntad y deseos sea satisfecho, resulta apremiante la aparición de obras de real envergadura filosófica, algo en lo que demuestra su pobreza la lengua española, a pesar de constituirse como la propia de una veintena de países si incluimos el de la lengua madre, *no precisamente americano.* (Remito a la tercera nota aclaratoria final)

Las tensiones habidas entre los mundos vueltos "comprensibles" por las religiones y las ideologías frente al apreciado por su ininteligibilidad raigal, originaron las filosofías que pugnaron entenderlo con independencia, las ciencias, dominarlos mediante las tecnologías derivadas, y las artes plásticas, literarias y cinematográfico-teatrales expresarlo con distintos grados de belleza. De allí la multiplicidad de visiones y prácticas con los que rondamos por el mismo mundo uno y múltiple, como el transitado por los distintos sitios en los que nos ha tocado vivir; aventurar un pensamiento desprendido de la tutela foránea, capaz de enriquecer el acervo filosófico universal, evadiendo el mero comentario de lo previamente dicho, es la simple y llana propuesta que libera y enaltece.

Notas aclaratorias

Primera: Remito a las reflexiones efectuadas acerca de lo que denomino el Presente Provisorio Absoluto, tal como fuera expuesto en las Actas de las *XIX Jornadas de Pensamiento Filosófico*, ediciones FEPAI, 2019

Segunda: Acerca del "Catastrofismo" la exposición teórica se encuentra en la obra de mi autoría *Razón, persistencia, racionalidad. Algunos constituyentes del saber humano*, Biblos, Buenos Aires, 2005, mientras que, en "Las plagas y el catastrofismo", publicado en *Psicologías*, vol. 4, abril 2021, Universidad de Puerto Rico, se actualizan esas pormenorizaciones a consecuencias de la pandemia padecida del Covid 19.

Tercera: La totalidad de mi obra filosófica apunta a una reflexión creadora capaz de instalarse independientemente en el denso fluir del pensamiento occidental, el que arranca de los presocráticos, tal como apunto en, "*Decisiones y riesgos. Alternativas para un pensar sin trabas*, Buenos Aires, Prometeo, 2016.

¿Cuál es el futuro de nuestras democracias?

Miguel Andrés Brenner
FFLL, UBA, Buenos Aires

A modo de inicio

En los últimos años ha habido un notable aumento de los movimientos políticos de derecha en varias partes del mundo. Obvio, el crecimiento de las derechas políticas puede diferir según el país y el contexto específico. Es por ello que en este trabajo presentaré algunas tendencias generales y posibles explicaciones. Algunas pueden girar por las siguientes.

Quienes hayan experimentado una sensación de desplazamiento económico y cultural, pueden haber sido condicionados a un aumento en el apoyo a los movimientos de derecha. También, quienes pueden sentirse perjudicados por la falta de oportunidades económicas, la precariedad laboral y la creciente brecha entre ricos y pobres. El desplazamiento de seres humanos que brindan la sensación de la pérdida de identidad e integridad. El desencanto con los partidos políticos establecidos y la percepción de corrupción y falta de representación que han llevado a una mayor polarización política en muchos países. El uso de plataformas de redes sociales y la concomitante difusión de noticias falsas.

Éste es un brevísimo e incompleto panorama en el que desarrollaré mi exposición, pero ante todo como docente.

Problema

Nos hallamos mundialmente inmersos en zonas de vulnerabilidad dentro de la incertidumbre provocada por la crisis global, en principio de base financiera. Desde aquí, también fuertemente climática, social, alimentaria,

crisis de inmigración y de refugiados, crisis de las identidades, crisis de salud global, crisis producto de la pobreza, crisis de seguridad social e individual, crisis de seguridad cibernética, crisis energética y del agua, crisis de inseguridad bioquímica/nuclear, crisis de inseguridad nuclear ante el conflicto OTAN-Rusia en el que Ucrania se encuentra entrampada, crisis educativa global, crisis en la "creencia" de los partidos políticos en quienes se sostiene la democracia liberal. De ahí que en los discursos de nuestro presente sea lugar común un término tal como "tejido social", provocativo y seductor, aunque indicativo de las condiciones de fragilidad de nuestras existencias como pueblo.

Más aún, en los discursos mediáticos hasta se niega la categoría de pueblo, al denominarse a las multitudes que festejan el triunfo en el campeonato mundial de fútbol con la metáfora "marea humana", como "multitud, masa de gente que invade un lugar" (Real Academia Española). El mismo pueblo sería invasor del espacio público, al que solo sería una "comunidad imaginada"[1], pero nada más que imaginada. Hasta, en el lenguaje popular y cotidiano ni se habla de ciudadano, por cuanto el ciudadano depende de los derechos jurídicos, y éstos ingresaron en una crisis jurídico global en la que no nos sentimos amparados, y el desamparo hace a la inseguridad de cada uno de nosotros.

Entre certezas e incertezas.

Mientras tanto, en el mundo los mercados financieros se pretenden certezas, aunque sean aquellos quienes establecen las condiciones para la incertidumbre. Por ende, en condiciones de inseguridad, en todo sentido, se establece la fragilidad social. Y desde la perspectiva, no ya de alguna comunidad, sino cada individuo, hasta cada uno, solo, debiera ser su propio policía o custodio, lo que se manifiesta en la expresión aparentemente muy afectuosa del "cuidate" o del "*be careful*", pero que manifiesta la presente

[1] Benedict Anderson "Comunidades imaginadas." México, Editorial del Fondo de Cultura Económica, 1993; 46-47.

inseguridad global. Y así, aparece un nuevo sujeto social, la "gente", la gente como uno y no como otros, pues esos otros serían materia de exclusión social, y si fuera posible, fuera de nuestra mirada; o bien de "vecino", porque hay quienes estando en el mismo espacio no lo sería.

Grieta epistemológica

En ese fenómeno complejo, nuestra época es la de las *Fake News*[2] (noticias falsas). Sin embargo, en la praxis del aula de nuestras escuelas se continúan enseñando "verdades", como si la época de la "posverdad" no existiera, como si la "opresión de los algoritmos" a partir de la inteligencia artificial fuese ausente. Es que sus patrones de conducta predeterminados son orientados considerando la colonialidad del poder, del saber, cuya discriminación étnica, social, racial, feminista, constituyen una especie de *"leitmotiv"*[3], donde la identidad de los pueblos ya no cabría (y menos las crisis de identidades donde las hubiere), pues aquella es reemplazada por la categoría "perfil" con un sentido manipulador. La noción de perfil permite al algoritmo, a los programadores y analistas, sustituir al sujeto real con el registro de la actividad online del sujeto, o de gubernamentalidad algorítmica, donde se pretende redefinir la experiencia social a partir del acopio y modelado de datos de los usuarios. Cuando ponemos un "me gusta" a publicaciones de otros en Redes Sociales/Digitales o escribimos en las publicaciones de otros en dichas Redes –viendo y compartiendo videos, memes, *flyers*–, cuando usamos aplicaciones al modo *Tik Tok*, cuando en alguna plataforma virtual fruncimos el ceño, etc., tengamos en cuenta que cada una de estas interacciones están siendo grabadas

[2] También existen los *deepfakes.* Son videos generados sintéticamente con tecnología basada en inteligencia artificial con el objetivo de crear secuencias falsas pero realistas. Se busca modificar la apariencia física e incluso la voz de las personas y hacerles decir o hacer algo que nunca dijeron o hicieron. Un video ralentizado o editado para sugerir un contenido distinto del original no es un *deepfake*, sino un video manipulado. https://chequeado.com/el-explicador/que-es-un-deepfake-y-en-que-se-diferencia-de-un-video-manipulado/ (consulta: 8 julio 2023).

[3] Motivo central o asunto que se repite, especialmente en una obra literaria o cinematográfica.

y monitoreadas en tiempo real. A ello hay que considerar el geolocalizador de movimiento desde el que hasta nuestros mínimos pasos son detectados.

Tan grave es la situación que me animo a mencionar una ruptura particular, una "grieta epistemológica". Pareciera ya no interesar la verdad. La grieta se sustentaría en el "giro emocional" de base neuronal con su supuesto de universalidad no situada, pues el cerebro y las neuronas serían unos y únicos, en tanto que las emociones señalan al otro con una fuerte carga agresiva, y sus consecuentes políticas de discriminación y de miedo al otro. O sea, la grieta parte de la emoción de odio o rechazo al otro, odio que se genera a partir del debilitamiento de la cohesión social, y el individuo tiende a quedarse solo. Aparece así el fenómeno de la inseguridad. El futuro se torna incierto. El miedo al otro hace que cada uno se encierre en sí mismo, perdiendo el sentido de solidaridad. La existencia vista desde el peligro, al que tanto hacen hincapié los medios sociales de difusión, construye el deseo de represión, es el alimento de las derechas y la ruptura de todo diálogo. El sentido de utopía (el mejor de los mundos posibles) es reemplazado por el de distopía (el peor de los mundos, ya no posibles, sino real).

Sabemos que las *Fake News* son más virales que otro tipo de comunicaciones, se viralizan más rápido y que las emociones juegan un rol clave. ¿Son mentiras, entonces? No: son frases que no se evalúan por su contenido racional sino por su contenido emocional; es decir: no proponen que algo sea verdadero o falso, sino que expresan una emoción[4].

[4] La emoción aparece de forma espontánea, sin controlarla. Las emociones son temporales, suceden en respuesta a una situación concreta. Los sentimientos son un proceso de interpretación de estas emociones, por ello, somos completamente conscientes de ello y respondemos a partir de ello. Los sentimientos tienden a tener un grado de mayor permanencia. https://ieeducacion.com/diferencia-entre-emocion-y-sentimiento/#:~:text=La%20emoci%C3%B3n%20aparece%20de%20forma,respuesta%20a%20una%20situaci%C3%B3n%20concreta. (consulta: 2 julio 2023). Precisando, tanto emociones como sentimientos son aspectos de la afectividad, y así

En cada acto de comunicación ponemos en juego un componente racional e informativo, con otro que es emocional. Las "noticias falsas" se alimentan, sobre todo, de ese segundo componente.

¿Qué son las *Fake News*? El término tiene variadas aristas y, aunque pensamos que sabemos a qué nos referimos, puede usarse para referirse a fenómenos diferentes. Veamos algunas de ellos. Por un lado, puede referirse a un tipo de noticias que difunden contenidos que describen hechos falsos o engañosos, o una estrategia engañosa diseñada para distribuir contenido que se sabe que es falso o engañoso. Por otro lado, puede usarse con la finalidad de desacreditar determinado contenido, no porque sea falso sino porque no me gusta o me conviene.

La verdad es que siempre se divulgó información falsa para obtener un beneficio a través de los medios disponibles en una época. La gran diferencia es que en Internet el impacto de este tipo de contenido es mucho mayor.

Las emociones juegan un rol clave en la difusión de estos contenidos. Sin embargo, ¿cualquier emoción? En particular el miedo o el odio, que nos lleva a una lectura sesgada de las *Fake News*, y las interpretamos según nuestra ideología sin chequear su contenido. Cuando nos invade el miedo o estamos enojados, tenemos una lectura menos crítica de lo que nos llega.

Jesús crucificado, el pueblo crucificado

Las *Fake News* se oponen tanto a la verdad como a la vida. Esto lo entendemos así, como vida que crea vida, criterio de verdad de cualquier tipo de relación o producción humana. Esa verdad se identifica con la fuerza creativa o רוּח rúaj (hebreo), por lo que se materializa la identidad entre

como las emociones, por ejemplo de odio, son pasajeras, ese odio como sentimiento, se convierte en permanente.

historia, verdad y vida, al decir del Evangelio según San Juan[5]. Un modo de ser es más verdadero cuanto más potencie la vida.

En tal sentido, liberación es liberación de la praxis globalizadora: es vida que crea vida[6]. Aclaremos un poco más.

Generalmente no se diferencia entre emancipación y liberación. Emancipado es el adulto. Emancipar (en latín *emancipare*) significa libertar de la potestad paterna, de la tutela o de la servidumbre, compuesto de *ex* 'fuera', *manus* 'mano' o 'potestad' y *capere* 'coger'[7]. En latín *adultus* quiere decir 'crecido'. La referencia, entonces, es a la *mayoría de edad*. Y se es mayor para considerarse a sí mismo como autor de los propios actos. Kant afirma en *¿Qué es la Ilustración?*[8] que la salida del hombre de la *minoría de edad* requiere de la libertad de hacer uso público de la razón, lo que producirá el tránsito hacia la madurez, la emancipación de la humanidad. Uno mismo es culpable de la minoría de edad *"debido a la pereza y la cobardía"*, y en ello incurre la mayoría de los hombres. Es la razón de los doctos de la Europa[9] moderna y colonialista. Nos dice el filósofo: *Entiendo por uso público de la propia razón el que alguien hace de ella, en cuanto docto, y ante la totalidad del público del mundo de lectores."* Es la razón europea, blanca, masculina,

[5] Jo. 14, 6.

[6] Karl Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Biblioteca Virtual Espartaco, 2001, p. 62.
https://pensaryhacer.files.wordpress.com/2008/06/manuscritos-filosoficos-y-economicos-1844karl-marx.pdf.

[7] Joan Corominas , *Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Castellana*, 8ª reimpresión, 3ª edición, Editorial Gredos, Madrid, 1997, p. 226.

[8] Immanuel Kant, *¿Qué es la ilustración?* <www.biblioteca.net> (consulta: 2 de abril de 2008)

[9] "Jamás hay que olvidar que la 'Aufklärung' es un evento o un conjunto de eventos y de procesos históricos complejos, que se ubican en un cierto momento del desarrollo de las sociedades europeas". Michel Foucault, *¿Qué es la ilustración?* <www.biblioteca.net> (consulta: 2 de abril de 2008). El periódico alemán *Berlinische Monatschrift* publicó, en noviembre de 1784, el escrito de Kant *¿Was ist Aufklärung?* Foucault, con el mismo nombre, hace un análisis del mismo.

adulta, docta, colonial, que actualmente nos vende la denominada conservadora, que reconocería múltiples racionalidades, diferencias, *verdades débiles* al decir de Gianni Vattimo, pero sin reconocer la forma del colonialismo del poder a través de la supuestamente incuestionable "única razón" del capitalismo neoliberal globalizado de base financiera, sin perfil ético[10] alguno, y los valores culturales que refuerzan su legitimidad.

Desde aquí podemos preguntarnos si en la actualidad vale la posibilidad de mencionar una "emancipación".

El término **emancipación** de la América española[11] o el de **emancipación** latinoamericana, en última instancia, es ideológico. ¿Por qué? Oculta. ¿Qué? El logro del estado de adultez señala más que nada derechos, liberación necesita ante todo de luchas[12]. La emancipación implica rituales que significan el ingreso a un estado de derecho, ámbito de lo formal. La liberación supone combate, proceso en función de logros a conseguir, cuyo valor se encuentra en la finalidad o meta del accionar, ámbito de la praxis, y es esto último lo que se revela como punto de partida de la interpretación.

Liberación, ¿cómo explicarla en función de una interpretación amplia? Es una noción cara al Evangelio de Jesucristo. Me llama fuertemente la atención cuando aparece la identificación, en Cristo, del hacer historia con la verdad y la vida. *Yo soy el camino, la verdad y la vida*, nos dice San Juan[13]. Hay identidad entre **verdad** y **vida**. Y la *verdad* en tanto αλήθεια, descubrir, sacar el velo, poner a la luz, dinámica a la manera de un parto. Vida que potencia la

[10] Repulsa a los economistas del *establishment* relacionar ética con economía.
[11] Ministerio de Educación, Gobierno de España, *Contenidos de historia de 2º bachillerato* < www.educacion.es > (consulta: 28 de febrero de 2010).
[12] Formulo esta apreciación, aunque se hablare de luchas por la emancipación, pues esta última lograda hace a un estado de derecho, mientras que la liberación es un proceso histórico, nunca acabado, que siempre requiere de nuevos avatares, en distintos tiempos, en diferentes contextos.
[13] Evangelio según San Juan, Jo 14, 6.

propia vida, vida en comunidad. Es desafío, no dejarnos "chupar"[14], ser "parteros de la historia". Pero, conste que la liberación será posible mientras el deseo de comunidad y la comunidad de deseo potencien múltiples comunidades que, sin perder lo propio, se interrelacionen, en el plexo de las diferencias, incrementando sentido y praxis de vida comunitaria. Mientras la opresión sea global, la lucha por la liberación radica no en "bajadas de línea", sino en la lucha de los pueblos, porque al decir de Ignacio Ellacuría, "Jesús crucificado" es el "pueblo crucificado" [15].

Pero, cual aguijón que molesta, dejamos abierta una pregunta compleja: ¿nos hallamos hoy ante una fatalidad global? ¿Y cuál es el rol de la educación? ¿Será el rol de la educación el seguir negando, de hecho, esta problemática? ¿Será el rol de la educación, ante una supuesta indiferencia respecto la posibilidad de la tragedia, dejar subsumir los espíritus en una especie de depresión, en el mejor de los casos con algún tipo de mero placebo?

[14] Utilizo dicho término en el sentido perverso del terrorismo de Estado, como opuesto a la vida.

[15] Ignacio Ellacuría, junto con otros cinco jesuitas españoles y dos mujeres salvadoreñas, fue asesinado el 16 de noviembre de 1989 en la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas (UCA) en San Salvador, El Salvador. Fueron víctimas de un brutal ataque llevado a cabo por un destacamento del ejército salvadoreño conocido como la Atlacatl, que era una unidad de élite entrenada por los Estados Unidos.

Filosofía del arte.
Lo bello y lo feo en el arte moderno y contemporáneo

Celia Codeseira del Castillo
UCA, Buernos Aires

Introducción

Comenzamos este trabajo esclareciendo algunos aspectos de la obra del filósofo e historiador **Hipólito Taine** (1828-1893), quien alcanzó el apogeo del pensamiento francés de fines del siglo XIX y se ocupó de investigar tanto la filosofía, el arte, la historia como la crítica. Pero, fue en su obra *La Inteligencia* (1870) donde expuso las ideas filosóficas y el método para emplear en la crítica de las mismas. Según él, una obra se explica por la coincidencia del momento histórico, la raza y el medio. Viajó por España, Bélgica, Italia e Inglaterra estudiando el arte y las costumbres de esas naciones. Su *Filosofía del arte* (1866-1869) es la recopilación del curso magistral de Estética que brindó en la Escuela de Bellas Artes de París. Allí se explayó sobre la escultura romana y griega, la pintura italiana y la de los Países Bajos examinando el momento histórico, el ámbito y las respectivas razas que lo habitaban.

Por su lado, el poeta, dramaturgo y novelistas francés **Víctor Hugo** (1802-1885) advertía que

> "la musa [inspiradora] moderna sentirá que no todo en la creación es humanamente bello y que allí existe lo feo al lado de lo bello, lo deforme junto a lo gracioso, lo grotesco al revés de lo sublime, el mal con el bien y la sombra con la luz"[1],

[1] Víctor Hugo, *Prefacio de Cromwell. El manifiesto romántico* [1827]. Buenos Aires, Goncourt, 1979: p. 110.

Podemos afirmar que generalmente la percepción de lo feo está relacionada con el temor, especialmente si pensamos en arañas, serpientes u otros especimenes. Pero, debe puntualizarse que la "categoría de lo feo" no se encuentra en ningún canon. Nos preguntamos entonces ¿Cómo se justifica la fealdad? ¿Por que lo que es feo para una persona puede ser bello o agradable para otra?

Del mismo modo, el filosofo prusiano **Emmanuel Kant** (1724-1804) afirmaba que se puede reproducir en el arte los horrores de la guerra o las enfermedades y a pesar de ser dañino, esos motivos pueden ser representados de manera bella. Pero, lo que el filósofo considera irrepresentable es "la fealdad que inspira asco"[2]. Dentro de esa fealdad se encuentra lo vil y lo ignominioso de otros tiempos, que suele aparecer en el arte contemporáneo. Además, sitúa el placer desinteresado que se obtiene contemplando la belleza. Bello es aquello que agrada de forma desinteresada sin ser originado por un concepto. Es la facultad de juzgar desinteresadamente un objeto o representación, a través del placer o el desagrado. Luego, el objeto de ese placer es lo que consideramos bello.

U. Eco estima que al considerar a un objeto bello, creemos que nuestra opinión ha de tener valor universal y que todos deberían compartirla. Algo que no es así. Además, afirma que la universalidad de lo bello es subjetiva porque es una pretensión legítima que emite el juicio.

Del mismo modo, expresa que la belleza es un concepto ligado a la historia del arte. Es aquello que nos proporciona cierto placer, una sensación de atracción se tiende a igualar con la idea de bondad[3].

A continuación veremos otros aspectos esclarecedores. Desde la **Escuela de Frankfurt**, Theodor Adorno (1903-1969) se ocupó del tema "lo feo en el

[2] Emmanuel Kant, *Crítica de la facultad de juzgar.* Caracas, Monte Ávila, 1991; p.221.
[3] Humberto Eco y Girolamo de Michele, *Historia de la belleza*, Barcelona, Lumen, 2004; p. 264.

arte". El autor se refiere por ejemplo a los crímenes de la época hitleriana, a la extrema pobreza, a los niños hambrientos, etc. La Escuela de Frankfurt identifica a un grupo de intelectuales de izquierda que crearon un Instituto de Investigación Social en el seno de la Universidad de dicha ciudad. Esa institución despertó en la Argentina el interés del investigador **Jorge Romero Brest**[4], que se observa en el reconocimiento del pensamiento del filósofo y sociólogo Herbert Marcuse (1898-1979). Refiriéndose a este último, aprecia sus ideas y lo expresa de la siguiente manera: "Tanto me interesa su pensamiento que podría formular mi tesis con sus afirmaciones"[5].

Romero Brest consideraba imprescindible replantearse el *"*por qué*",* el *"*para qué*"* y el *"*para quién*"*, de un arte que responde a la conveniencia de minorías especializadas, y que solo puede ser aprehendida por ellas[6]. Relacionado con las preocupaciones de la Escuela de Frankfurt[7] se interesó por la inserción del arte en la vida porque creía en las posibilidades transformadoras que generaban las expresiones artísticas. El insistía que no se debía mirar la cúspide de la pirámide donde se encuentran los grandes creadores. Lo que debía hacerse era mirar desde la base, a los niños y adolescentes, los alumnos, los padres, los maestros, los profesores, los empleados […] para que el cambio empezara desde el nivel adecuado[8].

[4] Jorge Romero Brest fue especialista en Historia del Arte, Director del Museo Nacional de Bellas Artes y Director del Centro de Artes Visuales del Instituto Di Tella.

[5] Jorge Romero Brest, *Política Artístico-visual en Latinoamérica*, Buenos Aires, Crítica, 1974, p. 91.

[6] Elena Oliveras, *Estética. La Cuestión del Arte*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2018. p. 311.

[7] El 13 de marzo de 1939 se produce el cierre de la institución por el nacionalsocialismo y se abren otras redes en París, Ginebra, Nueva York (Universidad de Columbia) y Los Ángeles. En 1950 se restablece el Instituto de Investigaciones Sociales de Frankfurt.

[8] Jorge Romero Brest. *Política artístico-visual en Latinoamérica*, Buenos Aires, Crisis, 1974, p. 74.

Romero Brest fue el director del Centro de Artes Visuales del Instituto Di Tella que cerró en 1970. Entonces abrió un negocio con el nombre "Fuera de Caja" donde se vendían objetos de diseño. Así ponía en práctica el ideal de Marcuse de integrar el arte en la vida, de hacer del arte una forma de vida en lo cotidiano. Del mismo modo, recuerda al filósofo Friedrich Nietzsche (1844-1900) y coincide con una de sus principales ideas: "el arte fortifica la vida y le da sentido"[9]. También, considera que la relación arte-vida o arte-sociedad incumbe a la relación Estética y Ética. Piensa que esos campos no deben ser separados sino que deben operar en relación a la dialéctica. Y afirma que "La conciencia estética no solo funda la conciencia artística, también funda indirectamente la conciencia moral"[10].

La muerte del arte

En las lecciones de Estética de **Hegel** el tema de "la muerte del arte" aparece dos veces. Algunos de sus seguidores lo tomaron como bandera del fin definitivo del arte. Otros pensaron que era una premonición de los cambios que se producirían en el siglo XX, como por ejemplo la aparición del *ready-made*. Ese término, en lengua inglesa, fue acuñado por Marcel Duchamp para denominar el tipo de arte que el realizaba con rebeldía contra el arte tradicional de su época. Técnica que utilizaban también los surrealistas y los dadaístas. Las piezas se creaban a partir de la unión y/o reconstrucción de varios objetos cotidianos "encontrados" por el artista.

[9] Jorge Romero Brest, ibíd,, p.21.
[10] Ibíd., p. 21.



Marcel Duchamp – Replica del "Secador de botellas" (1964)
- Foto: Mariano Madrueño

Duchamp afirmó que había comprado "el botellero" en un bazar cerca del Ayuntamiento de París. La pieza no se modificó por lo que se puede afirmar que es el primer ejemplo de un verdadero *ready-made*. Dicha pieza tuvo un final inesperado ya que la hermana de Duchamp la arrojó a la basura después que el artista dejó Francia en 1914 para instalarse en los Estados Unidos de América. En la actualidad existen siete réplicas de la misma. Duchamp afirmó que dichas obra se hicieron sin ninguna razón específica y que es la función la que determina el agrado de un objeto. Por lo que la función y el agrado son tanto mayores cuanto mayor es la cantidad de objetos producidos a partir de un modelo de partida. Así el objeto pierde los rasgos de unicidad (el aura) que determinan su belleza e importancia.

Entonces nos preguntamos ¿Qué quiso decir **Hegel** en realidad, cuando pensaba que su tiempo vería los "funerales del arte" como pretendió Benedetto Croce. Hegel estuvo atento a los cambios artísticos profundos y a través de ello se renovó la disputa del siglo XVII conocida como la "Querella de los Ancianos y de los Modernos"[11]. Además, observó que el arte dejó de tener un lugar de importancia como tuvo en tiempos anteriores.[12] Se trató de un arte que invocaba lo intelectual a partir de reconceptualizar con fines estéticos objetos manufacturados por la industria o la mano del hombre.

Por ejemplo, es importante dejar en claro que la corriente llamada Dadaísmo *i*ntentó con los medios de la pintura (o de la literatura) producir los efectos que el público busca hoy en el cine. Dichos artistas le dieron menos importancia a la comercialización de sus obras que a su utilidad como objetos de inmersión contemplativa. Sobre sus cuadros pegaban botones o boletos de tren, etc. y conseguían sin miramientos la destrucción del aura.

El Dadaísmo fue el primer movimiento anti-arte. Usaba lo ofensivo y lo absurdo para impresionar y desafiar todas las ideas existentes sobre el arte y la vida. Otros artistas de esa corriente fueron Arp, Ernst, Man Ray y Picabia.

El arte degenerado

Esta denominación fue adoptada por el régimen nazi en Alemania para describir el arte moderno y prohibirlo en todo su territorio. Las autoridades

[11] "La Querella de los Ancianos y de los Modernos", no sólo se ocupó del modelo de enseñanza sino que también se refirió al modelo cultural y literario. El tema de la libertad intelectual fue una pieza clave en las discusiones. Al final del reinado de Luis XIV se transformó en un debate entre pensadores ingleses y franceses durante los siglos XVII y XIX.

[12] Las lecciones sobre la estética no fueron escritas por Hegel. En realidad, son la recopilación de sus clases dictadas en Heidelberg en 1817-1818 y en Berlín entre 1821-1822, 1823, 1826, 1828, 1829.

aducían que se trataba de un arte "no alemán" que presentaba connotaciones judías y bolcheviques.

Los ideólogos nacional-socialistas manifestaban que cualquier tipo de arte que no se ajustara a un ideal burgués con imágenes figurativas "bien hechas", que trataran el heroísmo ideal o una rutina serena, era obra de un ser degenerado y una mente pervertida. Por esa razón, muchas obras fueron quemadas o confiscadas.

Los autores de las obras, calificados como "artistas degenerados" fueron sancionados. Así los docentes de artes plásticas sufrieron despidos y también se les impuso la prohibición de vender o exhibir sus obras. El mismo emperador Guillermo II de Alemania se refirió peyorativamente al arte modernista. Hitler, en un discurso sobre dicho tema afirmaba que esas distorsiones del arte moderno eran síntomas de la degeneración mental de los artistas[13].

Entonces tomó cuerpo la Casa del Arte Alemán, que fue inaugurada en marzo de 1937 con la "Primera Gran Exposición del Arte Alemán", diseñada a su vez en función de generar un contraste claro con la "Exposición de Arte Degenerado".

En 1937, se inauguró una exposición itinerante de arte moderno y abstracto con pinturas de Beckmann, Dix, Grosz, Kandinsky, Picasso y Mondrian, financiada por el nazismo. Se armó para demostrar que el arte era degenerado. Pero el resultado fue opuesto porque el público concurrió masivamente y pudo apreciar el arte moderno. El mismo Mondrian expresaba que "el arte abstracto se opone a la representación natural de las cosas. No se opone a la naturaleza, sino a la cruda, primitiva y animal naturaleza del hombre, pero está de acuerdo con la naturaleza humana"[14].

[13] Peter Watson, *"17 Inquisitions". The Modern Mind: An Intellectual History of the 20th Century*. New York, Perennial/Harper Collins, 2011.
[14] Robert Cumming, *Arte*, Buenos Aires, El Ateneo, 2010; p. 389.

Entre 1937 y 1944, tuvieron lugar las ocho ediciones de la "Exposición de Arte Alemán". Hitler pretendía de esa manera plasmar el ideal estético del Tercer Reich.

Mientras la exposición de Arte Degenerado se exhibía en Berlín, durante el mes de junio de 1938, paralelamente se realizó un remate de obras en Lucerna (Suiza) promovido por el mariscal Goering. La subasta comprendía obras de artistas alemanes importantes y de Gauguin, Picasso, Modigliani, Van Gogh, y Chagall entre otros. Además, al año siguiente se quemaron aproximadamente 4000 cuadros en Berlín.

Arte Degenerado



Edvard Munch. "La niña enferma" (1907)
Foto: Galería Tate-Londres



E. Munch -*El Grito* (1893) - óleo, tempera y pastel
Foto: Galería Nacional de Noruega

El grito" es el título de cuatro pinturas de **Munch**. La obra más importante se encuentra en la Galería Nacional de Noruega y se completó en

1893. Existen otras dos versiones en el Museo Munch de Oslo. La última integra una colección particular.

Munch, por ejemplo podría objetar que un grito de angustia no es bello, y que no sería sincero si sólo mirara el lado agradable de la vida. El pintor tuvo una vida atormentada, una madre muerta, un padre severo, sus hermanas enfermas. Sufrió depresión y trastornos bipolares. Él como otros expresionistas, percibieron con intensidad el sufrimiento humano, la pobreza, y la violencia. Creyeron que la belleza y la armonía sólo nacían si el artista se abstenía de ser honrado. Además, pensaban que el arte de los grandes maestros clásicos no era sincero porque se caracterizaba por su hipocresía. Los pintores buscaban expresar su compasión por los desheredados, los deformes y lo monstruoso.

En 1891, el pintor relata en su diario cómo se inspiro para pintar "El grito":

> "Paseaba por un sendero con dos amigos, el sol se puso, de repente el cielo se tiño de rojo sangre, me detuve y me apoyé en una valla muerto de cansancio. Sangre y lenguas de fuego acechaban sobre el azul oscuro del fiordo y de la ciudad. Mis amigos continuaron y yo me quedé quieto, temblando de ansiedad, sentí un grito infinito que atravesaba la naturaleza".

Munch afirmaba que la forma en que uno ve depende también de un estado emocional de la mente. Esta es la razón por la que un motivo puede ser visto de muchas maneras, y según él, eso es lo que hace que el arte sea tan interesante.

La Estética a fines del siglo XX

Gianni Vattimo (1936), profesor de la Universidad de Turín, ha desarrollado una bibliografía muy extensa sobre el tema[15]. Autor clave de la postmodernidad, acuñó la expresión "pensamiento débil" como un rasgo del ser. Resulta que el debilitamiento es un rasgo constitutivo esencial del modo en que el ser se da en estos tiempos crepusculares (estado medio entre la conciencia y la inconsciencia), a los tiempos de incertidumbre radical. El autor precisa que "el pensamiento débil" no es un pensamiento de debilidad, sino de debilitamiento.

Así sucede que el lugar del arte se diluye hoy en **los** lugares del arte. No hay un lugar para el cual se proyecta la utopía (no lugar). Entonces pasamos de la utopía a la multiterritorialidad del arte y del fenómeno estético.

Entonces, el arte ingresa en contextos no asimilados por él, como son el espacio rural, el espacio urbano y lo hace en formas que no son tradicionalmente artísticas como el diseño industrial, la publicidad y la moda. Del mismo modo, se observa en los espectáculos musicales-visuales, en los estadios de fútbol, en los juegos olímpicos, etc.

Vattimo advierte que "gran parte del malestar y de la sensación de crisis que se advierten en el mundo del arte, parecer estar ligada a dicho fenómeno de estatización. Habiendo perdido los límites que las confirmaban en el mundo de las puras imágenes, el arte y la experiencia estética han perdido también su "definición"[16].

[15] Entre sus obras se destacan: El fin de la modernidad (1935), Ética de la interpretación (1989), Más allá de la interpretación (1994) y Creer que se cree (1996), entre otras.
[16] Gianni Vattimo, *La sociedad transparente*, Barcelona, Paidos, 1996, p.171.

Nuevas ideas

El concepto de "**aura**" lo definimos como aquello que hace única a cada obra de arte. Según Walter Benjamin, cada obra tiene un tiempo y un espacio determinado que transcurre a partir de su creación. Cada objeto artístico tiene su "unicidad", es decir su carácter de único, en concreto su "aura"[17].

Cada día cobra más vigencia la inevitable necesidad de adueñarse de los objetos en la más próxima de las cercanías, en la imagen, en la copia, o en la reproducción[18]. En su libro *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, Benjamin propone estudiar dos nuevos lenguajes del siglo XX: la fotografía y el cine. Ambas especialidades tienen en común el rasgo distintivo de la reproductibilidad técnica, es decir, la obtención de múltiples ejemplares. De la placa fotográfica son posibles muchas copias. Entonces, preguntarnos por la copia auténtica no tendría sentido. Lo mismo se dice de un negativo original o una primera película, pero esa forma de arte no ha sido pensada para existir en un solo ejemplar. Algo similar sucede con el grabado, el artista graba una placa de la cual se obtienen muchas copias.

Otro tema que se plantea es **la post historia del arte.** Arthur C. Danto (1924-1913), profesor en la Universidad de Columbia, sostenía que su aspiración era hacer una "filosofía analítica del arte". Tanto Danto como Vattimo retoman el tema de la "muerte del arte". El primero reconoce el aporte de Hegel sobre el arte y cita la siguiente frase del filosofo: "El arte nos invita a la consideración pensante pero no con el fin de producir arte, sino de conocer científicamente lo que es el arte".

[17] Carla Cohen. "Concepto de *aura* de Walter Benjamin". En www.puntoenlinea.unam.mx.index.php/934.
[18] Walter Benjamin. "La obra de arte en la época de su reproducibilidad técnica", en *Discursos Interrumpidos I*, Madrid, Aguirre, 1989: 17-57.

En 1980 el tema de la "muerte del arte" surge por la irrupción de los **happenings**[19], el **Pop Art**[20] y las **performances**[21]. También, de las apropiaciones que realizan los artistas para realizar arte: Andy Warhol se adueña de las cajas de jabón; Marcel Duchamp del secador de botellas y Marta Minujín de los colchones coloridos.

Por otro lado, en dicha década se publican importantes trabajos sobre la muerte del arte: Hans Belting *¿El fin de la historia del arte?* (1983); Danto el ensayo "El fin del arte" que integra el libro *La muerte del arte* (1984) y Vattimo da a conocer su ensayo "Muerte o crepúsculo del arte" (1985).

Distintos movimientos artísticos

En los comienzos del siglo XX se dan variadas corrientes estéticas. La "Nueva Objetividad" se inició en Alemania a comienzos de la década de 1910 y rechazaba el expresionismo. El movimiento terminó en 1933 con la caída de la República de Weimar y la toma del poder por los nazis. Esa denominación se aplica a las obras pictóricas, las musicales, al teatro, la fotografía y el cine. Entre los pintores, destaca Otto Dix por su desgarradora pintura de guerra dado que el mismo participó en el conflicto bélico (1914-1918)[22].

[19] *Happenings*: acontecimiento artístico, supuestamente espontáneo, similar a una *performance* y presentada como una obra de arte.
[20] *Pop Art:* movimiento predominante en la década de 1960 surgido en Gran Bretaña y los Estados Unidos de América. Inspirado en la vida cotidiana y los bienes de consumo de la época como son los anuncios publicitarios. Los artistas utilizaban la parodia, la ironía y la publicidad.
[21] *Performance:* la continuación de los *happenings* en las décadas de 1960 y 1970, pero más estructurado, teatral y a veces enigmático.
[22] Artistas como Franz Marc y August Macke murieron en combate. Otros tres pintores fueron dados de baja: Ernest Kirchner, Oscar Kokoschka y Max Beckmann.

El "**Fauvismo**"[23] (1905-1908) tuvo su origen en París y se caracterizó por la exaltación del color. Se apoyaba en la idea de que el hecho creativo surgía del instinto más que del intelecto o de los sentimientos. Representado por Georges Braque, Henri Matisse y Maurice de Vlaminck.

Por otro lado, el "**Expresionismo**" (1905-1933) surgido en Alemania, se afirma como un arte de vanguardia. Se caracteriza por la representación subjetiva, distorsionada y deforme de la realidad. Esta corriente se enfrentó a las crisis sociales y espirituales que tuvieron lugar durante la Primera Guerra. En 1934, fue condenado por el partido nazi por ser considerado un "arte degenerado".

También, la "**Abstracción**", tuvo un significado intelectual y emocional. Se caracterizó por no representar objetos ni personas reconocibles. Era necesario ver varias pinturas del mismo artista para comprender su obra. El arte abstracto nos ha propuesto formas puras a partir de las geometrías de Mondrian a las telas monocromas de Mark Rothko e Yves Klein.

El "**Cubismo**" (1907-1914) se originó en Francia y estuvo encabezado por un grupo de pintores como Pablo Picasso, Georges Bracque y Juan Gris. Se conoce que con anterioridad Paul Cezanne ya habría señalado el camino para su aparición. El mismo Picasso afirmaba que no se experimenta sino que se encuentra, y parodiaba a los que se empeñan en comprender su arte. También el pintor se preguntaba ¿Por qué no tratan de comprender el canto de un pájaro? Y tiene sus razones para pensar así, porque la pintura no puede explicarse con palabras. Del mismo modo, el pintor suizo Paul Klee afirmaba: "cuanto más horrible se vuelve este mundo, más obras se vuelven abstractas. Un mundo en paz crea obras realistas".

El "**Futurismo**" (1909-1915) es el primer movimiento artístico italiano que se organiza como tal y se sustenta en el *Manifiesto Futurista* escrito por el pintor Filipo Marinetti. Se Intenta romper con el pasado resaltando los

[23] En francés, *fauve* significa "bestia".

rasgos de la sociedad moderna, como fueron las maquinarias, la velocidad, la modernidad y el cambio revolucionario usando el estilo cubista[24].

Por último nos ocupamos de la "**Abstracción Lírica**", que dentro de la pintura abstracta, se desarrolló a partir de 1910, con la irrupción del pintor Vasili Kandinsky (Rusia 1866-Francia 1944) quien introdujo la acuarela abstracta. Cultivaba un acercamiento intelectual al arte en vez de instintivo, respaldado por muchos escritos teóricos, pero al mismo tiempo tenía una fuerte sensibilidad física hacia el color.

Surgimiento del arte Moderno 1900-1970

La llegada del siglo XX fue esperada con grandes expectativas por los jóvenes artistas de la Europa Occidental. La irrupción de nuevos estilos cambiaron el arte, surgió una libertad de accionar que desconcertó al publico más tradicional.

Sin embargo, lo que no tuvieron en cuenta los idealistas fue la aparición de graves enfrentamientos políticos y una terrible destrucción de la vida humana llevada a cabo durante las dos guerras mundiales de 1914-1918 y 1939-1945.

A partir de 1929 la economía occidental, incluyendo a los Estados Unidos de América, sufrió una depresión catastrófica. En paralelo, la Unión Soviética y Alemania establecieron regímenes totalitarios.

En la década del 40, lo que determinó como serían las relaciones internacionales fue el indicio de que los Estados Unidos y la Unión Soviética entraran en conflicto. A ello, se sumó posteriormente la amenaza de una guerra nuclear que podría terminar con la autodestrucción de la humanidad.

[24] En la publicidad de los distintos productos comerciales se nota la inspiración futurista, cubistas y surrealista.

Como consecuencia de esos conflictos bélicos se puede afirmar que la innovación del arte se dio precisamente en los lugares que sufrieron la ocupación extranjera o donde la libertad de expresión estuvo amenazada.

Arte infantil en Terezin

Muchas personas se preguntan si las pinturas y dibujos realizados por los niños son obras de arte. Indudablemente es cierto. Hubo criaturas vulnerables a la persecución nazi. Muchos de ellos atacados por presuntos motivos raciales como el caso de los judíos. Otros asesinados por motivos de orden biológico como los pacientes con discapacidades físicas y mentales.

Se asesinaron 1.500.000 niños de los cuales un millón eran judíos. Cuando los niños eran trasladados a Auschwitz-Birkenau y a otros centros de exterminio fueron conducidos a la cámara de gas. Asimismo, en Polonia y la Unión Soviética se fusilaron miles de infantes a orillas de las fosas comunes[25].

Terezin es una ciudad de la actual República Checa situada a unos 60 km. de Praga. En noviembre de 1941 los nazis la transformaron en un campo de concentración de tránsito de tipo familiar. Allí permanecieron 15.000 niños y adolescentes judíos que tuvieron como destino final Auschwitz.

La arquitecta Federica Dicker Brandeis (1898-1944) fue una artista y educadora austriaca judía asesinada en el campo de exterminio de Auschwitz-Birkenau. Enseñó clandestinamente dibujo y pintura a esos niños para que pudieran sublimar tanto dolor. Esta expresión artística sirvió como válvula de escape para que esas criaturas expresaran sus emociones y les ayudó a sobrellevar las realidades del entorno en que vivían. Los dibujos representaban sus recuerdos, sus fantasías y su esperanza de volver a la vida que habían conocido y disfrutado antes de la guerra.

[25] United Status Holocaust Memorial Museum. *Enciclopledia del Holocausto.* En https://encyclopedia.ushmm.org/content/es/article/children-during-the-holocaust.

Gracias a los recuerdos de los sobrevivientes, se sabe que la profesora de pintura prefería trabajar con niños no muy grandes, los cuales se ayudaban entre sí y se prestaban los pocos instrumentos que tenían a su disposición. Aparte de los escasos cartones, utilizaban papel ordinario de diferentes tamaños y calidades, papel de envolver, formularios y papel secante. Los niños usaron crayones, lápices de color, acuarelas y, con frecuencia, solo lápiz de grafito porque era lo único a su alcance[26].

Antes de ser ejecutada, la Arq. Federica Dicker Brandeis rescató 4.500 dibujos que sirvieron como prueba en los Juicios de Nüremberg.

¿Arte disruptivo en la Argentina?

Cuando hablamos en nuestro país de obras artísticas y nos referimos a "lo bello" o "lo feo", debemos tener en cuenta que la belleza es un concepto histórico condicionado por lo social o lo cultural. Cada época tiene su ideal de belleza que es inestable y también ambiguo. La obra de los artistas plásticos de diferentes generaciones se ubica en el umbral de lo bello y lo siniestro. A continuación, veremos tres ejemplos ilustrativos: Antonio Berni, Martha Minujín y Tomas Saraceno.

Antonio Berni (1905-1981), nacido en Rosario, aprendió arte en su ciudad natal y expuso por primera vez en el Salón Nacional de 1923 un paisaje impresionista. Obtuvo una beca del Jockey Club de Rosario y luego otra del gobierno santafecino para estudiar en Europa, desde donde enviaba cuadros al Salón Nacional de Buenos Aires. Trajo del viejo continente elementos del surrealismo[27] y del expresionismo, y luego se proclamó como un neorrealista. En su obra subyace su preocupación por los temas sociales y por los ambientes populares rurales o urbanos. En 1941, becado por la Comisión Nacional de Cultura, viajó por los Estados Unidos, México, Perú y

[26] Asociación de Amistad Colombo Checa. *Siempre volveré a vivir. Los dibujos de los niños de Terezin*, Catálogo de la Exposición, Bogotá, enero 2012, p. 6.
[27] El surrealismo se manifiesta en la Argentina en 1939, es decir 15 años después de haberse iniciado en París.

Bolivia. En 1940 obtuvo el Primer Premio del Salón Nacional y en 1943 el Gran Premio Adquisición.

En distintas ocasiones Berni se rebeló contra el "buen gusto". Sus figuras estaban del lado opuesto de las aspiraciones de una burguesía que temía al ridículo y buscaba en el refinamiento un rasgo distintivo de identidad.

El escritor Ernesto Sábato decía: "se suele murmurar que Berni tiene mal gusto. Pero el buen gusto poco tiene que hacer con un arte poderoso. Se le puede y quizás se le debe exigir a un artista menor, bueno fuera que además de su pequeñez fuera desagradable. Pero ¿cómo podría exigírselo a los grandes?"[28].

Juanito Laguna es el personaje creado por Berni que muestra la marginalidad en que vivían los habitantes de las entonces llamadas "villas miseria" y también sus carencias. Por esa razón, el artista usa en sus obras objetos de desecho, chatarra metálica, cartones recogidos de basurales, etc.

La temática de Berni es profundamente humanista y sus trabajos buscan reivindicar a los oprimidos. Tiene presente a los necesitados con su "realismo social".

Sintetizando, Berni fue un artista completo: pintor al óleo, grabador, muralista, expresionista, informalista, de la Nueva Figuración, los *happenings*, el *pop-art* y los fotomontajes. Su obra comprende el dibujo, la escultura, la pintura, el objeto y la gráfica como así también los *collages.* Berni sorprende por su contemporaneidad porque con el paso del tiempo su inspiración se renovaba con el trabajo diario.

[28] Ernesto Sábato, "A propósito de Berni", en Antonio Berni. *Historia de dos personajes, Juanito Laguna y Ramona Montiel*, Madrid, Fundación Arte y Tecnología, 1995, p. 32.

Marta Minujín (1943)

Nos ocupamos a continuación de una artista argentina, nacida en Buenos Aires, que focalizó su obra en el arte *Pop* y la *Performance*. Atraída por el arte contemporáneo, estudió en la Escuela Nacional de Bellas Artes "Prilidiano Pueyrredón" y en la Escuela Superior de Bellas Artes "Ernesto de la Cárcova". En el primer año de la década del ´60 obtuvo una beca del Fondo Nacional de las Artes que le permitió viajar a París donde empezó a trabajar sus "estructuras habitables" y concretó la realización de su primer *happening* denominado "La destrucción" donde un grupo de amigos y colegas fueron invitados a quemar sus propias obras y las de los otros. Minujín consideraba dichas actividades como si fueran obras de arte.

Otra etapa se inicia con "La menesunda" que se expuso en el Instituto Di Tella en mayo de 1965. Creada por Minujín junto con Rubén Santantonín, contó con la colaboración de Pablo Suárez, David Lamelas, Rodolfo Prayón, Floreal Amor y Leopoldo Maler. Para recorrer la obra los visitantes debían atravesar 16 salas con diferentes ambientaciones y actores mientras iban experimentando diversas sensaciones.

Menesunda en lunfardo significa mezcla y confusión. Era una estructura laberíntica que incluía recorridos por once espacios y se organizaba a partir de una secuencia de espacios cúbicos, poliédricos, triangulares y circulares, recubiertos por diferentes materiales**,** que generaban estímulos multisensoriales en el visitante[29]. Fue una experiencia de ruptura respecto a los lenguajes visuales de la década.

Como se lee en el texto curatorial de la exposición: "La Menesunda era, decididamente, una provocación; su objetivo, sacar a la gente del estupor de

[29] Museo de Arte Moderno de Buenos Aires, 2016. En https://buenosaires.gob.ar/museoartemoderno/la-menesunda.

la vida cotidiana y obligarla a enfrentarse a esa cotidianeidad representada por objetos en extremo familiares, para abrir nuevas lecturas"[30].

Al año siguiente, Minujín obtuvo la beca Guggenheim y viajó a Nueva York donde preparó una serie de *happenings* que se realizaron en la Galería Bianchini, la Galería Howard Wise y el Museo de Arte Moderno de Nueva York.

También, creó piezas comestibles monumentales, como "El obelisco de pan dulce" (Buenos Aires, 1978) y "La torre de James Joyce en pan" (Irlanda, 1980). En 1985 representó "La deuda" una escena donde le pagaba al artista norteamericano Andy Warhol la deuda externa argentina. El pago se realizaba con mazorcas de maíz que simbolizaban el oro americano. En 1999 se realizó una muestra antológica de su obra en el Museo Nacional de Bellas Artes; "En torno a la acción", en el Museo de Arte Moderno de Buenos Aires (1999); "¡Pop! La consagración de la primavera" en la Fundación OSDE (2010); "Marta Minujín. Obras 1959-1989" en el Museo de Arte Latinoamericano de Buenos Aires. En 1982 y 2002 recibió el Premio Konex.

A continuación nos referimos a **Tomás Saraceno** (1973) nacido en la provincia de Tucumán, que vive y trabaja en Frankfurt. Utiliza las técnicas de la escultura, la instalación y la fotografía. Tras graduarse como arquitecto en la UBA, Saraceno realizó postgrados en Arte y Arquitectura en la Escuela Superior de Bellas Artes Ernesto de la Cárcova y en la Städelschule, Frankfurt am Main, Alemania. En 2009 asistió al Programa Internacional de Estudios Espaciales de la NASA. Realizó numerosas exposiciones individuales en importantes instituciones internacionales, entre ellas: Museo de Arte Contemporáneo de Villa Croce, Génova (2014); el Museo Metropolitano de Arte de Nueva York (2012); la Maison Hermès, Tokio (2012); Museo de Arte Contemporáneo de Berlín (2011), Museo de Arte

[30]https://www.arte-online.net/Agenda/Exposiciones_Muestras/La_Menesunda_segun_Marta_Minujin.

Contemporáneo de Roma (2011); el Centro de Arte Walter, Minneapolis, E.U.A., (2009). En 2013 participó en la exposición central de la 53º Bienal de Venecia, curada por Daniel Birnbaum. El artista es reconocido mundialmente por sus obras inspiradas en las telas de araña y su complicada morfología y se encargada del estudio de la estructura de las mismas que constituyen a los seres vivos como los arácnidos. Observando su obra, pareciera que la tela de araña funciona como una metáfora, como analogía para entender que de alguna forma todos estamos relacionados y para comprender esas relaciones, para vivir en forma distinta. Especialmente, entender las relaciones entre las especies y cuánto aprendemos los unos de los otros[31]. Sarraceno nos mostró que un concierto de arañas puede ser muy hermoso.



Tomás Saraceno. *Carina 2013*, acrilico, tela de araña, fibra de carbón - Foto: adrastuscollection.org

[31] "Tomas Saraceno: el artista argentino que revoluciona Nueva York con sus célebres telarañas". *El planeta urbano.* En https://elplanetaurbano.com/2022/02/tomas-saraceno-el-artista-argentino-que-revoluciona-nueva-york-con-sus-celebres-telaranas/.

Consideraciones finales

En este trabajo partimos del pensamiento de H. Taine quien se ocupó de investigar la filosofía del arte y del método a emplear en la crítica. Por su lado, Víctor Hugo expresó que no todo en la creación es bello. Que existe lo bello al lado de lo feo. Del mismo modo, Kant (1724-1804) afirmaba que en el arte se puede expresar los horrores de la guerra, pero pueden ser representados de manera bella. Para Adorno (1903-1969), los crímenes de la época hitleriana, los niños desnutridos y la miseria son temas de "lo feo en el arte".

Hegel menciona la muerte del arte en dos ocasiones y algunos tomaron sus postulados como el fin del arte. Otros pensaron que llegarían cambios como el "*ready-made*". Entonces nos preguntamos que intentó decir Hegel en realidad. ¿Pensó que se acercaban los "funerales del arte" y observó que el arte dejaría de tener el lugar importante que tuvo antiguamente?

Entre 1914 y 1915 surgió la primera corriente anti-arte denominada Dadaísmo que usó lo ofensivo y lo absurdo para atacar las ideas que había en ese momento sobre las artes plásticas. Los jóvenes artistas que esperaban ansiosos la llegada del siglo XX no habían tenido en cuenta que se precipitaban dos guerras mundiales. Fue así que el arte se dio en las ciudades donde la libertad de expresión estuvo amenazada como en París hasta 1939 y en Nueva York a partir de 1945.

Por otro lado, tenemos la reacción del régimen nazi cuando anuncia la calificación de "arte degenerado" que fue implementada para describir y condenar al arte moderno arguyendo que presentaba connotaciones bolcheviques y judías. Como pudimos ver esos artistas fueron condenados y sus obras se destruyeron. Al respecto, Munch afirmaba que la forma en que un artista pinta depende también del estado emocional de la mente. Esa es la razón por la cual una obra puede ser vista de distintas maneras. Por otro lado, Gianni Vattimo plantea el pensamiento débil "como un rasgo del ser",

especialmente en épocas de incertidumbre absoluta. Afirma entonces, que no hay lugar para el arte.

También, rescatamos el arte infantil producido en el campo de concentración de Terezin, en la República Checa. Ese sitio era el lugar de paso hacia los campos de exterminio durante la Segunda Guerra Mundial. Parte de la obra de estos niños se recuperó y se puede apreciar en numerosas exhibiciones públicas y museos.

Por otro lado, en la Argentina, Romero Brest reconoció el pensamiento de Marcuse y consideró que era necesario replantearse el "por qué", el "para qué" y el "para quién" de un arte que respondía a minorías. Y que había que empezar por los niños pasando por todos los escalones hasta lograr que el cambio empezara de abajo hacia arriba. También, coincidió con Nietzsche cuando afirmó que "el arte fortifica la vida y le da sentido".

Igualmente, nos ocupamos del arte contemporáneo en nuestro país y nos preguntamos si fue un arte disruptivo. Creemos que de alguna manera pudo perturbar a un público que no frecuentaba ese tipo de exhibiciones. Entonces, podríamos sostener que respecto a "lo bello" y "lo feo" el concepto de belleza está condicionado a lo social y cultural.

En 1980 surgió nuevamente el tema de la **muerte del arte**. La aparición de una nueva manera de hacer arte como son los happenings, el Pop Art y las performances. También influyeron las apropiaciones que hicieron los artistas como el uso de las cajas de jabón, el secador de botellas y los coloridos colchones.

Analizamos obras de los artistas argentinos Antonio Berni, Marta Minujín y Tomás Saraceno. Pudimos apreciar que algunos consideraron que Berni conspiró contra el buen gusto de la burguesía porteña. Sin embargo, él es el autor de bellísimos cuadros donde muestra su maestría en el arte. Cuando eligió el tema de Juanito Laguna y su familia, puso en escena una realidad argentina: cómo se vivía en las "villas miseria". Por el contrario,

muchos fueron los que reconocieron que el trabajo de Berni fue profundamente humanista. Nos preguntamos ¿es malo tener sensibilidad social para mostrar lo feo de la condición humana?

También, Marta Minujín dejó atónitos a los que usualmente visitaban museos y centros de arte. Ella rompió con todos los esquemas realizando *happenings*, obras comestibles, arte *Pop*, etc. Pero a pesar de las críticas, muchísimo público disfrutó de sus exposiciones que eran multitudinarias.

Otro ejemplo desconcertante para los amantes del arte fue la obra del Arq. Saraceno con las pequeñas arañas. Sin embargo, en Europa fue reconocido y laureado, razón por la cual vive en Alemania. Nos interrogamos ¿Es feo escuchar las vibraciones musicales que emiten las arañas? La obra es como un concierto donde todos los arácnidos participan y nos muestran que están vinculados. La tela de araña nos permite comprender cuánto aprendemos de las relaciones con nuestros semejantes.

Para reflexionar: El arte contemporáneo constituyó una revolución. Y una revolución se produce para liberarnos o para destruirnos. O tal vez, llegó para entretenernos y no nos dimos cuenta porque estábamos muy ocupados. Es maravilloso observar en los museos de arte contemporáneo a los niños, que sin preconceptos disfrutan, se entretienen y preguntan sobre las obras expuestas. Es que el arte contemporáneo tiene en cierta medida algo de lúdico y placentero que a lo mejor los adultos hemos ido perdiendo lentamente con el paso del tiempo.

Pandemocracia, COVID y acontecimiento

Juan Pablo Esperón
CONICET – UNLaM – USAL – CEF/ANCBA
Juan Solernó
UCA – CONICET – UNLaM – USAL

1. Introducción

Heidegger postula e introduce de una manera novedosa para la filosofía la noción de acontecimiento (*Ereignis*) en 1936 cuando escribe sus *Aportes a la filosofía* (*Beiträge zur Philosophie*). En esta obra, Heidegger, busca encontrar una dimensión originaria y diferente para pensar al ser y su relación con el ente y el existente humano (*Dasein*), alternativa al modo de fundamentación de la historia de la metafísica que él denomina onto-teo-lógica. Mientras esta última lógica formula y aplica reglas para fundamentar y justificar la totalidad de lo ente en relación con su ser, Heidegger, con aquella noción, pretende abrir un nuevo camino para pensar al ser, al tiempo y su relación con los entes y el hombre. Se trata de eludir o postular una nueva manera de pensar la realidad por fuera, o mejor aún, sorteando los límites rígidos establecidos por el paradigma cientificista, por un lado, pero también los límites del paradigma trascendente-teleológico, por otro lado.

Deleuze, por su parte, retoma la noción de acontecimiento que postula Heidegger, pero la aborda desde otra perspectiva. Para Deleuze, el acontecimiento es siempre problemático. Un problema es una disrupción, una dislocación del orden o del estado de cosas que produce movimientos y respuestas[1]; entonces, los problemas no pertenecen al ámbito de los hechos

[1] Cf. Claire Colebrook, *Understanding Deleuze*, Australia, Allen & Unwin, 2002, p. XXXIV.

sino "al orden del **acontecimiento**"[2]. Los hechos no son por sí mismos problemáticos, aun cuando presenten características terribles, monstruosas o dolorosas. "El modo del acontecimiento es lo problemático. No debe decirse que hay acontecimientos problemáticos, sino que los acontecimientos conciernen exclusivamente a los problemas y definen sus condiciones"[3].

Por su parte, 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"[4]. En todo acontecimiento hay, según esta aproximación, 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"[5]. Desde esta perspectiva, el acontecimiento remite a "la aparición inesperada de algo nuevo, que debilita cualquier diseño estable"[6].

Resulta evidente, a partir de estas primeras aproximaciones, que, utilizando términos distintos, pero apuntando un problema semejante, diversos autores contemporáneos han tratado de comprender el problema del acontecimiento desde un punto de vista filosófico. Se trata de pensar lo que por definición escapa a cualquier conceptualización. Tal vez, por esta razón, Heidegger y Deleuze, entre tantos otros pensadores hayan buscado delimitar un régimen de verdad no científico para pensar el acontecimiento.

2. El COVID-19 como acontecimiento pandemocrático

El ensayista español Daniel Innerarity escribió su libro *Pandemocracia. Una filosofía del coronavirus* al calor del crecimiento de la curva de

[2] Gilles Deleuze, *Diferencia y Repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2002, p. 286.
[3] Gilles Deleuze, *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 1989, p. 73.
[4] Slavoj Žižek, *Acontecimiento*, Madrid, Editorial Sexto Piso, 2014, p. 16.
[5] Cf. Ibíd., p. 17.
[6] Ibíd., p. 18.

infecciones por COVID-19[7]. Su intención era ofrecer un diagnóstico de la crisis sanitaria desde el punto de vista filosófico. El mismo autor atestigua que el texto nació a raíz de la insistencia de los medios de comunicación, que le solicitaron en esos días su opinión acerca lo que estaba sucediendo. "Cuando se recurre a un filósofo para tratar de hacer inteligible una situación es porque han fracasado antes todos los que eran más competentes para ello"[8], de modo que esa solicitud era un síntoma de la gravedad de la situación. Situación que, en términos heideggerianos, puso al pensamiento ante el desafío de abandonar, al menos por un instante, el primado del pensar calculador propio de las ciencias, para entregarnos a aquello que pudiera ofrecernos la meditación reflexiva característico de la filosofía[9]. A tales efectos, Innerarity enfatiza que ante toda situación disruptiva es necesario que tomen la palabra y que sean escuchados aquellos que se dedican a interpretar lo que sucede. Comprender el problema es parte, por no decir el comienzo, de su solución.

Si conocemos y designamos adecuadamente la naturaleza de una crisis, tomaremos las mejores decisiones. Muchas elecciones equivocadas nacen de la ignorancia más que de la falta de resolución, de modo que, si los errores prácticos se deben a fallas teóricas, entonces el cultivo de la teoría es una tarea que no hay que descuidar. En efecto, las primeras decisiones que se tomaron para hacer frente a la crisis sanitaria tuvieron ciertos tintes de improvisación y experimento, sin mencionar los errores que acarrearon. Su razón fue que no se había logrado identificar bien la naturaleza del problema. Recordemos: algunos lo clasificaron como una guerra, manteniendo a la ciudadanía atenta y favoreciendo la disciplina; hubo quienes rastrearon su origen a un laboratorio, cuando lo cierto es que su origen se debió más bien a procesos naturales; y otros redujeron la cuestión únicamente al comportamiento personal, haciendo hincapié en la responsabilidad individual y descargando la responsabilidad de las instituciones. Esto puso en evidencia que la falta de conocimiento condujo a equivocaciones, ya sea por no haber hecho el esfuerzo

[7] Daniel Innerarity, *Pandemocracia. Una filosofía de la crisis del coronavirus*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2020.
[8] Ibíd., p. 24.
[9] Cf. Martin Heidegger, "Serenidad", *Eco*, tomo I/4, n. 3, 1960: 22-28.

correspondiente o debido a que la propia naturaleza del fenómeno COVID-19 lo puso fuera del alcance de nuestro conocimiento.

Atendiendo a la necesidad de echar luz sobre la cuestión, Innerarity compartió una serie de reflexiones en torno a la crisis del coronavirus entrelazabas en su caracterización de la pandemia del COVID-19 como "acontecimiento **pandemocrático**"[10]. Esta expresión encierra una serie de tareas y dificultades que aún hoy exigen una respuesta desde la esfera política y un aprendizaje desde la ciudadanía global.

3. Un nuevo mundo se asoma

La pandemia del COVID-19 como acontecimiento pandemocrático es, ante todo, un acontecimiento. Como tal, tiene la particularidad de pertenecer a aquella clase de sucesos que traen aparejados "cambios discontinuos, repentinos, no anticipados, y que modifican las sociedades de un modo catastrófico"[11]. Se trata de un hecho imprevisible y novedosamente desconocido. Este desconocimiento asaltó por igual tanto al ciudadano común como a quienes tenían que gestionar la pandemia. En este punto apareció como una primera urgencia el desarrollo de un "pensamiento complejo" exigido por la realidad para que ella pudiera ser adecuadamente abordada[12].

El desconcierto inicial ante la crisis puso de manifiesto que no estamos suficientemente preparados para gestionar esta clase de problemas caracterizados por su complejidad. Al comienzo de la crisis, muchos especialistas la asemejaron a una gripe estacional propia de una región de un país asiático, intentando aplacar cualquier sobrerreacción de pánico. Los números de contagios y fallecimientos no parecían indicar algo a gran escala,

[10] Daniel Innerarity, *Pandemocracia*, p. 25.
[11] Ibíd., p. 34.
[12] Ibíd., p. 33. Innerarity ofreció en *Una teoría de la democracia compleja*, publicado el mismo año que *Pandemocracia*, el marco conceptual que aportaba categorías para entender la crisis sanitaria. Cf. Daniel Innerarity, *Una teoría de la democracia compleja. Gobernar en el siglo XXI*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2020.

pero en todo este análisis se pasó por alto la consideración del modo en que una epidemia actúa sobre las infraestructuras sanitarias, así como la reverberación de esos impactos. El error fue tomar los datos aisladamente, explicando el fenómeno por causas individuales en vez de por condiciones sistémicas, lo cual hizo que las tasas de contagio y de mortalidad no fuesen consideradas como alarmantes. Si se hubiera pensado primeramente desde una perspectiva sistémica, se hubiese podido descubrir en esas pequeñas cifras el anuncio del futuro desastre: si bien es cierto que la gripe mata anualmente un gran número de personas, el verdadero problema era lo que podía significar añadir una pandemia a esa gripe estacional, al punto de hacer colapsar el sistema sanitario. Las pérdidas de tiempo no se debieron a la indecisión, sino a deficiencias cognitivas. Como bien señala Innerarity, "quisimos hacer inteligible la crisis con categorías inadecuadas"[13].

Una correcta comprensión de la pandemia del COVID-19, efectuada desde una perspectiva de complejidad sistémica, debía de incluir el reconocimiento de su interacción múltiple: se trataba de un fenómeno cuya dinámica no era lineal y en el que los sucesos no se correspondían a nuestras expectativas e infraestructuras. No se trató de una simple agregación de cosas o de una suma de cantidades que uno podía realizar para adivinar un efecto combinado, sino que consistió en la generación de efectos de cascada, de modo que pequeños cambios acabaron por convertirse en transformaciones masivas que chocaron con problemas tales como la capacidad limitada de los sistemas sanitarios, la coincidencia en los países del norte con la gripe estacional y la necesidad de recursos costosos para hacer frente al crecimiento de la curva de contagios. La vacilación de los primeros momentos de la crisis manifestó que nuestro pensamiento dominante es lineal y que la manera de diseñar nuestras instituciones todavía es deudora de un modo de pensar muy simple que tiene dificultades para hacerse cargo de fenómenos complejos. Justamente, un contraejemplo del pensamiento lineal es la expresión "aplanar la curva": el confinamiento y la distancia no fueron decretados por el riesgo que uno corría

[13] Daniel Innerarity, *Pandemocaria*, p. 40.

individualmente, sino que sirvieron para que no se produjera un contagio masivo que colapsara los hospitales.

La introducción del fenómeno de lo complejo, forzada enérgicamente por el coronavirus, marcó "el fin de *un* mundo"[14]. Este final del mundo lejos está de cualquier maquinación apocalíptica, sino que lo que se acaba es un cierto modo de concebirlo y de habitar en él: se acabó el mundo de las certezas, de la invulnerabilidad y de la autosuficiencia; el mundo calculable, previsible y obediente a nuestras órdenes; el mundo de la ciencia como instancia que suministra saber objetivo, seguro y de validez universal. Y ante la muerte de este mundo, emerge uno nuevo: el mundo del desconocimiento, cuyas notas son la vulnerabilidad, la interdependencia, la primacía de lo común, la fragilidad, la opacidad o intransparencia, la incertidumbre, el riesgo, la imprevisibilidad y la desinformación.

Como acontecimiento, la pandemia del COVID-19 nos reclama cambiar nuestras categorías epistemológicas al momento de abordar los problemas globales actuales. Este giro epistemológico se corresponde con un cambio en nuestro modo de habitar el mundo, mundo que ya no es aquel poderoso y estable fundado sobre la metafísica "fuerte", sino que se corresponde más bien con la "debilidad" de aquel pensamiento atento al desocultamiento de las cosas. Nuestro mundo ha de ser pensado sistémicamente, aceptando que habremos de movernos en medio de una ignorancia irreductible, sabiendo que nuestras decisiones serán arriesgadas y basadas sobre información incompleta, abrazando la fragilidad que implica la apertura global, reconociendo que la ciencia es capaz de aumentar la incertidumbre, pero convencidos de que es necesario producir un conocimiento diferente que nos ayude a gestionar este desconocimiento en miras a la previsión, prevención, anticipación y precaución.

[14] Ibíd., p. 42.

4. Un llamado a la gobernanza global

La pandemia del COVID-19 es un acontecimiento de tipo pandemocrático, que un fenómeno que afectó a todos los pueblos, pero no a todos por igual, ni tampoco a sus miembros de forma idéntica. Quienes creyeron que el coronavirus era "justo", esto es, que iba a afectar a todos por igual, no lograron reparar en el hecho de que su injerencia estuvo condicionada por el acceso desigual a los medios de protección de la salud personal, a saber: los domicilios apropiados, la cobertura médica privada, los trabajos que podían realizarse virtualmente y la vulnerabilidad debida a la propia condición o a la edad. Más que una enfermedad que afectaría a todos por igual, el coronavirus se trató de un acontecimiento del cual nadie pudo escapar ni salir indemne. Nos afectó a todos de diferentes maneras, dejando en evidencia que nuestros destinos están compartidos y que no hay nadie plenamente aislado y a salvo ante un evento de tal magnitud.

Si una pandemia es una enfermedad infecciosa que afecta a todos, mientras que una epidemia tiene un área geográficamente limitada, entonces lo que la pandemia del COVID-19 también dejó entrever fue el hecho de que nuestros instrumentos de gobierno están diseñados para gestionar epidemias y no pandemias, puesto que son instituciones locales y no globales. Frente a esto, se vuelve necesaria "una mayor integración política de la humanidad, en la línea de fortalecer las instituciones transnacionales o la gobernanza global y, en general, una transición hacia formas de inteligencia cooperativa, porque los actuales modos de gobernar son claramente insuficientes en el mundo en el que vivimos"[15]. No solo somos más vulnerables a los riesgos globales, sino que aún no hemos desarrollado suficientemente los correspondientes procedimientos de protección e, incluso, se han debilitado los procedimientos clásicos de defensa. En este contexto se torna necesario pensar en nuevas medidas de protección en las que se incentive la capacidad de reacción y la organización de respuestas internacionales coordinadas y cooperativas, en un tiempo donde la capacidad estratégica y de previsión es escasa. La cuestión es

[15] Ibíd., p. 25.

cómo protegemos a la gente cuando los viejos instrumentos han perdido buena parte de su eficacia. La posibilidad de enfrentarnos a riesgos en cadena o a la posibilidad de que múltiples cosas salgan mal nos exige una transformación de las instituciones para gobernar sistemas complejos y sus correspondientes dinámicas.

El coronavirus nos plantea el desafío de qué forma de organización es la más apropiada para reequilibrar un mundo que ya presentaba muchas descompensaciones, evidenciadas por la crisis. La propuesta de Innerarity es dotar a la globalización de las estructuras políticas adecuadas. Para ello hay que redimensionar el mundo, evaluando las relaciones que se han configurado a lo largo del proceso de la globalización y distinguiendo entre aquellas a limitar, las que hay que modificar y aquellas a las que no debemos renunciar. Por otra parte, los ámbitos de decisión han de ser calibrados en función de la naturaleza de los riesgos que nos amenazan, redefiniéndose las escalas o los niveles adecuados de gestión y producción. En definitiva, lo que necesita la globalización es más regulación, obtenible a través de instituciones globales. La crisis del coronavirus fortaleció la tendencia hacia un mundo más integrado en términos de regulación e institucionalidad y generó mayor consciencia sobre el hecho de que los males o amenazas colectivas que compartimos sobrepasan la capacidad de los Estados. Las políticas de emigración requieren de la cooperación internacional, las aduanas no frenan los ataques informáticos, las comunicaciones y los flujos financieros no se detienen en ninguna frontera, y ante el cambio climático – la amenaza más global y simétrica de todas – el Estado representa una escala de gestión completamente inadecuada. "Cada vez estamos menos en un mundo de estados soberanos yuxtapuestos y más en uno de espacios superpuestos, conectados e interdependientes"[16]. Vivimos en una realidad en la que las crisis mundiales o los riesgos globales afectan al conjunto de la humanidad por las consecuencias en cadena o sus efectos derivados, volviéndose un imperativo el fortalecimiento de la interdependencia global.

[16] Ibíd., p. 154.

Las decisiones fundamentales ya no se adoptan en el nivel nacional sino internacional. Ellas atañen a asuntos comerciales, monetarios, fiscales, sanitarios, educativos, sociales y culturales: el imperativo de la salud pública, el funcionamiento de la economía, las necesidades de la escolarización, la importancia de la cultura, el derecho y la política, etcétera. Al momento de tomar resoluciones en situaciones críticas, esta diversidad de perspectivas configura el drama de decidir, emergiendo la cuestión de la prioridad de un ámbito sobre otro: ¿damos prioridad a la salud sobre la economía? ¿Es más importante el derecho a manifestación que el riesgo de contagio? ¿Es el confinamiento una buena decisión cuando sabemos que daña la escolarización? La política es, precisamente, el intento de articular esa diversidad de perspectivas, viéndonos en la obligación de acertar con la perspectiva que sea la más importante en cada caso y sin desatender el contexto de complejidad en el que se da la crisis. Esta toma de decisiones se efectúa en el marco de la interdependencia, inaugurando un modo de gobernanza que implica tanto el reforzamiento de las coordinaciones intergubernamentales, como la constitución de espacios de movilización y de representación de intereses, de discusión y de debate público, los cuales trascienden los territorios nacionales y las lógicas soberanas. Algunos de los aspectos positivos de la interdependencia son la cooperación científica, la agilidad de la información y la comunicación de experiencias exitosas, tres elementos necesarios para salir airosos ante las crisis globales. El camino hacia la gobernanza global se plantea, entonces, como el procedimiento más adecuado para conseguir los objetivos de igualdad, democracia, prosperidad y transición ecológica, los cuales ya no resultan alcanzables a través de los instrumentos suministrados por los estados nacionales.

5. La democracia cuestionada en tiempos de pandemia

Como acontecimiento pandemocrático, el coronavirus guarda una estricta relación con la democracia en la medida en que ella apunta a que "todos los afectados por una decisión deben poder participar en ella, a que la comunidad

de los afectados debe coincidir con la de quienes deciden"[17]. De acuerdo con esto, la pandemia del COVID-19 es un evento tal que todos los involucrados han de participar en la toma decisiones que conduzca a su solución a través de la inteligencia colectiva. El coronavirus nos igualó a todos en la medida en que afectó a toda la humanidad y toda ella tuvo que decidir los modos de afrontarla, pero, al mismo tiempo, reveló lo desiguales que somos en cuanto a las posibilidades de hacer frente a este suceso, posibilidades que generaron otras desigualdades e, incluso, pusieron a prueba nuestras democracias.

La pandemia del COVID-19 expuso a la democracia a tres problemas puntuales: la lógica del estado de excepción, la efectividad del sistema democrático y las posibilidades que ella abre al cambio social. Con respecto al primero de ellos, estudiado ampliamente por Giorgio Agamben, no es cierto que las situaciones de excepción como el coronavirus hayan suspendido la democracia, ni tampoco su dimensión deliberativa y polémica, sino que mantuvo intacto el pluralismo y el desacuerdo. Las crisis abren un paréntesis, silencian por momentos la diversidad de voces e, incluso, propician una autoridad unificada y una obediencia insólita, pero estas no son más que interrupciones temporales de la discordia habitual entre las distintas perspectivas sobre la realidad. Si bien hubo limitaciones de las libertades, a decir verdad, ellas sólo fueron medidas temporales.

> "La cuestión decisiva es cuánto dura la justificación de las correspondientes medidas. Una democracia constitucional institucionaliza la desconfianza hacia cualquier extensión de las prerrogativas del poder, desde la memoria histórica de que el poder suele estar irresistiblemente tentado a aquedarse con ellas"[18].

Toda delegación de poder se administra celosamente en las democracias, así como también toda facultad excepcional es condicionada a un plan, unos

[17] Ibíd., p. 25.
[18] Ibíd., p. 78.

objetivos y un plazo de tiempo determinados, evitando que el estado de excepción se vuelva normalidad.

El segundo problema de las democracias reflotado por el coronavirus es el de su eficacia al momento de resolver problemas urgentes, sobre todo cuando el tiempo y la autoridad son recursos escasos. La lentitud en la toma de decisiones, la debilidad del contrato social y las reservas a la hora de invadir la privacidad son constantes en las democracias. Curiosamente, estas tres características están ausentes en los sistemas totalitarios, generando la impresión de que estos parecerían estar mejor preparados para este tipo de cuestiones al ahorrarse los formalismos y derechos democráticos. Sin embargo, si bien los gobiernos democráticos tienen muchos problemas respecto a su eficacia, estos problemas no se deben a que están obligados a respetar la voluntad popular y los procedimientos legales, así como tampoco las dictaduras son un modelo de eficiencia.

Para Innerarity, el verdadero núcleo de la cuestión no es "democracia vs. totalitarismo", sino la relación entre poder e información. Hacia afuera, todos hemos pagado las consecuencias de la falta de información verdadera por parte de China al iniciarse y desarrollarse la pandemia. Hacia dentro, la lógica del autoritarismo chino, con la ausencia de libertad de expresión, los obstáculos a la circulación de información y la disciplina impuesta a los cuadros administrativos locales, entorpeció la gestión de la crisis, inhabilitando el tránsito eficiente de la información de calidad, transmitiendo sólo las buenas noticias y maquillando las malas e, incluso, arrestando y reprimiendo a los médicos que alertaban, advertían y prevenían contra el riesgo epidémico. A fin de cuentas, la eficiencia totalitaria, en caso de existir, nunca tiene como objetivo la protección de los ciudadanos, sino la supervivencia del régimen a cualquier costo. La tentación del totalitarismo dejaría de ser una constante en los sistemas democráticos si se diera más valor a los resultados sin comprometer el de los procedimientos, siendo las formalidades democráticas la razón de muchos de sus aciertos y de que los errores no sean aún mayores. No hay que dispensarnos de las garantías y limitaciones que la democracia se ha impuesto para prevenirse de los cambios

que pueden conducir a situaciones peores. Hay que proteger el pluralismo, también en momentos excepcionales, tanto en lo que se refiere a las medidas para salir de cualquier crisis como a la transición a efectuar tras ella. El diálogo o debate democrático inclusivo es el único modo de decidir acerca de cuál sea la dirección adecuada del cambio enfático proclamado por todas partes. Si esto tiene algún remedio, será resuelto por el pueblo en su conjunto.

El tercer problema de las democracias en relación con el COVID-19 remite a la producción intencional de transformaciones sociales, reformas o transiciones. Algunos vaticinaron que la crisis epidemiológica era la ocasión para que se efectuasen verdaderos cambios dramáticos en las sociedades, como Žižek, quien profetizó el hundimiento del capitalismo apelando a metáforas cinematográficas para anunciar el advenimiento del nuevo comunismo[19]. Otros entendieron la pandemia como un vuelco, giro o accidente con tintes catastróficos que nos pondría en la dirección correcta.

Estas visiones están lejos del cambio propio de las democracias actuales, marcado por el conflicto y el acuerdo, lo gradual y lo brusco, pero siempre dentro de la intencionalidad de los actores. La realidad social y política de hoy en día lejos están de las revoluciones clásicas, las implosiones de regímenes, la desaparición de las civilizaciones y los pronunciamientos o golpes de Estado. En las democracias se conjugan expectativas de cambio con las resistencias a cambiar, canalizándose la voluntad de transformación por las vías establecidas, sin que haya acontecimientos "naturales" que ahorren el trabajo transformador.

6. Conclusión

La frase "acontecimiento pandemocrático" fue empleada por Innerarity para señalar ese momento excepcional de nuestra historia en el que apareció

[19] Cf. Žižek, S., "Coronavirus es un golpe al capitalismo al estilo de 'Kill Bill' y podría conducir a la reinvención del comunismo", en A.A. V.V., *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias*, Edición Digital, ASPO, 2020: 21-28.

el riesgo global de la pandemia del COVID-19. De acuerdo con su evaluación sobre este tema, se trató de una crisis que permitió a la humanidad revalorizar tres elementos: el saber experto en un mundo complejo, la comunidad global con sus interdependencias y el sentido de las instituciones democráticas. La cooperación entre los distintos niveles de gobierno, las naciones y los diferentes ámbitos que constituyen la realidad humana se alzaron como la respuesta más satisfactoria, dentro de un contexto signado por la desglobalización o antiglobalismo. No hay solución con el mando único ni con el interés propio perseguido a costa del de los demás. Aunque pueda haber un primer impulso proteccionista, los riesgos compartidos son el principal factor de unidad en un mundo en el que todos estamos igualmente amenazados. "Es mejor partir de la idea del interés propio bien entendido y abordarlo desde la perspectiva de lo común, tratando de identificar las amenazas y oportunidades que compartimos. En vez de plantear los debates como un asunto de estados contra estados, haríamos mejor en reflexionar sobre lo que podemos compartir"[20].

Si bien aplicable a la pandemia del COVID 19, la expresión "acontecimiento pandemocrático" no es exclusiva a ella. Todo riesgo global, en la medida en que pone en jaque a la humanidad toda y en que la respuesta debe provenir de ella, cae dentro de la denominación de "acontecimiento pandemocrático". Aquí debemos considerar el sentido del prefijo *pan-* desvinculándolo del problema biológico-pandémico y reconectándolo con su significado etimológico griego de "todo". De esta manera, podemos pensar en el cambio climático y en la contaminación ambiental como claros ejemplos que nos afectan a todos y que demandan una respuesta y decisión por parte de nosotros. Se trata de verdaderos acontecimientos pandemocráticos, como también lo son las guerras, el terrorismo y las crisis económicas. Por otra parte, emerge un nuevo interrogante: si todo acontecimiento pandemocrático se corresponde necesariamente con una crisis o si también caen bajo esta denominación otros sucesos, como podrían ser los descubrimientos científico-tecnológicos que transforman o podrían transformar radicalmente nuestras

[20] Daniel Innerarity, *Pandemocracia*, p. 125.

formas de vida, como la erradicación de enfermedades como la viruela y los prometedores viajes espaciales.

En lo que respecta a la crisis sanitaria, las elucubraciones hechas por este ensayista español nos dejan una serie de aprendizajes a la vez que perfilan algunos desafíos que se asoman en el horizonte. A manera de resumen, los podemos sintetizar enumerándolos a continuación.

1. Las crisis requieren, desde el primer momento, un abordaje interdisciplinario en el que se privilegie especialmente la identificación y el reconocimiento exhaustivos de la naturaleza del fenómeno disruptivo; caso contrario, sólo daremos lugar tanto a la improvisación y a los experimentos, como a equivocaciones y errores evitables. Recordemos que la comprensión cabal de la dificultad, esto es, el empleo de las categorías correctas para su tratamiento, es ya parte de la solución.

2. Las nuevas crisis están ligadas a sucesos improvistos y de una envergadura tal que son capaces de modificar la sociedad y la forma de vida de sus individuos. El "cuándo" de su irrupción se transforma en una variable fuera de nuestro alcance; de allí el imperativo de esforzarnos no sólo por generar el saber experto necesario y favorecer la deliberación colectiva, sino también por fortalecer la previsión y la estrategia. Este desafío atañe a la sociedad toda junto con sus instituciones, especialmente aquellas dedicadas a la alerta, gestión, atención sanitaria, logística, comunicación, etcétera. Deberíamos trabajar en una forma producir un conocimiento diferente a la vigente, que nos ayude a gestionar el desconocimiento en miras a la previsión, prevención, anticipación y precaución.

3. Lo anterior nos muestra que nos hallamos ante la necesidad de un giro epistemológico en vistas a habitar en este mundo complejo. Esto implica el desarrollo de un pensamiento justamente complejo que piense en términos de riesgo colectivo, probabilísticamente, de manera no lineal, con una perspectiva sistémica y que reconozca las múltiples interacciones de las variables en juego. Sólo de esta manera estaríamos en condiciones de lidiar

con las notas de la vulnerabilidad, opacidad e incertidumbre que caracterizan a nuestra época.

4. Los nuevos problemas conciernen a nivel global tanto a la política como a la ciudadanía. Si bien los impactos pueden variar dependiendo de múltiples factores, todos estamos expuestos frente a las nuevas problemáticas. Se ha tornado indispensable repensar las instituciones en cuanto instrumentos de gestión de alcance mundial. Esto sólo puede darse a la par del fortalecimiento de la integración política internacional, de las instituciones transnacionales y de la inteligencia tanto colectiva como cooperativa. Se trata de un llamado a la gobernanza global que nos permita desarrollar nuevos procedimientos de protección y de defensa, apostando a la capacidad de reacción y coordinación entre países. En definitiva, habría que superar la ineficiencia del accionar individual y aislado de los Estados reforzando la interdependencia global.

5. La supervivencia de las formas actuales de democracia está supeditada a poder actuar con efectividad en los entornos de complejidad, siendo eficaces y respetando los requisitos de su legitimidad. Vivimos en una época en la que el espíritu democrático se halla en una encrucijada frente a formas de gobierno más autoritarias, que seducen por su inmediatez y falta de decoro respecto de las formalidades y derechos democráticos, como la invasión de la privacidad. En un mundo donde las democracias son denostadas como ineficaces, lentas y débiles, habría que abogar por la defensa del pluralismo y por la posibilidad de que todos los afectados sean quienes participen en la toma de decisiones que conduzcan a la resolución de los conflictos.

En conclusión, el COVID-19 como acontecimiento pandemocrático que rompe con el curso normal de las cosas debilitando nuestras formas estables de vida, inaugura una nueva época que insta al abandono de una forma de pensar pre-pandémica caracterizada por el pensamiento lineal y simple, y aboga por el cultivo de los hábitos que nos lleven a razonar de forma sistémica y compleja. La crisis sanitaria evidenció que estamos atravesando un tiempo de cambios y transformaciones teórico-prácticos: no solo desde el modo en que abordamos cognoscitiva y procedimentalmente los problemas, sino

también en las maneras en que los resolvemos a través de la política. A nosotros como humanidad se nos asigna la tarea de estar atentos a esta clase de acontecimientos para extraer todos los aprendizajes que nos sean posibles y así poder transitar los futuros acontecimiento pandemocráticos comunitariamente preparados.

Actualidad del pensamiento filosófico en Chile

Williams Ibarra F.
UNAB-Chile, UCA-Argentina

1.

En la actual sociedad del conocimiento, la enseñanza de las humanidades en especial de la filosofía, como el pensamiento crítico, es un desafío para las actuales democracias y los valores que implica la comunidad política y la sociedad civil. En este sentido en el actual sistema democrático chileno, pretendemos mostrar el estado de la enseñanza de la filosofía como disciplina, su praxis como sus estudios e investigaciones en las distintas corrientes.

Así, distinguir tanto las pedagogías en el ámbito de la educación secundaria, como la filosofía infantil y el desarrollo a nivel de educación superior, esto es en los centros universitarios y sus investigaciones científicas. Ello, en valorizar el interés de las personas que optan por carreras profesionales de filosofía, esto es Licenciaturas, como la divulgación de la enseñanza de la filosofía, en especial en tiempos de uso de tecnologías y plataformas virtuales como en el uso de redes sociales.

De ahí llamamos la atención del saber filosófico y sus fundamentos como una alternativa a la búsqueda del sentido de la vida frente a la sociedad de consumo y el despliegue del pensamiento crítico para la vida en comunidad y su correlato en el mundo de la vida.

2.

Es importante señalar que para poder comprender la actual situación de la filosofía en Chile y su enseñanza se hace necesario realizar una breve

descripción de lo que ha sido ésta en la construcción del país, en especial desde las diversas implicaciones que ha vivido.

3.

Las investigaciones que se han dado en el ejercicio filosófico desde el inicio y desarrollo formal de la filosofía en Chile, el que surgió gracias a la confluencia de al menos dos factores decisivos: la formación política y cultural del país que incidió en la introducción de la filosofía aristotélica y tomista, y los distintos grados de influencia ejercida por la filosofía europea[1]. En el caso de la filosofía ilustrada, llegó a Chile íntimamente unida a la situación política del país, justo en los momentos en que debía decidirse el tipo de gobierno y el tipo de estado a instituir en la emergente nación. Poco a poco comenzó a desarrollarse una particular manera de asumir la reflexión filosófica, esta vez más cercana a la específica impronta cultural americana y chilena. El pensamiento filosófico de Andrés Bello y el de Jenaro Abásolo resultaron ser significativos en este aspecto[2].

Con ello, el ideario emancipatorio de la Ilustración y luego el ideario positivista chileno del progreso, impulsado por la mayor parte de los intelectuales liberales del siglo XIX, ayudaron a fomentar la urgencia por organizar sistemáticamente la educación en Chile, sobre todo en la enseñanza superior que todavía mantenía gran parte de las viejas estructuras de la universidad del antiguo régimen colonial[3].

Con el inicio y correr del siglo XX, se dio inicio a la institucionalización de la filosofía al lograr convocar la presencia y labor de hombres que habrían de cimentar el camino para las posteriores generaciones. Así desde la segunda mitad del siglo XX, los circuitos universitarios congregaron la mayor parte de los esfuerzos nacionales para promover la enseñanza y divulgación de la

[1] http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-648.html#presentacion.
[2] Ibíd.
[3] Ibíd.

filosofía europea y, posteriormente, del pensamiento iberoamericano. Mujeres y hombres como Carla Cordua, José Echeverría, Roberto Torretti, Clarence Finlayson, Jorge Millas, Luis Oyarzún, y Félix Schwartzmann fueron algunos de los máximos exponentes generacionales. El inicio de las primeras publicaciones filosóficas como la Revista de Filosofía, que dio a conocer parte de las obras y representantes de la filosofía en Chile, y la presencia de profesores visitantes extranjeros que, como colaboradores, ayudaron a impulsar aún más el desarrollo de la filosofía[4].

Hacia el año 1964, Carla Cordua y Roberto Torretti, entre otros, fundaron el Departamento de Estudios Humanísticos de la Facultad de Ciencias Físicas y Matemáticas de la Universidad de Chile que también contribuyó enormemente a la difusión del pensamiento, sobre todo en el área de filosofía contemporánea. La Universidad Católica de Chile y la Universidad de Concepción, también fueron recintos privilegiados en lo que respecta a implementar la institucionalización de la filosofía[5].

En los últimos años, sin embargo, el panorama ha cambiado gradualmente en la medida en que la nueva sociedad de mercado, introducida con fuerza en Chile por el sistema económico y político, ha comenzado a plantear nuevos y pragmáticos requerimientos a las disciplinas universitarias humanistas[6].

4.

Empero, el desarrollo actual del pensamiento filosófico ha sabido establecer relaciones interdisciplinarias con el arte, la política, la cultura en general y los grandes problemas éticos que presenta el avance científico y tecnológico para el mundo contemporáneo y para Chile. En ello el desafío que se ha abierto desde finales del siglo XX y estas primeras décadas del siglo XXI han sido cruciales para la historia de las ideas la reflexión filosófica y el

[4] Ibíd.
[5] Ibíd.
[6] Ibíd.

pensamiento crítico, tanto desde la enseñanza en la educación secundaria como técnica superior y universitaria.

5.

La necesidad del pensamiento crítico ha llevado al ejercicio de la filosofía a tener un sentido entre las disciplinas que los centros universitarios han desarrollado, en especial en tiempos de crisis de las humanidades. Ahora bien, referirnos al pensamiento crítico requiere explicitar tres sentidos que parecen confundidos. En primer lugar, cabe precisar que todo pensamiento cuestionador requiere explicitar las formas de justificación de su propia aproximación, se trata de asumir lo que implica la producción intelectual en su contexto institucional de enunciación. En segundo lugar, este adjetivo también llama la atención respecto de problemáticas multidisciplinarias y de cruces categoriales donde la filosofía chilena aparece en un cruce epistemológico entre la filosofía, las ciencias sociales y humanidades. Pero, en el último sentido, se trata de ser crítico en oposición a un pensar que quedaría atrapado en los muros de las universidades e impide que florezca en el acompañamiento de los eventos históricos. Es, por ende, un pensamiento contestatario a las formas de ideologización[7].

6.

La actividad filosófica y el pensamiento crítico no solo se ha ejercido desde el trabajo de textos en lo que implica el claustro académico y la propia aula de clases, sino que en el significado fuerte del pensamiento crítico, hay un proceso reflexivo y crítico en los sujetos y movimientos sociales que no aceptan y cuestionan la hegemonía de un pensamiento autoritario, o como se indica hoy, un pensar que se propone como único y hegemónico, el cual puede ser el positivismo, el panamericanismo, el autoritarismo o el neoliberalismo.

[7] R. Salas, "La filosofía chilena del siglo XX como pensamiento crítico", *Síntesis, Rev filos.*. 2017, 7, 1. Disponible en: doi:10.15691/0718-5448Vol7Iss1a159 [Accessed 30 Jul. 2023].

En suma, entendemos a la filosofía chilena en tanto pensamiento crítico del siglo XX cuando ésta despliega el sentido que transmite la propia reflexividad de la cultura y de la sociedad chilenas y aparece íntimamente relacionada con la historia, la política, la literatura y el arte[8].

7.

Así, en este sentido, entendemos a la filosofía chilena –en este breve esbozo histórico– como la permanente crítica de las teorías, cosmovisiones y formas de pensar que impiden el diálogo, la crítica y la comunicación. Pensar críticamente no es algo exclusivo de la filosofía, se da también en otras formas de racionalidad presentes tanto en Chile como en otros países latinoamericanos, donde la crítica, la protesta, la resistencia se han hecho patentes a lo largo de nuestra historia; lo propio de la filosofía es llevarlo a la máxima claridad gracias a un trabajo conceptual y argumentativo. Empero estos estudios sobre filosofía chilena se quedarían truncos sin considerar la inserción de las obras y de los pensadores nacionales en el marco general del pensamiento latinoamericano. Tal como lo he indicado en otros trabajos, es de capital importancia demostrar que las ideas no se ajustan a las fronteras definidas por los Estados, sino que operan con lógicas propias que tienen otras formas de difusión e irradiación al interior de redes intelectuales cada vez más amplias[9].

8.

El desarrollo del pensamiento filosófico, la investigación científica y su quehacer en los centros educativos como las propias universidades viene en plantear, precisamente el rol del sujeto titular de esa disciplina, como lo es el filósofo y profesor, en una cultura académica y su diálogo interdisciplinar como multidisciplinar. De esta manera la academia será el núcleo administrador desde donde se gestionen las prácticas de la filosofía, será el centro rector de la filosofía en tanto que disciplina y desde este núcleo se

[8] Ibíd.
[9] Ibíd.

responderá a la pregunta, tácitamente, sobre qué prácticas se aceptan como filosóficas: en definitiva, la cultura académica definirá en cada caso los límites prácticos de la filosofía, en tanto que disciplina. La filosofía consistirá entonces en aquellas formas de producción que promoverá el "clima filosófico" en el sentido de una cultura académica[10].

9.

El desarrollo una cultura académica viene en ser el fundamento de la profesionalización de la disciplina y en ello de acuerdo con el trabajo científico que se lleva a cabo en lo que se ha denominado "normalización lógica de la administración del saber", así siguiendo a Cecilia Sánchez en cuanto: la producción cultural, organizada en el sistema universitario como 'profesión', pondrá en escena a una nueva figura del intelectual, quien para acreditarse como tal deberá legitimar como tal su saber específico, certificándolo como un aparato de emblemas y signos (buenas calificaciones, distinciones académicas, grados y post-grados, becas, etc.) cuya obtención es equivalente al reconocimiento social de 'competencia' y 'capacidad' en determinado saber[11].

10.

En este orden de ideas, el filósofo chileno, para validarse tanto en el contexto social como en el universitario, se constituye como tal a través de ciertas "técnicas" de producción que le darían su especificidad y su autonomía. Lo que validará al filósofo será la certificación de esta capacidad técnica que es particular del saber especializado al cual pertenece, y cuyas fronteras comienzan a trazarse con la constitución disciplinar de la filosofía en el seno de la Universidad. Es por esto que su región de validez, su espacio ganado dentro de esta, serán los Departamentos de Filosofía, y desde allí, como el

[10] https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-23762009000200010#n1 [Accessed 30 Jul. 2023].

[11] C. Sánchez, *Una disciplina de la distancia. Institucionalización universitaria de los estudios filosóficos en Chile*, Santiago, CESOC-CERC, 1992, p. 81.

lugar de residencia de la cultura académica, se administrarán desde ese momento las formas de producción de la filosofía chilena. Lo que es administrado entonces es una legalidad interna, que se basa en una serie de prácticas que rigen la producción de la filosofía, como un tipo de escritura particular, una manera particular de leer los textos, etc.[12].

11.

Por esto que, la diferenciación de este espacio se da a través de la instauración de una "región de validez" administrada internamente en donde se decide y se juzga lo que pertenece o no a la filosofía misma. Desde la pregunta ¿qué es filosofía? lo importante es anotar que el proceso de constitución de la disciplina logra que el criterio sea decidido al interior mismo de la disciplina y no impuesto heterónomamente desde la Política, el Estado, la Iglesia o también otras ciencias. Esto es importante porque dentro de la creciente institucionalización, la comunidad intelectual de filósofos chilenos empiezan a decidir "autónomamente" sobre las prácticas que configuran los límites de su disciplina[13].

12.

Se trata de configurar desde los niveles de realidad y el correlato acerca del sentido de la propia disciplina, y el aporte a la discusión en el mundo de la vida, y con ello la política y la sociedad civil, en tiempos de la sociedad de la información como de la inteligencia artificial, que durante la crisis sanitaria mundial afloraron en las distintas plataformas tecnológicas y la divulgación de la disciplina en la reflexión que implicó la crisis de sanidad.

En el caso de la experiencia desde la enseñanza de la filosofía como en niveles de educación primaria, un reciente desarrollo de filosofía para niños,

[12] https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-23762009000200010#n1 [Accessed 30 Jul. 2023].
[13] Ibíd.

como en secundaria en asignaturas del curriculum nacional de plan común y en particular como electivo de filosofía política en los dos últimos grados finales del ciclo, con un programa a nivel estatal, desde el Ministerio de Educación, son instancias valorativas en la formación y promoción del cultivo de los saberes reflexivos para la vida de las personas, como su sentido de experiencia de vida propia, entre el yo y la otredad de lo que implica vivir en sociedad y cuales valores deben permear una vida en común, como el respeto de los Derechos Humanos y la vida política, pues se trata de educar para la libertad de los individuos.

13.

Hoy se hace necesario un diálogo para la reflexión en el caso de la educación a todo nivel, desde el planteo por ejemplo ¿Qué es la educación?, y otras disciplinas cuyo fundamento ha de ser desde la filosofía y el pensamiento crítico. Así el año 2022 en el Día Mundial de la Filosofía, la Asociación Chilena de Filosofía (ACHIF), ha enviado un Carta Abierta a los medios de comunicación en la que expone:

> "Conmemorar el Día Mundial de la Filosofía cada tercer jueves de noviembre resulta una ocasión propicia para pensar en la situación de la filosofía en Chile, desde las diversas dimensiones en las que se imparte o desarrolla: escuela, academia e investigación. Este año enfrentamos la disminución de horas en las asignaturas de arte, ciencias, orientación, historia, música y filosofía. Quienes trabajamos en el campo de la filosofía afirmamos la relevancia de estas asignaturas en el currículum escolar. La enseñanza filosófica, por su parte, más allá de contenidos y autores específicos, debe promover una mirada crítica y analítica del entorno social, para así permitir la construcción de una sociedad más democrática. En esta declaración, como Asociación Chilena de Filosofía, queremos exponer algunas tareas colectivas para nuestra disciplina:
> (1)
> La escuela:

Desde la última reforma curricular del año 2020, se hace necesaria una revisión de cómo ha funcionado este currículum con la implementación de los electivos y la disminución de horas regulares.

La recuperación de horas de Filosofía para la educación Técnico Profesional se ha visto afectada por la falta de profesores y profesoras que puedan impartirlas. Esto da cuenta de un déficit que se vuelve más grave si se mira el sistema escolar en su totalidad.

Cabe señalar, además, el deterioro de las condiciones laborales en el sistema escolar, que se expresan, fundamentalmente, en violencias estructurales cuya consecuencia es el desincentivo a estudiar pedagogía, la escasa capacidad de retención de las instituciones formadoras y la deserción de muchos profesores y profesoras antes de los cinco años de ejercicio.

(2)

Formación de profesores:

Ante el déficit de profesores en el sistema escolar, no sólo de filosofía, sino que también de otras áreas, se hace urgente una alianza entre el Estado y sus universidades, en especial las de regiones donde esta falta es más grave. Esto implica aumentar la matrícula de formación inicial, los apoyos institucionales y políticas de promoción e inserción, además de descentralizar y garantizar la formación filosófica y pedagógica a lo largo de todo el país, considerando las singularidades de cada lugar.

(3)

Academia:

José Santos (2015) y Marcela Gaete (2007), entre otros y otras, han señalado que los programas de filosofía tienden a ser sesgados en términos de género, clase y/o etnicidad, y extremadamente homogéneos, observándose escasas diferencias entre las distintas mallas de las universidades que cuentan con la carrera de pedagogía o licenciatura en filosofía. Por ello se hace necesario incorporar una perspectiva decolonizadora y de género, integrando otras voces. Asimismo, se hace urgente la incorporación de filósofas en las plantas académicas y de autoras en los programas de estudio, de manera tal que se avance hacia un currículum no sexista.

(4)
Investigación:
En el estado actual de la investigación en humanidades, se hace necesaria una revisión tanto de los instrumentos como de la asignación de los fondos involucrados. Se trata de que el sistema sea consistente con la importancia que tienen las humanidades, y la filosofía en particular, para una convivencia democrática. Esto implica incluir criterios de género, de descentralización y de justicia epistémica, que permitan medir a cada campo disciplinar desde sus propias especificidades.
Este nuevo Día Mundial de la Filosofía nos permite reflexionar, una vez más, acerca de la relevancia de la filosofía, así como de los problemas que aún persisten. Una interpelación de la escuela, de la formación de profesores, de la academia y la investigación, son urgentes para avanzar hacia una sociedad verdaderamente democrática y más justa"[14].

14.

La Carta antes mencionada, es decisiva para comprender la actualidad de la filosofía como las humanidades, la enseñanza, su ejercicio, investigación, diálogo multidisciplinar, el sentido de responsabilidad desde el Estado y su compromiso con la propia Universidad, Centros de investigación y aquellas instancias donde se debe desplegar el pensamiento crítico y la filosofía. Sin lugar a dudas ha de ser un desafío ético, pues se trata de la dignidad de la disciplina, en el ejercicio de la promoción para una sociedad decente y con ello, considero el oxigeno necesario para la vida democrática, pues solo a través de la participación de la comunidad académica comprometida podemos avanzar a espacios donde la libertad se despliega mediante el diálogo socrático y la búsqueda de comunidades más cohesionadas en la búsqueda de su propia identidad local y nacional, donde afloren las distintas cosmovisiones en que sus caminos se unen para un destino común, en la construcción de cómo habitar la casa común en el correlato hombre-mundo-biosfera.

[14] http://www.achif.cl/.

Una crítica a los estatutos de los partidos políticos tradicionales peruanos

Mario Mejía Huamán
Univ. Ricardo Palma, Lima

Introducción:

La ponencia es el adelanto de una investigación cuyo objetivo final es demostrar que, la propuesta de la Rerum Novarum en contra del Manifiesto del Partido Comunista y los discursos de liberación planteados por la Teología de la liberación, la Filosofía de la liberación, así como la Filosofía intercultural, en el Perú, parecieran desconocerse, dado que no han sido tomados como ideología, menos insertados en el ideario o praxis de los partidos políticos. Pensamos que esta deficiencia se debe a que, los partidos o sus integrantes no tienen o han perdido sus principios filosóficos políticos; cosa parecida ocurre con los nuevos partidos "**golondrínos**", que carecen de principios **filosóficos políticos**, dado que su interés está puesto en ocupar, una presidencia, una gobernación o una curul en el parlamento, para defender sus intereses particulares o de grupo y no del Estado peruano.

1. Antecedentes

Consideramos que es necesario remontarnos a la época de la invasión española, porque desde entonces, cambia el sentido y destino del "Nuevo Mundo", de *Abya Yala* o Mundo Andino; cambia de una *pacha* donde no existía el dinero, pero que las relaciones de trabajo y ayuda entre los hombres, la fuerza del bienestar cambia a una sociedad dividida por la tenencia económica, sustentada en la acumulación de la riqueza expresada en el dinero. Desde entonces un grupo reducido de individuos manejan el Estado de acuerdo con sus intereses particulares o de grupo, como lo hacían en Europa.

Con la invasión del nuevo mundo, España en el siglo XVI, en lugar de avanzar en el desarrollo de la ciencia, la técnica y en la producción de bienes, reinsertó el esclavismo en su modo de producción feudal. Y, como sostiene José Carlos Mariátegui, si nos hubieran conquistado los ingleses hoy no seríamos países dependientes, económicamente subdesarrollados, con un número alto de analfabetos sino como un país del primer mundo.

La invasión ha traído ignorancia, sumisión, enfermedades, inmoralidad, etc., coadyuvada por la religión católica que, casi siempre ha convivido con el poder y Estado y que, en América, como el Estado llegó a utilizar el poder coercitivo contra los indígenas que intentaran desobedecer al hacendado, al patrón, al virrey y/o a las autoridades religiosas. El indígena fue tomado como instrumento de producción, dado que se concebía que el indígena no tenía alma ni estaba bautizado.

Más adelante, a pesar de la independencia administrativa lograda de España, por algunos pueblos de *Abya Yala* o de los Andes, continuó para los indígenas ser considerados como parte de la tierra, por tanto, la pertenencia del indígena al terrateniente o hacendado. Por otro lado, las luchas por independencia del Perú dieron ocasión a que surgieran nuevos amos. A los mestizos que lucharon, como jefes militares por la independencia, el Estado, al no contar con dinero suficiente en sus arcas para pagarles sus servicios, en recompensa les otorgó en propiedad las haciendas que antes habían usurpado los invasores o sus descendientes a los indígenas.

Para los indígenas y esclavos negros, no les llegó la libertad, en el Perú, en 1821. La libertad para los indígenas aún hoy es declarativa. Para abreviar la exposición en este punto sólo diremos que hasta los años 60 del siglo pasado el indígena dependía absolutamente de su terrateniente; las mejores épocas del año trabajaban en las tierras del patrón que, desde luego eran las mejores porque tenían riego; pasada la mejor época para la siembra, por ejemplo, recién trabajaban las tierras, asignadas por el patrón, pero no en propiedad o, las tierras de la comunidad. Las tierras de la comunidad se redujeron a los de la ladera de los cerros, desde luego dependientes de la lluvia, esto es eran

tierras sin posibilidad de riego. A todo ello, hay que sumar, la servidumbre de los indígenas varones a en la casa del patrón como "pongos" y, la de sus hijas como ayudantes en la cocina. El servicio de pongaje[1] duró hasta los años 60 en que el gobierno Juan Velazco Alvarado, nacionalizó las tierras en favor de quienes lo trabajaban, esto es de los indígenas; pero también a esa fecha se remonta que, en los Andes, por Ley, no existan más indígenas, sino campesinos.

2. La toma de conciencia de clase popular

Si bien la república se fundó, en el Perú, sin el indígena y contra el indígena, como sostuviera José Carlos Mariátegui o parafraseando hoy sin el pueblo y contra el pueblo, las ideas de democracia, como gobierno del pueblo por el pueblo, y la defensa del indígena u obrero de la ciudad promovido el Manifiesto del Partido Comunista publicado por Carlos Marx y Federico Engels en 1848, llegó al Perú por los años 20 del siglo pasado; luego, la Carta Encíclica de la Iglesia Católica: *Rerum Novarum*, firmada por el Papa León XIII y publicada 1891, contra el Manifiesto del Partido Comunista, apenas si se la conocía entre la población católica del siglo XX..

Los llamados a difundir esta ideología, la *Rerum Novarum* y las siguientes cartas, fueron los sacerdotes, pero por alguna razón, quizá por el desconocimiento y la satanización de los nuevos problemas, no fue difundida hasta los años 60, en que algunos seglares y clérigos católicos, como parte de las reuniones entre otras, de Medellín, Puebla, etc., tocaron estos temas que tienen que ver con la explotación de los obreros, y la injusticia social. Los obispos, sacerdotes, seglares y parte de los creyentes católicos; precisamente en esta época se fue gestando la Teología de la liberación promovido por clérigos y seglares que estudiaron posgrado en Europa, principalmente en Bélgica, entre los años 60 del siglo pasado.

[1] Pongaje: servicio gratuito que los colonos debían cumplir en la casa del terrateniente; los varones para labores propios de su sexo y las niñas en los quehaceres de la cocina.

En el Perú, en el primer cuarto de ciclo, empezaron a tomar fuerza las ideas de justicia y lucha contra la dependencia y el imperialismo, principalmente el norteamericano, dando origen al surgimiento del Partido Socialista en el Perú, que luego se transformará en Partico Comunista del Perú y, en la creación de la Alianza Popular Revolucionaria Americana, conocida como "APRA". Al principio pareciera que mejor acogida tuvo el aprismo entre la juventud y población de las ciudades, pero luego tuvo mayor acogida el "comunismo" dado que todos los trabajadores del pueblo se sentían explotados. A nivel de intelectuales migraron del aprismo al comunismo, por ejemplo, César Vallejo, Ciro Alegría, y en los años 80 del siglo pasado, Alfonso Barrantes Lingán que fue candidato a la presidencia de la república. A inicios del siglo veinte uno de los problemas sociales, nacionales fue la situación real del indígena andino, iniciándose así la defensa teórica del indígena, corriente literaria y política conocida como indigenista, datos que los podemos encontrar en la revista *Amauta,* dirigida por José Carlos Mariátegui.

No queremos dejar de mencionar algo de la situación política del Perú a finales del siglo XX en que, fue fundado el Partido Comunista Revolucionario, organización marxista-leninista-maoísta Sendero Luminoso en 1969, de inspiración marxista-leninista, maoísta-camarada gonzalo, que inició el conflicto armado en 1980; luego en 1982, se fundó el Movimiento Revolucionario Tupac Amaru, de inspiración marxista-leninista-guevarista, el mismo que entró en acción en 1984. Son del dominio general los resultados trágicos: muerte de los activistas y de la población indígena-campesina de la sierra que, tenía poca o ninguna idea del "movimiento revolucionario". Las muertes fueron causadas por los senderistas y de las fuerzas militares del Estado. En la ciudad, el terrorismo sembrado mediante bombas por los *t*upacamaristas, contra las comisarías y la población, hasta la toma de la residencia del **Embajada de Japón** el 17 de diciembre de 1996 y, el quiebre final del movimiento por parte de las fuerzas del Estado el 22 de abril de 1997 con la muerte de todos los integrantes del Movimiento Revolucionario que habían asaltado la embajada.

En la dirección electrónica abajo señalada, se encuentran los siguientes datos sobre el resultado final consignados por la Comisión de la Verdad:[2]

> "Dada la información disponible, concluimos que el número total de muertos y desaparecidos causados por el conflicto armado interno peruano se puede estimar en 69,280 personas, dentro de un intervalo de confianza al 95% cuyos límites superior e inferior son 61,007 y 77,552, respectivamente. Las proporciones relativas de las víctimas según los principales actores del conflicto serían: 46% provocadas por el PCP-Sendero Luminoso; 30% provocadas por Agentes del Estado; y 24% provocadas por otros agentes o circunstancias (rondas campesinas, comités de autodefensa, MRTA, grupos paramilitares, agentes no identificados o víctimas ocurridas en enfrentamientos o situaciones de combate armado)"[3].

Tabla 1

PERÚ 1980 - 2000: ESTIMADOS Y LÍMITES DE LOS INTERVALOS DE CONFIANZA DEL TOTAL DE VÍCTIMAS FATALES CAUSADAS POR EL CONFLICTO ARMADO INTERNO, SEGÚN AGENTES RESPONSABLES (Nivel de confiaza: 95%)

	AGENTES RESPONSABLES			
ESTIMADOS	PCP-SENDERO LUMINOSO	AGENTES DEL ESTADO	OTROS	TOTAL(*)
Límite inferior	24,823	17,023	11,858	**61,007**
Estimado	31,331	20,458	15,967	**69,280**
Límite superior	37,840	23,893	20,076	**77,552**

(*) Los resultados de la columna "TOTAL" fueron directamente calculados con la EMS, no son la suma de los estimados individuales

[2] EMS: Existe un método estadístico que puede utilizar la información contenida en múltiples sistemas de documentación independientes (como los tres mencionados previamente) para calcular una estimación del total. Este método es conocido como Estimación de Múltiples Sistemas (EMS).

[3] https://www.cverdad.org.pe/ifinal/pdf/Tomo%20-%20ANEXOS/ANEXO%202.pdf.

Finalizamos la exposición señalando que, el individualismo que es una concepción contraria a la concepción del hombre como "*Zoon politicón*" o a la concepción andina del hombre como "ayllu", esto es como ser social, ha llevado y continúa haciéndolo a la situación arriba descrita. Un pequeño grupo de adinerados que se sienten "grandes capitalistas", secundado por una población en extrema pobreza, gracias a regalos en periodo de elecciones y a la ayuda económica recibida para "parar las ollas comunes", en el cinturón de la ciudad, durante los últimos años, la "derecha" cosecha como retribución de los favores antes indicados, el voto popular de los ciudadanos que viven en extrema pobreza en el cinturón de la ciudad, de tal suerte que la persona que no conoce estos detalles puede asumir que la derecha e izquierda cuentan cada uno con más o menos 50% de votantes, cuando en realidad la población pobre y miserable hace que la derecha sume alrededor del 50 % de los votos.

Por otro lado, a la ignorancia en cultura general que padece el peruano en su mayoría, hay que sumar la población indígena, inclusive bilingüe y castellano parlante que tiene poca, ninguna, o falso conocimiento de lo que es la política, los objetivos de los partidos políticos, etc. Tenemos un gran número de **analfabetos funcionales**, fáciles de ser manipulados por los medios de comunicación de los "ricos"; por las informaciones deformadas que difunden y que, la gente común y corriente, "*ad verecundiam*", los acepta como verdaderas.

En la situación descrita no debemos continuar viviendo en el Perú divididos en extrema pobreza y riqueza de unos pocos. Debemos tomar consciencia de lo que pasa en el Perú y, debemos actuar racionalmente. Entre los elementos contribuyentes o decisivos para tal salida, está el restablecimiento del curso de filosofía en la educación secundaria y en las universidades no para repetir el pensamiento ajeno, creado para resolver problemas de otras realidades y otras épocas (*pachas*) sino para resolver nuestros propios problemas. Debemos aprender a reflexionar críticamente. No debemos olvidar que las ideas correctas mueven a los hombres a realizar acciones correctas.

3. La coalición de los independientes

Respecto a los nuevos grupos "políticos" son en realidad "*partidos* golondrinos" o "electoreros" esto es, que solo se unen con la finalidad de lograr alguna curul en las elecciones, como estos días en que se ha capturado el "poder" con miras a que la derecha no seda un ápice en mantener el estado de cosas. En las elecciones para presidir la mesa en el Parlamento se ha formado una coalición de partidos, conformado por grupos de propuestas contrarias, pero es posible que con el avance del tiempo se desintegren y la derecha obtenga todo el provecho, ya que el grupo de cuatro parlamentarios está integrado por uno de izquierda que a la primera dificultad será expectorado. Por otro lado, los miembros de los grupos "electoreros" suelen cambiarse de partido a la primera dificultad como podemos leer en la siguiente cita:

Mauricio Zavaleta escribe, que en Puno el 2014, partido político:

> "Raices fue breve, pero exitoso. En las elecciones regionales y municipales del 2010 obtuvo los mejores resultados de una agrupación política en décadas. Poco después, el movimiento se quebró. Juan Luque, candidato a la presidencia regional, perdió en la segunda vuelta de ese año, para ser lecto gobernador en 2014 por otro omovimiento. Mariano Portugal, candidato a la Municipalida de Puno, fue electo acongresista en 2011 por Perú Posible, para luego buscar la reelección con Alianza Para el Progreso (APP) en 2016 y la gobernación de Puno en 2018. De cara a las elecciones de 2022, Porrtugal postula nuevamente a la alcaldía de Puno, pero esta vez como parte de Poder Andino, un movimeinto lideerado por Alexzander Flores, empresario minero y dos veces candidato ala gobernación. ¿Qué nos dice esta anéctoda altiplánica sobre la política peruana? El libro argumenta que Raíces fue un ejemplo de un tipo de vehículo electoral predomiante en el Perú: La coalición de independientes"[4].

[4] Zavaleta, "Coaliciones de Independcientes",

> "El análiisis que se presenta en el Libro (en el mencionado libro) encuentra que más del 70% de las cien agrupaciones que obtuvieron el primer o segundo lugar en las elecciones regionales de 2006 y 2010, independimente de su categoría legal, estaban conformadas en su mayoría por novatos o candidatos provenientes de otros partidos, una tendencia que se ha mantenido en las elecciones posteriores"[5].

Los ejemplos no pueden ser más claros y contundentes, pareciera que cambiarse de grupo político se está haciendo tan normal como cambiarse de camisa[6]. Pero, valga la aclaración, en el Perú del siglo XX se dieron también alianzas entre grupos o partidos antagónicos, con el objetivo de llegar a ganar en las elecciones o repartir los puestos del Estado entre los afiliados, como, por ejemplo, los ministerios.

Por ejemplo, en 1948, el general Manuel A. Odría llegó a ser presidente mediante un golpe de Estado y persiguió a muerte a los apristas y comunistas. Este mismo dictador, en 1954 sacó la "Ley de Seguridad Interior" lo cual sirvió para expatriar a "los enemigos políticos". Así tenemos que, en la capital del departamento de Iquitos, el general Marcial Merino, dio un Manifiesto Revolucionario, que el diario la Prensa de Lima la publicó, entonces el dictador Manuel A. Odría ordenó la prisión de Pedro Beltrán, dueño del diario, en la isla Frontón.

Para la presidencia del Perú, años 1963-1868, estos dos polos opuestos, APRA y UNO (Unión Nacional Odriista) formaron una coalición. Los militares vieron peligro en dicha unión y dieron el golpe de Estado en 1962 un año antes de las elecciones. Por su parte, el partido político Acción Popular y el partido Democracia Cristiana que en anteriores elecciones no había

https://argumentos-historico.iep.org.pe/articulos/como-se-compite-sin-partidos-politica-electoral-en-cusco-y-puno/, 2010), p. 11.

[5] Ibíd., p. 12.

[6] No queremos emplear la frase popular "cambiarse de camiseta", puesto que principalmente en Lima, se ven los problemas deportivamente, como: "apostar por la camiseta", "jugarse la camiseta", "sudar la camiseta", etc.

alcanzado el 2%, formaron una coalición, siendo parte del acuerdo que, la Democracia Cristiana no presentaría candidato para presidente de la República, y en recompensa la promesa de que Acción Popular le retribuiría con algunos ministerios y puestos del Estado.

En tal situación, podemos constatar una vez más, que los partidos ignoran o hacen caso omiso a los principios y objetivos del partido y postulan al parlamento no para gobernar en provecho de la ciudadanía sino para garantizar sus ingresos económicos, defender sus intereses particulares o de grupo, guiados por el "hígado", "el corazón" o la "ambición" personal, lo cual puede ser justificado por el irracionalismo filosófico en que discurre el mundo a imitación de los pueblos de otras "pachas".

4. De los fines y objetivos de los partidos

Respecto al título de la ponencia, debemos manifestar que, en teoría la izquierda marxista-leninista-mariateguista, tiene bien fundamentado su principios y objetivos, aunque las últimas elecciones realizadas 26 último de julio, para presidir la presidencia de la Mesa del Congreso, echan por la borda todos estos principio y objetivos, al aliarse con sus opositores. Nos preguntamos: ¿Qué se puede esperar de esta izquierda que se ha aliado con la corrupción?

Cosa parecida debemos decir dl los principios y objetivos del partido político APRA, sus principios han sido dado en 1924 por su fundador Víctor Raúl Haya de la Torres, a saber:

Su declaración de principios se origina en el Programa Máximo de la Alianza Popular Revolucionaria Americana, APRA, de 1924, anunciado por su fundador y jefe Víctor Raúl Haya de la Torre, a saber:

"1) Acción contra todo imperialismo.
2) Unidad política y Económica de América Latina.
3) Nacionalización progresiva de tierras e industrias.

4) Inter americanización del Canal de Panamá
5) Solidaridad con todos los pueblos y clases oprimidas del mundo.

II.- La doctrina aprista fundamenta los principios programáticos del PAP y le confiere las características de:
- un movimiento político,
- económico y social,
de origen y proyecciones peruanas, de vocación latino o indoamericana, que aspira a la integración continental y que responde a nuestra realidad, caracterizada por capitalismo subdesarrollado y dependiente.
III.- El PAP rechaza toda forma de imperialismo y demás expresiones de dominio. Considera que el imperialismo es el problema fundamental de Perú y América Latina, siendo el factor determinante de su atraso y subdesarrollo.
IV.- El PAP, como integrante de la de la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA), postula la unidad política y económica de América Latina y el Caribe mediante la permanente coordinación económica y política de nuestros países con miras a la formación de la unión política y la consolidación de los regímenes democráticos en nuestro pueblo continente".

En el campo de la praxis el APRA, probablemente sea una de las peores experiencias que el Perú ha sufrido cuando éste llegó al poder. Solo para tener una idea debemos decir que, nuestra divisa 1 Inti, se devaluó al extremo de recibir seis ceros. Antes con *Un Inti* se podía comprar 4 panes populares, luego con la devaluación se necesitaban 1'000,000, para comprar la misma cantidad de panes.

Por su parte el Partido Popular Cristiano (PPC) es un partido de derecha y extrema derecha, la experiencia anti obrera de la fábrica de Cromotex, del cual fue asesor jurídico el fundador del partido, hizo que se reprimiera (1979) la huelga de los obreros que pedían mejor trato, con la muerte de dos obreros y 6 heridos graves. Desde entonces el partido siempre cosechó un mínimo de votos para presidente en las elecciones, pero que casi siempre, todos los

gobiernos, les han dado los ministerios de trabajo y justicia para que el partido gobernante apareciese siempre limpio ante cualquier problema con la masa de obreros. Respecto a sus objetivos, nada nuevo que los otros "partidos formales y golondrinos" ofrecen.

El Partido Popular Cristiano – PPC se define como un **Partido Social Cristiano** y como tal, mantiene relaciones y afiliaciones con otros partidos e instituciones social cristianas del mundo. El Ideario del Partido contiene la visión de la realidad nacional bajo los principios y valores de la Doctrina Social Cristiana, definiendo los objetivos a alcanzar a través de su acción política. **Principios** "Como partido de centro, nuestros valores tienen el carácter de permanentes y tienen como propósito orientar la conducta de las personas, de tal forma que la sociedad viva y alcance sus objetivos de evolución en paz y armonía"[7].

Si no estamos equivocados, para nada se cita la doctrina social de la Iglesia Católica, dado que es partido cristiano.

5. Conclusión

Consideramos que el problema tratado es importante y debe ser dilucidado racionalmente, porque pensamos que el problema implica la carecía de principios políticos del partido, de los candidatos, individual o grupalmente considerados y, su actuar a-ético en el quehacer político; en tal sentido pensamos que, la filosofía como uno de los elementos culturales fundamentales, podría dotar de principios racionales para resolver los problemas, como afirmara Francisco Miró Quesada[8].

[7] http://www.ppc-peru.org/estatuto.htm (consultado:26/09/2006)

[8] Francisco Miró Quesada, *Para iniciarse en la filosofía*, Lima, Fondo Editorial Universidad de Lima, 1981, pp. 151-157.

Algunos desafíos que vienen del mundo religioso

Luisa Ripa

1. Introducción

Presento un intento de ensayo reflexivo acerca de posibles desafíos que, en lo personal, han sido fuertemente sugeridos por algunas producciones religiosas. En un contexto peculiar destacamos algunas irrupciones: escenario de esos posibles desafíos. Pueden concretarse en algunos temas iniciales que nos sugieren construcciones teórico prácticas en el ámbito de una ética social. Sugerencias merecedoras de mejor sustento y, sobre todo, de intervenciones que las critiquen y amplíen.

Contexto: estamos atravesando un tiempo nuevo e insólito: la postpandemia. El año, casi dos que estuvimos recluidxs, han dejado una sombra de la que todavía no nos hacemos cargo: todo vuelve salvajemente a lo mismo. Como si fuera posible pasar la página sin problema, creo que hay un elemento que denuncia la diferencia: esta especie de salvajismo con que nos empoderamos de espacios y bienes... como si una urgencia por vivir, que se disfraza de indiferencia, ocultara un terror sordo e inconfesable: el de volver a estar en riesgo de muerte. En un pequeño video en alguna de las redes alguien comentaba que tenemos una inflación monstruosa y, sin embargo, las calles están llenas de autos en marcha y los lugares de comidas llenos de personas con tiempo y dinero para afrontar lo que sea. Con esta observación no quiero ser irrespetuosa para con quienes, en los márgenes, el frío y el barro, luchan por la supervivencia diaria. Se trata de una foto de clase media y de habitación central.

Irrupciones que podemos reconocer en ese contexto (sólo menciono algunas)

- Derechos triple instalación

En primer lugar, el impresionante fenómeno de los derechos humanos. Como sistema normativo peculiar por su condición de históricos, parciales, sucesivos, negociados... y con pretensión de universales.

Entiendo que ha tenido una triple instalación: si constituyen un nuevo **discurso**, las instalaciones responden a las personas gramaticales en las que es dicho.

En primer lugar, se instaló como un discurso en tercera persona: en el **se** impersonal de las **instituciones**. En forma de declaraciones, pactos, protocolos, etc. construye una impresionante red que asegura a la totalidad de los y las habitantes del planeta, condiciones de dignidad y bienestar que cubren sus necesidades y el debido respeto. Los documentos exigieron una enorme multiplicación de instituciones que hacen posible el acceso efectivo a esos derechos.

En segundo lugar se instalaron "en primera persona". Como fenómeno discursivo cultural es dicho por las y los sujetos que expresan "yo tengo derecho a...". Con los miles de matices que puedan señalarse, creo que es sin duda cierta la apropiación subjetiva del decir en términos de derechos. Es quizá el fenómeno más impresionante y presente y corre, por así decir, los discursos de la beneficencia y de la meritocracia: lo que me corresponde por derecho no es fruto de ninguna dádiva -ni humana ni divina- ni es alcanzado mediando alguna conducta concreta. Se trata de una revolución en la autoidentificación subjetiva.

Esta realidad nos ha permitido insistir en la necesidad de una peculiar nueva instalación en "segunda persona", que será nuclear para la propuesta ética.

- Mujeres y fenómeno "trans"

En segundo lugar, la irrupción de las mujeres en el campo social, político y doméstico con una fuerza y una variedad de estilos y definiciones que apenas comenzamos a ver. Verdadero tsunami histórico que reverbera en trabajos, alianzas y, sobre todo, prácticas que modifican en forma impresionante el estado de cosas de hace no muchas décadas.

Esta irrupción viene ahora signada por variable identitaria que creo puede denominarse "trans": no en el sentido biológico del cambio de sexo, sino en un sentido más amplio que abarca todas las formas de una autoidentificación que transita, muta, explora y abre un abanico de sentidos, figuras y conductas que apenas comenzamos a atisbar.

Sin desconocer las múltiples tradiciones y corrientes que alimentan este fenómeno es preciso señalar la importancia que ha tenido, quizá sobre todo en el mundo religioso, la revelación de la enorme cantidad de abusos y maltratos de los que tantas mujeres –y varones– son víctimas[1].

- Hartazgos y novedades

En tercer lugar estas irrupciones se dan en una atmósfera de hartazgos y una catarata de novedades. Mencionamos dos: la caída de relatos convocantes: a contrario de lo que voy a proponer, por ejemplo, los relatos religioso-piadosos me parece que han dejado de llamar la atención y concitar el interés de escucha: por ejemplo, la mención del nombre de Jesús, fuera de los ámbitos estrictamente creyentes, merece un pudor silencioso. Por otro lado asistimos a una impresionante e inédita revolución informática, que se apodera de los espacios y proporciona todos los caminos... y que crece exponencialmente. La red, como figura comunicacional en múltiples sentidos, desplaza al antiguo árbol de la ciencia y, también, a la biblioteca enciclopédica: en una

[1] Con su catarata de reclamos, que parece imparable.

horizontalidad inédita comunica y enlaza, también, con infinitas reverberaciones.

1. Desafíos[2]

Quiero presentar desafíos que se desatan por dos actores religiosos: la publicación de los tres tomos de la investigación sobre la Iglesia católica durante los años sesenta-ochenta –en especial la parte dedicada a las **hermenéuticas**– y una plataforma virtual feminista.

La verdad los hará libres

En junio y julio de 2023 la Editorial Planeta ha publicado el I y el II tomo de la obra *La verdad los hará libres*. Se trata de una obra excepcional, fruto de un trabajo de investigación y elaboración sobre documentación de la CEA y del Vaticano. Su publicación ha desatado intereses y críticas: la autoría múltiple hace difícil una comprensión total de la obra que se establece como una fuente de consulta reiterada y de estudios minuciosos: un punto de partida, no una conclusión cerrada.

El primer tomo reúne trabajos muy diversos, a cargo de más de 15 autores, sin contar las autorías de los que aportan testimonios. Tras una introducción de la Comisión Ejecutiva de la CEA, Galli se encarga de una presentación general de toda la obra –en su diversidad– y de los fundamentos filosófico-teológico-históricos del trabajo realizado. Siguen los trabajos sobre el laicado, vida consagrada y presbiterio entre el Concilio Vaticano II y las alternativas políticas en la Argentina. Presentan un estudio sobre las publicaciones de la época. Concluye con largos testimonios de algunos obispos protagonistas de entonces, testimonios de otros obispos que vivieron esos años como seminaristas o sacerdotes y cierra con una presentación de la CEA y de los

[2] Presento los desafíos que en todos los casos se balancean con un "pero..." final que denuncia que distan de ser la única presencia clara. La misma cadencia se mantiene en el elenco de temas concretos. No contrapeso ni balance: más como advertencia de algo absolutamente otro.

católicos que actuaron en organismos de la defensa de los DH. Los títulos hablan de violencia, de martirio, terrorismo de estado, persecución... Un material diverso y muy rico, con importante pesquisa en fuentes testimoniales y documentales. Cualquiera que haya vivido esos años puede encontrar lugares conocidos en los que ahondar en protagonistas y acontecimientos.

El segundo tomo es un minucioso estudio sobre la documentación. Luis Liberti y Federico Tavellli, los autores principales, lo presentan como una experiencia total de inmersión en el dolor que se traduce en una relación de reconocimiento absoluto para con las víctimas: fundada en las muchas horas de compartir sus relatos, súplicas, reclamos y otras formas de presencia de ese dolor descomunal ante los obispos argentinos y la Santa Sede, sumando las mediaciones de la Nunciatura. En un relato crudo y minucioso describen la documentación que da cuenta de "El terror- 1976-1977", "El drama- 1978-1981" y "Las culpas- 1982-1983". En el desarrollo se encuentran las dudas y las decisiones de estos miembros de la Iglesia, que se debaten entre las intervenciones públicas o privadas, entre las denuncias o el "dilema del mal menor". Las acciones eclesiásticas se tejen con los acontecimientos políticos –como la guerra de Malvinas o el conflicto con Chile– y las tensiones entre los cuadros militares y entre las posturas de distintos obispos y de ellos para con la Santa Sede. Cuando acontecen los asesinatos de sacerdotes y religiosas (o la vigilancia de los militares sobre publicaciones religiosas), logran relieve los secuestros, torturas y desapariciones de cada vez más hombres y mujeres por quienes claman sus familiares. Finalmente ese clamor de las víctimas se teje con los gestos de la dictadura y de la Iglesia a favor de un cierre y hasta una reconciliación, sumando reconocimiento de culpas y pedidos de perdón. El detalle de los pasos y de los vericuetos de textos, actitudes y acciones que se obtiene por el aporte de miles de documentos diversos, apenas abren cuestiones que deberán estudiarse minuciosamente para descubrir las novedades, afirmar lo ya conocido y permitir nuevas conclusiones abiertas, sin duda, a otros rebotes, precisiones y dudas.

Hermenéuticas: dan que (y qué) pensar

A mediados de este mes de agosto saldrá el III tomo de la obra que mencionamos y este tomo tiene especial interés para la convocatoria de estas jornadas. En efecto: se trata de un volumen de distintas hermenéuticas sobre el sentido de lo que se publicara en los dos tomos anteriores. La lista de autores y autoras es larga y las perspectivas son muy diversas: particularidades que se suman a pensar acerca de esta verdad que promete libertad[3].

[3] Autores y autoras del Tomo 3 (Hermenéutico): 1. Federico Tavelli: "Comprender la historia presente: un desafío pendiente"; 2. Andrea Ricciardi-Gianni La Bella: "La verdad los hará libres (1966-1983)"; 3. Roberto Di Stefano-José Zanca: "Reflexiones sobre el marco teórico-metodológico de la obra La verdad los hará libres"; 4. María Elena Barral: "Sacerdocio, sociedad y política: experiencias situadas de una relación con historia"; 5. Nieves Tapia: "Crecer con miedo, ganarle al miedo"; 6. Horacio García Bossio: "Hermenéutica de la violencia política argentina. Un abordaje interdisciplinario"; 7. Gustavo Morello: "¿Quién es católico? Una mirada sociológica a los materiales presentados"; 8. William Cavanaugh: "Los cuerpos de Cristo en la guerra sucia"; 9. Marcela Mazzini: "Duelo sin cuerpo. Hacia una interpretación del drama de la desaparición de personas durante la dictadura"; 10. Enrique Bianchi - Luis Liberti: "La memoria es el cáliz que recoge la sangre de los mártires para regar con ella la vida de la Iglesia. Martirio y testimonio cristiano en la espiral de la violencia argentina 1966-1983"; 11. Ricardo Albelda - Daniel Graneros: "Las autoridades nacionales frente al período 1976-1983 y la autoconciencia del Episcopado argentino ante la historia. Una lectura de la realidad argentina entre 1983 y 2011"; 12. Luisa Ripa: "Encuentro y Verdad: un entramado necesario"; 13. Marcelo Colombo: "Derecho canónico y derechos humanos"; 14. Aníbal Fornari: "De la Hermenéutica de la Crisis al Testimonio de la Esperanza"; 15. Virginia Azcuy: "Aportes de Lucio Gera para el discernimiento teológico pastoral de la Iglesia católica en la espiral de la violencia entre 1966 y 1983"; 16. Omar Albado: "De la nación católica al pueblo temporal, autónomo y cristiano. Un diálogo entre Loris Zanatta y Rafael Tello"; 17. José Carlos Caamaño: "¿Que impidió que los obispos alzaran la voz?"; 18. Carlos Schickendantz: "La praxis histórica actual como lugar teológico. Reflexiones sobre criterios y condiciones de un 'error de discernimiento'"; 19. Juan B. Duhau - Fabricio Forcat - Andres Motto - Matías Taricco: "¿Un silencioso e invalorable apoyo?"; 20. Juan B. Duhau - Fabricio Forcat - Andrés Motto - Matías Taricco: "En esta encrucijada, el silencio dice algo"; 21. Josefina Llach: "Reconciliarnos"; 22. Carlos

Por mi parte volví a utilizar un esquema de Cullen que estructura el pensamiento crítico reconociendo dialécticas, a las que se suma la interpretación hermenéutica para, finalmente, hacer lugar a la interpelación ética. De ese modo pude presentar las que me parece siete tensiones presentes en la experiencia de lo vivido en los años de la dictadura; intentar otras tantas claves hermenéuticas que las "desfonden" de alguna manera, para concluir con algunas demandas éticas que se imponen. El encuentro propuesto es, entonces, el resultado de un camino cuidadoso de las experiencias, de su sentido y de sus exigencias.

Tras las huellas de Sofía

> "Yo, la Sabiduría, vivo junto con el arte de juzgar, la acción reflexiva me tiene entre sus amigas" Prov 8, 12. Espacio de reflexión teológica feminista. Nuestro objetivo es caminar tras las huellas de Sophía-Sabiduría y su devenir ancestral, presente y futuro en los senti-pensares cotidianos de las mujeres.

Este texto encabeza la presentación de una plataforma feminista: segunda autora religiosa que nos da que pensar al ponernos por delante una propuesta que despierta cuestionamientos filosóficos[4].

María Galli [sin título]; 23. Gerardo Söding: "La verdad los hará libres hoy. Diversos Testimonios y ecos de una primera lectura de la obra"; 24. Gil – Giudice – Liberti - Ramirez: "Línea del tiempo de los principales sucesos de la época".

[4] Andrea González Benassini y Marisa Noriega Cándano, "Reseña", Julio 30, 2023 "..., los lazos siguieron estrechándose y fortaleciéndose entre nosotras gracias también a los cursos y clases que compartimos, preparamos e impartimos juntas. A los Congresos y Jornadas teológico-feministas a los que tuvimos oportunidad de asistir y que nos brindaron la gran oportunidad de conocer, establecer contacto y empezar a tejer redes con cantidad de mujeres feministas, activistas, de comunidades de base, académicas: teólogas, científicas, escritoras, artistas, de distintas partes del mundo, con diferentes experiencias y trayectorias de vida; cada una desde su ámbito. Pero sorprendentemente con necesidades, búsquedas y demandas similares en cuanto al lugar de segunda al que se nos ha relegado a las mujeres, la exclusión y anonimato en la que hemos vivido y los roles que se nos han asignado...Página web

Sus notas son el dinamismo y la riqueza. Incluye una enorme variedad de protagonistas que comparten sus producciones dichas en "modo mujer". Sin hacer ninguna categorización sus entregas incluyen presentaciones de libros, de movidas artísticas, de convocatorias a foros donde discutir y analizar compartiendo experiencias, conocimientos y realizaciones. Tanto una colección de libros acerca de las mujeres en la Biblia, exposiciones de arte, investigaciones: el protagonismo femenino despliega esa presentación de la cita del AT, en la que Dios se dice en femenino. Sororidad sencilla y compartida, verdadera revolución donde tienen cabida experiencias colaborativas que ya no piden permiso para formas de discurso, adoración y servicio religioso de mujeres cristianas. No hay jerarquías sino celebración por la diversidad de ofertas gracias a las que compartimos lecturas bíblicas; investigaciones sobre culturas prepatriarcales, pacíficas e igualitarias; elaboraciones filosóficas, teológicas o sociológicas, figuras, colores, encuentros, intercambios, et., etc.

Interés por lo que nos pasó: creo que podemos afirmar un despertar interesado que produce movilidades generacionales y culturales. No solamente en respuesta a estos agentes del mundo religioso sino también por la película sobre el juicio a las juntas militares[5]; la serie sobre la vida y las canciones de Fito Páez[6]; y, recientemente, la publicación[7] de María O´Donnel sobre el secuestro y asesinato de Aramburu. Preguntas que aparecen en escenarios de auténtica ignorancia y renovado interés. Que no eliminan, según parece, el escenario general de indiferencia y generalizada búsqueda de algún cambio. Pero... mientras tanto Jujuy se prende fuego: hay un verdadero

(www.traslashuellasdesophia.com); Facebook: @Teología Feminista; Twitter: @teologiafeminis; Instagram: tras_las_huellas_de_sophia (texto de unas 650 palabras, a solicitud para este trabajo).

[5] "Argentina, 1985", Santiago Mitre, 2022.

[4] "El amor después del amor", Juan Pablo Kolodziej, Netflix, 2023.

[5] María O´Donnell, *Aramburu, el crimen político que dividió al país. El origen de montoneros*, Buenos Aires, Planeta, 2023, Libro digital EPUB. Ver https://www.youtube.com/watch?v=JqPMrlHae4E, siete episodios.

incendio por el riesgo de pérdida de los recursos fósiles y alertas por la Amazonía.

2. Algunos temas

La filosofía puede –y, sin duda, debería– recoger algunas de estas importantes movidas como objetos de nuevas pesquisas. Al mencionar algunas, nuevamente introduciré los "peros" que, lejos de eliminar el tema, lo tensan con variantes diversas. Siempre en el supuesto de la experiencia que el mundo de la vida nos abre para una posible reflexión filosófica. Las propuestas ahora se abren de la inicial oferta del mundo religioso para incluir un amplio abanico de experiencia común. Me limito a señalar cuatro temas entre muchos otros que serían posibles.

Creo que se abre el desafío de repensar cuestiones de *identidad*, ahora con esa característica de movilidad y cambio que calificamos de "trans" en un sentido amplio de transitividad. Las viejas preguntas sobre ¿quién soy? ¿quién es...? se complican y merecen una tranquila y larga meditación que aunque escuche a autores y autoras no renuncie al asombro de lo que ve y lo que vive para no eludir la pregunta.

Pero... esta transitividad identitaria debe enfrentar dos realidades poderosas que pujan por ser reconocidas y, en nuestro caso, pensadas. Una es la de los pueblos originarios con su discurso y su práctica de reclamo de lo que *desde* **siempre** los define y ubica. Otro es el masivo fenómeno de quienes *migran*: demasiadas personas, demasiado tiempo haciendo de su vida y su definición un caminar hacia, un estado de salida y búsqueda.

Por fin, la realidad –mucho menor, cuantitativamente hablando– de los recursos reflexivos, meditativos y de reconocimiento del mundo del que venimos, muy especialmente en la figura de las *ancestras*. Este sujeto de anterioridad femenina y su poder de marca identitaria es un tema que merecería, también, pensarse en su sentido y su alcance.

Vinculado al tema de la identidad me parece que se impone el tema de la **pertenencia**[8]. Recojo aquí lo que creo una luminosa propuesta de Michael Walzer[9] en su respuesta a la *Teoría de la Justicia* de John Rawls. En su lúcida distinción acerca de los modos de pertenecer –el más sencillo, el de la **vecindad**; el más difícil, el de la **familia**, por su exigencia de continuidad biológica; y el más frecuente, el del tipo **club**: la pertenencia que se logra mediante una membresía-. Entiendo que hoy se da entre migrantes hacia países europeos, por nueva pertenencia que toma el lugar de las pertenencias de sangre, pero que son, simplemente, móviles membresías. A pensar. También aquí tiene lugar el "pero" de los pueblos originarios y la necesidad de conocer el modo de pertenecer de migrantes ubicados en barracas y hasta casi poblaciones de fronteras.

Un tema decisivo en medio de toda esta experiencia de mundo en la que estamos es el de la **multitud** que se descubre tras el abandono del *vel-vel*. La movilidad conceptual que se exige cuando se abandona el seductor y sencillo lenguaje dicotómico que reduce a dos opuestos la realidad antropológica y de sentido. Este tema es decisivo, por las implicancias éticas que tiene, pero, antes que nada, por el reconocimiento cuantitativo que supone. En efecto: la inmensa mayoría de las personas se encuentras en diversos espacios, estilos, autodefiniciones... que no se agotan en el pensamiento binario. Porque es cierto que quizá como nunca hablemos de la **diferencias** pero estamos lejos de aceptarlas en la cotidianeidad vivida y –para lo que ahora nos importa– en el respeto como tema de nuestro pensar y discernir.

Por fin, me parece que un desafío es el de construir una novedosa teoría **política**, vigorosa y sincera. Que se haga cargo del fracaso milenario de la promesa del león que dormirá junto al cordero, pero que se apoye en la coextensiva duración de nuestro malestar por la guerra y el enfrentamiento.

[8] El trabajo de Gustavo Morello: "¿Quién es católico? Una mirada sociológica a los materiales presentados" (Tomo III de "*La verdad*...") es una espléndida muestra de lo que se puede pensar sociológica y geográficamente

[9] Michael Walzer *Las esferas de la Justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*, Buenos Aires, FCE, 2001(original inglés de 1983).

Haciéndonos cargo de la insuficiencia de teorías ya pensadas, pero insistiendo en la negativa a volvernos cínicos[10]. No es un tema sencillo porque la adscripción a las formas ya pensadas y su peso identitario y social es demasiado fuerte.

3. Propuesta práctica (socio-ética)

Aunque ya en el apartado anterior se señala la marca práctica de estos desafíos filosóficos, me parece necesario intentar un despliegue más directo y pormenorizado de los desafíos que tengan la urdimbre de un cometido ético preciso. *Cómo* hacer lo que queremos hacer es el tema con el que recogemos lo desplegado anteriormente. Entiendo que resume el que me parece desafío central de la filosofía que intentamos. Se impone como una decisión de honestidad y concresión:

- En primer lugar, hacer lugar al duelo (**Memoria**)
- En segundo lugar, hacer lugar a las diferencias y a los conflictos (**Verdad**).
- En tercer lugar hacer lugar al encuentro.
--Tramar diálogos (reflejo y disputatio)
-- Una filosofía de las mezclas, los bordes, y los límites (**Justicia**)
- Una saludable reubicación (“estereogramas”)

Las tres propuestas habilitan una proclama que han mantenido los y las representantes de las organizaciones de defensa de los derechos humanos, desde el espacio de la víctimas. Se trata de insistir en el trabajo de la Memoria. Se trata de permitir el espacio de la Verdad. Se trata de respetar a ultranza la necesidad de Justicia.

[10] Enrique Dussell en su Ética de la Liberación distingue entre el cínico, que acepta como inevitable el estado perverso de cosas y el que se confiesa impotente o desconcertado, pero no pierde de vista la necesidad de la búsqueda del bien.

Respondiendo a Han en su definición como que la nuestra es la sociedad del cansancio, he trabajado la tesis de que es la **sociedad del enojo**[11]. Pero un terapeuta me enseñó hace tiempo que bajo el enojo se esconde el miedo. Y que bajo el miedo se esconde la tristeza. Un desafío teórico práctico para quienes hoy tratemos de pensar lo que pasa y lo que nos pasa[12]es hacer lugar al duelo como tema antropológico y social. Hemos perdido una guerra, hemos soportado un genocidio, hemos sufrido una pandemia, la pobreza avanza incluso para trabajadorxs en blanco... y nuestras energías parecen activarse en las rencillas de todo tipo, cómodas en el espacio del olvido de este dolor común. En el espacio de "extranjerizar" esas penas, si se me permite la figura, de modo que no son heridas propias sino, en todo caso, ajenas. El recurso al olvido, en el gesto de "dar vuelta a la página" ha sido una constante entre nosotros. Las irrupciones con las que comenzamos este trabajo nos obligan a rememorar[13].

La cuestión de la verdad[14] unida a la experiencia del duelo es un desafío presente. La verdad se nos impuso desde los cuerpos que ya no dieron lugar a diletantismos académicos y desde la cuña que significó, cerradas las instancias jurídicas por las leyes y los indultos, lograr que se siguiera investigando en honor al **derecho a la verdad**. Pero hoy –recuperada la práctica de insistir con

[11] Luisa Ripa, "¿Cansancio, *burn-out* y nuevas esclavitudes?", en *Actas de las X Jornadas Nacionales de Antropología Filosófica: Discursos Contemporáneos. Entre lo Intempestivo y lo Inactual. A 75 Años de la publicación de la Dialéctica de la Ilustración*, Compiladores: María Cecilia Pisarello, Carlos Segovia, Susana Barbosa, CABA – Asociación Amigos del Instituto Nacional de Antropología, 2020: 513-529

[12] Luisa Ripa. "Pensar lo que pasa y lo que nos pasa o el caso de la filosofía allende la filosofía", en Celina Lértora Mendoza (coord) *XIII Jornadas de pensamiento filosófico argentino: evolución de las ideas filosóficas 1980- 2005*, Buenos Aires, FEPAI, 2007: 141-151

[13] Una impresionante e imprescindible muestra de lo que queremos decir es la reciente película de Patricio Guzmán "La cordillera de los sueños", Francia-Chile, 2020.

[14] Mientras en nuestros foros intelectuales nos permitimos dudar de la verdad y proclamar su desaparición de los conceptos permitidos (porque las lides intelectuales pueden llegar a ser feroces) su necesidad se impuso en la presencia rotunda de los cuerpos lacerados, los cuerpos hurtados y los niños y su identidad.

los juicios– nos desafía para hacer lugar, no solamente a las diferencias que pueblan nuestros escenarios de interés y de estudio, sino, especialmente, a los *conflictos* que tensan esos escenarios[15]. Renunciando al pensamiento binario y renunciando a la "muerte como alternativa de solución", tenemos que ver honestamente cómo es posible convivir en esas condiciones[16].

Por fin, se nos desafía a pensar los modos de hacer lugar al encuentro.

En primer lugar, insistiendo en la onto-antropología guardiniana que hace del **gesto** del encuentro un retroceso y no un avance. Retroceso fundado en el *respeto* que es su clave teo-ontológica para entender la creación omnipotente divina y las reales libertad y dignidad humanas[17]. En segundo lugar, haciendo espacio para entender que en el pensamiento ricoeuriano la capacidad humana misma se quiebra por el sufrimiento y quiebra, en eso mismo, la posibilidad de vínculo[18]. En tercer lugar, utilizando las propuestas de Jalics y de Rogers para la dinámica de la **escucha**, en especial su referencia al *reflejo* como garantía de verdadera escucha[19]. Y recuperando tanto las tesis de los autores, como Habermas, acerca de las condiciones para una ética del discurso, como

[15] Son interesantes los trabajos de Francois Dubet referidos a las **desigualdades**: aunque referidos a la realidad francesa y europea no se restringen a esos espacios. Ver en F. Dubet: "*Construir* fraternidad mediante la solidaridad *sentida*" en *¿Por qué preferimos la desigualdad?,* Bs. As., Siglo XXI, 2021 y La época de las pasiones tristes", Bs. As, Siglo XXI, 2023.

[16] El esquema de mi aporte al tomo III de la obra de Galli et al., es precisamente el de encontrar claves hermenéuticas para reconocer y desfondar dialécticas conflictivas presentes en las décadas estudiadas.

[17] Romano Guardini, *Mundo y Persona*, Madrid, Encuentro, 2014: 39-43 y 139-141.

[18] Cf. Paul Ricoeur "La souffrance n´est pas la douler", publicado en la Revista *Psyquiatrie Française*, N. especial 92, 1992: 9-18. En una ocasión Ricoeur lo refiere como un "pequeño texto", escrito para sus "amigos psiquiatras" ("J'ai écrit une fois un petit texte (plutôt pour des amis psychiatres", *Bulletin de Psychiatrie* Edition du 24.05.05.

[19] Cf. Carl Rogers, *La psicoterapia centrada en el cliente*, Barcelona, Paidós, 1981 (original 1951) y Franz Jalics, *Aprendiendo a compartir la fe*, Bs. As., Paulinas, 1978.

la vieja dinámica de la disputa, con las respuestas en términos de aceptación, negación y -sobre todo- distinción respecto de lo que se ha dicho[20]

Proponemos una filosofía alejada de los calificativos de *pura* o *estricta* para aceptar pensar en las mezclas disciplinarias, en los bordes de enlaces diversos y vivos en que las distinciones ceden paso a obras concretas. Pero que, sin embargo, a pesar de la valentía de compartir sin el afán de rescate disciplinario, a pesar de abrirse a aceptar –para usar la expresión de Pablo VI– "verdades, vengan de donde vinieren", está atenta a los *límites* de lo que de ninguna manera deben sobrepasarse: en síntesis, creo, la orden de no matar y la de respetar a todo otro, a toda otra, como tal.

Esta escucha respetuosa y capaz de discernir, este diálogo insistente y sostenido, esta hospitalidad lingüística capaz de distinguir puede ser parte de la gran empresa de lograr una justicia verdadera.

Por fin, parece saludable un último desafío, referido al estilo de nuestra empresa filosófica.

Con frecuencia nos gusta distinguirnos de los antiguos que pensaban en el marco de un mundo conocido y desde cuyo centro podían ubicar realidades y conceptos. Pero es cierto que los modernos, pese a la apertura y descentramiento de ese mundo, nos siguen hablando en términos de "ahora sí que sí": una vez que apliquemos el método o que seamos rigurosos con la crítica o que denunciemos los idola o que roconozcamos que la filosofía absoluta no es otro cajón de fruta... ya no vamos a errar ni a tropezar.

¿Y qué de nosotros? Conocemos y criticamos claramente esa postura... pero seguimos hablando desde una posición central y radial. Por eso parece un ejercicio saludable el que, como para descubrir las figuras ocultas en los estereogramas, nos sitúe espacial y temporalmente... de veras. Haciéndonos

[20] Cf. Luisa Ripa "Construcciones del pensar que nos dan que pensar". en Ricardo O. Díez, *La exégesis en el pensamiento medieval*. CABA. Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 2021, p 513.

cargo de que habitamos en lo que es una partícula mínima e indiscernible del universo inmenso y durante lo que es apenas un mínimo guiño en sus tiempos de millones de años... Imaginando la suerte de nuestras creaciones y de nuestras certezas... para dentro de poco, digamos, unos mil años más...[21]

Si pudiéramos hacerlo, creo, el tono de nuestros encuentros podrían florecer en paciencia, silencios y esperanzas.

Terminado mi trabajo me parece cerrar con una cita de la presentación que lúcidas editoras mexicanas hacen de su "Historia de los usos del miedo"[22]

> "Como parte de las investigaciones en el Seminario de Historia de la Vida Cotidiana, dedicamos varios años al estudio del miedo. Algo que muy pronto pudimos apreciar fue que con frecuencia el miedo resulta útil, y que siempre, o casi siempre, hay alguien que se beneficia del miedo de los demás. Puede ser útil para lograr la estabilidad social, o para mantener privilegios, o para justificar actitudes de violencia o como explicación de debilidades individuales o colectivas...A todo ello nos referimos en los textos de este volumen."

[21] Luisa Ripa: "¿Qué significa tener y a qué estamos jugando?", en *Riesgo, cultura, técnica en la vida social, política y cultural: la modernidad en sus discursos ambiguos: actas de las XII Jornadas Nacionales de Antropología Filosófica*" / Adriana María Arpini ... [et al.]. – 1! ed. CABA: Las Cuarenta, 2023: 587-594. Libro digital, PDF.

[22] Pilar Gonzalbo Aizpuru, Anne Staples y Valentina Torres Septién (ed.) - *Una historia de los usos del miedo*. Google Drive disponible en #historia #antropologia #Sociología #ensayos
https://drive.google.com/file/d/15eF3wYeI5LxRa
4uTgNT9hnQTl8oUZiY/view?usp=sharing.

Razón fronteriza y experiencia estética: límites y posibilidades del sujeto ético contemporáneo en la filosofía de la música de Eugenio Trías. Reflexiones filosófico-pedagógicas

Pablo M. Vicari
UNA, UNSAM, Buenos Aires

El estudio filosófico en las carreras de formación superior de músicos.

En medio artístico y académico de la Argentina contamos, desde hace largo tiempo, con una extensa red de instituciones dedicada a los estudios superiores en música: Conservatorios provinciales, municipales, el histórico Conservatorio Nacional de Música (hoy devenido Departamento de Artes Musicales y Sonoras "Carlos López Buchardo" y que el año próximo festejará su primer centenario), Facultades de Música de Universidades Públicas y Privadas, entre otros. En todos ellos el estudio de la Filosofía ha ocupado un lugar, a veces más colateral, otras veces más sustantivo pero en todo caso su presencia nos interpela en torno al sentido de su enseñanza y a las potencialidades de su aprendizaje.

Los debates curriculares que se despliegan al pensar la formación filosófica de músicos profesionales y educadores en arte son cuantiosos. ¿Cuál sería el sentido de atravesar reflexiones filosóficas en el Conservatorio? ¿Cuáles serían sus riquezas y cuáles sus peligros? Tal como desarrollamos con anterioridad[1] nos interesa mostrar que, sin mayores controversias, en aquellas instituciones se ejerce la formación centrada en la creación artística (*poiesis*) y la pedagógica (*paideia*) pero no siempre se anima a aquellos futuros artistas

[1] Vicari, P. (2016). Los territorios de la educación musical. Variaciones filosóficas sobre la formación docente en artes. Foro de educación musical, artes y pedagogía, Vol. 1 (Núm. 1), pp. 115-132.

a plantar ciudadanía de pleno derecho en el territorio del *logos*, en el ámbito del pensamiento en torno a su propia *praxis* creativa.

Un desafío para los profesores de filosofía que nos desempeñamos en los mencionados ámbitos es reflexionar sobre el propio currículum de enseñanza. ¿Deberíamos centrar nuestros programas en contenidos específicamente estéticos o preferimos no privar a los estudiantes de transitar otros campos filosóficos que apuntan a problemáticas tan significativas para todo artista como lo son aquellas en torno a lo humano, su existencia, la libertad y el conocimiento?

De un modo u otro las cátedras incorporamos progresivamente temáticas y textos que pertenecen a un campo filosófico que se afianza con creciente autonomía y requiere atención, el de la filosofía de la música.

El campo teórico de la filosofía de la música y la reflexión en lengua castellana

El creciente campo teórico de la filosofía de la música se encuentra actualmente ampliamente atendido por el pensamiento de raíz anglosajona. La histórica dificultad por reflexionar en torno al arte de los sonidos parece haber encontrado un espacio de desarrollo creciente en importantes compilaciones publicadas en inglés por Oxford University Press[2] o Routledge[3]. Sin embargo, en el pensamiento iberoamericano encontramos propuestas de relevancia que vale la pena atender. Ya en su artículo de 2013 "Tres filosofías de la música: García Bacca, López Quintás y Trías" Manuel Salmerón Infante mostraba la diversidad y riqueza filosófica producida en lengua castellana.

> "Juan David García Bacca reabsorbe los intereses de la filosofía analítica de la ciencia para hacer ontología. Adolfo López Quintas desarrolla su pensamiento siguiendo el hilo de la fenomenología y la

[2] *McAuley, Nielsen, Levinson, Phillips-Hutton., The Oxford Handbook of Western Music and Philosophy, Oxford University Press, 2020*
[3] Kania, A., *Philosophy of Western Music*, Routledge, Nueva York, 2020.

> teoría de los valores schelerianos. Por su parte, la orientación dominante de Eugenio Trías se ha sustanciado en su *Filosofía del Límite*"[4].

En la presente colaboración nos interesa detenernos específicamente en algunos aspectos de la filosofía del barcelonés Eugenio Trías y transitar el modo en que el estudio de su filosofía puede asumir respuestas tentativas a aquellos cuestionamientos en torno al sentido de la formación humanística de los músicos.

Este año se cumple una década desde el fallecimiento de Eugenio Trías, nacido en 1942 y fallecido también en Barcelona en febrero de 2013. Mucho de su obra queda por estudiar en nuestro ámbito local, especialmente sus últimos y monumentales volúmenes sobre filosofía y música en los cuales nos detendremos más adelante. Autor enciclopédico de múltiples intereses fue quien forjó la propuesta ontológica del "ser del límite" y desde allí propuso el despliegue de la "razón fronteriza"[5]. Se trata de una concepción de la razón que se aleja críticamente tanto de la filosofía analítica como del pensamiento posmoderno; desarrolla una filosofía que a lo largo de su indagación, tanto ética como gnoseológica, contempla un especial lugar para el análisis y reflexión a partir de la expresión simbólica propiamente humana que encuentra en las artes un espacio de despliegue inspirador. Trías no solo escribe filosofía en castellano sino también conoce de primera mano algunas particularidades de la cultura argentina. En el curso académico 1972-1973 viaja a impartir cursos y conferencias en Brasil y Argentina, la Ciudad de Buenos Aires le otorga en 1997 una Medalla de Honor por su relevancia cultural. Del mismo modo un reciente libro del psicoanalista argentino exiliado en España, Jorge Alemán, da cuenta de un conjunto de conversaciones con Trías que se originaron en los bares de Buenos Aires y

[4] Salmerón Infante, M. "Tres filosofías de la música: García Bacca, López Quintás y Trías" en Leticia Sánchez de Andrés/ Adela presas (eds.), *Música, ciencia y pensamiento en España e Iberoamérica durante el siglo XX,* Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 2013:71-85, aquí p. 71.
[5] E. Trías, *La razón fronteriza*, Barcelona, Destino, 1999.

que se sostuvo a lo largo de los años, así como también se siguió en pie el diálogo entre la filosofía del límite y el psicoanálisis[6].

Dentro de las temáticas abordadas por nuestro filósofo nos interesa detenernos en algunas cuestiones en particular.

- Eros, deseo y encuentro: la creación a partir de las creaciones. Inspirado por sus lecturas de Platón muestra que en la concepción de Eros que el griego desarrolla en su *Banquete* se halla una interesante forma de concebir la acción creativa. El Eros platónico constituye, para Trías, el claro ejemplo de la búsqueda de aquello que se desea porque no se tiene, pero al mismo tiempo el proceso de búsqueda conlleva la creación en la belleza, la *poiesis* surge en cada encuentro amoroso cada vez más elevado en el camino de la dialéctica erótica que Platón despliega. Pensar filosóficamente la creación de este modo implica alejarse de las nociones irracionalistas del talento innato[7] y al mismo tiempo reconocer el valor de crear a partir del contacto con las otras creaciones. "Trías descubre que la dialéctica erótica establecida en el "Banquete" no tiene como finalidad última la contemplación, sino «la procreación y generación en la belleza"[8]. Trías despliega este señalamiento con sumo interés no por mera inquietud histórica sino porque quiere mostrarse crítico con cierta característica que asume la producción en el mundo contemporáneo en donde deseo y creación, búsqueda y encuentro, han quedado peligrosamente escindidos.

- Filosofía y arte: sinergia *poiética*. Arte y filosofía constituyen dos caras de la misma moneda, con distintos métodos y caminos, pero comparten la centralidad en torno a la acción creadora. Se fertilizan mutuamente de modo tal que no solo la filosofía echa luz sobre la experiencia estética sino también el arte es, según Trías, cantera simbólica en la cual se forjan categorías

[6] J. Alemán y S. Larriera, *Razón fronteriza y sujeto inconsciente*. *Conversaciones con Eugenio Trías*, Barcelona, Nuevos Emprendimientos Editoriales, 2020.
[7] E. Oliveras, *Estética. La cuestión del arte*. Buenos Aires, Emecé, 2007.
[8] F. Pérez Borbujo, *La otra orilla de la belleza, en torno al pensamiento de Eugenio Trías*, Barcelona., Editorial Herder, 2005.

filosóficas, cuestión que él mismo vivencia a lo largo de su vasta escritura ensayística de más de treinta libros. Ejemplos de esta sinergia lo constituyen su noción de vértigo en relación a la cinematografía de Hitchcock, las reflexiones estéticas pero también ontológicas que emergen a través de "El gran vidrio" de Marcel Duchamp o su "principio de variación" que despliega en su libro *Filosofía del futuro*[9] y que emerge de la morfología musical del "tema con variaciones". "Toda la filosofía del límite se ha gestado al calor de obras de arte que han inspirado, de un modo u otro, sus reflexiones ontológicas"[10]. Esta fértil sinergia ejercida por Trías se vería peligrosamente amenazada por las prácticas culturales modernas y es necesario tomar conciencia de ello. "Cuando arte y filosofía se divorcian se produce la ruptura interna del espíritu, el padecimiento de una espiritualización abstracta y vacía, sin cuerpo, o el de una encarnación asfixiante y opresora del espíritu"[11].

- La práctica artística, punto y contrapunto de la razón fronteriza. La creciente presencia de la investigación científica sobre el arte enriquece progresivamente el conocimiento que tenemos sobre las prácticas musicales y demás manifestaciones. Sin embargo, nuestro autor nos advierte en torno a los peligros que pueden consolidarse si cierto cientificismo monopoliza la mirada dejando fuera de juego el abordaje filosófico e incluso a la comprensión artística del propio arte. Habitar el "ser del límite" y ejercer una razón fronteriza en la cual se conjuga el *logos* con "sus sombras" implica necesariamente una crítica a una forma de modernidad totalizadora que combate todo misterio y demoniza la naturaleza metafórica del símbolo. Al decir de Javier Fuentes

> "[...] cabe señalar que para él [Trías] el problema esencial de nuestro presente se ubica en lo que debemos denominar el desfase totalitario de la Edad de la razón, esto es en la autoimposición de una Razón que ya no es capaz de tomar distancia con respecto de sí misma y que se

[9] F. Trías, E. *Filosofía del futuro*, Barcelona, Ariel,1983, p. 16.
[10] Ibíd.
[11] Ibíd. p. 238

> transforma en puro instrumento al servicio de sí y en pos de sí, incapaz de comprender ya ni sus derivas ni sus propósitos ni su sentido"[12].

El ejercicio de una filosofía que asuma un decir artístico, con estilo y sin prohibiciones a la metafísica, así como la práctica artística como forma particular del conocer constituyen caminos que abren la posibilidad al acontecimiento simbólico, a la experiencia del sentido y da lugar al "ser del límite" que lejos de erradicar el misterio lo asume como parte de su particularidad.

Al transitar algunas de las reflexiones de Eugenio Trías sobre el arte advertimos la construcción de un entramado en el cual aquello que podríamos llamar una estética está inescindiblemente vinculada con una ontología, una ética y una antropología filosófica. Ello ya constituye una nota característica que nos estimula a la hora de pensar la enseñanza filosófica que no reduzca a la práctica del arte a mera expresión subjetivista de los sentimientos coyunturales de tal o cual individuo singular.

Al forjar la noción de razón fronteriza Trías

> "da lugar a lo simbólico como modo de explorar, de una manera indirecta y analógica, el terreno vedado para el entendimiento, el cerco hermético. [...]. Pero el símbolo se une y aparea, bellamente, con los conceptos de la inteligencia, conceptos que están abiertos, por su propia naturaleza y constitución, a la dimensión simbólica de lo real"[13]

Relevancias y particularidades del vínculo entre Filosofía y Música en las últimas obras de Eugenio Trías.

[12] J. Fuentes Feo, "La obra de arte como experiencia del límite. Una aproximación estética al pensamiento de Eugenio Trías", *Revista de occidente*, N 329, 2008, p. 58.
[13] F. Pérez Borbujo, *La otra orilla de la belleza, en torno al pensamiento de Eugenio Trías*, Barcelona., Editorial Herder, 2005, p. 16.

Si bien el lugar que ocupa la reflexión estética en las obras más transitadas de Eugenio Trías tiene escenas que ameritan ser compartidas en nuestras clases, en sus últimos años, en el 2007 y en el 2010 –pocos años antes de su muerte– dio a conocer dos volúmenes inmensos específicamente dedicados al arte de los sonidos. Se trata de dos volúmenes editados por Galaxia Gutenberg en castellano, aún insuficientemente estudiados en nuestros círculos académicos. Se trata de su *El canto de las sirenas* y de *La imaginación sonora*[14], el primero de mil veinte páginas y el segundo de más de setecientas. *El canto de las sirenas. Argumentos musicales* (2007)[15] invita no solo a pensar la música sino a filosofar a partir de ella. Afirma "pensar en compañía de aventuras creadoras de distintos ámbitos (cine, filosofía, música, pintura, literatura, religión) constituye una prueba de fuego de la propia propuesta filosófica que aquí o en textos anteriores he ido desarrollando"[16]. Incluye veintitrés ensayos, universos musicales cuyos protagonistas son Monteverdi, Bach, Haydn, Mozart, Beethoven, Schubert, Mendelssohn, Wagner, Brahms, Bruckner, Mahler, Debussy, Schonberg, Bartok, Stravinski, Webern, Berg, Strauss, Cage, Boulez, Stockhausen y Xenakis. Deja claro que no se trata de un libro de "historia de la música" sino de un conjunto de ensayos en los cuales se conjuga la estética desde la cual rápidamente emerge la reflexión ética, ontológica y antropológica. También asume en primer plano la dimensión gnoseológica ya que describe un *logos* musical de naturaleza simbólica, sostiene que "el símbolo es, en música, la mediación entre el sonido, la emoción y el sentido. El símbolo añade a la pura emoción (en este caso musical) valor cognitivo"[17]. Aquel mentado diálogo entre la filosofía y el arte musical queda desplegado a lo largo de sus páginas y requerirá posteriores y extensivos estudios singulares.

[14] E. Trías, *La imaginación sonora*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2014. (1ª edición, 2010).
[15] E. Trías, *El canto de las sirenas*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2014. (1ª edición, 2007).
[16] Ibíd., p. 917.
[17] Ibíd.

Como ejemplos dentro de aquella veintena de ensayos encontramos al "Arte de la Fuga" de J.S. Bach concebido como a una mónada, en cuya contiene el todo; Trías lo lleva al encuentro con la metafísica de Leibniz y su armonía divina. Las largamente abordadas crisis mentales de Robert Schumann y su padecimiento de vértigo le permiten construir un diálogo entre el músico, su obra y la noción de límite, límite concebido como ese espacio fronterizo entre razón y sinrazón, o "entre la existencia cuerda y las poderosas fuerzas irracionales del más allá, con su propensión al caos y a la disgregación"[18].

También encontraremos reflexiones que emergen de prácticas musicales contemporáneas. Bajo el título de "Panteísmo musical" Trías recorre la obra de John Cage y la articulación entre silencio y sonido. Con relación a la obra musical de Stockhausen el lector se retorno a concepciones neopitagóricas, pensar una música de las esferas celestes que al decir de Stockhausen es de orden matemático.

Sobre el final del libro, en su "Coda Filosófica" nos ofrece un ensayo titulado "Platón: la música, la filosofía y los primeros principios" en el cual explicita que su reflexión sobre lo musical nunca queda solo allí, que resulta inevitable el tránsito hacia el sujeto ético y cognoscente. Se pregunta qué tendría que hacer la filosofía para tomar posesión de uno mismo, de modo que impregne por los "entretejidos del alma". Recupera el sentido mediador, daimónico, de la filosofía, su naturaleza intermedia, "fronteriza" entre la sabiduría y la ignorancia. Y como marco metodológico de aquello que realizó a lo largo de las ochocientas páginas previas propone que uno de los posibles hilos de Ariadna para acceder al ejercicio filosófico es la música. Ambas, música y filosofía, son movimiento ejercido en el *limes* fronterizo con miras a "llevar a cabo el imperativo socrático platónico del cuidado de la propia alma"[19].

[18] Ibíd., p. 287.
[19] Ibíd., p. 810.

También editado por Galaxia Gutenberg llega en el año 2010 su *Imaginación sonora. Argumentos musicales* que viene a conformar un díptico conjuntamente con "El canto de las sirenas". Se encuentra el acento puesto en la reflexión en torno al sujeto humano, habitante de la orilla del "ser del límite", se propone una comprensión sobre la naturaleza cognoscitiva y fronteriza de la música. Se trata de una obra compuesta en catorce ensayos que recorren otras figuras musicales, desde el renacentista Josquin Desprez hasta contemporáneos como Scelsi o Ligeti tras haber dedicado otros capítulos a los grandes nombres de Haydn, Mozart o Beethoven. Interpreta parte de aquellas creaciones musicales como experiencias que pueden simultáneamente mostrar y ocultar los misterios de la existencia. La presentación de un *logos* propio del foné-sonido que gracias a la particular de la escritura musical occidental logra una asombrosa autonomía en relación al *logos* del pensar-decir constituye una de las ideas centrales del texto.

Conclusiones preliminares. La obra de Eugenio Trías, claves filosófico-pedagógicas para su inclusión en la formación superior de músicos

Incluso un primer acercamiento a la obra de Trías evidencia el carácter integral y sistemático de su propuesta de pensamiento. La articulación entre sujeto ético, conocimiento y artes musicales que Trías nos ofrece en su cuantioso corpus bibliográfico constituye un punto de partida atractivo para comenzar a pensar su tratamiento pedagógico en las cátedras de Filosofía que ocupamos en Conservatorios y Facultades de música. De los tantos tópicos de significativa valía nos interesa concluir esta colaboración señalando aquellos que presentan particular articulación con el encuadre pedagógico buscado para los espacios formativos en cuestión.

El carácter inescindible del vínculo ética-estética. Al decir de Pérez Borbujo[20] arte y filosofía son el anverso y el reverso de una medalla única, la

[20] F. Pérez Borbujo, *La otra orilla de la belleza, en torno al pensamiento de Eugenio Trías*, Barcelona., Editorial Herder, 2005.

búsqueda aquello que en su *Filosofía del futuro* (1983) Trías denomina "arquetipo" constituye la elevada síntesis de sabiduría que articula símbolo e idea, arte y filosofía conjugados en una "síntesis superadora e integradora".

En toda acción pedagógica formal se articulan los contenidos a enseñar con metodologías didácticas y ambos componentes deben articularse en un encuadre consistente. Nuestra propuesta pedagógica de "filosofar a partir de la filosofía (y del arte) a través de los procesos de lectura escritura y diálogo decreto de un contexto comunitario" encuentra en la obra de Trías una compatibilidad que musical y metafóricamente llamaríamos una "vibración por simpatía". Trías muestra que para ejercer en pensamiento filosófico, que bien podría plasmarse en texto ensayístico, es de necesaria fertilidad ponerse en contacto con obras significativas del corpus filosófico pero también artístico. Se trata de dar lugar a la escritura filosófica que surge tras enfrentarse a las grandes obras de la tradición, *Divina Comedia*, "Novena Sinfonía", "El nacimiento de la primavera", "Vértigo", *La vida es sueño,* etc., hacer posible encuentros en clave *poiética,* sin que prevalezca la pretensión de mera repetición. "Recreándolas, se irían trenzando los retazos de ideas filosóficas que conducirían al descubrimiento de la filosofía del límite"[21]. Trías encontró en el arte la cantera simbólica para el desarrollo de sus propios conceptos y teorías de la Filosofía del Límite, y de igual modo aunque con aspiraciones más modestas proponemos la práctica filosofía en las aulas de Facultades y Conservatorios.

Desplegar la formación filosófica de los futuros músicos profesionales encuentra en las obras de Eugenio Trías un material lleno de posibilidades reflexivas de relevancia. Se trata de recorrer una propuesta filosófica que reflexiona desde y sobre la música pero que lejos que acceder a ella con el bisturí y las anteojeras de una "microárea" del conocimiento parte de esa práctica cultural, la del arte sonoro, para ver allí claves para la comprensión de lo humano, su búsqueda del sentido y su naturaleza particularmente limítrofe, única forma de verdad posible[22].

[21] Ibíd., p. 273.
[22] A. Sucasas, *La música pensada*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2013.

PRESENTACIÓN DE LIBROS

LAURA GUIC, *El gobierno de la educación común. Estudios de las políticas educativas del Consejo Nacional de Educación hacia el Centenario de la Revolución de Mayo*, Buenos Aires, Teseo Libros-Ediciones Universidad Nacional de Lanús, 2023.

El último libro de Laura Guic constituye la adaptación de su tesis doctoral en Educación realizado en un programa organizado por la Universidad Nacional de Lanús, la Universidad Nacional de San Martín y la Universidad Nacional de Tres de Febrero. Sin embargo, el trabajo no puede reducirse simplemente a esa categoría, pues representa un derrotero vital de su carrera profesional e interés académico, así como lo señalan su introducción y el epílogo escrito por Alejando Herrero (su director de tesis). La investigación es una continuación de sus trabajos anteriores sobre José María Ramos Mejía y las políticas educativas. En esta ocasión, enfocado en las acciones y discursos vertidos por el Consejo Nacional de Educación, que por tanto tiempo dirigió aquel funcionario.

La obra se encuentra dividida en cuatro partes. La primera y segunda parte, constituyen un verdadero marco teórico sobre la perspectiva de investigación abordada. Estas partes, subdividas en tres capítulos cada una, puede representar en sí misma un libro. Es un verdadero aporte teórico sobre la forma de integrar la Historia con las Ciencias de la Educación. A través de un fino armado epistemológico, Guic permite ver las contribuciones de la interdisciplinaridad para abordar un objeto de estudio que presenta múltiples facetas. De allí, que la autoría utiliza el concepto de Giles Deleuze sobre el rizoma, como categoría que le permite ver lógicas y procesos no lineales en su objeto de estudio. La construcción de un marco teórico propio no se reduce a la articulación de ambas ciencias, sino que implica también la integración de diferentes perspectivas historiográficas. Estudiar el Consejo Nacional de Educación, implica comprender el funcionamiento de una institución estatal que tomó medidas de carácter pedagógico, pero que estuvo nutrida e integrado por intelectuales que buscaban hacer prácticas sus ideas teóricas, como es el caso de Ramos Mejía. Un objeto de estudio tal, podría ser integrado a la Nueva

Historia Intelectual, pero a su vez necesita de aportes de la Nuevas Historia Política en cuanto que la institución era parte del gobierno. Guic logra articular estos aportes, a fin de demostrar la necesidad de integrar perspectivas que sumen complejidad al objeto de estudio.

De allí, se desprenden grandes líneas que la obra sigue. La cuestión del Estado es una de ellas. Un Estado que la propia autora señala que desde 1880 se encuentra constituido en sus parámetros esenciales, pero que ello no implica su desarrollo final. Es un Estado que sigue en proceso de transformación, la cual no es lineal, pues el mismo es el resultado de las personas que lo integran y los funcionarios que dirigen sus políticas generales, las cuales no siempre están en la misma sintonía. Por ello la pertenencia del título de la obra, *El gobierno de la educación comú*n, que implica las preguntas que atraviesan la investigación: ¿Cómo gobernar el sistema educativo? ¿A quién hay que gobernar y educar? ¿Qué políticas aplicar en función de qué principios teóricos? ¿qué funcionarios integraron tal institución?

Las tercera y cuarta partes, representa un profundo abordaje histórico destinado a responder a tales preguntas. Casi que ambas partes representan un segundo libro dentro de la obra, quizás el trabajo histórico más específico. Allí se observa la integración de saberes, la medicina y la política se ven entrecruzados por lógicas como el higienismo y el marco conceptual del positivismo, desde donde los actores en cuestión, principalmente Ramos Mejía, buscaron responder a las demandas de una sociedad afectada por el crecimiento inmigratorio y la necedad de la construcción de una identidad nacional, tanto cívica como histórica. Los saberes se articulan entre la teoría y la práctica. Las preocupaciones descriptas por Ramo Mejía son entonces respondidas desde políticas específicas y concretas, como el Programa de Educación Patriótica. Se perfila desde el Consejo, la construcción de una población que pueda ser parte de la nueva lógica estatal que se construía. En ese marco, la figura de Ramos Mejía queda redefinida en su dimensión. Deja de ser una figura estrictamente vinculada a lo intelectual, para ser considerada como un "hombre de gobierno", un intelectual que a su vez hace política desde el propio Estado, lo que a principios del siglo XIX se hubiera clasificado

claramente como "letrado", en cuanto su erudición, dentro de la cual la medicina era parte de sus saberes.

Por todo ello, la obra representa un verdadero aporte al conocimiento científico. Su marco teórico puede ser la base y el fundamento de otras investigaciones que deban encarar un objeto de estudio similar. Su trabajo histórico es un aporte para un período complejo que requiere de más estudios específicos que se adentren en las particularidades de la dirigencia política del Centenario, más allá de las grandes y generales definiciones existentes.

Ariel Alberto Eiris

ALEJANDRO HERRERO, (Dir.), *Liberalismo, patriotismo y nacionalismo estudios de casos en Argentina, 1880 y 1943*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, FEPAI, 2022. Digital
http://bibliotecafepai.fepai.org.ar/Libros/Historia/LibroUNLa.pdf

Esta obra colectiva de 322 páginas, bajo la dirección Alejandro Herrero, analiza, cómo tema central, la recepción de las ideas de Juan Bautista Alberdi dentro del campo educativo. En particular el concepto alberdiano de la educación para el trabajo, es decir, orientado a la autosuficiencia económica a lo largo de toda la obra se contrapone, y complementa a la vez, con el modelo definido, entre otros, por Sarmiento, que considera a la educación como elemento básico para la formación del ciudadano, o dicho de otra manera y la educación en valores patrióticos para la defensa nacional. Según Alberdi: "educarse a sí mismo es el camino de llegar a gobernarse a sí mismo".

Precisamente de la influencia y el contenido de esos valores patrióticos es de lo que trata la primera parte, en un cruce de las ideas alberdianas con las de seis diferentes autores que abordaron en algún momento de sus vidas el problema del cómo formar a los ciudadanos de un estado en construcción como la Argentina, con la cuestión adicional de la integración de la multitud de inmigrantes que iban llegando desde Europa. Por eso, los trabajos de la primera parte de la obra giran en torno al concepto de nacionalismo en los diferentes autores abordados, buscando establecer las semejanzas y diferencias con el concepto de nación formulado por Alberdi y llevado a la práctica por los hombres de la Generación del 80, y teniendo muy en cuenta que, como bien señala Herrero no podemos hablar de un solo nacionalismo sino de varios, así como no existe tampoco un único concepto de liberalismo, ni de positivismo, por citar las corrientes de pensamiento de la época que se analiza.

En la segunda parte, en cambio se analiza la implementación del modelo educativo liberal, en armonía con lo dispuesto por la Ley 1420 de educación común, llevado a cabo por un grupo de maestros "normalistas" cómo se los

caracteriza en la obra, que tanto desde su rol docente como desde la función pública, buscaron aplicar los principios alberdianos, mediante la creación de Sociedades Populares de Educación (SPE) que se encargaran de la creación administración y sostenimiento de escuelas populares, y en donde se dictarán materias de trabajo manual, como quería Alberdi y también formaran un ciudadano consciente de su nacionalidad y dispuesto a dar la vida por su nación si fuera necesario.

El trabajo que abre la Primera parte pertenece a Laura Guic y se titula: "José María Ramos Mejía y *Las multitudes argentinas* en la construcción del patriotismo finisecular." Se analiza la figura de José María Ramos Mejía y en particular de su obra *Las multitudes argentinas* de 1899, considerada la primera obra propiamente sociológica, en el sentido científico del término, publicada en Argentina

Ramos Mejía, como funcionario qué forma parte del Consejo Nacional de Educación plantea la resolución del problema político de los inmigrantes, que pueden convertirse en el futuro en una "masa ingobernable", que solo a través de la educación y el patriotismo pueden constituirse en ciudadanos argentinos. El artículo está dividido en dos partes: en la primera se traza una silueta biográfica de Ramos Mejía en la segunda parte se trata la recepción de su pensamiento por parte de sus contemporáneos y de autores posteriores. A través de ellos Guic analiza la doble visión de Ramos Mejía como científico, en busca de la verdad por medio de la razón, y a la vez como representante del patriciado argentino, preocupado por la preservación de los valores de su clase por parte de las generaciones futuras.

El siguiente trabajo, cuyo autor es Facundo Di Vincenzo, trata sobre "El nacionalismo científico de José Ingenieros en La evolución sociológica Argentina. De la barbarie al imperialismo (1910)". El autor destaca la postura de Ingenieros de elogio hacia él nacionalismo imperialista, previo la Primera Guerra Mundial, al que considera la ideología correspondiente a la consolidación del estado nación. Mediante el análisis de varios autores que estudiaron la figura e Ingenieros desde diversos ángulos ideológicos, Di

Vincenzo llega a la conclusión que ese aspecto de su pensamiento aún no ha sido adecuadamente estudiado.

En "El nacionalismo de Rojas y Gálvez", Héctor Muzzopappa estudia dos diferentes variantes del nacionalismo argentino, a través de la obra de dos autores precursores de esa corriente ideológica, Ricardo Rojas y Manuel Gálvez cuyas ideas sobre el nacionalismo suelen considerarse similares, afirmación que es rebatida por Muzzopappa, que considera a Rojas inserto en el proyecto liberal de Alberdi y la Generación del 80, con una visión optimista y abierta, que mira hacia el futuro. Mientras que Gálvez, que hubiera preferido hablar de "tradicionalismo" en lugar de nacionalismo, tiene un concepto opuesto, que mira hacia el pasado y descree de Alberdi, a quién considera un pensador mediocre sin ningún sentido de la realidad. Gálvez expresa su concepto de nacionalismo en abierta contraposición al ideario alberdiano: rechazo de la inmigración y El Progreso económico, glorificación de la guerra patriótica, defensa de la "empleomanía", hispanismo y por último una redefinición de los conceptos de "Civilización y barbarie" en el sentido opuesto al dado por Sarmiento. Para Muzzopappa, el nacionalismo de Rojas cierra el ciclo liberal, mientras que el de Gálvez abre la época militarista y aristocratizante que culminará en 1930.

Por su parte, Mauro Scivoli en "Una aproximación a las Reflexiones de Saúl Taborda desde una mirada nacionalista" presenta al autor y su obra: *Reflexiones sobre el ideal político de América Latin*a, de 1918, sobre todo capítulo *Rectificar a Europa*, analiza la figura de Saúl Taborda, abogado, educador, publicista, participante de la Reforma Universitaria y crítico del pensamiento de Sarmiento. Para Scivoli, Taborda encarna la reacción anti positivista posterior a la Primera Guerra Mundial, que en Argentina se inició con las críticas de José Ortega y Gasset y de Alejandro Korn, que hicieron notar la carencia de dimensión ética del positivismo, centrado excesivamente en lo material. Taborda es un crítico del liberalismo, cuyo marco de referencia se centra en América Latina, la que considera que debe revisar su historia y depurar sus instituciones políticas, morales, religiosas y educativas, porque la civilización occidental, proveniente de Europa, y en crisis terminal por la

Guerra Mundial, no tiene más que aportarle. Toca a América entonces, dotar al mundo de una nueva civilización y forjar los nuevos valores, y que precisamente, la verdadera emancipación americana consiste en la construcción de una cultura propia.

Para concluir la primera parte, Héctor Muzzopappa realiza su segundo aporte con "El nacionalismo de Lugones. Entre la crisis del orden conservador y la génesis de una nueva etapa histórica". El autor analiza aquí el último y más estridente giro ideológico de Lugones, caracterizado por la adhesión a los modelos autoritarios y la exaltación del patriotismo y los valores castrenses, así como su repudio de la democracia, para él un vulgar electoralismo. El autor analiza el nacionalismo de Lugones encontrando diferencias con la versión más difundida del nacionalismo argentino: católico, tomista, antisemita, hispanista y crítico de la Revolución francesa y su ideario. Pero además analiza las similitudes del pensamiento lugoniano con el concepto de "nación en armas", de gran trascendencia en la historia de las ideas en nuestro país por haber sido la fuente en la que se inspiró el primer peronismo. Muzzopappa concluye que Lugones, pese a criticar con dureza algunos aspectos del sistema liberal, nunca terminó de romper abiertamente con él, y que su nacionalismo no fue otra cosa que una reivindicación nostálgica y algo incoherente del orden conservador instalado en 1880. El nacionalismo de Lugones marcaría entonces un período de transición entre el derrumbe del orden conservador y la aparición de Perón.

La segunda parte del texto la inaugura el capítulo de Marcos Mele "El Club Atlético Lanús (partido de Avellaneda) y la Liga Patriótica Argentina." El estudio de las actas de la fundación del Club Atlético Lanús permite rechazar la categorización de Lanús como club-equipo, y remarcar el espíritu patriótico de los dirigentes, demostrado durante los festejos del Centenario, y sus vinculaciones con diferentes asociaciones civiles, entre ellas la referida entidad.

Los últimos cuatro artículos son de la autoría de Alejandro Herrero, y están distribuidos en cuatro capítulos. En el primero de ellos, "Liberalismo y

patriotismo en las Sociedades Populares de Educación. Una aproximación a su historia en Buenos Aires, 1850- 1930", Herrero estudia la creación y funcionamiento de las SPE en la provincia de Buenos Aires en el periodo entre 1850 y 1930. Centra su análisis en los tres problemas enfrentados por la gestión de las autoridades provinciales: el alto nivel de analfabetismo, la carencia de maestros preparados adecuadamente y la falta de recursos del estado provincial, que pese a lo dispuesto por la Constitución y la ley sólo podía financiar un cincuenta por ciento de las escuelas de la provincia. En ese contexto, la creación de escuelas populares y escuelas normales a través de las SPE surge como una alternativa que, además reafirma el principio, característico del liberalismo, de que la sociedad civil debe resolver por sí misma sus problemas, con la participación de toda la comunidad y sin intervención del Estado.

El segundo aporte de Herrero: "José Jacinto Berrutti y la Sociedad Popular de Educación de Avellaneda", destaca las diferencias entre el discurso oficial, que resaltaba el entusiasmo y la participación popular en la iniciativa de la creación y sostenimiento de las escuelas populares, con la realidad, tomada de los discursos del mismo Berruti, impulsor y partícipe de esta SPE, considerada un ejemplo por las autoridades, que hablaba de unos pocos vecinos altruistas, que sostenían con su propio esfuerzo la institución educativa.

El siguiente capítulo lleva por título: "Sociedades de Educación y Escuelas Populares. De Mercedes y Esquina en Corrientes a Lomas de Zamora en Buenos Aires (1880-1920)", Herrero recorre la trayectoria de un grupo de jóvenes normalistas que trabajaron la formación de la opinión pública promoviendo la SPE en la provincia de Corrientes, donde tuvieron un fuerte apoyo del estado, que terminó incorporando las escuelas creadas al sistema dependiente del Consejo Nacional de Educación, experiencia que luego repitieron en Lomas de Zamora. Destaca en esta experiencia, las rectificaciones realizadas por estos docentes y funcionarios sobre los ideales alberdianos y sarmientinos, cuyos autores seguían siendo citados con reverencia en actos y documentos públicos. Y también resalta la indiferencia de las comunidades, ese pueblo liberal que las escuelas populares debían crear.

Finalmente, en el capítulo de cierre, "Comisiones Populares y Escuelas Normales Populares en la provincia de Buenos Aires. El caso de Mercedes, 1911-1920.", Herrero estudia el caso de la Escuela Normal Popular de Mercedes, provincia de Buenos Aires, que fue una creación que, desde su inicio se planteó como una propuesta de tipo corporativo o gremial, fundamentada en el principio de que los maestros de maestras con el fin de crear una entidad para que los aspirantes a darse la plata en esta escuela popular y había una mentaría corporativa es decir los maestro debían unirse para defender sus intereses, una postura que no se encuadra dentro del modelo liberal imperante. Ahora bien, esta institución reivindicaba su autonomía frente al Estado, a tal punto que, a diferencia de la mayoría de las escuelas populares, cuando se tuvo que optar entre integrarla en el sistema educativo estatal o cerrarla, prefirieron esto último. Herrero hace notar, además, dos diferencias con otras escuelas populares: en primer lugar, no era sostenida por vecinos sino por los propios estudiantes, mediante el abono de una cuota; en segundo lugar: los docentes de la institución trabajaban "ad honorem" Para cerrar el capítulo, Herrero considera que, hacia 1917, cuando la llegada del radicalismo al poder revalorizó el rol del Estado como garante de la educación y puso fin al período de las SPE, de los tres problemas planteados como claves para su resolución algún tiempo antes sólo se había resuelto el de la falta de maestros, ya que la deserción escolar mantenía el analfabetismo en niveles altos, y el compromiso económico del estado con la educación que continuaba regido por el concepto de "estado mínimo" y "no intervención" propios del credo liberal. Era evidente entonces que, a pesar del esfuerzo de las SPE, y ya entrando en la segunda década del siglo XX, el sistema de instrucción pública no podía cumplir los objetivos que estaba propuesto por la ley.

En síntesis, puede decirse que el libro cumple con el objetivo de abrir el camino a la profundización de las investigaciones en la mayoría de los temas que aborda, lo que seguramente será la tarea que se encarará en próximas obras.

Dante A. Giorgio

RAÚL DOMÍNGUEZ Y CELINA A. LÉRTORA MENDOZA (Dir.), *Filosofía Argenina reciente desde la historia oral: testimonios*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, FEPAI, 2022, 440 p.

Los directores de este libro comenzamos esta investigación sobre la filosofía argentina reciente hace más de doce años. Las distintas producciones están disponibles en diferentes publicaciones de artículos y ponencias. Todas ellas se enmarcan en tres Proyectos de Investigación desarrollados duranto todos estos años en la Universidad Nacional del Sur bajo la dirección de Celina A. Lértora Mendoza y co-dirigidos por Raúl H. Domínguez.

El propósito del libro es presentar las entrevistas y testimonios de distintos filósofos y alumnos sobre los Congresos Nacionales de Filosofía (Primero, Segundo y Tercero), las instituciones y grupos (La filosofía académica argentina, Universidad Nacional de Cuyo, Universidad del Salvador y CONICET) y filósofos fallecidos (Carlos Astrada, Diego F. Pró, Ismael Quiles y Arturo Roig). Se realizaron desde el año 2012 hasta el año 2021 mediante el método de historia oral aplicada para abordar la historia de la filpsofóa. Hasta donde sabemos es la primera vez que se utiliza esta metodología para ahondar en el estudio de nuestra filosofía. La intención era recabar, a partir de los testimonios, datos no registrados que se conservaran en la memoria de los entrevistados.

La incorporación de este recurso demandó una tarea previa de estudio de las formas estándar de aplicación en microhistoria, la generación de protocolos especiales para su aplicación al ámbito filosófico y una práctica previa entre los miembros de los equipos. Además, fue necesario analizar con cuidado la forma de integrar estos aportes en los trabajos de investigación del tema específico de cada miembro de los equipos. No todos los integrantes hicieron entrevistas ni tampoco todos los que las hicieron elaboraron documentos teóricos, aunque este aspecto tuvo amplia circulación y trabajo conjunto. A lo largo de diez años, siete investigadores realizaron dieciocho entrevistas cuyos temas principales fueron: los Congresos Nacionales de

Filosofía, los grupos o instituciones y recuerdos de personajes relevantes fallecidos. Los entrevistados fueron seleccionados en función de su reconocida participación en el colectivo de filósofos argentinos que tuvieron la amabilidad de prestarse a las entrevistas. Antes de cada entrevista, se encuentra una breve descripción del lugar, fecha y forma en que se desarrolló cada una de ellas.

La obra se organiza con una **Introducción** a cargo de los directores en la que explicitan y explican el uso de la historia oral en filosofía, así como los problemas y las cuestiones que debieron ser revisadas y analizadas a partir de su aplicación a la historia de la filosofía.

Las primeras ocho entrevistas están vinculadas a los **Congresos Nacionales de Filosofía** que fueron realizadas por María Beatriz Delpech y Celina Lértora Mendoza, se encuentran los testimonios de Alberto Buela, Enrique Dussel, Coriolano Fernández, Francisco García Bazán, Ricardo Maliandi, Silvio Maresca, Blanca Parfait y Lucia Piossek.

Las siguientes cuatro entrevistas versan sobre **Instituciones y grupos**, fueron realizadas por María Victoria Santorsola y María Moure, recabaron los testimonios de Hugo Biagini, Clara Jalif de Bertranou, Bernardo Nante y José Monterroso.

Las últimas entrevistas son sobre **Filósofos fallecidos**; para *Carlos Astrada* se entrevistaron a María Emilia Perez Amat y Hector Pistonesi, ambas realizadas por Raúl Dominguez; para *Diego F. Pro* se realizó un Taller de memoria del que participaron varios ex alumnos de Pro, el mismo lo llevaron adelante Celina A. Lértora Mendoza y María Victoria Santorsola; para *Ismael Quiles* se encuentran los testimonios de Luz María Haubold, Bernardo Nante y Juan Carlos Scannone, las entrevistas las hizo Dulce María Santiago; y finalmente para *Arturo Roig*, Agustina Cazenave entrevistó a Adriana Arpini.

Sin lugar a dudas, este libro contiene una serie de entrevistas y testimonios que revelarán aspectos importantes y fundamentales de nuestra filosofía y a

su vez, justifica metodológica e epistemológicamente la relevancia de utilizar la historia oral para ahondar y profundizar en el estudio de nuestra filosofía reciente. Consideramos que este estudio abre un camino interesante y fructífero para otros investigadores sobre nuestra filosofía reciente.

Raúl Hernán Domínguez

Actas de las XII Jornadas Nacionales de Antropología Filosófica
Compiladas por Carlos Segovia, Cristina Vilariño y Carolina Donnari, 'Riesgo, cultura, técnica en la vida social, política y cultural: la modernidad en sus discursos ambiguos', 1° ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Archivo digital: ISBN 978-631-6522-00-9, Las Cuarenta, 2023.

Las XII Jornadas Nacionales de Antropología Filosófica estuvieron dedicadas a celebrar los 60 años de la conferencia de Theodor W. Adorno "¿Para qué aún filosofía?", pregunta que establece las matrices centrales y el problema del cual parten múltiples modos de reflexión y trabajos sobre los problemas planteados por Adorno.

En estas Actas se reúnen una serie cuantiosa de trabajos e investigaciones, disertaciones, ponencias y paneles de discusión, que, tanto por su propuesta como por su calidad, nos permiten confirmar su pertinencia para el desarrollo de áreas de interés en torno a la teoría crítica, como también a sus diversos alcances en los ámbitos de investigación y práctica filosófica contemporánea.

Es evidente que el abordaje minucioso de especialistas en el estudio y la investigación temática posicionan esta publicación como un ejemplar considerable en la promoción del estudio académico sobre teoría crítica. Partiendo de la lectura de las presentes Actas, podemos afirmar la vigencia de los principales problemas e interrogantes en función de los estudios e investigaciones que hoy se llevan adelante.

Es un apartado no menor que la gran convocatoria de participantes haya suscitado un despliegue temático de una envergadura importante. Ciertamente la matriz fundamental de las jornadas establece el área de discusión en los parámetros de la Antropología Filosófica, y siendo de este modo, distintas ponencias proponen lecturas e interpretaciones orientadas a su tratamiento y despliegue. En este sentido, cabe resaltar el particular interés por retomar conceptos, nociones y figuras fundantes para el área que,

desde enfoques revitalizadores, las actualizan y posibilitan su ejercicio en torno a debates contemporáneos.

Se destaca también, y de manera habitual en las jornadas, la participación de antropólogasque desde la práctica disciplinar y las diferentes experiencias en cuanto al trabajo de campo, proponen vías de alternancia hacia zonas de desarrollo y ejercicio donde las teorías suelen encontrarse problemáticamente con los alcances y límites de su propia especulación.

Estas Actas son el resultado textual de un encuentro efectivo que, como estamos esbozando, propone diversas tramas de pensamiento; y es un hecho plasmado en las mismas que el diálogo interdisciplinar posibilite la apertura hacia enfoques impensados. También queremos señalar que, a este elemento, que no es casual, se le suma una de los objetivos iniciales, para lo cual se practicara una política diaspórica y nomádica que hasta el momento llevaron adelante las Jornadas Nacionales de Antropología Filosófica, y es precisamente alentar la participación de investigadores de todo el territorio nacional. Este detalle es el que permite dar cuenta en la lectura de las Actas, que existen problemas del pensamiento filosófico latentes en torno a cartografías inesperadas.

De este modo intentamos dar cuenta como en las Actas de las XII Jornadas Nacionales de Antropología Filosófica están presentes tanto la rigurosidad del estudio y la investigación aplicada, como también las sutilezas de su desborde hacia zonas arriesgadas y sumamente interesantes, que podemos decir, y atendiendo a la meticulosidad de su planteamiento, propias del ejercicio del pensamiento.

José Jeremías Castro

HOMENAJES

Homenaje a Horacio Ruiz

Susana Raquel Barbosa
USAL, Buenos Aires

Horacio Eduardo Ruiz nacido en Buenos Aires en 1953 nos ha dejado recientemente, demasiado joven. Profesor y Licenciado en Letras por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, doctorado en Epistemología e Historia de la Ciencia en la Universidad Nacional de Tres de Febrero en 2013.

En este homenaje voy a centrarme principalmente en su tesis doctoral y en la organización de las Jornadas Ricardo Guiraldes en San Antonio de Areco a su cargo, durante una década.

En el año 2011 he presentado[1] un libro de la autoría de Horacio Ruiz, *Literatura argentina y epistemología: interdiscursividad positivista, tecnológica y jurídica,* libro que publicara precisamente la Fundación FEPAI. Y tomé tal presentación como un auténtico acontecimiento, porque se trataba de un estudio innovador desde la literatura hacia las ciencias.

El autor realiza allí una investigación de lo discursivo a lo interdiscursivo para poner en cuestión el discurso y así salvar al discurso mismo. "El discurso, afirma Horacio Ruiz, es un acontecimiento tanto del lenguaje como de una forma específica de interacción. Se trata de una estructura cognitiva donde participan no sólo elementos observables verbales y no verbales sino también representaciones y estrategias involucradas durante los procesos de producción-comprensión. Los tópicos que se destacan en el (inter) discurso son la heterogeneidad enunciativa, la polifonía y los géneros discursivos".

[1]Susana Barbosa: "Prólogo" de *Literatura argentina y epistemología: interdiscursividad positivista, tecnológica y jurídica* de Horacio Eduardo Ruiz, Ediciones FEPAI, Buenos Aires, 2011: 5-8.

A partir de esta acotación Horacio Ruiz acomete la tarea de resignificar epistemológicamente los rastros obliterados en tres discursos de la inteligencia argentina, el del higienismo decimonónico, el discurso tecnológico de los años veinte y el discurso jurídico de entreguerras. Los escenarios que se organizan como los contextos de esos discursos son complejos y vinculan acontecimientos discursivos y extradiscursivos. No se trata de períodos sino de instancias históricas específicas, particularizadas por un punto de entrecruce de fenómenos heterogéneos. Y curiosamente, éstas parecen ser, a la vez, generalizadas y generalizables por un carácter que revela una inter-penetración de efectos discursivos. Es esta interdiscursividad la que da cuenta del flujo de los discursos literarios que absorbe, constata, reformula, rechaza y cuestiona el de los discursos científicos.

El intento de Horacio Ruiz es esbozar una periodización de la interdiscursividad y ello es posible en primer lugar, desde la episteme higienista del siglo XIX, en segundo lugar, desde la episteme del *know-how* del discurso de Quiroga y de Arlt y finalmente, desde la episteme del género discursivo jurídico en Borges. En lo que sigue procedemos a aislar el núcleo de cada cadena significativa.

En un primer intento de periodización interdiscursiva el autor se centra en la episteme del higienismo cuya impronta marca la literatura finisecular pero trasciende hasta hoy, y toma el ejemplo de Holmberg por su doble filiación, científica y literaria. En el escenario científico que está dominado por la filosofía biologicista y evolucionista de José Ingenieros, vemos como antecedente a Ramos Mejía, quien fuera pionero en prácticas interdiscursivas y quien vuelve permeables los límites entre lo literario y lo científico. Concomitantemente E. Holmberg 'contamina' su discurso literario con enunciados relacionados con la criminología. Horacio Ruiz pregunta "¿Cómo se articula en la Argentina, a través de la episteme positivista, el discurso de la realidad o la realidad del discurso?". Parte de la respuesta es el desarrollo de la producción filosófica de Ingenieros, especialmente con la

normalización de conceptos como simulación, formas de vida, lucha por la vida.

La segunda instancia histórica que elige Ruiz para ilustrar esta periodización interdiscursiva es "El saber-hacer en la producción textual de Quiroga y de Roberto Arlt". Son algunos inventos, agregados a la historia de la tecnología y de la técnica en los *media* de Argentina, los que en un guiño descontextualizador, se vuelven determinantes para los enunciadores de los registros discursivos de las décadas de los '20s y los '30s: tanto la radiofonía como el cine golpean en el decurso continuo de las letras con una fuerza exógena que luego se vuelve endógena. Y este movimiento potente es capaz de hacer una torsión sobre aquel decurso continuo y sin altibajos y de exponer la literatura misma a su propio juicio. Entonces aquí yo pregunto ¿se tratará ahora, como en el caso de Holmberg, de salvar la literatura a costa de ponerla en crisis? Hay una proliferación de saberes que está por celebrar un feliz connubio con la literariedad pura. Hay una hibridación que está por irrumpir en el modo de ser de cada discurso para invitar a la contaminación mutua y nutrir así la interdiscursividad.

Sarlo está segura de que Arlt hace girar el rumbo del vocabulario de la literatura por la absorción de múltiples imágenes de guerra como armas, ciencia, metalurgia. Sin embargo creo que además hay motivos internos, ya que también la irrupción de la educación técnica y su consideración como recurso de movilidad social ascendente es el fenómeno local por el que se deja afectar Roberto Arlt, especialmente en su obra dramatúrgica, cuentística y aguafuertística.

Afirma Ruiz rescatando la interpretación de B. Sarlo para poder comparar las dos instancias históricas específicas analizadas: "En efecto, si para Eduardo Holmberg el hipnotismo y la frenología ofrecían nuevas hipótesis a la literatura fantástica, no es menos cierto que en el caso de Arlt y fundamentalmente de Quiroga, se constata una cientificidad de la forma en la cual 'lo dicho se certifica por la forma que lo presenta. El recurso a la ciencia, en su modalidad discursiva, debe ser puesto, entonces, entre

comillas, porque se trata de lo que se piensa como ‘forma de la ciencia’ impresa sobre ‘la forma del discurso literario’”.

“Interdiscursividad juridica en *Historia universal de la infamia* de Jorge Luis Borges” es la tercera instancia histórica específica elegida para estudiar epistemológicamente la saga discursiva de nuestras prácticas literarias y científicas. En esta instancia el autor registra en Borges una ficcionalización del derecho y la organización, a partir del derecho, de propuestas que se bifurcan y se intersectan en lo civil, lo penal, lo comercial y lo internacional. La interdiscursividad privilegiada en la escritura de Borges es la *jurídica*, eclipsada por la crítica literaria mediante el reconocimiento de estructuras del género policial. A partir de la enunciación jurídica, Borges reformula y reorienta las teorías positivistas de la época; subvierte el estatus de lo policial a través de estrategias discursivas y muestra que cada enunciado está lleno de reflejos de otros enunciados con los que se relaciona.

Con estas notas sobre la capa más superficial de esta propuesta quise instalar la urgencia de leer a Horacio Ruiz y la sugerente mirada interdiscursiva desde una óptica epistemológica capaz de asir, en su localidad, nuestras prácticas científico-literarias.

La organización de las Jornadas Ricardo Güiraldes fue una idea de Horacio Ruiz. En 1996 crea las Jornadas y ellas fueron realizadas en San Antonio de Areco durante más de una década, donde naciera y viviera Güiraldes. La actividad ha sido reconocida por el Senado de la Nación y ha recibido honores por parte de distintas Secretarías de Cultura de la Provincia de Buenos Aires. Esta actividad sirvió de plataforma para encarar investigaciones en literatura argentina, folklore y sociología. Única en su tipo, las Jornadas Güiraldes convocaban a académicos, artistas, músicos y poetas para poner en común discusiones acerca de los textos del escritor y reflexionar en torno al campo cognitiva de lo gauchesco.

Silvana Filippi, *in memoriam*
Su concepción de la *Gelassenheit* en Meister Eckhart

Susana Beatriz Violante

Agradezco la invitación de la Dra. Celina Lértora Mendoza a estas XXI Jornadas de Pensamiento Filosófico organizadas por FEPAI. En esta sesión dedicada a homenajear a filósofos latinoamericanos recientemente fallecidos, presento una semblanza de Silvana Filippi (Rosario, Argentina 16/3/62-3/7/21).

Silvana fue docente de postgrado en distintas universidades. Directora de tesis de licenciatura, doctorales y becas de investigación. Ha escrito más de un centenar de artículos publicados en revistas especializadas de filosofía, nacionales y extranjeras. Autora y editora de varios libros. Ha participado como expositora en numerosos congresos nacionales e internacionales y dirigido proyectos y equipos de investigación en el marco del Programa de Incentivos a Docentes Investigadores. Evaluadora de proyectos de investigación (UBACYT, CONICET, UCEL, UCSF, UAPAR, UNC, UNSTA, etc.). Ha fundado y dirigido el *Centro de Estudio e Investigación en Filosofía Patrística y Medieval* con sede en la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario. Ha sido miembro de varias asociaciones y centros de estudio nacionales e internacionales de filosofía medieval, como la *Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale* (SIEPM) y la *Assotiation Internationale des Études Patristiques* (AIEP). Formó parte del comité de redacción de varias revistas de filosofía.
Silvana Filippi, amiga y colega, en quien resaltamos su amor por la Filosofía, su disposición a escuchar, a preguntar, a debatir pensamientos divergentes, buscaba los modos de revertir los prejuicios sobre el periodo, apelando continuamente a la relevancia de su plurivocidad.

Su fecundo trabajo de lectura, interpretación y escritura le permitió involucrarse en los aportes recibidos desde el pensamiento griego, romano y las distintas tradiciones que se interceptan en las relaciones que ha establecido entre el pensamiento metafísico medieval y, sobre todo, Martin Heidegger (Messkirch, Alemania 1889- Friburgo1976, Alemania). Desde una postura crítica involucró tanto a unos como a otros para distinguir el proceso de transformación de conceptos propuestos y aceptados canónicamente.

Ilustraremos su indagación con el comentario de uno de sus últimos escritos presentado en el Coloquio 2020 de la RLFM: "Meister Eckhart: *apatheia* cristiana y *Gelassenheit*"[1]. En él, Silvana rescata la valoración positiva del cuerpo y lo sensible, ya que no se puede acallar una dimensión profundamente humana. El término *apatheia*, nos dice, "muy conocido en la filosofía griega se encuentra especialmente vinculado al estoicismo" y también presente en los pensadores greco-paganos quienes le suministraron una impronta ético-sapiencial porque: "Designa la ausencia de pasión con la que se buscaba la imperturbabilidad del alma sin que las pasiones, ligadas a lo corpóreo y sensible se interpusieran"[2]. Ya Aristóteles, al hablar de "justo medio" contribuye al ejercicio de esta actividad racional. Además, Silvana encuentra otra definición para *apatheia*, que implica "una visión escasamente positiva de lo sensible y corpóreo, exigiendo, en cierto sentido, acallar una dimensión profundamente humana a fin de liberar el raciocinio de tales alteraciones indeseables". Al respecto sostiene que "el cuerpo no puede comprenderse como **indeseable**" y lo explica con un fragmento del *Génesis* sobre la creación del ser humano:

[1] Silvana Filippi, "Meister Eckhart: *apatheia* cristiana y *Gelassenheit*", Susana Violante, coordinadora, *Las emociones en la Edad Media*, Mar del Plata, EUDEM, 2021, pp. 270-281. http://www.redlafm.org/docs/jornadasFKennedy/LIBRO%20-%20LAS%20EMOCIONES%20EN%20LA%20EDAD%20MEDIA%20-%20EUDEM%20.pdf

[2] Filippi, ob. cit., p. 271.

> "'Dios tomó el barro y lo modeló para luego insuflarle el espíritu de vida'[3], por ello el ser humano es carne viviente. Nada malo hay en ello: al contrario, es su naturaleza […] nada negativo *per se* puede haber en las emociones, que son incluso concebidas como el motor de las virtudes".

Adhiero a sus palabras, somos **carne viviente**, no hay **nada negativo** en las emociones y es desde ellas que hacemos filosofía, no podemos pensar nuestra disciplina sin *amor*, *eros*, *philía*. Por lo tanto, es importante tener presente la concepción bíblica del ser humano como **carne viviente** para no proclamar la exclusión de las emociones a modo de obstáculo para la razón ya que es una naturaleza dispuesta por Dios y, por lo tanto "el pecado no reside en el cuerpo, sino en negarse persistentemente a escuchar la Palabra Divina.

La 'voluntad de la carne' no indica una concepción negativa de la materia"[4]. Filippi sostiene que Meister Eckhart (Hochheim, Turingia, c. 1260-Francia, c. 1328) no excluye la dimensión de la carne, sino que la sobreeleva al ponerla en consonancia con la voluntad del Padre, por haberla creado y por haberse encarnado, **encarnación**, un concepto que se suele omitir para despreciar el cuerpo en lugar de valorar la acción de Dios para, según el discurso bíblico, redimir al ser humano. Por eso, sostiene Silvana, "si no son desordenadas o expresión de un alma corrompida por el pecado, nada negativo *per se* puede haber en las emociones" que habrían de considerarse "el motor de las virtudes". Así, según se comprende, entre los seres humanos dice Silvana: "no habría justicia sin una ira provocada por lo malo, ni solidaridad o amabilidad sin el sentimiento de la compasión".

Al hallar la utilización del término *apatheia* entre los monjes cristianos desde los Padres y Madres del desierto hasta muchos discursos actuales, se pregunta: ¿Es que estas personas consideran la emoción como un obstáculo para la virtud o, peor aún, para la fe?[5]. El cuestionamiento, es una relevante

[3] Biblia, Génesis, 2:7.
[4] Filippi, ob. cit., p. 271.
[5] Filippi, ob. cit., p. 272.

revisión de los textos bíblicos para exponer que ciertas normativas no se pueden sostener. Podemos afirmar que todos los seres humanos, excepto aquellos con alguna alteración psíquica, experimentamos emociones: ira, dolor, tristeza, desánimo, alegría, entusiasmo, incluso los fieles a las religiones, en este caso el cristianismo. Entonces ¿porqué la necesidad de *apatheia* para los cristianos? Silvana lo explica al considerar que es una **funesta** influencia del platonismo en el cristianismo primitivo al haberse abandonado la concepción bíblica del ser humano como "carne viviente", reviviendo que sea "un obstáculo para la razón"[6].

Su enfoque en Meister Eckhart ha sido porque dicho autor ha utilizado, en lengua vernácula germánica, en sus Sermones y Tratados, el término *Gelassenheit*, que designaría la acción de desapegarse, desprenderse, sobreelevarse en la actitud de la persona "verdaderamente justa", que deja de lado las emociones, y retorna al cuestionamiento de saber si en la doctrina *eckhartiana* o bien la *Gelassenheit* hay una concesión al neoplatonismo, indiscutiblemente presente, que posea un sentido genuinamente cristiano[7], problemática que dilucidará en el discurrir del artículo.

> Meister Eckhart se orienta a alcanzar la unión con Dios y será sólo cuando logre el desapego de las cosas circundantes y de sí mismo, cuando acceda al fondo del alma y con ello a esa unión tan deseada, como también proponía Margarita Porette (muerta en la hoguera, en 1310 en París, Plaçe de Grève), sin intermediarios entre el alma y Dios, salir completamente de sí mismos y, como afirma Eckhart "no perseguir ni bien, ni gloria, ni aprobación, ni placer, ni interés, ni devoción interior, ni santidad, ni recompensa, ni reino de los cielos, liberarse de todo eso"[8] y agrega "es preciso que te despojes de tu propia voluntad". Entonces esa actitud de anihilación, una suerte de *apatheia*, poseería

[6] Filippi, ibíd.
[7] Filippi, ibíd.
[8] Meister Eckhart, "Iusti autem in aeternum" (Sap. 5, 16), en *Deutsche Predigten und Traktate, hrsg. und übers*, v. Josef Quint, Carl Hansen, München, 1955, pp. 182-87. En todos los casos, las citas de Eckhart corresponden a las referidas por Filippi.

> una significación diversa a la estoica o greco-pagana y así lo explica: "Si entre los filósofos griegos el dominio sobre las pasiones, o incluso su supresión, tenía por objeto permitir el óptimo desenvolvimiento de la razón a fin de adquirir la sabiduría y lograr una vida feliz [eudaimonía], la imperturbabilidad que conlleva la *Gelassenheit* cristiana propuesta por Meister Eckhart –reitera– no está destinada, primariamente, a favorecer el raciocinio, sino a desprenderse de todo lo creatural, incluido el propio yo, para alcanzar a ser uno con Dios".

Para Eckhart, sostiene Silvana, "la creatura ha de acabar para que Dios comience a ser"[9]. Anihilarse y así regresar a su origen[10]. Un anhilamiento que hace libre a la voluntad al permanecer desafectado de las creaturas y las cosas del mundo, aceptando con alegría las penas y tribulaciones hasta llegar a vivir en paz. De todos modos, Eckhart siente que "en algún sentido aún sigue ligado a las creaturas"[11], y cuestiona: "Tal vez preguntes: '¿Qué es, pues, el desprendimiento que es cosa tan noble?' Debes saber aquí que el verdadero desprendimiento consiste solamente en que el espíritu permanezca tan insensible a todas las vicisitudes de la dicha y del sufrimiento, del honor, del perjuicio y del desprecio…"[12].

Silvana escribe que Eckhart comprende el carácter problemático de sus expresiones y que no es algo que se logre inmediatamente, sino que necesita de aplicación, amor, una justa consideración del interior del ser humano. Por esa razón, sostiene Eckhart en su escrito:

> "…el hombre no puede aprenderlo mediante la fuga, huyendo de las cosas, apartándose de lo exterior… sino ha de aprender la soledad interior, aprender a penetrar a través de las cosas, a captar allí a su Dios,

[9] Meister Eckhart, "In hoc apparuit caritas dei in nobis", en *Deutsche Predigten und Traktate*, p. 180.
[10] Filippi, ob. cit., p. 274.
[11] Meister Eckhart, "Von der Abgeschiedenheit", en *Scriften*, p. 39.
[12] Ibíd., pp. 40-41.

> a imprimirlo fuertemente en sí según un modo esencial"[13] […] "todo lo que le acontezca ver y oír entre las cosas exteriores, debe volverlo hacia Dios"[14].

El Maestro de Turingia, reconoce sin embargo, que tal actitud y tal desprendimiento no es propio de todos ya que, afirma, "son millares las personas que han muerto y están en el cielo sin haberse despojado jamás por completo de su voluntad".

El propósito de la Dra. Filippi en la mentada comunicación, fue, como sostiene en la conclusión (p. 280-281), compartir:

> "…el significado de la *apatheia* cristiana y, en particular, de la *Gelassenheit* eckhartiana, que sin duda conlleva una suerte de imperturbabilidad, un desapego respecto de las creaturas en general pero también, y especialmente, respecto de la propia condición creatural del hombre singular, cuyas emociones quedan completamente relativizadas en pos de la absoluta confianza y el abandono en Dios. En relación con ello, lo primero que salta a la vista es que la *apatheia* cristiana conserva una cierta analogía externa con la *apatheia* de los filósofos griegos, pero, como ya advertimos, su finalidad y sentido han cambiado por completo. La semejanza consiste en la necesidad de evitar el primado de las emociones, en su relativización e incluso en su supresión, pero no porque su vinculación con lo sensible y corporal constituya una perturbación y un obstáculo para la razón, sino porque nada de lo que sucede, como quiera que se lo experimente emocionalmente, puede resultar un impedimento para la completa confianza en Dios. Así, si las emociones son propias de la condición humana, el hombre de fe no puede quedar sujeto a ellas. Más bien, conviene que se desprenda de tales sentimientos. De otro modo, quedaría irremediablemente condenado a permanecer atado a la limitación de su naturaleza sin poder aspirar, con la ayuda de la gracia,

[13] Meister Eckhart, "Von der Abgeschiedenheit", en *Schriften*, p. 61.
[14] Ibíd., p. 63.

> a su verdadero fin, que es la unión con Dios. Lo que Eckhart propone, y en esto no se aparta de lo que el cristianismo exige, es un salto en el corazón del hombre que le permita superar su condicionada perspectiva respecto de lo que acontece, para ganar la confianza incondicionada que le reclama la fe en Dios. Allí está en juego no el contraste entre lo sensible y lo racional, como querían los estoicos, sino entre lo creatural y lo divino, que invita a los hombres a un camino ascensional hasta hacerse uno con Dios en el completo abandono del amor".

Muchas gracias Dra. Filippi, *in memoriam*, por darnos qué pensar.

Homenaje a Francisco Leocata

Gabriel J. Zanotti

Tengo el honor de homenajear, con esta ponencia, el P. Francisco Leocata, de quien fui discípulo desde 1982 hasta que murió, a fines del 2021. Tuve el honor de ser su amigo: varias veces por año nos encontrábamos a tomar un café, lo cual fue para mí un proceso permanente de aprendizaje, amistad y crecimiento intelectual.

Leocata se caracterizaba por su humildad y su enorme erudición filosófica. Pocas personas combinan ambas cosas. A su vez pocas personas combinan la creatividad intelectual con el enciclopedismo en Historia de la Filosofía. El combinaba las dos cosas. Recuerdo verlo llegar, en 1982, a sus clases de Filosofía Contemporánea, en la UNSTA, con un gran portafolio lleno de libros que luego nunca necesitaba: se ponía a hablar con un orden perfecto y sin ningún papel…

Ese modo de hacer filosofía, de elaborar su propia filosofía al mismo tiempo que comentaba autores, implicó que a veces no se lo entendiera. Algunos lo leyeron como historiador de la Filosofía sin comprender que estaban leyendo a un filósofo que con toda creatividad llevada adelante su propio programa de investigación.

Pero, ¿cuál era ese programa de investigación?

Vamos a dividirlo en cinco puntos.

1. Junto con Gilsón y Fabro, (con los cuales, sin embargo, disentía profundamente en la visión que ambos tenían de la Filosofía Moderna) tenía una clara visión de la creación como el núcleo central de la ontología de Santo

Tomás, esto es, el acto de ser dado en la creación. Esto le daba una visión global integradora de los diversos aspectos del Aquinate, aunque no fuera este su punto más original.

2. Donde comienza su originalidad, sí, es con su permanente distinción entre Modernidad e Iluminismo (que compartía con Augusto Del Noce) que atravesaba transversalmente toda su filosofía.

El mundo post medieval no es un camino hacia un idealismo primero y un empirismo después, todos haciendo eclosión en un Iluminismo cientificista cerrado a la trascendencia. El mundo moderno no nace en un Descartes idealista que termina en el ateísmo hegeliano, como han dicho Fabro y Gilsón. El mundo post-medieval tiene una riqueza mayor, tal que permite distinguir entre una modernidad católica, abierta a la trascendencia, y dentro de ella, a la ciencia, los derechos de la persona y la sana laicidad, y un Iluminismo positivista y neopositivista cerrado a la trascendencia.

La modernidad es en cambio el agustinismo post-cartesiano: Malebranche, Arnaud, Mersenne, Gerdil, Pascal, Fenelon, estudiados todos ellos por Gilson, Gouhier y Del Noce.

El corte iluminista con la tradición católica se encuentra primero en el libertinismo erudito: Montaigne, Charron, La Mothe Le Vayer, que habrían sintetizado en su pensamiento lo peor del epicureísmo y el escepticismo antiguos, produciendo con ello esa visión del hombre donde no hay moral y sólo la construcción arbitraria de sí mismo. Y, segundo, en el s. XVIII, con dos ramas principales, una más radical, representada por Diderot, y otra más moderada, en D´Alambert, hasta llegar a Kant, autor que también debe ser reconsiderado por sus importantes componentes metafísicos en su ética.

Y ello no tiene nada que ver con Decartes, que es nuestro punto 3.

3. Su lectura de Descartes. Contrariamente a las lecturas de Fabro y de Gilson,el ser del pensamiento como un ente real, y de allí pasar al “soy”: el

pensamiento no es fundamento, sino que está fundamentado en la conciencia de ser, de un ser que es el acto de ser. Esto coincide con su lectura agustinista de Descartes. Tiende principalmente a acentuar la espiritualidad del alma y su inmortalidad y desde luego la existencia de Dios. El "*ergo sum*" no refiere a una existencia en sentido fáctico, sino al acto de ser del yo. El *cogito* implica una captación más evidente del acto de ser, porque cuanto mayor acto, mayor acto de ser, y los seres humanos, como formas sustanciales subsistentes, tienen más acto que las no subsistentes. El intelecto tiene así siempre una mayor evidencia del acto de ser. Y por ello puede conocerse metafísicamente, a cuya forma sustancial subsistente se llega vía el intelecto que se percibe a sí mismo, mediante la autoreflexión. Leocata propone que esa autoreflexión es totalmente coherente con Santo Tomás un "privilegio ontológico" del yo, por su mayor intensidad de acto de ser, y por eso el giro moderno del cogito no tiene en principio por qué considerarse como una negación del realismo ontológico.

4. Su lectura de Husserl. Este es otro punto transversal de toda su filosofía.

Coherentemente con una lectura agustinista de Descartes, Leocata tiene una lectura no idealista de Husserl. No ignora las dificultades del idealismo trascendental del primer Husserl, pero Leocata destaca la impronta "personalista" de Ideas II y de La Crisis. Lo esencial, allí, es la intersubjetividad, y no como en Ricoeur. Esto es, la intersubjetividad no es la mera garantía de un mundo externo, sino su antropología filosófica, el "nosotros somos". Esto es, un "mundo de la vida" como "aquello que primero cae en el intelecto", un mundo de la vida humana donde se redescubren las esencias, se puede dar el paso a la trascendencia y se responde al positivismo. Lo cual es la clave, a su vez, de seis temas que aparecen en Leocata:

4.1. El realismo gnoseológico y metafísico pasa por lo humano porque tienen en el mundo de la vida su fundamento: el acto de ser propio y del otro son reales y se pueden conocer (aunque limitadamente). La realidad del otro en tanto otro es la clave de la certeza en lo real, basado no en la ciencia prima

facie, tampoco en la naturaleza física no humano, sino en lo humano en tanto tal.

4.2. El mundo de la vida permite una relectura de los horizontes sin pasar por el tema del *dasein* en Heidegger, y por ende permite una lectura realista de la hermenéutica gadameriana que evite tanto el postmodernismo como la mera afirmación de la facticidad dejando de lado el tema de las esencias.

4.3. La unidad sustancial del ser humano pasa por la distinción entre *leib y korper*, donde *leib* es el cuerpo espiritual, el cuerpo de lo humano en tanto humano, el cuerpo del otro, de la intersubjetividad.

4.4. Una lectura de Wittgenstein (a lo cual Leocata dedica un libro entero, *Lenguaje, Persona y Realidad*) donde los juegos de lenguaje son el mismo mundo de la vida en tanto hablado. Por ende, los juegos de lenguaje presuponen la noción de persona que se encuentra detrás de los mundos de la vida. Por ende, los juegos de lenguaje, al igual que los horizontes en los que se basan, tienen un criterio de unidad en lo humano y están alejados de cualquier lectura post-moderna.

4.5. El rechazo al positivismo no está basado solamente en la afirmación de una metafísica escolástica, sino en el mundo de la vida en el cual se basa la reconstrucción de la metafísica.

4.6. Las ciencias sociales se basan en lo que Leocata llama la *reducción vital*: el mundo de la vida como el punto de partida de la reflexión teorética de las ciencias sociales. Lo cual implica también el rechazo del positivismo en ciencias sociales.

Conclusión

Esta relectura que Leocata tiene de la filosofía moderna es lo que permite una correcta interpretación filosófica del Vaticano II, alejada del post-modernismo. Ese "mundo" con el cual el Vaticano II dialoga es el mundo

moderno. Si el mundo moderno fuera intrínsecamente irrecuperable para el Catolicismo, tendrían razón los católicos que rechazan el Vaticano II, que no de casualidad tienen una visión de la filosofía moderna intrínsecamente perversa. Pero se equivocan porque la filosofía moderna no es eso, y el filósofo que lo explica es Francisco Leocata.

Enrique Puchet, amigo de FEPAI

Celina A. Lértora Mendoza

Enrique Puchet falleció el año pasado y en el Simposio del Día de la Filosofía, dedicado a homenajear a filósofos fallecidos recientemente, su amiga y discípula Diaz Genis presentó un sentido homenaje a su figura, centrada en su actividad en Uruguay, en UdelaR y muy especialmente en sus aportes a la educación y la filosofía de la educación.

Pero ahora quiero referirme a otro aspecto, que nos toca de cerca, y es el apoyo que ha brindado a FEPAI, por lo cual no dudo en calificarlo como un gran amigo nuestro.

En primer lugar, fue una participación positiva sostenida en el tiempo, por más de treinta años, desde que nos conocimos. Desde entonces ha participado muchas veces enviando contribuciones para nuestros *Boletines*, tanto der educación, de filosofía de la educación, y de otros temas filosóficos, como con traducciones de originales franceses, lengua que dominaba.

Nuestra vinculación se dio por intermedio de otro gran amigo uruguayo de FEPAI, Carlos Mato, con quien además compartimos una amistad de muchos años. Cuando Carlos falleció, su esposa Marta, también gran amiga. que le sobrevive y que siempre nos da una palabra de aliento, pronta a cumplir 99 años, sin perder lucidez, sentido crítico y afecto, decidió financiar un libro en su homenaje. Enrique fue el gran amigo de Marta, se hablaban todos los días y compartían pensamientos, recuerdos y reflexiones. No extraña que lo eligiera como quien mejor conocía a Carlos Mato y podía seleccionar, de sus escritos éditos e inéditos, el material para un libro de homenaje.

Al mismo tiempo nos pidió que nos hiciéramos cargo de la edición y que ella cubriría absolutamente todos los gastos. Nos resultó emocionante que el

libro de Homenaje a Carlos Mato, auspiciado y financiado por su viuda, se publicara en FEPAI por decisión de ella, según dijo, interpretando lo que hubiera sido el deseo de Carlos. Fue esa tarea conjunta en honor de un amigo común, que fortaleció nuestra relación haciéndola una profunda e inalterable amistad. Este libro es: Carlos Mato, *Escritos filosóficos*, publicado por Ediciones FEPAI en 2004, con Selección y Estudio Preliminar de Celina A. Lértora Mendoza t Mario López, y Prólogo de Puchet. Digamos que si bien la selección se nos adjudicó a Mario y a mí, Enrique colaboró en ella de modo decisivo. Las 210 páginas de la misma incorporaron textos que él conocía muy bien y fue recomendando, Los menciono porque representan también un punto de convergencia con las propias ideas de Puchet: "De las ideas a las prácticas"; "Las rocas del Polonio", "Génesis histórica de las estructuras significativas", "Proposición de definición", "La antropología filosófica", "Pensamiento uruguayo y cultura con proyectos latinoamericanistas", "El momento actual en nuestra América Latina" "La filosofía en el Uruguay", "La filosofía de la liberación en el Uruguay actual", "Radiografía", "Respeto al prójimo y a su libertad" y "Defensa de la filosofía".

En el "Prólogo" Puchet recuerda los cincuenta años de amistad, poniendo el acento en Carlos Mato como intelectual, en cuya presentación en realidad expone a su amigo como un modelo con el cual él mismo acuerda y se identifica. Por eso me permito citar por extenso tres párrafos que, referidos a mato, son también una imagen de lo que él mismo fue y nos aportó en su larga relación con FEPAI

> "Queremos decir: representaba [Carlos Mato] un estilo de trabajo intelectual que ha venido desdibujándose en las décadas recientes. El modo de pensar que desafía (llamémosle provocativo), tal vez característico de las generaciones en torno al tercer cuarto del siglo. Ahora, cuando se trata no del panegírico sino del reconocimiento, cabe recordar cómo tenía Mato la virtud de mantener 'en vilo' a oyentes y a lectores. Hoy se ha puesto de moda hablar de 'jugarse' a los planteos que se sostienen: en Mato sí estamos seguros de qeui el componente de riesgo, de aventura intelectual, se daba siempre junto al componente de

> 'saber', en sentido amplio, que toda labor de este orden supone. Partícipes de esta tarea incansable, corroboramos lo que otros pueden asimismo testimoniar: pocos individuos han conseguido llevar adelante, con tanto denuedo, las **consecuencias** de las ideas que sustentaba, viejas y nuevas, en un continuo re-examen que sólo concluiría con el desenlace que lo acalló. Así, no es extraño –ni asunto puramente emocional– que un vacío se haya abierto en el seno de lo que, décadas atrás, se hubiera llamado, sin escozor, espíritu: sede de convicciones y de búsquedas" (p. 5).

Sin duda este párrafo describe adecuadamente la personalidad intelectual y moral de Carlos Mato, pero también y en no menor medida, describe el pensamiento profundo de Enrique sobre lo que debe ser un intelectual. Y lo que él mismo quiso e intentó ser, y lo logró. Me parece que este perfil tiene tres notas decisivas: la primera, el compromiso existencial con el propio pensamiento, esa sinceridad que conmueve al oyente que la percibe y lo motiva a continuar pensado. La segunda es hacerse cargo de las consecuencias (palabra que Enrique subraya) de la propia posición, no evadirlas corriéndose o disculpándose, algo que vemos a diario no sólo en políticos (eso es casi obvio) sino también en intelectuales considerados de fuste. Y en tercer lugar, cultivar el espíritu (palabra también subrayada) sin sonrojos. Esto es algo que, me atrevo a decir, caracterizó el pensamiento de Enrique acentuadamente en sus últimos años, tal vez porque la descomposición cultural y espiritual también se ha acentuado y a él le dolía esa percepción. Sus últimos escritos son un llamado a este cultivo que nunca abandonó.

Más adelante transcribe un párrafo de Carlos Mato donde se refiere a una posición suya que todos conocíamos y acordamos: proponía no una filosofía de la vida sino "de lo vivo", de "lo vivido personalmente". Comentando esta opción personal de Carlos, nos dice Enrique:

> "En la prudencia al parecer inofensiva de estas palabras se esconde algo sustancial, todavía válido: la conciencia de que entre las amenazas y las frustraciones de este momento –de esta hora que de nada necesita

> menos que de ortodoxias– la dirección justa apunta a un recomienzo acogedor cuya fuerza ha de provenir de la acción concertada, no de los exclusivismos" (p. 8).

Este párrafo se escribía a comienzos de este siglo, refiriéndose en forma inclusiva al pasado reciente de entonces, a la última década del anterior. Han pasado casi veinte años y el diagnóstico implícito no sólo se ha confirmado, sino que se ha agravado. Enrique continuó escribiendo en esta dirección, hasta el final.

Como cierre de su Prólogo, traza una síntesis de la figura de Mato, que, como podemos apreciar quienes lo conocimos, se ajusta perfectamente a él, pero también, y en no menor medida, al propio Enrique:

> "Testimonio de una generación, lo característico en Mato fue la decisión de traspasar barreras, y hacerlo en nombre de la perspectiva que nunca abandonó: la del futuro, promesa incancelable de logros. De algún escrito kantiano extrajo una observación que hizo suya justo al término de su existencia: los obligados a argumentar son los que descreen del progreso. Y porque su fe de agnóstico era afirmar el avance incesante, aquí hemos querido dejar constancia de nuestra estimación por una persona y una tarea ciertamente inolvidables" (p. 8).

También consideramos que Enrique nos era entrañable e inolvidable, por eso decidimos que merecía un Homenaje por parte de FEPAI, pero como ya no viajaba, se hizo en Montevideo, en UdelaR con el apoyo local de sus colegas de allí. Se realizó el 29 de octubre del 2016, de 16 a 19 h, en el Departamento de Historia y Filosofía de la Educación de dicha Universidad, donde tantos años había trabajado Fue una espléndida reunión en la que circuló un centenar de personas compartiendo lecturas, comentarios, reflexiones, escuchando su palabra y degustando una merienda que se prolongó por casi tres horas. En esa oportunidad Enrique leyó un trabajo inédito: "Cultura general: Un lugar para la filosofía" que sirvió como disparador del diálogo, y que dedicó "A la memoria de Ana María Tomeo

Fernández quien fue para mí interlocutora amistosa y veraz". De ese trabajo me permito elegir un párrafo, porque me ha resonado profundamente:

> "Venimos sugiriendo que, si nos remitimos a exponentes del quehacer filosófico en la edad clásica, –nos hemos valido de un escrito platónico (¿o académico?) de juventud–, notamos que con ellos se produce un importante cambio de óptica. ¿Respecto de qué? Respecto del juicio a que se atienen representantes de un cierto estrato de "bien-pensantes" para quienes "cultura" equivale a "esteticismo" –y no hace falta agregar que esta última manera de pensar conserva su pesada vigencia. Con la Filosofía, ya no es cuestión de enfrentar simplemente *profesión* y *cultura*, *especialización* y *humanismo*, a costa de desechar la ocupación de alcance práctico, el servicio a la sociedad. Es cosa de descubrir, en el seno mismo de la vocación política, una necesidad fundadora de otro carácter: la reflexión crítica sobre los *valores humanos primordiales* (lo justo, lo verdadero…) y, consecuentemente, la jerarquía de los *bienes* que merecen ser cuidados con predilección".

Ese mismo año, el *Boletín de Filosofía* que dirigía entonces Mauricio Langón publicó un número (Año 36, N. 71, 1º semestre 2016) con un dossier de artículos suyos precedidos por textos de amigos y colegas que valoraban su persona, su aporte intelectual y su obra. En ese mismo número escribió una "Autopresentación" brevísima, que merece ser trascrita en su totalidad porque expresa claramente cómo se veía, y desde luego también cómo lo veíamos, con otro brillo que superaba ampliamente su modestia.

> "Enrique Puchet C., nacido en 1928, pertenece a la generación que acompañó los primeros años de la universitaria Facultad de Humanidades y Ciencias (Montevideo, 1945), la que dio origen luego a la actual Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Sus pasos iniciales en Filosofía apuntaron, no a la graduación sino a la enseñanza de la disciplina en el nivel secundario. Ejerció el profesorado de la disciplina en centros de educación media. Sus intereses intelectuales se vinculaban entonces con la descripción de situaciones

> de tipo sico-ético (es de 1968 el volumen de ensayos Temor. resentimiento y otros ensayos). En las últimas décadas, ha desarrollado su actividad en la Universidad mencionada (desde 1986) y en centros de formación docente (Instituto de Profesores "Artigas"). Los temas de la Ética y de la Filosofía de la Educación definen su preocupación dominante. Esta colección de escritos breves responde a esa orientación que se mantiene viva desligada, ya, del desempeño profesional.
> *
> Estos artículos dan testimonio de la fase más reciente de una larga ocupación con temas involucrados en -o suscitados por- el ejercicio de la docencia. Se sitúan en un plano intermedio entre el trabajo de aula y la reflexión que quisiera motivar inquietudes más abarcadoras o mediatas.
> El autor ha sido profesor de Filosofía y de Filosofía de la Educación en instituciones de enseñanza media y superior de Uruguay.
> El texto inicial, *Hablar de educación*, contiene una discreta profesión de fe para militar por el cultivo simultáneo de la práctica cotidiana y de la teorización que no olvida sus orígenes ni su destino final".

Luego de eso, por supuesto, hemos seguido viéndolo, conversando con él en Montevideo (la última vez un año antes de la pandemia) y recibiendo sus trabajos, el último apenas un año antes de su fallecimiento, que fue publicado en *Boletín de Filosofía FEPAI* Año 41, N. 82, 2º semestre 2021, siendo Director Ricardo Viscardi. Se titula "Todos y cada uno", y trata, como era esperable, el tema de la educación desde una profunda perspectiva filosófica humanista. Vos a citar su comienzo, porque me parece que es casi un testamento espiritual de cómo él quería y deseaba que continuara la línea en que se había situado tantos años:

> "Nuestra época gusta de ponerse bajo el signo de la diversidad. No sin experimentar inquietud de conciencia, ya que, apenas pronunciado el voto en favor de la singularidad, sobreviene el reclamo de valores tales como "bien común", "colectividad", "comunidad", y otros afines. El

> resultado es una suerte de vaivén que admite casi cualquier tipo de arreglo.
>
> Así, no es sorprendente que el tema de la individualidad y su nexo con el de colectividad haya adquirido especial relevancia en el ámbito de la educación. La verdad es que la fórmula más o menos clásica: "la escuela, sociedad en miniatura" encerraba mayores promesas de indagación y debate de lo que se presumía.
>
> Hoy, la reflexión al respecto muestra un rasgo distintivo. Característico de nuestro tiempo es que la exigencia de atender a la diversidad apunta, no tanto a realidades psicológicas, consideradas en sí mismas, como al medio social, que suele ser considerado –no sin vacilaciones– determinante. Si hemos de escuchar a los ensayistas en boga (¿cómo omitirlos?), lo que está en juego –o lo está en primer plano– no es, en abstracto, el par individualidad-sociedad sino la coexistencia engañosa de sociedades, en plural, disimuladas en un discurso oficial que se afirma- urge denunciar en su parcialidad aventajada".

Enrique nos ha dejado, pero nos queda su obra y su inalterable recuerdo.

ÍNDICE

Celina A. Lértora Mendoza
Presentación 5

Mesas Temáticas 11

Mesa Temática Historia del pensamiento argentino e iberoamericano. Desde fines del siglo XVIII a comienzos del siglo XX. 13
Alejandro Herrero
Presentación 15
Dante Giorgio
Antonio Álvarez Jonte y los sucesos del 8 de octubre de 1812. ¿Golpe militar o movimiento popular? 17
Sebastián Alejo Fernández
Aproximación hacia una lectura filosófica del mundo espiritual de Esteban Echeverría El poeta entre el Iluminismo y el Romanticismo 37
Alejandro Zoppi
José Ingenieros y sus Bases del Feminismo Científico 89
Laura Guic
Ideología y educación: La función económica de la educación en el Centenario 115
Ariel Alberto Eiris
Los usos de Gregorio Tagle, Pedro José Agrelo, y Manuel Moreno en la formación del discurso filosófico disciplinar por parte de Ingenieros y Korn 125
Alejandro Herrero
Razón y cuerpo Sarmiento en Campaña del Ejército Grande (1852) 149

Mesa Temática Colectivos académicos en la filosofía argentina reciente: análisis de casos 163
Celina A. Lértora Mendoza - Raúl H. Domínguez
Presentación 165
Raúl H. Domínguez
Temas, ejes y perspectivas en programas de Filosofía en la Universidad Nacional del Sur (1962-1968) 169

Santiago Cordero Salusso
Desde la fundación universitaria hacia la fundamentación programática de la filosofía: Francisco Maffei como docente y director del Departamento de Humanidades en la Universidad Nacional del Sur (1956-1964) 199
Dulce María Santiago
Los institutos de investigación en Filosofía en las primeras universidades privadas 215
Sandra Uicich
La Escuela de Filosofía Contemporánea (1979-1995) entre Buenos Aires y Mar del Plata: la figura de Sergio Cecchetto 233
Alicia Irene Bugallo
Diversas aproximaciones a la ecofilosofía; el caso del colectivo Nuevo Pensamiento 243
Celina A. Lértora Mendoza
Publicaciones de los Congresos Nacionales de AFRA 251

Mesa Temática Perspectivas filosóficas desde Uruguay 291
Mauricio Langón
Presentación 293
Mauricio Langón
Hacia una educación filosófica 295
Sebastián Ferreira Peñaflor
Juan Llambías de Azevedo, el anclaje heideggeriano y la historia de la filosofía en el Uruguay 311
Damián Baccino - Fernando García
La invención de Grecia 333
Ricardo Viscardi
Soberanía como fe y fiducia de la razón: el quiasma entre fe y saber en Derrida 335

Mesa Temática Filosofía en Uruguay: algunas reflexiones actuales desde la labor docente y la investigación en Filosofía 349
Nicolás Moreira Alaniz
Presentación 351
Nicolás Moreira Alaniz
El amor por la enseñanza y enseñanza desde el amor en Dámaso Antonio Larrañaga 355

Diego Pereira Ríos
La pedagogía ontológica de la crisis. Aportes desde el pensamiento de Gabriel Marcel
Laura Sandoval
La semiótica medieval: una comprensión contemporánea de problemas medievales 385
Héctor Inzaurralde
La libertad como leitmotiv. Los discursos y las prácticas del Neoliberalismo en tiempos pandémicos y postpandémicos para la producción de subjetividad 395
Carla Salina Froste
Lo que Platón tiene para decirnos sobre la Inteligencia Artificial 413
Pablo Romero García
La actualidad de Rodó y Vaz Ferreira 425

Mesa Temática Adorno, Popper y Habermas en un viejo debate epistemológico que hoy interpela en las formas de comunicación del siglo XXI 445
Susana Raquel Barbosa
Presentación 447
Susana Raquel Barbosa
Adorno y el reclamo por la nueva noción de ideología de la sociología del conocimiento 449
Carlos Segovia - Alan Florito Mutton
Tesis de Popper en el Congreso de Sociología de Tubinga de 1961 463
Matías Miller
Habermas y teoría analítica de la ciencia y la dialéctica 477

Mesa Temática Filosofía feminista y diferencia sexual 4 81
María José Binetti
Presentación 483
Lucía Josefina Ghisletti Panné
¿Qué es una mujer? Apuntes sobre la categoría conceptual de mujer en los distintos feminismos 485
Daniel Osvaldo Fernández Ahumada
Subjetividad y diferencia sexual en Luce Irigaray: de la crítica al 'sujeto' hacia el entramado de la civilización 493
Karen Natalia Cruz Andrade
La Filosofía Feminista Radical de la Diferencia como teoría positiva 513

Ana García
Cuerpo de mujer hoy 519
María José Binetti
La implantación de la "identidad de género" en América Latina y Argentina 535

Mesa Temática Los jóvenes y el desafío de pensar hoy 551
Beatriz Guerci de Siufi - Susana Maidana
Presentación 553
Susana Maidana
La juventud y la salida del laberinto, las experiencias filosóficas en la Olimpíada de Filosofía 555
Giselle Lanús
Cuerpos, subjetividades y educación. Reflexiones sobre el panorama actual 563
Beatriz Guerci de Siufi
De juventudes y filosofías: ¿de qué se habla? 583

Mesa Temática La enseñanza de la filosofía en la formación de docentes 597
Alejandra Ávalos Rogel
Presentación 599
German Iván Martínez Gómez
Filosofía de la Educación 603
Alejandra Avalos Rogel
La Didáctica de las Matemáticas: una discusión epistemológica 611
Catalina Aida García Espinosa de los Monteros
¿Por qué tendría que interesarme la Filosofía? 625

Miscelánea
Comunicaciones individuales 633
Raúl Acevedo
Apuestas actuales desde el "punto cero" de la filosofía paraguaya: el caso del CIF-Paraguay 635
Carlos Enrique Berbeglia
Espacio de las ideas / Espacio de la realidad 645
Miguel Andrés Brenner
¿Cuál es el futuro de nuestra democracia? 657
Celia Codeseira del Castillo
Filosofía del arte. Lo bello y lo feo en el arte moderno y contemporáneo 665

Juan Pablo Esperón - Juan Solernó 689
Pandemocracia, COVID y acontecimiento
Williams Ibarra F.
Actualidad del pensamiento filosófico en Chile 703
Mario Mejía Huamán
Una mirada crítica a los estatutos de los partidos políticos tradicionales peruanos 715
Luisa Ripa
Algunos desafíos que vienen del mundo religioso 727
Pablo M. Vicari
Razón fronteriza y experiencia estética: límites y posibilidades del sujeto 743

Presentación de Libros 753
Laura Guic: "El gobierno de la educación común. Estudio de las políticas educativas del Consejo Nacional de Educación hacia el Centenario de la Revolución de Mayo", Buenos Aires, Ediciones de la UNLa-Teseo Libros, 2023,
por *Ariel Eiris* 755
Alejandro Herrero. Liberalismo, patriotismo y nacionalismo. 1880-1943. Buenos Aires, Ediciones del FEPAI, 2022,
por Dante Giorgio 759
Raúl Domínguez y Celina A. Lértora Mendoza (Directores): "Filosofía argentina reciente desde la historia oral. Testimonios", Buenos Aires, Ed. FEPAI, 2022.
por Equipo 765
Actas de las XII Jornadas Nacionales de Antropología Filosófica
por *José Jeremías Castro* 769

Homenajes 771
Susana R. Barbosa
Homenaje a Horacio Ruiz 773
Susana B. Violante
Silvana Filippi, *in memoriam*. Su concepción de la *Gelassenheit* en Meister Eckhart 777
Gabriel Zanotti
Francisco Leocata: donde se unen filosofía cristiana y fenomenología 785
Celina A. Lértora Mendoza
Enrique Puchet, amigo y colaborador de FEPAI 791

ISBN 978-967-4483-45-4



