

*TEMAS ACTUALES DE NUESTRA FILOSOFÍA
HOMENAJE A JOSÉ INGENIEROS
EN SU CENTENARIO*

*ACTAS
XXII JORNADAS DE PENSAMIENTO FILOSÓFICO*

*CELINA A. LÉRTORA MENDOZA
(Coordinadora)*



Ediciones FEPAI
Buenos Aires 2025

ISBN 978-987-4483-72-0

***TEMAS ACTUALES DE NUESTRA FILOSOFÍA
HOMENAJE A JOSÉ INGENIEROS EN SU CENTENARIO***

**ACTAS
XXII JORNADAS DE PENSAMIENTO FILOSÓFICO**

Temas actuales de nuestra filosofía homenaje a José Ingenieros en su centenario :
XXII

Jornadas de pensamiento filosófico : actas / María José Binetti ... [et al.] ;
Compilación

de Celina A. Lértora Mendoza. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires :
FEPAI,

2025.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-4483-72-0

1. Filosofía Contemporánea. I. Binetti, María José II. Lértora Mendoza, Celina
A., comp.

CDD 190

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

(c) 2025 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: fundacionfepai1981@gmail.com

CELINA A. LÉRTORA MENDOZA
(Coordinadora)

TEMAS ACTUALES DE NUESTRA FILOSOFÍA
HOMENAJE A JOSÉ INGENIEROS EN SU CENTENARIO

ACTAS
XXII JORNADAS DE PENSAMIENTO FILOSÓFICO

Mayo de 2025



Ediciones F.E.P.A.I.
Buenos Aires

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 satisfacción presento ahora las Actas de las XXII Jornadas de Pensamiento Filosófico de FEPAI, “Temas actuales de nuestra filosofía. Homenaje a José Ingenieros en su Centenario”, realizadas los días 22, 23 y 24 de mayo pp. en forma virtual, lo que facilitó la participación de colegas del interior y de otros países de la región, dándoles así cada vez más un enfoque iberoamericano. Haber establecido la presentación previa de los trabajos tuvo dos resultados satisfactorios. El primero y expresamente mente buscado, fue disponer sin pérdida de tiempo (a veces incontrolable) los materiales para la publicación de las Actas, lo que permite que en menos de un mes ya estén editadas y disponibles para su consulta online.

El segundo resultado, vinculado a la realización telemática, fue la posibilidad de que los autores compartieran su texto por pantalla, facilitando la comprensión del tema tratado. Asimismo, en la mayoría de los casos se vio claramente que es posible y muchas veces conveniente acudir a un encuentro con un trabajo terminado y no meramente tentativo; las ideas estaban ya bien delimitadas, las conclusiones cerraban adecuadamente la investigación y eso hizo que el diálogo posterior a la lectura no fuera discusión de textos inacabados, aclaraciones de puntos no completados, etc., sino un espacio de debate de posiciones definidas, generalmente las elaboradas por los demás participantes.

El Centenario de la muerte de José Ingenieros ha sido y está siendo conmemorado de diversas maneras. Nos ha parecido que lo más adecuado era integrar esta conmemoración dentro del programa mismo de las Jornadas, como un espacio específico, pero manteniendo el tema que nos ha convocado en las últimas reuniones: la situación actual de la filosofía en nuestros países, tema que alude también a una preocupación sobre el futuro del cultivo filosófico, lo que fue largamente comentado en los espacios de diálogo.

El Simposio de Homenaje a Ingenieros contó con cinco ponencias (Hernán Fernández, Laura Guic, Alejandro Herrero, Celina Lértora Mendoza y Dulce María Santiago y coordinación de Celina Lértora) que abordaron diversos aspectos de su obra, tanto en relación a sus antecesores como a sus ecos. En general puede decirse que la reciente historiografía crítica ha superado una visión ya anacrónica de considerarlo “el último positivista [decimonónico] argentino”.

Una novedad en esta serie de Jornadas es la participación, por primera vez, de un grupo de colegas paraguayos, de la Universidad Nacional de Asunción, que configuran un grupo de trabajo, docencia e investigación sobre la filosofía como eje transversal en programas de diversas carreras universitarias y de enseñanza superior, y más en general, la indagación sobre el “*currículum* oculto”, es decir, la posición o cosmovisión filosófica implícita en los programas de diversas asignaturas, en la orientación de bibliográfica (no estrictamente filosófica) y la concepción de los planes de estudio. La mesa “La filosofía como presencia transversal: currículum explícito y oculto en la educación superior paraguaya” coordinada por Celso Mora Rojas, expone los resultados conseguidos hasta ahora, luego de varios años de estudio del tema. Justamente por tratarse de un grupo, los cuatro trabajos que la integran están firmados por más de un autor y

varios se repiten. En total son los siguientes Gustavo R. Brozón, Cristian D. Cantero, Lucas Chalub, Lucía Gómez, Jorge R. Madelaire A., Celso O. Mora, Marcelino Peralta y Rodney Ruiz Díaz.

Otra sección del programa y por tanto de estas Actas, aúna las ponencias libres individuales, sobre cualquiera de los ejes temáticos relacionados con el tema general y que fue explicitado en la Convocatoria y las Circulares, Se trata de trece trabajos que exploran variados temas. En una rápida ordenación, son los siguientes: la enseñanza y cultivo de la filosofía para enriquecer la formación y la cultura (María Belén Bedetti, Cecilia Colombani, Rocío Villar); la mujer y el feminismo (Lucia Ghisletti Panné, Emanuele Camporale); las orientaciones posmodernas (María José Binetti, Juan Pablo Esperón, Javier I. Uribe, Ricardo Viscardi); pensamiento regional (Sebastián Ferreria Mario Mejía Huamán

Hay algunos enfoques actualísimos sobre los desafíos tecno-científicos y los cambios culturales: la “muerte” del libro (Lisa Ripa) y la cultura *woke* (Miguel Andrés Brenner)

Como es habitual, hubo una sesión dedicada a la presentación de proyectos de investigación, que contó con dos expresiones de un tema muy controvertido (e ideologizado): el feminismo de la diferencia sexual: María José Binetti y Ana María García.

La sesión dedicada a la presentación de libros contó con cuatro autores que se refirieron a sus respectivas obras: Carlos Enrique Berbeglia, María José Binetti, Ivo Kravic y Celina Lértora. Por su parte Dulce María Santiago se refirió a una voluminosa obra colectiva: *José Ingenieros en su Centenario*, algunos de cuyos autores participaron también en estas Jornadas con trabajos relativos a este filósofo.

Si bien estas Jornadas no han sido de las más numerosas, puede decirse que fueron muy ricas en diversidad temática y que se han abordado temas conflictivos con gran solvencia investigativa y seriedad argumentativa, constituyendo una buena muestra de cómo deben ser encaradas esas temáticas y la discusión sobre ellas, como puede apreciarse en los videos de los momentos de diálogo y la mesa final.

Esperamos que este material contribuya a afianzar estas direcciones actuales en el sendero de un sano academicismo y que pueda influir favorablemente en nuestra educación en todos sus niveles y en nuestra cultura en todos sus aspectos.

SIMPOSIO

HOMENAJE A JOSÉ INGENIEROS

Coordinación

Celina A. Lértora Mendoza

Simposio Homenaje a José Ingenieros

Celina A. Lértora Mendoza

Introducción

Este año, 2025, se cumple el centenario de la muerte de José Ingenieros, considerado el “último positivista argentino”. Esta denominación se refiere, claro está, al antiguo positivismo de Comte y sus epígonos decimonónicos y finiseculares. Una concepción que no fue valorada y ni siquiera recordada por los neopositivistas argentinos del siglo XX.

Por otra parte, los historiadores de la filosofía lo han considerado casi siempre como un “punto de llegada” de dicha tradición, y pocas veces se lo ha visto como un “punto de partida” de algunas ideas que tomaron forma definida decenios después. A título de ejemplo: nuevas direcciones en ética, que han sido alternativas reales a la ética tradicional escolástica y sus variantes; o algunas ideas epistemológicas que van en camino del posterior falsacionismo y el hipotético-deductivismo.

Una tercera cuestión, también soslayada como tema hermenéutico a resolver, es si los textos de Ingenieros deben considerarse propiamente filosóficos o encuadrarse en categorías más amplias o difusas, como “pensamiento”.

Estos tres temas han sido tocados, directa o indirectamente, en las publicaciones y encuentros celebratorios. Y esto es positivo. Por esa razón, en este Simposio tales miradas posibles a su obra están presentes. Así, María Dulce Santiago, al hablar de un doble centenario, propone una aproximación entre el positivismo final de Ingenieros y el naciente relativismo científico con una epistemología inspirada en Einstein. Laura Guic y Alejandro Herrero evocan algunos nexos, incluso no muy visibles, entre las ideas de Ingenieros y la construcción del nacionalismo argentino cuyo acmé se sitúa alrededor de un decenio después de su muerte. Y desde luego, los usos históricos de Ingenieros son también objeto de análisis por parte de Hernán Fernández. Finalmente, yo misma encuentro conexiones interesantes entre sus ideas sobre la mediocridad y la cultura *woke*.

Esperamos que este Simposio aporte elementos útiles para continuar la indagación de nuestro pasado filosófico.

**Centenario de dos hechos importantes para nuestra cultura:
fallecimiento de José Ingenieros y visita de Albert Einstein
y la visión de Filosofía**

Dulce María Santiago
UCA/ UNSTA, Buenos Aires

Presentación

En el Centenario de dos hechos importantes para nuestra cultura: Fallecimiento de José Ingenieros y visita de Albert Einstein, es oportuno cuestionarnos por el derrotero de la filosofía en el último siglo, marcada por el positivismo en nuestra cultura intelectual.

La modernidad significó la irrupción de la ciencia moderna y su entronización por el positivismo y la concepción progresista de la historia humana durante el siglo XIX. Por eso los hombres ciencia asumieron un rol de pensadores de la humanidad en esta nueva época.

José Ingenieros, un hombre de múltiples aristas en su vida intelectual, manifestó claramente su visión de la filosofía:

“En los estudios críticos de historia y letras se nota la influencia constante de Taine y Renan. Sarmiento es el más admirado de los escritores argentino; Alberdi le sigue en las ciencias sociales y Ameghino en las ciencias naturales.

Ante estos signos calificativos del pensamiento argentino cabe inferir que él se prepara naturalmente para ascender a una **filosofía**

que ponga en las ciencias sus fundamentos y haga nacer de ellas los ideales de la raza en formación. Borrando los residuos de la escolástica española reinante en el siglo XVIII, el siglo XIX ha creado tradiciones convergentes; el siglo XX, continuándolas, nos conducirá a un sistema de filosofía científica que acaso contenga el sentido nuevo, propio de la argentinidad, en la cultura venidera”¹.

De Einstein recogemos su visión del mundo, su asombro ante el misterio: “Lo más hermoso de la vida es lo insondable, lo que está lleno de misterio”². Y la importancia que le confiere a la investigación científica para el desarrollo de la sociedad: “Si la investigación científica languidece, la vida espiritual de la nación de cubre de arena, y con el se marchitan también muchas posibilidades para el futuro desarrollo”³.

Introducción

Hace un siglo distintos acontecimientos marcaron una tendencia intelectual tanto en el orden internacional como nacional. En el contexto internacional podemos referirnos al llamado “Juicio del mono”, recordado recientemente en los medios:

“Un pequeño pueblo del sur norteamericano. Una ley absurda que nadie pensaba cumplir. Un profesor osado. Y dos abogados experimentados y famosos. El show, el juicio transmitido a todo el país, estaba garantizado. Estos hechos aparentes escondían otra

¹ José Ingenieros. *Evolución de las ideas argentinas*, Buenos Aires, Secretaría de Cultura de la Nación-Claridad, 1994, p. 392.

² Albert Einstein, *Cómo veo el mundo*, Buenos Aires, Ediciones Siglo Veinte, 1988, p. 13.

³ A. Einstein, ob. cit., p. 60.

lucha, que llevaba entonces unos cuatro siglos desde la querella contra Galileo: la de la ciencia versus la religión, la razón contra el dogma, luces contra oscurantismo, el darwinismo y el creacionismo. Se cumplen en estos días 100 años del llamado “juicio del mono” – bautizado así por uno de los más de cien periodistas que se acercaron a cubrirlo– en el cual John Scopes, de 24 años, fue llevado a los estrados por violar la ley del estado de Tennessee que prohibía expresamente enseñar los postulados de la evolución darwiniana que, en un lenguaje impreciso pero popular, dice que el ser humano desciende del mono (no es tan así, sino que ambos primates comparten un antecesor común que vivió hace más de seis millones de años)”⁴.

El mencionado juicio marcó un hito en la discusión sobre la relación de la ciencia y la religión. Luego fue representado en el cine con la consagrada película *Heredarás el viento* en 1960. Para esa época, parecía un conflicto superado.

En el ámbito local la llegada de Albert Einstein, premio Nóbel de física de 1921, también es mencionada como un hecho cultural trascendente en nuestro país: “Hace cien años, el padre de la teoría de la relatividad llegaba al país donde pasaría un mes agotador lleno de compromisos”⁵ Su predica abarcó tanto su pensamiento como sus avances en el campo científico. En el diario *La Prensa* se publicaron los contenidos de sus exposiciones y

⁴ <https://www.lanacion.com.ar/conversaciones-de-domingo/hablo-de-darwin-en-clase-y-termino-en-un-tribunal-a-100-anos-del-juicio-del-mono-nid13042025/>.

⁵ <https://www.lanacion.com.ar/ideas/einstein-cuando-el-cientifico-mas-genial-deslumbro-a-los-argentinos-nid22032025/>.

textos con su firma. Su primera conferencia fue en el Aula Magna del Colegio Nacional de Buenos Aires.

Einstein en Argentina

Sus ideas pacifistas, en un contexto de entre-guerras, fueron expresadas en *Pan Europa*, donde defiende la unidad espiritual y la integración política de Europa, considerando a América un actor fundamental para consolidar la paz global. Pero en *De los ideales* exalta el ser europeo en contraposición con la visión de América, donde, sin excluir lo espiritual, “imperera en sumo grado lo económico técnico”.

En sus declaraciones públicas Einstein elogió al pueblo argentino, se pronunció a favor del sionismo y centró sus ponencias en la teoría de la relatividad. Esta idea revolucionó nuestra comprensión del universo. “Sin la creencia de que es posible asir la realidad con nuestras construcciones teóricas, sin la creencia en la armonía interior de nuestro mundo, no podría existir la ciencia. Esta creencia es, y será siempre el motivo fundamental de toda creación científica”⁶.

De esta presencia nos dice Coriolano Alberini:

“Merece especial recuerdo la visita que el gran sabio Einstein hizo a la Argentina en 1925. Dejó allí un cordialísimo recuerdo como persona y una extraordinaria admiración como hombre de ciencia, quien alguna vez hasta fue aclamado por el público en las calles. Su breve presencia en la Universidad de Buenos Aires sirvió para

⁶ Albert Einstein y Leopold Infeld, *La física, aventura del pensamiento*, Buenos Aires, Losada, 1991, p. 252.

susitar el sentimiento de la alta ciencia pura, de tan urgente necesidad en países nuevos y, por tanto, poco proclives al pensar desinteresado”⁷.

La afirmación “Einstein, ahora nosotros somos filósofos” sugiere que, debido a las complejidades y desafíos de la ciencia moderna, la filosofía se ha vuelto más relevante para la comprensión de la ciencia y la vida, incluso para aquellos que antes se consideraban estrictamente científicos. En palabras de Albert Einstein, la filosofía es esencial para diferenciar a un verdadero buscador de la verdad de un mero especialista. Tal vez, el aporte más valioso de este científico a la filosofía sea el valor de la admiración y del misterio que entraña la comprensión del mundo. Su legado filosófico es más cercano a la intuición que al método y al sistema, aunque se trata de un hombre de ciencia.

José Ingenieros

Un autor polifacético: médico, psiquiatra, científico, sociólogo, ensayista, historiador de ideas... muy versátil y representante máximo del positivismo argentino, o así considerado por algunos como el antipositivista Coriolano Alberini:

“La forma más anacrónica y ruidosa del positivismo argentino se halla en José Ingenieros. Su técnica de la nombradía fácil la soltura de su prosa periodística, su don de cabalgar sobre temas espectaculares del momento, han hecho de él un escritor leído por la

⁷ Coriolano Alberini, *Precisiones sobre la evolución del pensamiento argentino*. Buenos Aires, Ed. Docencia, 1981, p. 92

mesocracia intelectual centro-sudamericana, Intentó un proyecto de metafísica, tal como se delinea en sus *Proposiciones sobre el porvenir de la filosofía*. Se trata de una débil remasticación de lugares comunes haeckelianos, cuando no de Le Dantec, que es un subhaeckel”⁸.

El juicio de Luis Farré y Celina Lértora en *La filosofía en la Argentina*⁹ también complementa a esta imagen del autor y afirma que

“La vocación filosófica nació en Ingenieros al intentar explicarse sus inquietudes de hombre de ciencia, psiquiatra y biólogo quiso adivinar razones filosóficas, si no últimas, a las ciencias médicas y naturales. Por su formación y por el ambiente le atrajeron aquellos sistemas que, a su parecer, se mantenían más cerca de los hechos: el positivismo y el materialismo”¹⁰.

Discurso de recepción en la Academia de Filosofía y Letras 18 de junio de 1918

Con motivo de su ingreso a la Academia de Filosofía y Letras en 1918 Ingenieros pronuncia un discurso titulado “Proposiciones relativas al porvenir de la filosofía”, donde reflexiona sobre la función de este conocimiento en la sociedad y su futuro. Postula la necesidad de que la filosofía se vincule con la ciencia y la práctica, alejándose de la **metafísica especulativa**.

⁸ C. Alberini, *Precisiones...*, p 56.

⁹ Luis Farré y Celina Lértora, *La filosofía en la Argentina*, Buenos Aires, Docencia - Proyecto Cinae, 1981.

¹⁰ L. Farré, y C. Lértora, *La filosofía en la Argentina...* cit., p. 63.

En el comienzo de su disertación sintetiza así su vida intelectual:

“En la Universidad lie cursado simultáneamente dos carreras, que me permitieron adquirir nociones de ciencias físico-naturales y de ciencias médico-biológicas; vocacionalmente cultivé las ciencias sociales y no fui indiferente a las letras. Especialicé luego mis estudios en patología nerviosa y mental, vinculándome a su enseñanza en la Facultad de Medicina (1900-1905); pasé, naturalmente, a la cátedra de psicología en la Facultad de Filosofía y Letras (1904-1911), extendiendo mis programas a la ética, la lógica y la estética, que siempre consideré como ‘ciencias psicológicas’. Desde 1911 he procurado entender la historia de la filosofía; sólo ahora, en 1918, me atrevo a emitir una opinión sobre asuntos filosóficos”¹¹.

Porque considera que sus reflexiones filosóficas son una “coronación natural” de sus estudios científicos. Según el autor, el

“nombre de filosofía –usado actualmente con una latitud propicia a todos los devaneos– debiera reservarse, en el porvenir, en el porvenir, exclusivamente a la metafísica. Donde la física no alcanza comienza la metafísica, dando a esos términos su clásico sentido inicial”¹².

¹¹ José Ingenieros, *Proposiciones relativas al porvenir de la filosofía. Discurso de recepción en la Academia de Filosofía y Letras Junio 8 de 1918*

<https://www.marxists.org/espanol/ingenieros/1918-proposiciones.pdf> p. 10.

¹² J. Ingenieros, *Proposiciones...*, p.11.

En el discurso intenta hacer un análisis de la situación histórica de la filosofía y una propuesta de una “metafísica del porvenir” para la cual va a sostener diez proposiciones que, previamente explicadas, serán la culminación de su disertación.

Aunque estima que en lo restante del siglo XX habrá algunas personas que contribuirán a la constitución de una “nueva metafísica” que florecerá en el porvenir, su visión de ésta en el pasado no muy positiva. Por eso se refiere en su bosquejo histórico a la “hipocresía de los filósofos”: sostiene que

“El Renacimiento filosófico se detuvo [y que] la herencia escolástica y el dogmatismo social impidieron la renovación legítima de las hipótesis metafísicas en los sistemas filosóficos que substituyeron a las teologías medievales. La hipocresía de los filósofos, destinada a conciliar sus opiniones propias con las creencias vulgares, apareció con la teoría de las dos verdades, representada en la actualidad por la concepción de dos filosofías distintas, una de la Naturaleza y otra del Espíritu.”

Ésta es la **primera proposición** de su juicio histórico.

La **segunda proposición**, en continuidad con la primera, se refiere a la “crisis filosófica del siglo XIX” donde considera que como la “investigación de la verdad engendró hipótesis peligrosas para ciertos dogmas morales, el positivismo tuvo que renunciar a explicaciones “inexperienciales”, es decir, metafísicas porque el “espiritualismo” y el “racionalismo” representaron un regreso a las “teologías medievales”.

“La metafísica, como elaboración creadora de hipótesis nuevas, no debe ser confundida con la historiología filosófica; *la hermenéutica es una paleo-metafísica* de las hipótesis elaboradas sobre experiencias más incompletas que las actuales”.

Esto sostiene la **tercera proposición**, según la cual se puede admirar el ingenio de los filósofos clásicos, pero sólo tienen valor “histórico”. Con lo cual desmerece la filosofía anterior.

En la **cuarta proposición** establece la dualidad entre lo experiencial y lo in experiencial: mientras lo primero es variable, lo segundo es perenne. No obstante, según Ingenieros, lo in experiencial goza del carácter de un conocimiento “hipotético”: “explicaciones hipotéticas in experienciales que constituyan una metafísica, incesantemente variable y perfectible” propone. Se va claramente su escasa valoración del conocimiento filosófico frente al científico positivo.

Además, como formula en la **quinta proposición**,

“los clásicos problemas de la metafísica resultan en la actualidad inexactamente formulados; parece indudable que cada uno de ellos contiene otros problemas susceptibles de ser planteados en términos legítimos”.

Esa legitimidad tiene que ser científica, es decir, experimental. El conocimiento de lo verdadero es el de lo experiencial, que es lo que le puede dar exactitud.

Como sostiene en la **sexta proposición**, mientras las ciencias demuestran a través de la demostración experimental, las afirmaciones metafísicas deberán hacerlo mediante una legitimidad lógica, según Ingenieros. Por lo cual, para él,

“La legitimidad de las hipótesis inexperienciales llegará a determinarse mediante normas que constituirán la metodología de la metafísica como una verdadera lógica del saber hipotético inexperiencial”.

La metafísica queda así subordinada a la ciencia.

Basándose en estos supuestos, en la **proposición séptima** establece que

“La metafísica del porvenir estará en formación continua y presentará algunos caracteres necesarios: la universalidad, la perfectibilidad, el antidogmatismo y la impersonalidad”.

Para poder alcanzar la superación de la experiencia con los problemas inexperienciales considerados según esta “metafísica del porvenir”, sugiere en la **octava proposición** que “Para plantear con exactitud los problemas metafísicos es indispensable una renovación total del lenguaje filosófico”. Es decir, que las categorías utilizadas hasta ahora para referirse al ámbito que él denomina “inexperiencial”, deben ser abolidas por completo.

En la **novena proposición** Ingenieros va a establecer que esta “metafísica del porvenir”, constituida como un sistema armónico, intentará

“explicar lo inexperiencial en función de lo experiencial, mediante hipótesis incesantemente renovables fundadas sobre leyes perfectibles, no engendrará dos géneros de verdades discordantes y realizará la unidad sintética que es la aspiración de toda metafísica legítima”.

En la **décima proposición**, como corolario de su proyecto innovador de la metafísica del porvenir, establece que

“Los ideales humanos son hipótesis inexperienciales condicionadas por la experiencia y varían en función del medio experiencial”.

Rechaza de esta manera toda verdad, que es de suyo universal y necesaria. No hay valores absolutos, ya que los “ideales” son relativos a los cambios y tienen el carácter de meras “hipótesis” que deben someterse a la experiencia singular.

Conclusión

Hace un siglo estos tres hechos pusieron de manifiesto que la ciencia y su relación con otros saberes era muy compleja.

En el conflicto planteado en el estado de Tennessee, en Estados Unidos, por la prohibición de la enseñanza de la teoría científica del evolucionismo, revivió la vieja disputa de la ciencia y la religión desde Galileo y dejó al descubierto cómo el paso del tiempo exigía una nueva hermenéutica de dicha relación.

En la visita de Einstein se pone en evidencia el prestigio cultural de la ciencia y del hombre de ciencia, ganador de premio Nóbel y, también, pensador de su época, ya que la ciencia ha modificado la visión del mundo en la modernidad y, particularmente en el siglo XX, las nuevas teorías científicas, como la de la Relatividad, han tenido una repercusión social más allá de los límites de dicho conocimiento. Las ideas de Einstein han trascendido el ámbito de la ciencia, como su postura pacifista, y han sido de interés por la autoridad de quien tiene este saber en el siglo XX.

La pérdida del último gran representante del Positivismo, José Ingenieros, marca el “espíritu de una época” donde la ciencia era signo de Progreso y Bienestar. La Filosofía se había vuelto la esclava de la ciencia, ya que debía fundamentarla y asignarle sus modelos. Por eso propone una **filosofía que ponga en las ciencias sus fundamentos y haga nacer de ellas los ideales de la raza en formación**. Borrando los residuos de la escolástica española reinante en el siglo XVIII, el siglo XIX ha creado tradiciones convergentes; el siglo XX, continuándolas, nos conducirá a un sistema de filosofía científica que acaso contenga el sentido nuevo, propio de la argentinidad, en la cultura venidera¹³.

Si bien la crisis del Positivismo es una cuestión más teórica que práctica, la **ciencia** no dejó de ser valorada como conocimiento, sino que empezó a mostrar sus límites.

¹³ J. Ingenieros. *Evolución de las ideas argentinas*, Buenos Ares, Secretaría de Cultura de la Nación-Claridad, 1994, p. 392.

**Los médicos y la educación:
José Ingenieros en la construcción del patriotismo
en tiempos del Centenario de la Revolución de Mayo**

Laura S. Guic
UNLa- USAL- SAIHE, Buenos Aires

Presentación

En el estudio de las políticas públicas educativas con perspectiva historiográfica, desde las estrategias de intervención y las intervenciones estratégicas que estableció el Consejo Nacional de Educación, organismo que conduce la educación común desde 1881, se encuentran las formas particulares de construir la función política de la educación, eminentemente patriótica hacia 1910, desde la denominada capa médica que instaura una discursividad propia, que trasciende su tiempo.

Es en este período que José María Ramos Mejía, un médico saliente, preside el Consejo Nacional de Educación y desde su órgano, *El Monitor de la Educación Común*, un genuino instrumento de gobierno promueve, de algún modo, la consolidación del sistema educativo en Argentina. En las páginas de la revista oficial aparecen artículos de José Ingenieros, el más conocido de sus discípulos, que participa de la conformación discursiva médica y patriótica.

Desde un abordaje rizomático, se emplea el análisis crítico del discurso, dimensiones del análisis hemerográfico y herramientas de estudio de las políticas públicas para conocer el modo en que los médicos debaten e

impulsan una discursividad que establece los modos de formar docentes para enseñar en las escuelas de gran parte de la nación.

El nudo problemático para esta ponencia propone una arriesgada hipótesis que sostiene que es en este ciclo que la instrucción pública es gobernada por el Consejo antes que, por el mismísimo Ministerio de Justicia e Instrucción Pública de la Nación, y que fue conducido por médicos.

El Monitor como órgano del Consejo Nacional de Educación

Antes de ubicar a José Ingenieros (1877-1925), en la publicación oficial, es preciso explicitar la centralidad de la revista entendida como un instrumento de gobierno para la instauración de las estrategias de intervención y las intervenciones estratégicas de las políticas educativas del ciclo de los centenarios.

Partiendo de la hipótesis que sostiene que es en este periodo que el gobierno de la educación común es conducido por el Consejo Nacional de Educación, en adelante CNE, se indaga la participación de la ciencia en la educación, y para esta ocasión la publicación y difusión de la obra de Ingenieros.

Desde esta perspectiva y empleando algunos recursos de la analítica hemerográfica, se revisan, algunos de los escritos que conformaron la trama teórica, ideológica por supuesto, de la función política, propiamente patriótica que se produjo en la construcción de la ciudadanía en esos momentos de consolidación de un sistema educativo en plena expansión.

A los efectos de recordar la formación de Ingenieros y desde donde produce un discurso que reproduce en *El Monitor de la Educación Común* o *El Monitor* a secas, este médico, discípulo de José María Ramos Mejía, era nada más y nada menos que de origen italiano, cuestión que alentó otra hipótesis desarrollada en otras investigaciones que sostiene que, para Ramos Mejía, el *burgués aureus*, era Ingenieros, un inmigrante advenedizo que habiendo llegado por formación a diferentes puestos en el Estado, pondría en riesgo el gobierno propio.

Señalada la problematización y en el recorrido del instrumento de gobierno se pasa a las publicaciones para estudiar su contenido.

En orden de aparición y sin pretensión de exhaustividad se publica en 1910, año del bicentenario mayo, en el auge de la presidencia de Ramos Mejía, inaugurando el número de octubre el artículo “De la Psicología”, y como subtítulo, “como ciencia natural”.

“La psicología moderna, después de las luminosas conquistas de las ciencias biológicas contemporáneas, vuelve al viejo concepto aristotélico, aunque por diferentes caminos, afirmando, y demostrando, que el ‘alma’ es una función del organismo vivo, cuyas condiciones de existencia y adaptación al medio determinan la adquisición progresiva de las funciones psíquicas en el curso de la evolución biológica. Pensar es vivir: ‘la vida mental es un caso particular de la biología’”. (Ingenieros, *Monitor*, p. 5).

Rápidamente y en las primeras líneas de la argumentación la vinculación con su maestro, me refiero a Ramos Mejía es innegable, cuando en *Las multitudes argentinas* le dedica un apartado a la biología, y no a la sociología de la multitud, como fue recuperado posteriormente.

En este trabajo alma y su noción son centrales para definiciones propias de este patriotismo mayo que se construye como el alma de la nacionalidad. Ahora el alma y no será una discusión filosófica o religiosa, sino y recupero la cita: Pensar es vivir: “la vida mental es un caso particular de la biología”¹.

Partiendo de una tradición que inicia Parménides y Empédocles, en relación a la ley natural, condensada según Ingenieros por Giordano Bruno, cita a quiénes forman parte de su sistema argumental, siguiendo la tradición del periodo y recepcionando, a su vez, a quienes también formaron parte de la trama de Ramos Mejía se sintetizan en un párrafo:

“Con este criterio se desenvuelven explícitamente, y sin reservas, los estudios de psicología que han seguido la difusión de la filosofía evolucionista desde Spencer hasta nuestros días, ampliando o corrigiendo, con frecuencia, su propio cauce como se advierte en la brillante escuela formada en Francia, desde Ribot hasta Dumas y Janet, en Italia por Ardigó, Sergi y Morselli, y en otros países por Baldwin, Lange, James, Hoffding, Cleparéde, aunque algunos de estos últimos con menos unidad de criterio filosófico y científico que Paul Sollier, quien desarrolla sus cursos anuales en la Universidad Nueva de Bruselas ‘ensayando la interpretación biológica de los fenómenos psicológicos y sometiéndolos a las leyes generales de la física y de la energética’. Tal es la orientación definitiva de la psicología moderna”².

¹ Ibíd., p. 5.

² Ibíd., p. 7

La psicología que será además la vertiente educacional para conocer cómo se educa, define a quiénes serán los referentes de la ciencia que conducirá hacia una forma propiamente científica, higienista y patriótica.

Se posiciona frente a la filosofía, afirmando que:

“El genio de los filósofos griegos nos admira por su potencia imaginativa, pero no arrastra nuestro consentimiento; Sócrates, Platón y Protágoras son simples casos para el estudio de la imaginación creadora. Ellos fueron relámpagos en épocas de forzosa penumbra, forzosa porque el conocimiento es una obra colectiva que el genio sintetiza o previene, pero no crea de la nada”³.

En continuidad, amplía la nómina crítica, que posteriormente ubicará como literatura, describiendo mordazmente su filosofía, parafraseando su escrito, Ingenieros entiende que su modo de pensar la realidad es “puramente estético y subjetivo”; y de sus obras afirma que son su presentación, como grandes imaginativos, creadores geniales, magníficos artistas, en cuyos cerebros surgieron como castillos mágicos esos imperecederos poemas filosóficos tan significativos como la *Ilíada*, la *Divina Comedia* o el *Quijote*.

No deja de citarlos:

“Y así también Bacon, Leibnitz, Spinoza, Descartes, Locke, Hume, Condillac, Mill, Kant, Schopenhauer, Nietzsche, cumbres preclaras del pensamiento filosófico, son puntos de orientación en la historia

³ *Ibíd.*, p. 10.

del conocimiento humano, pero poco representan en el capital positivo de la ciencia moderna”⁴. (Ingenieros, 1910, p. 10).

Este recorrido no finaliza sin antes reforzar la tradición positiva y quienes participan, tienen como objetos de estudio a los seres vivos desde la ciencia, por ello propone seguir Ingenieros, destronando según sus palabras el método especulativo:

Por eso es la palabra de los biólogos, como Haeckel y Le Dantec, de los fisiólogos como James Lange, Luciani, de los naturalistas como Darwin y Romanes, de los antropólogos como Lubbock y Sergi, de los neuropatólogos como Charcot y Marie, de los histólogos como Flechsig y Cajal, de los alienistas como Morselli y Kraepelin, de los experimentadores como Wundt y Binet, de los psicopatólogos como Janet, Dumas y Sollier, es su palabra la que ha acumulado el valioso capital de hechos que sirve de esqueleto a esta nueva psicología que se ha venido constituyendo sobre las huellas de Spencer y de Ribot. Ellos son los que han escrito los capítulos elementales de la psicología considerada como una ciencia natural, dilucidando sus más oscuros problemas como simples incógnitas de la fisiología general y no como indefinidos tópicos entregados a la fantasía interpretadora que en la vieja filosofía ocuparse de raciocinar sobre todo lo que se ignoraba”⁵.

Ésta será la tradición donde un médico, Ingenieros se inscribe para definir la concepción de la psicología que luego ampliará en los posteriores artículos.

⁴ Ibid., p. 10.

⁵ Ibid., p. 10.

Puede ser pensado como una suerte de estado en cuestión más que de la cuestión de la psicología que promoverá desde *El Monitor*.

Este trabajo tiene continuidad en otro artículo que se publica en diciembre en la revista titulado “El Rango filosófico” y que lleva como subtítulo “de la psicología genética”, desde donde inicia con un claro postulado:

“Las funciones psíquicas son adquisiciones biológicas. cuyo origen y evolución están condicionadas por los caracteres estructurales y morfológicos de los seres vivos; la psicología contemporánea, cuyo objeto es el estudio genético de esas funciones, tiende a adquirir los criterios y a adoptar los métodos que corresponden a una ciencia natural. (Ingenieros, 1910 b, p. 590).

Desde allí configurará una concepción que lo lleva a definir en un artículo publicado en 1911, “De la sociología como ciencia natural” como dice entre paréntesis bajo el título, “Introducción al estudio de la Psicología Social”.

Si bien el trabajo es liminar y se están produciendo datos en el análisis discursivo y la aplicación de las herramientas de la hermenéutica en relación a la tipología textual que se arriesga como artículos científicos del período, es posible profundizar y articularla con la obra del periodo de Ingenieros producida y promovida además desde la sección bibliografía del *Monitor* de sus escritos.

Nacionalismos argentinos.
La discusión José Ingenieros y Ricardo Rojas, 1910-1912

Alejandro Herrero
USAL-UNLa-CONICET, Buenos Aires

José Ingenieros plantea en 1910 que la República Argentina se ha constituido en una nación moderna, por sus condiciones geográficas, raciales y económicas; y que esa condición lo obliga, para defender la civilización, a tutelar a las demás naciones de Sud América así como en el norte Estados Unidos tutela a las naciones de Centro América. Mi objetivo consiste en estudiar su discusión epistolar con su amigo Ricardo Rojas, que lo confronta con una concepción diametralmente opuesta. Registro, a título de hipótesis, nacionalismos argentinos diferentes y hasta enfrentados; y una de las entradas para su estudio reside en la indagación de las polémicas.

1. Introducción

Estudio historia de la educación común, y en particular de Buenos Aires. En este caso, me focalizo en la discusión en torno al nacionalismo. Aludo específicamente a la lectura de Ingenieros de los libros de Ricardo Rojas en el Centenario: *La Restauración Nacionalista*, 1909, y *Blasón de Plata*, 1912.

Existe un marco previo, que resulta necesario indicar para entender la discusión en torno al nacionalismo de Ingenieros y Rojas.

A lo largo del siglo XIX y primeras décadas del siglo XX, la dirigencia política habla de patria y de patriotismo, o de nacionalista, y se invoca de manera infrecuente el vocablo nacionalismo.

Bartolomé Mitre, se sabe, funda el partido Nacionalista que se enfrenta al partido Autonomista, sin embargo, los miembros de esa primera facción hablan de nacionalista aludiendo a la nación, y se asumen patriotas, declaman el patriotismo, y el termino nacionalismo resulta difícil de registrar en sus discursos.

Recién a fin de siglo y de manera excepcional puedo registrar en alguna oración aislada la palabra nacionalismo en un libro de Víctor Mercante¹ y en otro de Carlos Octavio Bunge².

La incorporación del vocablo nacionalismo se registra, de manera más profusa y en debates en la escena pública durante los primeros años del siglo XX.

Los mismos protagonistas que la enuncian de manera positiva dan cuenta del cuestionamiento y resistencia hacia este concepto nuevo: nacionalismo.

En su *Restauración Nacionalista*, Ricardo Rojas explica, en 1909, que

“Sintomática de que pensamos con ideas hechas, y hechas en el extranjero, es la circunstancia de que, en general, la palabra

¹ Víctor Mercante, *Museos escolares argentinos y la escuela moderna (educación práctica)*, Buenos Aires, 1893.

² Carlos Octavio Bunge, *La Educación*, Buenos Aires, Taller tipográfico La Penitenciaría Nacional, 1907.

nacionalismo, lanzada en Buenos Aires, no haya sugerido sino imágenes de nacionalismo francés”³.

El mismo Rojas hace ver que no existe un nacionalismo sino nacionalismos, y que él mismo se opone a determinados nacionalismos como el monárquico que enuncia Maurice Barrés en Francia que circula en pleno debate público en Buenos Aires.

Rojas sostiene sus diferencias al escribir:

“el nacionalismo en Francia es católico y monárquico por tradición francesa, y guerrero por odio a Alemania. En Argentina por tradición laico y democrático, ha de ser pacifista por solidaridad americana”⁴.

Para dar más precisión, agrega en otra parte que

“esta concepción moderna de patriotismo, que tiene por base territorial y política la nación, es lo que llamo **nacionalismo**”⁵.

Leopoldo Lugones escribe y edita su libro *Didáctica* en la publicación oficial de Consejo Nacional de Educación, y luego en formato libro; y discute con Rojas, que ha escrito su informe que denomina *Restauración Nacionalista* desde el Ministerio de Instrucción Pública.

Se debe tener presente que durante la etapa del Centenario Lugones habla desde posiciones que se fundamentan en el ideario liberal y desde

³ Ricardo Rojas, *La Restauración Nacionalista. Informe sobre Educación*, Buenos Aires: Ministerio de Justicia e Instrucción Pública, 1909, p. 63.

⁴ Ricardo Rojas, ob. cit., p. 63.

⁵ Ibíd.

esa ideología política piensa el concepto de nacionalismo. Lugones escribe, y le contesta a Rojas que

“Patriotismo no quiere decir forzosamente nacionalismo. Patriota es el que busca para su país el máximo de libertad y de justicia. Nacionalista el que quiere el predominio de su país, aún a costa de la justicia y de la libertad. Esto no es más que militarismo con otro nombre”⁶.

2. José Ingenieros en 1910

En 1910, el por entonces ya prestigioso José Ingenieros publica *La evolución sociológica argentina. De la barbarie al imperialismo*, donde invoca a sus amigos, el Presidente del CNE, José María Ramos Mejía, que estaba implementando el programa de educación patriótica en las escuelas primarias, y a Ricardo Rojas y su *Restauración nacionalista*, como parte de una empresa asociada al nacionalismo y al imperialismo argentino.

Precisamente el capítulo dedicado a esta cuestión, se edita en la publicación oficial del área de instrucción pública de la provincia de Buenos Aires: José Ingenieros, “Evolución de la sociología Argentina. El devenir del imperialismo argentino”. *La Educación*, órgano de la Dirección de Escuela de la Provincia de Buenos Aires: José Ingenieros: “El imperialismo argentino”. *Revista de Educación*. Publicación Oficial de la Dirección de Escuelas de la Provincia de Buenos Aires, Año LI, n. 3, 4 y 5, mayo 1910.

⁶ Leopoldo Lugones, *Didáctica*. Buenos Aires, Imprenta Otero & Cía, impresores, 1910. Hay que recordar que desde 1908, se publican casi todos los capítulos de *Didáctica* en *El Monitor de la Educación Común*.

La voz de Ingenieros, leído en esa revista es la voz del Estado de Buenos Aires; o mejor dicho, la voz del gobierno de la educación común bonaerense.

Ingenieros explica que en el Sur de América solo Argentina posee las condiciones para constituirse como una nación moderna, y de este modo ha alcanzado la etapa más evolucionada de civilización.

Esta posición colocaba a la nación Argentina en la obligación de tutelar al resto de las naciones para conducir las a una etapa superior de evolución. Y si bien Ingenieros habla de un nacionalismo e imperialismo pacífico argentino no deja de sostener que

“Los débiles suelen protestar, oponiendo la palabra derecho a la fuerza del hecho; por eso los medios necesarios para ejercer la tutela pueden asumir caracteres violentos y parecer injustos”⁷.

La palabra fuerza se aúna a la de derecho cuando afirma:

“Sin fuerza no hay derecho; quien quiera reivindicar un derecho — sea un individuo, una nación o una raza— debe descartar el sentimiento de justicia y trabajar para ser el más fuerte. Eso basta”⁸.

⁷ José Ingenieros, “Evolución de la sociología Argentina. El devenir del imperialismo argentino”, *La Educación*, órgano de la Dirección de Escuela de la Provincia de Buenos Aires: José Ingenieros: El imperialismo argentino”. *Revista de Educación*. Publicación Oficial de la Dirección de Escuelas de la Provincia de Buenos Aires, Año LI, n. 3, 4 y 5, mayo 1910, p. 348.

⁸ *Ibíd.*

La fuerza y las condiciones de la civilización Argentina, según Ingenieros, la colocan en Sudamérica a la cabeza y a tutela de las otras naciones. Ingenieros enumera las cuatro condiciones:

“1.- La extensión. 2.- El clima. 3.- La riqueza natural. 4.- La raza”⁹.
Para después explicar que “Chile carece de extensión y de fecundidad. A Brasil le falta el clima y la raza”¹⁰.

Señala, entonces que solo Argentina posee esos atributos:

“Territorio vasto, tierra fecunda, clima templado, raza blanca [...] Su extensión territorial, su fecundidad, su población blanca y su clima templado la predestinan al ejercicio de la función tutelar sobre los demás pueblos del continente”¹¹.

Mientras Ingenieros elogia *La Restauración Nacionalista* de su amigo Rojas, éste publica *Blasón de Plata* en 1912, y con este libro comienza la discusión entre ellos.

En una carta de octubre de ese mismo año, Ingenieros le da a conocer a Rojas su lectura y le hacer ver sus diferencias.

3. Lectura de Ingenieros de *Blasón de Plata* de Rojas, 1912

¿Qué lectura hace Ingenieros de *Blasón de Plata*?

⁹ Ibid., pp. 352-353.

¹⁰ Ibid.

¹¹ Ibid.

En principio, le discute el modo de leer la historia argentina y el modo de asociar la patria con determinada tradición. Ingenieros le señala dos equívocos. El primero, afirma, consiste “en confundir el sentimiento de la Patria con el de la tradición hispano-indígena”¹². El segundo equivoco alude a la identificación de “las nacientes naciones latinas de América con las viejas oligarquías feudales que las han desgobernado durante el siglo XIX”¹³. Esta cuestión resulta vital porque Ingenieros precisamente construye un nacionalismo argentino asociada a la raza latina, a la cual pertenece él, y la gran mayoría de la inmigración masiva. Ingenieros diferencia un nacionalismo sajón en el norte que impera con los Estados Unidos, y un nacionalismo latino en el sur con Argentina que debe tutelar a las demás naciones en Sudamérica.

En segundo lugar le discute qué significa país, patria y nacionalismo; y que no nacen de modo natural, ni existen de una vez para siempre.

Ingenieros le escribe:

“Todos los países no son Patrias; estas dejan de serlo en ciertas épocas de relajamiento moral, cuando se eclipsa todo afán de cultura, y se enseñorean viles apetitos de enriquecimiento”¹⁴.

Ahora bien, ¿qué son entonces los países y las patrias? La respuesta de Ingenieros sería la siguiente: “Los países son expresiones geográficas y los

¹² María Carla Galfione, “Un reloj por un escudo. Diálogo epistolar entre José Ingenieros y Ricardo Rojas (1912-1914)”. *Cuyo*, vol. 32, 2015, p. 2

¹³ *Ibíd.*

¹⁴ *Ibíd.*, p. 3.

estados son equilibrios institucionales”¹⁵. Para luego indicar que “una Patria es mucho más” que un país; la Patria significa

“sincronismo de espíritus, y de corazones, temple uniforme para el esfuerzo, homogénea disposición para el sacrificio, simultaneidad en la aspiración de la grandeza y en el deseo de gloria”¹⁶.

Para Ingenieros, “Donde falta esa comunidad de esperanzas no hay patria, no puede haberla”. Si bien Ingenieros asocia civilización con el aumento de la producción económica le señala a Rojas que

“No basta con acumular riquezas para crear una patria: Cartago no lo fue. Era una empresa [...] se necesitan ideales de cultura para que en él haya una Patria”¹⁷.

Como se puede apreciar no comienza su discusión del nacionalismo hablando precisamente del nacionalismo, sino de país y de patria. ¿Por qué? Precisamente porque el nacionalismo viene después, primero se debe tener una patria, y no solo un país, para poder acceder al nacionalismo. Ingenieros le dice a Rojas: ·

“Sin Patria no hay nacionalismo, no puede haberlo; este sentimiento colectivo –inconfundible con el homónimo explotado, en todos los países, por los políticos– solo es posible en la medida en que aquélla se forma”.

¹⁵ Ibíd.

¹⁶ Ibíd.

¹⁷ Ibíd.

En la observación científica de Ingenieros “mientras un país no es Patria, sus habitantes no constituyen una nación”; porque

“el sentimiento de la nacionalidad solo existe en los que se sienten acomunados para perseguir un mismo ideal: las naciones más homogéneas son las que cuenten más hombres capaces de sentirlo y de servirlo”.

Sólo si se pasa de país a patria se puede alcanzar el nacionalismo; pero a su vez se corre el riesgo que sucede un retroceso. Ingenieros afirma:

“el sentimiento nacional se corrompe: la Patria es explotada como una empresa [...] la nación se abisma. Los ciudadanos vuelven a la condición de habitantes La Patria a país”¹⁸.

Ahora se entiende mejor su elogio a Ramos Mejía y a Rojas que estaban construyen los ideales del nacionalismo argentino. También se entiende su enojo con su amigo que estaba en el camino correcto hasta que con su *Blasón de Plata* entra en equívocos que en lugar de avanzar hacia el nacionalismo hace todo lo contrario. Ingenieros se preocupa no solo por señalarles los equívocos sino de dar una explicación para hacerle ver cómo debe leer la historia y la construcción del nacionalismo argentino.

Ingenieros sostiene que Argentina fue Patria dos veces: “cuando se constituyó y cuando se reorganizó”; y existieron “sentimiento nacionalista”, primero “con Moreno y Rivadavia, que encarnan la aspiración cultural de la Patria que nace, y la otra con Sarmiento, que representa el esfuerzo ideológico de la Patria que se organiza”. A estos

¹⁸ Ibíd., p. 4.

dos momentos Ingenieros le da un nombre preciso: “en ambos casos el nacionalismo fue “indianista”, es decir, hispano-indígena, criollo, y no pudo ser de otro estilo”¹⁹.

El nacionalismo emerge muchos después, sostiene Ingenieros, y en realidad se encuentra en pleno proceso de desarrollo. Ingenieros le escribe que luego de “una crisis moral de treinta años reaparece en la Argentina el nacionalismo, tímidamente, desorientado”. Le hace ver a Rojas que es parte de este proceso:

“en ello estábamos poco antes del Centenario (1910), cuando tu clarinada de la Restauración Nacionalista anunció su nuevo despertar que J. V González, yo y pocos más, habíamos entrevisto, en consonancia con una explícita profecía de Sarmiento”²⁰.

Le dice a su amigo Rojas que se confunde en su *Blasón de Plata*, porque

“la nacionalidad actual no es hispano-indígena: nos hemos europeizado [...] la presente floración ‘sentimiento nacionalista’ revestirá caracteres distintos de los anteriores, desvinculándose de la tradición hispano-indígena y conformándose en moldes europeizados”²¹.

Se trata de una etapa que recién empieza a conformarse porque le subraya una y otra vez:

¹⁹ *Ibíd.*

²⁰ *Ibíd.*

²¹ *Ibíd.*

“En este renacimiento material y cultural que anuncia el resurgir de la Patria dentro del país, estamos pocos: tú, yo, veinte, cien más, acaso. Entre pocos, por ahora, podemos discurrir de la nacionalidad en formación y del nacionalismo naciente: permanecerán ajenos a nuestro afán los millones de habitantes que comen o lucran en el país”²².

Ingenieros señala que aún no se ha aceptado el nacionalismo porque existe resistencia en el mismo debate público. Por un lado, Ingenieros critica a los hombres culto que confunden

“el nacionalismo con la xenofobia, como si amar a la pobre madre implicara odiar a las madres ajenas, tan justamente como ellas amadas por sus hijos”²³.

Por otra parte, sostiene que los

“contaminados de política podrían ver en él un instrumento de bien domesticar a los rebaños electorales, sugiriéndoles el uso de la ciudadanía en el acto de votar, –un minuto cada dos años– iguala al manso elector con los que entregan su vida a algún ideal. Y tampoco es eso”²⁴.

Vale decir, que Ingenieros observa que el nacionalismo se encuentra en la etapa de formación, millares ni se dan cuenta de lo que sucede, otros lo combaten, y al mismo tiempo, los que trabajan para crear el sentimiento del nacionalismo también están divididos, porque al editar el *Blasón de*

²² *Ibíd.*, p. 5.

²³ *Ibíd.*

²⁴ *Ibíd.*

Plata, Rojas, plantea una versión distinta y enfrentada a la del propio Ingenieros. En la carta Ingenieros le comenta:

““quiero decirte mi diverso parecer sobre el futuro nacionalismo argentino, concebido por ti como una ‘restauración indianista’ y por mi (por meced de Sarmiento) como una ‘instauración latina [...] al leer tu *Blasón de Plata*, en él, más que en la *Restauración*, he sentido hondo tu indianismo’, como doctrina y como ideal”²⁵.

4. Consideraciones finales

Acotado al debate de la educación común, y en particular a la lectura de Ingenieros, se pueden desprender algunas consideraciones finales.

Primero, que se advierte que el nacionalismo aún en el Centenario parece que tiene fuertes resistencias para imponerse como categoría y como tema en la agenda pública.

Segundo, claramente se registra que existen diferentes y hasta enfrentados nacionalismos. Vale decir, no se registra uno solo, sino varios y en plena lucha.

Tercero, que al registrarse diferentes nacionalismos y enfrentados se puede visualizar que hasta los propios protagonistas que intentan imponer esta categoría e imponerse en la agenda de temas pública no logran entenderse entre ellos; y no solo se descalifican sino que niegan que el otro que se invoca el nacionalismo efectivamente participe de esa concepción.

²⁵ *Ibíd.*

Cuarto, y esto sería lo más relevante para mí, que al editarse y difundirse el nacionalismo imperialistas y racista de Ingenieros en una publicación oficial del gobierno de la educación de Buenos Aires se advierte que el racismo no era algo que se puede decir, sin tener consecuencias. El lector de esa publicación lee ese artículo y no advierte en ese número ni en los siguientes una respuesta negativa. Se asocia nacionalismo con imperialismo argentino y con racismo asociado a raza blanca, sin que ocurre ninguna repercusión en su contra. Vale decir, estaba naturalizado, estaba dentro de lo permitido, de lo decible.

Ingenieros recurre a Sarmiento en el paso de la “república posible” a la “república verdadera”

Hernán Fernández
UNSJ-CONICET, San Juan

1. Introducción

Mi tema de interés gira en torno a los usos del pasado, particularmente de Sarmiento y sus obras en los manuales escolares y ensayos políticos publicados en la Argentina de fines del siglo XIX y comienzos del XX. La problemática inicial de la exploración toma la aceptada distinción, por gran parte de la tradición de estudios interesada en el legado sarmientino, del *Facundo* como la principal obra de referencia del sanjuanino. Precisamente, recurriendo al corpus indicado discuto dicha premisa, detengamos brevemente en esto.

En algunos manuales como el de José Berrutti, *Lecturas morales e instructivas* (1902), el *Facundo* aparecía en distintas oportunidades para recuperar al Sarmiento escritor y las enseñanzas dejadas por su prosa. Por otro lado, en los ensayos de Joaquín González el panorama será diferente. Dentro de la *Tradición nacional* (1888) el riojano, exponiendo facetas positivistas y modernistas, opta por apelar a *Conflictos y armonías* junto al *Facundo*. No obstante, en *Patria* (1900) la predilección de quien supo ser presidente de la Universidad de La Plata apuntará a *Recuerdos de provincia* por el hecho de exponer la necesidad de acudir a los provincianos para purificar la política argentina del nuevo siglo.

¿Qué exhiben los casos seleccionados? En primer lugar, las fuentes evidencian la imposibilidad de común acuerdo al momento de frecuentar al legado sarmientino, es decir, no había, al menos en los textos apuntados, una predilección por el *Facundo*, ni ninguna otra obra del autor. Segundo, los usos del pasado hacen ver que si esto fue así se debió a las disputas en el espacio educativo y político por crear determinadas versiones de la historia en procura de atender demandas del presente. Si no existía una única manera de utilizar a Sarmiento esto respondió a que había múltiples problemáticas por atender y con solo una obra, o faceta, del sanjuanino no bastaba para reparar en los diversos frentes atendidos desde las escuelas de la “república posible”.

A partir de dicha lectura, el siguiente trabajo apunta a examinar los usos de Sarmiento y el *Facundo* efectuados por José Ingenieros. Sabida es la importancia que el sanjuanino tuvo en el transcurso de la trayectoria de Ingenieros, quien desempeñó labores en diversas áreas, tales como medicina, psiquiatría, filosofía y sociología. Además, imbuido por el pensamiento positivista, y también por preceptos metafísicos, daría a conocer cuantiosos textos durante su compleja carrera profesional. Asimismo, dentro de esa amplia producción escrita mi trabajo selecciona dos publicaciones particulares: “Sarmiento y Ameghino” (1911) y la última edición de *Sociología argentina* (1918).

La opción por el corpus apuntado responde a que fue publicado entre el paso del “orden conservador” –o “república posible”– a la “república verdadera”, es decir, reflejan el pensamiento de Ingenieros en una etapa clave de la historia argentina. Justamente, según apunto a demostrar, en ese periodo el psiquiatra hallará en *Conflicto y armonías*, y no en *Facundo*, la obra de referencia para cimentar sus razonamientos y las

consecuentes propuestas de solución para las problemáticas de entonces. Avancemos sobre estos aspectos.

2. Los usos de Sarmiento en Ingenieros

En 1911 Ingenieros daba a conocer, en la revista *Archivos de Pedagogía y Ciencias Afines*, “Sarmiento y Ameghino”. En las páginas del mentado artículo, acudiendo las dos figuras referidas en el título, Ingenieros apuntaba principalmente las características del “genio”. En líneas generales, el análisis del genio implicó un llamado para destacar la importancia de esos personajes como guías de las sociedades a lo largo de la historia¹. ¿De qué manera Sarmiento sirvió para fundamentar los planteos del texto? Indaguemos esto.

“Sarmiento y Ameghino” apareció en un año bisagra en la trayectoria de Ingenieros. Por entonces el médico concursó para ingresar en la Facultad de Medicina de la Universidad de Buenos Aires. Sabido es que, a pesar de tener sobrados antecedentes para ganar el cargo, nuestro intelectual no resultó seleccionado por el presidente de entonces, Roque

¹ “El genio es una convergencia de aptitudes personales y de circunstancias infinitas. Cuando una raza, un pueblo, una doctrina, un estilo, una ciencia ó un credo, prepara su advenimiento histórico o atraviesa por una renovación fundamental, un heraldo aparece, extraordinario, nacido en propicio clima y en hora inequívoca, para simbolizar la nueva orientación de los pueblos ó de las ideas, anunciándola como artista ó profeta, desentrañándola como inventor ó filósofo, emprendiéndola como conquistador o estadista. Sus obras le sobreviven y permiten reconocer su huella a través del tiempo: ese hombre extraordinario es un genio”, J. Ingenieros, Sarmiento y Ameghino, *Archivos de Pedagogía y Ciencias Afines*, 9, 26, 1911: 203-224.

http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.1587/pr.1587.pdf.

Sáenz Peña². Dolido por la situación, Ingenieros decidió renunciar a los diversos trabajos y partir hacia Europa. “Sarmiento y Ameghino” reflejó el pesar causado en Ingenieros por esa situación. Incluso, modificaciones mediante, tiempo después el autor optaría por incorporar el escrito a su libro mayormente difundido, el *Hombre mediocre* (1913)³. En consecuencia, como primer punto a considerar, Ingenieros cuando habla de Sarmiento, la mayoría de las veces se refiere a sí mismo.

El Sarmiento escogido por Ingenieros podría condensarse en la imagen del genio creativo, escritor y, también, incomprendido en su época. Inicialmente el texto señala entre las fundamentales cualidades del genio a la carencia de valoración y entendimiento por parte de la sociedad que lo circunda. En el caso particular del sanjuanino, Ingenieros indica:

“Sarmiento vivió solo entre muchos, ora expatriado, ora proscripto dentro de su país, yanqui entre argentinos, argentino en el extranjero, provinciano entre porteños, porteño entre provincianos” (Ingenieros, 1911, p. 212).

Ingenieros prefiere el perfil del Sarmiento solitario, la razón de esto posiblemente reside en dos causas. En primer lugar, el autor del artículo establece que existe una mínima porción de la sociedad capaz de comprender al genio, esta es la elite inteligente⁴. La motivación detrás de

² En ese periodo el Poder Ejecutivo designaba a los docentes de la universidad.

³ Precisamente, como es ampliamente conocido, *El hombre mediocre* sería dedicado por Ingenieros a Sáenz Peña.

⁴ “Cada ideal puede encarnarse en un genio; pero al principio, y mientras va realizando su obra, esta solo es comprendida y estimada por un pequeño núcleo de espíritus esclarecidos” (Ingenieros, 1911, pp. 204-205).

semejante observación emerge de la intención del intelectual por mostrar la importancia de ciertos grupos para dirigir los destinos del país. Resulta preciso recordar el rechazo de Ingenieros a las masas en el poder. Su postura lo llevó a expresar serios recaudos hacia la reforma electoral destinada a dar paso a “república verdadera”⁵. Específicamente en el ideal de igualdad subyacía el gran peligro de eliminar al genio y las elites en las cuales encontraba sustento⁶.

Sin embargo, el genio “solitario” va más allá del rechazo de las masas, además Ingenieros utiliza a Sarmiento para mostrarlo independiente de toda influencia o poder proveniente de la política estatal. En ese sentido apuntaba:

⁵ Sobre la postura frente a la Ley Sáenz Peña, apunta Fernando Degiovanni que Ingenieros “no contempla en sus bases participación popular garantizada por el sufragio universal, sino algo distinto: la legitimación del rol dirigente de las ‘minorías del saber’”. F. Degiovanni, “Un breviario de moral cívica: José Ingenieros y la *Evolución de las ideas argentinas*”, en C. Altamirano y A. Gorelik (Eds.), *La Argentina como problema* Bs. As., Siglo XXI, 2018: 69-83, aquí p. 78.

⁶ Siguiendo a Oscar Terán, el perfil positivista llevó al psiquiatra a “mantener una relación conflictiva con el liberalismo. Mas de una vez, en efecto, Ingenieros se opondrá ‘desde la ciencia’ al triple dogma de la Revolución Francesa (*liberté, égalité, fraternité*)” (O. Terán, *Historia de las ideas en la Argentina. Diez lecciones iniciales, 1810-1980*. Buenos Aires, 2012, p. 150). En ese sentido, Ingenieros señalaba la oposición entre la democracia y el genio: “La democracia conspira contra él con el silencio o con la detracción” (Ingenieros, 1911, p. 212). Y, finalmente, concluía: “La multitud estrecha sus filas para defenderse de los hombres originales, como si fuera un crimen la desigualdad” (Ingenieros, 1911, p. 219). En el caso particular de Sarmiento, apuntaba el intelectual: “El ambiente acosaba a Sarmiento por todas partes con la fuerza del número, irresponsable ante el porvenir” (Ingenieros, 1911, p. 219).

“Se mantuvo ajeno y superior a todos los partidos, incapaces como eran para contenerlo. Todos lo reclamaban y lo repudiaban alterativamente; -cada uno tenía sus dogmas, sus tradiciones, su santoral, su dialecto, y Sarmiento sólo podía vivir con libertad ilimitada” (Ingenieros, 1911, p. 207).

El médico palermitano, reacio al vínculo con el poder político, recurre al sanjuanino en procura de consolidar la figura del intelectual moderno con la cual añoraba identificarse. En este punto, es necesario indicar, más que nunca Ingenieros encarna a Sarmiento⁷.

Las otras facetas sarmientinas recuperadas en el texto indagado son la del educador⁸ y, principalmente, la del escritor del *Facundo*. En lo atinente a esto último, Ingenieros acude al Sarmiento cuya valentía le permitió publicar una obra dirigida a confrontar con Juan Manuel de Rosas “que también era genial en su tiempo y en su medio. Por eso hay no sé qué de apocalíptico en los apostrofes de *Facundo*, asombroso enquiridión que parece un reto de águila a águila, lanzado por sobre las cumbres más conspicuas” (Ingenieros, 1911, p. 213). La utilización del *Facundo* por Ingenieros quiere exponer la importancia de textos

⁷ Es interesante destacar que Ingenieros es consciente del momento por el que atravesaba, donde podía plantear la desvinculación entre el campo intelectual y las instituciones políticas. Por ello no negaba la participación de Sarmiento en cuestiones de gobierno; al contrario, las valoraba, pero aclarando que respondían a prácticas de un periodo pasado: “Lanzando a la política, que en su época era la natural palestra de la vida pública, Sarmiento personifico la más grande fecha entre el pasado y el porvenir del país, asumiendo con exceso la responsabilidad de su destino” (Ingenieros, 1911, p. 207).

⁸ “Tenía Sarmiento la clarovidencia del fin y había elegido sus medios: organizar civilizando, elevar educando” (Ingenieros, 1911, 207).

incisivos, tal como pretende que sea visto “Sarmiento y Ameghino”, para intervenir en el debate y poner en discusión el poder de los mediocres gobernantes.

Por todo lo manifiesto, la fuente interrogada evidencia el continuo interés del autor por hacer usos del legado sarmientino para exhibir la importancia de los intelectuales como guías de la sociedad en los tiempos finales de la “república posible”. Intencionalmente, el Sarmiento educador y escritor del *Facundo* confluyen en ese propósito. Esta operación de Ingenieros continuará, luego de su regreso de Europa, con la publicación de la última edición de *Sociología Argentina*. Por entonces iniciaban los años de la “república verdadera” y la estrategia del sociólogo estudiado presentará matices ineludibles de atender.

Una aclaración oportuna. En realidad, si nos guiamos por la trayectoria editorial de *Sociología Argentina* podemos advertir que la obra tiene la particularidad de ser publicada por vez primera en 1908, apareciendo la versión final en 1918. Es decir, el libro atraviesa y, en consecuencia, enseña el pensamiento de Ingenieros en los momentos de la “república posible” y la “república verdadera”⁹. Ahora, para mi análisis tomaré la tercera parte, agregada a la edición seleccionada en el periodo donde los “conservadores” cayeron en las urnas ante el partido radical.

⁹ Incluso, es preciso apuntar, algunos de los textos de la fuente estudiada fueron publicados previamente a su edición en libro. En ese sentido, Mariano Plotkin señala el carácter “aluvional” de *Sociología argentina* y lo define como “un muestrario de la evolución de las ideas y de las preocupaciones temáticas del autor entre 1899 y 1918”. M. Plotkin, *José Ingenieros. El hombre que lo quería todo*, Bs. As., Edhasa, 2021, p. 142.

Entre las continuidades en torno a las consideraciones sobre Sarmiento, *Sociología Argentina* vuelve al genio incomprendido. Si bien este aspecto no es ampliamente trabajado en el texto, Ingenieros requiere insistir en esa cualidad, incluso transcribiendo algunos párrafos de “Sarmiento y Ameghino”¹⁰. Además persiste la apelación al maestro: “Tenía la clarividencia del ideal y había elegido sus medios: organizar civilizando, elevar educando” (Ingenieros, 1918, p. 371)¹¹. Pero, consecuente con la publicación anterior, el mayor vigor lo puso el autor en los usos del *Facundo*.

Inicialmente Ingenieros retoma el Sarmiento escritor del *Facundo*, enfatizando en la capacidad de los textos para intervenir y orientar a las sociedades. Bajo tal consigna, nuestro médico definía al *Facundo* como

“el clamor de la cultura moderna contra el crepúsculo feudal. Crear una doctrina justa vale ganar una batalla para la verdad; más cuesta presentir un ritmo de civilización que acometer una conquista. Un libro es más que una intención: es un gesto. Todo ideal puede servirse con el verbo profético. La palabra de Sarmiento parece bajar de un Sinaí” (Ingenieros, 1918, p. 371).

¹⁰ Por ejemplo, Ingenieros insertaba en *Sociología argentina* las siguientes líneas de “Sarmiento y Ameghino”: “Sarmiento vivió sólo entre muchos, ora expatriado, ora proscripto dentro de su país, yanqui entre argentinos, argentino en el extranjero, provinciano entre porteños, porteño entre provincianos” (Ingenieros, 1918, p. 378).

¹¹ En otro párrafo expresaba el autor: “Cíclope en su faena, vivía obsesionado por el afán del educar; esa idea gravitaba en su espíritu como las grandes moles en el equilibrio celeste, subordinando a su influencia todas las masas menores de su sistema cósmico” (J. Ingenieros, *Sociología argentina* (6ª ed.), Bs. As., Talleres Gráficos de L. J. Rosso y cia., 1918, p. 371).

Pero los usos del *Facundo* no quedan allí. Acorde a los nuevos tiempos atravesados por el intelectual nacido en Palermo, es posible advertir variaciones en las maneras de recuperar el legado del sanjuanino. En primer lugar, y siguiendo con la idea del poder de los libros, Ingenieros respecto al Sarmiento escritor agregaba: “Sacude a todo un continente con la sola fuerza de su pluma” (Ingenieros, 1918, p. 371). La intención del autor apunta a dar características continentales a la importancia del cuyano¹². Probablemente subyacen en ese objetivo las pretensiones imperialistas de José Ingenieros, quien pensaba al imperialismo caracterizado “por un expansionismo especialmente esencialmente pacífico y difusor de la civilización” (Terán, 2012, p. 153). El otro aspecto destacado del *Facundo* es la clave sociológica del libro. Ingenieros busca mostrar que la invalorable lectura efectuada por Sarmiento de la Argentina posrevolucionario residió en el insipiente empleo de la sociología. Para fundamentar el postulado, hace hablar al sanjuanino y expresa:

“Un sociólogo –dice Sarmiento– que hubiese llegado a penetrar en el interior de nuestra vida política, premunido del conocimiento de las teorías sociales, ‘hubiérase explicado el misterio de la lucha obstinada que despedaza a la república’” (Ingenieros, 1918, p. 379).

En resumidas palabras, la sociología emergía para el autor como la ciencia capaz de entender con mayor precisión las problemáticas del país. Así, indefectiblemente, *Sociología argentina* manifestaba su importancia

¹² También señalaba que el ineludible trabajo de Sarmiento encarnaba una causa continental: “Personificó la más grande lucha entre el pasado y el porvenir del continente, asumiendo con exceso la responsabilidad de su destino” (Ingenieros, 1918, p. 375).

para la época. El *Facundo* en este punto constituye la parte inicial de la operación de Ingenieros. En realidad, el pensador encuentra mejores elementos para avanzar con los nuevos postulados en *Conflicto y armonías de las razas en América*.

Ingenieros es claro en este punto, *Facundo* y *Conflicto y armonías* conforman dos libros cruciales en el legado del sanjuanino, al punto de concebirllos como “Las dos obras cardinales de Sarmiento tienen unidad de orientación y dejan una enseñanza precisa” (Ingenieros, 1918, p. 394). Pero también el autor señala que ambas publicaciones no implican una unidad, al contrario, la segunda entrama un paso más en la maduración del pensamiento sarmientino. Por ello podemos mencionar la siguiente distinción en la fuente consultada:

“*Facundo* era la descripción del conflicto entre el pasado, colonial y bárbaro, y el porvenir, argentino y civilizado. *Conflicto* es la explicación de aquellas cosas admirablemente descritas” (Ingenieros, 1918, p. 392).

¿Cuáles son los motivos latentes en la referida lectura de Ingenieros? La respuesta presenta diversas aristas.

Para Ingenieros la clave residía en recuperar la obra más cercana a la sociología. Y, si bien, para el pensador ningún texto sarmientino pertenece estrictamente al campo sociológico¹³, *Conflicto y armonías* “tiene, en rigor, pretensiones más propiamente sociológicas” (Ingenieros,

¹³ Respecto al *Facundo* y *Conflicto y armonías*, apuntaba Ingenieros: “Esos dos libros, de indudable interés para la sociología argentina, le señalan como un precursor, entre nosotros, de esa disciplina que alcanzó a barruntar en avanzada hora de su vida” (Ingenieros, 1918, p. 392).

1918, p. 394). Incluso, ampliando las referencias a Sarmiento y su legado teórico, concluye Ingenieros que

“en relación a la sociología general, es evidente que no ha creado una teoría o una doctrina que le pertenezca de manera exclusiva; podría agregarse que no alcanzó a modelar bien su pensamiento sobre las grandes líneas de Spencer, como intentó hacerlo en sus últimos” (Ingenieros, 1918, p. 393).

La intención en este punto consiste en exteriorizar la previa inexistencia a Ingenieros, y por defecto de *Sociología argentina*, de un campo sociológico bajo los cánones del cientificismo. La razón para tamaña exposición puede hallarse en los trabajos de Alejandro Herrero, para quien el italiano

“buscó inscribir a la sociología en una tradición de estudios y destacó a las figuras –Echeverría, Alberdi y Sarmiento– precursoras de esa línea, pero siempre aclarando que se trataron de exploraciones ‘intuitivas’, de ‘esbozos inorgánicos’, esto es, no están a la altura de la obra científica de un sociólogo, ni de un estudio ‘orgánico’, ‘sintético’ de la realidad nacional. Se identifica con ellos, pero siempre los mira desde arriba”¹⁴.

¹⁴ A. Herrero, “Leopoldo Lugones y José Ingenieros: su homenaje a Domingo. *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, 14, 2, diciembre 20123: 57-72, aquí p. 68. www.estudiosdefilosofia.com.ar

En breves palabras, Ingenieros marcaba con sus aportes el inicio del criterio de cientificidad, lo previo no encajaba en ese rubro, lo nuevo debía seguir las reglas exhibidas por el autor del *Hombre mediocre*. Mediante semejante preceptiva resulta más evidente la búsqueda del psiquiatra por presentarse como la solución intelectual-científica ante las cuestiones políticas resultantes del cambio de la “república posible” a la “república verdadera”.

Los tiempos políticos emergidos a partir de la Ley Saénz Peña provocaron transformaciones en Ingenieros y su vínculo con el gobierno. Ingenieros procuró poner sobre el tapete la importancia del conocimiento científico propio de los sociólogos para integrar la elite encargada de dirigir los destinos del país¹⁵. La utilización Sarmiento pretendía concretar esa meta, en consecuencia *Sociología argentina* presentaba al *Facundo* como “las primeras orientaciones político-sociológicas de Sarmiento, en que el doble ambiente, geográfico y social, constituye la premisa de todas sus indicaciones” (Ingenieros, 1918, p. 391). Pero las experiencias posteriores llevaron al cuyano a perfeccionar los postulados: “Sobre ellos volvió cuarenta años más tarde, en *Conflicto*, completándolas con el estudio de las razas, conforme a un programa vasto y sintético que, por desgracia, no pudo llenar totalmente” (Ingenieros, 1918, p. 391).

¹⁵ Ingenieros en parte lograría su objetivo cuando fuera llamado por el presidente Hipólito Yrigoyen para colaborar en dar solución a determinados conflictos sociales. Aunque, según señala Mariano Plotkin, paradójicamente durante “al República Verdadera, Ingenieros adquiría el estatuto de intelectual público, posición lograda en detrimento de su posición como científico” (Plotkin, 2021, p. 181).

Recurrir a *Conflicto y armonías* permitía fundamentar la posición del científico aunque, siguiendo con la cita anterior, en esta oportunidad Ingenieros dio un paso más al mostrar la falta de ejecución del plan del sanjuanino, plan llamado a culminarse en manos de la nueva generación científica. ¿En qué radica el programa a completar? El mismo texto lo señala: avanzar en la cuestión racial, el tema nodal abordado por el último Sarmiento.

Las consideraciones raciales en Ingenieros tuvieron dos aristas, la biologicista y la cultural. Según indica Plotkin (2021), *Sociología argentina* expone ambas facetas del pensamiento del intelectual; respecto a la segunda, apunta el historiador:

“Ingenieros señalaba la coincidencia entre los conceptos de raza y nación; es decir, que prácticamente habría tantas razas como grupos nacionales, los que, por otro lado, no necesariamente coincidían con las fronteras políticas” (p. 147).

La fuente indagada utilizaba a Sarmiento para aplicar parte de esa clave interpretativa, incluso destacaba la importancia del medio para amoldar a las personas. Por consiguiente, *Sociología argentina* expresaba:

“Probable es que si Rosas hubiera hecho su educación en Europa y no en las estancias, habría sido un Alvear o un San Martín; y cualquiera de éstos, modelado en la vida de estancia, habría podido resultar un Rosas” (Ingenieros, 1918, p. 414).

Pero, a mi entender, en los usos del sanjuanino, será la dimensión biologicista la mayormente aplicada. Ingenieros acudiría al determinismo

biológico para revelar el éxito, en el continente americano, de la raza blanca al momento de consolidar el modelo político republicano en Estados Unidos. No es casualidad que el apartado destinado a Sarmiento concluyera con estas palabras:

“¡Nunca se apague el eco de esas palabras de Sarmiento! Trabajemos para ser como los Estados Unidos: una raza nueva desprendida del tronco caucásico, plasmada en una naturaleza fecunda y generosa, capaz de creer en grandes ideales de porvenir y de marcar una etapa en la historia futura de la civilización humana” (Ingenieros, 1918, p. 426)

Ingenieros aprehendía los planteos raciales de Sarmiento para, de ese modo, hacer ver las incertidumbres subyacentes en la naciente “república verdadera”. La democracia tenía un problema de raza, cuya solución residía en perfeccionar la población local, sea con la llegada de inmigrantes o con la educación de las masas. Estas observaciones me llevan a desarrollar algunas consideraciones finales.

3. Consideraciones finales

El breve recorrido efectuado en el transcurso del presente trabajo permite advertir diversos matices en los usos de Sarmiento y su legado. En primer lugar, en los tiempos de la “república posible” el *Facundo* le bastó a Ingenieros para contener los objetivos de mostrar la importancia de los hombres superiores –los “genios”–. En “Sarmiento y Ameghino”, el autor tenía la intención de equipararse al sanjuanino, cuando refería a Sarmiento y al *Facundo* en realidad hablaba de él mismo. Y si esto fue así se debió a que, en esa obra del cuyano, Ingenieros hallaba los elementos para fundamentar su propia trayectoria en el “orden

conservador”. Empero, en el periodo de la “república verdadera”, el *Facundo* dejó de ser suficiente para cubrir las posibilidades abiertas con el nuevo marco democrático. Por ello *Conflicto y armonías* entra en escena y ocupará el pedestal de los textos publicados por el cuyano.

En *Sociología argentina* Ingenieros cambia de estrategia, ahora utiliza a Sarmiento para mostrarse como su continuador o, incluso, como el superador del cuyano. Para lograr concretar esta operación, el intelectual palermitano necesita de *Conflicto y armonías*, requiere de las enseñanzas de la obra pero también de los temas que dejó inconclusos. Es decir, *Conflicto y armonías* significaba la mejor publicación sarmientina, pero no llega a conformar una obra científica ni tampoco Sarmiento logró completar el plan trazado en dichas páginas. En consecuencia, los usos del pasado le facilitaban a Ingenieros hacer ver la importancia de *Sociología argentina* para fundar el campo científico y, de ese modo, exponer la relevancia de su figura para ofrecer las soluciones concretas para la Argentina de la “república verdadera”.

El hombre mediocre, anticipación de la cultura woke

Celina A. Lértora Mendoza
FEPAL-CONICET, Buenos Aires

La propuesta

Hay un consenso prácticamente unánime en que la obra de Ingenieros tiene una decidida motivación moral. Pero este consenso general se diversifica hasta casi desaparecer, al avanzar en el análisis y la valoración de su producción en general, o de cada obra en particular. Si asumimos (como yo misma asumo) la distinción entre moral (el conjunto de normas de conducta que cada individuo interioriza y conforme a las cuales actúan, es decir, su moralidad) y ética (el discurso filosófico fundamentador de los sistemas morales) podemos decir, con más precisión, que hay desacuerdos interpretativos en los dos ejes, pero sobre todo, hay un fuerte teñido valorativo que hace difíciles, si no imposibles, auténticos consensos hermenéuticos.

Así, mirando sus propuestas éticas, se lo alaba tanto como se lo critica por su postura francamente positivista y agnóstica, aun cuando se reconozca que se propuso fundamentar una moral absolutamente “laica” por así decir. Y desde luego, su propia vida califica sus opciones morales de acuerdo a las preferencias morales (y políticas) del calificador. No extraña entonces que sobre él se hayan escrito tantas alabanzas (quizás exageradas) como detracciones (sin duda exageradas). Un ejemplo de esto último es Alberto Caturelli, quien llega a decir que “hoy nadie lee a Ingenieros”, lo que parece ser desmentido, 20 años después, por un extenso

libro que aparece entre muchas otras celebraciones recordatorias de su Centenario¹. Y un poco sarcásticamente se podría preguntar cuántos leen hoy el voluminoso libro de Caturelli² en que se denigra a Ingenieros hasta límites injuriosos³.

En este contexto, *El hombre mediocre* resuena extrañamente, como la versión sociológico-cultural que detecta las moralidades desde la posición epistémica-ética del antidogmatismo.

Puesto que la mayoría de los estudiosos de la obra de Ingenieros coinciden en que la tónica general, así como la motivación básica es la preocupación por la esfera moral, han leído así *El hombre mediocre*, hermenéutica que comparto. Sin embargo, a la vez observe que la mayoría de los estudiosos tratan su obra, en general, y también –incluso más acentuadamente– ésta, como un punto de llegada de una tradición

¹ Hugo Biagini, Alejandro Herrero y Martín Unzué, *José Ingenieros en su Centenario*, UNLa, 2025; y Coloquio Internacional “Volver a Ingenieros cien años después”, Organizado por Universidad del Colina, Universidad Nacional de Córdoba y CONICET, 24 de abril de 2025.

² Alberto Caturelli, *Historia de la filosofía en Argentina (1600-2000)*, Buenos Aires: USAL, 2001.

³ Un párrafo significativo, al concluir su exposición sobre él: “Alguien, no sin razón, podría objetarme ¿por qué concederle tanto espacio a una obra sin valor? Me ha parecido imprescindible, sobre todo hoy que casi nadie lee a Ingenieros, para que se conozca la verdad. También es necesario exponer objetivamente sus obras filosóficas para que sea el lector quien juzgue y advierta que su ‘originalidad’ nunca pasó de algunos términos no necesarios para exponer una doctrina, por otra parte, no avanzó un milímetro respecto de las afirmaciones del positivismo. No conocía la historia de la filosofía, ni antigua, ni medieval, ni moderna y ni siquiera contemporánea, salvo los autores positivistas que cita”. Ob. cit., p. 477.

filosófica decimonónica y finisecular, ligada al positivismo. Pocos, en cambio, han visto algunas de sus ideas como auténticas anticipaciones de teorías y posiciones que vinieron después de él, aunque no necesariamente inspiradas en él. Por eso sus anticipaciones son interesantes y merecen ser estudiadas como tales. Presento aquí una visión de esta obra como anticipación de la actualísima cultura *woke*, precisamente porque coinciden en el punto de poner en el centro la cuestión de los ideales (más allá de que sean morales, o no, o de una moralidad expandida). Mi trabajo se articula en tres momentos: I. La obra de Ingenieros; II. La cultura *woke*; III. Los puntos de conexión, que me permiten sacar algunas conclusiones preliminares sobre la hermenéutica histórico filosófica.

I. La obra de Ingenieros en cuestión: el “hombre mediocre”⁴

Una observación atinente: en la época que escribía Ingenieros, existía de hecho una polarización filosófica en nuestro medio (y no sólo en el nuestro): los epígonos del positivismo decimonónico y finisecular por un lado; por otro, la más reciente corriente antipositivista, inaugurada en Francia y continuada entre nosotros

Los antipositivistas nucleados alrededor de las afirmaciones más fuertes de la *philosophia perennis*, sobre todo en ética, no sólo consideraban posible fundamentar desde la teoría una moralidad determinada, sino que la teoría misma aparecía como irrefutable. Medio siglo después esa fervorosa y bastante ingenua convicción entró en crisis, por un lado con el análisis filosófico y por otro, con las nuevas corrientes que en líneas generales podríamos llamar “críticas”, entre las cuales sobresale la propuesta de una “ética convergente”, del argentino Ricardo Maliandi, que

⁴ Versión recientes online, *El hombre mediocre*, elalepbh.com, 2000 (descargado de <http://www.Educ.ar>).

muestra el carácter irremediabilmente dicotómico y conflictivo de toda elección moral⁵, y por tanto, derivativamente, pone en cuestión la pertinencia y hasta la conveniencia de intentar fundamentaciones éticas que de todos modos no solucionarán el problema vital del hombre concreto y su moralidad práctica en la vida diaria.

Dados los límites que impone esta ponencia, para presentar la obra me atengo solamente a su estructura y temas. Son ocho capítulos más una introducción. La secuencia temática es elocuente por sí misma:

La moral de los idealistas

I. La emoción del ideal. - II. De un idealismo fundado en la experiencia. - III. Los temperamentos idealistas. - IV. El idealismo romántico. - V. El idealismo estoico. - VI. Símbolo. VI. La emoción del ideal.

Capítulo I. El hombre mediocre

I. ¿“*Aurea Mediocritas*”? - II. Los hombres sin personalidad. - III. En torno del hombre mediocre. - IV. Concepto social de la mediocridad. - V. El espíritu conservador. - VI. Peligros sociales de la mediocridad. - IV. La vulgaridad.

Capítulo II. La mediocridad intelectual

I. El hombre rutinario. II. Los estigmas de la mediocridad intelectual. III. La maledicencia: una alegoría de Botticelli. IV. El sendero de la gloria.

Capítulo III. Los valores morales

⁵ De los numerosos trabajos escritos por Maliandi (quien falleció en 2015) que muestran el avance de su reflexión sobre la conflictividad ética, señalo los tres hitos, que considero decisivos, de su *Ética convergente*: Tomo I. *Fenomenología de la conflictividad*. Buenos Aires, Ed. Las Cuarenta, 2010; Tomo II: *Aporética de la conflictividad*, Buenos Aires, Ed. Las Cuarenta, 2011 y *Teoría y Práctica de la Convergencia*. Buenos Aires, Ed. Las Cuarenta, 2013.

I. La moral de Tartufo. – II. El hombre honesto. – III. Los tráfugas de la honestidad. – IV. Función social de la virtud. – V. La pequeña virtud y el talento moral. VI – El genio moral: la santidad.

Capítulo IV. Los caracteres mediocres

I. Hombres y sombras. – II. La domesticación de los mediocres. – III. – La vanidad. – IV. La dignidad.

Capítulo V. La envidia

I. La pasión de los mediocres. – II. Psicología de los envidiosos. – III. Los roedores de la gloria. – IV. Una escena dantesca: su castigo.

Capítulo VI. La vejez niveladora

I. Las canas. – II Etapas de la decadencia. – III. La bancarrota de los Ingenios. – IV. Psicología de la vejez - V. La virtud de la Impotencia.

Capítulo VII. La mediocracia

I. El clima de la mediocridad. – II. La patria. – III. La política de las piaras. – IV. Los arquetipos de la mediocracia. – V. La aristocracia del mérito.

Capítulo VIII. Los forjadores de ideales

I. El clima del genio. – II. Sarmiento. III – III. Ameghino. – IV. La moralidad el genio.

Como se ve, la temática difiere de los tradicionales contenidos de la ética filosófica, aunque no puede decirse que sean impropios o irrelevantes; son simplemente distintos. Y desde luego son acordes con su concepción de la moralidad sin dogmas, puesto que en esta obra se trata justamente de presentar los caracteres en forma fenomenológica, por así decirlo, y sobre la base empírica de la simple observación que cualquier persona atenta puede comprobar.

Como se dijo, hay diversas posiciones valorativas sobre Ingenieros en general y sobre esta obra en particular, acerca de lo cual me he referido en

otro trabajo⁶. Quisiera aquí solamente completar ese panorama con una referencia que considero interesante: una visión de Ingenieros desde el marxismo, contenida en la “Introducción”, de Raúl Carrancá y Rivas a la edición mexicana de esta obra⁷.

El marxismo, afirma en primer lugar Carrancá, no es ajeno a los valores e ideales éticos. Ingenieros toma el humanismo socialista cierta forma de entender la espiritualidad, pues Marx, heredero de Hegel, también aprecia el espíritu, sólo que se trata del espíritu en su realidad objetivada en la cultura de una sociedad. El hombre mediocre del que habla Ingenieros no se refiere a la idea antigua del “*aurea mediocritas*”, es decir a la virtud como el justo medio entre dos extremos viciosos según Aristóteles. Tampoco se refiere a la tranquilidad del alma en que consiste la virtud según Epicuro, aunque Ingenieros no rechaza “un mediano bienestar tranquilo, preferible a la opulencia llena de preocupaciones”, según la fórmula de Horacio⁸. El hombre mediocre es lo opuesto al hombre idealista⁹, es decir, al que tiene fe y confianza en ideales éticos.

⁶ “Tres giros epistémicos en Ingenieros”, en Hugo Biagini, Alejandro Herrero y Martín Unzué, *José Ingenieros en su Centenario*, cit., Capítulo 19, pp. 431-472.

⁷ José Ingenieros, *El hombre mediocre*, Ciudad de México, 1974. Carrancá y Rivas es jurista, y como tal alude varias veces a los estudios criminológicos de Ingenieros, incluyendo su tesis según la cual el positivista introdujo en Argentina el estudio de la criminología. Alude también a los estudios psiquiátricos y criminológicos de Lombroso que tuvieron un breve auge en su tiempo, pero que poco después fueron severamente rechazados. Menciona lo primero, pero no percibe el rechazo y desacreditación posteriores en que cayó la idea lombrosiana según la cual hay criminales natos. Sobre esta lectura marxista v. Carlos Rojas Osorio, “Presencia de la obra de Ingenieros en Centroamérica y el Caribe”, *José Ingenieros en su Centenario*, cit., cap. 26 pp. 607-622.

⁸ Citada por Carrancá y Rivas, p. XII.

⁹ Rojas Osorio, ob. cit., p. 615.

Dice Carrancá y Rivas:

“El hombre mediocre se detiene a medio camino porque le presionan compromisos de timidez espiritual [...]. Tal mediocridad es funesta, lastima el orden espiritual de la vida, tuerce el camino del carácter recto, afecta a los intereses más hondos de la inteligencia” (ob. cit., p. XIII).

Para Carrancá, este libro de Ingenieros es una orientación y guía de la conducta humana. Esta no es una realidad aislada, sino que se relaciona con la sociedad y la historia, más los factores subjetivos de la personalidad. La instrucción se refiere a la experiencia pasada y actual, la educación “consiste en sugerir los ideales que se presume son propicios a la perfección” (p. XIII). Por eso Carranca concluye: “no se crea que Ingenieros en su positivismo descuida la aventura del espíritu” (p. XVI). Los sujetos humanos en cuanto evolucionan hacia lo mejor son los que prevén el sentido de la evolución. “El verdadero idealista para Ingenieros es un afán de alta cultura intensa” (p. XVIII).

En efecto, para Ingenieros hay hombres mediocres y hombres idealistas: el hombre medio es falto de ideales. Para Cervantes, Don Quijote es el hombre de los ideales y Sancho el hombre de la mediocridad. Carrancá le reprocha a Ingenieros que solo vea un Sancho vulgar, mediocre, bruto.

“Falta pupila, a mi juicio, porque el escudero es a veces tan idealista como su amo” [... Y señala que Madarriaga se dio cuenta de ello]

“la quijotización de Sancho, por una parte, y el influjo contrario por otra parte”¹⁰.

El idealista de Ingenieros es experimental, porque se basa en la experiencia y la anticipa; en cambio, se opone al idealista romántico que es sentimental. Agrega Carrancá que se trata de un idealismo experimental y estoico, pues “la experiencia regula la imaginación haciéndolo ponderado y reflexivo” (p. XIX). Y agrega: “La serena armonía clásica reemplaza a la pujanza impetuosa. El idealismo dionisiaco se convierte en idealismo apolíneo” (p. XIX). La ética idealista de Ingenieros postula dos principios: el cultivo del espíritu y la práctica de la virtud. Para Ingenieros, el individualismo sólo es noble si se sostiene sobre ideales altos y nobles. Escribe Ingenieros, citado por Carrancá: “Para concebir una perfección se requiere cierto nivel ético y es indispensable alguna educación intelectual” (p. XXI). El hombre mediocre es supersticioso, fanático, y es enemigo de la solidaridad y el progreso. “El positivismo de Ingenieros está orlado de idealismo vivo y deslumbrante” (p. XVIII). Y continúa diciendo nuestro comentarista: “Hay fuerzas morales que embellecen y califican la vida” (p. XVIII).

Para Ingenieros el hombre mediocre es producto de un mundo desvalorizado, “sin afán de elevación hacia ideales definidos” (p. XXV). Y Carrancá concluye, “el verdadero ideal implica meditación, pensamiento, solidez intelectual” (p. XXV); y recuerda que según Ingenieros los ideales son formaciones naturales, que aparecen cuando la función del pensar alcanza un grado de desarrollo tal que la imaginación puede anticipar la experiencia. Es decir, que Ingenieros reconoce la relatividad de los ideales, por una parte; por otra, que no se puede hablar

¹⁰ Los dos personajes son para Madarriaga “hermanos de la ilusión”.

del hombre “normal” generalizadamente, pues la conducta humana evoluciona según las épocas y las diferentes sociedades y culturas. Según Carrancá, por esta razón Ingenieros no reconoce la ética del llamado “derecho natural”: las leyes dependen de la sociedad y evolucionan con la historia. En definitiva, nos dice “*El hombre mediocre* de José Ingenieros es un libro con más de setenta años. Ahora bien, su frescura original, su sentido de la proporción ideológica, su capacidad conceptual, sus atisbos, no han perdido vigencia sino al contrario” (p. XXX).

II. La cultura *woke*¹¹

El neologismo *woke* deriva de *wake*, que en inglés significa “despertar”; llega del mundo anglosajón, y sólo recientemente se comenzó discutir su significado y su alcance en el mundo hispanohablante. El término “*woke*” tiene sus raíces en el activismo afroamericano de los años 60 y 70, y se usaba para expresar la necesidad de estar alerta a la injusticia social y a las desigualdades raciales. Con el tiempo, se ha expandido para incluir otras formas de discriminación, como el sexismo y la negación de los derechos LGBTQ. Según el uso actual de políticos, periodistas y comunicadores, el militante “*woke*” es aquel que ha “despertado” a la realidad de los sistemas de opresión que existen en la sociedad civil.

La cultura “*woke*”, por su parte, refiere a toda producción cultural diseñada para promover dicho “despertar”. Según los principios ideológicos *woke*, los sistemas de opresión operan escondidos en todos los espacios de la vida, tanto privada como pública, y se estructuran en torno a variables identitarias y relaciones sociales de lo más diversas. Sexo, género, etnia, raza, estatus migratorio, peso corporal, atractivo físico,

¹¹ Fuentes principales tomadas: Wikipedia y <https://www.google.com/search?q=cultjura+woke&rlz=1C1GCEU>.

ingreso económico, capacidad física y mental, e incluso la mismísima especie constituirían categorías identitarias en torno a las cuales se ocultan sistemas opresivos contra los que habría que combatir.

Algunos de los aspectos centrales de la cultura *woke* incluyen las siguientes propuestas:

1. La promoción de la diversidad, igualdad e inclusión (DEI).

Se enfoca en asegurar que todas las personas, independientemente de su raza, género, orientación sexual o cualquier otra característica, tengan igualdad de oportunidades y sean tratadas con respeto.

2. La crítica a las instituciones y sistemas que perpetúan la desigualdad.

Se cuestionan las estructuras de poder y se buscan alternativas que promuevan la justicia social.

3. La defensa de los derechos de las minorías.

Se promueve la visibilidad y la voz de los grupos históricamente marginalizados.

4. La lucha contra el racismo, el sexismo y otras formas de discriminación.

Se busca erradicar las actitudes y comportamientos que perpetúan la desigualdad.

En la actualidad, “*woke*” se ha convertido en un término controvertido. Si bien es visto por algunos como una expresión de conciencia social y lucha por la igualdad, otros lo perciben como una forma de “adocrinamiento” o “*cancel culture*”, crítica habitual de grupos conservadores y de derecha. La cultura *woke* ha generado fuertes críticas y debates, especialmente en Estados Unidos. Se ha acusado a algunos de sus promotores de ser “demasiado rabiosos” o de “cancelar” a personas por sus comentarios o acciones, incluso si no son racistas o sexistas. También se ha cuestionado la efectividad de los programas DEI y su impacto en la eficiencia de las instituciones, según algunos críticos.

Al usar estos términos, es importante tener en cuenta la complejidad y la diversidad de opiniones sobre ellos y en especial las valoraciones diversas y hasta opuestas sobre la cultura *woke*. En el siguiente apartado, al analizar las conexiones visualizadas entre los planteos *woke* y los de Ingenieros, me atenderé a su significado originario sin tomar posición valorativa, sino más bien usándolo en sentido descriptivo. Es en definitiva el mismo recaudo que tomo al analizar los textos del propio Ingenieros.

III. Los puntos de conexión

En primer lugar y a primera vista, es claro que existen puntos de contacto (aunque todavía no se califiquen propiamente de “conexión”). Estos contactos pueden circunscribirse en dos ejes: el fundamento teórico de las propuestas y los contenidos de las propuestas mismas.

Para detectar y agrupar estos puntos en la obra, sigo los que señalé como centrales de la cultura *woke*.

Previamente apunto el comienzo de la obra, donde aparece la cuestión de los ideales de vida: el acápite introductorio se titula “La moral de los idealistas”, y su primer punto “La emoción del ideal”

“Cuando pones la proa visionaria hacia una estrella y tiendes el ala hacia tal excelsitud inasible, afanoso de perfección y rebelde a la mediocridad, llevas en ti el resorte misterioso de un Ideal. Es ascua sagrada, capaz de templarte para grandes acciones. Custódiala; si la dejas apagar no se reenciende jamás” (se cita por ed. elaleph p. 3)

El ideal, en su concepto, reemplaza al dogma de las éticas tradicionales, y ventajosamente, pues no tiene las limitaciones dogmáticas de la religión o la metafísica, áreas temáticas a las que siempre fue renuente.

“No es arriesgado pensar que en la ética venidera florecerá un idealismo moral, independiente de dogmas religiosos y de apriorismos metafísicos: los ideales de perfección, fundados en la experiencia social y evolutivos como ella misma, constituirán la íntima trabazón de una doctrina de la perfectibilidad indefinida, propicia a todas las posibilidades de enaltecimiento humano.

Un ideal no es una fórmula muerta, sino una hipótesis perfectible; para que sirva, debe ser concebido así, actuante en función de la vida social que incesantemente deviene. La imaginación, partiendo de la experiencia, anticipa juicios acerca de futuros perfeccionamientos: los ideales, entre todas las creencias, representan el resultado más alto de la función de pensar” (p. 4).

Desde su punto de vista general positivista, el desarrollo y el perfeccionamiento humanos implican necesariamente una mayor y mejor adaptación al medio. El concepto de “lo mejor” es resultado de la misma

evolución, es decir, sus grados son perfecciones de nivel creciente. Y en esto está siempre presente la síntesis como aquello a lo que tiende. Y para cerrar esta brevísima introducción al tema del ideal, acoto el siguiente texto, más que representativo:

“Todo ideal es siempre relativo a una imperfecta realidad presente. No los hay absolutos. Afirmarlo implicaría abjurar de su esencia misma, negando la posibilidad infinita de la perfección. Erraban los viejos moralistas al creer que en el punto donde estaba su espíritu en ese momento, convergían todo el espacio y todo el tiempo; para la ética moderna, libre de esa grave falacia, la relatividad de los ideales es un postulado fundamental. Sólo poseen un carácter común: su permanente transformación hacia perfeccionamientos ilimitados” (p. 11).

1. La promoción de la diversidad, igualdad e inclusión (DEI).

Estos tres conceptos programáticos de la cultura *woke* requieren alguna aclaración, porque a primera vista parecería incoherente promover a la vez la igualdad y la diversidad. En realidad, se refiere a dos aspectos diferentes el por un lado se reclama el respeto a las diversidades individuales; por otro el derecho a una igualdad de oportunidades de mejoramiento individual y social para cada individualidad distinta de las demás. Esto es justamente lo mismo que dice claramente Ingenieros:

“No concebimos el perfeccionamiento social como un producto de la uniformidad de todos los individuos, sino como la combinación armónica de originalidades incesantemente multiplicadas, Todos los enemigos de la diferenciación vienen a serlo del progreso; es natural,

por ende, que consideren la originalidad como un defecto imperdonable” (p. 30).

Esta desigualdad de caracteres y de capacidades es positiva desde el punto de vista social y por eso debe ser bien comprendida y valorada. El “hombre común”, un término medio absoluto, no existe, dice Ingenieros, porque tanto el individuo como el conjunto social están en permanente evolución. Luego de pasar revista a diferentes modelos del “hombre mediocre” (que no es lo mismo que el “hombre común”, según lo dicho), es decir, el carente de ideales y de empuje vital observa que ningún hombre es absolutamente excepcional en todo, porque es hijo de su tiempo (por genial que fuese, Aristóteles no podía pensar como Einstein).

“Si observamos cualquier sociedad humana, el valor de sus componentes resulta siempre relativo al conjunto: el hombre es un valor social.

[...]

Cada individuo es el producto de dos factores: la herencia y la educación. No obstante las infinitas diferencias individuales, existen grupos de hombres que pueden englobarse dentro de tipos comunes; tales clasificaciones, simplemente aproximativas, constituyen la ciencia de los caracteres humanos, la Etología, que reconoce en Teofrasto su legítimo progenitor” (p. 37).

[...]

Si observamos cualquier sociedad humana, el valor de sus componentes resulta siempre relativo al conjunto: *el hombre es un valor social*.

Cada individuo es el producto de dos factores: la herencia y la educación” (p. 37).

Por consiguiente, tanto el nombre medio como el superior (ambos términos usados por Ingenieros) son resultado de su fondo biológico y del contacto social educativo. Y por tanto en la comunidad humana esas dos clases de individuos son necesarias y permanentes.

“Si los hábitos resumen la experiencia pasada de pueblos y de hombres, dándoles unidad, los ideales orientan su experiencia venidera y marcan su probable destino. Los idealistas y los rutinarios son factores igualmente indispensables, aunque los unos recelen de los otros. Se complementan en la evolución social, magüer se miren con oblicuidad. Si los primeros hacen más para el porvenir, los segundos interpretan mejor el pasado. La evolución de una sociedad, espoleada por el afán de perfección y contenida por tradiciones difícilmente removibles, detendríase para siempre sin el uno y sufriría sobresaltos bruscos sin las otras” (pl 44).

2. La crítica a las instituciones y sistemas que perpetúan la desigualdad.

Ingenieros observa que la desigualdad es una constante en la historia humana. Y como prueba evoca importantes figuras históricas que lo han reconocido claramente

“La desigualdad humana no es un descubrimiento moderno. Plutarco escribió, ha siglos, que ‘los animales de una misma especie difieren menos entre si que unos hombres de otros’ (*Obras morales*, vol. 3). Montaigne suscribió esa opinión: ‘Hay más distancia entre tal y tal hombre, que entre tal hombre y tal bestia: es decir, que el más excelente animal está más próximo del hombre menos inteligente, que este último de otro hombre grande y excelente’ (*Ensayos*, vol. I,

cap. XLII). No pretenden decir más los que siguen afirmando la desigualdad humana: ella será en el porvenir tan absoluta como en tiempos de Plutarco o de Montaigne” (p. 28)

Y concluye

“Hay hombres mentalmente inferiores al término medio de su raza, de su tiempo y de su clase social; también los hay superiores. Entre unos y otros fluctúa una gran masa imposible de caracterizar por inferioridades o excelencias” (pp. 28-29).

3. La defensa de los derechos de las minorías.

La exhortación a la superioridad toma en esta obra una forma de afirmación por oposición: el hombre mediocre, carente de altos valores, es enemigo del esfuerzo, desdeña la instrucción, la cultura, el estudio, tal vez previendo su propia incapacidad de aprovechar sus resultados.

Aunque los rutinarios son irremontables, con ellos solos no hubiera habido progreso. El hombre superior, por contraposición, es quien lo produce.

“Si la humanidad hubiera contado solamente con los rutinarios, nuestros conocimientos no excederían de los que tuvo el ancestral homínido. La cultura es el fruto de la curiosidad, de esa inquietud misteriosa que invita a mirar el fondo de todos los abismos. El ignorante no es curioso; nunca interroga a la naturaleza. Observa Ardigó que las personas vulgares pasan la vida entera viendo la luna en su sitio, arriba, sin preguntarse por qué está siempre allí, sin caerse; más bien creerán que el preguntárselo no es propio de un

hombre cuerdo. Dirían que está allí porque es su sitio y encontrarán extraño que se busque la explicación de cosa tan natural. Sólo el hombre de buen sentido, que cometa la incorrección de oponerse al sentido común, es decir, un original o un genio –que en esto se homologan–, puede formular la pregunta sacrílega: ¿por qué la luna está allí y no cae? Ese hombre que osa desconfiar de la rutina es Newton, un audaz a quien incumbe adivinar algún parecido entre la pálida lámpara suspendida en el cielo y la manzana que cae del árbol mecido por la brisa” (p. 57).

Las modificaciones y mejoramientos sociales que se buscan y se quieren promover sólo pueden ser realizadas por los hombres superiores, los verdaderamente virtuosos. No basta con tener ideas o deseos, hay que tener las capacidades necesarias para convertirlos en proyectos y realizarlos.

“Son los virtuosos y los santos, inconfundibles con él. Precursores, apóstoles, mártires, inventan formas superiores del bien, las enseñan, las predicán, las imponen. Toda moral futura es un producto de esfuerzos individuales, obra de caracteres excelentes que conciben y practican perfecciones inaccesibles al hombre común. En eso consiste el talento moral, que forja la virtud, y el genio moral, que implica la santidad. Sin estos hombres originales no se concebiría la transformación de las costumbres: conservaríamos los sentimientos y pasiones de los primitivos seres humanos. Todo ascenso moral es un esfuerzo del talento virtuoso hacia la perfección futura; nunca inerte condescendencia para con el pasado, ni simple acomodación al presente” (p. 92).

La virtud, como el vicio o la maldad, no son patrimonio de una cierta clase de hombre, los hay en todas las clases. Pero las virtudes y los vicios sobresalen cuando son ejercidos por hombres notables. Esto no quiere decir que se valoren de distinta manera según quien sea virtuoso o vicioso, sino que la sociedad y la historia se ocupan solo de los hombres notables. Pero ignorar a los otros no es una buena práctica; esto se deduce de la ironía con que Ingenieros toca el asunto.

“Si se cuentan desequilibrios de los genios y no de los papanatas, no es porque éstos sean faros de virtud, sino por una razón muy sencilla: la historia solamente se ocupa de los primeros ignorando a los segundos. Por un poeta alcoholista hay diez millones de lechuguinos que beben como él; por un filósofo uxoricida hay cien mil uxoricidas que no son filósofos; por un sabio experimentador, cruel con un perro o una rana, hay una incontable cohorte de cazadores que le aventajan en impiedad. ¿Y qué dirá la historia? Hubo un poeta alcoholista, un filósofo uxoricida y un sabio cruel; los millones de anónimos no tienen biografía” (pp. 98-99).

4. La lucha contra el racismo, el sexismo y otras formas de discriminación.

En estas temáticas Ingenieros también procede a buscar la convicción por contraposición. Un ejemplo de ello es la forma como encara la servidumbre (y en su mayor expresión la esclavitud) que engendra espíritus domesticados, sumisos, incapaces de una reacción libertaria propia.

“La costumbre de obedecer engendra una mentalidad doméstica. El que nace de siervos la trae en la sangre, según Aristóteles. Hereda

hábitos serviles y no encuentra ambiente propicio para formarse un carácter. Las vidas iniciadas en la servidumbre no adquieren dignidad. Los antiguos tenían mayor desprecio por los hijos de los siervos, reputándolos moralmente peores que los adultos reducidos al yugo por deudas o en las batallas; suponían que heredaban la domesticidad de sus padres, intensificándola en la ulterior servidumbre. Eran despreciados por sus amos.

Esto se repite en cuantos países tuvieron una raza esclava inferior. Es legítimo. Con humillante desprecio suele mirarse a los mulatos, descendientes de antiguos esclavos, en todas las naciones de raza blanca que han abolido la esclavitud; su afán por disimular su ascendencia servil demuestra que reconocen la indignidad hereditaria condensada en ellos. Ese menosprecio es natural” (p. 112).

Aunque comprende y asume el valor de los ideales ciudadanos, es escéptico cuando se trata de sociedades con gran porcentaje de individuos de naturaleza servil.

“Lleva muchas décadas la abolición legal de la esclavitud o la servidumbre; los países no se creerían civilizados si las conservaran en sus códigos. Eso no tuerce las costumbres; el esclavo y el siervo siguen existiendo; por temperamento o por falta de carácter. No son propiedad de sus amos, pero buscan la tutela ajena, como van a la querencia los animales extraviados. Su psicología gregaria no se transmutó, declarando los derechos del hombre; la libertad, la igualdad y la fraternidad son ficciones que los halagan, sin redimirlos. Hay inclinaciones que sobreviven a todas las leyes igualitarias y hacen amar el yugo o el látigo” (p. 113).

Por lo tanto, no basta con declarar los principios de igualdad, libertad, inclusión, no discriminación e; incluso no basta con que se dicten leyes protegiéndolos.

“Las leyes no pueden dar hombría a la sombra, carácter al amor- fo, dignidad al envilecido, iniciativa a los imitadores, virtud al honesto, intrepidez al manso, afán de libertad al servil. Por eso, en plena democracia, los caracteres mediocres buscan naturalmente su bajo nivel: se domestican” (p. 113).

*

Considerar la existencia de “conexiones” en sentido estricto requiere precisar el alcance de lo que se entenderá por este término. Asumo, entonces, que conviene entenderlo, para no caer en falacias presentistas pero tampoco en negacionismos generalizados, en los dos aspectos que antes consideré ejes de contacto. Entiendo entonces que son conexiones en el sentido preciso de que se asumen en ambos extremos textuales similares concepciones, aunque no idénticas. No se trata de conexiones reales históricas, puesto que Ingenieros no conoció a los defensores de la cultura *woke* y estos no se ocupan de él. Pero ello no implica negar que dichas conexiones son evidentes a una lectura atenta, como espero haber mostrado en este breve trabajo que ha buscado aportar algunas ideas al respecto.

Y considero también –y esto corre por mi propia cuenta, como hermeneuta– que el punto de conexión más relevante, o por lo menos uno de los más relevantes, es el elogio del ideal. Por eso cierro este trabajo con una frase de Ingenieros, al final del libro, que resumen no sólo su pensamiento sino lo que yo considero más relevante de su conexión con la cultura *woke*.

“El genio es excelente por su moral, o no es genio. Pero su moralidad no puede medirse con preceptos corrientes en los catecismos; nadie mediría la altura del Himalaya con cintas métricas de bolsillo. La conducta del genio es inflexible respecto de sus ideales. Si busca la Verdad, todo lo sacrifica a ella. Si la Belleza, nada le desvía. Si el Bien, va recto y seguro por sobre todas las tentaciones. Y si es un genio universal, poliédrico, lo verdadero, lo bello y lo bueno se unifican en su ética ejemplar, que es un culto simultáneo por todas las excelencias, por todas las idealidades. Como fue en Leonardo y en Goethe” (p. 207).

MESA TEMÁTICA

**LA FILOSOFÍA COMO PRESENCIA
TRANSVERSAL**

**CURRÍCULUM EXPLÍCITO Y OCULTO EN LA
EDUCACIÓN SUPERIOR PARAGUAYA**

Coordinación

Celso O. Mora Rojas

Mesa Temática
La filosofía como presencia transversal: currículum explícito y oculto
en la educación superior paraguaya

Celso O. Mora Rojas

Introducción

En el contexto de la educación superior paraguaya, la filosofía enfrenta una paradoja significativa: aunque históricamente ha sido la base del pensamiento crítico y la reflexión sobre los fines del saber, su presencia en los planes de estudio universitarios –especialmente en carreras como Derecho, Ciencias de la Educación o Ciencias Sociales– suele ser marginal o relegada a asignaturas introductorias. Esta situación se ve agravada por un *currículum* oculto que transmite valores utilitaristas y tecnocráticos, limitando la formación de una ciudadanía crítica, ética y comprometida. Las ponencias que conforman esta mesa parten del diagnóstico compartido de que la filosofía no debe entenderse como un saber decorativo, sino como un eje transversal indispensable para pensar las condiciones de posibilidad del conocimiento, la justicia, el desarrollo y la vida universitaria misma.

Desde esta perspectiva, la mesa propone una reflexión conjunta sobre la necesidad de revalorizar la filosofía tanto en su dimensión expresa como implícita en los procesos educativos, institucionales y sociales. Tomando como referencia experiencias en Derecho, planificación universitaria y apropiación social de la ciencia, se abordarán los fundamentos filosóficos de la formación académica, el rol de la filosofía en el pensamiento

estratégico y su potencia como herramienta de emancipación. Así, se busca contribuir al debate sobre un modelo educativo que no sólo capacite técnicamente, sino que también forme sujetos pensantes capaces de intervenir éticamente en su realidad, guiados por una racionalidad crítica, inclusiva y comprometida con el bien común.

La filosofía en el currículum de las carreras de Derecho: presencia expresa y en currículum oculto

Lucas Nicolás Chalub Delgado

Univ. Nac. de Asunción

Lucía Margarita Gómez Fretes

Tribunal Superior de Justicia Electoral

Introducción

La enseñanza del Derecho, como formación profesional y práctica social, no puede prescindir de una reflexión crítica sobre sus fundamentos. En este sentido, la filosofía ocupa un lugar central, no sólo en la organización de contenidos curriculares explícitos, sino también en las formas implícitas de transmisión de saberes, valores y prácticas que configuran lo que se ha denominado el **currículum oculto**. Esta ponencia propone un análisis de la presencia de la filosofía en las carreras de Derecho, tanto en su dimensión formal como en aquella no declarada, con el fin de visibilizar las tensiones, ausencias y posibilidades que emergen en la formación jurídica contemporánea.

La hipótesis que guía este trabajo es que, si bien la filosofía está presente en los planes de estudio mediante asignaturas específicas, su influencia en la formación integral de los futuros juristas es muchas veces restringida por dinámicas institucionales, pedagógicas y epistemológicas que desvalorizan el pensamiento crítico. Partiendo de esta constatación, sostenemos la necesidad de una integración más robusta de la filosofía como eje transversal del currículum, capaz de contribuir a la formación de profesionales sensibles a los problemas ético-políticos de su tiempo.

Filosofía en el currículum formal

En el currículum formal de las carreras de Derecho, la presencia de la filosofía suele estar circunscrita a algunas asignaturas que, en general, se ubican en los primeros tramos del plan de estudios. Entre ellas destacan Filosofía del Derecho, Ética y Deontología Jurídica, Teoría del Estado y, en menor medida, Lógica o Epistemología Jurídica. Estas materias tienen por objetivo introducir al estudiante en las bases teóricas del pensamiento jurídico, dotándolo de herramientas para comprender el Derecho como fenómeno normativo, cultural, histórico y político.

Sin embargo, la realidad académica muestra que estas disciplinas muchas veces se imparten de forma aislada, sin una adecuada articulación con las asignaturas dogmáticas ni con los espacios prácticos de la carrera. Además, suelen ser percibidas por el estudiantado como materias “de relleno” o “decorativas”, carentes de utilidad práctica para el ejercicio profesional, lo cual revela un problema más profundo: la escisión entre formación crítica y formación técnica. Esta disociación responde, en parte, a un modelo de enseñanza centrado en la transmisión de contenidos positivos y en la preparación para los exámenes, lo que limita la capacidad de los estudiantes para reflexionar sobre los fundamentos y fines del Derecho.

Autores como Gustavo Zagrebelsky han advertido sobre esta tendencia tecnocrática que empobrece la formación jurídica, convirtiéndola en una mera capacitación instrumental desvinculada de la reflexión ética y política¹. Esta separación no sólo reproduce un modelo de jurista como

¹ Gustavo Zagrebelsky, *El derecho dúctil: ley, derechos, justicia*, Madrid, Trotta, 2007, pp. 45-47.

mero aplicador de normas, sino que neutraliza el potencial transformador del pensamiento jurídico.

En algunas universidades latinoamericanas, este fenómeno se agrava por las exigencias del mercado laboral, que empujan a las facultades a privilegiar una formación pragmática centrada en habilidades técnicas. En este contexto, la filosofía es percibida como un saber abstracto, incapaz de “competir” con las exigencias de una formación profesional eficaz y eficiente. Sin embargo, esta visión utilitarista pierde de vista que una formación técnica sin reflexión ética puede desembocar en una praxis jurídica alienante, insensible al sufrimiento humano y funcional a estructuras de dominación.

El currículum oculto y la filosofía implícita

Más allá del currículum formal, existe una dimensión menos visible pero igualmente determinante en la formación del jurista: el **currículum oculto**. Este concepto, desarrollado por autores como Philip Jackson y Henry Giroux², hace referencia a aquellos saberes, valores y disposiciones que se transmiten en las prácticas institucionales, en la organización de los contenidos, en la evaluación y en los modos de relación docente-estudiante, sin estar explícitamente enunciados en los programas³.

En el caso de las carreras de Derecho, el currículum oculto suele reforzar una concepción del saber jurídico como corpus cerrado,

² Philip W. Jackson, *Life in Classrooms*, Nueva York, Holt, Rinehart and Winston, 1968, pp. 33-34. Henry A. Giroux, *Theory and Resistance in Education*, South Hadley, Bergin & Garvey, 1983, pp. 22-23

³ Pierre Bourdieu y Jean-Claude Passeron, *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*, Madrid, Laia, 1977, pp. 20-21.

sistemático, autónomo y neutral, lo que desalienta la problematización filosófica de los contenidos. Por ejemplo, la jerarquización de asignaturas según su “utilidad” práctica, la centralidad de los exámenes orales como mecanismos de control, o la reproducción acrítica de doctrinas canónicas, constituyen expresiones de un currículum oculto que privilegia la memorización por sobre la reflexión. Este trasfondo muchas veces opera en sentido restrictivo, reforzando una visión positivista del Derecho que minimiza su dimensión ética y política.

Como señala Pierre Bourdieu, el sistema educativo tiende a reproducir las estructuras sociales dominantes, y el Derecho, como discurso de poder, no es ajeno a esta lógica⁴. En este sentido, el currículum oculto puede convertirse en una forma de reproducción ideológica, que naturaliza ciertas visiones del mundo jurídico y excluye otras, especialmente aquellas que provienen de movimientos sociales, pueblos originarios o corrientes críticas.

En consecuencia, la ausencia de una filosofía viva en el espacio universitario no solo es una carencia académica, sino también una forma de violencia epistémica. La neutralidad aparente del Derecho, que muchas veces se enseña como un conjunto de normas preexistentes, invisibiliza los conflictos de poder, las desigualdades sociales y las luchas históricas que atraviesan el campo jurídico.

Filosofía como eje transversal de la formación jurídica

Frente a estas limitaciones, proponemos concebir la filosofía no como un conjunto de contenidos específicos, sino como una actitud crítica que debe atravesar toda la formación jurídica. Esto implica revisar los planes

⁴ Ibíd.

de estudio para garantizar la presencia sostenida de la reflexión filosófica, así como transformar las prácticas pedagógicas para promover el pensamiento autónomo, el diálogo interdisciplinario y el compromiso con la justicia.

Integrar la filosofía como eje transversal significa problematizar los conceptos jurídicos fundamentales –como norma, sanción, responsabilidad, libertad, poder o dignidad– desde múltiples perspectivas teóricas, históricas y culturales. También supone cuestionar las formas hegemónicas de producción del conocimiento jurídico, abriendo espacio a voces subalternas, perspectivas críticas y enfoques decoloniales.

Autores como Boaventura de Sousa Santos proponen una epistemología del sur que reconoce la pluralidad de saberes jurídicos existentes, más allá del Derecho estatal occidental⁵. En esta línea, integrar la filosofía como dimensión transversal implica también dialogar con tradiciones jurídicas no hegemónicas, con el derecho indígena, el derecho popular, el derecho feminista, entre otros.

Este enfoque requiere un cambio profundo en las metodologías de enseñanza. La clase magistral, centrada en el docente como emisor de verdades, debe dar paso a espacios de diálogo, debate y construcción colectiva del conocimiento. La pedagogía crítica de Paulo Freire resulta aquí iluminadora: enseñar Derecho desde una perspectiva filosófica implica partir de la realidad concreta del estudiante, problematizarla y construir saberes orientados a la transformación social⁶.

⁵ Boaventura de Sousa Santos, *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*, Madrid, Siglo XXI, 2009, pp. 56-58.

⁶ Paulo Freire, *Pedagogía del oprimido*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 1970, pp. 30-32.

Aportes de autores contemporáneos

Numerosos filósofos del derecho han insistido en la necesidad de recuperar la dimensión crítica del pensamiento jurídico. Michel Foucault ha mostrado cómo el saber jurídico está atravesado por relaciones de poder, y cómo la enseñanza del Derecho puede convertirse en un dispositivo disciplinario que normaliza ciertas formas de subjetividad⁷. En su obra *Vigilar y castigar*, advierte que las instituciones educativas no son neutrales, sino que cumplen funciones de control y reproducción de normas sociales. Aplicado al Derecho, esto implica que la enseñanza jurídica no sólo transmite conocimientos, sino que también configura actitudes, jerarquías y formas de interpretar la realidad.

Por su parte, Luigi Ferrajoli propone un modelo garantista que se basa en una racionalidad crítica orientada a la protección de los derechos fundamentales. Su enfoque pone en el centro la dignidad humana, la igualdad y el principio de legalidad como límites al poder estatal⁸. Esta visión implica que el jurista debe estar capacitado no sólo para aplicar normas, sino también para evaluarlas críticamente a la luz de principios éticos y constitucionales.

Martha Nussbaum, desde una perspectiva filosófico-humanista, ha defendido la importancia de las humanidades –incluida la filosofía– en la formación profesional. A través de su concepto de “educación para la ciudadanía mundial”, propone formar estudiantes capaces de pensar

⁷ Michel Foucault, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2002, pp. 28-30.

⁸ Luigi Ferrajoli, *Derecho y razón: teoría del garantismo penal*, Madrid, Trotta, 2001, pp. 18-20.

críticamente, sentir empatía y comprometerse con el bien común, lo cual resulta esencial en un mundo globalizado y plural⁹.

Incluso en América Latina, varios autores, entre ellos Carlos Santiago Nino, han insistido en que la práctica jurídica debe estar acompañada de una deliberación racional sobre los fines del Derecho, más allá de su mera estructura normativa¹⁰. El derecho no se agota en sus procedimientos ni en su eficacia, sino que debe responder a demandas de justicia, equidad y respeto a los derechos humanos.

Conclusión

En suma, la filosofía desempeña un papel fundamental en la formación de los juristas, tanto en el plano formal como en el implícito. Su inclusión en los planes de estudio no puede limitarse a unas pocas asignaturas introductorias, ni su función reducirse a la repetición de doctrinas clásicas. Es preciso concebir la filosofía como una práctica transversal, capaz de articular saberes, cuestionar certezas y abrir nuevas posibilidades de comprensión del Derecho y su función social.

El desafío consiste en construir un modelo pedagógico que valore el pensamiento crítico, el diálogo interdisciplinario y el compromiso ético con la realidad. Sólo así podremos formar profesionales del Derecho que no se limiten a aplicar normas, sino que puedan interpretarlas,

⁹ Martha C. Nussbaum, *Sin fines de lucro: por qué la democracia necesita de las humanidades*, Buenos Aires, Katz Editores, 2010, pp. 65-67.

¹⁰ Carlos Santiago Nino, *Fundamentos de derecho constitucional*, Buenos Aires, Astrea, 1992, pp. 15-16.

cuestionarlas y transformarlas desde una perspectiva filosófica y humanista.

Este cambio no es meramente académico, sino profundamente político: se trata de formar juristas que asuman su responsabilidad en la construcción de un orden social más justo, plural y democrático. Y para ello, la filosofía no es un lujo teórico, sino una necesidad ética.

La apropiación social de la ciencia como filosofía para el desarrollo del Paraguay

Gustavo R. Brozón B.

Jorge R. Madelaire A.

Celso O. Mora R.

Cristian D. Cantero

Asunción del Paraguay

Introducción

En el contexto de los desafíos globales del siglo XXI, el conocimiento científico se ha convertido en un pilar estratégico para el desarrollo sostenible de las naciones. Sin embargo, su impacto real depende no solo de la generación de nuevos saberes, sino de su apropiación por parte de la sociedad¹. En países como Paraguay, donde persisten desafíos estructurales como la baja inversión en investigación, la limitada articulación entre la ciencia y el sector productivo, y una débil cultura científica, la ASC representa una oportunidad transformadora². Articular la ciencia con la educación, los saberes locales, la comunicación pública y la participación ciudadana es esencial para cerrar brechas de

¹ Jérôme Bindé UNESCO. *Hacia las sociedades del conocimiento*. Mayenne France: Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura. 2005.

² Mario Albornoz, “Política Científica y Tecnológica. Una Visión Desde América Latina”. *Revista Iberoamericana De Ciencia, Tecnología, Sociedad E Innovación*, 1, 2001: 7-26, 14

conocimiento y promover una inclusión real en los procesos de desarrollo³.

Este enfoque se enmarca además en una visión más amplia que concibe a la ciencia como filosofía del desarrollo: una forma de pensamiento que no sólo aporta soluciones técnicas, sino que también orienta éticamente el rumbo del progreso humano. Desde esta perspectiva, la ciencia puede guiar la formulación de políticas públicas, fortalecer la gobernanza democrática, promover la equidad y contribuir a la sustentabilidad ambiental⁴.

Paraguay, como muchas naciones de América Latina, se encuentra en un proceso de búsqueda de modelos de desarrollo sostenibles, inclusivos y propios. En este contexto, la apropiación social de la ciencia emerge no solo como una herramienta técnica, sino como una filosofía transformadora que permite integrar el conocimiento científico en la vida cotidiana, en la toma de decisiones públicas y en la construcción de una ciudadanía crítica y participativa. Este artículo explora cómo la apropiación social de la ciencia puede convertirse en el eje de una estrategia de desarrollo nacional, articulando educación, innovación y participación social⁵.

³ Bárbara Álvarez Rodríguez, “Apropiación Social de la Ciencia”. *Revista Iberoamericana de Ciencia, Tecnología y Sociedad*, 12,4, 2008: 205-207, 207.

⁴ Cristian Parker Gumucio, “El mundo académico y las políticas públicas frente a la urgencia del desarrollo sustentable en América Latina y el Caribe”. *POLIS Revista Latinoamericana*, 39, 13, 2014: 175-201, 181.

⁵ NU. CEPAL; Japan International Cooperation Agency. *Estudio sobre el desarrollo inclusivo del Paraguay: experiencias de una cooperación internacional*. Santiago de Chile, CEPAL; JICA, 2013.

El presente documento examina esta conexión profunda entre ciencia, sociedad y desarrollo, analizando el caso paraguayo a través de sus políticas públicas, desafíos actuales y experiencias inspiradoras. Asimismo, destaca la importancia de fortalecer la apropiación social del conocimiento como estrategia para alcanzar los objetivos del Plan Nacional de Desarrollo Paraguay 2030, posicionando a la ciencia y la tecnología como motores de un futuro más justo, inclusivo y sostenible.

¿Qué es la apropiación social de la ciencia?

La apropiación social de la ciencia se refiere al proceso mediante el cual la sociedad no solo accede al conocimiento científico, sino que lo comprende, lo valora y lo utiliza en su vida cotidiana. No se trata solo de divulgar resultados de investigaciones, sino de construir un diálogo entre científicos, ciudadanos, instituciones educativas, medios de comunicación y tomadores de decisiones⁶. Este enfoque reconoce que el conocimiento es un bien común, y que su democratización es clave para el desarrollo equitativo⁷.

Ciencia y desarrollo en Paraguay: desafíos estructurales

En Paraguay, los desafíos estructurales relacionados con la ciencia incluyen una inversión limitada en investigación y desarrollo (menos del 0,2 % del PIB), una escasa articulación entre el sistema científico y los sectores productivos, y una cultura científica débil en la población general. A esto se suma la baja presencia de la ciencia en los medios de comunicación y en la agenda pública. Sin embargo, existen oportunidades:

⁶ Gustavo Bueno, *¿Qué es la ciencia?*, Oviedo, 1995.

⁷ Bárbara Álvarez Rodríguez, “Apropiación Social de la Ciencia”.cit., p. 206.

una población joven, iniciativas locales innovadoras, y una creciente red de investigadores paraguayos en el país y en el exterior⁸.

Política Nacional de Ciencia, Tecnología e Innovación (2017–2030)

El documento estratégico establece varias líneas de acción que están profundamente conectadas con la apropiación social de la ciencia. Entre los objetivos clave destacan⁹:

- Desarrollo sostenible basado en el conocimiento.
- Inclusión social mediante la educación y la ciencia.
- Fortalecimiento de la cultura científica.
- Participación ciudadana en la toma de decisiones científicas.

La ciencia como filosofía del desarrollo

Proponer la ciencia como filosofía de desarrollo implica algo más profundo que implementar políticas de innovación. Significa entender que el pensamiento crítico, el método científico y la valoración del conocimiento riguroso deben formar parte del ADN del sistema educativo, de la cultura política y del comportamiento social¹⁰. Propone además que el progreso no puede ser ciego ni exclusivamente técnico. La ciencia debe guiarse por principios filosóficos que orientan su aplicación hacia un

⁸ L. Dávalos, *Ciencia en Paraguay. Una radiografía Cuantitativa*, Asunción, Sociedad Científica del Paraguay, 2019

⁹ CONACYT. *Política Nacional de Ciencia, Tecnología e Innovación Paraguay 2017-2030*, Asunción: CONACYT, 2017.

¹⁰ Rafael Antonio Soler Gil, “El método científico y el pensamiento complejo para la investigación en la educación superior actual”. *Revista Logos Ciencia & Tecnología*, 15, 2, 2023: 147-160, 149.

desarrollo integral, crítico y ético, que beneficia a la humanidad y al planeta en su conjunto.

Esto se traduce en:

- Educación científica desde la infancia. Formar docentes capacitados en pensamiento científico, fomentar ferias científicas, clubes de ciencia y laboratorios en escuelas públicas.
- Participación ciudadana informada. Crear espacios donde la ciudadanía pueda discutir, cuestionar y proponer políticas públicas basadas en evidencia.
- Vinculación con saberes locales: Integrar la ciencia moderna con conocimientos ancestrales y comunitarios, particularmente de pueblos indígenas y del mundo rural.
- Comunicación pública de la ciencia: Invertir en programas de televisión, radio, redes sociales y espacios culturales que acercan la ciencia a la población.

La filosofía de la ciencia no solo analiza los aspectos teóricos y metodológicos de la ciencia, sino que también se ocupa de las implicaciones éticas y sociales de la investigación científica.

La ciencia como filosofía del desarrollo es una idea que plantea que la ciencia no solo debe entenderse como una herramienta técnica o un conjunto de conocimientos, sino también como una guía racional y ética para el progreso humano y social. Desde esta perspectiva, la ciencia es una forma de pensar y actuar que puede orientar el desarrollo de los pueblos hacia metas más justas, sostenibles y humanas.

1. La ciencia como forma racional de entender y transformar la realidad

La ciencia, entendida como una forma de pensamiento crítico, sistemático y basada en la evidencia, permite diagnosticar problemas sociales, económicos y ambientales con mayor precisión. Esta capacidad analítica se convierte en un fundamento filosófico del desarrollo, ya que impulsa decisiones racionales orientadas al bienestar común.

2. Filosofía del desarrollo: más allá del crecimiento económico¹¹

Desde una visión filosófica, el desarrollo no debe reducirse a indicadores como el PIB, sino incluir valores como:

- a. La equidad social
- b. La sostenibilidad ambiental
- c. El acceso al conocimiento
- d. El respeto por la diversidad cultural.

En este marco, la ciencia proporciona las herramientas y la orientación ética para diseñar políticas de desarrollo que respondan a las necesidades humanas de manera integral.

3. La ciencia como agente de emancipación

Inspirada en ideales ilustrados, la ciencia ha sido vista como un instrumento para liberar a la humanidad de la ignorancia, la superstición

¹¹ Armando Di Filippo, “Crecimiento económico y desarrollo humano”, [Conferencia], *Seminario Internacional: Colombia y América Latina: problemas y oportunidades*, 2002: 53-87, 86.

y la opresión. En este sentido, se convierte en una filosofía del desarrollo porque:

- a. Empodera a las personas con conocimiento
- b. Democratiza el acceso al saber
- c. Promueve el pensamiento crítico y la autonomía

4. La ética científica en el centro del desarrollo

Una verdadera filosofía del desarrollo basada en la ciencia debe incluir principios éticos. No basta con innovar: es necesario preguntarse para qué, para quién y con qué consecuencias. La ciencia responsable se vincula así con el desarrollo humano, la paz, la justicia y la protección del planeta.

Papel de la Apropiación Social de la Ciencia en el Desarrollo Nacional

La Apropiación Social de la Ciencia (ASC) juega un papel fundamental en el desarrollo nacional, ya que permite que el conocimiento científico y tecnológico sea comprendido, valorado y utilizado por la sociedad en su conjunto. No se trata solo de divulgar ciencia, sino de fomentar una relación activa entre la ciudadanía, la comunidad científica y las políticas públicas¹².

1. Educación transformadora

- a. Promueve una educación científica accesible desde los niveles básicos hasta los superiores.
- b. Incorpora metodologías activas que despierten la curiosidad y el pensamiento crítico.

¹² CONACYT, Política Nacional de Ciencia, Tecnología e Innovación Paraguay 2017-2030. Asunción: CONACYT, 2017,

2. Innovación desde la comunidad

- a. Fomenta soluciones tecnológicas y científicas orientadas a problemas locales (agricultura, salud, medioambiente).
- b. Incentiva el conocimiento ancestral y su articulación con la ciencia moderna.

3. Participación y equidad

- a. Estimula el acceso de mujeres, pueblos indígenas y sectores vulnerables a la ciencia y la tecnología.
- b. Democratiza los beneficios del conocimiento mediante programas de divulgación y comunicación científica.

4. Fortalecimiento institucional

- a. Apoya la creación de centros de investigación con impacto social.
- b. Promueve políticas públicas basadas en evidencia científica.

Retos y oportunidades¹³

Retos

- Bajo nivel de inversión en I+D.
- Débil articulación entre academia, sociedad civil y sectores productivos.
- Escasa cultura científica en la población general.

Oportunidades

- Potencial humano joven y creativo.
- Diversidad cultural como fuente de innovación.
- Apoyo internacional para proyectos de ciencia inclusiva.

¹³ UNESCO, *Relevamiento de la Investigación y la innovación en la República del Paraguay*. Vol. 8.

Principales Objetivos del Plan Nacional de Desarrollo Paraguay 2030

El Plan de Desarrollo Paraguay 2030 es un proyecto ambicioso que busca transformar al país en un referente de desarrollo sostenible y bienestar social. Su implementación implica la cooperación de diferentes sectores del gobierno, la sociedad civil y el sector privado. Entre sus principales ejes se encuentran¹⁴

1.Desarrollo económico inclusivo y sostenible:

- a. Impulsar un crecimiento económico sostenido, diversificado y con una mayor competitividad.
- b. Fomentar la integración de Paraguay en los mercados internacionales.
- c. Promover la creación de empleo de calidad y la reducción de la pobreza.

2. Reducción de la pobreza y desigualdad:

- a. Reducir la pobreza en todas sus formas y mejorar las condiciones de vida de las poblaciones vulnerables.
- b. Mejorar el acceso a servicios básicos como salud, educación, agua potable y energía.
- c. Educación de calidad: Asegurar una educación inclusiva, equitativa y de calidad para todos los niños y jóvenes, preparándolos para enfrentar los desafíos del futuro.
- d. Fortalecer el acceso a la formación técnica y superior.

3. Salud para todos:

- a. Mejorar los sistemas de salud y aumentar el acceso a servicios médicos de calidad, especialmente en áreas rurales y de difícil acceso.

¹⁴ Secretaria Técnica de Planificación, **Plan Nacional de Desarrollo Paraguay 2030**, Asunción: STP, 2014.

f, Combatir enfermedades prevalentes y garantizar el acceso a atención de salud preventiva.

4. Protección ambiental y cambio climático:

- a. Promover políticas de sostenibilidad ambiental y la conservación de los recursos naturales.
- b. Implementar medidas para mitigar los efectos del cambio climático, como la reforestación y la promoción de energías renovables.

5. Infraestructura y conectividad:

- a. Mejorar las infraestructuras clave del país, como transporte, telecomunicaciones y energía.
- b. Ampliar y modernizar la red de carreteras, puentes y servicios públicos para mejorar la competitividad.

6. Gobernanza y fortalecimiento institucional:

- a. Mejorar la transparencia, la rendición de cuentas y la lucha contra la corrupción.
- b. Desarrollar instituciones gubernamentales eficientes y fortalecidas.
- c. Desarrollo rural y agrícola sostenible: Impulsar la productividad y sostenibilidad en el sector agrícola.
- d. Promover la seguridad alimentaria y el desarrollo de la agricultura familiar.

7. Fortalecimiento de la democracia y los derechos humanos:

- a. Asegurar que todos los ciudadanos tengan acceso a sus derechos fundamentales y vivir en una sociedad inclusiva y pacífica.

Enfoques transversales

1. Equidad de género: Promover la igualdad de oportunidades entre hombres y mujeres en todos los sectores.
2. Tecnología e innovación: Impulsar la innovación tecnológica como motor del crecimiento y la competitividad.
3. Cultura y patrimonio: Fomentar la identidad nacional, el patrimonio cultural y la creatividad artística.

Vinculación entre el Plan Nacional de Desarrollo Paraguay 2030 y la Política Nacional de Ciencia, Tecnología e Innovación 2017-2030 (PNCTI)

El Plan Nacional de Desarrollo Paraguay 2030 y la Política Nacional de Ciencia, Tecnología e Innovación están estrechamente vinculados, ya que ambos comparten objetivos relacionados con el desarrollo sostenible, la mejora de la competitividad del país y el impulso de la innovación para el bienestar social. La ciencia, la tecnología y la innovación son vistas como factores clave para alcanzar los objetivos establecidos en el Plan.

1. Impulso de la innovación y el desarrollo económico

El PND 2030 tiene como objetivo fomentar un crecimiento económico sostenible y diversificado. En este sentido, la Política Nacional de Ciencia, Tecnología e Innovación tiene como objetivo fomentar un crecimiento económico sostenible y diversificado¹⁵. En este sentido, la Política Nacional de Ciencia, Tecnología e Innovación (PNCTI) juega un papel fundamental al promover la investigación científica y el desarrollo de

¹⁵ Secretaria Técnica de Planificación. (2014). Plan Nacional de Desarrollo Paraguay 2030. Asunción: STP.

tecnologías que generen soluciones innovadoras para diversos sectores de la economía¹⁶.

La innovación tecnológica es vista como un motor para aumentar la competitividad de la industria paraguaya, especialmente en sectores estratégicos como la agricultura, la energía y la manufactura.

2. Creación de empleo de calidad y desarrollo social

El PNCTI busca fomentar la educación y formación en áreas de ciencia, tecnología e innovación, lo cual contribuye al Plan Nacional de Desarrollo Paraguay 2030 al preparar a los recursos humanos para el empleo y busca fomentar la educación y formación en áreas de ciencia, tecnología e innovación en sectores clave de la economía, promoviendo la inclusión social y la reducción de la pobreza.

3. Sustentabilidad ambiental y cambio climático

En el marco del Plan Nacional de Desarrollo Paraguay 2030, uno de los objetivos prioritarios es la sostenibilidad ambiental y la mitigación del cambio climático. La Política Nacional de Ciencia y Tecnología contribuye a este objetivo promoviendo la investigación en soluciones tecnológicas para la gestión de recursos naturales, la energía limpia y la adaptación al cambio climático.

La innovación tecnológica en áreas como la energía renovable, la agricultura sostenible y el manejo del agua es crucial para implementar estrategias que enfrenten los desafíos ambientales y climáticos del país.

¹⁶ CONACYT, *Política Nacional de Ciencia, Tecnología e Innovación Paraguay 2017-2030*, Asunción: CONACYT, 2017.

4. Modernización de infraestructura y acceso a la tecnología

El Plan Nacional de Desarrollo Paraguay 2030 propone mejorar la infraestructura del país, y la Política Nacional de Ciencia y Tecnología desempeña un papel clave en la conectividad digital y el desarrollo de infraestructura tecnológica para apoyar sectores estratégicos como la educación, la salud y el gobierno.

A través de la digitalización, el país puede mejorar la eficiencia de sus servicios públicos, lo que a su vez apoya el desarrollo económico y social.

5. Fortalecimiento de la investigación y la educación

El Plan Nacional de Desarrollo Paraguay 2030 tiene como objetivo mejorar la calidad educativa y la capacitación de recursos humanos. La Política Nacional de Ciencia y Tecnología respalda este objetivo al impulsar la investigación científica en universidades y centros de investigación, lo que contribuye al desarrollo del conocimiento local y la formación de futuros científicos, ingenieros y técnicos.

En particular, la formación en áreas tecnológicas y científicas es clave para el desarrollo de la innovación y la implementación de nuevas soluciones que mejoren la competitividad y el bienestar social.

6. Gobernanza, transparencia y cooperación internacional

Tanto el PND Paraguay 2030 como la Política Nacional de Ciencia y Tecnología promueven la transparencia y la cooperación internacional. Esto implica una mayor colaboración con otros países, organismos internacionales y el sector privado en áreas de investigación y desarrollo

(I+D), lo cual permite a Paraguay acceder a nuevas tecnologías y enfoques innovadores.

La cooperación internacional en ciencia y tecnología es fundamental para la transferencia de conocimiento y el aprovechamiento de mejores prácticas en diferentes sectores.

Casos inspiradores y potenciales locales

Aunque aún incipientes, ya existen experiencias valiosas en Paraguay. Programas como “Ciencia Abierta” o iniciativas del CONACYT han promovido espacios de divulgación y participación científica. Universidades como la UNA, la UCA o la Universidad Nacional de Itapúa están fortaleciendo sus capacidades de investigación. La diáspora científica paraguaya también representa una oportunidad para el intercambio y la cooperación internacional.

A pesar de los desafíos estructurales, Paraguay cuenta con iniciativas valiosas que muestran el potencial transformador de la apropiación social de la ciencia. Estos casos no solo demuestran que es posible acercar la ciencia a la sociedad, sino que revelan formas innovadoras de construir una cultura científica inclusiva y con identidad nacional.

1. Ciencia Abierta con impulso del CONACYT

El Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) ha impulsado la Ciencia Abierta a través de distintos programas, que busca democratizar el acceso al conocimiento científico mediante ferias, charlas, publicaciones de libre acceso y jornadas de puertas abiertas en centros de investigación. Este esfuerzo ha permitido a estudiantes, docentes y

ciudadanos conocer de cerca el trabajo científico, derribando barreras entre la academia y la sociedad¹⁷.

2. Clubes de Ciencia Paraguay

Inspirados en modelos de divulgación latinoamericanos, los Clubes de Ciencia Paraguay son espacios extracurriculares donde jóvenes exploran temas científicos y tecnológicos mediante talleres prácticos. Han sido impulsados tanto desde organizaciones civiles como desde universidades, y algunos clubes han generado soluciones locales a problemas comunitarios, como sistemas de recolección de agua de lluvia o prototipos de energía solar¹⁸.

3. Las redes de investigación, nacionales e internacionales.

Estas redes agrupan a profesionales paraguayos en el interior y exterior del país con formación en distintas áreas de la ciencia, tecnología e innovación. A través de charlas virtuales, mentorías y asesoramiento a instituciones, las redes han facilitado el intercambio de conocimientos y experiencias globales, contribuyendo a la construcción de una política científica más robusta y conectada con el mundo.

4. Proyectos de ciencia comunitaria en el Chaco y comunidades indígenas

Existen iniciativas en las que comunidades indígenas y rurales han trabajado con científicos para documentar su conocimiento tradicional, estudiar la biodiversidad local o aplicar tecnologías sostenibles. Por

¹⁷ <https://www.conacyt.gov.py/>.

¹⁸ <https://clubesdecienciapy.wordpress.com/>.

ejemplo, algunos proyectos apoyados por ONGs y universidades paraguayas han colaborado con comunidades guaraníes para conservar plantas medicinales mediante catálogos científicos bilingües, uniendo saber ancestral y ciencia moderna¹⁹.

5. Espacios de innovación y tecnología: *Fab Labs* y hackatones

En Asunción y otras ciudades emergen laboratorios de fabricación digital (*Fab Labs*) y eventos como hackatones de innovación social, que reúnen a jóvenes, técnicos y emprendedores para desarrollar soluciones tecnológicas con impacto local. Estos espacios democratizan el acceso a herramientas tecnológicas y fomentan la experimentación científica desde una perspectiva colaborativa.

6. El caso del CEMIT de la Universidad Nacional de Asunción²⁰.

El Centro Multidisciplinario de Investigaciones Tecnológicas por sus siglas CEMIT es un centro de investigación creado en 1987 como parte de la UNA. Su misión es ser una institución multidisciplinaria que realiza investigaciones, apoya la formación científica y brinda servicios altamente confiables, enfocados en la satisfacción de sus clientes y organismos de regulación y control, a fin de colaborar con el desarrollo del país, generando conocimiento y soluciones tecnológicas aplicadas, además de apoyar al desarrollo sostenible, la protección ambiental, la seguridad alimentaria y la salud pública.

¹⁹ Karl H. Giesbrecht, *Proyectos de Desarrollo en comunidades indígenas y el anhelo de bienestar y autodeterminación indígena en el Chaco paraguayo*, Asunción, 2017

²⁰ <https://cemit.una.py/>.

Áreas de trabajo del CEMIT

Biotechnología vegetal

- Conservación de especies nativas.
- Multiplicación in vitro de plantas medicinales y alimenticias.
- Biorremediación y medio ambiente
- Tratamiento de aguas residuales.
- Uso de plantas acuáticas para purificar cuerpos de agua como el Lago Ypacaraí.

Ciencia de los alimentos

- Análisis de contaminantes como micotoxinas en productos alimenticios.
- Desarrollo de tecnologías para la seguridad alimentaria.

Tecnologías de laboratorio

- Implementación de buenas prácticas científicas y control de calidad.
- Formación de estudiantes e investigadores.
- Aportes destacados a la sociedad paraguaya
- Conservación de la biodiversidad: Preservación de variedades de mandioca y otras especies nativas.
- Reconocimientos ODS Paraguay: Por proyectos alineados a los Objetivos de Desarrollo Sostenible.
- Marca País Paraguay: Primer centro de investigación en obtener esta distinción.
- Educación científica: Formación de jóvenes investigadores a través de pasantías, prácticas y tesis.
- Cooperación institucional: Trabaja con universidades, empresas y órganos del sector público.

7. Educación científica rural e inclusiva

Algunas escuelas rurales, con apoyo de fundaciones como Fundación Paraguaya, están implementando programas de educación basada en proyectos en las escuelas agrícolas, es un modelo de educación único en el mundo donde, sin recurrir a subsidios estatales ni becas, los jóvenes son transformados en emprendedores rurales y donde los mismos aplican el método científico para resolver problemas reales de sus comunidades. Estas experiencias fortalecen el pensamiento crítico desde edades tempranas y muestran que la ciencia puede ser una herramienta de empoderamiento incluso en contextos de alta vulnerabilidad²¹.

Estos ejemplos demuestran que Paraguay no parte de cero. Hay talento, creatividad y compromiso. Lo que falta es una mayor articulación entre estos actores, una política pública de largo plazo y una inversión sostenida que permita escalar estas experiencias. El país cuenta con el potencial humano y cultural necesario para hacer de la ciencia un motor de desarrollo propio, soberano e inclusivo.

Conclusión

La apropiación social de la ciencia no solo comunica el saber, sino que también transforma las relaciones entre ciencia, sociedad y Estado y emerge como una herramienta estratégica para impulsar el desarrollo nacional desde una perspectiva inclusiva, crítica y sustentable. Es una filosofía transformadora que permite integrar el conocimiento en todos los niveles del desarrollo.

²¹ <https://www.fundacionparaguaya.org.py/#/index?lang=es>.

En Paraguay, donde los desafíos estructurales como la baja inversión en I+D, la débil cultura científica y la fragmentación institucional siguen limitando el progreso, apostar por la ciencia como parte esencial del tejido social y político es una tarea urgente. No se trata únicamente de producir conocimiento, sino de garantizar que este conocimiento sea comprendido, valorado y utilizado por toda la sociedad.

Adoptar una visión donde la ciencia actúe como filosofía del desarrollo implica reconfigurar las bases mismas del crecimiento nacional. Supone incorporar el pensamiento científico en la formación ciudadana desde edades tempranas, fomentar el pensamiento crítico como parte de la cultura democrática, y diseñar políticas públicas guiadas por la evidencia y orientadas al bienestar colectivo. Esta visión también exige un compromiso ético profundo: preguntarse no solo qué se investiga, sino para qué y por qué y para quién se investiga.

Los esfuerzos nacionales como la Política Nacional de Ciencia, Tecnología e Innovación (PNCTI) y el Plan Nacional de Desarrollo Paraguay 2030 trazan un camino común hacia un país más competitivo, equitativo y sostenible. Su integración efectiva dependerá de la voluntad de sectores específicos, democratizar la ciencia y reconocer el valor de los saberes locales y comunitarios en diálogo con la ciencia moderna.

Experiencias como Ciencia Abierta, los Clubes de Ciencia Paraguay, los proyectos comunitarios en territorios indígenas, o el trabajo del CEMIT muestran que el país cuenta con capacidades reales, talento joven, y una red de actores comprometidos. Lo que falta es escalar, articular y sostener estos esfuerzos desde una política pública coherente y de largo plazo.

Si Paraguay aspira a un desarrollo verdaderamente soberano y transformador, deberá colocar a la ciencia en el centro de su proyecto nacional: no solo como motor de innovación tecnológica, sino como base de una ciudadanía crítica, una economía sostenible y una sociedad que se reconoce como protagonista activa del conocimiento. Solo así será posible construir un futuro donde la ciencia no sea patrimonio de unos pocos.

La filosofía en la planificación estratégica: presencia expresa y en curriculum oculto

Jorge Rubén Madelaire Alarcón

Rodney Ruiz Díaz

Paraguay

La planificación estratégica se presenta comúnmente como una herramienta técnica orientada a la toma de decisiones racionales, la eficiencia y la proyección institucional. Sin embargo, esta ponencia propone examinar su dimensión filosófica, tanto en su formulación explícita como en sus presupuestos tácitos. En su presencia expresa, la filosofía puede manifestarse a través de declaraciones de misión, visión y valores institucionales que remiten a concepciones del bien común, del desarrollo humano o del conocimiento como bien público. Estas formulaciones –aunque breves– condensan decisiones valorativas que implican posiciones filosóficas fundamentales.

Por otra parte, en el *currículum* oculto de la planificación estratégica –esto es, en los modos de pensar, jerarquizar, y representar los problemas y soluciones– operan concepciones ontológicas, epistemológicas y éticas no siempre explicitadas. La confianza en modelos cuantificables, en la previsibilidad del futuro o en la neutralidad de los objetivos revela una metafísica del control y una racionalidad instrumental que puede

invisibilizar otras formas de saber, otras temporalidades y otros criterios de valor¹.

Este trabajo invita a recuperar la función crítica de la filosofía en estos procesos, no para sustituir la planificación, sino para ampliarla, complejizarla y dotarla de mayor responsabilidad. Pensar estratégicamente no debe ser solo prever, sino también preguntarse: ¿para qué?, ¿para quién?, ¿con qué consecuencias?².

El currículo es la expresión del proyecto educativo que los integrantes de un país o de una nación elaboran con el fin de promover el desarrollo y la socialización de las nuevas generaciones y en general de todos sus miembros; en el currículo se plasman en mayor o menor medida las intenciones educativas del país.

La concepción del *curriculum* oculto en términos educativos, el currículum corresponde a los planes y programas de estudio, o el conjunto de contenidos. El currículo guía a los educadores hacia prácticas apropiadas para el desarrollo al enseñar y cuidar a los niños. usted hace en su programa. Las filosofías curriculares, también conocidas como enfoques y métodos, ofrecen un conjunto de valores a considerar al progresar hacia los resultados deseados para el niño, pues debe iniciar tempranamente en las escuelas, luego colegios y universidades. Extendiéndose de esta manera a la comunidad.

¹ Según Max Horkheimer, la razón instrumental pierde de vista los fines al centrarse exclusivamente en los medios. Véase *Crítica de la razón instrumental*, Madrid, Trotta, 2003.

² Según Martha Nussbaum sostiene que la planificación publica debería orientarse por capacidades humanas fundamentales, no solo por indicadores económicos. Véase *Las fronteras de la justicia*, Barcelona, Paidós, 2007.

El *currículum* oculto se trata de un compendio de saberes, normas, costumbres y creencias que van más allá de los que se establecen en los *curricula* de las distintas etapas educativas. Aquí hablamos de enseñanzas y procesos más interpersonales en los que se enseña a ser uno mismo y relacionarse con los demás. Ocupa un lugar esencial tanto en la formación de los estudiantes como para el desarrollo de cada institución. La tarea de encontrarlo y descifrarlo requiere atender a factores macro y micro presentes al interior de cada facultad, así como a considerar como actores a todos sus integrantes.

Su finalidad es reflexionar acerca de los problemas educativos basado en una perspectiva pedagógica, asimismo, analizar el progreso de las técnicas y tácticas aplicadas en el proceso educativo de la enseñanza y el aprendizaje. En este sentido, un enfoque curricular es un conjunto de creencias, de presuntos teóricos acerca del currículo y del trabajo curricular, que pueden ser explícitos o implícitos³. y se encargan de dar sentido y orientación a las propuestas y prácticas curriculares.

Jackson⁴, en 1968 lo definió como el “conjunto de aprendizajes que se transmiten paralela y simultáneamente al currículo manifiesto en la organización y docencia de un centro educativo”.

³ Según Marsh y Willis, los enfoques curriculares son un conjunto de creencias, de presuntos teóricos, acerca del currículo y del trabajo curricular, que pueden ser explícitos o implícitos, y que dan sentido y orientación a las propuestas y prácticas curriculares.

⁴ Según Phillip Jackson (en 1968) definió el currículo oculto como el conjunto de aprendizajes que se transmiten paralela y simultáneamente al currículo manifiesto. Véase *El currículum oculto y los aprendizajes invisibles en la escuela* (5 jul 2023).

Puede considerarse que un currículo formal es como el marco explícito en el que se reproducen las relaciones culturales, económicas y sociales, mientras que el Currículo Oculto, refuerza y nutre las ideologías dominantes y los sistemas de creencias.

Se le conoce también con el nombre de “plan de estudios no oficial” e incluye las lecciones sobre comportamiento, relaciones personales, uso del poder y de la autoridad, competencia, fuentes de motivación y demás cosas que los alumnos aprenden en la escuela.

Reflexionando sobre los problemas filosóficos es como mejor se puede ir aprendiendo y adquiriendo esas habilidades analíticas, hermenéuticas y críticas, que son, según los expertos, fundamentales para la formación de ciudadanos democráticos y que sepan hacer frente a un mundo absolutamente incierto.

Al abordar preguntas metafísicas, epistemológicas y éticas, la filosofía nos ayuda a profundizar en la comprensión de conceptos como la realidad, el conocimiento, la moralidad y la existencia humana.

Los fundamentos filosóficos y los fundamentos antropológicos de la educación constituyen dos entidades estrechamente unidas, porque en la educación está implicado el ser humano completo, con su estructura biopsicosocial, cultural y espiritual. Se considera El enfoque histórico-cultural. El enfoque socio-crítico. El enfoque de competencias. los modelos de planificación curricular; existen tres tipos principales de modelos de planificación curricular: los modelos lineales, los modelos sistémicos y los modelos integrados.

Los tipos de currículum educativo comprende a: Currículum oficial o formal, Currículum operacional, Currículum oculto, Currículum nulo, Currículum explícito, Currículum extraoficial o informal, Claridad de objetivos, Relevancia. Para diseñar el currículum oculto Jackson afirmó que la “educación” es un proceso de socialización. Posteriormente Benson Snyder del MIT, desarrolla el concepto de currículum oculto, en su obra *El currículum oculto*, que apunta a la cuestión de por qué los estudiantes – incluso o especialmente los mejor dotados– abandonan los estudios.

El *currículum* oculto aparece cuando: se aborda el campo de los valores, nos preguntamos sobre el tipo de sociedad que estamos construyendo, nos cuestionamos acerca de los valores relacionados a la competitividad, al individualismo y se aborda los valores religiosos o morales.

El currículum oculto en la educación Se llama currículum oculto a los valores, creencias que acompañan a los contenidos educativos formales y a las interacciones sociales que no figuran en el currículum oficial, pero se enseñan en forma consciente o no.

En resumen, el *currículum* manifiesto es la información explícita que proporcionas, mientras que el currículum oculto se refiere a las impresiones y conclusiones que los empleadores pueden formar sobre ti más allá de lo que está escrito en tu currículum.

Finalmente, el currículum oculto a menudo conduce al desarrollo de una ética de trabajo sólida y un sentido de responsabilidad personal. Los estudiantes que aprenden a manejar su tiempo y compromisos de manera efectiva, sin una guía explícita, están mejor preparados para las demandas de su futura carrera profesional.

Como ya mencionamos anteriormente, el currículum oculto está relacionado al conjunto de valores y actitudes que aprendemos de una manera “no oficial”; pero, que tienen un impacto significativo para nuestra vida. Por otra parte, el currículum nulo se refiere a todo lo que no tenemos la oportunidad de aprender., constituyen abordajes pedagógicos del proceso docente que se realizan con el propósito de lograr objetivos generales relacionados con conocimientos, habilidades y modos de actuación profesional que resultan claves para el proceso formativo e imposibles de lograr desde una sola perspectiva.

La filosofía en la planificación estratégica se refiere a los principios, valores y creencias fundamentales que guían la toma de decisiones y la formulación de estrategias en una organización. Estos elementos filosóficos proporcionan una base para entender la razón de ser de la empresa, su misión, visión y valores, lo que a su vez ayuda a definir las estrategias y a alinear los esfuerzos de toda la organización.

Filosóficamente define la razón de ser de la empresa, definir una misión vincula de alguna manera a toda la organización, ayuda a definir estrategias y alinear objetivos. La misión marca un camino internamente y da imagen al exterior.

La planeación estratégica es un proceso que se inicia con el establecimiento de metas organizacionales, define estrategias y políticas para lograr estas metas, y desarrolla planes detallados para asegurar la implantación de las estrategias y así obtener los fines buscados.

El pensamiento estratégico es un proceso proactivo centrado en visualizar objetivos a largo plazo, anticipar desafíos potenciales y aprovechar oportunidades a través de un análisis integral.

La filosofía estratégica se refiere a un conjunto de creencias, perspectivas personales o normas sobre la naturaleza de la estrategia organizacional. Los gerentes aplican estas creencias, valores y normas para tomar decisiones estratégicas que proporcionen dirección, cohesión, misión y motivación para alcanzar los objetivos estratégicos de la organización

Un currículo educativo es un conjunto planificado de contenidos, experiencias de aprendizaje, métodos y objetivos que orientan el proceso de enseñanza-aprendizaje dentro de un sistema educativo. Incluye tanto aspectos formales, como asignaturas y contenidos específicos, como informales, que abarcan valores y actitudes. Su propósito es guiar a los estudiantes en su desarrollo académico, social y personal, organizando lo que se debe enseñar y cómo se debe enseñar.

EL Ministerio de Educación y Ciencias se encarga de diseñar el currículo nacional educativo. No obstante, cada institución educativa tiene la potestad de desarrollar un currículo acorde con los objetivos de la formación y las competencias que quieren potenciar en los estudiantes. Estas leyes aseguran que el currículo no solo responda a los fines de la educación y al tipo de ser humano que se desea formar, sino que también respete la autonomía de las instituciones educativas y las características regionales.

El currículo educativo sirve como una guía para los educadores, proporcionando un marco para el desarrollo académico, social y personal de los estudiantes. El currículo educativo asegura que la enseñanza sea coherente y completa. Además, establece los recursos académicos, humanos y materiales necesarios para implementar el proyecto educativo.

Existen diversos tipos de currículos educativos, cada uno con un propósito específico y dirigido a diferentes audiencias, como, por ejemplo:

1. Currículo oficial o formal: Es el que se basa en los fundamentos del sistema educativo vigente y establece los contenidos mínimos que deben ser asimilados por los alumnos.
2. Currículo operacional: Se refiere a cómo se implementa el currículo oficial en la práctica diaria de la enseñanza.
3. Currículo oculto: Abarca los valores y actitudes que se enseñan implícitamente a través de las interacciones y la cultura escolar.
4. Currículo nulo: Se refiere a los temas o conocimientos que se omiten intencionalmente en la enseñanza. Hace referencia a los elementos implícitos que se aprenden en el proceso educativo, como los valores, normas y actitudes que se transmiten de forma no explícita en el ambiente escolar.
5. Currículo explícito: Este detalla claramente los contenidos y objetivos de aprendizaje.
6. Currículo extraoficial o informal: Este tipo de currículo incluye aprendizajes que ocurren fuera del entorno estructurado de la escuela, como las actividades extracurriculares o la educación en el hogar.

Un currículo educativo efectivo debe ser integral y estar diseñado para equipar a los estudiantes con las habilidades necesarias para tener éxito en el mundo moderno. Aquí compartimos algunas características esenciales. Esto es fundamental en un currículo educativo para poder orientar el proceso de enseñanza-aprendizaje de manera efectiva. Establecer metas claras y alcanzables permite que los docentes y estudiantes tengan una visión clara de lo que se espera lograr, facilitando la planificación de las actividades educativas y la evaluación del progreso.

Los objetivos bien definidos actúan como un marco de referencia que ayuda a enfocar los esfuerzos de todos los implicados en el proceso educativo, brindando coherencia y sentido a las actividades académicas.

Además, permite que los estudiantes puedan visualizar su progreso, identificar áreas de mejora y sentirse motivados al ver los logros alcanzados de manera tangible.

Relevancia. Es esencial que los contenidos abordados en el aula sean pertinentes y significativos para los alumnos, ya que así se favorece su interés y motivación por aprender. Al vincular los contenidos con experiencias de la vida real y posibles aplicaciones en sus futuras carreras, se promueve una comprensión más profunda y duradera de los conocimientos adquiridos. La relevancia también contribuye a incrementar la autonomía y la autoeficacia de los estudiantes, al demostrarles la utilidad y el impacto directo que pueden tener en su desarrollo personal y profesional.

Flexibilidad. Un buen currículo educativo debe ser flexible para adaptarse a las necesidades y características de los estudiantes, permitiendo la integración de nuevas metodologías y recursos educativos que enriquezcan el proceso de enseñanza-aprendizaje.

Inclusividad. otra característica de un currículo educativo es la inclusividad. Esto implica reconocer y valorar la diversidad de los estudiantes, considerando sus diferentes habilidades, culturas e intereses. Es fundamental que sea diseñado de manera que todos los alumnos se sientan representados y respetados, fomentando un ambiente de aprendizaje inclusivo donde cada estudiante pueda desarrollar su potencial y contribuir al proceso educativo desde su propia perspectiva.

Enfoque en habilidades críticas. Debe enfocarse en desarrollar habilidades de pensamiento crítico, resolución de problemas y creatividad. Esto prepara a los estudiantes para enfrentar los desafíos del mundo actual,

analizar información de manera reflexiva, encontrar soluciones innovadoras y adaptarse a situaciones cambiantes, promoviendo un aprendizaje significativo y aplicable en diversos contextos.

Integración tecnológica. Un buen currículo educativo también debe utilizar de manera efectiva las herramientas digitales para potenciar el aprendizaje de los estudiantes y mantenerse al día con los avances tecnológicos. La tecnología puede facilitar el acceso a la información, promover la interactividad en el aula y ofrecer nuevas formas de expresión y colaboración entre los estudiantes, enriqueciendo así la experiencia educativa y preparando a los alumnos para el mundo digital en el que vivimos.

Evaluación continua. Es importante que un buen currículo educativo contemple mecanismos de evaluación continua que permitan retroalimentar el proceso de enseñanza-aprendizaje, identificar posibles áreas de mejora y adaptar las estrategias pedagógicas según las necesidades de los estudiantes.

Metodologías activas. debe promover la participación activa de los estudiantes en su propio proceso de aprendizaje, a través de actividades prácticas, debates, proyectos colaborativos, entre otros. Estas metodologías fomentan la reflexión, la experimentación y la construcción colectiva del conocimiento, permitiendo que los estudiantes puedan desarrollar habilidades de pensamiento crítico, autonomía y creatividad. Esto contribuye a un aprendizaje significativo y duradero.

Colaboración. Otra de las características de un buen currículo educativo es que se enfoque en promover la colaboración entre estudiantes, así como entre estudiantes y profesores. La colaboración fomenta el

intercambio de ideas, el trabajo en equipo, el respeto mutuo y la construcción colectiva del conocimiento, potenciando la creatividad, la empatía y el sentido de pertenencia en el aula. Una cultura de colaboración fortalece el aprendizaje individual y colectivo, preparando a los estudiantes para interactuar de manera positiva en su entorno personal y profesional.

Coherencia. Debe existir coherencia entre los objetivos de aprendizaje, los contenidos seleccionados, las estrategias pedagógicas utilizadas y los criterios de evaluación, garantizando que todos los elementos del currículo estén alineados para alcanzar los resultados esperados

Uno de los ejemplos analizado es el Plan estratégico de la UNA 2021-2025,⁵ que es un documento en el que se recoge la planificación a largo plazo de la institución y que incluye y define: la misión, visión y valores de la Universidad Nacional de Asunción

Plan Estratégico UNA

Misión. Formar profesionales competentes, innovadores, éticos y socialmente responsables comprometidos con la promoción de la cultura a través de la enseñanza de calidad; así como la creación, aplicación y difusión del conocimiento orientados al bienestar de la sociedad

Visión. La UNA se consolidará como institución de Educación Superior líder a nivel nacional, logrando prestigio internacional a través de la excelencia académica, científica y tecnológica en las diferentes áreas del conocimiento, impulsando el desarrollo sostenible con un sistema de

⁵ Según Plan estratégico de la UNA 2024-2025.

gestión integrado, sinérgico, transparente y comprometida con el bienestar de la sociedad.

Valores. Compromiso, Equidad, Ética, Excelencia, Honestidad, Inclusividad, Objetividad, Respeto y Transparencia.

La planificación estratégica de la educación superior ayuda a una institución a centrarse en su éxito futuro ¿Cómo está cambiando el mundo y cómo debemos responder? ¿Qué oportunidades tenemos para marcar la diferencia? ¿Qué cambios debemos implementar hoy para estar preparados para el futuro?

El plan de estudios es la estructura que organiza las materias, créditos académicos, horas prácticas, talleres y proyectos de un programa educativo. En un posgrado, este suele incluir tres elementos principales: Materias básicas: Proporcionan los fundamentos teóricos de la disciplina. El liderazgo estratégico, lo que llamamos las “Cuatro P”: percepción, proceso, personas y proyección. En el plan estratégico se debe incluir: La visión. la misión. Los objetivos de la organización. Un plan de acción para alcanzar esos objetivos. Su enfoque para lograr sus objetivos. Las tácticas que utilizarás para alcanzar sus objetivos.

En el ejemplo citado Los ejes estratégicos del Plan estratégico de la UNA 2021-2025 se configura así.

Ejes estratégicos

Calidad de los procesos académicos: La calidad de los procesos académicos influye significativamente en la planificación estratégica desde una perspectiva filosófica, ya que la calidad se convierte en un valor

fundamental para el desarrollo y el éxito de la institución educativa. la planificación estratégica debe, por tanto, incorporar la calidad como un objetivo central, considerando la misión, visión y valores de la institución, así como las necesidades y expectativas de la comunidad educativa

Investigación desarrollo tecnológico e innovación (I+D+I). La Investigación, Desarrollo e Innovación (I+D+I) influye profundamente en la planificación estratégica de forma filosófica, actuando como un motor de cambio y una guía para la toma de decisiones. En esencia, la I+D+I promueve una visión de futuro dinámica y adaptable, basada en la comprensión de las tendencias tecnológicas y sus posibles impactos en la sociedad y la economía.

Vinculación con la sociedad a través de la extensión universitaria. La vinculación de la universidad con la sociedad a través de la extensión universitaria influye en la planificación estratégica desde una perspectiva filosófica al fomentar la reflexión crítica sobre la función de la universidad en el contexto social y al promover la formación integral de los estudiantes. Al involucrarse con la sociedad, la universidad puede redefinir sus objetivos estratégicos, alineándolos con las necesidades y demandas de la comunidad.

Desarrollo institucional. El desarrollo institucional influye filosóficamente en la planificación estratégica al proporcionar un marco conceptual que orienta la toma de decisiones y la formulación de estrategias.

Una visión del desarrollo institucional, que incluye la misión, visión y valores, proporciona un horizonte de acción para la institución, influyendo

en la definición de objetivos estratégicos y en la elección de las estrategias más adecuadas para alcanzarlos.

La misión, visión y valores influyen profundamente en la planificación estratégica filosóficamente al definir la identidad, el propósito y los principios fundamentales de una organización. Estos tres elementos actúan como una guía para la toma de decisiones y la elaboración de estrategias, asegurando que las acciones de la organización se alineen con sus objetivos a largo plazo y sus valores.

La filosofía desempeña un papel fundamental en la planificación estratégica, ya que proporciona el marco teórico y ético que orienta la visión, los valores y las decisiones de una organización, individuo o proyecto. A continuación, se exploran las conexiones clave entre la filosofía y la planificación estratégica:

Fundamentos Filosóficos de la Planificación Estratégica

Visión del mundo (Cosmovisión). La filosofía ayuda a definir cómo se percibe la realidad, el propósito de la organización y su relación con el entorno. Por ejemplo:

- Un enfoque pragmático (inspirado en filósofos como John Dewey) prioriza soluciones prácticas y adaptativas.
- Una perspectiva humanista (como la de Erich Fromm) enfatiza el bienestar de las personas y la responsabilidad social.
- Ética y valores: filosofías como el utilitarismo (Bentham, Mill) o la ética deontológica (Kant) influyen en la toma de decisiones estratégicas, definiendo qué es “correcto” o “deseable” para la organización.

La Filosofía como Guía para la Misión y Visión propone:

- Propósito existencial: preguntas filosóficas como ¿Para qué existimos? o ¿Cuál es nuestro impacto en el mundo? son esenciales para definir la misión y visión estratégica.
- Ejemplo: Una empresa con una filosofía orientada a la sostenibilidad (inspirada en la ética ambiental) integrará objetivos ecológicos en su planificación.

En la Epistemología y Toma de Decisiones se considera: - Teoría del conocimiento:

- La forma en que se adquiere y valida la información (empirismo, racionalismo, constructivismo) afecta la estrategia. Por ejemplo: - Un enfoque empírico prioriza datos y análisis cuantitativos.
- Un enfoque intuitivo (como en la fenomenología de Husserl) valora la experiencia subjetiva y la creatividad.

En la Ontología y Supuestos Estratégicos se considera: - Naturaleza de la realidad:

- Supuestos filosóficos sobre cómo funciona el mundo (ej.: competitivo vs. colaborativo) definen la estrategia. Por ejemplo:
 - Una visión realista (Maquiavelo) justifica estrategias agresivas en mercados competitivos.
 - Una visión idealista (como la de Platón) busca armonía y equilibrio a largo plazo.
- Filosofías Contemporáneas y Enfoques Estratégicos como el - Estoicismo: Enfocarse en lo controlable (principio de amor fati) para gestionar incertidumbre.
- Postmodernismo: Rechazar estructuras rígidas y promover estrategias flexibles y adaptativas.

- Filosofía crítica (Escuela de Frankfurt): Cuestionar estructuras de poder y diseñar estrategias para la justicia social.

En la Ética Estratégica se considera:

-Responsabilidad social corporativa (RSC): Filosofías como la ética del cuidado (Carol Gilligan) o el comunitarismo (MacIntyre) impulsan estrategias inclusivas y sostenibles.

-Dilemas éticos: La planificación debe equilibrar objetivos económicos con impactos sociales y ambientales (ej.: enfoque de triple bottom line).

Otros Ejemplos Prácticos

-Empresas con filosofía clara: -Patagonia (ética ambiental): Estrategias centradas en sostenibilidad y activismo.

-Google (pragmatismo innovador): Cultura de experimentación y fracaso aceptado.

-Gobiernos: Planificación basada en filosofías políticas (ej.: socialdemocracia vs. neoliberalismo).

Para referenciar la filosofía en la planificación estratégica, especialmente en el currículo oculto, se cita a Philip Jackson, quien introdujo el concepto de “currículo oculto” en la educación escolar en la década de 1960. También mencionar a Henry Giroux⁶, quien destaca la importancia de lo invisible en la educación, incluyendo el currículo oculto. Para una definición más amplia de currículo, a De Zubiría, quien lo describe como la caracterización de propósitos, contenidos y otros elementos pedagógicos.

⁶ Según Henry Giroux: su visión educativa en diez puntos. Aula planeta
<https://www.aulaplaneta.com> › 2017/10/30 › recursos-tic

En esta ponencia de la filosofía en la planificación estratégica: presencia expresa y en curriculum oculto, se concluye que La filosofía en la planificación estratégica no es abstracta: da sentido a las acciones, orienta la cultura organizacional y define el legado de una entidad. Integra una reflexión filosófica profunda que permite construir estrategias no solo efectivas, sino también éticas y alineadas con un propósito trascendente, que ayuda a pensar en un mundo con seres humanos completos, incluyentes, solidarios, íntegros y sólidos valores.

La filosofía en la educación superior del Paraguay: presencia expresa y en currículum oculto

Celso Obdulio Mora Rojas

Univ. Nac. de Asunción

Marcelino Peralta Vera

Tribunal Superior de Justicia Electoral

Introducción

La filosofía, desde los albores del pensamiento occidental, ha ocupado un lugar axial en la educación superior. Su capacidad para fomentar el pensamiento crítico, la reflexión profunda y la interrogación constante sobre los fundamentos del conocimiento y la existencia humana la convierten en un pilar esencial de la formación universitaria. Sin embargo, en el contexto contemporáneo del Paraguay, la filosofía enfrenta una situación paradójica. A pesar de su innegable valor, su presencia en las universidades es a menudo ambigua, marginal y relegada a un segundo plano por las exigencias de un modelo educativo cada vez más orientado al mercado laboral y a la racionalidad técnico-instrumental.

Este trabajo se propone analizar críticamente la situación actual de la filosofía en la educación superior paraguaya. Se examinará tanto su presencia expresa en los planes de estudio de las diferentes carreras universitarias como su manifestación implícita a través del currículum oculto, es decir, el conjunto de valores, normas, prácticas y concepciones que se transmiten en el ámbito académico de manera no explícita. En un contexto global y local caracterizado por la complejidad, la incertidumbre y la aceleración del cambio, se torna urgente repensar el rol de la filosofía

como eje transversal de la formación universitaria, capaz de dotar a los futuros profesionales de las herramientas intelectuales y éticas necesarias para enfrentar los desafíos del siglo XXI.

Presencia expresa de la filosofía en los planes de estudio

En la mayoría de las universidades paraguayas, la filosofía se encuentra presente de manera formal en los planes de estudio, aunque su ubicación y enfoque varían significativamente según la institución y la carrera. Tradicionalmente, la filosofía ha tenido un espacio más consolidado en las carreras de humanidades y ciencias sociales, como Filosofía, Historia, Letras o Sociología, donde se la considera una disciplina fundamental para la formación de los futuros profesionales. En estas carreras, los estudiantes suelen cursar varias asignaturas de filosofía a lo largo de su formación, abarcando diferentes áreas como la historia de la filosofía, la lógica, la ética, la epistemología, la filosofía política y la estética.

Sin embargo, la presencia de la filosofía se reduce considerablemente en otras áreas del conocimiento. En carreras como Ingeniería, Medicina, Derecho o Economía, la filosofía suele aparecer de manera esporádica y fragmentaria, a través de asignaturas aisladas como “Ética Profesional”, “Filosofía del Derecho” o “Epistemología de las Ciencias”. Estas materias suelen ubicarse en los primeros semestres de la formación, con un enfoque introductorio o histórico, lo que limita su capacidad para influir de manera significativa en la formación profesional específica del estudiante.

Esta ubicación periférica de la filosofía en muchas carreras universitarias refleja una concepción utilitarista del conocimiento, que privilegia las competencias técnicas y las habilidades prácticas por sobre la reflexión crítica, la formación ética y la comprensión profunda de los

fundamentos teóricos de cada disciplina. En este contexto, los contenidos filosóficos son percibidos por muchos estudiantes y docentes como ajenos o irrelevantes para la práctica profesional, lo que contribuye a su desvalorización y a la disminución de su presencia en los planes de estudio. La escasa articulación de las asignaturas de filosofía con el resto del currículo genera una fragmentación del saber que dificulta la construcción de una visión integral y crítica de la realidad. Los estudiantes suelen recibir una formación especializada en su área de estudio, pero carecen de las herramientas conceptuales y metodológicas necesarias para analizar los problemas desde una perspectiva más amplia y profunda, que tenga en cuenta las dimensiones éticas, políticas, sociales y culturales.

Además, la enseñanza de la filosofía en la universidad paraguaya a menudo se caracteriza por un enfoque tradicional, centrado en la transmisión de información y la memorización de conceptos y autores. Se privilegia la repetición de los planteamientos de los filósofos clásicos por sobre el desarrollo del pensamiento crítico y la capacidad de argumentación de los estudiantes. Esto limita el potencial transformador de la filosofía y la reduce a una disciplina meramente teórica, desconectada de los problemas y desafíos del mundo contemporáneo.

La filosofía en el currículum oculto universitario

Más allá de su presencia formal en los planes de estudio, la filosofía también se manifiesta de manera implícita en lo que se conoce como currículum oculto. Este concepto, acuñado por Philip Jackson en la década de 1960, alude al conjunto de valores, normas, creencias, actitudes y prácticas institucionales que moldean el comportamiento de estudiantes y docentes en el ámbito académico, muchas veces sin que sean objeto de discusión o reflexión explícita.

El currículum oculto opera como un mecanismo de socialización que transmite una filosofía tácita sobre el ser humano, el conocimiento, el poder y la sociedad. “Pierre Bourdieu ha demostrado cómo la universidad, a través del currículum oculto, reproduce *habitus* sociales y esquemas de percepción que operan más allá del currículo formal, contribuyendo a la reproducción de las desigualdades sociales”¹, es decir, esquemas de percepción, pensamiento y acción que se interiorizan de manera inconsciente y que influyen en la forma en que los individuos se relacionan con el mundo. Estos *habitus* configuran una visión del mundo naturalizada y transmitida sin necesidad de ser enseñada formalmente, lo que contribuye a la reproducción de las desigualdades sociales y las relaciones de poder.

En el contexto universitario paraguayo, el currículum oculto reproduce frecuentemente una racionalidad jerárquica, autoritaria y centrada en la obediencia y la repetición de saberes. Las relaciones entre docentes y estudiantes suelen caracterizarse por la verticalidad y la asimetría, donde el profesor ocupa un lugar de autoridad incuestionable y el estudiante es considerado un receptor pasivo del conocimiento. Las prácticas de evaluación privilegian la memorización y la repetición de información, en detrimento del análisis crítico y la capacidad de argumentación.

La falta de espacios para la reflexión colectiva, el debate y la participación de los estudiantes en la toma de decisiones contribuye a la consolidación de una forma de entender el conocimiento como acumulación y transmisión, no como construcción crítica y colaborativa. La verticalidad institucional y la escasa transparencia en la gestión

¹ Pierre Bourdieu, *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*, Madrid, Laia, 1977, pp. 35-36.

académica refuerzan esta concepción autoritaria del saber y dificultan la transformación de las prácticas pedagógicas.

Además, el currículum oculto en la universidad paraguaya a menudo reproduce estereotipos de género, clase social, etnia y otras formas de discriminación. Las mujeres, por ejemplo, suelen enfrentar mayores obstáculos para acceder a cargos de poder y reconocimiento académico, y sus contribuciones al conocimiento son frecuentemente invisibilizadas o subvaloradas. Las personas de origen indígena o de sectores sociales desfavorecidos también pueden encontrar barreras para su desarrollo académico y profesional, debido a prejuicios y prácticas discriminatorias.

Racionalidad técnico-instrumental y su hegemonía en la universidad

El modelo universitario dominante en el Paraguay responde a una racionalidad técnico-instrumental que define el saber por su utilidad inmediata, su aplicabilidad práctica y su rentabilidad en el mercado laboral. Esta orientación, impulsada por lógicas neoliberales y criterios de eficiencia, productividad y competitividad, ha relegado a un segundo plano el papel de las ciencias humanas y, en particular, de la filosofía.

En muchos casos, la filosofía se mantiene en el currículo universitario sólo por cumplimiento de requisitos formales o por inercia académica, sin que se le reconozca su valor intrínseco para la formación integral de los estudiantes. La formación profesional se concibe cada vez más como una mera capacitación para la empleabilidad, desplazando el ideal clásico de formación integral del ser humano, que busca desarrollar todas sus potencialidades intelectuales, éticas, estéticas y ciudadanas.

Este desplazamiento afecta negativamente la calidad de la educación superior y restringe la capacidad de los egresados para comprender la complejidad de los problemas sociales, políticos, económicos y éticos que caracterizan el mundo contemporáneo. Una formación universitaria centrada exclusivamente en las competencias técnicas y las habilidades prácticas puede producir profesionales competentes en su área de especialización, pero carentes de la visión crítica, la sensibilidad ética y el compromiso social necesarios para construir una sociedad más justa, equitativa y sostenible.

La hegemonía de la racionalidad técnico-instrumental en la universidad también se manifiesta en la forma en que se concibe la investigación y la producción de conocimiento. Se privilegian los estudios aplicados y orientados a la solución de problemas prácticos, en detrimento de la investigación básica y teórica, que busca ampliar los horizontes del saber y cuestionar los supuestos establecidos. Esto puede limitar la capacidad de la universidad para generar nuevos conocimientos y para contribuir al desarrollo de la ciencia y la cultura en el país.

La filosofía como herramienta de emancipación y pensamiento crítico

Recuperar la filosofía como parte esencial de la educación superior implica reivindicar su potencial emancipador y su capacidad para fomentar el pensamiento crítico. “Como señala el pedagogo brasileño Paulo Freire, educar no es simplemente transmitir conocimientos, sino problematizar el mundo, es decir, cuestionar las estructuras de poder...”².

² Paulo Freire, *Pedagogía del oprimido*, Montevideo, Tierra Nueva, 1970, pp. 29-30.

En esta perspectiva, la filosofía no es un adorno académico o una disciplina meramente teórica, sino una herramienta fundamental para desarrollar la conciencia crítica, el pensamiento complejo, la sensibilidad ética y el compromiso con el bien común. El estudio de la filosofía promueve la capacidad de argumentar, de interrogar lo establecido, de reconocer supuestos, de analizar críticamente los discursos y de imaginar alternativas a la realidad existente.

En sociedades marcadas por la desigualdad, la exclusión, la injusticia y la crisis ecológica, esta capacidad es imprescindible para formar ciudadanos y profesionales comprometidos con la transformación social. Por ello, no se trata sólo de mantener asignaturas filosóficas en el currículo universitario, sino de transversalizar el enfoque filosófico en todas las carreras y disciplinas, de modo que la reflexión crítica y ética impregne todo el proceso formativo.

La filosofía también puede contribuir a la construcción de una identidad nacional más sólida y a la valoración de la diversidad cultural del Paraguay. El estudio de la historia de la filosofía latinoamericana y paraguaya, así como el análisis de los problemas y desafíos específicos de la sociedad paraguaya desde una perspectiva filosófica, pueden ayudar a los estudiantes a comprender mejor su realidad y a desarrollar un sentido de pertenencia y compromiso con su país.

Propuestas para una revalorización de la filosofía en la universidad paraguaya

Para lograr una revalorización efectiva de la filosofía en la educación superior del Paraguay, se requiere implementar una serie de medidas y

estrategias que abarquen diferentes ámbitos de la vida universitaria. A continuación, se presentan algunas propuestas.

-Integración curricular transversal: Promover la articulación entre la filosofía y las asignaturas profesionales de todas las carreras, de modo que el enfoque crítico y ético esté presente de manera transversal en todo el proceso formativo. Esto implica diseñar estrategias pedagógicas que permitan a los estudiantes aplicar los conceptos y herramientas de la filosofía al análisis de los problemas y desafíos específicos de su área de estudio.

-Formación docente: Capacitar a los docentes universitarios en metodologías dialógicas, pensamiento crítico, filosofía de la educación y otras áreas afines, de modo que puedan incorporar el enfoque filosófico en sus prácticas pedagógicas. Esto implica ofrecer programas de formación continua que promuevan la actualización pedagógica y la reflexión crítica sobre la propia práctica docente.

-Espacios de diálogo inter y transdisciplinario: Fomentar la creación de foros, seminarios, talleres, encuentros y otras actividades académicas que promuevan el diálogo inter y transdisciplinario entre la filosofía y otras disciplinas, así como la reflexión filosófica sobre los grandes problemas contemporáneos, como la crisis ambiental, la desigualdad social, la violencia, la corrupción, la globalización, la tecnología y la interculturalidad.

-Investigación filosófica: Estimular y apoyar proyectos de investigación que vinculen la filosofía con otras disciplinas y con las problemáticas nacionales y regionales, de modo que se genere nuevo conocimiento relevante para la sociedad paraguaya. Esto implica fortalecer

las redes de investigación, promover la publicación de trabajos filosóficos y facilitar el acceso a recursos y financiamiento para la investigación.

-Evaluación y rediseño del currículum oculto: Hacer explícitos los supuestos filosóficos implícitos en el modelo educativo vigente y proponer alternativas más democráticas, participativas, inclusivas y transformadoras. Esto implica analizar críticamente las prácticas institucionales, las relaciones de poder, las formas de evaluación y los valores que se transmiten en el ámbito académico, con el fin de identificar y superar las barreras que dificultan la formación integral de los estudiantes.

Conclusión

La filosofía no debe ser comprendida como un mero accesorio o un complemento decorativo de la educación superior, sino como su fundamento reflexivo y su motor transformador. En el Paraguay, su presencia en las universidades es a menudo superficial, marginal o instrumentalizada, pero su necesidad es cada vez más apremiante ante los complejos desafíos que plantea la formación profesional en un mundo caracterizado por la incertidumbre, la complejidad y la aceleración del cambio.

Una educación superior verdaderamente transformadora, capaz de formar ciudadanos y profesionales comprometidos con la construcción de una sociedad más justa, equitativa y sostenible, requiere recuperar la filosofía en su dimensión crítica, ética, emancipadora y transformadora. Esto implica no sólo fortalecer su presencia en los planes de estudio, sino también promover un cambio profundo en la cultura académica, de modo

que la reflexión filosófica impregne todas las áreas del conocimiento y todas las prácticas pedagógicas.

PONENCIAS INDIVIDUALES

MISCELANEA

La enseñanza de Filosofía desde un abordaje filosófico-didáctico: un pensar situado desde la praxis educativa

María Belén Bedetti
UNS, Bahía Blanca

Introducción

La enseñanza de la filosofía, sus cualidades, sujetos e instituciones, entre otras cuestiones, conforman el objeto de estudio de la Didáctica de la Filosofía. Esta disciplina ha mostrado un crecimiento muy importante en Argentina en los últimos 40 años, lo que generó una mayor presencia en los planes de estudio de quienes se forman como profesores y profesoras de Filosofía, así como el desarrollo de investigaciones, eventos y publicaciones académicas sobre el área.

En este trabajo se revisan los principales aportes que se construyeron en el campo curricular y las tendencias generales desde las que este se concibe. En este marco se arriba a la que hoy es una de las perspectivas más extendidas en nuestro país: la de considerar al problema de la enseñanza de la filosofía como un problema filosófico.

Desde allí se presenta la idea de complejizar esta concepción al nombrar al problema como *filosófico-didáctico*, y pensar las consecuencias que ello tiene a la hora de plantear una enseñanza de la disciplina situada, que conciba la posibilidad de un pensar filosófico latinoamericano desde una orientación a la praxis como reunión entre el pensar y el actuar.

¿Qué es la filosofía?, ¿cuáles son los sentidos de su enseñanza?, ¿qué roles puede asumir quien la enseña?, ¿qué se espera de quién la aprende?, ¿es posible distinguir taxativamente quién enseña y quién aprende filosofía en una clase?, ¿qué es enseñar filosofía?, ¿hasta qué punto la enseñanza de la filosofía está atravesada por las coordenadas geopolíticas de su contexto?, ¿existen formas de enseñanza mejores que otras?, ¿qué determina que una clase se considere exitosa?, ¿qué recursos, actividades y estrategias son más interesantes para la enseñanza de esta disciplina?

Todas estas preguntas, y muchas más, corresponden al campo de la Didáctica de la Filosofía, y, como puede verse, no pueden responderse de manera cerrada o definitiva. Otro aspecto que puede observarse en su formulación es que pocas de ellas han retomado la cuestión del “cómo” enseñar. Y esto es así aunque este último grupo de interrogantes son inevitables para quien se dedica a enseñar filosofía en instituciones educativas u otro tipo de espacios.

La necesidad de reflexionar tanto acerca de los supuestos filosóficos de la enseñanza de la disciplina como de la elaboración de propuestas concretas para su enseñanza, vuelve a la tarea docente compleja, pero también la enriquece y la convierte en una actividad desafiante, de mayor sentido.

En este trabajo sistematizamos algunas ideas de la cátedra Didáctica Especial de la Filosofía, de la Universidad Nacional del Sur (Bahía Blanca, provincia de Buenos Aires). Estas fueron construidas desde sus inicios, en el año 2002 hasta el momento, a partir de la intervención de compañeras y compañeros docentes que pasaron por la cátedra, estudiantes. A su vez, fue enriquecida por la perspectiva de compañeras/os integrantes de los distintos proyectos de investigación y extensión anclados en la asignatura.

Dado que entendemos a nuestro campo como un campo filosófico-didáctico situado, y a la filosofía como un diálogo permanente que nos invita a revisar nuestros supuestos y posicionamientos, comenzaremos dando cuenta de con quiénes conversamos y pensamos al construir nuestra concepción de la Didáctica de la Filosofía.

La didáctica de la filosofía en Argentina

La Didáctica suele ser definida, desde la tradición iniciada por Comenio en el siglo XVII, como una disciplina que conforma al conjunto de las ciencias de la educación. Esta se centró en el estudio de la enseñanza, específicamente en la búsqueda de un método que sirviera para “enseñar todo a todos”, como reza el ideal pansófico de su fundador. Actualmente se la define como una disciplina teórica que se ocupa de la enseñanza como práctica social y política.

El desarrollo de este campo del conocimiento ha permitido construir diversas concepciones acerca de la enseñanza y también desarrollar saberes más específicos: algunos en el marco de una especificidad disciplinar, vinculada al contenido de la enseñanza; al tipo de instituciones o niveles educativos específicos o desde la particularidad de los sujetos para quienes se piensa la enseñanza. Esta tarea se relaciona con las conocidas como Didácticas Específicas. El desarrollo histórico de estas disciplinas en nuestro país nos permite observar continuidades y rupturas con procesos que han atravesado en común, tanto la Didáctica General como las específicas.

Uno de los mayores impactos que tuvo la Didáctica General en los últimos tiempos, por el grado de monopolización del enfoque del campo y del tratamiento del objeto de estudio, es el de la corriente conocida como

Tecnología Educativa o didáctica instrumental, cuyas coordenadas de surgimiento se ubican en Norteamérica a principios del siglo XX. Esta perspectiva, que acaparó la atención del campo de conocimiento, sostiene un conjunto de supuestos y concepciones que funcionaron como verdades y que se identificaron a la disciplina. La didáctica tecnicista, basada en una concepción de la ciencia y la racionalidad moderna, se abstrae de la reflexión de los fundamentos sociohistóricos, políticos y éticos de toda propuesta de enseñanza, y así desarrolla saberes formales acerca de los mejores medios para enseñar. Esta concepción asume a la didáctica como campo de saber “neutral”, desvinculada de la reflexión acerca de los sentidos y los fines de la educación.

Esta perspectiva de la disciplina, que logro cierta masividad, recibió diversos cuestionamientos que acompañaron la crítica más general a las ideas modernas del conocimiento y a la primacía de la razón instrumental. Esto habilitó nuevas formas de pensar al campo, así como revisiones de sus problemas y definiciones, y dio lugar, en Argentina, al “movimiento crítico”¹. Este movimiento acentúa la necesidad de contextualización de toda experiencia educativa y así cuestiona los planteos tecnocráticos. Este proceso, según Araujo, abandona la universalización del método, pero sostiene la necesidad de pensar prescripciones para enseñar de manera efectiva, incluyendo reflexiones que aporten a desarrollar “razones teóricas, prácticas y éticas, en el intento de dar algún tipo de respuesta a las problemáticas y necesidades propias de la práctica pedagógica”². De esta manera, el cuestionamiento a la concepción tecnocrática de la Didáctica no necesariamente implica desatender la dimensión prescriptiva,

¹ Susana Barco en Alicia Camilloni y otras, *Corrientes didácticas contemporáneas*, Buenos Aires, Paidós, 2013.

² Sonia Araujo, *Docencia y enseñanza. Una introducción a la didáctica*, Bernal, Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes, 2008, p. 36.

normativa o instrumental de la disciplina, sino comprenderla como una de sus distintas dimensiones, es decir, como una fase que no agota al campo de estudio en su conjunto.

Renunciar a la dimensión prescriptiva como forma de cuestionar los supuestos del tecnicismo educativo (el conocimiento científico como instrumento de control, la ciencia como producción neutral, el rol del docente como técnico o ejecutor de un método universal creado por expertos, por ejemplo) puede derivar en el olvido de la necesidad de construir herramientas para la compleja tarea de enseñar. Probablemente por ello, Gloria Edelstein³ sostenga que el problema del tecnicismo educativo no es la reflexión sobre el método, sino su tratamiento parcial. La Didáctica puede pensarse así como una disciplina teórica, encargada de tematizar los fundamentos de la enseñanza y de construir propuestas metodológicas que serán un andamiaje para la tarea docente.

Ahora bien, además de este abordaje general sobre el problema de la enseñanza, existen las distintas Didácticas específicas como disciplinas que centran su enfoque en las particularidades de la disciplina a enseñar, los sujetos de la enseñanza y/o las instituciones en donde esta se realiza. En este sentido, también se ha discutido el vínculo entre ambas formas de pensar la tarea de la Didáctica a pesar de que no sea nueva: desde la misma obra fundadora de Comenio aparece la tematización de la enseñanza especial de ciertas áreas del saber.

En la actualidad puede pensarse el vínculo entre ambas formas de abordaje desde dos imágenes muy elocuentes: la clásica imagen del árbol

³ Gloria Edelstein en Alicia Camilloni y otras, ob. cit., 2013.

que presenta Camilloni⁴ en la que la didáctica es la “madre” o el “tronco” del cual se desprenden las didácticas, como bifurcaciones que parten de un origen común; y la imagen del arbusto que señala Menghini como

“un conjunto de tallos que se ramifican desde la base, pero cuyas raíces están entrelazadas: no tienen un único tallo del cual se van desprendiendo las ramas, sino que a la vista aparecen tallos separados, pero hacia abajo sus raíces no reconocen un único origen o fuente, sino que más bien se puede hablar de una raíz fasciculada, donde no hay una principal y, por el contrario, todas ellas conforman un sistema radicular y colaboran dando sustento a los tallos”⁵.

Independientemente de cómo concibamos este vínculo, no hay dudas de que son campos que se enriquecen y retroalimentan mutuamente pues comparten muchas de sus preocupaciones, abordajes y conceptos.

En el caso de la Didáctica de la Filosofía, al igual que otras didácticas específicas, han tomado fuerza e incrementado su desarrollo en nuestro país en la década de 1990, con el inicio de la presencia de trabajos académicos de producción de conocimiento, grupos de investigación, eventos y jornadas sobre esta temática.

⁴ Alicia Camilloni “Didáctica General y Didácticas Específicas”, en Alicia Camilloni, Estela Cols, Laura Basabe y Silvina Feeney, *El saber didáctico*, Buenos Aires, Paidós, 2007.

⁵ Raúl Menghini, “Didáctica/s y prácticas docentes: aportes, tensiones, limitaciones”, en Ana María Malet y Elda Monetti, *Debates universitarios acerca de lo didáctico y la formación docente*, Buenos Aires, Novedades Educativas, 2014, p. 31.

Esta aparición, que podríamos considerar “tardía”, puede vincularse con que la enseñanza de la disciplina no se consideraba problemática anteriormente. Y ello se debía a que su presencia, en los últimos años del nivel medio -por aquel entonces, no obligatorio-, estaba asociada a jóvenes de la elite que con un bagaje de herramientas culturales y habilidades que les permitían aprenderla sin mayores dificultades o desafíos para quien enseñara. En este contexto la didáctica “del sentido común” o aquella idea de que cualquier persona que posea un conocimiento disciplinar está en condiciones de enseñarlo, parecía hacer posible el prescindir del desarrollo del campo de la didáctica específica de la filosofía.

Sumado a ello, dentro de la idiosincrasia particular de la filosofía y de quienes se han dedicado a ella, puede identificarse cierto desprecio hacia la tarea de enseñanza de la disciplina, como si fuera una actividad menor, poco valiosa y distante de la reflexión y el estudio filosófico. En este sentido Obiols⁶ habla de la aparición de cierta representación común de la enseñanza de la filosofía como “mal menor” y presenta las ideas que sobre ello han sostenido Abelardo, Gilson y Schopenhauer, que sin dudas no fueron los únicos.

Todo ello ha sido, en parte, motivo de la dilatada construcción del campo de conocimientos de la Didáctica de la Filosofía en general, y en nuestro país en particular. Actualmente, los principales referentes de la didáctica de la filosofía trabajan desde la concepción de que la pregunta que está a la base de la enseñanza de la filosofía, a la base de su didáctica, es una pregunta filosófica: ¿qué es la filosofía? Desde allí, se asume el lugar de este campo de estudio dentro de la filosofía y se configuran una

⁶ Guillermo Obiols, *Una introducción a la enseñanza de la filosofía*, Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2008.

serie de problemas filosóficos a ser abordados tal como lo hacen Obiols⁷, Cerletti⁸, Ranovsky⁹.

En este punto muy lejos parecen haber quedado las posiciones tecnocráticas o instrumentalistas de la didáctica que señaláramos anteriormente. En contraste, se asume la necesidad de forjar una **filosofía de la enseñanza de la filosofía**¹⁰.

Por ello Alejandro Cerletti afirma que hay un cambio muy relevante pues,

“Convertir la cuestión de ‘enseñar filosofía’ en un problema filosófico modifica también la secuencia tradicional de la didáctica de la filosofía, que privilegia el ‘cómo’ enseñar, para poner en primer lugar el análisis del ‘qué’ enseñar”¹¹.

Cabe señalar que pensar a la didáctica de la filosofía como disciplina eminentemente filosófica tiene consecuencias en múltiples aspectos: en su inscripción curricular, en el abordaje y la producción de sus conocimientos y en la formación de quienes se dedican a ella, por ejemplo.

⁷ Ibíd.

⁸ Alejandro Cerletti, ob. cit., 2008.

⁹ Alejandro Ranovsky, *Filosofía del docente filósofo*, Buenos Aires, Colisión, 2011.

¹⁰ Silvio Gallo (Org.), *Filosofía do ensino de Filosofia*, Petrópolis, Vozes, 2003.

¹¹ Alejandro Cerletti (comp.), *La enseñanza de la filosofía en perspectiva*, Eudeba, 2009, p. 60.

La enseñanza de la filosofía como problema filosófico-didáctico

El enfoque que presentamos anteriormente, de la enseñanza de la filosofía como problema filosófico, ha sido muy bien recibido por el campo disciplinar. Da cuenta de ello que, en línea con tal posicionamiento, por ejemplo, se ha construido el Diseño curricular que forma a las/os actuales docentes de Filosofía en la provincia de Buenos Aires¹². A su vez, es la concepción de la didáctica que presenta el Diseño Curricular de la asignatura Filosofía en el nivel secundario de la misma jurisdicción¹³.

En las cátedras de Didáctica de la Filosofía de las distintas universidades nacionales también se asume esta forma de entender al campo como la más extendida y aceptada, reconociéndole como aspecto central el recuperar los aportes y características del pensar filosófico para la tarea de quien se dedica a su enseñanza.

En paralelo, con el crecimiento de esta línea de reflexión sobre la disciplina en el ámbito académico, a partir de la década de 1990, se produjo el auge de la actividad editorial privada para la construcción de materiales de enseñanza (principalmente variedad de “manuales” o libros de texto

¹² Dirección General de Cultura y Educación, *Profesorado de Educación Secundaria en Filosofía*, 2022. Disponible en:

<https://abc.gob.ar/secretarias/sites/default/files/2023-02/Resoluci%C3%B3n-2022-43192390-%20Dise%C3%B1o%20Curricular%20del%20Profesorado%20FILOSOF%C3%8DA.pdf>.

¹³ Dirección General de Cultura y Educación, *Diseño Curricular para la Educación Secundaria 6° año: Filosofía*, 2011. Disponible en:

<http://servicios.abc.gov.ar/lainstitucion/organismos/consejogeneral/disenioscurriculares/secundaria/sexta/materias%20comunes/filosofia%206.pdf>.

escolar). Este tipo de materiales asumen cierta forma de la tarea docente vinculada a la ejecución de propuestas ideadas por otros actores y aplicadas en diferentes contextos. Esta forma de pensar el ejercicio de la docencia resulta mucho más afín a la didáctica tecnocrática, y se da, paradójicamente, en un período paralelo al crecimiento de un posicionamiento opuesto desde el ámbito académico.

Ahora bien, desde la cátedra Didáctica Especial de la Filosofía, de la Universidad Nacional del Sur, hemos revisado esta forma de concebir al campo especialmente desde el lugar que tiene a la hora de atender a la formación de docentes de filosofía.

Nuestra experiencia se da en el marco de un plan de estudios universitario caracterizado por el modelo deductivo-aplicacionista. Este tipo de propuestas formativas prevén un gran desarrollo de contenidos y saberes durante los primeros años y, al final de la carrera, una instancia de práctica y residencia docente donde se pondría en juego todo lo aprendido previamente. Nuestra asignatura, ubicada en el cuarto año de un plan de estudio de cinco años totales, suele recibir a un estudiantado que ha pasado varios años en asignaturas teóricas, centradas en el desarrollo de saberes que sienten desvinculados a la escuela.

En este sentido, creemos que se vuelve de gran necesidad recuperar la dimensión didáctica de la intervención, que se resignifica y que acompaña a la dimensión filosófica o de la fundamentación. Por ello consideramos que el problema de la enseñanza de la filosofía es un problema filosófico-didáctico¹⁴. Es decir, la reflexión filosófica es esencial para asumir posicionamientos y fundamentar los sentidos de la tarea docente de

¹⁴ Laura Susana Morales en Ana María Malet y Elda Monetti, ob. cit.

filosofía; aun así, ello debe darse a la par de la construcción, creación y recreación de herramientas para el hacer, para la elaboración de propuestas de intervención para la enseñanza de la disciplina. En definitiva, consideramos que las dos dimensiones se complementan y que no hay predominio de una sobre la otra.

Este posicionamiento se construyó en un proceso en el que fue central la experiencia, pues notábamos que, ante el desafío de asumir posiciones filosóficas, nuestras/os estudiantes llegaban preparadas/os y con ciertas habilidades, pero que luego tenían serias dificultades para pensar la dimensión proyectiva o técnica que implica elaborar una propuesta. A partir de ello intuimos que, al abordar el problema de la enseñanza de la filosofía desde la reflexión filosófica, nos exponíamos a quitarle valor a la dimensión propositiva de la didáctica, dimensión que luego resultaba muy difícil de abordar para estudiantes que habían permanecido tanto tiempo alejadas/os de la escuela.

En este sentido asumimos que cuestionar la visión tecnocrática de la Didáctica general no implica abandonar la construcción de propuestas concretas de enseñanza de la filosofía pues, de esa manera, “se corre el riesgo de ‘arrojar el agua sucia del baño con el bebé’”¹⁵.

Ahora bien, la postura que desarrolla con detalle Cerletti sobre la enseñanza de la filosofía como problema filosófico tampoco reniega del plano de la intervención y esto queda muy claro cuando el autor lo sitúa explícitamente en un segundo momento, pero no lo anula como actividad. En sus palabras, “Para llevar adelante la tarea de enseñar filosofía se deben adoptar una serie de decisiones que son, en primer lugar, filosóficas, y

¹⁵ Cristina Davini en Camilloni y otras, ob. cit., 2013, p. 69.

recién luego -y de manera coherente con ellas-, se podrán elaborar los recursos más convenientes para hacer posible y significativa aquella tarea. Este planteo pretende otorgar a los profesores y profesoras un protagonismo central, ya que los interpela no como eventuales ejecutores de recetas genéricas, sino como filósofos o filósofas que recrean su propia didáctica en función de las condiciones en que deben enseñar”¹⁶.

Nombrar al problema de la enseñanza de la filosofía como **filosófico-didáctico**, de esta forma, uniendo ambos adjetivos con un guión, refleja un continuo entre ambas dimensiones en la que no hay prioridad ni en la cualidad ni en el momento en el que se dan ambas formas de reflexión sobre la cuestión. Es decir, creemos que hay una retroalimentación constante entre estas dos fases de la didáctica.

Ahora bien, sobre el planteo acerca del rol docente y esta devolución de protagonismo, que también es una característica de la perspectiva didáctica crítica, aquí también cabe recuperar dos modelos de enseñanza de la filosofía: el **modelo formal o general**, propuesto por Guillermo Obiols, y la idea de una **didáctica mínima**, del mismo Cerletti.

El modelo formal general de Obiols¹⁷ es llamado **formal** pues parte de una definición amplia de filosofía en tanto disciplina que indaga argumentativamente en torno a problemas generales sobre el fundamento o sentido, en cuya búsqueda aspira a soluciones que no necesariamente alcanza. Esta visión de la filosofía incluye tanto pensarla como tradición de pensamiento que ha construido múltiples sistemas y teorías, como también en tanto conjunto de habilidades y formas de pensamiento y

¹⁶ Alejandro Cerletti, ob. cit., 2008, p. 11.

¹⁷ Guillermo Obiols, ob. cit.

reflexión que puede realizar el sujeto. A su vez, es general porque no está pensado para ningún nivel educativo específico.

Este modelo propone tres estrategias didácticas distribuidas en momentos diferentes: inicio, desarrollo y cierre, cada uno de ellos asociado a la secuencia concreto-abstracto-concreto. Los tres momentos pueden pensarse como instancias de una unidad didáctica, de una clase o de un curso completo. El inicio implica la presentación de un problema o cuestión filosófica que, más allá del recurso con el que se la haga, ha de estar en relación directa con los intereses y la curiosidad del grupo de estudiantes. Para el segundo momento, el del desarrollo, se pretende trabajar en la abstracción desde la búsqueda de posibles formas de abordaje o soluciones al problema inicial, para lo que entra en diálogo la historia de la filosofía y su tradición de pensamiento. En el último momento, llamado de cierre, se integra y recapitula el proceso realizado en la búsqueda de realizar una síntesis y revisar el camino recorrido desde el comienzo de la construcción del problema. Si bien se lo llama “cierre” el autor no concibe que necesariamente se llegue a una conclusión que concluya el problema, sino que aspira a identificar qué cuestiones quedan abiertas y hasta dónde se ha llegado con el trayecto realizado. Para Obiols, no es fácil diferenciar en las propuestas a estos tres momentos, y ello porque se dan en un proceso continuo, no en forma de momentos aislados.

La perspectiva de Cerletti de una didáctica mínima también asume la tarea protagónica de cada docente a la hora de elaborar su propuesta de enseñanza. Por ello es que acuerda en que no hay recetas o secuencia que a priori puedan asegurarnos el logro de los aprendizajes tanto de la tradición como de las habilidades asociadas al filosofar. Para él, la didáctica mínima implica un esquema básico que debe “constar al menos de dos momentos: uno de problematización y otro de intento de resolución.

Es decir, distinguir didácticamente la construcción (o reconstrucción) de un problema filosófico y la forma en que se intenta resolverlo”¹⁸.

Este esquema mínimo no señala qué ni cómo enseñar de manera específica, y podría ser adoptado por todo docente, independientemente de cómo entienda a la filosofía y su enseñanza. Es decir, luego de la reflexión filosófica sobre la enseñanza de la filosofía, al margen de la respuesta específica que haya construido, podrá utilizar este esquema abierto para elaborar una propuesta de enseñanza. Además de ello entiende que cada docente deberá desarrollarlo de acuerdo, no solo con su propia perspectiva acerca de la enseñanza, sino con las características de cada grupo y situación concreta.

Algo semejante sostienen Frassinetti, González y Stigol cuando afirman que

“Cada configuración expresa la pericia y las decisiones propias del docente y no constituye un modelo trasladable a otra situación áulica o a otro docente. No se acepta la posibilidad de replicar casos, precisamente porque cada caso es sensible al contexto (situación de aula específica, con un docente particular y determinados alumnos), y por ello no se pretende identificar modelos, explicitarlos y generar prescripciones para las prácticas según una correspondencia entre modelos prescriptivos y casos singulares. Cada docente, en cada situación específica, genera su propia configuración didáctica reconstruyendo el contenido disciplinar, el método y los recursos

¹⁸ Alejandro Cerletti, ob. cit., p. 78.

que emplea en función de las cuestiones vinculadas con el aprendizaje de su propio y peculiar grupo de estudiantes”¹⁹.

Una perspectiva situada y centrada en la praxis

Hasta aquí hemos repasado algunas de las construcciones más relevantes de la didáctica de la filosofía, tanto desde su fundamento filosófico como desde su propuesta “práctica”. Como pudo verse, si bien se centra en la dimensión filosófica del campo no se reniega de su dimensión prescriptivo/técnica, aunque se la plantea desde modelos abiertos, muy apropiables por cada docente.

Como anunciamos antes, nuestra cátedra ha construido una perspectiva a la que nombramos como **didáctica situada y crítica de la filosofía**. La concebimos como una didáctica crítica en tanto sus aportes son del orden del fundamento de la enseñanza y no meramente técnicos o instrumentales. A su vez, en tanto crítica, aporta a la transformación, a la revisión y recreación de lo dado. Es una didáctica que aspira a desnaturalizar para construir nuevas posibilidades de acción y, en este sentido, se vincula también con la dimensión utópica en tanto pretende la emancipación. Es una didáctica de la praxis, pues vincula de manera simbiótica a la reflexión y la acción.

También la nombramos *situada*, y lo hacemos en dos sentidos: por un lado, en tanto piensa la acción docente contextualizada en las instituciones y con los sujetos con los que se concreta la enseñanza de la filosofía; pero

¹⁹ Martha Frassinetti, María Cristina Gonzalez y Nora Stigol, “Filosofía en el nivel superior: formación de profesores y didáctica”, en Guillermo Obiols y Eduardo Rabossi (comp.) *La enseñanza de la Filosofía en debate*, Buenos Aires, Novedades Educativas, 2000, p. 141.

también decimos que es situada en tanto revisa las condiciones geopolíticas y culturales desde donde se construye, en nuestro caso, Latinoamérica y, particularmente, Argentina²⁰.

La construcción de esta forma de entender a la didáctica de la filosofía se dio en un contexto concreto: la formación de docentes de filosofía de la Universidad Nacional del Sur. Es en ese marco en que comenzamos a notar un gran **extrañamiento** de las y los estudiantes que cursaban nuestra materia respecto de la escuela, sus dinámicas, sus sujetos y la misma filosofía que allí se desplegaba en las clases. Es justamente ese extrañamiento que generaba perplejidad, y hasta en cierta forma de angustia a la hora de proyectarse en el rol docente, lo que nos llevó a diseñar estrategias que permitieran morigerar esas sensaciones.

La didáctica situada surge así como un dispositivo de la cátedra que utiliza como artilugio principal a la narración. El relato de situaciones concretas que sucedían en las aulas e instituciones por las que transitábamos las docentes de la cátedra podía ser una herramienta de acercamiento de la escuela al aula universitaria. En los primeros momentos de esta construcción nos preguntábamos si la narración de nuestras experiencias como docentes de filosofía podría ir estableciendo un contacto con la cotidianeidad escolar de nuestras/os estudiantes, futuras/os residentes y profesores y profesoras²¹. Esto es posible porque sostenemos la convicción de que quien enseña a enseñar filosofía en el nivel secundario se enriquece (a sí y a su rol como formador) al transitarlo desde ese rol.

²⁰ Laura Susana Morales y María Belén Bedetti, “Una didáctica situada de la filosofía: dispositivo para acompañar el extrañamiento docente”, *Praxis & Saber*, 4, 7, 2013: 141-157.

²¹ *Ibíd.*

Por ello mantenemos nuestros cursos de escuela secundaria como espacio para mantenernos en contacto con las características que va desplegando.

Por supuesto, no desconocemos que también se cuestiona la inmersión en el campo escolar como instancia que puede empañar la mirada y volver naturales ciertas características de las instituciones que podrían ser cuestionadas. Aún así, valoramos el aula y no podemos imaginarnos fuera de ella pues tampoco queremos asumirnos como actores que la analizan desde la exterioridad. Pensar y actuar conjuntamente la enseñanza de la filosofía en la escuela secundaria se vuelve, así, indispensable para esta forma de entender a la didáctica y su enseñanza en la formación docente.

Consideraciones de cierre

Lo expuesto en este trabajo no es más que una construcción de ideas siempre nutrida de los aportes de otros/as autores/as y agentes del campo. Nos interesa enfatizar en ello pues no se busca polemizar ni cuestionar las formas de entender a la didáctica de la filosofía ni al problema de la enseñanza de la filosofía que han formulado nuestras/os colegas. Muy por el contrario, poder pensar sus aportes desde la situacionalidad específica de nuestra cátedra, con su historia, su realidad, sus cambios y permanencias, es lo que nos permite esta conceptualización y su anclaje en una práctica, en un hacer. Es desde todas estas reflexiones que revisamos y organizamos, año a año, la propuesta de la cátedra vertebrada en su programa y sus proyectos de extensión e investigación. Además de ello, se trata de una construcción siempre provisoria y susceptible de virajes, torsiones y resignificaciones.

Hecha esta aclaración, concluimos este trabajo desde la idea de que la formación didáctica de un docente de filosofía es una tarea que tiene un gran impacto en su futuro desarrollo profesional, pero también en la, probablemente, única experiencia escolar filosófica que muchas/os jóvenes tendrán en el futuro. Es ello lo que nos moviliza e impulsa a pensar con la mayor responsabilidad posible nuestro lugar como promotoras/es de un encuentro singular, potente, significativo, que por ello mismo ha de ser creado y recreado desde la situacionalidad específica que le da sentido y desde los modos concretos con los que lo planeamos y llevamos a cabo.

Imagino, luego existo: sobre la performatividad de los imaginarios posverdad

María J. Binetti

UBA / CONICET, Buenos Aires

1. Introducción

La posmodernidad partió del supuesto de que la razón y sus principios de universalidad y objetividad son un metarrelato orquestado por ocultos dispositivos políticos de dominación. En consecuencia, los posmodernos procedieron a la deconstrucción de la soberana razón, multiplicaron los relatos y desmintieron toda pretensión de verdad. Ellos comenzaron – para decirlo con Jacques Derrida– con la ficción¹, la seducción del simulacro producto de la imaginación² y la hiperrealidad que avanza sobre el desierto de lo real. La operación posmoderna fundamental consistió en sustituir razón por imaginación y realidad por ficciones sin original ni copia. La seducción de las imágenes imaginó así ser la salida emancipatoria de la opresión racional.

Desde una perspectiva histórica, la imaginación posmoderna heredó la autonomía creadora de cierta imaginación moderna catapultada por la Kant y potenciada por Fichte y los románticos³. Sin embargo, esa

¹ Jacques Derrida, *Psyché. Invention de l'autre*, Paris, Galilée, 1988, p. 105.

² Jean Baudrillard, *Selected Writings*, Stanford University Press, 1988, p. 166-168.

³ Cf. María José Binetti, “La imaginación al poder. Kierkegaard, Fichte, Schelling y Hegel sobre la génesis de lo posible”, en *Reflexiones Marginales*,

herencia pierde en la posmodernidad su consistencia ontológica para inscribirse en un nominalismo antirrealista y desontologizante construido por simulacros y simulaciones. La imaginación posmoderna pretende así conservar la espontaneidad de la moderna, pero desligada de la consistencia ontológica y epistemológica de ésta. Su productividad se dice ahora “performativa” en lugar de creadora, su autoactividad pierde toda referencia objetiva, exterior a sus representaciones del ser-ahí y sus signos se reducen a significantes de sus propias relaciones diferenciales. Absuelto de lo real, lo imaginario deviene *index sui*, sin más sentido que su íntima certeza con la que cumple sus deseos de completa autonomía. El costo de esa pretendida autonomía imaginaria es la posibilidad del conocimiento verdadero, objetivo, universal y, con ella, de los valores objetivos orientadores de la acción ética. Donde todo es ficción, cualquier cosa es verdad, mejor dicho, todo es posverdad y posmentira.

Las siguientes páginas se proponen revisitar el devenir histórico de la imaginación posmoderna, su progresiva autonomización de lo real y, finalmente, su resolución en un constructivismo identitario de performances subjetivas, algo que la opinión pública conoce como “wokismo”. Tomaremos algunos hitos historiográficos de alto impacto a fin de mostrar por qué el sueño de una imaginación emancipada de la razón desembocó en la pesadilla de un narcisismo omnipotente que amenaza con disolver la cultura contemporánea.

75, 2023; Immanuel Kant, *Crítica del Juicio*, Madrid, Espasa-Calpe, 1989; *Crítica de la Razón Pura*, México, Porrúa, 2005; Johann Gottlieb Fichte, *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia*, trad. Juan Cruz Cruz, Madrid, Gredos 2013.

2. Surrealismo imaginario vs. realismo opresor

Uno de los acontecimientos fundacionales de la imaginación posmoderna reside en la invitación marcusiana de *Eros y Civilización*⁴ a liberar la fantasía del principio de realidad, racionalidad o rendimiento a fin de reconectarla con el placer y la espontaneidad vital. La invitación de Herbert Marcuse se apoya en el concepto freudiano de imaginación psíquica, combinada con la autoactividad espontánea de la fantasía romántica y traspolada a la praxis marxista de la emancipación política. Conforme con el romanticismo, la imaginación es el órgano supremo de lo absoluto estético; según Freud, tiene un origen endógeno y una etiología sexual; para Marx, las mistificaciones ideológicas de la cultura son producto de las relaciones de producción económico-materiales.

Con ese bagaje intelectual, Marcuse intenta una suerte de “espiritualización neo-freudiana”⁵ trasladada a la lucha de clases pero estetizada por el surrealismo imaginario. El resultado combinatorio fue una imaginación absoluta de naturaleza sexo-política, originariamente incondicionada y ligada a la pulsión de vida, pero desafortunadamente reprimida por el principio de realidad, racionalidad o rendimiento capitalista. A diferencia de la metapsicología freudiana, para la cual el principio de realidad es inmanente al desarrollo de la subjetividad sexuada, Marcuse opone y excluye realidad y libido como condición de la novela surrealista de una sociedad sin clases, lograda por la espontaneidad psíquica de lo imaginario. La fantasía marcusiana resulta así el *a priori* incondicionado de la revolución, garante de un poder creador íntegro e inmaculado al cual se debe retornar luego de la alienación racional. Ella nos redimirá de la realidad y el rendimiento

⁴ Herbert Marcuse, *Eros y civilización*, Madrid, Sarpe, 1983.

⁵ Marcuse, ob. cit., p. 243.

capitalista, y producirá una cultura libidinal, individual y social, no represiva, armónica y equilibrada. La actividad imaginaria consiste en desmentir la realidad tramada por la razón y prefigurar en clave onírico-surrealista una sociedad reconciliada con su energía vital inconsciente, liberada al fluir armónico, igualitario y anticapitalista de sus pulsiones.

Pasado en limpio, Marcuse atribuye a la imaginación empírica el poder creador de un principio ontológico autónomo, incondicionado y absoluto, tendiente a producir una sociedad poscapitalista. Realidad y racionalidad quedan del otro, excluidos de la autonomía imaginaria. En este sentido, su propuesta constituye un hito fundacional de la imaginación posmoderna, que extraerá progresivamente las consecuencias de esos supuestos. En efecto, la invitación marcusiana alienta a la generación sexo-política de los sesenta, confiada a la espontaneidad emancipatoria de lo imaginario. El célebre lema de Mayo del 68 que promueve “la imaginación al poder”, encarna ese tipo de revolución surrealista preconizada por el freudomarxismo marcusiano y performada por la posmodernidad a lo largo de sus variaciones ficcionales. Desrepresión libidinal y emancipación socio-política confluyen en una imaginación potenciada al infinito.

La condición posmoderna de Jean-François Lyotard introduce, junto con el poder de lo imaginario, el principio de la performatividad⁶ en el sentido de un enunciado que produce lo que dice. En palabras de Lyotard, “el incremento de performatividad, a igual competencia, en la producción del saber, y no en su adquisición, depende, pues, finalmente de esta «imaginación» que permite ya realizar una nueva jugada, ya cambiar las

⁶ Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*, Paris, Minuit, 1979, p. 69 ss.

reglas del juego”⁷. Imaginación y performatividad producen aquello que representan y enuncian a título de un nuevo saber. Se consume de este modo la máxima que equiparaba saber a poder, ahora bajo la forma imaginaria. La imaginación posmoderna es la capacidad de articular lo que no era y ahora comienza a ser en virtud de su performatividad.

Ficciones, simulacros, juegos discursivos y relaciones significantes son performados por su capacidad de producción *ex-nihilo* a la vez que performadores de su propio contenido. La imaginación es *index sui* y de lo otro, que eso mismo performa. Lo imaginario es su propio criterio de validación, es decir, de verdad. Esta equivalencia entre verdad y autovalidación imaginaria es lo que se denomina, desde el punto de vista epistémico, posverdad y posfalsedad, más allá de lo uno y lo otro, igualmente lo uno y lo otro.

La imaginación posmoderna no produce simplemente el ser ficcional, también produce la nada de la cual aquel surge. El supuesto de la nada como condición de posibilidad imaginaria encuentra en Jean-Paul Sartre a uno de sus grandes defensores. En *Lo imaginario*⁸, Sartre subraya la función irrealizante y aniquiladora de la imaginación psíquica, productora del vacío puro y la ausencia de realidad. Para Sartre, “el objeto en imagen es un irreal”⁹, un fantasma o ficción surgido por la espontaneidad a priori y trascendental de una imaginación deletérea. Siguiendo los supuestos marcusianos, también para Sartre imaginación y realidad son opuestos excluyentes, donde está una, no está la otra. Para él, lo imaginario es

⁷ Lyotard, ob. cit., p. 85.

⁸ Jean-Paul Sartre, *Lo imaginario*, trad. Manuel Lamana, Buenos Aires, Losada, 1964.

⁹ Sartre, ob. cit., p. 164.

irrealizable¹⁰, inactuante e ineficaz, en el mismo sentido en que lo real es inimaginable. Al mundo real, lo imaginario le opone un anti-mundo nihilizante e improductivo que, paradójicamente, condiciona una libertad –por principio– igualmente ilusoria.

Gaston Bachelard coincide con Sartre en la función irrealizante de la imaginación, la cual que la convierte en positivamente creadora¹¹. Para Bachelard, imaginar es una actividad superhumana por su capacidad de invención espiritual. A fin de caer en la arbitrariedad subjetivista, él introduce en lo imaginario psíquico cierta regulación sociocultural a través de representaciones muy profundas, universales, que pertenecen a la vez al cosmos –res extensa– y la naturaleza humana –res imaginaria–. Se trata de “imágenes primordiales” que no proceden de lo real sino –como en el caso de Sartre– de lo irreal sedimentado por la historia inconsciente de la mente humana. La imaginación las contiene a título de arquetipos primigenios, apriorísticos, que constituyen un sustrato consolidado por la historia y la sociedad, y desde el cual lo imaginario ejerce su actividad poli-simbólica¹² puramente creadora. Entre la imaginación reproductiva –reducible a la percepción y la memoria– y la creación imaginaria no hay para Bachelard continuidad real sino diferencia irrealizante.

¹⁰ Sartre, ob. cit., p. 242.

¹¹ Gaston Bachelard, *La poética del espacio*, México 1986, Fondo de Cultura Económica, p. 27; también *La tierra y los ensueños de la voluntad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, pp. 9-10.

¹² Gaston Bachelard, *El aire y los sueños: ensayo sobre la imaginación del movimiento*, trad. Ernestina de Champourein, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, pp. 31 ss.

Cierta tradición francesa instaló así el lugar común posmoderno y posestructuralista de una imaginación surgida de su propia nada, en el vacío de lo real. A diferencia de la clásica imaginación reproductiva que re-presenta al objeto en su ausencia, la nueva imaginación es performativa de su ausencia. La nada imaginaria constituye el *a priori* trascendental del cual surgen ex-nihilo las ficciones devenidas nombre, lenguaje, escritura. La otrora relación constatativa, mimética o expresiva del lenguaje es ahora sustituida por una performatividad omnimoda, sin original ni copia. “En el comienzo es la ficción, hay escritura”¹³, dice Jacques Derrida sacando de la nada y la ausencia un universo simbólico-imaginario al cual apenas le cabe –eventualmente– el contrapunto de un inalcanzable Otro más allá. En efecto, para autores como Derrida o Jacques Lacan, las performances imaginarias se despliegan en el espacio vacío entre ellas mismas y lo Real, trascendente e inaccesible, una suerte de Cosa-en-sí imaginada inaccesible.

A título ilustrativo, lo Real lacaniano, de suyo irrepresentable, es representado por el *hiatus* –la barra, el agujero o quiebre, etc.– que interrumpe la cadena imaginaria. Lo Real corta la serie de representaciones como si se tratara de cierta regulación formal –semejante a la otrora *Das Ding*–, pero reguladora en este caso del fracaso y la imposibilidad imaginaria. La interpretación lacaniana de Slavoj Žižek entiende que entre lo Real y lo imaginario hay “el vacío que la imaginación llena con imágenes, y el objeto A es el correlato objetal del sujeto vacío”¹⁴. El yo es para Lacan un efecto imaginario correlativo con un Real que hace las veces de objeto A imposible e inaccesible. Según el

¹³ Jacques Derrida, *Psyché. Invention de l'autre*, Paris, Galilée, 1988, p. 105.

¹⁴ Slavoj Žižek, *Sex and the Failed Absolute: Capital of Fashion*, London & New York, Bloomsbury, 2019, p. 452.

estadio del espejo descrito por Lacan¹⁵, el yo se produce desde afuera a través de una imagen óptica, inmaterial, que proyecta cierta unidad interpretada como propia subjetividad. El yo ve en el espejo una imagen que le significa su misma identidad. De este modo, según Lacan o Žižek, resulta que no solo el contenido objetual sino también el yoico son efectos imaginarios, idea con la cual coinciden autores como Gilles Deleuze y Félix Guattari para quienes el yo poseedor o propietario es una “unidad ficticia”¹⁶ proyectada de la nada sobre la nada, dicho en términos baudrillardianos, una simple impresión “hiperreal”¹⁷.

No solo el yo es una unidad ficticia, sino también lo social, producto de múltiples individualidades ficticias cristalizadas simbólicamente. Se introduce así la idea de una imaginación social en el doble sentido de una simbólica cultural producida por actos imaginarios individuales y de actos imaginarios individuales producidos por el imaginario social, que algunos llaman simbólico para distinguir de lo imaginado a título individual. Podríamos hablar así de un círculo performativo en el cual lo social y lo individual son causa y efecto a la vez de un mismo imaginario autoproducido por ellos.

En este sentido social, Cornelius Castoriadis instaló la idea de una “imaginación radical”¹⁸ sin trabas ni regulaciones, fundamento infinito,

¹⁵ Jacques Lacan, “El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”, en *Escritos 1*, México, Siglo XXI, 2009, pp. 99-105.

¹⁶ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Paidós, 2004, p. 78.

¹⁷ Jean Baudrillard, *Selected Writings*, Stanford University Press, 1988, p. 168.

¹⁸ Cornelius Castoriadis, *Sujeto y verdad en el mundo histórico social. Seminarios 1986-87*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2002.

indeterminado y creador del orden social en todas sus dimensiones culturales. A saber, lenguaje, mito, arte, religión, ciencia, moralidad, filosofía, política, leyes, instituciones etc., todo surge de las infinitas posibilidades imaginarias de la mente humana, es decir, de la nada. Castoriadis comparte el esquema dualista de una *res* ensídica, por un lado, y una *res* imaginaria, por el otro; la primera es desconocida, la segunda, autoinstituyente e instituyente de lo representado. La imaginación posee una función productora así como reguladora y esquematizante de sensaciones y afectos, lo cual le otorga al yo la posibilidad de una existencia libre. Gracias a la imaginación radical, afirma Castoriadis, “abandonamos la categoría de racionalidad como categoría última”¹⁹ y accedemos a la libertad. La razón misma es ahora una performance imaginaria.

Así las cosas, entonces cualquier producto histórico-social pertenece al mismo plano imaginario que cualquier otro, el mito y la ciencia, la poesía y la filosofía o la ética, todo comparte el mismo registro de consistencia ficcional. Las configuraciones imaginarias son unívocas, planas, autoreferenciadas en su fuente instituyente. También lo social comparten el mismo registro imaginario, respecto de lo cual Charles Wright Mills coincide con Castoriadis en que la imaginación es la actividad productora de lo individual, lo colectivo y la sociología misma. En *La imaginación sociológica*, Wright Mills le asigna a la imaginación la capacidad de producir el mundo social y de comprender además el significado de sus productos históricos y simbólicos para la vida interior y la trayectoria exterior de los individuos de manera tal que la producción

¹⁹ Castoriadis, ob. cit., p. 38.

de imágenes coincide con la comprensión de su significado y alcance, fundamento de la ciencia social²⁰.

Lo específicamente sociológico es para Wright Mills el pasaje, la relación o intersección entre las representaciones de lo individual biográfico y lo histórico colectivo dentro de la sociedad. Lo imaginario comprende la intersección de lo individual y social –producto de esa misma intersección– y resulta así la forma más fértil de la conciencia personal, comprensión cultural, política y sociológica. En sus palabras, “la imaginación es la capacidad de pasar de una perspectiva a otra: de la política a la psicológica, del examen de una sola familia a la estimación comparativa de los presupuestos nacionales del mundo, de la escuela teológica al establecimiento militar, del estudio de la industria del petróleo al de la poesía contemporánea. Es la capacidad de pasar de las transformaciones más impersonales y remotas a las características más íntimas del yo humano, y de ver las relaciones entre ambas cosas”²¹. Tal es la tarea de la sociología como un imaginario comprensivo omniabarcador, supremo, que lo conecta todo, biografía e historia.

Hay por lo tanto una imaginación productora de signos, y otra comprensiva o hermenéutica de esos signos y símbolos en la intersección de lo múltiple. Ambas son lo mismo imaginario en su desdoblamiento creador, a lo cual se debe agregar la praxis política que ella condiciona, viejo legado de la revolución sexo-política. Así por ejemplo en el ámbito epistemológico actual se habla de una trans/in/end disciplinariedad como

²⁰ Charles Wright Mills, *La imaginación sociológica*, Buenos Aires, Fondo Cultura Económica, 1961, p. 25 ss.

²¹ *Ibíd.*

génesis potencial est(ético) política capaz de reimaginar prácticas científicas teóricas y prácticas²².

En breve, la potencia imaginaria propuesta por Marcuse como línea de fuga del aparato racional capitalista y condensada en la célebre consigna de Mayo del 68, fue expresando a lo largo de la era posmoderna su performatividad hiperreal, condicionada por la capacidad irrealizante de la imaginación. De ella dependen las ficciones objetivas y subjetivas, individuales y sociales, productivas y comprensivas, teóricas y prácticas. Pero hay todavía un último producto imaginario que goza hoy de plena legitimidad cultural. A saber, las performances identitarias, intersección de lo individual y lo social, lo subjetivo y lo simbólico, lo sexual y lo político. A esta nueva era de ficciones identitarias se la suele llamar *woke*.

3. Identificaciones imaginarias al poder imposible

La novela surrealista de la revolución opera hoy en el marco de performances identitarias cada vez más fragmentadas y diseminadas. Cada imagen identitaria interseca múltiples imágenes individuales y sociales, particulares y generales o colectivas. Los nuevos teóricos *woke* hablan de identidades sociales múltiples, interseccionadas, híbridas o poshumanas, y posgénero.

La imaginación posmoderna ha tenido un fuerte impacto en la teoría feminista²³, devenida por aquella posfeminismo o transfeminismo basado

²² Remitimos como ejemplo al Simposio “Epistemologías Trans/In/end disciplinarias. Reimaginaciones entre transfeminismos, investigaciones y pedagogías”. Disponible en: <https://interdisciplinadascongreso.uy/simposios/>

en géneros identitarios. Por identidad subjetiva se entiende aquí –en palabras de Judith Butler, una de sus principales representantes– “una función de un discurso decididamente público y social, la regulación pública de una fantasía a través de las políticas de superficie del cuerpo”²⁴. Según Butler, la fantasía constituye el *modus operandi*, elemento y vehículo de la simbólica social que se inscribe en la mente a título de identificación subjetiva. Sin que se sepa bien cómo, resulta que una imagen social se convierte en una imagen individual, es decir, en un acto performativo de la identidad subjetiva, que resulta ser así una función discursiva de los imaginarios sociales. De lo individual a lo social, de lo simbólico a lo mental, lo que media es lo imaginario como intersección de lo uno y lo otro en su propia matriz performativa.

De aquí que para Butler, la interioridad sea una performance imaginaria, al igual que la identidad colectiva de un “nosotras”²⁵, signifique ese nosotras a las mujeres o a las negras, las proletarias, las burguesas, las oprimidas etc. La autora posfeminista Monique Wittig coincide con Butler en que ser “mujer” es “una formación imaginaria, mientras que las ‘mujeres’ son producto de una relación social”²⁶. Otro tanto vale para Teresa de Lauretis, según quien ser mujer es “una construcción ficticia, un destilado de los discursos diversos, pero

²³ Linda Nicholson (ed.), *Feminismo/posmodernismo*, Buenos Aires, Feminaria, 1992.

²⁴ Nicholson, ob. cit., p. 90.

²⁵ Judith Butler, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, New York, Routledge, 1990, p. 142.

²⁶ Monique Wittig, *La pensée straight*, Editions Amsterdam/Multitudes, 2018, p. 31.

coherente”²⁷. Igualmente para Javier Sáez, masculino y femenino “pertenecen al imaginario social”²⁸. Esta línea de interpretación le debe a Lacan la idea de que el yo es un efecto imaginario, significado por relaciones entre significantes sociales, que a su vez serían efecto de relaciones de producción. La fantasía individual sería en consecuencia un producto económico y la mujer, un efecto del capitalismo colonial, eurocéntrico y opresor.

Las identificaciones imaginarias no son ni verdaderas ni falsas, simplemente se inscriben y corporizan como podrían inscribirse o corporeizarse tantas otras en su lugar. El fantasma que significa ser mujer podría ser reemplazado por el fantasma que significa ser varón, andrógino, pangénero, no binario o neutro. Todo vale para una imaginación autoinstituyente, que performa significados por repetición de prácticas sociales y culturales devenidas “esquemas de diferenciación social”²⁹. Christoph Wulf explica al respecto que hay modelos de acción social que por iteración individual se convierten en hábitos subjetivos para cristalizar luego en identidades sociales diferenciales de, por ejemplo, género, raza, clase, casta o situación socioeconómica, etnia, condición minoritaria, edad, elección de objeto genérico, idioma, creencia o religión, ocupación, opinión política, nacionalidad, ubicación

²⁷ Teresa De Lauretis, *Alicia ya no. Feminismo, semiótica y cine*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1992, pp. 15-16, “Eccentric Subjects”, en *Figures of Resistance: Essays in Feminist Theory*, Chicago, University of Illinois Press, 2007, pp. 151-183.

²⁸ Javier Sáez, *Teoría Queer y psicoanálisis*, Madrid, Editorial Síntesis, 2004, p. 172.

²⁹ Christoph Wulf, *Human Beings and their Images. Imagination, Mimesis, Performativity*, London & New York, Bloomsbury Academic, 2022, pp. 112-113.

urbana o rural, capacidades orgánicas, peso, estado de salud, estándares de moda y belleza. Basta entonces con repetir nuevos esquemas de comportamiento para producir una nueva identidad.

Cuando los individuos imaginan que su identificación es similar a la identificación de otros, entonces se establece entre ellos cierto “aire de familia”³⁰ que refuerza los esquemas sociales de comportamiento. Por extensión, Wulf interpreta “las imágenes juegan un rol central en el carácter performativo del lenguaje, la organización y performance de la acción social”³¹. En efecto, ellas determinan el contenido de lo que es, se dice y significa, sea identitario individual o simbólico social. También el lenguaje juega un rol importante en la performatividad imaginaria porque liga las imágenes a significantes –nombres o palabras– públicos y políticos, y facilitando la familiaridad identitaria.

Estas explicaciones no terminan de aclarar el modo en que una representación social –particular o general– performa la identidad privada de un sujeto, que no preexiste a la inscripción que lo performa sino que es lo imaginario mismo performado de manera identitaria. En rigor, no aclaran sino que más bien niegan la especificidad del aparato psíquico, sus procesos dinámicos y metabólicos básicos irreducibles a lo socio-simbólico. Para los autores posmodernos, hay un imaginario social de carácter público, otro identitario de carácter privado y una función imaginaria que intersecta ambos. En el caso de las inscripciones singulares, lo imaginario parecería más bien pasivo y receptivo de la agencia social activa, que sin embargo no existe sino en los yoes que la inscriben inscribiéndose en ella.

³⁰ Wulf, ob. cit., p. 107.

³¹ Wulf, ob. cit., p. 96.

De esa pasividad –capitalista– intenta emanciparse la imaginación revolucionaria y transgresora a fin de inscribir otras impresiones y performar nuevas imágenes. Resulta así que la misma imaginación que inscribe pasivamente lo social producido por ella, es capaz de performar activamente otro imaginario liberador, desregulado y re-esquemmatizado por nuevas figuras. Lo imaginario satisface la doble función de oprimir la mente individual y liberarla, regularla por esquemas organizadores y desregularla por nuevos esquemas. Tal es su ambigüedad estructural, o bien, su vacío aniquilador.

La emancipación imaginaria surge –comenta Karen Barad– de explorar en el vacío trans-mater-real puramente posible³². Esa nada que condiciona la creación imaginario es un mundo lleno de posibilidades. La imaginación guarda una relación preferencial con lo futuro porque ha aniquilado la presencia actual para hacer lugar a un porvenir posible-imposible. Butler insiste en este sentido en que “la fantasía es lo que establece lo posible como exceso de lo real”³³, es decir, como algo fuera de los límites reales. En la imaginación, todo es posible, nada imposible. Los infinitos futuribles imaginarios desafían la realidad, sus normas y regulaciones hegemónicas. Nada detiene su proliferación mental por fuera del real. En virtud de su capacidad metamórfica, este tipo de imaginación instituye lo que Butler denomina la “tradición posmemoria”³⁴, performativa del pasado. La posmemoria imagina el

³² Karen Barad, “Trans*/Matter/Realities and Queer Political Imaginings”, en *GLQ. A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 21, 2015, pp. 387-422.

³³ Judith Butler, *Undoing Gender*, New York, Routledge, 2004; Nicholson, ob. cit., p. 217.

³⁴ Judith Butler, *Sin miedo. Formas de resistencia a la violencia de hoy*, Buenos Aires, Taurus, 2022, p. 138.

pasado y proyecta con él nuevas configuraciones posibles de índole –y esto es aquí lo central– estética³⁵.

Los futuribles imaginarios pertenecen al registro estético por ser pura creación ficcional más allá de la verdad y el error, el bien y el mal. Son irrerealidades, simulacros de universos artísticos, algunos los llaman también “espectros”³⁶ entendiendo por tal la aparición o *revenant* de esperpentos imposibles que simplemente acontecen en la mente. Los futuribles espectrales se realizan en el escenario teatral, por fuera del mundo capitalista opresor. La espectralidad como lugar imaginario desafía la lógica de la presencia y el reconocimiento para trasladar la mente a un no-lugar que excede todo lugar. Por eso Butler ha comprado la performatividad con la ejecución de un guión teatral³⁷, donde tanto el guión como los actores, la escena, el teatro, el auditorio, todo tiene valor ficcional. No hay libretos más verdaderos o falsos que otros, cada uno se valida a sí mismo en su misma performance y dura el tiempo de su dramatización.

Volviendo a la cuestión identificatoria, se trata entonces de imaginarse y actuar repetidamente alguna identidad individual múltiple y plural, interseccionada por las diversas representaciones sociales de género, raza, clase, casta o situación socioeconómica, etnia, condición minoritaria, edad, elección de objeto genérico, idioma, creencia o religión, ocupación, opinión política, nacionalidad, ubicación urbana o

³⁵ Butler, ob. cit., p. 139.

³⁶ Gabi Balcarce, *Posthumanismo espectral*, Buenos Aires, La Cebra, 2023.

³⁷ Judith Butler, “Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista”, en Sue-Ellen Case (ed.), *Performing Feminisms: Feminist Critical Theory and Theatre*, Johns Hopkins University Press, 1990, pp. 270-82.

rural, capacidades orgánicas, peso, estado de salud, estándares de moda y belleza. El yo imaginario es resultado de la composición total, siempre abierta a redefiniciones futuras. Estas composiciones interseccionan además imágenes orgánicas, maquínicas, minerales, vegetales o racionales, naturales y culturales, humanos y no-humanos, etc. Estos compost o híbridos sintéticos se denominan también poshumanos o incluso *cyborgs*.

Sobre un escenario imaginario, los futuribles espectrales y poshumanos performan las políticas identitarias que los producen, especialmente dirigidas a minorías marginales. A través de la imaginación, esas políticas buscan irrealizar normas, reglas, instituciones y sistemas sociales hegemónicos a fin de producir híbridos, compost, simulacros y esperpentos. La aniquilación o nihilización imaginaria encuentra así su potencialidad puramente libre, en la performance de un teatro trans-real. El así llamado *wokismo* –la emancipación cultural de ficciones identitarias híbridas y espectrales– compone en este sentido la plataforma ideológico-política de la desrealización normativa. Su motor es la omnipotencia imaginaria ensimismada en sus figuraciones subjetivas, narcisistas y estéticas.

Por esas ironías del destino posmoderno, el famoso desideratum de Emma Goldman de una revolución donde se pueda bailar, ha desembocado en una revolución imaginaria que solo puede bailar entre espectros. Aquel anhelo freudo-marxista de una fantasía política revolucionaria y transformadora de las condiciones materiales de existencia retorna al lugar del cual emergió: el surrealismo onírico de los espectros y esperpentos que proliferan en el vacío. Ahora bien, a este tipo de imaginación emancipada se le debe objetar dejar intacto el sistema de producción del cual ella misma es efecto. En su omnipotente voluntad de

irrealidad, ella desregula, multiplica y acelera la proliferación del capital que pretendía armonizar. Nada escapa a las redes de producción que los aparatos de poder tienden por todas partes, nada excepto la ficción que los excede y parodia desde afuera.

Lejos de emanciparse de la lógica capitalista, este tipo de imaginación performa la ideología de un hiper-capitalismo que hoy se abre paso a través de ficciones identitarias e identificaciones sintéticas. La proliferación y diseminación al infinito de imágenes desrealizadas, desespacializada y destemporalizada, imágenes sin espesor, reglas ni continuidad que fluyen al ritmo de la inmediatez pura son el combustible socio-cultural de la maquinaria hiper-capitalista. Una caverna de espectros, un juego de sombras sin original, copia ni posibilidad real alguna.

4. A modo de conclusión: la necesaria restitución de una imaginación realista

La progresiva autonomización de la imaginación posmoderna performa hoy el escenario posverdad de las ficciones woke, girando sobre el vacío narcisista de un yo insustancial, proyectado en ellas. Estas breves páginas intentaron repasar algunos hitos genealógicos de ese proceso de emancipación, desarraigado por principio de la realidad. En su omnipotencia imposible, este tipo imaginario ha terminado con la posibilidad del conocimiento y la acción moral, la verdad y el bien objetivos, a la postre, con la humanidad convertida en posthumanos cibernéticos, híbridos de piezas. Escepticismo posverdad, relativismo y subjetivismo moral son el resultado de lo que empezó con el ensueño surrealista de la revolución y terminó con un ilusionismo solipsista, encapsulado en colectivos autorreferenciales.

El escenario performativo de lo imaginario ha borrado la diferencia entre literatura y filosofía, ficción y ciencia (ficción), en favor de un esteticismo universal al cual le corresponde el valor de posverdad. Lo posverdadero es la certeza literaria del relato en cuanto que tal, de su significado subjetivo. Dado que la posibilidad de conocimiento verdadero y, por ende, de acción buena está por principio descartada, el posmodernismo sustituye los criterios de verdad por juicios de justicia o injusticia epistémica conforme sea la inclusión o exclusión de minorías identitarias. Un mundo sin hechos, donde todo es ficción posverdadera coincide con un relativismo moral que privilegia de manera arbitraria cualquier disidencia por la disidencia misma.

En este contexto, quisiéramos subrayar la necesidad intelectual y moral de restituir una imaginación realista, cuya actividad está contenida por los límites de la realidad, el conocimiento y la acción libre, si no por otra cosa, al menos por la exigencia de una vida humana libre y digna, sostenida por hechos y valores objetivos y universales. Pensar una vida buena y valiosa sostenida por instituciones y sistemas culturales efectivos exige conocer y actuar en un campo de sentidos reales. Porque en definitiva, nadie ha demostrado que excedemos lo real o pudiésemos estar fuera de ello. Lo que intuitivamente se impone es más bien el hecho de que vivimos, conocemos e imaginamos la realidad.

Un realismo de la imaginación debería comenzar por afirmar que la imaginación no es lo opuesto de lo real, aquello que niega, aniquila, nihiliza la realidad y lo racional. Por el contrario, lo imaginario es aquello que presentifica la realidad, contacta con ella y pertenece a la actividad racional del animal humano. Imaginar es una función de la inteligencia, medida por ella y la realidad. Y lo real es que a pesar de los intentos por independizarse de la sensación y el pensamiento, la imaginación no es

independiente de ellos. A partir de allí, es posible y urgente elaborar una teoría de la imaginación que distinga imágenes perceptivas, recordadas, icónicas, verbales, sueños, visiones, alucinaciones, imágenes estéticas, sociales, metafóricas, científicas, etc. etc. Esa diferencia es un hecho comprendido por el pensamiento y conceptualizado por la razón, que una imaginación que ficciona.

Woke

Miguel Andrés Brenner

UBA, Buenos Aires

Las épocas actuales son notablemente distintas a las del siglo pasado, reflejando cambios profundos en la sociedad, la política y la economía. Es crucial analizar estos aspectos para comprender mejor el mundo en el que vivimos. La presencia y el impacto de la extrema derecha son fenómenos destacados en el panorama contemporáneo. Aunque es difícil sintetizarlos debido a su heterogeneidad en distintos territorios. Se ha consolidado en varios países y regiones, adaptándose a las particularidades locales. Comparten elementos comunes como el nacionalismo exacerbado, el rechazo a la inmigración y la crítica a las instituciones democráticas tradicionales.

Desde Argentina, hemos sido testigos de un resurgimiento de movimientos de extrema derecha, que han encontrado eco en ciertos sectores de la población debido a las crisis económicas recurrentes y al descontento con las políticas tradicionales. Esta tendencia refleja una realidad más amplia, donde las inseguridades y frustraciones sociales son capitalizadas por líderes que promueven discursos polarizantes y simplistas.

Las épocas actuales presentan características únicas y complejas, marcadas por la influencia creciente de la extrema derecha y la diversificación del poder. Comprender estos fenómenos es esencial para navegar y actuar en el presente. Lo intentaremos. Pero antes

diferenciaremos entre los movimientos sociales neoliberales y los de extrema derecha. Los neoliberales suelen enfocarse en políticas económicas de libre mercado, privatización y reducción del gasto público; los de extrema derecha tienden a promover nacionalismo, proteccionismo y, a menudo, políticas autoritarias. Los neoliberales buscan maximizar la eficiencia económica y reducir la intervención del Estado en la economía. Los de extrema derecha pueden, además, buscar preservar la identidad cultural y nacional, a menudo a través de políticas antiinmigración y medidas de seguridad nacional. Los neoliberales suelen utilizar un lenguaje técnico y económico, mientras que los de extrema derecha utilizan una retórica emocional y nacionalista, apelando a los miedos y descontentos de la población. Los neoliberales suelen tener apoyo de sectores empresariales y de la élite económica; los de extrema derecha suelen atraer a personas descontentas con el sistema político y económico actual, incluyendo a trabajadores afectados por la desindustrialización y la precariedad laboral, cuyas pretensiones afectan más al individuo, no son comunitarias aunque tengan incidencia en el colectivo. Los de extrema derecha son capaces de sustentarse en políticas férreamente capitalistas neoliberales.

Del verbo: *To wake up*, despertar

El término *woke* se ha popularizado en los últimos años para describir una postura social y política que se centra en la conciencia sobre las injusticias y desigualdades, especialmente las relacionadas con el racismo, el sexismo, la homofobia, el maltrato al medio ambiente y otras formas de discriminación.

Sus raíces se encuentran en la comunidad afroamericana, donde se utilizaba desde la década de 1960 para referirse a la conciencia sobre la

injusticia racial y la necesidad de actuar para combatirla. Con el tiempo, el término *woke* se expandió para abarcar otras formas de injusticia social y se popularizó a través de movimientos sociales y el uso de hashtags como *#StayWoke* en las redes sociales¹.

Los defensores de la cultura *woke* se caracterizan por estar informados y preocupados por los problemas sociales y políticos, buscando garantizar conciencia sobre ellos. El movimiento se centra en la lucha por la justicia social y la igualdad, buscando desafiar las estructuras de poder y las normas sociales que perpetúan la discriminación y la opresión. Se reconoce que las diferentes formas de opresión están interconectadas y se abordan de manera integral. El movimiento *woke* se manifiesta a través de diversas formas de activismo, como protestas, campañas en redes sociales, boicots y el apoyo a organizaciones que trabajan por la justicia social.

El término *woke* también se utiliza de manera despectiva por sectores conservadores para criticar a personas o ideas progresistas, asociándolo con extremismo o “pensamiento políticamente correcto”.

El historiador italiano Steven Forti, si bien no se pliega a dicho uso, puede afirmarse que lo asume de manera crítica. Para él, la creciente desigualdad y la pérdida de confianza en los partidos tradicionales han permitido el auge de figuras políticas que prometen recuperar el orden y la estabilidad, aunque a costa de los principios democráticos. Propone el concepto de extrema derecha 2.0, un movimiento adaptado a la era digital, capaz de movilizar emociones, manipular la agenda pública para difundir desinformación y teorías conspirativas. La sensación de incertidumbre y desprotección ha convertido a amplios sectores de la población en terreno

¹ <https://www.bbc.com/mundo/noticias-63465024>.

fértil para discursos populistas que prometen recuperar el control y restaurar un orden perdido. Este sentimiento de frustración no se traduce únicamente en abstención o desafección política, sino en el apoyo creciente a opciones autoritarias².

La extrema derecha a menudo se asocia a una especie de religiosidad dogmática. Este fenómeno puede observarse en varios movimientos políticos y sociales alrededor del mundo. La combinación de políticas autoritarias y creencias religiosas estrictas puede llevar a una visión del mundo muy rígida y excluyente. Así, v.gr., durante su campaña presidencial de 2024, Donald Trump ha recurrido a imágenes religiosas cristianas, caracterizando su campaña como una “cruzada justa” contra “ateos, globalistas y marxistas”³. Javier Milei ha mostrado interés en el judaísmo y ha considerado la posibilidad de convertirse a esta religión. En varias apariciones públicas, empleó símbolos judíos como la kipá⁴ y aún ha insultado fuertemente al Pontífice Francisco. Jair Bolsonaro ha utilizado el nacionalismo cristiano como una parte central de su política, uniendo a católicos y evangélicos conservadores alrededor de una representación mítica del pasado de Brasil y un proyecto imaginado para su futuro⁵.

² Steven Forti, 2024. “La democracia en extinción.” Reseña.

<https://www.infobae.com/cultura/2025/01/28/la-democracia-sera-reemplazada-por-autocracias-electorales-como-la-extrema-derecha-esta-desmantelando-el-sistema-desde-dentro> (fecha de lectura: 29 de enero de 2025).

³ https://en.wikipedia.org/wiki/Donald_Trump_and_religion (fecha de lectura: 1ª de febrero de 2025).

⁴ <https://www.diariodemexico.com/mundo/en-que-cree-javier-milei-estas-son-las-creencias-religiosas-del-presidente-electo-de> (fecha de lectura: 2 de febrero de 2025).

⁵ <https://www.christiancentury.org/article/critical-essay/christian-nationalism-thriving-bolsonaro-s-brazil> (fecha de lectura: 2 de febrero de 2025).

En este contexto ubicamos la visión *woke* del presente término.

El movimiento *woke* es un fenómeno complejo con diversas interpretaciones. Si bien promueve la conciencia sobre las injusticias sociales y la lucha por la igualdad, es importante analizar cada situación y propuesta dentro de este marco para comprender el mismo.

La implementación neoconservadora del término *woke* se caracteriza por emplearlo de forma despectiva para desacreditar ideas, políticas o movimientos progresistas⁶. En lugar de centrarse en un debate sustantivo sobre temas específicos, se utiliza *woke* como una etiqueta amplia para agrupar y descalificar cualquier cosa que se considere “demasiado” liberal o que desafíe el statu quo conservador.

Se engloban diversas causas progresistas bajo el paraguas de *woke*, sin distinguir matices ni diferencias entre ellas. Se simplifican debates complejos, reduciéndolos a una dicotomía entre *woke* y “no *woke*”. Se carga el término con connotaciones negativas, asociándolo con extremismo, censura (“cultura de la cancelación”), corrección política excesiva y pérdida de valores tradicionales. Se emplea para exacerbar la polarización política, creando una división entre “nosotros” (los conservadores) y “ellos” (los *woke*), fomentando la hostilidad y el rechazo hacia cualquier postura que se considere progresista. Al centrarse en el término *woke* como un enemigo a combatir, se desvía la atención de debates políticos y sociales más profundos y complejos. Políticos y comentaristas conservadores aprovechan el término para movilizar a su

⁶ <https://www.infobae.com/politica/2025/01/23/que-es-la-ideologia-woke-que-critico-javier-milei-y-que-tambien-rechazan-elon-musk-y-donald-trump/> (fecha de lectura 25 de enero de 2025).

base electoral, apelando a sentimientos de rechazo hacia cambios sociales y culturales.

Así, por ejemplo. Criticar políticas de inclusión y diversidad en empresas o instituciones educativas, incriminándolas de ser *woke* y de promover una “discriminación inversa”. Atacar iniciativas para visibilizar y proteger los derechos de la comunidad LGBTQ+, tildándolas de “ideología *woke*” que busca “adoctrinar” a los niños. Descalificar movimientos sociales que luchan contra el racismo o la discriminación de género, acusándolos de ser *woke* y de promover la “victimización”. Criticar expresiones artísticas o culturales que abordan temas sociales o políticos desde una perspectiva progresista, acusándolas de ser “propaganda *woke*”. Descalificar toda lucha por un ambiente que promueva el “buen vivir” como *woke*.

De tal manera la utilización peyorativa de *woke* imposibilita el debate constructivo sobre temas importantes, al descalificar posturas sin argumentar. Contribuye a la polarización política y social, al crear divisiones artificiales y fomentar la hostilidad entre diferentes grupos. Busca deslegitimar luchas por la justicia social y la igualdad, presentándolas como “excesos” o “radicalismos”.

La utilización neoconservadora del término *woke* es una estrategia discursiva que busca descalificar y deslegitimar ideas y movimientos progresistas, implosionando polarización y dificultando el debate público. Se popularizó a partir de los últimos años, en particular con el discurso inaugural de la presidencia de Donald Trump⁷. Y en Argentina con la

⁷ Dentro de un sesgo crítico a la globalización, sustentado en la incidencia de la inmigración, el nacionalismo y el proteccionismo, más allá de las particularidades locales (EE.UU., el Reino Unido, Hungría, Polonia, Italia, India, etc.), hay

reciente mimetización de Javier Milei⁸ con Trump y una consideración insultante hacia quienes los considera así⁹.

Veamos que en sus orígenes, ni el liberalismo económico ni el político, salvadas las distancias, consideran algo diferente a la llamada igualdad. De aquí, muy brevemente la posición de Adam Smith y Jean Jacques Rousseau contraponiéndola a la de Karl Marx.

En su libro *Teoría de los Sentimientos Morales* (1759), Adam Smith no abogaba por la igualdad económica ni por la distribución igualitaria de los bienes materiales. En cambio, defendía la igualdad moral de los seres humanos, es decir, que todos los seres humanos son moralmente iguales, sin importar sus diferencias^{10, 11}.

Jean Jacques Rousseau, a su vez, con quien se origina el liberalismo político, en su texto *El Contrato Social* (1762), sostiene, en parte, que el cambio climático, en tanto no depende del hombre, lo impulsa por necesidad a vivir en sociedad, y lo conlleva a males peores, pues surgen de

diferentes perspectivas en las que Argentina no cabe sin más. O sea, hay heterogeneidad.

⁸ <https://defonline.com.ar/internacionales/milei-en-davos-del-discurso-anti-woke-y-su-relacion-con-trump-a-las-posibles-inversiones-para-argentina/> (fecha de lectura: 23 de enero de 2025).

⁹ <https://www.lanacion.com.ar/politica/que-es-el-wokismo-por-que-milei-lo-critica-y-quienes-fueron-los-primeros-en-hablar-de-este-fenomeno-nid23012025/> (fecha de lectura: 23 de enero de 2025).

¹⁰ Samuel Fleischacker, “Adam Smith y la igualdad.” 2006. <https://biblat.unam.mx/hevila/EstudiospublicosSantiago/2006/no104/2.pdf>.

¹¹ Adam Smith, *Teoría de los sentimientos morales*, <https://jeffersonamericas.org/wp-content/uploads/2020/08/Smith-Adam-La-teoria-de-los-sentimientos-morales-6181-r1.0.pdf>.

la propiedad privada, de su apropiación, de la excesiva ambición de unos pocos y la envidia de otros, de la mayoría¹².

Carlos Marx no trabaja bajo el parámetro de la igualdad o desigualdad, más allá del error en el que incurren hasta los llamados marxistas, que así lo afirman. Dicho parámetro es del orden burgués. En la *Crítica del Programa de Gotha* de 1875¹³, Marx no niega el principio de la igualdad en sí mismo, sino que realiza una crítica profunda a la concepción burguesa y abstracta de la igualdad que se plasmaba en el programa del Partido Obrero Alemán (luego se convertiría en el Partido Socialdemócrata Alemán). Marx argumenta que la igualdad, tal como se planteaba en el programa, ignoraba las diferencias reales entre las personas y las condiciones materiales de existencia, lo que llevaba a una concepción meramente formal burguesa de la justicia social.

Puntos clave de la crítica de Marx a la concepción de igualdad en el *Programa de Gotha*.

- Principio de “de cada cual según su capacidad, a cada cual según sus necesidades”: Marx propone este principio como una idea comunista superior a la concepción burguesa de la igualdad. Implica que cada persona contribuya a la sociedad según sus capacidades y reciba de ella según sus

¹² Jean J. Rousseau, *El contrato social*, México, 2017, Partido de la Revolución Democrática. Primera parte.

¹³ Karl Marx, *Crítica al programa de Gotha*, ed. 1979. *Kritik des Gothaer Programms* es un documento basado en una carta de Karl Marx escrita a principios de mayo de 1875 al Partido Obrero Socialdemócrata de Alemania, con el que Marx y Friedrich Engels mantenían una estrecha colaboración. <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1870s/gotha/critica-al-programa-de-gotha.htm>.

necesidades, superando la lógica del intercambio equivalente y la distribución basada en el trabajo realizado.

- Crítica a la distribución “equitativa” del producto del trabajo: Marx critica la idea de que el producto del trabajo debe distribuirse “íntegramente” entre todos los miembros de la sociedad con “igual derecho”. Argumenta que esto ignora las necesidades de la reproducción social y las diferencias en las capacidades y necesidades de las personas.

La *Crítica del Programa de Gotha* es un texto fundamental para comprender la concepción marxista de la igualdad, su crítica al socialismo utópico y a las concepciones burguesas de la justicia social.

El progresismo de los últimos años, carente de meta histórica, conlleva a un individualismo, donde la tan proclamada “inclusión” se revierte en una especie de clausura de horizontes esperanzadores, se trastoca en “exclusión” para la mayor parte de los seres humanos. Actualmente las clases trabajadoras latinoamericanas no visualizan su liberación como resultado necesario e inmediato de una ruptura con el orden económico vigente, aunque ello no implique que se hayan transformado en aliadas de un proyecto que se revela globalmente cada vez más concentrador de riqueza y autoritario a escala mundial.

Así, aparece el tecnofeudalismo, concepto acuñado por el economista griego Yanis Varoufakis¹⁴, para quien las grandes corporaciones tecnológicas, como Google, Amazon y Facebook, asumen un papel similar al de los señores feudales del pasado. El poder y la riqueza están dominados por un reducido grupo de magnates dueños de las principales

¹⁴ <https://www.newtral.es/que-es-tecnofeudalismo/20250124/>.

plataformas del sector digital, que promueven una estructura autoritaria en la que las corporaciones tecnológicas se convierten en los nuevos “señores feudales”¹⁵, promoviendo el capitalismo financiero especulativo al centralizar el capital y crear burbujas financieras en la economía global¹⁶. El capitalismo financiero, más de lo que fue en el pasado, no se limita a la explotación y desvalorización creciente del mundo del trabajo. Se revela igualmente racista, misógino, xenófobo, antimulticultural y oscurantista¹⁷, tiende a un odio que se vuelve viral, desde el que no se construye. Y para las grandes masas poblacionales el mercado se apodera de “sí mismo”, pues el Estado apunta a ser reemplazado, en la medida de lo posible, por el “emprendedurismo”, donde cada uno se encamina a ser empresario de sí mismo.

En este contexto económico aparece un fascismo similar al de los años treinta del siglo veinte, pero también diferente. En general, hoy propende a ser nacionalista exacerbado y autoritario, genera sus comunicaciones y propaganda en las llamadas “redes sociales”¹⁸. Es anticomunista a la criolla, pues se aleja de los parámetros interpretativos de aquella corriente, sin interesarle académicamente la misma, alejándose de su racionalidad crítica.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ <https://lacartita.com/tecnofeudalismo-el-sistema-que-redefine-el-poder-y-amenaza-la-democracia/>.

¹⁷ Aurelio Marco García (s/f) “Retomar el ciclo progresista.” Le Monde Diplomatique, edición Cono Sur. <https://www.eldiplo.org/notas-web/retomar-el-ciclo-progresista/> (fecha de lectura: 25 enero 2025).

¹⁸ En el caso argentino de Milei, su triunfo en la segunda vuelta en Argentina, fue logrado sin las clásicas campañas electorales con la presencia de algún candidato. Digamos, las campañas se realizaron sin la consiguiente presencia física del interesado, solamente de modo virtual.

El común de sus electores, en procesos democráticos, cuya formalidad puede mantenerse, se encuentra subyugado por las consignas capitalistas neoliberales que enarbola, más allá del bienestar de la población, por las proclamas conservadoras a las que adhiere, por “cuidar” el escasísimo poder ser sí mismo de modo individualista, hedonista, fragmentado socialmente, en una tónica antiprogresista, como más arriba señalamos, dentro de un espectro anti inmigratorio, donde se identifica inseguridad con miedo, en un mundo de alta tecnología distópica con inteligencia artificial. De ahí las consecuentes “políticas de miedo”.

A las “políticas de miedo” resulta muy funcional las redes que incentiven el odio, y de ahí el propio enclaustramiento desde las tensiones generadas de manera reaccionaria, donde se conjugan ceguera ecológica y clausura política, al decir de Svampa, Maristella y Viale, Enrique (2025)¹⁹. Para Rousseau en el Contrato Social, etapa “pre-social”, el cambio climático, que condiciona la existencia de las relaciones sociales, no dependen del ser humano; en la actualidad son una horripilante producción histórica, ya que la misma era del calentamiento global ha terminado, ha llegado la era de la ebullición global, al decir de Antonio Guterres, Secretario General de las Naciones Unidas²⁰.

¹⁹ Maristella Svampa y Enrique Viale,. “De la ceguera ecológica a la indignación colectiva Buenos Aires, Con-texto, 2025.

<https://www.con-texto.com.ar/?p=3907> (fecha de lectura: 5 de febrero de 2025)

²⁰ Antonio Guterres, “Palabras de apertura del Secretario General en la conferencia de prensa sobre el clima”, 2023

<https://www.un.org/sg/en/content/sg/speeches/2023-07-27/secretary-generals-opening-remarks-press-conference-climate> (fecha de lectura: 21/09/2024).

Otras fuentes de información:

-*Wikipedia*. (n.d.). *Donald Trump and religion*. Febrero 15, 2025, de https://en.wikipedia.org/wiki/Donald_Trump_and_religion.

-*Diario de México*. (n.d.). ¿En qué cree Javier Milei? Estas son las creencias religiosas del presidente electo de. Febrero 15, 2025, de <https://www.diariodemexico.com/mundo/en-que-cree-javier-milei-estas-son-las-creencias-religiosas-del-presidente-electo-de>.

-*Christian Century*. (n.d.). “Christian nationalism thriving in Bolsonaro’s Brazil”. Febrero 15, 2025, de <https://www.christiancentury.org/article/critical-essay/christian-nationalism-thriving-bolsonaro-s-brazil>.

-*Infobae*. (2025, Enero 23). “¿Qué es la ideología ‘woke’ que criticó Javier Milei y que también rechazan Elon Musk y Donald Trump?” Febrero 15, 2025, de <https://www.infobae.com/politica/2025/01/23/que-es-la-ideologia-woke-que-critico-javier-milei-y-que-tambien-rechazan-elon-musk-y-donald-trump/>.

-*DEF Online*. (n.d.). “Milei en Davos: del discurso anti ‘woke’ y su relación con Trump a las posibles inversiones para Argentina”. Febrero 15, 2025, de <https://defonline.com.ar/internacionales/milei-en-davos-del-discurso-anti-woke-y-su-relacion-con-trump-a-las-posibles-inversiones-para-argentina/>.

-*La Nación*. (2025, Enero 23). “¿Qué es el ‘wokismo’, por qué Milei lo critica y quiénes fueron los primeros en hablar de este fenómeno? “, Enero 15, 2025, de <https://www.lanacion.com.ar/politica/que-es-el-wokismo->

por-que-milei-lo-critica-y-quienes-fueron-los-primeros-en-hablar-de-este-fenomeno-nid23012025.

-*La Cartita*. (n.d.). “Tecnofeudalismo: el sistema que redefine el poder y amenaza la democracia”. Febrero 15, 2025, de <https://lacartita.com/tecnofeudalismo-el-sistema-que-redefine-el-poder-y-amenaza-la-democracia/>.

-*Newtral*. (2025, enero 24). ¿Qué es tecnofeudalismo? Febrero 15, 2025, de <https://www.newtral.es/que-es-tecnofeudalismo/20250124/>

**Deshacer a la mujer.
La misoginia velada de los feminismos neutros**

Emmanuele Camporeale
UCA, Buenos Aires

Introducción

La historia del feminismo sitúa su origen en el periodo de la Revolución Francesa, cuando algunas pensadoras, ya a finales del siglo XVIII, escribieron acerca de la condición subordinada de la mujer. Tal es el caso de Olympe de Gouges o Mary Wollstonecraft, fuentes de inspiración tan influyentes que se ha llegado a situar en ellas el inicio de la “primera ola del feminismo”. Este primer feminismo se distingue de los posteriores por su reflexión en torno a la igualdad, la categoría a través de la cual se interpretaban las relaciones sociales entre ciudadanas y ciudadanos. A partir del año 1900, en cambio, comienza a cobrar relevancia la diferencia entre hombres y mujeres, y sobre la relación entre igualdad y diferencia se han articulado –cuando no contrapuesto– la primera ola del feminismo y sus reflexiones ulteriores.

La cuestión que cabe plantearse al respecto es si existe una doble implicación entre igualdad y diferencia en la reflexión feminista –es decir, si cabe una posible complementariedad entre ambas categorías– o si es inevitable interpretar la segunda etapa del pensamiento feminista como una evolución y superación de sus primeras teorizaciones.

Iguales en tanto mujeres y en tanto hombres

Este primer nudo teórico puede abordarse precisamente a partir de las reflexiones de Mary Wollstonecraft. En su obra *–Vindication of the Rights of Woman–* realiza un examen crítico del sentido común de la sociedad de su tiempo y pone de relieve las contradicciones internas de dicha sociedad, cuyo conjunto conduce a la subordinación de la mujer en los planos civil. A partir de esta constatación, la autora se propone subrayar la falta de justificación de las supuestas bases naturales de tal desigualdad, y lanza una advertencia a las mujeres a emanciparse de esa condición degradante. Los interlocutores de la pensadora inglesa eran principalmente las mujeres de la burguesía, pero, en un sentido más amplio, todo aquel que compartiera los ideales de la Revolución Francesa, la cual, si bien estuvo iluminada por la herencia filosófica de su siglo, resultó oscurantista en lo que respecta al problema de la igualdad entre hombres y mujeres.

Este tipo de temáticas hoy serían calificadas como cuestiones “de género” *ante litteram* porque no se alejan del horizonte sociopolítico en el que los seres humanos actúan en cuanto ciudadanos.

Aunque la autora no pudo utilizar dicho término ni recurrió a uno análogo, deja claramente establecido que su crítica se dirige a una civilización y a un sistema educativo que “las han considerado [a las mujeres] como hembras y no como seres humanos”¹ y, por tanto, como “simples animales” y no como “criaturas racionales”. Frente a la educación

¹ Mary Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Woman*, Londres 1972; tr. it. de Antonucci B., *Sui diritti della donna*, RCS Quotidiani, Milán 2010, p. 12. Las citas de las ediciones italianas de los textos han sido traducidas al español por el autor.

de su tiempo –que instruye a las mujeres sin cultivar su intelecto²–, Wollstonecraft explica que su propósito es revolucionar la educación, las ideas y las costumbres de la sociedad en la que vive³, convencida de que el ser humano solo puede volverse virtuoso mediante el ejercicio de su propia razón⁴. Su deseo es “hacer de las mujeres miembros más respetables de la sociedad”⁵ ya que en ese momento eran en cambio “miembros inútiles de la sociedad”. En pleno espíritu ilustrado, la crítica de la autora gira en torno a la exclusión de las mujeres de la posibilidad de desarrollar el intelecto, y su tesis propone incluirlas para que puedan llegar a ser sabias y virtuosas⁶.

Este primer feminismo ha sido denominado el feminismo de la igualdad, ya que esta se fundamenta en el hecho de que madres, esposas e hijas, *además* de ser mujeres, son **también** seres humanos dotados de razón, en igualdad de condiciones con los hombres. Para Wollstonecraft, la distinción entre hombres y mujeres es un dato natural, al igual que lo es su común posesión de la facultad racional. En consecuencia, la diferencia biológica no debe servir como pretexto para justificar la desigualdad social, la cual es causada por lo que la autora denomina “civilización”: ese proceso que ha atribuido a la mujer un papel social frívolo, reduciendo su existencia a adornarse y convertirse en objeto de deseo⁷, y que la ha transformado en nada más que un juguete en manos del hombre, “la sonaja que tintinea en sus oídos cada vez que él decide dejar de lado la razón y

² Ibid., p. 14.

³ Ibid., p. 135.

⁴ Ibid., p. 22.

⁵ Ibid., p. 13.

⁶ Ibid., p. 46.

⁷ Ibid., p. 16.

entregarse al entretenimiento”⁸. Para Wollstonecraft, la mujer se encuentra aprisionada en la misma “jaula dorada” habitada por los hombres y las mujeres de las clases altas: seres débiles y artificiales, vanos e ineptos, que viven para el placer y se dedican a entretenimientos fútiles, acusados por la autora de haberse “situado por encima de las necesidades y los afectos naturales de su especie de manera prematura e innatural”⁹. Wollstonecraft habla de un conflicto entre naturaleza y civilización, explicando que se confunden la inferioridad y la necedad de la mujer con un estado natural, cuando en realidad son los “efectos perniciosos causados por distinciones antinaturales impuestas por la sociedad” (tal como se titula el quinto capítulo de su obra). La causa de este problema radica en haber deducido de la mera diferencia de fuerza física entre macho y hembra una diferencia cualitativa entre hombre y mujer. Sin necesidad de negar dicha ley natural¹⁰, la autora pone en duda que de ella pueda derivarse que las virtudes tengan sexo¹¹, es decir, que exista también una diferencia intelectual y moral, además de física.

Aunque hoy en día Wollstonecraft pueda parecer “superada” o circunscrita al mundo de su tiempo, sus reflexiones contienen ya importantes pistas para resolver la duda sobre la igualdad y la diferencia entre los géneros. Desde la perspectiva aquí adoptada, igualdad y diferencia no son los polos opuestos de una relación dialéctica, sino que indican dos dimensiones separadas pero interrelacionadas. Igualdad y diferencia son, por así decirlo, distintas y no iguales. Hombres y mujeres son diferentes por naturaleza, y de ello podrían derivar tareas distintas en la familia y en la sociedad, pero dentro de la misma sociedad, hombres y

⁸ Ibid., p. 40.

⁹ Ibid., p. 14.

¹⁰ Ibid., p. 12.

¹¹ Ibid., p. 17.

mujeres son iguales. Por lo tanto, sus respectivas diferencias solo pueden ser comprendidas y apreciadas dentro de una relación de igualdad entre seres, que tienen prerrogativas distintas pero en función de la misma tarea. La intelectual inglesa afirma claramente que hombre y mujer son dependientes e independientes el uno del otro en la misma medida¹², y que su objetivo consiste en hacer de la mujer una “buena compañera y no una humilde dependiente del marido”¹³.

La igualdad debe ganarse en la diferencia, porque “independiente es el ser que cumple con los deberes de su posición”¹⁴. Si la pensadora se limitara a negar las diferencias a favor de una igualdad indistinta entre hombre y mujer, caería en el riesgo que ella misma quiere evitar, es decir, el de “invertir el orden de las cosas”¹⁵: la igualdad no se obtiene intercambiándola por la diferencia en favor de una indistinción o contraposición entre sexos, sino afirmando que hombres y mujeres están llamados y llamadas a realizar virtudes que son **humanas**¹⁶.

La relación entre igualdad y diferencia, en la distinción entre el plano civil y el plano natural, está presente a lo largo de toda la primera ola del feminismo. Otro gran ejemplo es *The Enfranchisement of Women* de Harriet Taylor Mill, de 1851, en los primeros albores del movimiento feminista. En el texto, la discriminación política de la mujer es aquí definida como una “*aristocracy of sex*”¹⁷, para indicar cómo una distinción

¹² Ibid., p. 101.

¹³ Ibid., p. 34.

¹⁴ Ibid., p. 103.

¹⁵ Ibid., p. 29.

¹⁶ Ibid., p. 49.

¹⁷ Harriet Taylor Mill, *The Enfranchisement of Women*, in «Essay on Sex Equality», University of Chicago Press, Chicago 1970, p. 96.

accidental de la naturaleza es asumida para justificar una jerarquía social entre los sexos.

Al igual que Wollstonecraft, Taylor Mill identifica en la diferencia de fuerza física la causa de la sumisión de la mujer¹⁸, pero si bien esto podía ser invocado como una diferenciación social útil al comienzo de la historia humana, resultaba injustificable en la sociedad avanzada de su tiempo. Que la mujer sea físicamente más débil, que pueda experimentar la maternidad y que deba encargarse del ámbito doméstico no es contradictorio con la posibilidad de una vida pública y activa¹⁹.

En la misma línea se sitúa la *Declaración de los derechos de la mujer y de la ciudadana* (1791), redactada por Olympe de Gouges siguiendo el modelo de la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*. Uno de los artículos más relevantes de la *Declaración* es el cuarto, en el que se afirma que, en nombre de la libertad y la justicia, los hombres deben renunciar a la tiranía ejercida sobre las mujeres. Es importante señalar que la liberación de la mujer y la igualdad con el hombre son sostenidas como “derechos naturales”, es decir, derivados de las “leyes de la naturaleza y de la razón”.

La igualdad no es el ideal alternativo a la diferencia mediante el cual aislar la primera ola del feminismo de todas las demás. Ya en sus primeros momentos, el movimiento feminista fue capaz de hacer de la diferencia el valor agregado para garantizar la igualdad: en virtud de la diferencia, las mujeres pedían la igualdad y no a pesar de ella. El sexo no debía convertirse en una clase social, porque la responsabilidad de la disparidad recaía en los usos sociales y civiles, y no en la naturaleza misma, como

¹⁸ Ibid., p. 99.

¹⁹ Ibid., p. 103.

también observó John Stuart Mill al advertir al pueblo inglés por haberse alejado del “estado de naturaleza” y convertirse en un “producto de la civilización y de la disciplina”²⁰.

¿Qué es una mujer?

Una de las obras que marca un punto de inflexión en la historia del feminismo es *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir. Publicado en 1949, este ensayo inaugura una reflexión renovada sobre la mujer, orientada a profundizar en las causas de su subordinación mediante un análisis de la historia humana, el psicoanálisis, la biología, la etnografía, los mitos y las religiones.

La obra se abre con una pregunta netamente filosófica: “¿Qué es una mujer?”²¹. Recordando la célebre interrogación socrática (*tí esti?*), De Beauvoir pretende otorgar una fundamentación teórica a los problemas planteados por el feminismo. La pensadora francesa se enfoca en el ser humano femenino en su individualidad y lleva a cabo una escisión dentro de lo que comúnmente se entiende por “mujer”. Lo que se tematiza y se pone en cuestión, además de su constitución natural y su papel civil, es la “feminidad”.

De Beauvoir lleva a cabo una suerte de “segunda navegación” dentro del feminismo. En la primera ola se criticaba la creencia según la cual el

²⁰ John Stuart Mill, *The Subjection of Women*, Longmans, Green, Reader, and Dyer, Londres 1869; tr. it. de Mozzoni A. M., *La servitù delle donne*, Carabba Editore, Lanciano 1926, p. 39.

²¹ Simone De Beauvoir, *Le deuxième sexe*, Gallimard, París 1949; tr. it. de Cantini R. y Andreose M., *Il secondo sesso*, il Saggiatore, Milán 2016, p. 13.

rol social de la mujer debía ser doméstico por el simple hecho de ser hembra, es decir, relegada al reino animal y destinada al cuidado del hogar y de los hijos, puesto que la naturaleza le habría asignado la función de la procreación. Como se ha señalado, el debate se movía entre los horizontes de la naturaleza y de la civilización. La filósofa existencialista, en cambio, explica que la discriminación de la mujer en función de su constitución biológica es el efecto de una causa más profunda: la invención de una esencia universal a la que se ven forzadas a conformarse sus manifestaciones particulares (las mujeres concretas). Este es el mito del eterno femenino, cuya autoridad no se ve debilitada por la existencia de mujeres que no encajan en dicho modelo; por el contrario, estas mujeres lo refuerzan al convertirse en ejemplos subversivos que, precisamente por su diferencia, confirman aún más que la mujer representa el sexo débil. La comparación con la literatura, el psicoanálisis, los mitos y diversas costumbres culturales le sirve a De Beauvoir para demostrar cómo la mujer es simbolizada siempre y en todo caso como el “segundo sexo”, es decir, como el Otro en relación con el sexo protagonista: el hombre. La esposa devota, la madre aprensiva, la Diosa Madre, la prostituta, la narcisista, la lesbiana... toda mujer es presentada como ejemplo de una feminidad integrada o rebelde frente al primer sexo.

El objeto de la crítica es el movimiento histórico mediante el cual el hombre ha llegado a calificarse a sí mismo como el Sujeto Absoluto y a la mujer como el Otro, es decir, el elemento negativo constante en toda relación dialéctica de la historia y de los saberes humanos²²: “la relación entre los dos sexos no es la de dos electricidades, de dos polos: el hombre representa a la vez lo positivo y lo negativo, hasta el punto de que decimos “los hombres” para designar a los seres humanos [...]”²³. Por tanto, la

²² Ibid, p. 16.

²³ Ibid., p. 15.

alteridad no se elabora como una conciencia recíproca, por parte de hombres y mujeres, de ser diferentes entre sí, sino que se establece de manera unidireccional: del hombre hacia la mujer. La división de los sexos es un dato biológico, no un momento de la historia humana²⁴; por ello, definir a la mujer como “hembra” no constituye en sí una connotación peyorativa, pues simplemente se reafirma su raíz natural. El problema surge cuando se pretende agotar el ser mujer en su sexo femenino²⁵, es decir, cuando se la define en relación con el hombre –en función de aquello que la diferencia de él pero que al mismo tiempo la subordina a él–, ya que tal definición ha sido construida desde la perspectiva masculina.

Elevar la división sexual a criterio fundacional para definir las identidades del hombre y de la mujer implica impregnar de finalidad la mera estructura biológica de los seres humanos, convirtiendo la diferenciación sexual en un elemento constitutivo de la definición concreta de la existencia²⁶.

Hasta aquí, el análisis de De Beauvoir parece coherente con las elaboraciones anteriores del problema. Su aporte consiste en explicar cómo se construye la argumentación que se sitúa entre naturaleza y civilización, y cómo esta última se instituye sobre la Alteridad de la mujer.

Al proponer una alternativa a este estado de cosas, sin embargo, la filósofa se distancia del feminismo de su época. La tesis de la igualdad le parece ingenua y parcial, ya que surge dentro de la propia pareja conceptual hombre-mujer y se sostiene sobre la base de su antítesis –la inferioridad de la mujer–, de la cual no logra desprenderse. Es necesario superar este

²⁴ Ibid., p. 19.

²⁵ Ibid., p. 33.

²⁶ Ibid., p. 36.

planteamiento, incapaz de trascender una definición correlativa de la mujer, y “[...] salir de estas vías; es preciso rechazar las vagas nociones de superioridad, inferioridad, igualdad que han enturbiado todas las discusiones y comenzar de nuevo”²⁷. Anticipando la metodología deconstructiva que caracterizará una parte de la filosofía feminista posterior, De Beauvoir pretende así mostrar cómo ha nacido y se ha desarrollado la llamada “realidad femenina”, asumida sin haber sido previamente problematizada.

La pregunta inicial constituye el paso atrás que la existencialista francesa realiza no sólo para fundar críticamente los términos en discusión, sino para examinar si es efectivamente posible afirmar que existe “la mujer”. La sospecha es que dicha definición sea ya un concepto cargado de un significado que modela al ser humano como tal, en lugar de limitarse a describirlo.

Si la perspectiva de Wollstonecraft y del primer feminismo afirmaba que, **además** de ser mujeres, se es **también** ser humano, de De Beauvoir sugiere que, **antes** de ser mujeres, se es ser humano. “Mujer” es una categoría nacida de la atribución de rasgos ontológicos a su naturaleza, de la elevación de su biología a identidad y razón de ser de su existencia humana.

En la primera ola del feminismo, la naturaleza delimitaba la frontera normativa que no debía ser transgredida; por tanto, era la institución civil la que debía transformarse, respetando esa misma naturaleza. Con De Beauvoir, en cambio, es el dato natural el que debe ser delimitado por la humanidad. Así, mientras la “vida genital” del hombre no obstaculiza su

²⁷ Ibid., p. 25.

trayectoria existencial, para la mujer su biología corre el riesgo de convertirse en un “destino rígido” y en el sustrato sobre el cual se edifica una “jerarquía de los sexos”²⁸.

La mujer es un producto cultural que mezcla “un vago naturalismo con una ética y una estética [...]”²⁹. Invocar una dignidad igual entre hombre y mujer intentando al mismo tiempo preservar sus respectivas diferencias significa mantenerse todavía dentro del dualismo no resuelto “hombre” y “mujer”. El dato natural no basta para concluir qué es el *ser* humano del hombre o de la mujer: el hombre es un ser que se hace, y la mujer no es una realidad fija, sino un **devenir**. Solo en el movimiento del ser, y no en su fijación, es posible comparar al hombre y a la mujer. Hasta ahora, el privilegio del devenir ha sido prerrogativa del hombre, libre de realizar su trascendencia desligándose de su inmanencia gracias a su capacidad de actuar sobre la naturaleza, incluida la suya propia. Sin embargo, no solo el hombre, sino la humanidad entera es una realidad histórica, una *antiphysis*, en cuanto no es víctima de la naturaleza, sino que la transforma para su propio beneficio³⁰.

La mujer, al igual que el hombre, debe poder trascenderse gracias al progreso técnico, que ofrece los instrumentos mediante los cuales la existencia se realiza en su devenir. De Beauvoir plantea la hipótesis de que la técnica pueda anular la diferencia muscular entre hombre y mujer, liberarla de la “esclavitud de la maternidad”, hacer artificial la fecundación y, de este modo, dominar la función reproductora y conquistar el control sobre su propio cuerpo³¹. La Existencia se cumple cuando trasciende la

²⁸ Ibid., p. 58.

²⁹ Ibid., p. 60.

³⁰ Ibid., p. 79.

³¹ Ibid., p. 161.

Vida³²; el destino de la humanidad es el intento de evasión de su destino específico³³.

La disolución de la mujer en un feminismo anónimo

Las sucesivas etapas del feminismo han acogido plenamente la herencia de la existencialista francesa, sintetizada en la célebre sentencia: “No se nace mujer: se llega a serlo. Ningún destino biológico, psíquico o económico determina la forma que asume en la sociedad la hembra del hombre; es el conjunto de la historia y de la civilización lo que elabora ese producto intermedio entre el varón y el castrado que llamamos mujer”³⁴.

El salto realizado por Simone de Beauvoir consistió en haber convertido la naturaleza en el anatema que condena a la mujer a su destino biológico. El blanco de la crítica ya no es el orden civil, sino la normativización del estado natural. Para que la mujer pueda emanciparse, la naturaleza debe volverse insignificante. En este sentido, la mujer deja de ser el sujeto oprimido que debe ser liberado, y pasa a ser aquello de lo que es preciso liberarse, puesto que la “mujer” no es un ser humano, sino una categoría histórica y opresiva. A este respecto, Shulamith Firestone definió a las mujeres como una “clase oprimida”, al igual que los esclavos y los proletarios. Ella fue exponente del feminismo radical, es decir, aquella corriente que se centra en la procreación y la sexualidad femenina³⁵. En este sentido, la radicalidad debe entenderse como el intento de extirpar a la “mujer” del feminismo, en tanto raíz enferma que impide la

³² Ibid., p. 94.

³³ Ibid., p. 96.

³⁴ Ibid., p. 325.

³⁵ Franca Restaino, *Il pensiero femminista. Una storia possibile*, in «Le filosofie femministe», Mondadori, Milán 2002, p. 31.

emancipación femenina. No por casualidad, Firestone afirma que las feministas pretenden “transformar una condición biológica fundamental”³⁶, ya que la subordinación política y civil es la consecuencia inevitable de la constitución natural femenina.

Si el feminismo originario aspiraba a transformar la estructura de la civilización en conformidad con la naturaleza de la mujer y en defensa de ella, hoy se propone hacer de la técnica un instrumento político con el poder de abolir la Naturaleza³⁷. Inicialmente, el problema era de carácter gnoseológico: la subordinación femenina derivaba de una interpretación errónea de la mujer. Actualmente, la cuestión adquiere un carácter ontológico, ya que la diferencia se ha convertido en un obstáculo para la igualdad. Es necesario modificar *sustancialmente* la naturaleza femenina con el fin de anular la diferencia específica respecto del sexo masculino: la distinción se elimina³⁸ y se reemplaza por un “neutralismo sexual”. Hombre y mujer se reducen así a dos arquetipos carentes de referentes reales.

En este sentido, a partir de los años setenta se difunde el eslogan “lo personal es político”, con el cual se pretende afirmar que la identidad de la persona no constituye una expresión originaria de la naturaleza, sino un rol producido y situado políticamente. Lo personal no precede a la dimensión política en cuanto dato natural, sino que emerge dentro y como efecto del horizonte político en el que el individuo está inscrito. La frontera entre naturaleza y política, por tanto, no se traza para denunciar una

³⁶ Shulamith Firestone, *The Dialectic of Sex*, William Morrow and Company, Ciudad de Nueva York 1970; tr. it. de Personeni L., *La Dialettica dei Sessi*, Guarraldi Editore, Florencia 1974, p. 15.

³⁷ Ibid., p. 24.

³⁸ Ibid., p. 25.

interpretación errónea de la naturaleza personal, sino que se disuelve para sostener que aquello que consideramos natural es, en realidad, una construcción política.

Ante la necesidad de una nueva categoría capaz de designar el significado político atribuido al cuerpo y a su biología, comienza a circular en los entornos feministas el concepto de “género”. El término –utilizado por primera vez por Gayle Rubin en su artículo *The Traffic in Women: Notes on the “Political Economy” of Sex*– fue tomado de la sexología, donde John Money y Robert Stoller lo empleaban para indicar una percepción interior y privada, pero también pública y social, situada más allá del sexo y en una perspectiva meta-biológica³⁹, determinada tanto cultural como psicológicamente⁴⁰. Para Rubin, el género representa la imposición social de la división de los sexos, es decir, la transformación de los machos y las hembras en “hombres” y “mujeres”⁴¹.

La categoría de género indica la construcción social de las identidades como un mecanismo de opresión. Su fundamentación teórica implica también la necesidad de su deconstrucción, a fin de que el feminismo pueda llevar a cabo su propósito de liberar a la mujer de su subordinación. El género no es solamente la construcción de la identidad en consonancia con el sexo natural, sino también la construcción de la orientación sexual, la cual debe dirigirse hacia el sexo opuesto⁴². A las mujeres no se les

³⁹ Laura Palazzani, *Sex/gender: gli equivoci dell’uguaglianza*, G. Giappichelli Editore, Turín 2011, p. 13.

⁴⁰ Ibid., p. 21.

⁴¹ Gayle Rubin, *The Traffic in Women: Notes on the “Political Economy” of Sex*, en «Toward an Anthropology of Woman», Monthly Review Press, Ciudad de Nueva York 1975, p. 179.

⁴² Ibid., p. 180.

impone únicamente serlo, sino también ser heterosexuales: para que la mujer deje de estar sometida al hombre, es necesario romper la tiranía de la familia biológica⁴³. En esta perspectiva, el lesbianismo no constituye una simple preferencia sexual entre otras, sino que representa la libre elección de una identidad no determinada por la naturaleza y capaz de liberarse de la “heterosexualidad obligatoria”. El feminismo debe convertirse en una crítica a la orientación sexual impuesta a las mujeres⁴⁴, ya que la lesbiana es un concepto que se sitúa más allá de las categorías sexuales de “mujer” y “hombre”⁴⁵.

En un contexto feminista de este tipo, surge una duda que remite al origen mismo de la experiencia: “¿qué significa ser “feminista”?”⁴⁶. Así como de Beauvoir sintió la necesidad de fundar el contenido del feminismo —es decir, el sujeto por el cual se lucha—, Monique Wittig percibe la urgencia de definir su forma, esto es, cómo se debe luchar. Para Wittig, la lucha feminista es la lucha de clases de la “mujer” y por su desaparición, ya que la “mujer” no es más que un mito y las mujeres no son sino el producto de las relaciones sociales con el “hombre”.

La confrontación ya no debe centrarse entre hombre y mujer, sino entre la heterosexualidad y las sexualidades alternativas. La “mujer” no es producida por el “hombre”, sino por la relación heterosexual. En este

⁴³ Shulamith Firestone, *La dialettica dei sessi*, ob. cit., p. 25.

⁴⁴ Adrienne Rich, “Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence (1980)”, *Journal of Women's History*, vol. 15 n. 3, 2003, p. 13, <https://dx.doi.org/10.1353/jowh.2003.0079>.

⁴⁵ Monique Wittig, *One is not born woman*, en “Feminist Theory Reader: Local and Global Perspectives”, Taylor & Francis, Ciudad de Nueva York y Londres 2013, p. 250.

⁴⁶ Ibid., p. 248.

sentido, Braidotti subraya que la superación de la clase opresiva del género se realiza precisamente renunciando a la dicotomía “sexo/género”: los dualismos –como, por ejemplo, “mente/cuerpo” o “naturaleza/cultura” – no hacen sino conferir una esencia a las diferencias entre los términos puestos en relación. Las subjetividades no deben afirmarse en cuanto diferentes, sino en cuanto “más allá del género”⁴⁷. El mérito del feminismo ha sido liberar el deseo de autorrealización de la mujer⁴⁸ y, en esta dirección, se inserta coherentemente el desarrollo de la *queer theory* de Teresa de Lauretis: las diferencias entre las sexualidades –entre lesbianas y *gays* y, en términos más generales, entre homosexuales y heterosexuales– deben superarse mediante una nueva gran categoría capaz de conceptualizar la homosexualidad no en relación con la heterosexualidad, sino independientemente de ella⁴⁹. El feminismo, convertido en lésbico, debe volverse *queer*: extraño, oblicuo, transversal, desviarse de las vías del género heterosexual, dispuesto a fagocitarse a sí mismo, a volverse trans, *cyborg*, *post-*, interseccional.

Conclusión

Es necesario preguntarse si este desenlace del feminismo no ha terminado por sostener aquello que originalmente buscaba refutar. Al afirmar que no se nace mujer, sino que se llega a serlo, Simone de Beauvoir pretendía hacer una observación crítica sobre el proceso histórico-social que encierra a las mujeres dentro de la categoría de “mujer”, es decir, dentro de la esencia abstracta del “eterno femenino”. Que las mujeres no sean las protagonistas de este mito, lo demostró trazando una línea

⁴⁷ Rosi Braidotti, “Feminism by Any Other Name”, *Differences*, vol. 6 n. 2-3 (1994), p. 61. <https://doi.org/10.1215/10407391-6-2-3-27>.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 57.

⁴⁹ Teresa De Lauretis, *Soggetti eccentrici*, Feltrinelli, Milano 1999, p. 105.

divisoria entre la condición biológica y el estatuto existencial de la persona: el destino del ser humano no se encuentra en su biología, sino en su libre capacidad para realizar su existencia. En este punto, la concepción de la mujer de la pensadora existencialista francesa se acerca a los desarrollos teóricos del feminismo que la precedieron y acompañaron en su tiempo. La ruptura se produce cuando tal libertad se afirma no independientemente de la constitución corporal de la mujer, sino precisamente contra su facticidad biológica.

La primera ola del feminismo cuestionaba la fundamentación gnoseológica de la mujer, considerando equívoca la deducción de su inferioridad a partir de su naturaleza. La diferencia entre hombre y mujer, y entre anatomía y persona, no era abolida, sino más bien afirmada para convertirla en una fuente de fuerza y no de debilidad: la mujer –como madre, esposa, ama de casa, trabajadora– posee la misma dignidad que el hombre. Por el contrario, de Beauvoir sostiene que la hipostatización de la “feminidad” no es solo el producto de un determinado orden político, sino que se basa en la desventajosa condición biológica de la mujer. Que la biología no sea destino, de hecho, puede entenderse de dos formas distintas. En primer lugar, puede significar que las mujeres como madres, esposas, domésticas, trabajadoras, homosexuales, heterosexuales, estériles o fértiles son mujeres más allá de su biología, libres de desempeñar cualquier “rol de género” en tanto tales. En segundo lugar, puede implicar que la biología no constituye al individuo, sino que es una posesión que este moldea a su gusto para instituir su propia identidad. En este último caso, la identidad coincide con el rol, pues transforma la crítica “no se nace mujer, sino que se llega a serlo” en una posibilidad. Si el cuerpo puede ser modificado gracias a las herramientas técnicas, los rasgos biológicos constitutivos que diferencian a la mujer del hombre pierden su estatuto

ontológico y normativo, de modo que basta con **performar** la mujer para **ser** mujer: la identidad se convierte en rol y el sexo se convierte en género. Esta es la intuición que subyace al proyecto filosófico de Judith Butler, según la cual el sexo es producido por el género⁵⁰ a través de la repetición estilizada de actos y de enunciados performativos que instituyen “*appearance of substance*”⁵¹, es decir, que crean la ilusión de que existe una identidad ontológica que sirve de sustrato al actuar de un modo u otro. Los cuerpos deben ser liberados de ser “hombres” y “mujeres” mediante prácticas subversivas capaces de mostrar cómo es posible “deshacer el género”, esto es, invertir las normas de género y revelar que toda identidad considerada natural es en realidad producto de “*received notions of reality, implicit accounts of ontology, which determine what kinds of bodies and sexualities will be considered real and true, and which kind will not*”⁵².

La lucha feminista queda así transfigurada en la cosificación de la mujer, disuelta en un arquetipo simbólico que, en el momento en que se relaciona con cuerpos biológicamente femeninos, se convierte en signo de opresión política, pero representa, al mismo tiempo, el estereotipo abstracto que deben perseguir quienes desean identificarse como una “mujer”. Según esta lógica, el feminismo alcanza su objetivo emancipador cuando niega que una persona hembra sea una mujer y cuando afirma que cualquiera puede serlo. La liberación del confinamiento en el “Otro”, en el rol del sexo débil y subordinado, se realiza mediante la abstracción de la mujer y del hombre en una esencia – “feminidad” y “masculinidad” – y la

⁵⁰ Laura Palazzani, *Sex/gender: gli equivoci dell'uguaglianza*, ob. cit., p. 77.

⁵¹ Judith Butler, “Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory”, *Theatre Journal*, Vol. 40, N.º 4, diciembre 1988, p. 520, <https://doi.org/10.2307/3207893>.

⁵² Judith Butler, *Undoing Gender*, Routledge, Ciudad de Nueva York 2004, p. 214.

afirmación de que el individuo queda liberado de la opresión de género cuando actúa de tal manera que pueda ser definido como no-hombre o no-mujer, como ocurre –según Butler– en la figura del *drag*, que pretendería demostrar que para ser mujer basta con “hacer” de mujer.

El sujeto del feminismo queda así aniquilado en una entidad neutra y anónima, *queer*, siempre cambiante y escurridiza. La mujer “natural” –es decir, tal como nace, en su constitución corporal no determinada por la voluntad del sujeto, diferente y única respecto al hombre y, por ello, igual en dignidad– es rechazada precisamente por la realidad que surgió para defenderla y conferirle reconocimiento como sujeto pleno.

Educación para la salud: un desafío ético y antropológico. Los juegos de poder

María Cecilia Colombani
UniMoron - UNMP, Buenos Aires

Introducción. La pérdida del territorio

¿Qué significa educar para la salud? ¿Por qué la salud parece ser un tema de problematización socio-educativa? ¿Por qué la problemática transita por un andarivel político? Nos proponemos interrogar la situación presente o, la llamada “cuestión presente”, en términos de Michel Foucault para, a partir de tal interrogante, pensar en un esquema de acción posible desde la perspectiva de la “positividad del poder” y del rol de lo que el pensador francés denomina el “intelectual específico”, distinguiéndolo del “intelectual general”.

Éste es el intersticio que hemos elegido para hacer pie. Pensar la salud y la práctica educativa en torno a ella como un campo de batalla, como un suelo de resistencia, ya que la actual coyuntura histórica devuelve la imagen de la salud de enormes segmentos sociales en estado de vulnerabilidad y precarización de sus condiciones materiales de existencia, lo cual concuerda con las imágenes de otros espacios que visibilizan la precarización (vivienda, educación, trabajo, violencia de género), también en estado de vulnerabilidad social y degradación antropológica.

Entendemos la *praxis* tanto médica como educativa, o ambas cohesionadas y mutuamente implicadas en este enclave de la educación para la salud que hoy nos convoca, como una acción política, en tanto productora de algún efecto posible sobre los sujetos en particular y la realidad en su complejidad.

Lejos de sostener el criterio de la asepsia médico-educativa, sostenemos que todo trabajo como educadores, en este caso como médicos-educadores, si se nos permite la metáfora, resulta un espacio fecundo para problematizar la realidad, como el primer intento de alguna acción-transformación posible.

Entendemos, pues, la práctica, tanto médica como educativa, vinculada a los juegos de poder, exactamente en el punto donde el poder, en tanto productor de efectos, atraviesa la totalidad del cuerpo social, jóvenes y adultos, educadores y educandos, médicos y pacientes.

La tarea es ver en qué medida la salud es un bien social y ver por qué su atención, protección, resguardo y cuidado constituye una prioridad política en el marco de un tejido social vulnerabilizado, marcado por la fractura del lazo vinculante; desde este horizonte, queremos proponer algunas reflexiones de matiz ético-antropológico tendientes a pensar el impacto de tal precarización sobre la salud entendida como bien y ver cómo la educación para la salud puede restaurar, en cierto sentido, ese imaginario de fuerte fragmentación.

Proponemos pensar en qué medida la *praxis* médica puede contribuir a la tarea de reconstrucción social, a partir de la jerarquización de la vida como motor de toda acción y como núcleo de sentido.

Pensando la coyuntura

Preguntarnos por el tiempo presente es problematizar la actual coyuntura histórico-antropológica. La marca dominante, en tanto huella significativa y dación de sentido (Garreta), es la pérdida del territorio, entendida como pérdida del lazo vinculante, sostén de toda práctica social, y como pérdida de la dignidad del ser humano, progresivamente des-afiliado de su núcleo antropológico, des-poseído de su centro íntimo que lo convierte en persona.

Proponemos pensar la precarización del espacio antropológico, en el marco de la pérdida. En ese horizonte, quizás sea la pérdida de la salud, entre tantas otras pérdidas, como bienpreciado, aquello que primariamente más impacta sobre el hombre. Entendemos por pérdida la falta de sostén igualitario para su preservación.

Efectuamos estas consideraciones a la luz del *pathos*, sentimiento, de la pérdida. Recuperemos el campo lexical del verbo *pathein*, sentir, afectar. Conocemos la peculiaridad de la coyuntura por la que atravesamos jóvenes y adultos, niños y viejos, transidos por una misma experiencia existencial, donde la huella de la vulnerabilidad parece comprometer nuestra instalación en el mundo, amenazar nuestro “ser en el mundo”.

El tema que nos ocupa es ver cuáles son las consecuencias antropológicas que se producen ante la pérdida de ese espacio, en la amplia gama de horizontes de significación, que intentamos recorrer. Hay una palabra griega de notoria importancia en estas reflexiones. *Topos* significa, indistintamente, ámbito, territorio, región, pero también, condición, estatuto. La pérdida parece impactar en ambos núcleos

semánticos. La pérdida del territorio coincide con la pérdida de la condición del ser humano.

En este contexto, debemos pensar en la precarización y fragilidad del lazo social o aún, la pérdida del mismo, como aquello que inaugura una nueva configuración socio-antropológica.

La fragilidad del entramado social y la fragmentación de la trama o tejido antropológico supone un debilitamiento de la edificación del sostén, donde no se percibe el qué, la obra, desdibujándose el para qué de la acción. Es allí, en ese entramado colapsado donde se inscriben la salud, el trabajo, la vivienda, la educación, como campos que nos interpelan desde su precariedad y nos con-mueven desde su deterioro.

Salud y recuperación social

Creemos que el enclave de la salud impacta directamente sobre este horizonte. Hay una relación estrecha entre salud y dignidad antropológica. La salud otorga un cierto *espacio* de seguridad, resguarda de la vulnerabilidad en que vastos segmentos cayeron por los efectos socio-políticos que el dispositivo capitalista y las políticas neoliberales diagramaran, y que son por todos conocidos. Educar para la salud es un intento de revertir los procesos de inseguridad que la vulnerabilidad arroja.

Desplegar el dispositivo político que atienda la demanda y diseñar el trazo de las políticas públicas adecuadas que asegure el objetivo de educar para la salud se inscribe en el reconocimiento del otro como persona, como ser humano portador de derechos y de dignidad.

Es éste el punto donde la cuestión política impacta en una cuestión existencial. El diseño de políticas de salud tendientes a la protección de la misma implica reconocer al Otro como portador de ese bien, como portador del derecho inalienable a la salud como resguardo, no sólo de la vida, sino también de la dignidad humana; implica revertir los procesos de invisibilización, ausencia y silenciamiento del Otro; es la apuesta de neutralizar los procesos de desaparición del Otro en el marco de un modelo político y social que parece mostrar su lado más salvaje, directamente proporcional a la soberanía de la violencia y el desconocimiento del par como eje de la coyuntura histórica.

Tener salud, poder conservarla porque existe el entramado institucional que lo permite, a partir del pertinente dispositivo político que vele por ella, es tener una cierta categoría (*topos*) como persona, en la perspectiva de poder preservar un bien que, como sujetos, nos pertenece y nos constituye subjetivamente. El cuidado de la salud como bien primario y primero vehiculiza esa posibilidad de ser un hombre digno porque es sentirse dueño Y soberano del bien máspreciado.

Éste es el seno mismo de la problematización que proponemos porque la pérdida-fragilidad del dispositivo que garantiza la conservación del bien pone a los sujetos en un espacio sin espacio, en un no lugar, como geografía del anonimato, en un tiempo sin tiempo. Los seres humanos se vuelven anónimos, perdiendo el nombre, constituyendo un individuo más de la especie, recorriendo espacios de salud, peregrinando por un turno médico o un turno para un examen médico, que suele comprometer el futuro de los hombres y las mujeres.

Recuperar el cuidado-atención de la salud es sentir que la vida constituye un bien deseado, respetado, valorado ypreciado. Recuperar el

cuidado-atención de la salud es sentir que la vida constituye un **problema**, no sólo personal, sino colectivo.

Educar para la salud es devolverle al Otro la preocupación por una vida que vale la pena ser vivida. Sólo cuando la vida en su totalidad se cotiza como un bien las sociedades se robustecen, se fortalecen en torno a un núcleo de sentido que constituye un bien común, un bien para los pares antropológicos.

Se trata de una empresa ético-política tendiente a redespigar las protecciones; en un primer momento, la mínima protección del reconocimiento del Otro en su peculiar coyuntura antropológica. Reconstruir el espacio solidario como modo de religar la cohesión social es un modo de evitar el riesgo de la caída en la precariedad y la vulnerabilidad, individual y social como estadio último de la degradación. Esto es terapéutico, en el sentido de cuidar-cuidarse. Cuando despliego las redes de protección del Otro, cuando lo cuido, me cuido, en tanto co- partícipes de una realidad que nos atraviesa. El campo lexical del verbo *therapeuo* es afín a nuestro intento de reflexión, cuidar, atender, estar al servicio, curar, honrar.

Hay un proyecto amoroso de cuidar y enseñar a cuidar-se porque se trata del derecho a vivir dignamente. Hay, en este sentido, una tensión dominada por el Eros. Para los griegos, Eros era una potencia que tenía el poder de poner en contacto; una fuerza primordial que une, acerca y vincula.

Cuidar y enseñar a cuidar-se reconstruye el espacio social en la medida en que fortifica la calidad existencial de los sujetos. Desde esa perspectiva es una acción política, que descansa en una perspectiva

antropológica anteriormente comentada, ya que genera transformaciones. Ayuda a reconstruir el soporte material para devenir sujeto y ello se da a partir de garantizar un mínimo de protección. La solidaridad del modelo político garantiza ese mínimo.

El término latino solidaridad evoca el adjetivo *solidus* y éste hace referencia a lo macizo, firme, estable, seguro. Se trata de afirmar y asegurar el lazo para no desestabilizar aún más el propio paisaje existencial, para no ahondar más la brecha de la fisura, previniendo la caída.

El desafío histórico parece convocarnos a gestar políticas de inclusión-protección que prevengan la precipitación en los márgenes, a construir proyectos colectivos que neutralicen la creciente tendencia a la fragmentación. Para ello, creemos que el genuino foco de problematización es la recuperación del *ethos*, actitud, solidario, y es allí donde debe jugarse el destino de cada uno de los agentes que constituyen el sistema.

Se trata, más bien, de un enorme desafío de construcción, donde el deseo de recuperación del Otro y su reconocimiento como sujeto ha de ser el motor de la gesta.

Médicos, agentes de salud, educadores no hacen sino contribuir al despliegue de un dispositivo político que recupere la idea del nosotros, para que la salud devenga un bien social. Ese es nuestro micro espacio de poder y nuestro tiempo como agentes comprometidos en la construcción de un modelo más equitativo y más humanitario.

La escuela, la universidad, el hospital, la sala de atención primaria no son sino espacios políticos de construcción de un cierto *ethos*; una actitud que contemple el bien colectivo o el asunto común; en ese enclave, el cuidado de la salud se inscribe en ese *ethos*.

El campo semántico del término griego *ethos* nos devuelve un horizonte riquísimo: morada o lugar habitual, residencia, hábito, costumbre, manera de ser, pensar o sentir. La empresa no es otra que la de reconstruir una morada que albergue una manera de ser, pensar y sentir, una manera de vivir donde la vida ocupe un lugar privilegiado, donde la vida se cotice en alza y devenga un objeto deseado de ser protegido.

Refundar el espacio solidario es refundar el tiempo de la dignidad de las personas, como modo de resistir la desesperanza que acarrea la fragilidad del lazo vinculante y el descuido de la salud como bien.

La reconstrucción, articulada en el dispositivo político que garantice la idéntica posibilidad de acceso, tanto a la educación para la salud, como a la atención de la misma, representa un intento de robustecer el proceso de subjetivación, ya que robustecer la idea de sujeto constituye un primer intento terapéutico.

La solidaridad es terapéutica. Tomamos el término en la singular marca semántica del verbo *therapeuo*, que no solamente significa curar. *Therapeuo* significa cuidar, atender, cultivar, tratar de conciliarse. Este campo de significación roza el corazón mismo del concepto de solidaridad. Ser solidario es una forma de cuidar al otro, cuidado que retorna en el gesto mismo de fundar un albergue común, una red de

contención, una trama existencial, exactamente en el momento de una fuerte retracción de los derechos sociales.

Cuando las instituciones “terapéuticas” (en el sentido aludido) parecen haberse replegado, cuando los espacios subjetivantes por excelencia, como la escuela y el hospital, en tanto espacios de atención-protección igualitaria se hayan fuertemente colapsados, a partir de la demanda que el propio sistema genera por su propio colapso, es esperable que aparezca la dinámica resistencial.

Médicos y educadores constituyen la clave de la resistencia, en la medida en que constituyen las piezas privilegiadas de contacto con esa población que espera revertir sus procesos de vulnerabilidad socio-antropológica.

Medicina, ética y política

Pero la tarea es compartida; de lo contrario, puede resultar la fórmula de un verticalismo inoperante, que no haga más que aumentar la brecha y vulnerabilizar aún más la fragilidad del soporte.

Sólo la solidez del soporte podrá evitar la fuerte tendencia a la atomización y fragmentación.

La tarea resistencial consiste en reconstruir el sentido que recupere el protagonismo de la vida como valor deseado. Hay muchas maneras de perder la vida sin morir. Hay muchas maneras de morir.

En sociedades fuertemente vulnerabilizadas o que han sufrido fuertes procesos de desintegración como la nuestra, la vida suele ser un bien

depreciado. Algunas vidas cotizan en alza y parecen valer más que otras: aquellas que de algún modo han sabido ubicarse y sostenerse en el interior del proceso aludido, que nos ha sorprendido con sus aristas más salvajes. Otras vidas, fuertemente desterritorializadas del sistema, laboral, educativo, productivo, de salud, parecen estar atravesadas por la falta como nota dominante: la falta de trabajo, de salud, de educación, de vivienda, de oportunidades de sentirse “persona”, categoría antropológica, no conocida por el lenguaje del INDEC.

Sin un sistema sólido de prevención-atención de la salud la vida vale poco. Esto es un anclaje político y es el epicentro de la tarea resistencial a la que aludiéramos. Comprender la propia práctica como práctica política es restaurarle al concepto de salud y de educación su valor patrimonial.

La resistencia suele comenzar por un lugar poco habitual: el asombro o admiración, uno de los cuatro orígenes de la pulsión filosófica (Jaspers). El asombro también es terapéutico. Nos cura del narcótico de lo habitual, de lo familiar y cotidiano, de aquello que toma la apariencia de lo normal y natural y que se instala sin cuestionamiento alguno. No es normal ni habitual la precarización antropológica, la vulnerabilidad del soporte material que nos territorializa como sujetos.

Se trata fundamentalmente del asombro por la situación que nos atraviesa, por las condiciones materiales de existencia que nos interpelan; no se trata de un asombro ingenuo, sino de aquel que hunde sus raíces en el dolor y se pregunta por las causas y las consecuencias de una cierta situación compartida. Es el asombro que conduce a la interpelación genealógica.

Asombrarse frente a una determinada realidad implica repensar porqué somos lo que somos y porqué hemos llegado a ser lo que somos; se trata de analizar cuáles fueron las causas para estar cómo estamos.

Y es desde este suelo problemático desde donde pensamos lo que Michel Foucault llama la función del intelectual específico; es desde allí desde donde pensamos nuestro propio e ineludible compromiso como educadores, médicos, agentes de promoción de alguna forma de vida mejor y más digna, porque es, desde allí, desde donde se puede intentar, alguna gestión posible. Y la gestión no es otra que la recuperación de la solidaridad, como horizonte de la construcción colectiva.

Instalarse como un sujeto comprometido en los espacios específicos de acción (universidad-hospital-sala de atención primaria) significa problematizar la realidad desde el humilde lugar que el sistema aún nos tiene reservado, intentando recuperar ante todo el sentido de la vida como bien compartido, como patrimonio colectivo.

La gesta no es otra que la reconstrucción del tejido social; por ello, la tarea consiste en diseñar estrategias institucionales de recuperación e integración a esa urdimbre-trama, como primer cimiento para otras recuperaciones e inclusiones.

Pero no hay tarea ni estrategia posible si no hay plena convicción del valor de la vida como bien que nos pertenece. Cuidarla, enseñar a conservarla, propiciar los medios para su atención, inscribirla en un circuito de protección es el primer reconocimiento para una gesta política en consecuencia.

El proyecto es recuperar el espacio ético como espacio político¹, el espacio del cuidado, del propio, como sujeto que se hace cargo de su compromiso social, y del Otro, que desde su rostro interpela.

La dimensión ética supone saber escuchar la realidad y saber escuchar al Otro. Aquellos que han quedado por fuera del sistema de salud, entre otros tantos por fuera, son extranjeros en su propia tierra. Hay una primera recuperación de ese Otro como extranjero que implica el gesto solidario de saber de él, de acompañarlo en el sitio en el que ha quedado arrojado por las desventuras de un sistema salvaje que expulsó sujetos como quien se deshace de cosas en desuso, como los propios desechos de una sociedad que selecciona individuos para su permanencia o no en ella. Ahora bien, el hilo conductor de la presente propuesta nos devuelve la dimensión política de la medicina, como una herramienta privilegiada de cambio.

La tarea que se nos impone es pensar entonces la solidaridad entre medicina y cambio y medicina y transformación.

El gran desafío es ver que, en el juego de la fragmentariedad, la resistencia consiste en encontrar los intersticios de acción y resistencia. El hospital, la sala de atención, deben convertirse en un *territorio* intersticial, en un campo de acción-reacción, donde se despliegue una acción creadora, reconstructiva y crítica, constituyen los micro-espacios de poder desde donde se puede gestar un proyecto colectivo, que sacuda la inercia individualista para pensar en un proyecto de más largo alcance. El gran desafío de la educación para la salud es su capacidad movilizadora para acompañar la movilidad de un proyecto de país, que

¹ Cf. M. C. Colombani, *Foucault y lo político*, Buenos Aires, Prometeo, 2009.

parece inscribirse en el escenario de la urgencia, aunque parece retrotraerse hacia el individualismo más feroz.

Lo que urge es la actitud-apuesta del profesional para transformarse y así dar respuestas a una realidad que interpela desde su dolor y fragmentación. Se trata de saber responder históricamente, porque la realidad impacta de diferentes formas; instalarse en la coyuntura histórica es una tarea que urge. El sujeto y la institución, como *espacios* de instalación política, constituyen los espacios de la respuesta, devenida en acción creadora, inscrita en un juego de interacción, donde las acciones tendrán que ver con la estrategia².

Conclusiones

Educar para la salud. Retornamos al comienzo. La huella etimológica del verbo latino *educare*, que significa “nutrir”, “alimentar”, nos sitúa en una tarea multicausal que incluye otros intersticios más allá de una configuración meramente intelectual. ¿En qué sentido aparece esto vinculado con el hecho médico? Hay algo del orden del crecimiento cuando uno nutre, educa. El hecho asistencial-terapéutico es un gesto

² He tomado ideas de las siguientes obras, aun cuando no cito ninguna específicamente: M. Buber, *Yo y tú*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1974; M. Foucault, *El Yo minimalista, y otras conversaciones*, Buenos Aires, Biblioteca de la Mirada, 1996; Ídem, “Verité et pouvoir”, Entrevista con M. Fontana en revista *L'Arc*, N. 70., 1971; Ídem, *Microfísica del poder*, Ediciones La Piqueta, Madrid, 1995; M. Garreta y C. Belleli, *La trama cultural. Textos de Antropología*, Buenos Aires, Editorial Caligraf, 1999; M. Heidegger, *Ser y tiempo*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997; K. Jaspers, *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*, Madrid, FCE, 1981; J-P. Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, México DF, Ediciones Quinto Sol, 1994.

nutriente, que no se agota en sanar la afección, en curar la dolencia. Se trata de una lógica generosa: se nutre con afectos, se educa con la apuesta de construir desde el afecto, esto es desde el reconocimiento del Otro, que se ve afectado por el afecto.

La respuesta parece encaminada a repensar la noción de “bien común”, tópico ya tematizado. El proyecto colectivo y de país debe propiciar la pertenencia de los sujetos a una comunidad, a partir de la vida como objetopreciado de cuidado. El asunto común que hay que colocar es *to meson*, en el punto medio y central, es administrar la vida, la vida conforme a salud, la vida dignificada por una red de sostén que la haga digna de ser vivida, como núcleo antropológico que instala al hombre en el mundo.

Como sostuvimos, nuestra función frente al Otro es política, y es política en tanto comprometida. El compromiso es procurar y fortalecer ese bien común, y el bien común implica velar por la integración de lo múltiple y la diversidad, a partir, sobre todo del impacto brutal de los procesos de desterritorialización acontecidos en estas latitudes.

No obstante, el primer desafío vuelve a resolverse en gesto ético-antropológico. El paso inaugural de la integración es recuperar el rostro del Otro, como modo de darle presencia en el propio espacio; iluminar, con su presencia, la propia instalación en un suelo compartido. Recuperar su presencia frente a la ausencia del anonimato existencial.

El tema es encontrar los intersticios de acción. El impacto de la globalización es haber homogeneizado la realidad, sin considerar las particularidades. Es una nueva forma de imperialismo tardío, donde se perdió la respuesta históricamente situada. Se ha perdido de vista al

“otro” que, históricamente situado, es “verle el rostro”. Si no se ve, si el otro entra en un cono de invisibilización, no acertamos en la respuesta.

La noción de bien común es inclusiva, reúne lo múltiple en una dimensión donde la apropiación de bienes como la salud, retorna en procesos de integración y en la devolución de la vida a su registro de dignidad antropológica.

A partir del marco precedente y como modo de articular la teoría y la práctica, propia de aquel intelectual específico al que aludiéramos (Foucault), proponemos ciertos aspectos de consideración insoslayables en lo que constituye el proyecto de formación profesional, a partir de la solidaridad entre el proyecto educativo y el proyecto político.

Sólo algunos puntos que hablan del compromiso insoslayable ante la realidad en la que estamos insertos, para que, desde ese punto de instalación, se piense la propia responsabilidad como sujeto ético, capaz de responder por y con sus propios actos, y la responsabilidad por el otro (Sartre), en tanto “ser con” (Heidegger).

El compromiso es saberse comprometido en una respuesta, una forma de estar instalado en el mundo, de darse un “domicilio existencial”, y, como no hay sujeto aislado, es saber que el otro espera y es capaz de dar también una respuesta, para hacer del mundo una morada, un albergue simbólico, el lugar de un encuentro, de una confluencia, exactamente en la huella semántica del término griego *symbole*, confluencia, convergencia. El compromiso se articula en respuesta situada. Si hay llamada-demanda para responder es porque no todo está hecho y el tejido no es compacto. Esta es la dimensión política del pensamiento en el

marco del pensamiento foucaultiano, donde el pensamiento aparece como una caja de herramientas, capaz de operar sobre la realidad.

De allí que todo saber responde a una arquitectura política. Esto aleja definitivamente la utopía de un saber aséptico, neutral, que pueda permanecer al margen de la configuración histórico-social y de la estructura ideológica.

Hermenéutica para la construcción de una ética experimental y acontecimental

Juan Pablo Esperón

CONICET, CEF/ANCBA, USAL, UNLaM, Buenos Aires

1. Introducción.

Para Deleuze los problemas éticos son del orden del acontecimiento, y cuando éste irrumpe aparecen nuevas relaciones y actores que generan, a su vez, un estado de crisis e incertidumbre. En un tal estado, la pregunta no es ‘¿qué debo hacer?’, sino ‘¿Qué puedo hacer?, ¿qué soy capaz de hacer?’ Solo entonces se plantea el problema ético: cómo un colectivo ha de ser compuesto o agenciado a la luz de la aparición de estos extraños nuevos actores, o cómo un nuevo colectivo se va a formar. Desde esta perspectiva es mejor pensar la ética como una construcción o edificación colectiva que desde el modelo del juicio. La pregunta de la ética se transforma en: ‘dado este caso, ¿cómo es nuestro colectivo a construir?’. Se trata de hacer de la ética, entendida como praxis, un saber experimental y no como mero conocimiento normativo: componer relaciones, probar si una nueva conexión o agenciamiento potencia nuestras fuerzas o las depotencia. El texto que sigue a continuación tiene por objetivo exponer la posición moral del juicio y contraponerla al modelo ético experimental.

2. La redefinición deleuziana de la ética

Deleuze realiza una distinción entre la ética y la moral, pero no adopta los significados legados por las tradiciones antiguas, sino que se apoya en la obra principal (Spinoza, 1977) del filósofo del siglo XVII Baruj Spinoza, para quien

“...la *Ética*, -es decir, una tipología de los modos inmanentes de existencia-, reemplaza a la Moral, que refiere siempre a la existencia de valores trascendentes. La moral es el juicio de Dios, el **sistema del Juicio**. Pero la *Ética* derroca el sistema del juicio. Sustituye la oposición de los valores (Bien-Mal) por la diferencia cualitativa de los modos de existencia (bueno-malo)”¹.

Esta cita condensa una nueva perspectiva ética inmanente, relacional y experimental. Desarrollemos esto a continuación.

Spinoza comparte, con los antiguos, el supuesto de que todo lo que es tiende o ‘se esfuerza’ (*conatus*) por realizar lo que es, pero no supone que haya esencias o naturalezas dadas, sino que identifica la esencia con la potencia. Para Spinoza la esencia es potencia. La potencia no puede ser reducida a lo natural o a las capacidades dadas, puesto que un cuerpo es una constelación de fuerzas que puede componerse o *agenciarse* con otros y otras y así aumentar la potencia, o puede deteriorarse o fragmentarse y así disminuir la potencia o depotenciarse. ‘Realización de lo que se es’ significa desde esta posición: **‘llevar la potencia de algo hasta el límite de lo que puede’**. En este sentido, el hombre es un ente más, un modo de ser entre otros modos de ser, algo que es, como son las estrellas, las hormigas, las plantas o los átomos... Pero no hay una instancia superior desde la que se pueda juzgar lo que es. Ni el Bien, ni Dios, ni el Hombre o el Sujeto constituye un estatuto de superioridad respecto de los otros seres existentes. Entonces, desde el punto de vista de la ética inmanente todos los entes están vinculados a una escala **cuantitativa** que es la de la potencia. La potencia no es lo que se quiere; sino que, por definición, es lo que se ejerce, lo que se puede: lo que puede un cuerpo.

¹ G. Deleuze, *Spinoza: filosofía práctica*, Buenos Aires, Tusquets, 2006, p. 34.

Spinoza y Deleuze compartirían con Platón y los griegos el concepto de bien entendido como la realización de la propia potencia, pero no comparten su **postura en cuanto se pretende que haya un criterio exterior y superior de juicio** sobre los modos de ser. Es decir, no comparten el **punto de vista trascendente** de la moral. Desde esta perspectiva no tiene ninguna importancia si ese criterio exterior y superior es identificado con la sociedad, la costumbre, la civilización, lo humano (exterior y superior a lo natural), el consenso, las leyes o las condiciones de la vida en común. Cualquier criterio exterior y superior, es decir, moral, es igualmente inadecuado.

Spinoza y Deleuze oponen a los criterios morales del juicio un modelo **ético**, un modelo de estricta **inmanencia**, un modelo que no pretende juzgar la vida desde una instancia exterior o superior. Si el criterio exterior y superior ha sido identificado con el Bien, y éste es el que sirve de base para los juicios morales. Spinoza y Deleuze cuestionan y critican todo punto de vista moral y replantean los problemas éticos en términos de una estricta inmanencia. No desde el Bien como criterio exterior y trascendente, sino **desde la potencia de cada ser**, desde su capacidad de realización, entendida como lo bueno. Así, el bien y el mal son conceptos morales, mientras que **lo bueno y lo malo son conceptos éticos**. No se trata del punto de vista individual contrapuesto al punto de vista social, no se trata tampoco del punto de vista natural contrapuesto con el punto de vista humano; se trata del punto de vista ético contrapuesto al punto de vista moral, se trata del punto de vista inmanente contrapuesto al punto de vista trascendente.

“Si la moralidad tiene que ver con el juicio o la asignación de la alabanza y la culpa, la responsabilidad y la obligación, la ética tiene que ver con las relaciones afectivas entre los cuerpos en un **agenciamiento** o colectivo, y esos ensamblajes que encajan entre sí

a fin de aumentar el poder de actuar entre los elementos del colectivo y los que no son capaces de encajar”².

En esto mismo consiste el problema de la ética, para estos autores. Si se eliminan los fines trascendentes, ya no se tiene un criterio exterior que defina qué está bien y qué está mal, pero se abre la posibilidad de preguntar por **lo bueno** y **lo malo**, que es lo mismo que preguntar por la realización de la potencia o la no realización de la potencia. Deleuze, entonces, retoma el planteo que Spinoza hace en su ética. Para Spinoza la potencia no es un *atributo* de un cuerpo o de un alma, ni un accidente, sino su **esencia** misma. Reiteramos *esencia=potencia*. Además, hay que tener en cuenta que la potencia siempre está siendo efectuada, en aumento o disminución (de acuerdo a las relaciones que se compongan o descompongan), ya sea una potencia del cuerpo o del pensamiento (alma).

3. Conclusiones

El sistema ético que aquí se ha mostrado se refiere al orden de *lo que es*, al estatuto de los entes. En este sentido, esta ética se asemeja más a lo que hoy se llama ‘etología’³ entendida como una ciencia práctica de las maneras de ser, que a lo que se llama ‘moral’. Entonces, “la pregunta fundamental de la ética no es ‘¿Qué debo hacer?’ (que es la pregunta de la moral), sino más bien ‘¿qué puedo hacer?, ¿qué soy capaz de hacer?’ (que es la pregunta adecuada de una ética inmanente). Se trata de definir a un ente por lo que puede (cantidad de fuerza) y no por lo que es (esencia).

² I. Bryant, “The Ethics of the Event: Deleuze and Ethics without arjé”, en N. Jun, - D. Smith, (Ed.), *Deleuze and Ethics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2011, p. 33.

³ La etología se define como el estudio científico de la conducta de los animales en sus hábitats naturales.

Esta **cantidad diferenciable** es la potencia es decir, las acciones y las pasiones, lo que es capaz de soportar y lo que es capaz de hacer un cuerpo.

Es la cantidad de potencia lo que distingue a un existente de otro.

En consecuencia, si se trata de la cantidad de potencia de cada cosa o de cada cuerpo **singular**, entonces, el único saber posible en este caso es el **experimental**; por eso nunca sabemos de antemano **de qué es capaz un cuerpo**. Si se pusiera la media como límite o la normalidad como regla se estaría obstaculizando o impidiendo que los más capaces (los que puedan superar esa media) realicen su potencia o efectivicen su capacidad. Esta propuesta ética consiste en efectivizar las capacidades, en realizar la potencia y no en limitarlas o impedir las (modelo del juicio moral).

En suma, la ética, así entendida, refiere orden del acontecimiento. Cuando éste irrumpe aparecen nuevas relaciones y actores que generan, a su vez, un estado de crisis e incertidumbre. En un tal estado, la pregunta no es ‘¿qué debo hacer?’, sino ‘¿Qué puedo hacer?, ¿qué soy capaz de hacer?’ Solo entonces se plantea el problema ético: “cómo un colectivo ha de ser compuesto o agenciado a la luz de la aparición de estos extraños nuevos actores, o cómo un nuevo colectivo se va a formar.

La radicalización del sujeto en Yamandú Acosta o el dispositivo del filosofar latinoamericano

Sebastián Ferreira
UNS, Bahía Blanca

Situación

Advertimos al lector, que nuestra intención corresponde en señalar los desarrollos de Yamandú Acosta a partir de su registro problemático del sujeto con perspectiva latinoamericana, en lo que entendemos que podríamos ajustar a una suerte de *corpus* de la filosofía en el Uruguay, o bien, del **pensamiento uruguayo**, como él mismo trabajó en su publicación de 2010, que supone el registro más importante en términos de historia de la filosofía nacional, desde la publicación de Ardao *La filosofía en el Uruguay en el siglo XX* (1956). En segundo lugar, que en nuestro marco de problematización corresponde indicar la noción de dispositivo que forma parte de nuestra interpretación del planteo que ha realizado Acosta. En efecto, tomamos el término de la respuesta que da Foucault en una entrevista que le realizaron luego de haber publicado *La voluntad de saber* en 1976. En dicho trabajo se problematiza al “dispositivo de sexualidad”, y además, aparecerá la noción de biopoder y biopolítica. Sobre el dispositivo, el filósofo francés establece la definición en tres sentidos: 1) problema general: por sus elementos en red, discursos, instituciones, enunciados científicos, etc. –entrelazados–; 2) encontrar la naturaleza por la cual se estableció esa red de elementos heterogéneos –discursivos o no discursivos–, cómo es posible su vínculo. 3) función

estratégica, responder a una urgencia¹. Entonces, la práctica del sujeto pasa por esta “envoltura”² del dispositivo, a través de una red de elementos discursivos y no-discursivos, es decir, que pasa a totalizar nuestras prácticas. En tal sentido, observamos que las redes institucionales que envuelven la función discursiva del filosofar latinoamericano como liberador de sí mismo, forma parte de esa noción foucaultiana de dispositivo, la cual, puede tejer la red de una filosofía uruguaya. En todo caso, avanzamos en una perspectiva foucaultiana de problematización de la filosofía en el Uruguay, no ya desde el registro arqueológico de los archivos que buscamos enfatizar en nuestro libro³; sino para sostener, que el planteo del dispositivo será central para la comprensión de un corpus de la filosofía uruguaya, desde un planteo arqueo-genealógico.

El sujeto del filosofar latinoamericano

En 1993, Yamandú Acosta publicó “La cuestión del sujeto en el pensamiento de Arturo Ardao”, en dicho trabajo, aparece reflejado el horizonte de problematización, que se manifiesta contra la sentencia “muerte del sujeto”⁴ que figuró en el estructuralismo y posestructuralismo (el cual vincula al posmodernismo). Las referencias al problema presentado en el título del artículo, se ubican en la noción de “inteligencia” desarrollada por Ardao, la cual, Acosta entiende como un “aporte

¹ Michel Foucault, *Dits et écrits II. 1976-1988*, París, Gallimard. 2001, p. 299.

²Diogo Sardinha, *Ordre et temps dans la philosophie de Foucault*, Paris: L’Harmattan, 2011.

³ Sebastián Ferreira, *Irradiación de la fenomenología en el Uruguay (1950-1970)*. Montevideo, Editora Ginkgo, 2024.

⁴ Yamandú Acosta, *Pensamiento uruguayo. Estudios latinoamericanos de historia de las ideas y filosofía de la práctica*, Montevideo, Editorial Nordan-Comunidad, Segunda edición, 2012, pp. 155-156.

categorial central”⁵. En efecto, distintos textos de Ardao desenvuelven la mencionada categoría. A los efectos de mostrar la radicalización que entendemos realiza Acosta de la noción de sujeto de la filosofía latinoamericana, conviene ubicar la cuestión en torno al texto ardaoniano “Función actual de la Filosofía en Latinoamérica” de 1975, presente en *La inteligencia latinoamericana*. El aspecto que aparece en juego en dicho texto, corresponde a la cuestión de reactualización de la noción de emancipación mental, que se dirija “a una función desenajenante o desalienante, de nuestros modos de pensar”⁶. De esta manera, el profesor Acosta sostiene la importancia de la responsabilidad del sujeto, como condición de posibilidad de problematización del contexto latinoamericano del filosofar, que permita franquear la dependencia.

“La única posibilidad para la filosofía de no verse sometida a la tendencialidad estructuralmente determinada en América Latina es a través de la constitución de un sujeto del filosofar que al no limitarse a una autonomía técnica, sino cambiarle su sentido sobre la base de una autonomía espiritual, habrá quedado definido en la acepción más rigurosa de la expresión, como sujeto latinoamericano del filosofar”⁷.

La función del filosofar latinoamericano, es el que Acosta desarrollará en el resto de su producción filosófica, desde los artículos y conferencias

⁵ Ob. cit. P.153. Yamandú Acosta plantea, que la noción de inteligencia filosófica aparece formulada de una manera diferente en los dos textos de Ardao más filosóficos, que escapan de la cuestión de la Historia de las Ideas. Nos referimos a *Espacio e inteligencia* de 1983 y 1993; y *Lógica de la razón y lógica de la inteligencia* del año 2000. Ver ob. cit., pp. 203-207.

⁶ Ob. cit. P.163.

⁷ Ob. cit. p. 163.

que compondrán sus libros desde el 2005 en adelante. Queremos subrayar, de qué manera fue radicalizando la noción de sujeto, en relación a las democracias contemporáneas, en un contexto de globalización, y la manera en que los derechos humanos están en tensión. Observar de qué manera se establece la radicalidad señalada, implica dos movimientos: por un lado la incorporación de algunas discusiones en el marco de la filosofía latinoamericana, que tienen como marco teórico fuertes algunos elementos presentes en Hinkelammert y Roig. Un segundo movimiento, después de 2008, en el que incorpora la noción de transmodernidad de Dussel, que le permitirá desdoblar la cuestión del sujeto en relación con los ejemplos de la transformación del espíritu de las Constituciones de Ecuador y Bolivia.

Acosta insta en la discusión del presente siglo, la necesidad de establecer la idea del filosofar en Latinoamérica en torno a la noción de sujeto a partir de la relación de Democracia y Derechos Humanos. En efecto, la primera parte de su libro, busca conceptualizar la idea de un sujeto, a los efectos de desarrollar en la segunda parte los elementos de construcción de la democracia y los derechos humanos. Dichos elementos, se afincan en la comprensión de la noción de las democracias posdictaduras. Teniendo como referencia clave a Hinkelammert, planteará las democracias que se establecieron luego de las “Dictaduras de Seguridad Nacional”. Se inscribe en el marco teórico de Hinkelammert en *Democracia y Totalitarismo* (1987), a partir de las nuevas democracias como salidas de las dictaduras en el cono sur, planteándose el “imperativo categórico de la política como arte de lo posible; no se debe intentar realizar sociedades imposibles, o dicho positivamente; solamente debe intentarse realizar sociedades posibles”⁸.

⁸Yamandú Acosta, *Sujeto y democratización en el contexto de la globalización*. Montevideo: Editorial Nordan-Comunidad. 2005. p. 197.

El vínculo democracia y derechos humanos se articula en la noción de un sujeto crítico, que pueda ser partícipe en la construcción de una sociedad en la que el crimen no esté legitimado, esto es, el ejemplo estimable de sociedad.

Los primeros cinco trabajos que componen la primera parte de *Sujeto y democratización en el contexto de la globalización* responden a la definición del sujeto en el contexto latinoamericano. El contexto de dicha noción se desarrolla contra el registro de los discursos en torno “al clima posmoderno”⁹, en los años noventa. De alguna manera, puede verse cómo Acosta retoma los elementos abordados por Sambarino y Ardao en relación a la función de la filosofía en América Latina, que presentaron nuestros filósofos al coloquio de Monterrey en 1975¹⁰. En efecto, el elemento que atraviesa los trabajos de los filósofos uruguayos en torno al “ethos”, parecen fuertemente retomados por el profesor a comienzos del presente siglo. En el contexto de la racionalidad irracional de mercado, es que Acosta plantea: “La reconstrucción de la Totalidad como categoría de análisis y como tarea posible y necesaria para la filosofía latinoamericana, implica entonces también la posible y necesaria reconstrucción de la categoría de Sujeto”¹¹. Por tanto, encontramos en esta emergencia del sujeto de la filosofía latinoamericana, el efecto de un dispositivo que es productor del sujeto, que Acosta sugiere a partir de la conceptualización de nuestros filósofos nacionales en el exilio, apoyándose en el marco crítico-normativo de un pensador como Hinkelammert.

⁹ Yamandú Acosta, *Sujeto y democratización en el contexto de la globalización*, Montevideo, Editorial Nordan-Comunidad, 2005, p. 15.

¹⁰ Ob. cit., p. 15. Ver nota 6.

¹¹ Ob. cit., p. 18.

Previo a finalizar el primer capítulo del libro, explicita la idea de sujeto de la Emancipación: “La utopía del Sujeto Histórico de Emancipación, como concepto trascendental y como categoría de análisis, posibilita un nuevo universalismo de articulación plural de particularidades, frente al viejo y falso universalismo de imposición de una particularidad”¹². En el tercer capítulo se presenta el papel del sujeto en la filosofía latinoamericana en la dominación que pueda darse a partir de los sujetos de consumo/sujetos negados en su subjetividad como en su subjetividad¹³.

“Al haberse producido un desplazamiento desde la cultura de la producción a la cultura del consumo, en lugar de sujetos que consumen “estamos hoy ante la presencia de un consumo altamente diversificado que produce sujetos”: sujetos producidos por el consumo son sujetos alienados y en esa medida sujetos negados. El consumo altamente diversificado es también fuertemente segmentado, al extremo de que una mayoría creciente queda fuera de las franjas marginales del consumo y por lo tanto se trata de sujetos que a diferencia de los anteriores, están negados en su posibilidad de vivir dignamente, quedando compulsivamente constreñidos a condiciones mínimas de sobrevivencia”¹⁴.

Frente a esto, los movimientos sociales como moralidad de emergencia establecen nuevas formas de sujetos de resistencia en torno a la idea de

¹² Ob. cit., p. 21.

¹³ Yamandú Acosta, *Reflexiones desde “Nuestra América”*. Estudios latinoamericanos de historia de las ideas y filosofía de la práctica, Montevideo, Editorial Nordan-Comunidad. 2012, p. 73.

¹⁴ Yamandú Acosta, *Sujeto y democratización en el contexto de la globalización*, Montevideo, Editorial Nordan-Comunidad, 2005, p. 48.

dignidad¹⁵. A los ojos de Acosta, la producción de determinados tipos de sujetos, como podría suponer en las lecturas de los años noventa, producidos por el neoliberalismo y la lógica del consumo, termina negando la condición del sujeto consigo mismo.

La condición de movimientos sociales -en tanto sujeto de resistencia a condiciones de pauperización, permite una lucha colectiva por condiciones dignas de vida. El capítulo se cierra con una referencia a la crítica realizada por Santiago Castro-Gómez en *Crítica de la razón latinoamericana*:

“Desde una episteme posmoderna explícitamente asumida se ha señalado con confesa intención crítica a la filosofía latinoamericana como contra-narrativa moderna, señalamiento en el cual no solamente la condición de saber narrativo, sino el carácter moderno de esa narración que se impone no obstante su presunta pretensión de exterioridad respecto de la modernidad, son los saldos que se quieren negativos de esa crítica”¹⁶.

Este debate en torno a la apreciación del papel de la perspectiva latinoamericana entre Acosta y Castro-Gómez, se ha sostenido en el tiempo. De hecho, en nuestra reseña ¹⁷ sobre el libro *Sujeto, Transmodernidad, Interculturalidad. Tres tópicos utópicos en la transformación del mundo*, hemos establecido alguna necesidad de

¹⁵ Ob. cit., p. 49, nota 22.

¹⁶ Yamandú Acosta, *Sujeto y democratización en el contexto de la globalización*. Montevideo: Editorial Nordan-Comunidad. 2005. p. 53.

¹⁷ Sebastián Ferreira, Reseña de Yamandú Acosta, (2020) *Sujeto, Transmodernidad, Interculturalidad. Tres tópicos utópicos en la transformación del mundo*. Revista Wirapuru, N. 7, 2023. Recuperado de <https://wirapuru.cl/index.php/publicaciones/2023/1er-semester>.

respuesta. En todo caso, las perspectivas con las que trabajan ambos filósofos, sintetizan dos maneras de pensar la filosofía en América Latina. Las del filósofo uruguayo recorre las cuestión poscolonial a través de autores de la filosofía de la liberación, y en el caso del filósofo colombiano, aborda la problemática decolonial a partir de la realización de una recepción de Foucault para América Latina, a través de categorías como la genealogía de que se sirve su publicación *Crítica de la razón latinoamericana*, o bien, ya en el presente siglo con la incorporación de la gubernamentalidad y la biopolítica para analizar el caso colombiano en la colonia.

La definición del sujeto en la filosofía latinoamericana, se presente en el capítulo 4. En dicho capítulo, además, pondrá de relieve un elemento que resulta clave para la comprensión de la noción de sujeto, de acuerdo a la distinción entre subjetividad y sujetividad¹⁸.

“Sujeto es la categoría que refiere a aquello que en cada individuo humano puede discernirse de *trascendentalidad inmanente* al sistema de relaciones de carácter histórico-social en que inevitablemente es articulado” (Acosta, 2005, p. 59).

Por lo tanto, lo que se ponen en juego en la categorización de sujeto realizada, aborda la necesidad de contextualizar un problema colectivo en la filosofía latinoamericana según las lógicas democráticas-mercantiles

¹⁸“La constitución del sujeto como proceso instituyente de afirmación, implica una subjetividad que se caracteriza por la sujetividad, es decir por la autonomía de un sujeto que no es individual ni universal, sino colectivo, empírico e históricamente situado”, Yamandú Acosta, *Sujeto y democratización en el contexto de la globalización*, Montevideo, Editorial Nordan-Comunidad, 2005, p. 62.

que nos atraviesen. Dichas sujeciones podrán verse modificadas a partir de las alternativas puestas en marcha por los movimientos sociales como fue el caso del zapatismo. El carácter de la filosofía latinoamericana que Acosta sigue es el descripto por Roig en *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (1981).

“La filosofía latinoamericana ha sido crítica de la modernidad por sus trascendentalizaciones ilegítimas que han bloqueado la constitución de los latinoamericanos como sujetos al subsumir e invisibilizar diferencias y asimetrías; también es crítica de la postmodernidad porque la lógica de la fragmentación como efecto del discurso de la diferencia, puede volver a bloquear la constitución de los latinoamericanos como sujetos (o de los uruguayos, como caso específico)”¹⁹.

En este pasaje todavía se observa la dicotomía entre modernidad y posmodernidad, pero al mismo tiempo, se acude a poner de manifiesto el papel de la filosofía latinoamericana con críticas hacia ambas lógicas, por su carácter de exclusión y fragmentación. Sin embargo, habrá que esperar unos años, para que Acosta, pueda realizar el desplazamiento que tiende a observarse en el pasaje citado, con lo que será la introducción de la categoría dusseliana de transmodernidad, para pensar un sujeto transmoderno. De todas maneras, aquí se presenta la perspectiva crítica de la filosofía latinoamericana como ámbito de resistencia, la cual vuelve a resaltar en el capítulo 14, cuando establece la necesidad de plantearse la teoría crítica en torno a la idea de democracia:

¹⁹ Ob. cit., p. 63

“Una teoría de la democracia, es siempre trascendentalización al cielo de la teoría del suelo de la empirie democrática, cuyo sentido es explicarlo, legitimarlo y por lo tanto reproducirlo. Los movimientos por derechos humanos emergen en el grado en que ni en ese suelo ni ese cielo, contemplan adecuadamente lo que ellos justamente reivindican. La perspectiva teórica posible y conveniente a los movimientos por los derechos humanos es la teoría crítica. La teoría crítica en general y la teoría crítica de la democracia en particular no es una teoría determinada, sino que la perspectiva crítica se desarrolla siempre en el grado y en el modo en que la vida inmediata concreta resulta negada. La superación de grados y formas de negación coyuntural o estructuralmente vigentes, no asegura contra el efecto colateral no intencional de distintas formas y grados de negación, por lo que una reformulación crítica de la teoría o reformulación de la teoría crítica se torna una necesidad siempre renovada”²⁰.

Entendemos que el planteo de la “teoría crítica” que sostiene Acosta en el pasaje, desborda el tratamiento de la Escuela de Frankfurt. La crítica tiene por función el renovarse a sí misma a partir del cuestionamiento más amplio. En el sentido colocado, se establece desde una perspectiva de movimientos movilizados por los derechos humanos. De esa manera es como puede adquirir profundidad la democracia. De pronto, la lectura que el propio Foucault realiza en torno a la crítica y contra las artes de gobernar o gubernamentalidad, acerca al filósofo uruguayo al autor de *Vigilar y castigar*, ya que, plantearse una crítica de la noción de “muerte del sujeto”, es de una manera fuerte, desentenderse de los planteos que pueda realizar el filósofo nacido en Poitiers. En todo caso, el centro de la discusión sigue

²⁰ Yamandú Acosta *Sujeto y democratización* cit., p. 207.

siendo el sujeto, en este caso, el sujeto de la actitud crítica, como movimiento por los derechos humanos que determinará una mejor realización de las democracias. Esta relación de democracia, sujeto y derechos humanos, significa el *continuum* de lo que estableció Ardao en La función del filosofar en América Latina, en retomar la noción de emancipación mental que el propio Roig hará suya.

En el capítulo 18, titulado: “Subjetividad y Democracia después de las transiciones desde la perspectiva de la filosofía latinoamericana”, entendemos que puede seguirse la noción de dispositivo que nos servíamos de Foucault, subrayándolo al comienzo del presente texto, para destacar la discusión en torno al dispositivo institucional que se avizora con la transición a la democracia²¹. Por ello, en el marco de la construcción de la subjetividad desde la filosofía latinoamericana, Acosta introduce como elemento clave a “la transitología”, que a nuestro modo de ver, instaura el dispositivo democrático.

“Menos estudiada que el autoritarismo y la totalización del mercado, la transitología, esto es, la inflexión politicista en el marco de la cual las ciencias sociales y especialmente la Ciencia Política en América Latina, desarrollan sus análisis para promover, orientar, acompañar, explicar y legitimar la transición a la democracia desde los nuevos autoritarismos, constituye a nuestro juicio una matriz relevante en la construcción de la subjetividad que la hace posible y, por lo tanto de definición de la subjetividad que sostiene a las nuevas democracias

²¹ Sobre este aspecto, Sebastián Ferreira, “Ricardo Viscardi y el Filosofar en el Uruguay. Primera parte: Entre ‘El orden del discurso’ y el discurso del orden”, *Revista Taxis*, Volumen 4. Depto. Humanidades y Artes, Universidad de Lanús. 2022.

en su identidad de democracias de seguridad mercantil que constituyen la expresión vigente del utopismo democrático”²².

Esta democracia de salida de las dictaduras como podría ser el caso uruguayo, se enraiza en la producción de subjetividad a partir de un conjunto de redes en las que aparecen las instituciones. De las “Dictaduras de Seguridad Nacional” se pasa a las “Democracias de seguridad mercantil” y, como consecuencia de ello, se podrá pensar la cuestión subjetiva como envoltura del régimen institucional, como propone Acosta más adelante “la consolidación de una subjetividad respetuosa del espíritu de las instituciones”²³. El sujeto queda reducido al carácter de sujeto “elector” y “consumidor”.

“Dado el marco de referencia, la subjetividad promovida en la perspectiva politicista de la transitología, se caracterizará por un respeto a las instituciones condicionado por el respeto aún más fuerte al espíritu de las instituciones. De esa manera, en función de la salvaguarda de ese espíritu, la nueva subjetividad de las nuevas democracias, promoverá una lógica institucional provista de todos los reaseguros que impidan la potencial puesta en cuestión del mismo, para evitar que la democracia vuelva a ser puesta en estado de excepción en una nueva ola de autoritarismo, por lo tanto, tenderá a evitar la radicalidad revolucionaria de las reformas en profundidad”²⁴.

²² Yamandú Acosta, *Sujeto y democratización en el contexto de la globalización*, Montevideo, Editorial Nordan-Comunidad, 2005, p. 254.

²³ Ob. cit. p. 256.

²⁴ Yamandú Acosta, *Sujeto y democratización* cit., pp. 255-256.

La propuesta realizada por Acosta, frente a este dispositivo institucional, corresponde a su lectura de Hinkelammert sobre “El grito del sujeto”, y la “recuperación resignificada de la categoría de **sujeto** en términos de **subjetividad** y articulada como **sujetividad** a que procede la filosofía latinoamericana, se procesa en tensión con la modernidad hegemónica que ha totalizado su concepción del “sujeto”[...]”²⁵, invitan a pensar la transformación del sujeto a partir de las producciones teóricas que se plantea la filosofía latinoamericana sobre sí misma. En efecto, los análisis en torno a las democracias posdictaduras, han puesto de manifiesto las formas de gubernamentalidad que se han desarrollado prácticamente, sin transformaciones profundas desde las dictaduras en adelante. Para finalizar esta primera parte en torno al registro del sujeto, Acosta presenta en el último capítulo del libro, la articulación entre la noción de Estado y la de sujeto enmarcadas en el contexto de lo que produjeron las dictaduras:

“El Estado, dictaduras mediante, sustituyó sus políticas intervencionistas con sentido de inclusión económica, social, política y cultural, por las del terror y el horror, declarándole la guerra a la ciudadanía que había contribuido fuertemente a construir, desde su omnipresencia en las sociedades nacionales, transformando a los ciudadanos en súbditos de un poder autoritario. El Estado desarrollista constructor de ciudadanía, derivó en el Estado Terrorista destructor de la ciudadanía por aquél construida, destruyendo con ella los grados de universalidad e igualdad, que no obstante sus limitaciones tanto constitutivas como históricas, la misma había llegado a consagrar en la región. En el Uruguay, desde los aparatos del poder cívico-militar de la dictadura, con los aportes de sus servicios de inteligencia, los ciudadanos resultaron

²⁵ Ob. cit. p. 260.

categorizados en A, B, y C: limpios, con reparos e indeseables. En toda la región se construyó la figura del “criminal ideológico”; aquel que sin haber empuñado un arma ni atentado contra la vida de alguien en concreto, no obstante, por haberse manifestado críticamente contra los valores de fundamentación última del sistema capitalista que se condensan en la propiedad privada, se había convertido en un enemigo de la libertad, de la tolerancia, de la democracia y de la humanidad, justificando la represión sobre él en los términos de “ninguna humanidad para los enemigos de la humanidad”²⁶.

Una continuación del libro es la publicación de 2008 *Filosofía Latinoamericana y Democracia en clave de Derechos Humanos*, como aparece al comienzo de su introducción²⁷. De hecho en su capítulo 6 titulado “Sujeto”, se presenta una definición al comienzo, necesaria en el marco de lo que venimos sosteniendo como la radicalidad de un planteo. La definición consigna al sujeto en tanto necesidad de emancipación:

“Se comprende bajo esta denominación a la categoría filosófica que representa a la condición de posibilidad de toda alternativa auténtica de liberación, desde, en y para América Latina, al tiempo que contribución a la emancipación humana en la perspectiva de un universalismo concreto”²⁸.

De esta manera, se presentaba la lógica de transformación de nuestros destinos a partir del pensamiento crítico sobre nosotros mismos y nuestra

²⁶ Ob. cit., pp. 266-267.

²⁷ Yamandú Acosta, *Filosofía Latinoamericana y Democracia en clave de Derechos Humanos*, Montevideo, Editorial Nordan-Comunidad, 2008, p. 13.

²⁸ Ob. cit., p. 67.

realidad concreta, en el conflicto modernidad-posmodernidad. Por otra parte, un texto publicado en Venezuela en 2009, titulado *Filosofía latinoamericana y sujeto*, reúne textos publicados en los dos libros que hemos referenciado. Como estamos interesados en la noción de sujeto como radicalización de la filosofía en Acosta, debemos pasar a mostrar el desplazamiento que sufre dicha noción a partir del concepto de Enrique Dussel de transmodernidad.

Salir de la modernidad, el desplazamiento de la noción de sujeto

Situemos brevemente, la importancia que presenta la noción de transmodernidad, a partir del trabajo que realizó el filósofo argentino Dante Ramaglia, en un artículo publicado en homenaje a Enrique Dussel. Dicho trabajo se titula: “De la modernidad a la transmodernidad. Proyecciones de la filosofía de Enrique Dussel”. En el recorrido que realiza Ramaglia sobre la filosofía de la liberación de Dussel, establece por dónde observar el carácter de encubrimiento de la modernidad europea:

“En el esquema de interpretación ofrecido por Dussel la modernidad no es solo un fenómeno intraeuropeo, sino que tiene su origen con la llegada de los españoles al continente americano; un acontecimiento que está vinculado en principio con el proceso de acumulación originaria y la formación de un sistema colonial que se desplegará en los siglos siguientes”²⁹.

Por el contrario, el traspasar esta lógica de pensamiento que incorpore otras ontologías (como las que se desarrollan en el pensamiento amerindio),

²⁹ Dante Ramaglia, “De la modernidad a la transmodernidad. Proyecciones de la filosofía de Enrique Dussel”, en *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*. 44. 2024: 67-86, p. 73.

será planteada desde el más allá de la modernidad. Desde otras disciplinas, suele plantearse esta problemática. Dos ejemplos bien interesantes, son los abordados por Eduardo Viveiros de Castro sobre “Serra do Sol”, y del colombiano Jesús Alejandro García sobre un levantamiento en el cerro Berlín al norte del Cauca. En ambos casos, se desarrollan perspectivas ontológicas distintas en tanto vínculo con la naturaleza³⁰.

“Como es el caso, por ejemplo, del problema ecológico que se asocia a la relación con la naturaleza, para el que se encuentran otras orientaciones a partir de recuperar las concepciones de las culturas indígenas. A esta superación que daría inicio a otra edad histórica la ha caracterizado Dussel con la noción de ‘transmodernidad’”³¹.

Con la publicación en 2012 del libro *Reflexiones desde “Nuestra América”*, podemos observar una incorporación a las categorías de análisis de Roig o Hinkelammert, la noción de transmodernidad de Dussel. En efecto, en el cuarto capítulo es donde aparecerá con fuerza la importancia de la transmodernidad para leer la vigencia de *Nuestra América* de Martí. Las reflexiones desarrolladas por Acosta en el texto, buscan traer a la actualidad la función utópica que tuvieron los planteos de Martí en su trabajo de 1891. La constitución del sujeto vuelve a ser el centro de interés del trabajo de Acosta, que entendemos que busca plantearlo en el plano de la resistencia crítica a la época actual. En tal sentido, su esfuerzo crítico,

³⁰ Sebastián Ferreira, Reseña de Yamandú Acosta (2020) *Sujeto, Transmodernidad, Interculturalidad. Tres tópicos utópicos en la transformación del mundo*, Revista *Wirapuru*, N. 7. 2023. Recuperado de <https://wirapuru.cl/index.php/publicaciones/2023/1er-semester>

³¹ Dante Ramaglia, “De la modernidad a la transmodernidad. Proyecciones de la filosofía de Enrique Dussel”, en *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*.44. 2024: 67-86, p. 76.

asume el legado que podemos encontrar en otros filósofos uruguayos, a los que suele utilizar en sus trabajos como son Mario Sambarino y Arturo Ardao. La coincidencia de estos autores, nos lleva a los planteos que realizaron en el Coloquio de Morelia, acerca de la función de la filosofía en América Latina. Esta actividad de definir la “función”, es planteada por Acosta en términos críticos a partir de la función utópica que pueda tener en nuestra actualidad, buscando definir un sujeto del filosofar latinoamericano. La cuestión del nosotros que se observaba en Roig al plantear el “a priori antropológico”, lo observa en el texto martiniano, como necesidad de transformación institucional no de forma, sino de espíritu:

“**Nuestroamericanamente** se trata de crear nuevas formas institucionales y no simplemente de reproducir las sistemáticamente imperantes. Pero también **nuestroamericanamente**, la apuesta no es meramente a las instituciones a ser creadas, sino al espíritu orientador de su invención y sentido, ‘la lucha contra la desigualdad’ desde una *topía* que signada por la profundización de la misma, encuentra orientación para la realización histórica en un proyecto democrático vertebrado sobre la utopía de la igualdad, que expresa el ‘nosotros’ de ‘Nuestra América’ en términos de plenitud. Se trata, en última instancia, de afirmarse como sujetos a través de la creación de formas institucionales alternativas a las que impiden esa afirmación, pero sin renunciar tampoco frente a ellas a esa, nuestra condición de sujetos y con ella a la soberanía³².

³² Yamandú Acosta, *Reflexiones desde “Nuestra América”*. Estudios latinoamericanos de historia de las ideas y filosofía de la práctica, Montevideo, Editorial Nordan-Comunidad, 2012, pp. 40-41.

La manera de establecer un orden democrático como un “orden deseado”, ya lo planteó Acosta anteriormente, en el cual todos puedan vivir y el asesinato no esté legitimado. De esta manera, plantea su función reguladora del orden deseado. Como decíamos anteriormente, queremos destacar el capítulo 4 titulado “Nuestra América” Un programa revolucionario en el siglo XXI. El texto fue realizado en 2011. Dos elementos serán clave en su desarrollo, la incorporación de la categoría de transmodernidad de Dussel, y el planteo que surge de las nuevas constituciones en Bolivia y Ecuador.

A partir del tercer párrafo titulado “Una revolución transmoderna”, es que puede observarse con claridad el cambio que se da en Acosta al adoptar los nuevos marcos de referencia que le permiten ampliar su noción de sujeto. Observemos a continuación de qué manera lo plantea: “Sin entrar en contradicción con nuestras anteriores apreciaciones, introducimos el concepto de “transmodernidad” -no por novelaría sino por pertinencia y potencialidad heurística y hermenéutica. Nuestra actual apreciación radicaliza la anterior por visualizar “transmodernidad” donde antes veíamos “modernidad”³³. La incorporación de la categoría dusseliana, viene por lo tanto -en palabras de Acosta-, a radicalizar el marco teórico que venía llevando adelante desde los años noventa. Esta radicalización asumida, modifica su concepción de sujeto, al afirmarse en esta transmodernidad, la idea de un sujeto del filosofar latinoamericano, que rompe con la modernidad (posmodernidad) importada para reflexionar, como sostenía Sambarino, acerca de nosotros mismos a partir de nuestra crítica a la configuración histórico-cultural³⁴.

³³ Ob. cit., p. 95.

³⁴ Mario Sambarino, “La función sociocultural de la Filosofía en América Latina”. Recuperado de <http://www.mariosambarino.org/> (Acceso el 09/04/2022), 1976. Ver también, Yamandú Acosta, “El Ethologismo de Mario Sambarino y el

Si volvemos nuestra mirada sobre su libro *Sujeto y democratización*, se entenderá que en el primer lustro del presente siglo, Acosta aún se apoyaba en la discusión modernidad-posmodernidad, como elemento para su inscripción o-constitución del sujeto. En el sentido planteado por Dussel, se muestra que el planteo de la modernidad resulta sumamente incómodo para una filosofía latinoamericana de la liberación, debido a su papel de conquista y ocultamiento que se instauró en 1492. Este elemento, Acosta logra incorporarlo a sus análisis, a partir del desplazamiento de la tensión modernidad-posmodernidad.

“Sin inscribir nuestro actual análisis en una eventual ortodoxia dusseliana, entendemos que el concepto de transmodernidad en el horizonte de la propuesta de Dussel, permite entender a nuestra América como comienzo de la modernidad y por lo tanto de la transmodernidad que a nuestro juicio la acompaña como su cara reprimida, negada e invisibilizada con capacidad de discernimiento y transformación superadora de la negatividad de dicha modernidad -y por lo tanto también de la occidentalidad, por extensión y del capitalismo, por inclusión-, y a *Nuestra América* como el programa analítico-crítico-normativo que aporta las líneas maestras de fundamentación y orientación de la racionalidad estratégica y práctica de las transformaciones necesarias y posibles fundamentalmente para sí misma, aunque también para la *otra América* y para el mundo³⁵.

problema de la Independencia en el Bicentenario” en Mario Sambarino: *A cincuenta años de sus Investigaciones*, M. Andreoli y Y. Acosta (compiladores). Montevideo, Universidad de la República-CSIC. 2012.

³⁵Yamandú Acosta, *Reflexiones desde “Nuestra América”* cit., p. 97.

La transmodernidad dusseliana le permite al filósofo montevideano, lo que alguna vez afirmó Roig como “rearme categorial”. En efecto, el reconocimiento del otro tiene como efecto en la teoría del sujeto que pretende establecer Acosta, algunas materializaciones que se produjeron en distintos lugares de América Latina. Las consagraciones constitucionales que se dieron en Ecuador y Bolivia, son dos ejemplos que pone el profesor uruguayo, como elemento constitutivo de una vida digna, en la que quepan todos y todas. Tales refundaciones constitucionales suponen un cambio en el espíritu mismo de las instituciones, como reflexionaba sobre el texto de Martí, *Nuestra América*. Por ello, en el párrafo “Crítica del sujeto en la perspectiva de su constitución”, se ocupará de establecer dicha perspectiva desde un “nosotros”, en lo que puede entenderse como el “a priori antropológico” de Roig por un lado, y la crítica a la alienación cultural desarrollada por Sambarino, que Martí en su texto mencionó como “aldeanos” o “Sietemesinos”. Pasemos a observar el “nosotros” que se desprende de la lectura transmoderna en la transformación de las constituciones antes mencionadas:

“En este sentido, las nuevas constituciones ecuatoriana de 2008 y boliviana de 2009 consagran tal vez por primera vez a nivel constitucional, que ha sido y es nivel institucional secular fundante en la modernidad, la inclusión y el co-protagonismo de los pueblos originarios en la redención secular por la política que caracteriza a esta modernidad.

Por ahora dicha redención secular procede a través de un reencantamiento del mundo que se expresa discursivamente en las que pueden estimarse como las primeras constituciones en que emerge el espíritu transmoderno en nuestra América, la de la

República del Ecuador y la del Estado Plurinacional de Bolivia de 2009”³⁶.

Este cambio en el espíritu de las instituciones es lo que observa el filósofo uruguayo en la categoría de la transmodernidad en tanto incorporación de una *otredad* excluida por la modernidad. Naturalmente, el contexto de discusión en el que se plantean estos elementos, corresponde a la recuperación y actualización de la función del filosofar en América Latina democrático y glocal, en el horizonte de los Derechos humanos que Acosta plantea en términos conflictivos de primera, segunda, tercera y cuarta generación³⁷.

La noción de segunda independencia, que se ha puesto de manifiesto en la filosofía latinoamericana, aparece en esta alternativa de cambio de espíritu de las constituciones, como reguladoras de poblaciones, en la esfera del reconocimiento.

Consideraciones finales

Más allá de los innegables aportes realizados por Acosta a la filosofía latinoamericana, entendíamos que la recuperación del sujeto y sus desplazamientos, establecían un ajuste en la intersección de lo que podemos entender como filosofía en el Uruguay, a partir de la recuperación de las discusiones que autores como Sambarino y Ardao pusieron de relieve en su exilio venezolano. En este trabajo, hemos hecho alguna referencia al trabajo de Acosta: *Sujeto, Transmodernidad, Interculturalidad. Tres tópicos utópicos en la transformación del mundo*,

³⁶ Yamandú Acosta, *Reflexiones desde “Nuestra América”* cit., pp. 111-112.

³⁷ Ob. cit., pp. 64-66.

publicado en 2020, simplemente para señalar alguna idea de continuidad que se despliega en la noción de sujeto que el filósofo lograba radicalizar en 2012, con la noción de “transmodernidad” y a través de las distintas referencias a luchas y resistencias. Tal desplazamiento, lo llevaba al abandono de los conflictos que suscitaban las discusiones de los años ochenta y noventa del siglo pasado de modernidad-posmodernidad, pasando a ubicar la postura crítica a partir de la reinterpretación del texto martiniano *Nuestra América*, en la discusión de la transformación del espíritu de las constituciones, a los efectos, de “crear un mundo en el quepan todos los mundos”, que sólo es posible en la perspectiva de Acosta, a partir de la democratización de la democracia y a través de un sujeto crítico que no sea un mero objeto/sujeto de consumo.

Por otra parte, el planteo de nuestro filósofo, viene además, a franquear lo que entendemos como el límite al que llegó el máximo historiador de las ideas del Uruguay, el profesor Ardao, al incluir a las distintas comunidades indígenas y sus ontologías, que no encontramos en los planteos de quien fuera fundador del Instituto de Filosofía en la Facultad de Humanidades y Ciencias a fines en los años cincuenta. En efecto, el contexto de problematización de Ardao, tiene de por sí, la preocupación por la existencia de los Estados nacionales, la comunidad de lengua española, y al parecer, no pareció incorporar otros dialectos, grupos o culturas³⁸. Por ese lado, es que va la radicalización del planteo de Ardao, a

³⁸ El segundo trabajo que se encuentra en *La inteligencia latinoamericana*, titulado: “Del Hispanoamericanismo literario al latinoamericanismo literario” del año 1980. En él, formula sobre el final la cuestión indigenista en la literatura: “En primer lugar, la literatura latinoamericana tiende cada vez más a no concebirse sin la integración a ella, no ya de voces indígenas o del tema del indio americano, como había sido el caso desde los indianismos del siglo XIX a los indigenismos del XX; sino de las literaturas mismas, desde sus manifestaciones precolombinas

partir de la categoría del sujeto, y por otro lado de Sambarino, al interpretar el contexto histórico-cultural en su conjunto y más allá del posicionamiento académico de “nuestros autores”, el reconocimiento de las Constituciones Plurinacionales de Ecuador y Bolivia, así como por distintos movimientos sociales, son un claro ejemplo de ello. Para finalizar, subrayemos un breve pasaje de su texto *Sujeto, Transmodernidad, Interculturalidad*:

“[...] un sujeto que se constituye a través de las luchas, sublevaciones y guerras, con determinante presencia indígena y de sectores populares; sujetos con historia y memoria, para quienes el agua, la tierra y el territorio son condiciones de posibilidad como tal sujeto, que es un sujeto otro -transmoderno y descolonizador- en histórica confrontación y tensión con el de la modernidad y colonialidad dominantes”³⁹.

Por todo ello, es preciso ubicar el planteo de Acosta en torno a la discusión sobre el sujeto, no solamente en la perspectiva de la filosofía latinoamericana, sino también, en el horizonte de problematización que se

hasta las más actuales, formuladas en sus propias lenguas. Es elocuente que se haya acuñado la expresión “literaturas indígenas latinoamericanas” para mentar, más allá del tradicional mestizaje lingüístico, las de lenguas como náhuatl, la maya, la quechua, la guaraní, con su creciente traducción a lenguas latinas del continente, principalmente a la española”, Arturo Ardao, *La inteligencia latinoamericana*. Montevideo: Dpto. de Publicaciones de la Universidad de la República, 1987, p. 71.

³⁹ Yamandú Acosta, *Sujeto, Transmodernidad, Interculturalidad. Tres tópicos utópicos en la transformación del mundo*, Montevideo, Departamento de Publicaciones Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, UdelAR, 2020, p. 118.

plantea ¿existe el pensamiento uruguayo?, ¿hay filosofía uruguaya o únicamente filosofía en el Uruguay? Perseguimos, por lo tanto, la necesidad de caracterización que Acosta ha sostenido en el plano nacional, una manera de filosofar que establece un diálogo permanente con sus antecesores Ardao y Sambarino, y como estableció en su libro *Pensamiento uruguayo-el cual debiera tener otra repercusión-*, en tanto intento de continuidad con la clasificación ardaoniana en su propuesta de historia de la filosofía para la primera mitad del siglo XX. Asimismo ha logrado enriquecer la función de nuestro filosofar, como puede observarse en su propuesta de sujeto del filosofar latinoamericano, el cual se erige desde la actitud crítica sobre su presente, en la que se incorpora la lucha de distintos movimientos sociales, deconstruyendo la esfera institucional a partir del dominio del reconocimiento de los distintos pueblos oprimidos. Habrá que plantearse este problema a partir de las discusiones que pueda suscitar, la participación en un dispositivo del filosofar.

**De úteros artificiales y partos tecnológicos:
un fantasma llamado “nuevas maternidades”
recorre el feminismo latinoamericano**

Lucía J. Ghisletti Panné
UBA, Buenos Aires

Propuesta

La filosofía feminista se destaca por la crítica a los modos de construcción de las subjetividades sexuadas en lo que reconoce como un orden social/cultural arbitrario y contingente. En este sentido, podemos decir que desde el feminismo se abre la puerta para llevar a cabo diversas interpretaciones, tanto de lo femenino como de las mujeres, que responden y discuten la interpretación falogocéntrica tradicional. Por una parte, la dicotomía naturaleza/técnica se desmorona en la actualidad tanto desde el punto de vista de las prácticas corporales y biotecnológicas como desde el punto de vista de las teorías *queer*, *cyborg* y posthumanistas.

Ahora bien, ¿qué tipo de realidades emergen cuando se desestabiliza la certeza de la dicotomía naturaleza/cultura? ¿Qué nos dicen esos mundos posibles acerca de las relaciones que los humanos pueden establecer con no-humanos? ¿Y qué nos dice eso acerca de nosotros mismos? En este trabajo nos proponemos desarrollar las distintas propuestas de lo humano, lo femenino y lo feminista que se reflejan en las nuevas técnicas de reproducción artificial en desarrollo, prestando particular atención a la técnica de la “ectogénesis” o útero artificial. El objetivo final será analizar

las consecuencias que tal técnica reproductiva podría tener para la emancipación de las mujeres en América Latina.

1. Introducción

En plena era de revoluciones técnicas y tecnológicas no es de extrañar que surjan nuevas filosofías que postulen diferentes alternativas a las formas tradicionales de ver el mundo para adecuarse mejor a nuestra época. Los estudios de lo así llamado “posthumano” proponen, en este sentido, investigaciones que den cuenta de este carácter difuso de las fronteras entre lo humano, lo animal y lo tecnológico; intentando no caer de nuevo en ontologías dualistas como las de la época moderna, sino proponiendo en cambio ontologías relacionales que conecten todos los elementos de manera no-jerárquica, aplanando las posibles diferencias. Algunos autores¹ han llegado incluso a sostener que no tiene sentido oponer un supuesto constructivismo social frente a un supuesto origen natural, ya que la naturaleza y lo social se constituyen mutuamente, así como lo natural y lo biológico. Así, el trans/posthumanismo –en donde finalmente abreva la teoría *queer*–, se caracteriza como un movimiento anti-esencialista, anti-dualista y, en algunas facetas como las del género, anti-binarismos. A partir de esta visión, se proponen reconsiderar las nociones de corporalidad, sexualidad e incluso humanidad; en eso, proponen pensar las relaciones que los humanos mantenemos tanto con las demás criaturas vivientes como con las tecnologías que conforman ya parte de nosotros².

¹ Cf. Fernando Broncano, “Humanismo Cyborg: A favor de unas nuevas humanidades más allá de los límites disciplinares”, en *Revista Educación y Pedagogía*, v. 24, n. 62, 2012: 103-116.

² Francesca Ferrando, *Philosophical posthumanism*, Londres y Nueva York, Bloomsbury Publishing, 2019, p. 22.

La noción de *cyborg*³ en particular abandona la idea de una naturaleza humana fija y esencial, permitiendo un alejamiento del antropocentrismo y una deconstrucción de los dualismos antes mencionados.

Podemos decir que mientras el posthumanismo se centra en el cuestionamiento a la primacía ontológica del ser humano en el cosmos (i.e., antropocentrismo) y en el estudio de un *continuum* naturaleza-cultura (en el que el ser humano sería una parte indiferenciada más), el transhumanismo se orienta, con la ayuda de la tecnología, a la idea de la superación de los límites biológicos para crear una nueva especie (post)humana. En efecto, el transhumanismo es un movimiento cultural e intelectual internacional que tiene como objetivo transformar la condición humana actual mediante el desarrollo y fabricación de tecnologías que mejoren nuestras capacidades, tanto a nivel físico como psicológico o intelectual. David Pearce y Nick Bostrom son dos de los mayores exponentes de esta filosofía, y a su vez son los fundadores de *Humanity Plus* (H+), la asociación transhumanista más grande del mundo. Pearce es un filósofo británico utilitarista, autor del manifiesto “El imperativo hedonista”, en donde aboga por la abolición del sufrimiento de todos los seres sintientes a través de lo que él denomina “ingeniería del paraíso”, es decir, utilizando los avances de la ingeniería genética, la nanotecnología y la farmacología para reducir el dolor al máximo. Bostrom es un filósofo sueco educado en Oxford que ha dedicado sus estudios a la filosofía de la Inteligencia Artificial y la ética del perfeccionamiento humano, que culminan en el posthumanismo⁴. A través de H+ intentan prever la viabilidad de rediseñar la condición humana, incluyendo parámetros tales

³ Cf. Donna Haraway, “A Cyborg Manifesto (1985)”, en *Cultural Theory: An Anthology*, 2010: 454-470.

⁴ Cf. Nick Bostrom, “In defense of posthuman dignity”, en *Bioethics*, v. 19, n. 3, 2005: 202-214.

como el envejecimiento y la muerte, las limitaciones de los intelectos humanos y artificiales, el sufrimiento en todas sus formas, e incluso nuestro confinamiento al planeta Tierra. De allí solo es necesario dar un paso para sostener que la condición humana es intrínsecamente protésica (*i.e.*, *cyborg*): las prótesis no son simple añadiduras, sino continuaciones, inicios y acabamientos: crean nuevas facultades, que transforman nuestra fisiología y dan vida a nuevas habilidades, o completan lo que la evolución biológica inició y dejó sin terminar. Desde esta visión, somos seres incapaces de continuar nuestra existencia sin nuestras proyecciones protésicas fisiológicas, mentales, sociales o culturales. Un *cyborg* que se autodetermina entre todas las determinaciones, que rompe el equilibrio genético para iniciar nuevas sendas evolutivas. Un *cyborg* revolucionario, innovador, pero que siempre estuvo tejido en lo más profundo de nuestra subjetividad (post)humana. **La condición humana fue siempre posthumana.**

2. *Cyborgs*, *bots*, y transhumanos

Tomemos por ejemplo la relación entre el humano y la tecnología que se desarrolla en el ya célebre *Manifiesto Cyborg*. Allí, Haraway describe el *cyborg* como “un organismo cibernético, un híbrido de máquina y organismo, una criatura de realidad social y también de ficción”⁵. Si bien reconoce su construcción histórica, a la vez lo subvierte para resignificarlo en clave feminista, socialista y materialista, de manera que el *cyborg* es lo que abre el camino hacia un mundo híbrido, posbinario y posgenérico. Y

⁵ Donna Haraway, 1984, *Manifiesto Cyborg. El sueño irónico de un lenguaje común para las mujeres en el circuito integrado*. Recuperado de https://xenero.webs.uvigo.es/profesorado/beatriz_suarez/ciborg.pdf (20 de mayo de 2025).

el *cyborg* existe tanto en sentido figurado –como ficción narrativa–, como en sentido literal: tanto nuestra realidad social como corporal se configura en base a ello. El *cyborg* es real –lo que somos– y también es mítico –lo que llegaremos a ser en un futuro sin género, sin raza y sin clase social–. En este nuevo horizonte de sentido, las máquinas no son ya un instrumento de uso a ser dominado; la máquina somos nosotros/as/es/xs. Naturaleza, cultura, tecnología constituyen una fusión indistinguible. Es la muerte de Dios, pero también es la muerte de la Diosa, de la Naturaleza: la naturaleza también es construida, también es un artefacto *cyborg*. Y en este sentido, el cuerpo no es tampoco un hecho biológico, sino un complejo campo de inscripción de códigos socioculturales que deben ser descifrados (v.g. la secuencia del genoma humano). En consecuencia, el *cyborg* no debe comprenderse como un cuerpo orgánico al que luego se le acopla la tecnología, así como no debe creerse que las especies en compañía de la humana entran en relación sólo luego de reconocerse como especies separadas. Por el contrario, en ambos casos se constituyen **a partir** de las relaciones. Tanto el *cyborg* como las especies compañeras refieren a una ontología relacional, donde ni los elementos (orgánico y tecnológico) ni las especies pueden existir antes de la relación. Es decir, lo primero ontológicamente es la relación y luego el devenir individuo, que es siempre en relación.

En definitiva, esta es la filosofía que está detrás no solo de los *queers* sino del ciudadano moderno promedio, y eso es lo que explica gran parte del rechazo que las mujeres, adolescentes y niñas –incluso las que han bebido de la marea feminista– hoy en día sienten por sus capacidades reproductivas. Afirmaciones tales como “me sacaría el útero para no tener que menstruar”, “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 tantos procedimientos tecnológicos realizados sobre el cuerpo que el resultado sea 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. A nuestro juicio, sin embargo, 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 o universalizando nuestras funciones naturales) se eliminaría de manera concomitante nuestra opresión. En la práctica, el borrado del sexo femenino no genera igualdad; más bien, esta falta de reconocimiento del sexo femenino en realidad aumenta la discriminación y empeora la vida de las mujeres⁶.

El feminismo transhumanista parece no haberse percatado de esto. Por el contrario, sostienen que las intervenciones sobre la reproducción favorecen la agenda feminista (la cual, como ha quedado explicitado, no es necesariamente sinónimo de “la agenda de las mujeres”) al incitar la deconstrucción de la familia tradicional, de la asociación mujer-útero y de los roles parentales heterosexuales, creando nuevas alternativas no limitadas a la experiencia femenina. Bajo esta nueva concepción, apoyada en la innovación tecnológica, el embarazo y el parto sería siempre una cooperación con terceros en un proyecto reproductivo que cuestiona los imperativos de género asociados exclusivamente a las capacidades de los cuerpos femeninos⁷. Y es que se ha argumentado que cuando se usa para

⁶ Cf. Caroline Criado Perez, *Invisible Women: Exposing Data Bias in a World Designed for Men*, New York, Abrams Press, 2019.

⁷ Miguel Ángel Torres Quiroga, “El posthumanismo reproductivo a la vuelta de la esquina (explotación reproductiva 3.0)”, *Revista de Bioética y Derecho*, n. 56,

definir la feminidad, el embarazo “privilegia a unas mujeres sobre otras, tanto ante la ley como en el plano moral y político”⁸. Por eso, al romper conceptualmente la relación exclusiva entre el embarazo y los cuerpos con la fisiología femenina, se desbarata la supuesta opresión transexclusiva que la filosofía *queer* denuncia: narrativas que enmarcan a las mujeres trans como carentes de esos rasgos femeninos arbitrariamente asignados al sexo femenino y utilizados luego para delinear quién cuenta como mujer (desde nuestro punto de vista, quedaría explicar cómo la naturaleza biológica que divide a la especie en macho y hembra fuera de toda contingencia cultural sería opresiva para las personas trans). Lejos estamos entonces de ese feminismo que motivaba a aceptar el cuerpo naturalmente dado; ahora entramos en el reino ultra-liberal-transhumano donde la libertad de elegir el cuerpo que se quiera con infinitas identidades que lo acompañen es la nueva ley. Además de la objeción evidente que podemos hacer respecto a cómo llevarían a cabo ideas provenientes de la ciencia ficción, en nuestra opinión el mayor problema de esta postura es que no parte de una genuina crítica filosófica, sino del entramado político-social-económico enmarcado por un modo de producción tecno-capitalista y sostenido ideológicamente por un liberalismo burgués producido por Silicon Valley, difundido a través de las Ivy League norteamericanas, y exportado al resto del mundo para alentar la carrera tecnológica

Sin embargo, el surgimiento de y asentimiento a este pensamiento no es accidental, sino que es resultado del mismo paradigma social en el que nos situamos: un paradigma marcado por un modo de producción capitalista en decadencia, sostenido ideológicamente por el liberalismo blanco y pequeño-burgués. En este sentido, el avance de este tipo de

2022: 145-161 (p. 156).

⁸ Katherine Mackay, “The ‘Tyranny of Reproduction’: Could Ectogenesis Further Women's Liberation?”, en *Bioethics*, v. 4, n. 34, 2020: 346-353 (p. 51).

tecnologías reproductivas solo se explica dentro de una sociedad privilegiada en materia económica. En un contexto en el que las mujeres ya no tienen que quedarse encerradas atendiendo la casa y las/os hija/os porque ya están insertas en el mundo laboral, tiene sentido que sus reclamos ya no sean sobre la posibilidad de tener un empleo o una vivienda propia, sino sobre el control de uno de los aspectos que nos diferencia de los hombres y que por lo tanto nos separa de esa deseada igualdad: la capacidad de parir. Esto explica que las mujeres mismas sean las que reclaman por su “derecho” a poner sus cuerpos en manos de la industria tecnológica, 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, entonces lógicamente debe surgir una propuesta trans-posthumana de dar muerte a la Diosa Madre, crear seres híbridos andróginos, y fusionarnos con la tecnología, para que la mujer pueda prescindir de ella también.

3. Cuerpos *cyborgs* vs. Cuerpos sexuados

En general, la particular relación del sexo femenino con la capacidad de dar, mantener y cuidar la vida –tanto del clan familiar como de la especie y de la Madre Tierra– se relaciona íntimamente con su capacidad creadora, que en muchos casos se vive como una experiencia espiritual, ya que la sexualidad femenina se entiende en un sentido amplio, social, creativo y creador incluso de la civilización misma. Al margen de las evidentes diferencias físicas que cada sexo presenta, existe algo más que determina nuestra existencia sexuada en el mundo: la diferencia sexual tomada como diferencia ontológica, esto es, la determinación de lo existente más

primordial, fundante y universal. Más aún, para algunas posturas feministas, se presenta como una diferencia vital, condición de posibilidad de la vida misma. Por otro lado, esta diferencia sexual y vital constituye para Rosi Braidotti⁹ una categoría material, inscrita en el mismo cuerpo, “codificada en la carne, como una memoria elemental, como un banco de datos genéticos que precede a la entrada en la representación simbólica”. En este sentido, el sujeto de la diferencia es, por lo tanto, un sujeto encarnado corporalmente, que emerge de su propia materialidad sexuada, presente en y constituida en cada célula de su cuerpo. A su vez, el concepto ontológico de diferencia sexual se manifiesta en el género como mediación histórica y cultural de la identidad femenina; y esa madre-materia o matriz-material, que es el lugar de la mediación originaria, si bien no está representada ni reconocida por el orden signifiante falocéntrico por haber sido sepultada en un matricidio fundante que dio lugar al patriarcado, está no obstante presupuesta siempre y en todos lados en él.

Es en este sentido que entendemos que el avance de las tecnologías reproductivas, a diferencia de lo que considera Haraway, no puede sino conllevar un retroceso para la lucha feminista, en tanto significa la pérdida de la ontología femenina. En un mundo en el que el tiempo de las mujeres –que ya de por sí tiene menos valor–, se mide en términos de rédito económico, es más que esperable que la maternidad sea lentamente cooptada y resignificada por el paradigma liberal: en vez de (re)producción, ahora se apunta a la productividad. De este modo, la alienación social que perpetúa el patriarcado ahora se extiende a una alienación particular que nos aísla de nuestro propio ser y nos vuelve un producto más. En este sentido es muy poco probable que a través de la

⁹ Rosi Braidotti, *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*, Madrid, Akal, 2005, p. 67.

socialización de nuestros medios de reproducción podamos recuperar nuestra autonomía. Una maternidad calculada y controlada racionalmente no es más que una extensión de esa mentalidad patriarcal que se esmera por filtrarse en todos lados, especialmente en el control de la Naturaleza, los cuerpos, las mujeres, los infantes y la natalidad –todo lo que naturalmente se le escapa de las manos–. Este uso baconiano de la ciencia como la técnica que permite el dominio sobre la naturaleza revela la noción de poder que persigue el patriarcado, i.e el poder sobre los otro/as para colonizar, saquear y apropiarse de todo lo que encuentra a su paso, el cual se diferencia con creces del tipo de poder que busca el feminismo: el poder sobre nuestros cuerpos sexuados y sobre la vida misma que permite transformarse en una política del buen vivir para todos los seres.

Por eso, 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 de vida generan una superestructura no permeable hacia este tipo de ideologías; creándose una contradicción permanente en el espíritu colectivo de la sociedad –conformada mayoritariamente por la clase trabajadora– que por un lado anhela el progreso, pero que por el otro encuentra los límites de su propia condición socioeconómica 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 la mujer también debería, en tanto la acerca más al nivel de productividad y éxito masculino. Estamos ante la muerte de Dios y el triunfo del individuo, pero también ante la muerte y artificialización de la Diosa Madre¹⁰, en tanto la naturaleza también es construida, también es un artefacto *cyborg*.

Si bien acordamos con el diagnóstico de Haraway, nuestra afinidad encuentra el límite en la buscada insistencia en una ontología relacional que incluye los avances tecnológicos como parte esencial de lo humano. La pregunta que inmediatamente nos surge es acerca de la artificialidad de esa relación: ¿es acaso el desarrollo natural de la especie ésta fusión indiscriminada con la tecnología? ¿Es una arbitrariedad histórica, un destino cuasi-biológico, o una política de Estado? Y en este sentido es que nos preguntamos: ¿cómo el *cyborg* puede constituir algo revolucionario y eterno a la vez? En efecto, parecería que la cualidad principal del *cyborg*

¹⁰ Joseph Campbell explica que durante el neolítico, donde el modelo ontológico era la materia matricial, la Gran Madre “[...] era un símbolo metafísico: la principal personificación del poder del espacio, el tiempo y la materia, en cuyo lazo todos los seres nacían y morían: la sustancia de su ser, configuradora de sus cuerpos y pensamientos, y de la cual recibían su muerte. Todo lo que tuviera forma y nombre –incluido el dios personificado como bueno o malo, misericordioso o iracundo– era su hijo, nacido de su útero”. Joseph Campbell, *The Masks of God: Occidental Mythology*. Nueva York, Arkana, 1964, p. 191. El Arquetipo de la Gran Madre que caracterizó los períodos de la Matristica pre-patriarcal sobrevive, según algunos psicoanalistas como Carl Jung y Erich Neumann, de forma latente en la memoria de la humanidad, y se manifiesta de manera inconsciente en varios actos y expresiones cotidianas.

es la de ser un ente universal, inter e intrasubjetivo a la vez, parte de nuestro pasado, pero también parte de nuestro futuro. Es, quizás, en esa misma pretensión de universalidad que encontramos, a nuestro juicio, el mayor defecto de la teoría posthumana. Pues, volviendo a lo que sostenía Descola, así como la concepción dualista en la modernidad occidental es un rasgo propio y específico de esta cultura, no extrapolable a otras cosmovisiones con otras ontologías, del mismo modo sostenemos que la filosofía *cyborg* constituye un modelo de ontología característico de nuestro actual modo de vivir, y por ende no es una propuesta universalizable sino, muy por el contrario, sólo aplicable dentro de las condiciones sociales específicas del mundo globalizado e hiper-tecnológico y en detrimento de cosmologías que aun reclaman vivir en contacto íntimo con su medio ambiente natural y sus prácticas y costumbres tradicionales.

En este contexto de producciones de cuerpos e identidades tecnológicas, la mejor forma imaginable de lograr una igualdad entre los sexos es eliminando, entonces, la mayor marca diferencial de la especie: la diferencia sexual; castrando, de este modo, 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 según los estudios antropológicos de Marija Gimbutas¹¹ y otras estudiosas de las civilizaciones matriciales pre-patriarcales que rescatamos en nuestra propuesta feminista.

¹¹ Cf. Marija Gimbutas, *The Goddesses and Gods of Old Europe. 6500-3500 BC. Myths and Cult Images*, Berkeley & Los Angeles, University of California Press, 1996, pp. 237-38.

4. Conclusión

Lo que nos proponemos es rescatar una concepción ontológica, realista, histórica y femenina de lo que es ser una mujer. Siguiendo el fundamental concepto de “reconocimiento” en Hegel¹², podemos decir que el sexo no es ni socialmente asignado (como asume el *queerismo*) ni empíricamente observado (como sostiene el materialismo positivista) al momento del nacimiento, sino que es *reconocido* dentro de un entramado inter-subjetivo de público conocimiento dentro del proceso de la historia. Para la filosofía hegeliana, el idealismo absoluto, hay una identidad sujeto-objeto que es el punto de llegada del espíritu racional que se desarrolla a lo largo de la historia humana: el sujeto es el espíritu y su objeto es el despliegue de la libertad a través de un proceso dialéctico que envuelve los momentos anteriores y los supera (*aufhebung*). El espíritu (*Geist*, que puede ser traducido como la autoconciencia de los pueblos en este proceso hacia la libertad), está conformado por los individuos, pero también por un “yo” universal, el “nosotros” de todos los tiempos que ha tomado conciencia de sí mismo a través de la interacción de todas las conciencias.

Por eso nada es más real y verdadero que lo intersubjetivo, lo que la conciencia universal ha pensado y objetivado como ciencia, moral, arte, religión o filosofía. En esto, el principal obstáculo que vemos para su realización es el mismo relatado por Fukuyama en *El Fin de la Historia y El Último Hombre*¹³: la posmodernidad viene a barrer con todo lo que encontrábamos sólido (tradicionalmente sostenido por la metafísica y

¹² Especialmente en: Georg W. F. Hegel, “Independencia y sujeción de la autoconciencia; señorío y servidumbre” en *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica 1992: 113-121.

¹³ Cf. Francis Fukuyama, “The End of History?”, en *The National Interest*, n. 16, 1989: 3-18.

particularmente por la ontología) para reemplazarlo por inter-secciones arbitrariamente armadas en función del código socioeconómico vigente, que en el caso del mundo globalizado del siglo XXI es la democracia liberal y su lógica de consumo capitalista. Eso hace que hoy día sea difícil hablar de “la mujer” o “las mujeres” (incluso para los movimientos denominados feministas) y que en cambio encontremos por doquier referencias a “lo femenino”, “lo masculino”, “la feminidad” (es decir, categorías sencillas pasibles de ser llenadas con cualquier objeto de consumo para el goce personal). Lo verdaderamente revolucionario de la propuesta del feminismo de la diferencia es su capacidad de pensar por fuera del entramado económico-político-cultural global y ver en el ser mujer una marca imborrable y esencial universal.

Las mujeres, más allá de toda cultura, más allá de toda socialización, tenemos experiencias comunes que son aunadas dentro de una categoría universal: la mujer, originalmente como concepto, que posteriormente se desarrolla de forma dialéctica a lo largo de la historia para incluir a las mujeres particulares en todas sus variantes, pero siempre partiendo de su diferencia ontológica. Por eso entendemos que el diferir sexual femenino constituye el paradigma y la medida de la diferencia ontológica, a partir de la cual es posible redefinir los términos de lo real, dialécticamente asimilable a una identidad en constante transformación. Se trata de afirmar una identidad femenina concreta –no meramente política sino efectivamente ontológica y ética– en el devenir de las particularidades y contingencias históricas, de las que nacen las múltiples voces de lo universal. Como reflexión final, de todo lo expuesto concluimos que 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 (en tanto las mujeres cumplen con su rol esencial de cuidado de la vida), debe con urgencia volver a hacer

filosofía en el sentido más genuino del término; esto es, pensar la diferencia sexual en términos ontológicos sin temor 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.

Crítica a “epistemologías del sur”

Mario Mejía Huamán
Univ. Ricardo Palma, Lima

“Los filósofos no se dan cuenta que, si no hablan desde aquí,
desde América Latina, no son filósofos,
son meros comentaristas”.
Enrique Dussel, en el día de la Filosofía, México,
18 de noviembre de 2022.

I. Introducción

Para hacer una crítica a “epistemología del sur”, emplearemos el concepto de *episteme*, en su significado griego, de: *conocimiento y ciencia*, en contraposición a *doxa* que significa de opinión. Al respecto, en el diccionario griego podemos leer:

“**Episteme**, **es, é**”, inteligencia; conocimiento, noción; saber; **ciencia**; destreza, pericia¹.

“**Doxéw**”: (*doxa*) creer, pensar, **opinar**, suponer, imaginar².

¹ J. M. Pabón S. de Urbina, *Diccionario Manual Griego-Español*. Editorial Vox. Barcelona, Barcelona, España, 1982 p. 156; 242.

² *Ibíd.*, p. 156.

Nicola Abbagnano, en su diccionario de filosofía sostiene que, la Epistemología es un término de origen griego y que tiene dos significados básicos.

- En un primer sentido (como la Epistemología inglesa) es sinónimo de gnoseología o teoría del conocimiento.

- En un segundo sentido, es sinónimo de la filosofía de la ciencia. “Los dos significados están estrechamente interconectados, ya que el problema del conocimiento **en la filosofía moderna y contemporánea están entrelazados** (y a veces se confunden) con el de la ciencia”³.

De manera semejante, el filósofo cubano-colombiano, escribe:

“... no existe consenso en que sean... equivalentes, pues algunos consideran que, mientras la gnoseología tiene que ver con todo tipo de proceso cognitivo, la epistemología se limita al análisis del conocimiento científico”⁴.

Consideramos que la posición del filósofo argentino Mario Bunge, respecto a la Epistemología, es la más contundente. Al respecto escribe: la Epistemología es

El estudio de la cognición y el conocimiento. Sin gnoseología ⁵.

³ Abbagnano Nicola. *Diccionario de filosofía*. Edición revisada y ampliada Editorial WMF Martins Fontes, 2012, p. 392. (Original en portugués).

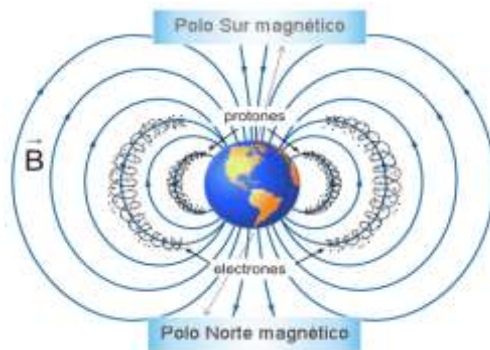
⁴ Guadrrama González, Pablo (2018) *Para qué sirve la Epistemología a un investigador y un profesor*. Editorial Magisterio. Bogotá, Colombia, p. 21

⁵ Bunge, Mario (2001) *Diccionario de Filosofía*. Siglo XXI Editores, p. 62.

II. Nuestra Propuesta

Nosotros proponemos emplear el término Epistemología, en su sentido original griego de *episteme* como: conocimiento y **ciencia**, en contraposición a *doxa* que significa opinión. Para referirnos a la sabiduría de los pueblos originarios, en lugar de “epistemologías del Sur”, proponemos el enunciado de **“conocimientos de los pueblos originarios”**.

Antes de pasar al siguiente punto, quisiéramos mostrar la nueva visión de América del “Norte” y América del “Sur”⁶.



⁶ <https://www2.montes.upm.es/dptos/digfa/cfisica/magnet/tierraiman.html>
Tomado de la “Página realizada por Teresa Martín Blas y Ana Serrano Fernández - Universidad Politécnica de Madrid (UPM) – España”.

Seguidamente presentamos el “logo” de la RedYala⁷:



Finalmente, pensamos que debemos ver las américas como se aprecia en las siguientes ilustraciones⁸.



Norte América se encontraría al Sur



Sub-América se encontraría al Norte

⁷

https://www.google.com/search?q=logo+de+la+REDYALA&sca_esv=d89830226a4af884&hl=es&authuser=0&biw=960&bih=433&udm

⁸ www.google.com/search ... Polos magnéticos: definición y cambios.

Pensamos que, intelectuales como Boaventura de Souza dos Santos, a pesar de presentarse como defensor de “las epistemologías del sur” y lucha contra el coloniaje, neocolonialismo o la colonialidad, los fundamentos de que parte son erróneos. Ello puede- deberse a su formación académica colonialista, a ser europeo y, residir en los “Estados Unidos de Norte América”; por lo que, si estamos luchando por liberarnos de la **colonialidad** occidental, liberémonos también de su marco teórico y de los términos que perturban nuestra afirmación de identidad personal, social y continental; los pueblos andinos o Abya Yalas, debemos vernos y afirmarnos en las nuevas visiones del continente.

III. Fundamentos de nuestra posición

Consideramos que, para salir del coloniaje o neo coloniaje, que todavía adolecen nuestros pueblos, es necesario contar con fundamentos sólidos y claros que, nos permitan unificar esfuerzos para buscar salidas a nuestra situación de dependencia.

Nuestro planteamiento lo realizamos a partir de la visión filosófica del problema en que se encuentran sumidos el hombre y la cultura andina. En tal sentido pensamos con Francisco Miró Quesada, Cantuarias, que, la mejor manera de resolver un problema es mediante la reflexión racional; es más, el remedio contra la dictadura de la razón es la propia razón.

Miró Quesada manifiesta:

“De todas las experiencias que puede vivir un ser humano, la más común y corriente es que tiene problemas. Tener problemas exige resolverlos”⁹.

⁹ Francisco Miró Quesada, *Para iniciarse en la filosofía*, Lima, Universidad de Lima. 1981, p. 17; 24

“El hecho es que vivamos como vivamos y hagamos lo que hagamos, estamos constantemente dedicados a resolver problemas importantes o triviales [...] En una palabra, para el ser humano, existir es tener que resolver problemas”¹⁰.

“La razón debe decirnos además de cómo son las cosas, como debemos comportarnos, cómo debemos organizarnos para que nuestra sociedad sea la mejor posible y los que vivimos en ella tengamos una vida digna y noble”¹¹.

“La razón es considerada, [...] como la guía suprema del hombre. El ideal más elevado de todos es vivir racionalmente...Debe, por último, utilizarse para resolver todo tipo de problemas, es decir, problemas teóricos y prácticos”¹².

Tanto los problemas teóricos y prácticos se pueden resolver recurriendo a la razón. Pensamos que la razón occidental para los matemáticos e idealistas es principalmente teórica; en cambio para los empiristas, el conocimiento se inicia y se agota en la experiencia. En la concepción andina, si bien el conocimiento surge de la experiencia, esta, no se agota en ella sino trasciende al plano racional, ello, llega el plano teórico.

En el idioma inca la razón se denomina *yuyay*, y, el significado es: memoria, entendimiento, razón, reflexión y consciencia. En pocas palabras “a mayor experiencia de vida, mayor razón”, por ello a los ancianos en los Andes se les llama “*yuyayniyoq*”, esto es, que tienen memoria de los hechos y acontecimientos experimentados en la vida, que tienen la facultad de entender las situaciones y problemas y, que son capaces de reflexionar y resolver los problemas.

¹⁰ *Ibíd.*, p. 18.

¹¹ *Ibíd.*, p. 23.

¹² *Ibíd.*, p. 23.

IV. Concepción de Boaventura de Souza dos Santos respecto a “epistemologías del sur”

El autor de *Epistemologías del Sur* manifiesta:

“Las Epistemologías del Sur reflexionan creativamente sobre esta realidad para ofrecer un diagnóstico crítico del presente que, obviamente, tiene como su elemento constitutivo la posibilidad de reconstruir, formular y legitimar alternativas para una sociedad más justa y libre”¹³.

A la pregunta: ¿Cuál es el punto de partida de las *Epistemologías del Sur*? responde:

“Desde mi punto de vista, las Epistemologías del Sur son el reclamo de nuevos procesos de producción, de valorización de conocimientos válidos, científicos y no científicos, y de nuevas relaciones entre diferentes tipos de conocimiento, a partir de las prácticas de las clases y grupos sociales que han sufrido, de manera sistemática, destrucción, opresión y discriminación causadas por el capitalismo, el colonialismo y todas las naturalizaciones de la desigualdad...”¹⁴.

V. Crítica a la definición de “Epistemologías del Sur”

Bien, vayamos punto por punto en la crítica. Nuestro interlocutor escribe:

¹³ B. de Souza dos Santos, *Introducción: Las Epistemologías del Sur*, 2013, p. 14.
<https://es.slideshare.net/slideshow/boaventura-de-sousa/28686328>.

¹⁴ *Ibíd.*, p. 16.

“...las Epistemologías del Sur son el reclamo de nuevos procesos de producción, de valorización de conocimientos válidos, científicos y no científicos, y de nuevas relaciones entre diferentes tipos de conocimiento...”.

En primer lugar, aunque él mismo manifiesta que “**epistemologías de sur**” no es sino **metáfora**; nosotros pensamos que el enunciado “epistemologías del sur”, no deben ser tomado con metáfora¹⁵ sino expresarse como un enunciado proposicional¹⁶ y razonamientos argumentativos, lógicos; dado que, las metáforas no son ni verdaderas ni falsas. Recuérdese que estamos tratando de “epistemología”, esto es, viendo la consistencia científica que pueden tener los conocimientos que apelan a ella y, no estamos tratando de *poyesis*¹⁷. Pensamos que tomar el enunciado “Epistemologías de Sur” como **metáfora** nos llevaría inevitablemente a la “*doxa*”.

En tal sentido, concebimos que no es procedente que existan epistemologías: del Norte, del centro, del Este u Oeste. Dado que la Epistemología no es una filosofía propiamente dicha, SINO una disciplina que está más allá de la filosofía y la ciencia es la jueza que debe determinar, qué conocimiento es ciencia y qué no lo es. Por ello, pensamos que la Epistemología, no debe estar sujeta a definiciones de acuerdo con: las diferentes épocas, autores o, corrientes de pensamiento, como la filosofía.

¹⁵ *Metáfora, es una frase retórica o poética, con ella se crea literatura, que esencia es expresar la belleza más no aquello que puede ser verdadero o falso.*

¹⁶ Una proposición es aquel enunciado que necesariamente tiene que ser verdadero o falso.

¹⁷ *poesía. (del lat. poēsis, y éste del gr. ποιησις). f. Manifestación de la belleza o del sentimiento estético por medio de la palabra, en verso o en prosa.*

Por otro lado, pensamos que, para que un conocimiento tenga el nivel de **ciencia**, el conocimiento debe ser: **racional, objetivo, sistemático, exacto, verificable y falible**, (Bunge, 1985). En tal sentido, si un saber o conocimiento tiene pretensiones de ser Ciencia, tiene que pasar por el tribunal de la Epistemología.

Si se diera el caso de que, el mencionado saber o conocimiento no quedara en la “coladera” de la Epistemología, ella no debería ser considerada como ciencia. Esto es, que en la “coladera” debe quedar solo lo que es conocimiento científico¹⁸.

VI. El peligro de emplear el enunciado: “epistemologías del sur”

El peligro de emplear el enunciado, “*epistemologías del sur o del norte*” significaría dar distinto fundamento a la ciencia. Ello sería ir contra su objetividad y, permitiría acomodar el supuesto conocimiento a la “conveniencia” subjetiva de las personas que la manejan y, de hecho, nos conduciría al plano irracional (doxa). Dado que sería absurdo admitir la existencia de dos epistemologías opuestas o diferentes.

Si queremos descolonizarnos o independizarnos del dominio occidental, en todas las áreas del conocimiento y de sus aplicaciones prácticas, debemos hacerlo utilizando la epistemología en su sentido correcto. Esto es de “*episteme*” como ciencia. Ello nos permitiría demostrar que el colonizador es quien está utilizando la Epistemología y la Ciencia desde una óptica irracional, esto es de epistemología como gnoseología o teoría del conocimiento.

¹⁸ Mario Bunge, *La ciencia su Método y su Filosofía*, Bs. As., Siglo XXI, 1985, p. 7

Debemos advertir que no faltan ideólogos de “las Epistemologías del Sur”, que sostienen que, la colonización es invento de la Modernidad. Nosotros les replicamos en el sentido de que, su afirmación no es correcta, dado que las colonias existieron en la misma antigüedad, en el medievo, en la modernidad y, probablemente continuaran existiendo por mucho tiempo, siempre y cuando lo permitamos.

Por otro lado, “modernidad” no significa “colonialidad” sino racionalismo. Es otra cosa que, el hombre occidental, en el siglo XVIII, haya llegado a tener fe ciega en la razón¹⁹ y la haya convertido en dictadora. La mencionada fe, pronto empezó a agonizar, iniciándose en el siglo XX el tránsito al irracionalismo o “posmodernidad”. Pero, como sostiene Francisco Miró Quesada, el remedio para la crisis del *racionalismo*, es la misma razón, la *razón crítica*, no la razón dogmática.

Por otro lado, pensamos que la liberación no se logra con solo proponer una nueva “epistemología”. La liberación tiene que ver, con el cambio de toda la estructura y superestructura social y, probablemente, no siempre será pacífica; la lucha será fuerte, tanto en nivel interno como en el nivel externo.

Pensamos que no se podrá dar un paso adelante en todo esto, si NO logramos alcanzar primero, nuestra identidad nacional y personal, de manera que, logrado este primer paso, estaremos en condiciones de embarcarnos en una lucha por la libertad, por la utopía que nunca alcanzaremos, pero que, siempre será una meta ideal a la que aspiremos y avancemos.

¹⁹ F. Miró Quesada, ob. cit., p. 24.

La liberación social o individual será un problema si el Estado cuenta con una población analfabeta o analfabeta funcional, como el Perú o de algún otro país de los Andes o *Abya Yala*, donde la clase gobernante aprovechará esta situación para mantener alienadas a las grandes masas populares; aplicando, además, políticas populistas para engañar al pueblo, como va ocurriendo últimamente.

VII. Conocimientos de los pueblos originarios de los Andes

El filósofo peruano, Francisco Miró Quesada (1982) nos dice:

También hay conocimientos que pretenden ser verdaderos, aunque no se constituyen mediante procedimientos racionales, como los que se **fundan en la fe o en la experiencia mística.**

No hay duda de que los pueblos originarios no alcanzaron el nivel científico en el saber o conocer, sin embargo no se puede dudar que, tales pueblos alcanzados conocimientos avanzados, no sólo en los Andes sino en todo el mundo. Lo importante es que los pueblos originarios, a la fecha, continúan practicando sus saberes ancestrales de manera práctica y eficiente.

VIII. Ejemplos de algunos saberes tradicionales del mundo andino

En este punto, vamos a permitirnos dar sólo dos ejemplos de hechos que hemos sido testigos por cuestiones de espacio.

1. El conocimiento y la predicción de los fenómenos climáticos anuales. Los andinos agricultores saben que, si las aves anidan en los resquicios de

las rocas, el año será bueno porque habrá lluvias en verano; contrariamente, si las aves anidan en el suelo o en los hoyos dejados por la pisada de los bueyes o animales mayores, el año será malo; habrá ausencia de lluvias y sus nidos no correrán peligro de que los aluviones arrastren sus nidos.

2. El conocimiento del valor curativo de las plantas. Muchas enfermedades y afecciones a la salud son sanados por los curanderos de la comunidad. Recuérdese que a muchos pueblos originarios aún no llegan los médicos y, menos cuentan con hospitales, clínicas o emergencias. Las señoras “dan a luz” con la asistencia de las “matronas” del propio pueblo. Por ejemplo, mi madre, tuvo siete hijos, nunca tuvo la asistencia de una obstetra. La química y la bioquímica contemporánea obtienen muchos remedios sometiendo a partir de las plantas en los laboratorios de investigación.

3. La adivinación, mediante la “lectura de la Coca”. Ilustraremos este punto con el informe de los hechos ocurridos, al perderse una pareja de estudiantes de ingeniería forestal en el Cañón del río Colca, departamento de Arequipa, Perú ²⁰, allá por el año 2011.

²⁰ “El caso de Ciro Castillo Rojo y Rosario Ponce en el Valle del Colca en 2011, que conmocionó al Perú, se originó tras la desaparición de ambos estudiantes de ingeniería forestal. Ciro Castillo, de 26 años, y Rosario Ponce, de 24, se internaron en el valle para una caminata y horas después, Rosario envió un mensaje de auxilio a sus familiares, indicando que estaban perdidos. La búsqueda de la pareja comenzó el 6 de abril, y Rosario fue encontrada el 13 de abril, deshidratada y desorientada, pero sin Ciro. El cuerpo de Ciro fue hallado el 20 de octubre de 2011, tras una búsqueda de más de seis meses, en un abismo de 900 metros”²⁰.

Esta, fue una de las noticias propagadas por los canales de televisión, periódicos y radios en el Perú y, movilizó a rescatistas nacionales e internacionales. El noticiero “Directo Indirecto” de “Radioprogramas del Perú”, como los otros medios de comunicación de Lima, enviaron a sus periodistas a cubrir la noticia, desde el mismo lugar de los hechos; para ello, los periodistas tuvieron que viajar en avión, primero, a la ciudad de Arequipa que se encuentra al Sur del Perú; luego, en auto bus regresar hacia el norte para dirigirse al Cañón de Colca, la misma que tiene la profundidad de 4.160 m.s.n.m. y una longitud de 120 Km.

Probablemente, los estudiantes, iniciaron la caminata, el 3 de abril, bajando dos días, de la cuenca norte del río Colca, para continuar la caminata por la cuenca izquierda, hacia el distrito de *Tapay*. Y, como indica la nota periodística el 5 de abril, Rosario llama a sus familiares indicando que están perdidos.

En la dirección abajo señalada la leyenda de la foto del Cañón del Colca dice: “El caso *Ciro Castillo* conmocionó al Perú en 2011. Se originó con la desaparición de los estudiantes de ingeniería forestal *Ciro Castillo-Rojo* y *Rosario Ponce* en el valle del Colca, Arequipa”²⁰.

El 13 de abril, el periodista de “Radioprogramas del Perú”, a las 7 de la mañana entró en contacto con la emisora central de Lima, desde algún desvío de la Panamericana Sur, hacia el Cañón del Colca. Después de los saludos e informes rápidos, el suscrito oyó al periodista preguntar con tono apresurado, a una vendedora ambulante de coca:

-Señora, ¿Usted sabe leer la coca?

- Si señor. respondió la vendedora.

- ¿Haber mire si encontraremos a Rosario? Preguntó el periodista.

- ¡Si la van a encontrar! Afirmó la señora.

- ¿Y a *Ciro*?

-No! Ya está muerto. Dijo la lectora.

Y, se cortó la comunicación. Imaginamos el periodista tuvo que correr para tomar el bus hacia el Cañón del Colca. Efectivamente, el 13 de abril, encontraron viva, pero en estado crítico a Rosario, pero no *Ciro*. Transcurrieron siete meses de

La ilustración permite observar la ruta tomada por los estudiantes²¹, ²²:



búsqueda. El padre de Ciro, durante todo ese tiempo, no dejó de buscarlo en la zona. Hasta que finalmente, recorriendo, una y otra vez, por el camino que supuestamente había seguido la pareja encontró el cadáver de Ciro en la profundidad de un precipicio.

Como andino pienso que, si en abril la vendedora había manifestado al periodista que, Ciro estaba muerto, éste debió haber vuelto a Arequipa y, preguntar a la vendedora de coca dónde se encontraba el cadáver de Ciro. Desde luego, el periodista limeño, educado en una concepción occidental del mundo, no tomó en cuenta para nada las últimas palabras de la “lectora de coca”, lo cual, habría ahorrado a los rescatistas, incluido al médico, padre de Ciro, 7 meses de búsqueda penosa.

²¹ <https://elcrimenperfecto.wordpress.com/wp-content/uploads/2012/02/rutaciro5.jpg>

²² <https://elcrimenperfecto.wordpress.com/2012/02/14/mapa-de-la-ruta-de-ciro-y-rosario/>

Ruta seguida los primeros 2 días	
Ruta a <i>Tapay</i> que debieron tomar	
Ruta equivocada que tomaron	
Ruta que Rosario tomó para regresar	
1. Lugar de las mochilas	
2. Lugar donde fue rescatada Rosario	
3. Lugar donde fue encontrado Ciro	

4. El diagnóstico de la salud mediante “el paso de cuye” (conejillo de indias o cobaya)²³.

²³ A mediados de los años sesenta del siglo pasado, mi madre se encontraba muy mal de salud, en la ciudad del Cusco; los remedios no hacían que su salud mejorara; entonces, mi cuñada, por sugerencia de las amigas había invitado a un anciano quechua hablante que, tenía el don de diagnosticar las enfermedades pasando el cuye a los enfermos. Cuando volví de la universidad a casa, para tomar un café, por la tarde, encontré al anciano que había llegado unos minutos antes. Yo no estaba enterado de la “sesión” con el anciano. Mi madre, se encontraba postrada en cama, en el segundo piso de la casa. El anciano pidió que, a la habitación de la enferma le acompañara el esposo o el hijo mayor; como yo era el hijo mayor, subí con el anciano.

El médico andino, saco un cuye negro de una pequeña talega, en el que se encontraban otros dos cuyes; ante la cama de mi madre, el anciano masculló algunas palabras incomprensibles, como quien ora; luego, a unos treinta centímetros del cuerpo de la enferma paso y repaso tres veces, sujetando al cuye de las patitas. Concluida la ceremonia, puso al cuye en el piso; sorpresa, el animalito, ahora estaba muerto. Yo observé minuciosa y escépticamente toda la ceremonia y vi que el anciano saco vivó al cuye de la talega. El anciano con una señal me indicó que la ceremonia había concluido y yo, inmediatamente volví a la universidad a recibir mis clases.

Cuando retorné a casa por la noche, me informaron que la mamá estaba mal de los riñones; eso es lo que habían visto cuando el anciano hizo una autopsia al cuye. Nosotros, como familia, no tomamos ninguna medida al respecto. Transcurrido

5. El presagio mediante el ulular del búho.

Por límite de espacio solo debo decir que, en México los indígenas suelen decir: “cuando canta el búho el indio muere”; lo mismo se piensa en los Andes.

Desde luego, tanto en el mundo occidental como en el nuestro quedan aún saberes que se sustentan en la “fe” y en la práctica. Pensamos que, nuestros científicos deben demostrar la relación de causa y efecto u, observar, definir, explicar y predecir de los saberes de los pueblos originarios; si los mencionados pasos se cumplieran, se deben generalizar tales conocimientos como ciencia y, en la medida de lo posible, expresarla de manera *legaliforme*. (Mario Bunge, 1985).

un tiempo, mi madre se puso más grave y, yo mismo la llevé a la emergencia del hospital. Después de unos minutos, salió un médico y me indicó que el caso era muy grave, que dentro de 48 horas consigamos cuatro donantes de sangre para la intervención quirúrgica.

Transcurrido unos 15 días, a mi madre le dieron de alta; ella se veía de buen semblante y, nosotros, nunca preguntamos a los doctores de qué le habían operado. Lo que importaba era que ella estaba sana. Transcurrido más de 30 años, los hijos que vivíamos en Lima, hicimos que nuestra madre viajara para someterse a un chequeo general de salud; entonces, el médico, al observar una de las radiografías le dijo a mi madre: -*Señora Ud., tiene un solo riñón*. Al ver que mi madre tardo en responder, el médico preguntó: - *¿Nunca le han operado?* -*Ah, sí doctor hace más de 30 años*. Respondió mi madre.

Como universitarios escépticos, los hermanos, no tomamos en cuenta el diagnóstico del anciano curandero cusqueño; El diagnóstico del médico andino no fue falso.

6. Conclusiones

1. “Las epistemologías del Sur” propuesta por Boaventura de Souza Dos Santos, trata de “**teorías del conocimiento**”, (qué es el conocimiento, posibilidad, origen, teorías de la verdad, etc.), más no de **Epistemología**, en el sentido original del término (**ciencia**) y del sentido que le dio Mario Bunge (1981) y de Hilton Japiassu (1992) en *Introducción al Pensamiento Epistemológico*.

2. La ciencia es universal y, como todo conocimiento es perfectible y, falsable, (Bunge, 1985). La ciencia en sí es neutra, lo que pasa es que, en las manos de la delincuencia, puede servir para hacer el mal.

3. Pensamos que la propuesta de Boaventura Souza dos Santos está dirigida a tomar cuenta, formas de conocimiento de los pueblos originarios los mismo que son diferentes a los que se practica en Occidente y, **NO** está dirigido a sustentar otras epistemologías.

4. La Epistemología de manera semejante a lógica, debe independizarse de la filosofía. Y, no confundirse más con la gnoseología o teoría del conocimiento.

5. La Universidad debe buscar mediante la investigación los fundamentos racionales de los conocimientos de los pueblos originarios e incorporarlos a la Teoría del Conocimiento General.

6. En lugar del enunciado “epistemologías del sur” deberíamos utilizar el enunciado: “conocimientos de los pueblos originarios”.

**Perplejidad lectora:
entre la *concupiscentia librorum* y la muerte del libro**

Luisa F. Ripa
Buenos Aires

Este trabajo reflexivo, casi coloquial, pretende extender una perplejidad –y sus vericuetos– no solamente sin ánimo de resolverla sino, al contrario, con la esperanza de mantenerla abierta y expuesta. Con la esperanza de ser fiel a lo que pasa y lo que nos pasa.

Surge –y se mantiene– de algunos intercambios domésticos y sencillos, pero que impidieron olvidar o postergar la cuestión, molesta como pocas: qué será del libro, qué será de los libros en el tipo de sociedad y de cultura que estamos construyendo.

En el despliegue de la propuesta seremos fieles a esos intercambios coloquiales que impidieron olvidar la pregunta y al dar cuenta de algunos vericuetos teóricos y experienciales con los que esperamos honrar el espacio de experiencia –como quería Koselleck– con la apuesta a percibir –que no abrir– un horizonte de esperanza.

Un comentario que no pudo cerrar

Fueron fáciles, eran orales

Los alumnos de escuelas públicas y privadas salen sin saber leer

Apenas mi nieto me hizo ese comentario sobre su aprobación de pruebas en la escuela secundaria, se me sumó la afirmación, de otro miembro de la familia —experto en programación y con importante reconocimiento— que comentó: **para entender bien lo que leo, necesito ver el video**. Me quedé pensando... porque yo, para entender bien algo, necesito **leerlo**. Recién con la versión escrita puedo entrar de lleno en el texto que se dice o que se despliega en un video.

Mi historia personal es la de una lectora empedernida y desordenada. Desde que a los ocho años descubrí la biblioteca de mi abuelo, me he pasado devorando libros. Con los años no tengo el mismo ritmo pero mantengo una relación idílica con los libros: los amo, los acaricio, los amontoño en la biblioteca...

Los comentarios de mis familiares prefiriendo la oralidad o la imagen móvil y sonora, se inscribieron en un horizonte de queja y denuncia sobre la poca o nula lectura por parte de jóvenes y niños (tal como comenta Sietecase en un reciente programa radial¹). Al punto de ser incapaces de leer —por ejemplo, un cartel con el menú y precios en una confitería— fueron la muestra del fracaso escolar y del desastre que, como civilización, habremos de enfrentar. Me ocupé de compartir, por ejemplo, las decisiones que

¹ El 7 de mayo 2025 se publica un estudio sobre capacidades de comprensión de lectura dividido por distritos nacionales: de bajo a muy bajo. Confirma la no relación entre pobreza y falta de comprensión: la provincia que mejor **lee** es Chaco... Todo por ver y entender.

en Suecia tomaron las autoridades educativas para obligar al uso de los libros en la escuela.

La recuperación del hábito para la lectura y el amor por los libros me entusiasmaba... pero no puede evitar una pregunta silenciosa: ¿estaremos asistiendo a un cambio cultural que no significa pura pérdida sino otra manera –desconocida y poco atractiva para mí– de conocer y de comunicarse? Un fondo silencioso, también, recordaba las órdenes de apagar luces y dormir de noche, o la mención del profesor Mandrioni acerca de la *concupiscentia librorum*, o deseo desordenado de tener más libros de lo que nunca llegaré a leer. La pregunta se hizo real. Me preocupaba ser capaz de pensar algo que aparece y que quizá merezca verse con ojos y mente diferentes².

Libros y lectores. La escritura y sus complicaciones

La historia abunda en ejemplos opuestos acerca de esta cuestión de libros y lectores. Quizá el escándalo que desató la instalación de la imprenta sea semejante al que hoy desata la presunta ausencia de libros. De todos modos, entremos y transitemos. Escuchemos si algo nos habla...

Tropecé con algún libro de Alberto Mangel que se ocupa de una historia de la lectura, de la biblioteca y del perfil de los lectores: como un viajero, como encaramado en una torre, como una larva en la que se esconde y protege³.

² Cuando Guardini, en su obra sobre el fin de los tiempos modernos, incluye una página con una mirada positiva al **hombre masa**, precisamente acuña esa expresión. Romano Guardini, *El ocaso de la Edad Moderna*, Madrid, Guadarrama, 1963.

³ A. Mandel, *El viajero, la torre y la larva. El lector como metáfora* Buenos Aires, FCE, 2015. De la presentación que la editorial hace del libro: “Leer es un misterio.

Pero antes que los libros es preciso poner en cuestión a la escritura misma.

En el *Fedro*, Platón nos cuestiona sobre esta creación humana y su sentido. Porque en primer lugar, Sócrates declara que en el antiguo Egipto, dioses y sabios han otorgado la maravilla de la escritura, gracias a la cual podemos registrar y conservar todo. Pero, a renglón seguido, declara que es el peor desastre, porque ya no conservan en su memoria lo que tienen asegurado por escrito, y por eso son sabios aparentes, no reales. Como en los cuadros pintados, la realidad queda quieta y siempre la misma... Leonardo Castellani usa un argumento parecido respecto de la tradición oral, fuente de gran parte de los libros de la Biblia: son fiables porque en la tradición oral se ajustan las palabras para asegurar el mismo contenido. La invariabilidad –sobre todo documental– es sinónimo de exactitud, cuando, también, exigirá infinitos recorridos para **traducir**, de algún modo, lo que ha quedado fijo en el texto, a **lo mismo** tal y como podemos nombrarlo hoy.

Con la mirada captamos las letras que poco a poco, vaya usted a saber gracias a qué alquimia, se ensamblan en algún lugar de la mente y nos permiten viajar por todos los rincones del planeta, aislarnos del fragor cotidiano o alimentar el espíritu. Esas actividades le sirven a Alberto Manguel para identificar tres imágenes con las que podríamos aspirar a comprender el luminoso enigma de la lectura. Convencido de que toda metáfora es una confesión de la incapacidad del lenguaje para permitirnos la comunicación directa, el autor de *La biblioteca de noche* plantea en esta obra que el lector puede ser entendido como un viajero que se desplaza por las páginas del universo, como un erudito guarecido en su torre de marfil o como una larva glotona que engulle libro tras libro, sin digerir nada.

Para mayor complicación, la escritura, o, mejor dicho, su ausencia, fue argumento suficiente para establecer entre los españoles (y luego portugueses, ingleses y franceses) que los habitantes de las tierras con las que habían tropezado eran humanos inferiores, a veces sospechados de faltos de alma espiritual⁴. Enrique Dussel ha mostrado *en su Ética de la Liberación y en su Materiales para una Política de la Liberación*, la abundancia de textos modernos en ese sentido, con la casi única excepción de la obra de Bartolomé de las Casas⁵. Es preciso recordar que estos impugnadores de una población que no conocía la escritura, es casi la misma que se alarma por la invención de la imprenta y consecuente multiplicación de los textos escritos para ser presa de hombres y –sobre todo– mujeres que no necesitan ni es bueno que conozcan esos libros. Dussel se vuelve un campeón del reconocimiento de auténticas y complejas culturas, tanto en la América recién “descubierta”, como en antiquísimas civilizaciones del oriente.

Lo cierto es que convivimos con culturas que en su raíz son ágrafas. A fines de los 80 una profesora argentina, docente en La Paz, Bolivia, me advirtió sobre el poco trato con la lectura escrita que tenían sus estudiantes, de origen aimara. Me sirvió, poco después, cuando tuve algunos alumnos bolivianos: la estrategia de que siempre, uno del grupo, debía encargarse de leer el texto a estudiar, en voz alta, a fin de que todos entendieran⁶.

⁴ Como puede verse en la película *La misión* (Roland Joffé, 1986)

⁵ Nunca terminaré de asombrarme del argumento con el que John Locke, el filósofo de la libertad, justifica la esclavitud. Ver E. Dussel, *Materiales para una política de la liberación*, México, Plaza Valdés, 2007.

⁶ En ese grupo, recuerdo, se destacaba un muchacho joven, por capacidades que docentes de filosofía apreciamos: capacidad de reflexión, deducción, duda, cuestionamiento... Sin embargo, a la hora de responder por escrito en un examen parcial, su incapacidad fue impresionante.

Lágrimas en la carta y enciclopedia al instante

Todavía quiero mencionar apenas el papel que juega en esta cuestión la irrupción masiva de los teléfonos digitales. En honor a la brevedad no detallo lo que es de público conocimiento y de críticas de todo tipo y en todos los medios. Sabemos de lo que se trata: sólo voy a relatar un incidente en un congreso.

En 2016 participé de un congreso en la UCA⁷ en el que Luis Liberti presentó una audaz ponencia en la que visualizar el lenguaje digital para referirse a Dios. Como es de suponer, cosechó abundantes objeciones. Un profesor denunció que en las cartas digitales jamás podría verse la huella de una lágrima que quien escribía hubiera derramado... De inmediato una religiosa retrucó diciendo que en su experiencia en África y en Santiago del Estero, en medio de las comunidades más pobres, celebraba la presencia de un “*ciber*” y de teléfonos digitales... Lo menciono porque, en medio todas las críticas y prevenciones, es preciso reconocer también la revolución que han producido la multiplicación de esos pequeños y cada vez más poderosos aparatos: con todos sus vicios es impresionante la comunicación familiar y amistosa que abre. Y en especial quiero destacar algo que hace nuestra presentación: los teléfonos celulares son una especie de enciclopedia a la mano. Apenas aparece una duda o una discusión acerca del tamaño de Londres o de la fecha de una película, o cualquier dato que sea, alguien lo “pregunta” digitalmente y obtiene respuesta instantánea. La manera como las personas jóvenes, sobre todo, están habituados a este canal de conocimiento es esa verdadera revolución a la que estoy aludiendo. Sin

⁷ Luis Liberti: *Un acercamiento teológico pastoral al lenguaje virtual epocal*. Repositorio Institucional UCA.

lágrimas en la carta pero con novedosas posibilidades de interconexiones personales y de acceso documental.

Naturaleza y artesanos: un aporte reciente

Para complicar un poco más esta reflexión y abrir sus vericuetos –que impiden respuestas “consabidas”– quiero hacer mención a un trabajo presentado en las recientes XX Jornadas de Filosofía Medieval, enfocadas a reconocer los **legados** de ese pensamiento. La doctora Daniela López de Luise⁸ presentó un sorpresivo estudio, de desarrollo internacional, donde se evidenciaron varias cosas: que aportes de artesanos y artesanas medievales aplicaron un sistema de clasificación y relación entre cosas y temas que resultan un antecedente a los más modernos y actuales avances en la comprensión de datos, que –a su juicio– no deben llamarse inteligencia artificial”, sino “inteligencia natural”, porque imita y aprovecha maneras de conocer y procesar que están presentes en algunos animales y plantas como modo de aprovechamiento y supervivencia. Cuánto de esta manera de entender las novedades informáticas puede tener que ver y afectar nuestra relación con la lectura... está por verse.

Biblioteca descomunal y cultura de lo efímero

Por fin, una última referencia. La que se pregunta por las bibliotecas y, en especial, por su tamaño.

Desde mi infancia y mi romance con los libros las bibliotecas han sido maravillas a contemplar y a desear. Las imágenes son tanto más seductoras

⁸ D. López, “El legado medieval oculto en la IA”, Buenos Aires, XX Jornadas de Pensamiento Medieval, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 24 de abril, 2025.

cuanto dan cuenta de un tamaño mayor. Por cierto, distante de las colecciones uniformes y de textos encuadernados en cuero: cuanto mayor la diversidad de colores y texturas, mayor su riqueza y su promesa.

Las bibliotecas tienen también una peculiar historia entre las que se destacan las famosas empresas de colección de libros y de consecuente cuna de escuela más o menos accesibles, según el caso. La emblemática biblioteca de Alejandría, tesoro como ninguno otro en su tiempo, se carga de relatos acerca del acceso o reserva, del respeto o ataque. Como finalmente fue incendiada, heredamos los relatos fervorosos acerca de si el responsable fue un obispo cristiano o el califa Omar, que lo habría hecho bajo el paraguas del famoso silogismo sobre que, si todo lo que allí se conservaba era o no lo mismo que se encontraba en el sagrado libro del Corán... En todo caso, esa totalidad o era superflua o era peligrosa, es decir, digna del fuego.

Mandel también ha incursionado en el tema de esos espacios para los libros sin fin... con su hechizo peculiar. Por si faltara algo, recientemente pude ver un fugaz video en una red en el que alguien, —de y en nombre de la Biblioteca Nacional de Buenos Aires— hace referencia a una historia presente y muy exitosa, la de *El Eternauta*—, para comunicar que en esa biblioteca existe toda una historia de ese personaje, hecha por el autor original, en la que se refiera la lucha de los buenos contra los malos para poder salvar los libros y el edificio que los alberga⁹.

⁹ Espero poder citar como corresponde esta noticia, más adelante. Su presencia precaria es un ejemplo de lo que me interesa decir sobre la precariedad.

Pero las transformaciones culturales y de estilo de vida¹⁰, en la que confluyen la avalancha informática, la limitación de los espacios habitacionales, las reducciones en los tamaños de las familias y el estilo de vida, –en especial, referida a las obligaciones laborales– han contribuido a lo que entiendo es hoy una imagen de la biblioteca como abrumadora o estorbo de alguna manera: tantos libros para qué, para cuándo, dónde. Con quienes. Paralelamente, cualquiera tiene a la mano –literalmente– esa fabulosa enciclopedia: el sencillo modo con que cualquiera consulta lo que sea. Desde la temperatura y su pronóstico, la ubicación y sus derroteros, las expresiones y su traducción a otra lengua... hasta los datos precisos de publicación o de descubrimiento de algo... todo está rápidamente disponible como respuesta inmediata.

Para quienes seguimos acariciando libros y los miramos con cariño en sus anaqueles, nos resulta fatigoso y frustrante el intento de registrar noticias, datos o textos interesantes que se nos ofrecen en “los medios”. Un dato no menor es la convivencia de una repetición fatigante –nada parece desaparecer de esas “páginas”– con una –novedosa, para mí– **fluidez** anunciada de algunas “historias”. De ellas sea advierte que desaparecerán rápidamente. Como no me manejo bien con los cementerios en los que se pudiera reencontrarlas, me lamento de perder alguna novedosa melodía compuesta por un nieto... Pero fue una nieta la que me dio la clave: responsable de una tienda de ropa me dijo que los avisos deben ser de rápida desaparición, porque, de lo contrario, no son exitosa propaganda.

Lo descomunal agobiante y accesible vuelto efímero: novedad epocal y cuestión abierta.

¹⁰ Algo que ha puesto exitosamente de manifiesto Byung-Chul Han en sus tesis sobre la *Sociedad del cansancio*, Barcelona, Herder, 2012.

Aportes para pensar lo que nos preocupa pensar

Más allá de estas entregas curiosas, me importa compartir dos aportes que estimo centrales para pensar, en unas jornadas filosóficas, el tema de los libros, su uso y su reemplazo.

En los años cincuenta Ray Bradbury escribió su *Fahrenheit 451*¹¹, obra maravillosa y que tuvo una impresionante repercusión. En ella se describe un momento de nuestra civilización en el que conviven la más maciza y exquisita capacidad mediática televisiva (la esposa del protagonista va convirtiéndose en las paredes de su estudio en pantallas... llega a ser protagonista de una telenovela gracias a la excelencia técnica) que redundan en el aislamiento más atroz entre las personas convivientes. La cultura y el poder político han reconocido como enemigos del orden y la felicidad general, a las distorsiones que se siguen de lecturas de historias y tesis en los libros. Por lo tanto los bomberos trabajan en el descubrimiento de bibliotecas secretas: su apertura y la quema de todos los libros que se encuentren. Y la guerra, por fin, como fondo presuntamente lejano, pero que amenaza con un fuego que acaba no solamente con libros, sino también con los humanos.

El protagonista es un bombero que se deja afectar por el testimonio de personas que prefieren morir en la hoguera de sus libros, antes que salvarse abandonándolos. Y comienza a tener relaciones y secuestrar algún libro... hasta que, decididamente, concluye huyendo de la ciudad en guerra, en una caravana de peregrinos que salvan a los libros. Porque cada uno y cada

¹¹ Ray Bradbury, *Fahrenheit 451*, Buenos Aires, Minotauro, 1958

una, sabe de memoria un libro. Memoria: no es indiferente lo que se esconde nuestro **recuerdo** como en las expresiones que tanto en francés como en inglés, para decir de **memoria** dicen “por el corazón”. Esta memoria cordial y parcial, limitada en cada quien, pero que en una peregrinación común, es la esperanza cumplida de que no desaparezcan los libros. Hermosa y aleccionadora tesis del poeta.

Pero también es ocasión de recuperar la maravillosa lección de Heidegger¹² acerca del origen de la obra de arte: dos definiciones que nos dan que pensar ahora. La primera es la de que la obra de arte “pone obra la verdad”. La verdad o esencia de la cosa que se oculta en el ente, queda “obrada” operada, abierta, si se quiere, en la obra de arte. El camino por el que, desde el cuadro de van Gogh de los zapatos de la campesina, a la esencia de la utilidad, hace el filósofo, es un despliegue maravilloso. Pero lo que ahora me importa es su segunda tesis sobre la obra de arte, la que como cultura que pertenece a un tiempo. Con el ejemplo del templo griego muestra como la obra “instala un mundo”. La obra pertenece un tiempo y lugar precisos: por eso las que se “conservan” en los museos no **son**: solamente **fueron**.

En ese sentido profundo es posible decir que en cada época y lugar hay una obra, un tipo de obra de arte, que no es una más, sino que es la obra de ese tiempo. Porque es la que permite la instalación del mundo del que se trate. Quienes conviven con ella pueden o no advertirlo: porque la operación de instalar mundo no necesariamente es abierta. Cuando trabajé con estudiantes este texto hice la pregunta acerca de cuál podría ser la obra de nuestro tiempo. La que nos instala como lo que somos. La que nos define y problematiza. La que no permite cerrar, porque una y otra vez, vuelve a

¹² Martin Heidegger, *El origen de la obra de arte*, en *Sendas Perdidas*, Buenos Aires, Losada, 1950.

cuestionar. Insistiendo en esa pregunta no me cabe duda, personalmente, sobre la respuesta. Es enorme la producción artística y la reverencia. Lo que entre nosotros habla de la vida y la muerte, la suerte y la desgracia, el amor o el odio... como el templo entre los griegos, es la cinematografía. Películas, videos, series... nuestro ser y nuestro deber ser se expalan en las distintas pantallas.

Hacia una convivencia novedosa: escucha y discernimiento

Con todo esto... espero haber compartido mi apasionada confusión y mi interés por pensar en lo que hay lo que viene, osando la aventura de una verdad difícil.

Pero aunque me niego a cierres que juzgo prematuros, encuentro un camino que permite avanzar. Es el camino de la escucha y del discernimiento. La escucha honesta como fenómeno de **aceptabilidad**: escucha realmente quien le otorga el otro, a la otra, la posibilidad –sólo la posibilidad pero nada menos– de que una vez que haya hablado, algo se modifique en mí. Construida sobre el fenómeno del encuentro tal como lo describe Guardini¹³, escuchar no es avanzar hacia el otro, sino permitir que el otro avance

El discernimiento es un urdimbre personal y social trabajosa y enorme: consiste en el descubrimiento de lo que sí, de lo que no y de lo que –variando algo– puedo aceptar del otro. La imagen del telar y de las urdimbre, los aportes de la vista y su horizonte y de la palabra y sus cordialidades,

¹³ Romano Guardini, “*Mundo y Persona*”, Madrid, Encuentro, 1916. Esta tesis del retroceso inicial es la que fundamenta su tesis sobre la creación del humano de veras libre: sólo posible porque Dios lo crea, -le otorga todo su ser– con **respeto**: retrocediendo para que el humano pueda avanzar con verdadera libertad.

las tramas que en ficción y realidad, operan la verdad de la vida y del viviente, son los entramados que permite mirar con esperanza y decisión el tiempo tan extraño que nos acontece.

Epilogo

En una de las tantas ocasiones en las que mi nieto de marras me reclamara por el escrito que sabía que iba a hacer, le recordé una anécdota de sus primeros grados en la primaria. Debido a su dificultad para leer y, sobre todo, para escribir, en una oportunidad, a la hora de “copiar” un mensaje para su mamá, le dijo: “te puse **jueves, peluca**. Porque es lo que necesitabas saber y no todo lo de “estimados padres... y demás...”. En cuanto me escuchó recordar la anécdota, exclamó sonriendo: “ah, toda esa palabrería inútil...”.

No podría concluir mejor esto que he querido presentar ante ustedes que con esa exclamación: ¿cuánta palabrería inútil será responsable de la distancia entre jóvenes y adolescentes –y no tan jóvenes también– para con los textos escritos?

Investigación filosófica sobre los fundamentos de la inteligencia artificial

Javier Iván Uribe Guevara
Universidad Iberoamericana UNIBE

Introducción

La inteligencia artificial (IA) ha emergido como una de las fuerzas tecnológicas más transformadoras de nuestro tiempo, permeando desde nuestros dispositivos cotidianos hasta las fronteras de la ciencia y la industria. Sin embargo, más allá de sus aplicaciones prácticas y avances técnicos, la IA plantea interrogantes profundos que resuenan en el corazón de la filosofía. ¿Cuáles son los fundamentos conceptuales que subyacen a la posibilidad de una inteligencia artificial genuina? ¿Qué implicaciones ontológicas, epistemológicas y éticas surgen de la creación de entidades que emulan o incluso superan las capacidades cognitivas humanas?

Esta investigación filosófica se adentra en el núcleo de estas preguntas, explorando las diversas perspectivas teóricas que buscan comprender la naturaleza de la inteligencia, la conciencia, el razonamiento y la toma de decisiones en el contexto de sistemas artificiales. Al examinar críticamente los modelos computacionales de la mente, los límites de la simulación y la potencialidad de una "mente" artificial, buscamos desentrañar los desafíos y las oportunidades que la IA presenta para nuestra comprensión de la inteligencia en sí misma y de nuestro lugar en el universo.

Fundamentos conceptuales e históricos de la inteligencia artificial

La IA no surge en un vacío conceptual, sino que se nutre de una larga tradición filosófica que ha reflexionado sobre la mente, la razón y la inteligencia. Sus raíces se encuentran en el racionalismo cartesiano y en la lógica formal de Frege y Russell, quienes sentaron las bases para concebir el pensamiento como manipulación de símbolos bajo reglas precisas. El fundamento esencial de la IA clásica es la hipótesis computacional de la mente: los procesos mentales pueden entenderse como computaciones sobre representaciones simbólicas. Alan Turing, en su obra pionera de 1950, propuso que cualquier proceso algorítmico es computable por una máquina adecuada, abriendo así la posibilidad teórica de replicar la inteligencia artificialmente¹.

Turing reformuló la pregunta “¿Pueden pensar las máquinas?” en términos operacionales, proponiendo el famoso “juego de imitación” o Test de Turing, que establece un criterio conductual para evaluar la inteligencia de las máquinas. Este giro pragmático permitió sortear las complejidades metafísicas sobre la conciencia, enfocándose en el comportamiento observable y la interacción lingüística. Así, la IA se consolidó como un proyecto técnico y filosófico, profundamente influido por el positivismo lógico y el conductismo, que considera la inteligencia como manipulación formal de símbolos.

Durante las décadas de 1950 y 1960, la IA vivió su primera edad dorada, impulsada por sistemas como el Logic Theorist y el General Problem Solver de Simon y Newell. Este enfoque, que John Haugeland denominaría

¹ A. M. Turing, “Computing machinery and intelligence”, *Mind*, 59, 236, 1950: 433–460.

posteriormente “Good Old-Fashioned Artificial Intelligence” (GOFAI), se fundamentaba en la tradición racionalista occidental, que otorga primacía a la razón abstracta como la facultad humana más elevada².

La inteligencia artificial (IA) no es una creación exclusivamente contemporánea, sino el resultado de una evolución intelectual que se remonta a los albores de la civilización. El deseo de reproducir características humanas en artefactos ha acompañado a la humanidad desde la antigüedad, como lo demuestran relatos mitológicos y leyendas sobre autómatas y seres artificiales dotados de vida por intervención divina. Estos relatos anticipan la aspiración, presente en múltiples culturas, de crear entidades capaces de imitar las funciones intelectuales y operativas del ser humano.

De la antigüedad a la formalización de la lógica

El pensamiento filosófico griego sentó las bases para la posterior emergencia de la IA. Platón, Sócrates y, especialmente, Aristóteles, establecieron los cimientos de la lógica como disciplina, formalizando el concepto de algoritmo y la mecánica del razonamiento deductivo a través de los silogismos. Aristóteles (384-322 a.C.) no solo inauguró la lógica formal, sino que propuso un marco para analizar los procesos de inferencia y deducción, elementos esenciales en la posterior concepción de la inteligencia como manipulación de símbolos.

Durante la Edad Media, el filósofo y teólogo Ramón Llull (1232-1316) propuso en su obra *Ars Magna* un sistema mecánico para combinar conceptos básicos, un antecedente directo de la informática moderna. Llull

² J. Haugeland, *Artificial Intelligence, The Very Idea*. MIT Press, 1985.

diseñó dispositivos de engranajes que permitían recombinar ideas para responder preguntas, anticipando la idea de un mecanismo capaz de realizar operaciones lógicas. En el siglo XVII, Gottfried Wilhelm Leibniz, inspirado por Llull, concibió el cálculo filosófico o racionador, con el objetivo de crear un lenguaje universal y una máquina capaz de procesarlo, la *characteristica universalis*, que permitiría reducir la argumentación a cálculo y eliminar la disputa filosófica mediante el razonamiento formal.

Estas ideas fueron desarrolladas y ampliadas en los siglos posteriores por matemáticos y lógicos como George Boole, quien en el siglo XIX formalizó el álgebra booleana, y Gottlob Frege, quien introdujo el *Begriffsschrift*, un sistema formal para la lógica matemática. El trabajo de Bertrand Russell y Alfred North Whitehead en los *Principia Mathematica* consolidó la lógica simbólica como una herramienta fundamental para el análisis del pensamiento.

El nacimiento de la computación y la hipótesis del sistema de símbolos físicos

El avance decisivo hacia la IA moderna se produjo en el siglo XX con el surgimiento de la computación. La pregunta central que se plantearon filósofos y científicos fue si el pensamiento humano podía ser descrito como un proceso sistemático, susceptible de ser formalizado y, por tanto, automatizado. Thomas Hobbes, en *Leviatán*, ya había afirmado: “La razón no es más que calcular”, anticipando la idea de que la mente humana opera mediante reglas formales y manipulaciones simbólicas.

El desarrollo de la lógica matemática y la teoría de la computación sentó las bases para la IA. David Hilbert, a principios del siglo XX, desafió a los matemáticos a formalizar todo el razonamiento matemático. La respuesta

llegó con la prueba de incompletitud de Gödel, el cálculo lambda de Church y, especialmente, la máquina de Turing de Alan Turing. Turing propuso un modelo teórico de una máquina capaz de procesar algoritmos y cálculos de manera sistemática, la “máquina de Turing”, que se convirtió en el fundamento teórico de las computadoras digitales.

La emergencia de la inteligencia artificial como disciplina

El verdadero punto de inflexión llegó a mediados del siglo XX. En 1943, Warren McCulloch y Walter Pitts presentaron el primer modelo matemático de redes neuronales artificiales, sentando las bases para la IA conexionista. En 1950, Alan Turing publicó su influyente artículo “Computing Machinery and Intelligence”, en el que planteó la célebre pregunta: “¿Pueden pensar las máquinas?” y propuso el Test de Turing como criterio para evaluar la inteligencia de las máquinas. Aunque el término “inteligencia artificial” aún no existía, las ideas de Turing marcaron el inicio de una nueva era en la investigación sobre la mente y la computación.

El término “inteligencia artificial” fue acuñado en 1956 por John McCarthy durante la conferencia de Dartmouth, considerada el acto fundacional de la IA como disciplina académica. En ese encuentro, investigadores de diversas disciplinas se reunieron para explorar la posibilidad de construir máquinas inteligentes. El optimismo inicial llevó a predicciones ambiciosas sobre la inminente creación de máquinas con inteligencia equiparable a la humana, lo que atrajo importantes inversiones y apoyos institucionales.

Durante las décadas de 1950 y 1960, la IA se desarrolló principalmente bajo el paradigma simbólico, conocido posteriormente como GOF AI

(“Good Old-Fashioned Artificial Intelligence”). Este enfoque, defendido por figuras como Herbert Simon y Allen Newell, postulaba que la inteligencia consistía en la manipulación formal de símbolos y reglas explícitas, inspirándose en la tradición racionalista y la lógica formal. Se crearon programas capaces de demostrar teoremas matemáticos y resolver problemas lógicos, como el Logic Theorist y el General Problem Solver, que parecían confirmar la viabilidad del proyecto.

Crisis, evolución y paradigmas alternativos

Sin embargo, el progreso fue más lento de lo esperado. Las limitaciones de los sistemas simbólicos para abordar problemas complejos, ambiguos o contextuales llevaron a una crisis en la disciplina, conocida como el “invierno de la IA” en los años setenta y ochenta, cuando la financiación y el entusiasmo decrecieron drásticamente. El resurgimiento posterior se debió al desarrollo de nuevas técnicas y paradigmas, como las redes neuronales artificiales, el aprendizaje automático y el procesamiento estadístico de datos, que permitieron superar algunas de las restricciones del enfoque simbólico.

La historia reciente de la IA ha estado marcada por avances exponenciales en *hardware*, algoritmos y disponibilidad de datos. El aprendizaje profundo, basado en redes neuronales multicapa, ha revolucionado áreas como el reconocimiento de imágenes, el procesamiento del lenguaje natural y los sistemas autónomos. Hitos como la victoria de Deep Blue sobre Kasparov, el triunfo de AlphaGo sobre Lee Sedol y la aparición de asistentes virtuales como Siri y ChatGPT ilustran la madurez y el impacto social de la IA contemporánea.

Reflexión filosófica sobre los fundamentos de la IA

A lo largo de su historia, la IA ha estado acompañada de profundas reflexiones filosóficas sobre la naturaleza de la inteligencia, la conciencia y la mente. El debate sobre si la inteligencia puede ser reducida a manipulación de símbolos, o si requiere comprensión semántica y contexto, sigue vigente en la actualidad. Las contribuciones de Turing, Searle, Dreyfus y Haugeland, entre otros, han enriquecido el campo, subrayando la necesidad de integrar perspectivas técnicas y filosóficas para comprender plenamente los desafíos y posibilidades de la inteligencia artificial.

En resumen, los fundamentos conceptuales e históricos de la IA revelan un campo en constante evolución, nutrido por tradiciones filosóficas milenarias, avances científicos y tecnológicos, y debates contemporáneos sobre el futuro de la inteligencia y la humanidad misma.

La prueba de Turing y los fundamentos operacionales de la inteligencia artificial

El Test de Turing, propuesto en 1950, es uno de los pilares conceptuales de la filosofía de la IA. Turing reformuló la pregunta sobre la capacidad de las máquinas para pensar en términos de un experimento práctico: si una máquina puede engañar a un interrogador humano haciéndose pasar por humano en una conversación textual, entonces puede ser considerada inteligente.

La relevancia filosófica del Test de Turing es múltiple. Por un lado, representa una aproximación funcionalista a la inteligencia, definiéndola

por lo que hace y no por su sustrato material. Por otro, introduce una dimensión social e intersubjetiva en la evaluación de la inteligencia, al centrarse en la capacidad de interactuar convincentemente en un contexto comunicativo humano. La formulación original del juego de imitación era más compleja, involucrando cuestiones de representación e identidad, lo que añade profundidad a la interpretación del test.

El Test de Turing ha trascendido el ámbito académico, convirtiéndose en un referente cultural sobre la inteligencia artificial. Su valor reside menos en su aplicabilidad práctica y más en su capacidad para evidenciar las cuestiones filosóficas sobre la inteligencia, la comunicación y la humanidad. La propuesta de Turing ha sido objeto de debates y reinterpretaciones, pero sigue siendo un punto de partida fundamental para cualquier reflexión sobre la IA.

La crítica de Searle: El argumento de la habitación china

En 1980, John Searle presentó una de las objeciones más influyentes al paradigma computacional de la inteligencia artificial: el argumento de la habitación china. Searle cuestiona la premisa central de la IA fuerte, que sostiene que un programa adecuadamente diseñado no solo simula la mente, sino que constituye una mente genuina con comprensión e intencionalidad³.

El experimento mental de Searle consiste en imaginar a una persona que, sin saber chino, sigue un conjunto de reglas para manipular símbolos en chino y responder a preguntas en ese idioma de manera que, para un

³ J. R. Searle, "Minds, brains, and programs", *Behavioral and Brain Sciences*, 3, 3, 1980: 417-457.

observador externo, parece comprenderlo. Searle argumenta que, aunque el sistema produce respuestas coherentes, no existe comprensión real: la persona manipula símbolos sin captar sus significados. Así, Searle distingue entre sintaxis (manipulación formal de símbolos) y semántica (comprensión de significados), sosteniendo que los programas computacionales operan solo en el nivel sintáctico, mientras que la comprensión genuina requiere semántica.

Este argumento ha generado una amplia literatura de respuestas y contraargumentos, como la respuesta del sistema, la del cerebro y la del simulador. Sin embargo, la crítica de Searle sigue siendo un desafío fundamental para la IA fuerte, invitando a una reflexión profunda sobre la naturaleza de la mente, la comprensión y los límites de la aproximación computacional a la cognición humana.

La perspectiva fenomenológica: Dreyfus y la crítica a la IA descorporeizada

La concepción dominante en la IA clásica entiende la cognición como procesamiento abstracto de información, independiente del cuerpo y del contexto. Hubert Dreyfus, apoyado en la fenomenología de Heidegger y Merleau-Ponty, criticó esta visión, argumentando que la inteligencia humana está arraigada en nuestro ser-en-el-mundo como organismos encarnados, situados y comprometidos prácticamente con el entorno⁴.

Dreyfus sostiene que la inteligencia humana depende de habilidades tácitas y conocimientos no formalizables en reglas explícitas, dimensiones

⁴ H. L. Dreyfus, *What computers still can't do: A critique of artificial reason*, MIT Press, 1992.

sistemáticamente ignoradas por la IA tradicional. Como señala, la inteligencia humana y la experiencia dependen primariamente de instintos inconscientes en lugar de la manipulación simbólica consciente, y estas habilidades inconscientes nunca podrían ser capturadas en reglas formales”. Esta crítica anticipó desarrollos en la ciencia cognitiva, como la cognición corporizada y situada, que reconocen la centralidad del cuerpo y la interacción con el entorno en los procesos cognitivos.

Aunque las ideas de Dreyfus fueron inicialmente rechazadas por la comunidad de IA, posteriormente influyeron en la robótica situada y el conexionismo, enfoques que buscan superar las limitaciones de la IA simbólica. Para Dreyfus, cualquier intento de crear inteligencia artificial debe reconocer la centralidad del cuerpo, la acción y el contexto, pues la inteligencia emerge de la interacción dinámica con el mundo (Dreyfus, 1992).

GOF AI y la tradición racionalista: La perspectiva de Haugeland

John Haugeland acuñó el término GOF AI (“Good Old-Fashioned Artificial Intelligence”) para referirse a la IA simbólica clásica, que domina la primera ola de investigación en el campo. Haugeland sitúa a GOF AI dentro de la tradición racionalista occidental, que considera la razón abstracta como la facultad más elevada y esencial de la inteligencia humana.

Haugeland destaca que GOF AI se basa en la manipulación formal de símbolos y en la búsqueda de reglas explícitas para modelar la inteligencia. Esta perspectiva inspiró la revolución cognitiva y la fundación de la ciencia cognitiva, siendo el ejemplo paradigmático de las teorías computacionales de la mente y el funcionalismo. Sin embargo, Haugeland también advierte

sobre las limitaciones de este enfoque, cuestionando si la inteligencia puede reducirse a la manipulación formal de símbolos y si la razón puede abstraerse completamente del cuerpo y el contexto social.

Estas preguntas anticipan las críticas fenomenológicas y los enfoques corporalizados y situados de la cognición. Al enmarcar la IA clásica en una tradición filosófica específica, Haugeland permite reconocer tanto sus fortalezas como sus limitaciones, derivadas de supuestos filosóficos sobre la naturaleza de la mente y la inteligencia.

Implicaciones éticas y ontológicas de la inteligencia artificial

El desarrollo de la IA plantea desafíos éticos y ontológicos de gran calado. Ontológicamente, la posibilidad de crear inteligencia artificial genuina obliga a repensar categorías fundamentales como natural/artificial, orgánico/mecánico y consciente/inconsciente. Si se desarrollaran sistemas con capacidades cognitivas comparables o superiores a las humanas, la excepcionalidad humana, basada en la racionalidad, se vería profundamente cuestionada, conforme Haugeland.

Haugeland subraya que la pregunta no es solo si las máquinas pueden pensar, sino qué implica la posibilidad de máquinas pensantes para la naturaleza del pensamiento mismo. Éticamente, si los sistemas artificiales son funcionalmente indistinguibles de los humanos, surge la cuestión de su estatus moral y de la responsabilidad en su diseño y uso. Además, la IA plantea dilemas sobre la toma de decisiones automatizada, la privacidad, la autonomía y la distribución del poder.

El argumento de Searle sobre la habitación china también tiene implicaciones éticas, al cuestionar la equivalencia entre simulación y

realidad. Si existe una diferencia fundamental entre manipulación sintáctica y comprensión semántica, atribuir estados mentales a sistemas que solo simulan comprensión podría ser problemático desde una perspectiva moral, conforme Searle.

Perspectivas contemporáneas y futuros desarrollos

La IA ha experimentado transformaciones paradigmáticas, pasando de los sistemas simbólicos a los modelos conexionistas y al aprendizaje profundo. Las limitaciones señaladas por Dreyfus han sido parcialmente abordadas por enfoques que integran el cuerpo y el contexto en la cognición artificial, conforme Dreyfus.

El Test de Turing sigue siendo un referente conceptual, aunque los sistemas actuales de procesamiento de lenguaje natural plantean nuevas preguntas sobre la comprensión genuina versus la manipulación estadística de símbolos, como afirma Turing. Las críticas de Searle sobre la distinción entre sintaxis y semántica mantienen su vigencia ante los avances en IA conversacional.

El futuro de la IA probablemente estará marcado por la integración de paradigmas: sistemas neuro-simbólicos, cognición corporizada y modelos híbridos que combinen razonamiento explícito con aprendizaje estadístico. Además, la creciente conciencia de la dimensión social y situada de la inteligencia impulsa investigaciones que consideran el contexto cultural, institucional y ético en el que operan los sistemas de IA, conforme Haugeland.

Conclusiones

La investigación filosófica sobre los fundamentos de la inteligencia artificial revela que la IA no es solo un desafío técnico, sino un campo donde convergen cuestiones computacionales, cognitivas, filosóficas y éticas. El análisis de Turing muestra cómo su “juego de imitación” estableció un marco operacional que invita a cuestionar la naturaleza misma del pensamiento. La crítica de Searle evidencia las tensiones entre sintaxis y semántica, simulación y comprensión genuina. Las objeciones de Dreyfus iluminan la dimensión corporal y situada de la cognición, mientras que Haugeland sitúa la IA en la tradición racionalista, permitiendo reconocer tanto sus logros como sus límites.

Las preguntas ontológicas y éticas sobre la mente, la conciencia y la inteligencia son constitutivas del proyecto de la IA. La historia del campo revela una pluralidad de paradigmas, cada uno iluminando aspectos distintos de la inteligencia. El desarrollo de la IA plantea desafíos éticos y existenciales que requieren una reflexión filosófica rigurosa y multidisciplinaria.

En suma, la IA es un horizonte donde convergen las aspiraciones tecnológicas y las inquietudes filosóficas más profundas, constituyendo un espacio privilegiado para repensar lo que nos define como seres inteligentes y las posibilidades y límites de nuestra capacidad para crear entidades artificiales que reflejen o trasciendan nuestra propia inteligencia.

**Filosofía para y con niños/as:
sus posibilidades desde aspectos curriculares
en la formación de docentes de los niveles inicial y primario**

Rocío Villar
UNS, Bahía Blanca

Introducción

La enseñanza de la filosofía, en las últimas décadas, es comprendida como un problema filosófico. En este sentido, se entiende como un espacio en el que se constituyen distintos interrogantes respecto a ¿qué enseñamos cuando enseñamos filosofía?, ¿enseñamos filosofía o enseñamos a filosofar? y fundamentalmente, ¿qué es la filosofía? Así, consideramos que los/as docentes asumen una posición respecto al canon filosófico en la construcción de sus propuestas pedagógicas junto con las orientaciones curriculares que conforman a la enseñanza de la filosofía institucionalizada. Esto nos lleva a asumir que las problematizaciones sobre la enseñanza de la disciplina son un problema no solo filosófico sino también didáctico en el que se conjugan una serie de decisiones atravesadas por el currículum.

En este sentido, la propuesta de la Filosofía para Niños fue el puntapié para una serie de problematizaciones respecto a las posibilidades de enseñanza y aprendizaje de la filosofía en las instituciones educativas. Este programa propone que el abordaje de la disciplina en edades tempranas, en la educación preuniversitaria, permite construir habilidades de pensamiento racional, argumentación y detección de supuestos en

comunidades de indagación. En Latinoamérica, se reformuló esto desde miradas que retoman el pensamiento situado desde la filosofía con niños/as. De este modo, se proponen varias modificaciones al programa original que entran las posibilidades de un filosofar latinoamericano.

Es por ello que nos interesa indagar, en el marco de los diseños curriculares jurisdiccionales de los profesorados en educación inicial y primario en la provincia de Buenos Aires en las asignaturas filosóficas, qué comprensiones y posiciones respecto a la concepción de la filosofía se pueden encontrar y, en particular, si existen vínculos con las propuestas de la Filosofía para Niños y la filosofía con niños/as. Tomaremos aportes de los campos de las Ciencias de la educación y de la filosofía, especialmente de la didáctica de la filosofía. Destacaremos los supuestos respecto a cómo se entiende la filosofía, si se aborda o no la filosofía para o con niños/as, quiénes son los/as filósofos/as que propone el diseño curricular y cómo se comprenden las prácticas filosóficas en las orientaciones curriculares de los profesorados mencionados.

Tramas entre filosofía, educación y prácticas de enseñanza reflexivas: algunos fundamentos

“Quien juzga lo que hago es mi práctica.
Pero mi práctica teóricamente iluminada”.

P. Freire

En nuestra actualidad atravesada por la inmediatez, el capitalismo exacerbado y las lógicas de mercado cada vez más presentes en el escenario escolar podríamos decir que se vuelve aún más urgente pensarnos, a quienes habitamos las instituciones educativas, como sujetos reflexivos/as. En este sentido, cobra fuerza un concepto abordado en el

campo de las Ciencias de la Educación que tiene estrecha vinculación con la filosofía. Así, se ha problematizado el concepto de docente reflexivo/a y la posibilidad de construir prácticas docentes reflexivas.

Liston y Zeichner tematizan qué es la práctica docente reflexiva y recuperan algunos aportes de la tradición como las reflexiones de Dewey respecto a la acción reflexiva de los maestros/as y de Schön sobre la práctica reflexiva. Destacan la relevancia de la distinción entre “maestro reflexivo” quien tiene un rol activo en este proceso de interrogación e indagación de su quehacer profesional y, contrariamente, el “maestro irreflexivo” quien únicamente es ejecutor y agente de su trabajo. Retoman los aportes de Schön sobre la reflexión sobre la acción y en la acción. Este autor, en 1983 publica el libro *El profesional reflexivo* en el que se critica a la racionalidad técnica que escinde teoría y práctica. Liston y Zeichner recuperan sus aportes y destacan a la reflexión en dos marcos temporales distintos: antes de la acción y después de la acción. Así, se profundiza este análisis y se establece que también existe la reflexión sobre la acción y en la acción misma. Expresan que “una de las formas en que se puede abordar la enseñanza reflexiva es pensar en hacer más conscientes algunos de estos conocimientos tácitos que con frecuencia no expresamos. Al hacerlos salir a la superficie, los podemos criticar, examinar y mejorar”¹. En relación con lo expresado, Zoppi expresa que

“la reflexión es un relato que posibilita un nuevo ordenamiento de ideas, revisa y sitúa el análisis y las perspectivas en las que se construyen y reconstruyen las prácticas en situaciones históricas

¹ Daniel Liston y Kenneth Zeichner. La práctica docente reflexiva: raíces históricas de la enseñanza reflexiva. “Historical roots of reflective teaching”, en *Reflective Teaching. An Introduction*, Nueva Jersey, Lawrence Erlbaum Associates, 1996, pp. 9-10.

concretas; se es consciente de los condicionamientos y presiones. Es, por lo tanto, un proceso político”².

Es decir, implica poder construir un enfoque emancipatorio de la práctica que no busca únicamente un proceso de descripción de lo realizado sino develar los supuestos que sostienen aquello que hacemos y evidenciar, en ellos, las tramas ideológicas que los constituyen. En este sentido, las prácticas de enseñanza de la filosofía en las carreras de formación de maestros y maestras puede ser una invitación valiosa para llevar a cabo lo expresado por Zoppi al referirse a los procesos de objetivación y la posibilidad de toma de distancia de aquellas tramas.

A modo de primera síntesis, sostenemos que, si ser docente reflexivo/a es una construcción, hay que favorecerla en la formación docente. Ahora bien, ¿puede la filosofía contribuir a la construcción del perfil de un/a docente reflexivo/a? ¿en qué sentidos? ¿a través de qué contenidos de enseñanza? La pregunta por la construcción de perfiles de docentes reflexivos/as en la formación inicial, bajo nuestra perspectiva, supone una estrecha relación con la formación filosófica que brinda una propuesta de grado. Así, reflexionaremos en torno a las posibilidades de la enseñanza de la filosofía en las carreras que forman maestros y maestras. Un aporte ineludible para pensar este problema proviene del campo de la didáctica específica de la filosofía, que en las últimas décadas se ha consolidado como una disciplina filosófica en nuestro país. Aquí partimos de la

² Ana Zoppi, “La reflexión sobre la práctica en la perspectiva emancipatoria en educación”, *Revista Estudios de Ciencias Humanas. Estudios y monografías de los Posgrados. Facultad de Humanidades*. Universidad Nacional del Nordeste, 2012, p. 3.

concepción de la enseñanza de la filosofía como un problema filosófico³. Es decir, que la reflexión acerca de las prácticas de enseñanza de la filosofía conlleva inherentemente a preguntas filosóficas como: ¿qué es enseñar filosofía? y ¿qué es filosofía?

Para Cerletti, parte nodal de la enseñanza de la filosofía es el enseñar a filosofar, y se muestra así que lo fundamental en las clases de filosofía debería ser enseñar una actitud problematizadora -de sospecha- frente al mundo a través de la cual cuestionemos lo obvio, lo dado como natural y normalizado; y, así, establezcamos nuevas relaciones con el mundo y otros/as. En este sentido, se sostiene que la enseñanza de la filosofía implica la construcción colectiva del espacio público. Se concibe, así, que “toda enseñanza filosófica consiste esencialmente en una forma de **intervención filosófica**”⁴. Es decir, en todas las prácticas de enseñanza filosófica se asumen determinadas perspectivas sobre qué es la filosofía y quiénes son los sujetos filosofantes. En este sentido, cada docente al construir propuestas de enseñanza de la filosofía asume una concepción de la disciplina que, según Cerletti, conformará sus decisiones metodológicas. Esto, que en muchas ocasiones no son posturas asumidas explícitamente, es lo que también será aprendido por los/as estudiantes. Es por ello que la puesta en acción de la enseñanza de la filosofía no solo cuestiona el saber sino las condiciones de posibilidad del saber filosófico.

Cada oportunidad de enseñanza de la filosofía supone una puesta en escena inevitable sobre cómo enseñarla. Es decir, que cada docente formador/a de futuros/as profesores/as asume una mirada -no siempre problematizada- de la filosofía y su historia. Se exponen, así, filósofos y

³ Alejandro Cerletti, *La enseñanza de la filosofía como problema filosófico*, Bs. As., Libros del Zorzal, 2008.

⁴ *Ibíd.*, pp. 20-21.

filósofas tanto en sus presencias y sus ausencias, junto a una propia concepción del filosofar que inevitablemente impactará subjetivamente en los/as alumnos/as de la formación docente. De este modo, se vuelve necesario repensar la formación docente como una instancia de adquisición de herramientas que potencien a los sujetos de la educación a ser protagonistas de sus recorridos y asumir una transformación continua e inacabada.

Asimismo, sostenemos que estas reflexiones no solo implican una problematización filosófica sino también didáctica. En este sentido, la enseñanza de la filosofía siempre será puesta en juego en determinadas coordenadas espacio-temporales constituyéndose una didáctica situada de la filosofía⁵ en la que se tejen tramas entre normativas, prácticas docentes y contextos determinados.

Ahora bien, ¿cuál es el aporte de las prácticas de enseñanza de la filosofía en la formación de docentes del nivel primario e inicial? De Puig⁶ establece que actualmente la filosofía se encuentra en crisis en las instituciones del nivel superior y universidades asociada a una pérdida de sentido y de legitimación. No obstante, a este diagnóstico se contrapone y se destaca la demanda educativa actual de abordar aún más la filosofía en los niveles primario e inicial. Así, se entiende que la filosofía, entendida como actitud filosófica recuperando los aportes de Lipman acerca de la Filosofía para niños, como la disciplina que nos permite pensar otras disciplinas y promueve el pensar racional, reflexivo y crítico.

⁵ María Belén Bedetti y Laura Morales, “Una didáctica situada de la filosofía: dispositivo para acompañar el extrañamiento docente”, *Praxis & Saber*, 4, 7, 2013: 141-157.

⁶ Irene De Puig, *Aprender a pensar: la práctica de filosofía en la escuela*, Bs. As., Novedades Educativas, 2018.

Tal como expresa Díaz Genis

“El problema es que en el terreno de la educación, siendo éste un terreno eminentemente práctico, la Filosofía no sólo debe ser teoría, también debe ser práctica, debe dar instrumentos de transformación educativa y esto debe hacerse siendo coherente en su propia práctica de enseñanza, contribuyendo en su formación a un desarrollo de un pensamiento crítico y creativo que transforme la vida”⁷.

Si la filosofía, entendida como *praxis*, permite favorecer el pensar y la búsqueda de sentido de las experiencias a través de la reflexión y la capacidad de interrogarnos críticamente ¿cuál es el rol de la filosofía en las carreras de formación docente? ¿Es posible pensar un vínculo entre la construcción de prácticas reflexivas en el quehacer de maestros/as reflexivos/as y el favorecimiento de una actitud filosófica en dicha labor? ¿cómo favorecer, desde la filosofía, a una *praxis* docente “teóricamente iluminada”, como dice Freire, que construya los perfiles profesionales reflexivos de maestros/as del nivel inicial y primario?

Nos interesa detenemos en los aportes de Kohan respecto a las relaciones entre filosofía y educación. El filósofo nos invita a pensar a la filosofía en su vínculo con la educación como: una práctica filosófica, una práctica filosófico-histórica con una historia propia, una práctica teórica y una práctica de resistencia y liberación. Nos interpela específicamente este análisis ya que destaca a la filosofía concebida como una práctica. Así,

“el valor de una filosofía de la educación estriba [...] en tanto pueda convertirse en un *filosofar* en la educación. Así, la educación deja de

⁷ Andrea Díaz Genis, “Consideraciones sobre la filosofía de la educación”, en *Revista Praxis y Saber*, Colombia, v. 4, n. 7, 2013, pp. 277-278.

ser objeto externo e inerte de la teorización filosófica y se vuelve realidad práctica que origina, alimenta y da sentido al movimiento filosófico⁸.

Por una cuestión de extensión de este trabajo en particular, recuperaremos el último de los sentidos, el referido a la filosofía como una práctica de resistencia y liberación. ¿Qué quiere decir que la filosofía entramada con la educación tenga una función de resistencia y liberación? ¿resistencia ante qué? ¿liberación de qué? ¿cómo se vinculan estas ideas con la práctica docente de maestros y maestras de inicial y primaria? Kohan, tematizando la cuestión de la *praxis* filosófica como resistencia y liberación, marca que es necesaria la pregunta por la doble sujeción del sujeto. Es decir, por un lado, el sujeto es controlado y en él se ejerce el poder de modo represivo; pero a su vez, por otro lado, el sujeto es producido en esa dinámica. Al retomar los aportes de Foucault, entiende que el interrogarse por los modos de ser en la actualidad es la pregunta filosófica que debemos realizar en nuestro presente: ¿qué somos? Y, por ello ¿y qué queremos ser? Dice Kohan:

“la filosofía de la educación debería permitirnos no solo identificar el tipo de sujeto que la educación actual contribuye a conformar sino también un espacio de posibilidades para pensar *otra* educación que contribuya a constituir **otros** sujetos”⁹.

Así la filosofía, entendida como práctica filosófica, tiene una función de resistencia ante aquellos modos establecidos que configuran nuestras acciones -que podríamos pensar como la puesta en acción del *habitus*- y,

⁸ Walter Kohan, “Filosofía de la Educación. Algunas perspectivas actuales”, en *Revista Aula*, Salamanca, Universidad de Salamanca, v. 8, 1996, p. 147.

⁹ *Ibíd.* p. 151.

por ello, su función liberadora: es posible pensar otros modos de ser y estar en educación.

**Hacia la construcción de prácticas de enseñanza reflexivas:
la filosofía para y con niños/as
como oportunidad para la formación de maestros/as**

A partir de lo expresado anteriormente, nos interesa indagar en la dimensión curricular de la formación docente inicial de maestros y maestras en asignaturas filosóficas. Por eso, en primer lugar, nos parece relevante tomar la noción de currículum como producción social entendido como

“la síntesis de elementos culturales (conocimientos, valores, costumbres, creencias y hábitos) que conforman una propuesta político-educativa pensada e impulsada por diversos grupos y sectores sociales cuyos intereses son diversos y contradictorios”¹⁰.

Además, Goodson precisa que el currículum “escrito nos proporciona un testimonio, una fuente documental, un mapa variable del terreno: es también una de las mejores guías oficiales sobre la estructura institucionalizada de la escolarización”¹¹. No obstante, advertimos la distinción entre currículum escrito y currículum en acción, cuestión en la que no nos detendremos ya que excede los objetivos de esta ponencia.

¹⁰ Alicia De Alba, *Currículum, crisis, mito y perspectivas*, Bs. As., Miño y Dávila Editores. 1998, p. 3

¹¹ Ivor Goodson, “La construcción social del currículum. Posibilidades y ámbitos de investigación de la historia del currículum”, *Revista de Educación*, n. 295, 1991, p. 10.

En el marco del análisis sobre la dimensión curricular de la filosofía en las carreras mencionadas, en segundo lugar, consideramos importante tomar el concepto de canon filosófico ya que nos guía la pregunta sobre ¿qué filosofía se enseña en la formación de docentes de los niveles inicial y primario? Según Gomez¹² la profesionalización de la filosofía, en el siglo XIX, en el contexto de desarrollo de la universidad humboldtiana estableció, entre otros aspectos, un currículum académico estricto. El canon se entiende como

“la imposición hegemónica de un criterio [...] como campo de fuerzas retórico-políticas que delimitan el régimen de lo visible y lo invisible, lo decible y lo no decible, la forma y la monstruosidad”¹³.

Consideramos que una manera de construir un contracanon en la tradición filosófica Occidental tiene que ver con los aportes de las propuestas de la Filosofía para Niños y la filosofía con niños/as. ¿Por qué recuperar las perspectivas de la filosofía para niños y filosofía con niños/as en la formación de docentes del nivel inicial y primario? ¿por qué es deseable, en la formación de maestros/as, el abordaje de estas perspectivas? ¿qué aportan en particular a la formación docente? En el marco de las reflexiones sobre la enseñanza de la filosofía nos interesa destacar brevemente, algunas de las ideas fundamentales sobre el Programa de Filosofía para Niños y la propuesta de la filosofía con niños/as. En primer lugar, se conformó un programa teórico-metodológico en Estados Unidos en la década del ‘60 que se denominó Filosofía para Niños. Este programa, creado por Mathew Lipman en 1969 enmarcado en

¹² Diana Gómez, “Enseñanza en filosofía e investigación filosófica. Un lazo problemático: de la exclusión a la complementariedad”, en *La filosofía en la universidad*, 2020.

¹³ Alejandra González, *Para una genealogía política del canon*, 2015, p. 29.

su trabajo como profesor de Lógica e Introducción a la indagación filosófica en la Universidad de Columbia en Estados Unidos, es una referencia ineludible en el entramado que conforma escuelas, filosofía e infancias. La Filosofía para Niños se constituyó como una crítica al modelo educativo de aprendizaje reproductivo de la época y buscó favorecer la construcción de habilidades de pensamiento racional desde la infancia. Es decir, sostiene que los niños pueden pensar por sí mismos de manera crítica, creativa y cuidadosa siendo las instituciones educativas quienes pueden favorecer estas habilidades en tanto la filosofía vertebra el currículum escolar. Así, se critica a la filosofía como únicamente vinculada a la salida de la minoría de edad, a la adultez y al pensar en etapas maduras de la vida ya que se considera posible habitarla en las infancias.

En este marco, el Programa de Filosofía para Niños construye un currículum que consiste en novelas filosóficas junto a orientaciones didácticas para ponerlas en juego en las aulas. Se establecen estos recursos según rangos de edades y con conceptos filosóficos a abordar en cada novela. Los/as personajes son niños y niñas que discuten filosóficamente cada temática planteada respecto a la tradición filosófica occidental. Por ejemplo, la novela *Lisa* de 1976 y su manual de instrucción *Investigación filosófica* de 1975 para abordar dicha obra retoman aspectos vinculados a la ética. Gustavo Santiago en Argentina en 2008 edita una novela llamada con los nombres de sus personajes *Filomeno y Sofía* que retoma aspectos vinculados a la filosofía de Platón y sus planteos filosóficos, entre otros ejemplos.

En Latinoamérica, Waskman y Kohan¹⁴ realizaron una lectura renovada de este programa que derivó en la construcción de la propuesta de la filosofía con niños y niñas.

La modificación nominal del “para” al “con” involucra otro modo de concebir las prácticas de la filosofía en las instituciones educativas y conforma una serie de modificaciones al programa original. La experiencia áulica se concibe desde el habitar trágico, tomando las miradas de Nietzsche sobre los griegos antiguos, entendiendo a la experiencia desde la mirada del devenir, como acontecer de lo incierto y lo inesperado. Así, la filosofía con niños/as concibe a la infancia como la posibilidad de experimentarla más allá de una comprensión estrictamente cronológica.

Habitar la infancia, en sentido nietzscheano, tiene que ver con la capacidad de mirar al mundo como los/as niños/as.

Otra modificación significativa se vincula con la comprensión de la planificación de clase. En este aspecto, desde esta perspectiva, cada docente crea y construye una propuesta de planificación de sesión de indagación filosófica. Esta es una diferencia relevante ya que en la Filosofía para Niños, esto ya se encontraba constituido. En la filosofía con niños/as el/la docente es un/a docente filósofo/a e infante que filosofa con los/as alumnos/as y este proceso comienza desde la construcción de la propuesta. Es quien elige recursos, crea preguntas filosóficas, considera actividades de inicio y las posibilidades de la evaluación, teniendo en cuenta como horizonte el filosofar situado y latinoamericano.

¹⁴ Walter Kohan y Vera Waskman *Filosofía con niños: Aportes para el trabajo en clase*, Bs. As., Novedades Educativas, 2000.

Diseños curriculares: el Profesorado en Educación Inicial y el Profesorado en Educación Primaria

En torno al currículum de la formación de docentes de inicial y primario en algunas jurisdicciones de nuestro país se ha establecido el abordaje de la Filosofía para niños y con niños en los diseños curriculares como contenidos de espacios curriculares de Filosofía o Formación ética y ciudadana¹⁵. Específicamente, para nuestra investigación, nos interesa situarnos en la provincia de Buenos Aires en la República Argentina. El Diseño Curricular para la formación de profesores/as del nivel inicial y primario, constituido en el período entre los años 2006 y 2007, establece asignaturas destinadas a la construcción de posicionamientos propios acerca de fundamentos teóricos sobre la labor docente. Así, nos interesan los interrogantes sobre: ¿cuáles son los espacios curriculares filosóficos?, ¿qué concepción de filosofía los sostienen?, ¿qué recortes se realizan de los contenidos filosóficos? y ¿se establecen como contenidos a enseñar la Filosofía para Niños o la filosofía con niños/as?

El Marco General de la Formación Docente de los niveles inicial y primario establece algunas ideas que podemos identificar como relevantes para nuestro objeto de estudio. En primer lugar, presenta concepciones de maestro/a y como núcleo fundante de ellas refiere a la enseñanza. Se distingue al/la maestro/a como un/a profesional de la enseñanza, como un maestro/a pedagogo/a y como un/a trabajador/a cultural. Asimismo se construye como un diseño con perspectiva intercultural.

¹⁵ María Belén Bedetti, “La filosofía en el currículum de la formación docente de los niveles inicial y primario de Argentina y sus orientaciones didácticas”, *Andes. Antropología e Historia*, 35, 1, 2014:173–207.

Este documento sostiene una mirada respecto a la infancia¹⁶ que se distancia de la concepción de la modernidad sobre ella. Se distingue de pensarla desde el paradigma tutelar, la dependencia, la incompletud y la sumisión; más bien propone una multiplicidad de modos de ser infante. Invita a los/as docentes a resignificar su posición respecto al saber como incuestionable para reconocer y valorar los saberes que aportan los/as alumnos/as. Junto a esto, la práctica docente es comprendida como objeto de transformación de estructuras sociales internalizadas. Por eso, es un espacio constituido en la dialéctica entre sujeción y subjetivación.

La organización curricular se conforma por distintos campos y un campo articulador vertebral: la Práctica Docente. Dado nuestro objetivo de investigación, nos situaremos en el Campo de la Fundamentación. Su objetivo es establecer bases y marcos teóricos que permitan a los/as docentes en formación tomar un posicionamiento propio como enseñantes, pedagogos/as y trabajadores/as de la cultura. Uno de los desafíos de este trabajo es la selección de espacios curriculares filosóficos ya que es complejo distinguir qué hace que una asignatura sea filosófica o no. Por eso, seleccionamos las materias que presentan en sus contenidos prescriptivos un vínculo estrecho con la disciplina. En el Campo de la Fundamentación abordaremos los siguientes espacios: Filosofía, Reflexión Filosófica de la Educación y Dimensión ético-política de la praxis docente que se establecen en ambos profesorados de manera idéntica.

El espacio curricular Filosofía se sitúa en el primer año y cuenta con una carga horaria de 64 horas totales. Así, encontramos a la filosofía, con diversas denominaciones y concepciones de sí misma, como disciplina indispensable en la formación de futuros/as docentes dado su poder de

¹⁶ Ver página 24 del Diseño Curricular mencionado.

desnaturalización de supuestos y problematización de la realidad. Su objetivo es brindar herramientas conceptuales para la comprensión de los procesos y prácticas educativas. Por eso, se vinculan los problemas filosóficos a la vida humana, a la cultura y a la educación en relación con contextos determinados. Se aborda la filosofía occidental junto al pensamiento situado en América Latina. Sus contenidos, mencionamos algunos de ellos, se vinculan con: la definición de filosofía, la tradición filosófica occidental, el pensamiento situado latinoamericano y la alteridad relacionado a la intersubjetividad y a la construcción dialógica, entre otros. En estos lineamientos no se observa enunciada la Filosofía para niños o filosofía con niños/as.

La materia Reflexión filosófica de la educación se encuentra en el cuarto año y tiene una carga horaria de 32 horas totales. Propone reflexionar sobre la práctica docente desde claves filosóficas. Sostiene una comprensión de la práctica docente vinculada a la reflexión-acción en la que se conjugan la interpelación, la problematización y la transformación. Los contenidos versan en temáticas, por ejemplo, referidas a concepciones filosóficas que sustentan las teorías y prácticas educativas; problemas de axiología y teleología en la educación; cuestiones sobre los mundos del ser humano y las comunidades educativas. Así, tampoco en sus lineamientos se establece el abordaje de la Filosofía para Niños y filosofía con niños/as.

La asignatura Dimensión ético-política de la praxis docente tiene una carga horaria de 32 horas totales y también se encuentra en el cuarto año de la formación. Comparte con Reflexión filosófica de la educación el anclaje en la noción de praxis como la articulación entre acción y reflexión en la que el/la docente decide construir su labor desde un horizonte transformador de la realidad. Busca, de este modo, abordar cuestiones vinculadas principalmente a la ética y a los valores al mismo tiempo que

se problematiza la práctica docente como un posicionamiento ético-político. Al igual que los espacios curriculares analizados previamente, no se hallan expresiones concretas acerca de la Filosofía para niños y la filosofía con niños/as.

Respecto a la bibliografía que fundamenta a los diseños, podemos observar que es muy escasa respecto a nuestra disciplina. Únicamente se encuentran citados/as los/as siguientes filósofos/as: Foucault, Freire, Lyotard. Laclau y Mouffe.

Sobre la comprensión de la disciplina, al analizar los tres espacios curriculares definidos como estrictamente filosóficos, podemos observar una tendencia a pensar a la filosofía vinculada a la desnaturalización, a la problematización y al cuestionamiento pero, a su vez, implica la construcción de saberes que sostienen la labor docente. Las prácticas filosóficas en esta propuesta curricular, fundamentalmente, se vinculan con la posibilidad de interrogar las prácticas educativas. No solo se busca indagar en los fundamentos teórico-prácticos que conforman los posicionamientos docentes sino que implica preguntar sobre los emergentes que constituyen a las prácticas docentes actualmente.

Asimismo, consideramos que este recorrido da cuenta de una cuestión problemática ya que por un lado, podríamos interpretar la promoción de una libertad de cada docente para delinear su propuesta curricular que se distancia de modos universales de comprender a la enseñanza; pero por otro lado, un exiguo posicionamiento respecto al abordaje didáctico de la filosofía.

Consideraciones finales

A modo de conclusiones, en esta ponencia se buscó abordar el lugar de la Filosofía para niños y la filosofía con niños/as en la formación de maestros/as de los niveles inicial y primario en la propuesta curricular jurisdiccional correspondiente a la provincia de Buenos Aires. A través de este recorrido, pudimos observar que la filosofía para y con niños/as está ausente en el diseño curricular de los profesorados en inicial y primaria. Hallamos que no se encuentran ni enunciadas en los contenidos de las asignaturas filosóficas ni en la bibliografía propuesta. En este sentido, queda el desafío de indagar acerca si estas perspectivas filosóficas de trabajo se abordan en las prácticas docentes concretas a pesar de su ausencia en la normativa. Esto último, correspondiente a nuestra hipótesis de trabajo, será el próximo paso en nuestra futura investigación.

El criterio “cotejo en lo sensible” en Rancière: una imbricación desactivada por la entropía

Ricardo G. Viscardi
UdelaR, Montevideo

Presentación

Tanto en el pasado (el golpe de Estado de 1973 en Uruguay) como a raíz de numerosos procesos característicos de los últimos años, se ha percibido que el descaecimiento democrático puede provenir de las mismas instituciones republicanas. Las reivindicaciones democráticas pueden, en sentido inverso, favorecer un aumento de las acciones que ponen en tela de juicio un contexto republicano.

Esta imbricación entre república y democracia corresponde al postulado de un “cotejo en lo sensible”, ya que éste admite tanto la disparidad entre particulares, como una comunidad de participación. El actual incremento de la desistencia ante una soberanía estatal desacreditada, sugiere la implosión democrática de las instituciones republicanas, que desplaza hacia una actitud política desaprensiva a un número creciente de particulares.

Aunque Rancière se ha pronunciado en favor de levantamientos de significación igualitaria, en particular tras el llamamiento de “*Occupy Wall Street*” y lo que le siguió en este siglo, es difícil identificar en estas sublevaciones, singularmente espontáneas y convocadas desde redes, la densidad asociativa que recela el significante “pueblo” (tanto en la

acepción asociativa de un *affectio societatis*, como en el sentido de una experiencia colectiva). Incluso Rancière cuestiona por igual el criterio de la tradición y el de una participación colectiva, lo que descarta por partida doble toda integridad pública.

Si se admite, por otro lado, una acepción ecléctica de la noción de “pueblo”, cierto historicismo del *habitus* justificaría un cálculo estadístico de los efectos, tanto sobre los particulares como sobre la participación colectiva, de un afinado “compaginar lo sensible”. Modulada a través de conflictos, una calculabilidad del devenir comunitario corre el riesgo de encontrarse afín a la administración de cierta democracia, gestionada en razón de mayorías pergeñadas por expertos, cuyos ejemplos abundan en nuestro presente.

1. Una aproximación al proceso político uruguayo a partir de clivajes críticos de Rancière

1.1 Un golpe republicano

La perspectiva desde la cual consideramos esta primera parte de nuestro trabajo es la de una interrogación -tanto formal como histórica- acerca de la diferenciación entre lo republicano y lo democrático en Rancière¹, a partir del proceso político del Uruguay. Durante los coloquios llevados a cabo en Montevideo y Santiago de Chile durante octubre-noviembre de 2023, con motivo de la conmemoración de los golpes de Estado ocurridos hace medio siglo en los dos países del Cono Sur de América Latina, se discutió tanto acerca de la genealogía como de los marcos conceptuales que retoman, desde el presente, esos acontecimientos históricos.

¹ J. Rancière, *Penser l'émancipation*, Paris, Éd. de l'Aube, 2022, pp. 52-53.

En lo que respecta al Uruguay, se ha podido señalar, a raíz de los trabajos de historiadores y de testimonios acerca de esos acontecimientos, que el golpe de Estado del 27 de junio de 1973 fue largamente preparado por el uso abusivo de las normas de excepción. Cierta “estado de sitio” decretado desde el recinto parlamentario fue renovado sin pausa significativa durante el período 1968-1973. Se declaró desde ese mismo ámbito, en abril de 1972 y al margen del marco constitucional, el “Estado de Guerra Interna”, destinado a la represión de la insurgencia armada, que había ido *in crescendo* desde las medidas represivas adoptadas por el gobierno, en junio de 1968. Este mismo parlamento ungido por el voto republicano aprobó, pocos meses después, una “Ley de Seguridad Nacional” que consolidó la perspectiva represiva en su conjunto, sin ocultar desde su misma denominación, la inspiración que la instruía desde la “Doctrina de la Seguridad Nacional”, pregonada por los EEUU en aquellos años.

Conviene por lo tanto sostener que el golpe de Estado que intervino un año después —estas normas liberticidas fueron votadas por mayoría parlamentaria entre abril y junio de 1972— estuvo lejos de significar un trueno que desterrara de golpe las instituciones republicanas, ya que en el caso del Uruguay, el golpe de Estado se fraguó “fuerza de ley” mediante, a través de las propias normas republicanas². El conflicto de significación entre república y democracia planteado por Rancière viene a ser ampliamente validado e incluso trasciende, en el caso del régimen totalitario uruguayo, los términos de la formulación inicial del filósofo

² O. Botinelli, J.R. Ferreira, L. Levy, “A 50 años del Golpe de Estado”. *La Onda Digital*. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=wu6GtpWZjWM>
La intervención de Botinelli describe la gestación parlamentaria del contexto golpista, se extiende durante la primera media hora de las intervenciones en la mesa redonda.

francés. En esa medida superlativa la índole republicana no sólo mantiene un conflicto de naturaleza con la democracia, sino que puede incluso llegar a borrar los restos de democracia que afloran de la norma.

El golpe en Uruguay fue percibido en el plano nacional e internacional, a pesar de estos antecedentes, como un enfrentamiento entre el gobierno y los insurgentes, cuyo mayor costo habría sido la desaparición de la democracia, entendida como efecto de la mera formalidad republicana³. Esta explicación subsume, contrariamente al planteo de Rancière, lo democrático en lo republicano. Cierta visión idílica de la república se ha convertido en un culto mediático e incluso académico en Uruguay, lo que no deja de reforzar el diseño estratégico propugnado tanto por los organismos globales como por las potencias dominantes en el escenario internacional⁴. Esta visión idílica supone que la letra de la norma legislada “en representación de” es condición necesaria y suficiente de la mejor estampa democrática, mientras cierta pretendida conmensurabilidad entre formas jurídicas y condiciones efectivas no trasunta sino un vínculo interpretable, según conflictos a entender y dirimir en función de cada contexto singular.

³ A. Lessa, “Los 50 años de la dictadura y los desafíos del presente” Portal de Medios Públicos (06/07/23). Recuperado de: <https://mediospublicos.uy/los-50-anos-de-la-dictadura-y-los-desafios-del-presente/>.

⁴ “Lacalle Pou y los ex-presidentes Sanguinetti, Lacalle Herrera y Mujica valoraron la democracia y la convivencia pacífica”, Uypress, (27/06/23) <https://www.uypress.net/Politica/Lacalle-Pou-y-los-expresidentes-Mujica-Sanguinetti-y-Lacalle-Herrera-valoraron-la-democracia-y-la-convivencia-pacifica-uc129988>.

1.2 Violencia literaria: el criterio de la “época estética” en Rancière

Este discurso, que ensalza las ventajas de las instituciones republicanas y de una democracia que no es más que un reflejo de mecanismos institucionales, alcanza en el presente de la globalización objetivos muy diferentes de los que en el pasado caracterizaron la redistribución socialdemócrata orientada al bienestar de las mayorías. De hecho, en función de la “estabilidad institucional” de la que se enorgullecen la gran prensa y una mayoría de la opinión pública en Uruguay, el gobierno ha logrado establecer, a partir del canon de la “forma de Estado” republicana, la homología normativa que lo inscribe en el actual marco normativo de los negocios mundiales. Este “culto a la estabilidad institucional” está destinado a suscribir un perfil dócil proclive al “respeto de los contratos”, en particular en lo que respecta a las inversiones transnacionales⁵.

Cierta lectura del pasado desde el presente que siguió a la reinstitucionalización republicana, justifica *in totum* la democracia normativa, es decir, el republicanismo, en cuanto se la opone exclusivamente al período totalitario que intervino entre 1973 y 1985. Semejante reducción de la lectura histórica tiene por efecto demonizar los gestos democráticos que pudieran provenir desde la comunidad, en cuanto una vez que se cuestiona la manipulación institucional que habilita la representación formal del “pueblo”, la crítica es refutada en razón de cierta falencia contumaz de toda alternativa posible. Este sesgo normativo de la narrativa política uruguaya entra en contradicción con los acontecimientos históricos efectivamente sucedidos, en particular con la violencia insurgente que configuró la tradición del Uruguay. Conviene considerar que la narrativa literaria ha atestiguado esta violencia política, incluso a

⁵ H. Sarthou, “Ay, nos van a demandar”. Recuperado de:
<https://semanariovoces.com/ay-nos-van-a-demandar-por-hoenir-sarthou/>

través de la pauta bélica que nutría el relato literario.

El título de la novela de William H. Hudson *La Tierra Purpúrea* pone de manifiesto la escena trágica que describe, incluso labrando el relato de una historia de amor que se inscribe en la crónica de una Guerra Civil. Jorge Luis Borges la consideró la mejor novela de la literatura escrita sobre la vida campesina en la región del Río de la Plata durante el período de las Guerras Civiles. Lo sorprendente de la novela es que no sólo describe el escenario y las costumbres de la región, sino que el cierre del libro también ofrece un breve relato histórico de los acontecimientos, cuya estructura es más acorde con la racionalidad histórica que con el relato de ficción⁶. *La Tierra Púrpura* constituye, incluso para un planteo actualizado de la literatura, un temprano ejemplo de la estrecha relación entre la narrativa literaria y la narrativa histórica, entrelazadas entre sí en un único libro. Esta alianza en una misma sensibilidad que se liga a lo político y lo trasunta en el arte, parece cumplir al pie de la letra el criterio de la “era estética” en Rancière: un movimiento del relato que sacude las certezas de la realidad, como efecto (de sentido) de una inclinación singular.

1.3 La crisis de la justificación republicana del poder

Durante las movilizaciones que llevaron al descrédito y a la crisis del régimen totalitario entre 1978 y 1984, los movimientos sociales protagonizaron la escena pública, enfrentados al poder estatal. Una vez reinstaladas las formas republicanas de gobierno, en muchos casos las expresiones independientes de los partidos republicanos pasaron a un segundo plano, o incluso llegaron a ser cooptados discursivamente, sin revestir en una mayoría de casos gravitación pública efectiva. Sólo los

⁶ Ver al respecto W. Hudson, *La tierra purpúrea*. Montevideo: Banda Oriental, 1992, p. 202.

movimientos de derechos humanos, los grupos feministas y el movimiento de cooperativas de vivienda conservaron vigencia significativa ante la opinión pública, incluso como expresiones reivindicativas subsidiarias dentro de una escena orquestada desde percepciones limitadas a la política partidaria y sus efectos sobre el conjunto de la escena pública. Todo ocurrió entre 1985 y principios de este siglo, como si el viejo sistema de partidos fracciones que supedita lo comunitario reivindicativo a lo partidario estatal, hubiera encontrado un segundo impulso cuando ya declinaba su paradigma histórico, una vez eliminada en el Uruguay toda diferenciación entre un republicanismo centralista y la comunidad en su conjunto.

Pese a esa justificación entonada en coro del *status quo*, durante el segundo período de gobierno del Frente Amplio, un hecho tan inesperado como revelador sacudió el sueño de las fuerzas sociales como tales. Durante la presidencia de José Mujica, se intentó instalar una mina a cielo abierto en lo profundo del territorio agrícola del país. Esta iniciativa, con sus siniestros contornos ecológicos, ha reunido a los más diversos sectores, tanto urbanos como rurales, estudiantes y productores, sin que haya sido posible decelar, entre un conjunto socialmente heteróclito y sin identificación ideológica, control alguno de un partido político⁷.

Una expresión similar de independencia social se produjo en el proceso de instalación de una tercera planta de celulosa, esta vez en el centro del país. Una amplia diversidad de grupos sociales, desde ecologistas hasta campesinos y activistas anti-globalización, se unieron contra el megaproyecto, para oponerse a una nueva instalación en Uruguay de la

⁷ Ver al respecto R. Viscardi, “*Arboretum*: plantarse de raíz”. Recuperado de: <https://ricardoviscardi.blogspot.com/2012/11/arboretum-plantarse-de-raiz-2quincena.html>.

transnacional UPM (producción de pulpa de papel)⁸.

Una manifestación final de esta tendencia a cuestionar la fusión entre los partidos políticos, la normatividad republicana y el poder estatal ha apuntado directamente a las estructuras normativas del Estado. La iniciativa de bloquear (mediante referéndum por voto universal) la ley ómnibus aprobada en el parlamento por la mayoría presidencial, bajo el gobierno del presidente Lacalle Pou, de neto corte neoliberal, fue impulsada por fuerzas sociales, que se adelantaron a una tímida vacilación de la oposición partidaria. Por otra parte, la iniciativa de votar una norma constitucional que se opusiera a la reforma de la seguridad social, en particular en lo relativo a las condiciones y recursos que determinan el acceso a la jubilación, fue iniciada y desarrollada desde la central sindical, con el apoyo de otras fuerzas sociales y una innegable simpatía entre la población. En las elecciones de octubre de 2024, esa iniciativa ciudadana contó con el apoyo de casi el 40% de los votantes y 7 de cada diez votantes del Frente Amplio. Esa expresión electoral plebiscitaria configura un antecedente de independencia política en el interior del propio cuerpo electoral, en cuanto una abrumadora mayoría entre los sectores del Frente Amplio (coalición opositora) se oponía a esa reforma plebiscitaria de la seguridad social, que a su vez era rechazada por los demás partidos con representación parlamentaria⁹.

⁸ “Organizaciones uruguayas que se oponen a la instalación de la nueva planta de celulosa de UPM alertan al gobierno finlandés” *Grupo Guayubira*. Recuperado de: <http://www.guayubira.org.uy/2019/06/organizaciones-uruguayas-dicen-no-a-upm2/>.

⁹ Ver al respecto “Frenteampelistas por el No al Plebiscito de la Seguridad Social”. Recuperado de: www.frenteampelistasporelno.uy.

2. La oposición entre democrático-igualitario y republicano-unitario en Rancière, puesta en perspectiva de entropía

El conflicto entre lo igualitario-democrático y lo republicano-unitario presupone, en Rancière, un campo compartido que se encuentra en disputa. Este campo se despliega, a su vez, gobernado conceptualmente por el criterio denominado “cotejo en lo sensible”. La condición genética del “cotejo en lo sensible” admite también, a partir de cada quien, ser entendida en tanto que disidencia perpetua entre “el sistema de evidencias sensibles” y la significación que se le adjudica por quien toma parte en esa partición del campo. Tal disidencia surge a raíz de la misma inherencia de parte particular, cuya “decepción” correlativa a otra inherencia (asimismo, de parte particular) desarregla todo percepto ordenado en común, tanto de los cuerpos como de las significaciones¹⁰. El cotejo en lo sensible (*partage du sensible*) plantea entonces tanto la existencia compartida en común como los sesgos, diferenciados entre sí, que forman parte de esa existencia en común.

La diferenciación democrático/republicano surge de esa latencia del conflicto solapada en la isonomía de la ley. Por lo tanto la democracia está siempre “en el orden del día” en cuanto su vigencia ancla en la misma condición estética de lo político, en tanto que abordaje de las condiciones de existencia a partir del sesgo propio a la participación de cada quien¹¹. La condición republicana tiende, por el contrario a una isonomía entre la sociedad y el Estado. Por consiguiente el designio republicano requiere que la igualdad democrática se sostenga en la ciencia, incluso en tanto que ciencia de la justa distribución de la riqueza. Ahora, la ciencia se sostiene a su vez, en la participación de cada quien en el saber, según una

¹⁰ J. Rancière, *Le partage du sensible*. Paris : La fabrique, 2000, p. 12.

¹¹ Ob. cit., p. 14.

inclinación de parte particular, que no puede sino traicionar un cómputo equitativo para todos y cada uno¹².

La decepción (*mécompte*) que sigue al sesgo de inherencia de parte particular y conduce al conflicto que caracteriza el “cotejo en lo sensible”, proporciona también los clivajes que, según Rancière, pertenecen a la “era estética” y por consiguiente, a la condición democrática. En cuanto este exceso generativo sólo se imputa a la propia “decepción” (ante el conflicto propio al “cotejo en lo sensible” propio a la existencia en común) que lo manifiesta, se encuentra paradójicamente desarticulado de la propia disidencia que lo origina a partir de cada (parte) particular. La gestación perpetua del “cotejo en lo sensible” conlleva, por lo tanto, un efecto de retorno sobre el campo del conflicto y conduce a la justificación de la desigualdad, en tanto que tal, “*a posteriori*”¹³.

Sin embargo, la característica más destacada de un campo en conflicto difícilmente consista, en la actualidad, en la imbricación que proviene de un sensible en cotejo, en razón de una disidencia inexorable. Tal imbricación se encuentra *a priori* anticipada por la cesura que interviene entre el artefacto y lo sensible, que antepone una disociación previa a todo cotejo, en particular aquel que surgiría de una imbricación heterónoma entre inherencias contrapuestas.

Tal cesura configura la patencia de un clivaje entre el lenguaje informático que sirve de soporte a las emisiones en pantalla mientras, por otro lado, las imágenes que estas emisiones ofrecen a la mirada de todos corresponden a una “presencia sensible” para el común de los internautas. La entropía proviene, según una consideración tradicional, de la

¹² J. Rancière, *La haine de la démocratie*. París: La fabrique, 2005, pp. 76-77.

¹³ J. Rancière, *Penser l’émancipation*, Paris, Éd. de l’Aube, 2022, p. 49.

discontinuidad entre una organización interna y la fuente de energía que la mantiene en un orden propio. Por el contrario, en la relación entre el artefacto y la presencia sensible que ofrece en calidad de imagen, la desorganización proviene del exceso de significado del soporte con relación a la “presencia sensible” de la imagen que ese significado pone en pantalla¹⁴. Tal desorganización se manifiesta incluso, en la intraducibilidad entre la imagen en la pantalla y el código informático que la sostiene, una vez que un desperfecto del artefacto conduce a la emisión en pantalla del lenguaje-máquina que sostiene, en condiciones de un correcto funcionamiento, la imagen de “evidencia sensible”¹⁵.

La entropía propia a las tecnologías digitales de la información y la comunicación proviene del soporte artefactual de lo sensible, por lo que antecede y posterga al mismo contexto (“sistema de evidencias sensibles”)¹⁶ que correspondería, en el planteo de Rancière, al cotejo entre las (distintas) inherencias singulares de cada quien. Esta diferenciación no se produce sólo en el quehacer de programación, pues también el usuario del artefacto se encuentra ante una cesura que lo contrapone al software (incluso y sobre todo, cuando este último está destinado a instalar una interface “amigable” con el usuario, sea éste de formación informática o no). En la medida en que esta diferencia anticipa y posterga a la que se expresa en toda relación social (entendida en el sentido post-russoniano de “social”), llega a ser supeditada la misma condición específica de lo social, una vez socavado, en razón de la formalidad del significado informático el

¹⁴ La entropía es el sello de identidad de la transmisión de la información por artefactos, tanto para Shannon como para Flusser. Ver al respecto: V. Flusser, *El universo de las imágenes técnicas*, Buenos Aires, Caja Negra, 2015, p. 180.

¹⁵ I. Jeanneret, *Y a-t-il (vraiment) des technologies de l'information?*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 2000, pp. 42-43.

¹⁶ J. Rancière, *Le partage du sensible*, Paris, La fabrique, 2000, p. 12.

vínculo primordial e inmediato -es decir, sensible- con los demás.

Esta privación de sociabilidad (en el sentido de *affectio societatis*) no corresponde a una relación mecánica, en cuanto proviene, por el contrario, de una doble relación de saber: en primer lugar, la que traduce el artefacto tal como es concebido según una estrategia tecnológica, en segundo lugar, la que pone en obra un operador, tal como llega a ser instruido en el modo de uso del artefacto en cuestión. Esta doble brecha del saber multiplica la interposición entre el individuo-operador y otros operadores, de forma que inhibe la relación contractual del conocimiento (es decir, la sociedad tal como la concibe Rousseau). Entendida en tanto que conjunción natural de individuos voluntariamente reunidos, la sociedad no puede prescindir de una presencia inmediata de la que se toma conciencia, ni del conocimiento mismo, en la medida en que este último se sostiene en la inexorabilidad de una presencia. La anticipación y postergación artefactual de la condición sensible de la imagen subroga la escena de la relación asociativa y por consiguiente, la relación inter-individual declina, en esa medida, la significación de un vínculo compartido primitivamente.

En consecuencia el “cotejo en lo sensible” entendido en el sentido que Rancière da a esta relación, se encuentra vaciado de su vínculo constitutivo –el que imbrica dos fases entre sí: el del “sistema de evidencias sensibles” y el de la inherencia del particular que la registra–; en razón de la doble cesura –de intraducibilidad y de accesibilidad– que interviene, por un lado, entre el soporte informático y la pantalla que consigna una “presencia sensible”, por otro lado, entre el operador y la propia “evidencia sensible” que surge de la pantalla.

3. La relación republicano/democrático en Rancière en el contexto tecnológico de la globalización: anomalías y perspectivas

Desde la segunda década de este siglo, hemos asistido a un incremento de la brecha entre las instituciones republicanas y el sesgo democrático que expresa la base social. A raíz de las tendencias que ganan terreno entre los votantes, el poder republicano se ve acechado y a veces gobernado con el fin de frustrar las demandas de igualdad más conflictivas. La estrategia anti-democrática (Rancière opone lo democrático a lo republicano) cunde a través de desigualdades tan profundizadas como enmascaradas por la tecnología (los entresijos de la pandemia de Covid-19 quizás proveen el mejor ejemplo). Esta partición tecnológica de la desigualdad cunde asimismo a través de proyectos de desarrollo nacional que hunden en el desamparo a los postergados, o incluso a través de una campaña anti-refugiados destinada a preservar cierto bienestar nacional, a expensas de un orden mundial del que se extraen beneficios geopolíticos.

Esta brecha entre lo republicano y lo democrático también puede expresarse a través de levantamientos de sectores de la población. Estas revueltas reflejan la imposibilidad de lograr medidas que sostengan una igualdad relativa dentro de las propias instituciones republicanas. Desde 2013 en la llamada “Primavera Árabe”, hasta los movimientos que sacudieron a Perú y Colombia en 2022 y 2023, pasando por Francia y Chile unos años antes, importantes sectores de la población gobernados bajo un régimen de “democracia republicana” han expresado su rechazo al sistema político en su conjunto.

La actual división entre el campo de los partidos y el de las fuerzas sociales en Uruguay es la opuesta a la que se produjo, tras las revueltas populares, en España o Chile. En lugar de corresponder a un trastorno

social que se intenta, posteriormente, resolver en el plano de las instituciones republicanas, las propias instituciones republicanas motivan una disidencia que apunta a trascenderlas (la proliferación plebiscitaria manifiesta una desviación constitucional de un mecanismo constitucional, a su vez, de condición excepcional). Contrariamente a anteriores crisis de legitimidad republicana, que puso a prueba su legitimidad democrática, la situación actual en Uruguay apunta hacia una disociación entre las instituciones republicanas y el movimiento democrático, que se manifiesta a través de una disidencia estratégica, antes que en una superación crítica. La particularidad del caso uruguayo refleja esa misma tendencia a una disociación entre el planteo republicano y la condición democrática, en cuanto los movimientos sociales y la propia central (única) de trabajadores, cuando no los partidos políticos, polinizan el sistema republicano a través de plebiscitos de reforma constitucional en cascada (6 impulsados con destino a las elecciones nacionales de 2024). Esta movilización “extra-parlamentaria” (los plebiscitos constitucionales se originan en demandas no satisfechas por el sistema de partidos) en el país de mayor vertebración partidaria de América Latina, es un índice elocuente de la catarsis, e incluso de la crisis estructural, que afecta a los sistemas políticos republicanos al presente.

Si bien esta crisis expresa el criterio propuesto por Rancière, en cuanto manifiesta cierta contraposición entre lo institucional-republicano y lo reivindicativo-democrático, en la actualidad la emergencia democrática no se trasunta en una reformulación institucional de corte republicano. Más aún, la instalación de elencos que se proponían -incluso declarativamente- incorporar el legado de las revueltas que habían inspirado y apoyado su llegada al gobierno, como en el caso de los elencos encabezados por Boric y Pablo Iglesias, conllevado tanto en Chile como en España, el fracaso político de tales pretensiones de representatividad.

El auge de partidos y de gobiernos de extrema derecha en Europa, así como el cuestionamiento de la racionalidad republicana de referencia internacional (particularmente, aquella pregonada por los organismos mundiales multilaterales), en los casos de Argentina, Brasil y Estados Unidos; manifiesta -con signos políticos diversos y contradictorios entre sí-, la desarticulación entre los reclamos de la base social y las consignas institucionales republicanas. Esta desarticulación afecta especialmente a los sistemas republicanos que trasuntan las expresiones históricas más consolidadas de la “forma Estado” (propias a Europa y las Américas), de un paradigma que ha cundido mundialmente, aunque con incorporaciones disímiles entre *habitus* de distinto registro histórico.

La condición distópica de los emergentes políticos del presente (el abroquelamiento anti-mundialista de tendencias electoralmente exitosas en EEUU o en Europa, en particular); manifiesta que contrariamente a una imbricación que trasuntaría lo democrático en lo republicano –tal como surgiría del planteo de Rancière–, se manifiesta una disociación entrópica –esto es, una desorganización del sistema– entre esos dos polos del *habitus* político.

La brecha entre lo republicano y lo democrático corresponde, desde una perspectiva crítica de la tecnología, al solapamiento del *habitus* artefactual-tecnológico en la sensibilidad pública, una vez que esta se encuentra mediatizada (en las dos acepciones del término: excluir de la circulación comunitaria y difundir mediante un artefacto) por una anticipación y postergación superlativa, tanto en el plano internacional de la globalización, como a través de la proliferación de redes en una misma comunidad. Las dos tendencias reflejan por igual la entropía que introduce la creciente incidencia de la entropía mediática, en cuanto tal tendencia **protonómica** la enunciación se libera de la inscripción inexorable de la

representación post-cartesiana en un orden (matemático o político) en el que se justifica (conceptualmente) y que la justifica (institucionalmente). Este replanteamiento de la cuestión comunitaria no implica, sin embargo, la desaparición de las desigualdades ni de los movimientos destinados a enfrentarse a los poderes opresivos, sino que se despliega en un terreno sustentado en afinidades electivas, que prosperan en los márgenes de la institucionalidad representativa y republicana.

INFORMES DE INVESTIGACION

Filosofía y diferencia sexual

María José Binetti

“Filosofía y diferencia sexual” es un grupo de estudios conformado por alumnos, becarios, graduados y profesores cuyo principal objetivo consiste en abordar el concepto de diferencia sexual a la luz del feminismo de la diferencia, los nuevos realismos especulativos del siglo XXI, el psicoanálisis, y otras ciencias naturales y sociales que aporten a su elaboración teórica. Entendemos que la diferencia sexual es de manera indisociable realidad material, concepto filosófico y praxis política.

El grupo está radicado en el Instituto de Investigaciones de Estudios de Género de la Facultad de Filosofía y Letras (Universidad de Buenos Aires) y actualmente está integrado por María José Binetti, Ana Mária García, Lucía Josefina Ghisletti Panné, Viviana Micheloud, Alejandro Miroli, Daniel Alberto Sicerone, Daniel Fernández Ahumada y Emmanuel Camporeale.

El grupo ha encontrado numerosas dificultades en su desarrollo y expansión debido a la discriminación ideológica dominante en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA, que ha sido declarada por sus autoridades “transfeminista” y woke. La institucionalización del transgenerismo woke hizo que muchas de nuestras propuestas académicas fueran rechazadas por “transexcluyente”, “discriminatoria de las personas trans”, biologicistas, esencialistas, abstractas, se nos acusó de impugnar la Ley de Identidad de Género y los Principios de Yogyakarta, y de basarnos en “visiones hegemónicas” epistémicamente injustas y políticamente incorrectas. Esto

supone la imposición de un discurso único hostil a la diferencia sexual. Se han censurado numerosos proyectos individuales y colectivos tales como propuestas de seminarios, mesas redondas o *papers* en Congreso o invitados para coloquios.

Por tales motivos fueron rechazados, por ejemplo, el Seminario de Grado titulado “Nuevos realismos feministas frente a la narrativa de los géneros identitarios” propuesto por Binetti y Sicerone; el Seminario de Extensión “Nuevos realismos feministas” propuesto por Binetti y Ghisletti Panné; el Seminario de Extensión “Filosofía del nacimiento” propuesto por Ghisletti Panné; las propuestas de Binetti y Sicerone en el XIX Congreso “Feminismos hoy” de la *International Association of Women Philosophers*. Se obstruyó el doctorado de Daniel Alberto Sicerone y la Cátedra Libre de Géneros y Sexualidades “Amelia Carreras” censuró la participación del Dr. José Errasti propuesta por nuestro equipo en razón de no ajustarse a las políticas transgeneristas. No obstante, Errasti participa de nuestro volumen colectivo por el enorme valor e interés de su trabajo en materia de géneros y sexualidades.

En el caso de Daniel Sicerone, se obturó no solo su doctorado sino además su carrera en el CONICET. Valga su última carta enviada a la Secretaría de Postgrado de Filosofía como testimonio de la censura y discriminación ideológica sufrida.

La cancelación de todas estas actividades destinadas a nutrir nuestra producción como equipo produjo un grave daño académico y moral en el grupo, e impactó negativamente en la motivación y fuerza de trabajo de todos. El caso se encuentra actualmente en la justicia. No obstante eso, hemos continuado creciendo y madurando nuestras líneas teóricas a través de encuentros quincenales. Durante el 2022 obtuvimos un primer proyecto

de investigación otorgado por el Programa de Apoyo a la Investigación de la Facultad de Filosofía y Letras en su convocatoria. El proyecto estuvo integrado por María José Binetti, Daniel Alberto Sicerone, Daniel Osvaldo Fernández Ahumada, Ana María García, Lucía Ghisletti, Alejandro Gabriel Miroli, y la colaboración externa de Viviana Micheloud y Mario Teodoro Ramírez.

El título del proyecto fue “¿Es el sujeto de la filosofía inherentemente sexuado? En torno a una filosofía de la sexualidad”, y su objetivo principal era mostrar si, y en caso afirmativo, cómo lo sexual ha sido conceptualizado en tanto que sujeto –y no sólo objeto– de la filosofía, esto es, como categoría propiamente especulativa, cuya determinación pertenece intrínsecamente a la realidad en su conjunto y al filo-sofar en tanto concepción de aquella.

Durante los dos años consecutivos de duración del proyecto, el grupo se abocó a reflexionar y debatir “la cuestión sexual” en su consistencia ontológica y, por derivación, en sus implicancias antropológicas, psicológicas, éticas y políticas. Varias cuestiones conexas fueron apareciendo en ese horizonte de pensamiento. A saber, si lo sexual era un simple objeto de la reflexión filosófica o el sujeto de la misma, el modo en que la historia de la filosofía había elaborado su fuerza creadora, la interpretación socioconstructivista de lo sexual en la época posmoderna, la sustitución de la diferencia sexual por los géneros identitarios.

El fruto de ese trabajo es el volumen colectivo *Eros y Logos: en búsqueda de la sexualidad... ¿perdida?*, María José Binetti (ed.) Buenos Aires, Ed. FEPAI 2025. Este texto reúne las reflexiones, conclusiones y debates que hemos dado al interior del equipo de trabajo. El título del volumen retoma la pregunta de Slavoj Žižek que disparó nuestro proyecto,

a saber: “¿pero el sexo dónde está?”. Nuestra respuesta, reflejada en la sucesión de trabajos, es que Eros está continuamente presente en la existencia, el pensamiento y la filosofía. Su fuerza y sentido renacen en cada idea, alianza, reconocimiento. Aun en su irremediable malestar, contra todo *tánatos* e impotencia, Eros es el creador de sentido.

Actualmente, el grupo se encuentra en proceso de elaboración de un nuevo proyecto titulado: “Transhumanismos posgénero: una revisión de sus presupuestos desde los nuevos realismos críticos”. Este nuevo proyecto abordará la revolución biotecnológica y digital a la que asistimos en los albores de la era “transhumana” desde una perspectiva crítica, basada en principios realistas y humanistas capaces de afirmar la libertad y racionalidad humanas más allá de sus simulacros artificiales.

Contacto:

<https://www.facebook.com/filosofiaydiferencia>
filosofiaydiferenciasexual@gmail.com

ANEXO

Nota enviada por Daniel Sicerone a la Facultad

A quien corresponda.....

Cuando comencé mi Doctorado lo hice bajo la dirección de la Doctora Paula Fleisner. El Proyecto Definitivo, donde dejaba en claro mis objetivos de investigación y mi marco teórico crítico del historicismo posmoderno, fue aprobado sin ningún tipo de objeciones. La Doctora Paula Fleisner en un comportamiento incomprensible, ajeno a la lógica del acompañamiento

en la investigación, renunció a la dirección de mi proyecto en plena pandemia, lo cual afectó el desarrollo de mi investigación. En lo sucesivo, la Doctora María José Binetti estuvo de acuerdo en dirigir mi investigación doctoral, así como también en ser mi directora ante el CONICET. Cuando presenté el Plan de Tesis, con idénticos objetivos y marco teórico que el Proyecto Definitivo, pero ahora bajo la dirección de Binetti, el mismo fue rechazado en tres oportunidades con argumentos ideológicos ajenos a mi Proyecto inicial. El evaluador de las dos primeras instancias no guardó el debido anonimato y se encargó de criticar abiertamente mi posición y la de mi directora actual en la presentación de un libro en la que estuve presente, de la cual me llamó especialmente la atención el momento en el que descalifica, difama e incita al odio contra el trabajo de la doctora Binetti, acusándolo de “transfóbico”. Cito textualmente las palabras de Ariel Martínez: “feminismo de las tripas”, en relación a las miradas que la lectura del libro puede alimentar: “[...] las alertas ético políticas que esto supone porque sabemos que nos estamos moviendo en un terreno muy muy complejo sabemos esto cuando no nos paran de llegar mails con ofertas de seminarios que ofreciendo perspectivas desde los nuevos materialismos ofrecen ofertas transfóbicas montados sobre lo que se denomina la avanzada material del viejo idealismo alemán con miradas hipercorrelacionistas que reifican y ontologizan diferencia sexual ...”.

Después del segundo rechazo a cargo de Ariel Martínez, una tercera persona corrige mi Plan de Tesis desestimando las correcciones anteriores, lo cual supone no haber cotejado la ampliación de la bibliografía y las aclaraciones conceptuales solicitadas y desarrolladas en la nueva versión. Al igual que la de Martínez, la nueva revisión tácitamente tiene por “transfóbica” la argumentación ontológica de mi proyecto de tesis, lo cual conduce a la censura de mi trabajo. claramente crítico del *mainstream* teórico que esta facultad ha asumido como doctrina oficial y obliga a

asumir. La doctora Tozzi junto con la comisión de doctorado y otros miembros de la Facultad está advirtiéndolo en lo público como en lo privado a profesores y alumnos de la Facultad sobre el peligro que Binetti representa para la comunidad académica por su posición opuesta a la línea teórica oficial del departamento de Filosofía y la Facultad en su conjunto. Para advertir sobre tal amenaza se han usado incluso los canales institucionales de la Facultad con llegada a toda la comunidad educativa. Así las cosas, está claro que la argumentación teórica de mi tesis, compartida por mi directora, es tenida por transfóbica, peligrosa e inadmisibles en la Facultad, y se buscarán todas las excusas teóricas y metodológicas posibles para impedir su expresión. Soy víctima de la persecución ideológica de los directivos de la Escuela de Filosofía y del Consejo Académico del Doctorado en Filosofía, especialmente por parte de la Doctora Verónica Tozzi, quien en comunicación privada con un docente de la facultad (a quien voy a mantener en anónimo por la delicada situación) insistía en desprestigiar a mi directora y a mi persona, y disuadir a una estudiante de su intención de trabajar bajo la dirección de Binetti. Por su parte, la Dra. Binetti ha hecho pública su situación de persecución y censura en el marco de esta Facultad, cuyas pruebas están disponibles.

La cancelación que sufro, quedó expuesta cuando la ponencia propuesta y aceptada para integrar las Jornadas de Investigación de Estudiantes de Filosofía fue bajada un día antes de la lectura de la misma, sin previo aviso. Un nuevo acto de cancelación ocurrió este año cuando mi propuesta para el XIX Congreso de la International Association of Women fue rechazado anónimamente por el Comité a cargo de la Dra. Tozzi, porque el *abstract* no hacía explícitos los objetivos que el trabajo proponía. Por supuesto, ningún resumen hace explícitos los objetivos, función que lleva a cabo el desarrollo del texto. Impedir ese desarrollo se llama censura previa. Un nuevo acto de cancelación bajo la responsabilidad de la Dra. Tozzi acaba

de ocurrir con el rechazo de un Seminario de Grado optativo ofrecido a la Carrera de Filosofía porque sus objetivos eran de investigación en lugar de pedagógicos, justamente el mismo tipo de objetivos que en otras oportunidades fueron aprobados por ese Departamento. Al parecer, Tozzi asume la incompatibilidad entre el aprendizaje y la investigación en el ámbito universitario.

Volviendo al Plan de tesis, se han sucedido tres solicitudes de reformulación inconexas entre sí, cada una de las cuales expone diversos criterios y puntos de vistas inconsistentes con el Programa Definitivo ya aprobado. Las solicitudes se presentan a título de sugerencias y recomendaciones libres de adoptar, que se exigen como necesarias.

Las primeras solicitudes de reformulación fueron satisfechas en tiempo y forma, se incorporó la bibliografía sugerida y se introdujeron numerosas precisiones que optimizaron el Plan. Sin embargo, eso no bastó para su aprobación. Una tercera solicitud exigió la reformulación total de los conceptos fundamentales de la tesis considerando que sus interpretaciones son “incorrectas” y abundan en “incomprensiones”. Lo considerado “incorrecciones” e “incomprensiones” constituyen conceptos centrales del desarrollo de nuestra argumentación, ahora ponderados desde una perspectiva incompatible con los marcos de referencia asumidos y aprobados. Mientras que el primer pedido de reformulación reconoce “la imposibilidad de delimitar lo *queer*”, el último pedido exige delimitarlo; mientras que las primeras evaluaciones comprenden el concepto de “diferencia sexual”, “sexo” y “sexualidad”, la tercera introduce nuevos presupuestos que la vuelven incomprensible.

El Programa de tesis aprobado por esta Comisión de Doctorado - Subcomisión Filosofía es claro en sus definiciones. No hemos propuesto

una tesis de psicoanálisis, ontología o nuevos materialismos. Tampoco un análisis exhaustivo de las narrativas *queer* como cuerpo teórico consistente, porque tales relatos no pretenden serlo, se ofrecen como una serie de ficciones e interpretaciones imaginarias. La tesis que nos proponemos hacer gira en torno a la narrativa *queer* de Preciado, sus presupuestos, implicaciones y críticas, en especial referencia a la crítica de algunos nuevos realismos claramente precisados. Tal es lo propuesto y aprobado, de donde no se entiende la exigencia de abundar en cuestiones de psicoanálisis, ontología general o nuevos materialismos que exceden al propio Preciado e implican inconsistencias argumentativas para nuestro trabajo.

Las demoras por requerimientos inconexos y descontextualizados han perjudicado mi trabajo como Becario Doctoral en CONICET, dado que no pude finalizar la tesis en el plazo previsto y por ende tampoco pude presentarme a la Beca Posdoctoral del CONICET. La obstrucción injustificada de mi trabajo impactó además en el alto estrés emocional y los episodios de pánico que me encuentro transitando. A esto se suman los daños morales y las pérdidas materiales que esta situación de injusticia supone para mi persona y entorno familiar. Tengo dos hijos menores que dependen enteramente de mis ingresos, los cuales están padeciendo las consecuencias materiales y emocionales de la obstrucción de mi trabajo y libertad.

El procedimiento escogido por esta Comisión de Doctorado - Subcomisión Filosofía no responde a las exigencias legales de racionalidad del acto administrativo en la medida en que no permite saber qué es lo que se me pide para aprobar el Plan. Los criterios de evaluación son cada vez distintos, inconexos y contradictorios, arbitrarios respecto de lo aprobado en el Proyecto de Tesis y difusos en lo que se recomienda como sugerencia

libre o se exige de manera necesaria, a incorporar en el Plan de Tesis o en la presentación final de la misma, tal como el Reglamento lo permite.

Dado que el último Plan de Tesis presentado recoge las recomendaciones y sugerencias de las dos evaluaciones previas, lo considero el Plan definitivo, enmarcado en los supuestos y alcances del Proyecto Definitivo aprobado por comisión. Rechazo realizar una tercera reformulación, razón por la cual solicito a la Comisión de Doctorado - Subcomisión Filosofía la revisión de mi situación y la respuesta definitiva sobre el Plan, sea este aceptado o rechazado, en el plazo de 90 días.

Sin más nada que agregar.

Atte.

MSc. Daniel Alberto Sicerone

Respuesta

“la Secretaría de Posgrado informa que no va a responder su carta de abril de 2024. Queda a su criterio iniciar las acciones que considere pertinentes.

Sabrina Dimitri

Secretaria de Posgrado

FFyL - UBA”

Eros y Psiqué
**Una ocasión para interrogarse acerca de lo erótico y lo tanático
en la época actual**

Ana María García

Sigmund Freud afirma que la evolución cultural es un proceso que puede ser definido como la lucha de la especie humana por la vida, y el sentido del mismo presenta la lucha entre Eros y Tánatos. En lo que refiere a la relación entre las personas Eros aspira a unirlos por lazos libidinales en una masa a la que llamamos Humanidad. Sin embargo, en tanto el objetivo de las personas vinculado al principio de placer es la felicidad, y el fin del proceso cultural es el establecer comunidad, se genera una tensión que es registrada como malestar.

La época actual nos presenta un mundo globalizado y tecnológicamente mediado. Este particular modo de mediación impacta de modo significativo en la relación entre los seres humanos y su entorno y en particular entre los seres humanos entre sí. Al analizar la misma, en particular desde el concepto de interfaz, pareciera que se reduce la tensión individuo-cultura.

La mitología presenta un valor heurístico como narración que recupera elementos significativos para una cierta cultura. Respecto del mito presentado por Apuleyo en su libro *Metamorfosis* referido a *Eros y Psiqué*, se señalan algunos aspectos del mismo que se espera permitan abrir algunos interrogantes en torno a lo erótico y lo tanático en la sociedad actual, que son presentados sintéticamente a continuación.

En primer lugar se observa que las pasiones recorren la narrativa (amor, odio, envidia, otros), resolviéndose la trama en función de la constancia, el sostén en el deseo que caracteriza a *Psiqué* con su mirada puesta en Eros, que empuja el movimiento de su pensar; en segundo lugar se señala la caída en el sueño eterno de *Psiqué* en la creencia de haber alcanzado la luz; en tercer y último término la novedad de *Hedoné* como la única hija de ambos.

El primero de los aspectos señalados permite preguntarse si, (en un mundo que se nos presenta globalizado y enlazado a cada uno de una cierta manera, enlace que responde a un diseño con base en análisis de datos personales y de consumo y que apuntan a generar experiencias placenteras y a la retroalimentación del sistema), *Psiqué* tiene la mirada puesta en Eros y un otro diferente o su mirada está puesta en sí misma, en su propia imagen y en este sentido ¿sería Eros quién empuja su pensar?

El segundo de los aspectos puntualizados remite a si este mundo linqueado de una cierta manera, ¿incorpora por el solo enlace que opera a más seres en una masa denominada Humanidad al servicio de Eros? ¿O Tánatos en su constante trabajo silencioso ya no se conforma con amalgamarse con Eros y ahora se hacer pasar por él asumiendo su apariencia?

Finalmente, la novedad de *Hedoné*, ¿podría remitir a la posibilidad del logro de una felicidad con base en un placer vinculado a un trabajo de búsqueda, impulsado por el deseo de un otro distinto?; ahora, el logro de este placer tal vez requiera soportar un cierto malestar que no parece estar alineado con la inmediatez que nos ofrece y a la que nos convoca la época actual.

RESEÑAS

MARÍA JOSÉ BEDETTI (Ed.), *Eros y logos: en búsqueda de la sexualidad ¿perdida?*, Buenos Aires, Ed. FEPAI, 2025, 362 pp.

El volumen colectivo *Eros y Logos: en búsqueda de la sexualidad... ¿perdida?*, es fruto del trabajo de más de dos años del grupo de estudios “Filosofía y diferencia sexual” radicado en el Instituto de Investigaciones de Estudios de Género de la Facultad de Filosofía y Letras (Universidad de Buenos Aires) y actualmente está integrado por María José Binetti, Ana María García, Lucía Josefina Ghisletti Panné, Viviana Micheloud, Alejandro Miroli, Daniel Alberto Sicerone, Daniel Fernández Ahumada y Emmanuel Camporeale.

Durante el 2022 obtuvimos nuestro primer proyecto de investigación otorgado por el Programa de Apoyo a la Investigación de la Facultad de Filosofía y Letras en su convocatoria. El proyecto estuvo integrado por María José Binetti, Daniel Alberto Sicerone, Daniel Osvaldo Fernández Ahumada, Ana María García, Lucía Ghisletti, Alejandro Gabriel Miroli, y la colaboración externa de Viviana Micheloud y Mario Teodoro Ramírez.

El título del proyecto fue “¿Es el sujeto de la filosofía inherentemente sexuado? En torno a una filosofía de la sexualidad”, y su objetivo principal era mostrar si, y en caso afirmativo, cómo lo sexual ha sido conceptualizado en tanto que sujeto –y no sólo objeto– de la filosofía, esto es, como categoría propiamente especulativa, cuya determinación pertenece intrínsecamente a la realidad en su conjunto y al filo-sofar en tanto concepción de aquella.

Durante los dos años consecutivos de duración del proyecto, el grupo se abocó a reflexionar y debatir “la cuestión sexual” en su consistencia ontológica y, por derivación, en sus implicancias antropológicas, psicológicas, éticas y políticas. Varias cuestiones conexas fueron apareciendo en ese horizonte de pensamiento. A saber, si lo sexual era un simple objeto de la reflexión filosófica o el sujeto de la misma, el modo en que la historia de la filosofía había elaborado su fuerza creadora, la interpretación socioconstructivista de lo sexual en la época posmoderna, la sustitución de la diferencia sexual por los géneros identitarios.

El fruto de ese trabajo esta condensado en este texto que reúne las reflexiones, conclusiones y debates que hemos dado al interior del equipo de trabajo. El título del volumen retoma la pregunta de Slavoj Žižek que disparó nuestro proyecto, a saber: “¿pero el sexo dónde está?”. Nuestra respuesta, reflejada en la sucesión de trabajos, es que Eros está continuamente presente en la existencia, el pensamiento y la filosofía. Su fuerza y sentido renacen en cada idea, alianza, reconocimiento. Aun en su irremediable malestar, contra todo *tánatos* e impotencia, Eros es el creador de sentido.

Los doce trabajos que componen la obra reflejan el gran abanico de intereses del grupo así como de los colegas con quienes hemos querido reflexionar. El orden de los mismos responde a criterios de sucesión histórica y desarrollo temático.

El artículo de María José Binetti, “Eros: el retorno de una idea especulativa”, aborda filosóficamente la cuestión erótica a partir de dos grandes tradiciones de pensamiento, a saber, el Banquete platónico y la dialéctica del idealismo alemán, ambas dominadas por el concepto de un Eros mediador y generador. Lo erótico se introduce en la historia de la

filosofía como la energía primordial capaz de generar la diferencia en la unidad, de separar e integrar aquello que ella mismo produce y da a luz. Ese movimiento dialéctico –en sí y por sí– de Eros persiste a lo largo de la historia del pensamiento y reaparece en la metapsicología freudiana, a su vez heredera del divino Eros platónico y la psicología especulativa del idealismo. A modo de conclusión, el artículo se refiere al retorno contemporáneo de esa idea especulativa a través de autores como Slavoj Žižek o Jean-Luc Nancy, quienes reivindican la energía universal de un Eros en continuo diferir y devenir.

Juan Antonio Negrete Alcudia, en su “Erótica del logos, lógica del *erôs*. La teoría del Deseo en Platón”, vuelve a la antigüedad clásica para analizar el breve, pero intenso tratamiento de esa idea en los diálogos “eróticos” de Platón, esto es, Banquete y Fedro. En ellos, *Erôs* –el deseo o amor– es concebido como la pulsión universal que busca engendrar en lo bello. Negrete reflexiona especialmente en la ausente presencia de Diotima de Mantinea, a quien remite el discurso central del Banquete. El hecho de que Platón asocie la cuestión erótica a la autoridad sapiencial de una mujer –sacerdotisa de Delfos– mientras que las cuestiones ontológicas y ético-políticas quedan asociadas a la autoridad intelectual masculina y la legitimidad del Padre, sugiere al autor cierta división sexual entre la razón teórica y práctica de un lado, y la razón erótica del otro, finalmente articuladas en su recíproca fundación lógico-erótica.

El trabajo de Daniel Osvaldo Fernández Ahumada, “El Nacimiento de Eros en el Nuevo Diseño Comunal: La ilusión de Platón” lee el Banquete platónico en clave sociopolítica y económico-capitalista. Más aún, Fernández Ahumada lo considera un relato fundacional del patriarcado y al propio Platón, uno de los grandes intelectuales de la civilización sociopática que conduce al desamparo, la hostilidad y desigualdad social.

Como en el artículo anterior, también aquí el autor repara en la presencia de Diotioma, depositaria de una tradición cultural pre-platónica, pre-indoeuropea y matricial, claramente diferenciable de la tradición platónica. Mientras que la cultura matricial reflejada por Diotima asienta sobre el principio de cooperación y reciprocidad horizontal, el sistema patriarcal representado por Platón encumbra bajo el Bien Suprema una jerarquía excluyente y opresora.

Celina A. Lértora Mendoza con su texto “Margarita Porete: el espejo del amor humano para el amor divino” nos traslada al teocentrismo medieval con su moral sexual disciplinaria, pero también inspiradora de los esponsales entre Dios y el alma religiosa, por analogía con la unión carnal y espiritual entre los sexos. La simbología del desposorio entre Dios y su pueblo, Cristo y la Iglesia o el creyente recorre la historia sagrada desde el Cantar de los Cantares hasta San Pablo, y es recogida por la mística monástica femenina. El espejo de las almas simples de Margarita Porete es un caso icónico de esa mística esencial que representa la consumación amorosa entre Dios –el “Amado cercano-lejano”– y el alma simple que de manera directa y por fuera de la institucionalidad eclesiástica se une él. Sin embargo, la mística nupcial de El espejo de las almas simples fue considerada herética por la Santa Inquisición y Margarita, condenada a la muerte en la hoguera el 1 de junio de 1310.

Los siguientes tres artículos del volumen coinciden en un abordaje psicológico con recursos clínicos, así como en la crítica a la ideología de la identidad de género. En “Farsa y falacias de la retórica *queer*”, José Manuel Errasti Pérez asume los supuestos de una psicología funcionalista de inspiración materialista para deconstruir los principales relatos queer en materia de sexo y sexualidad, instalados en la opinión pública.

Dogmas aparentemente incuestionables como: “el sexo se asigna al nacer”, “el sexo es binario”, “se puede cambiar de sexo”, “las personas intersexuales están entre los dos sexos”, “los derechos humanos no se discuten”, “discutir es transfobia”, “despatologizar es desproblematizar”, “la terapia exploratoria es terapia de conversión”, “las mujeres trans son mujeres” son algunos de los eslóganes que el autor expone en su inconsistencia e incoherencia radical. En muchos casos se trata de meras perogrulladas, significantes vacíos o indecibles ficciones subjetivas propias del constructivismo social postmoderno y su apoteosis anticientífica e irracional.

El trabajo de Diego Troncoso Hidalgo, “Recorridos transhumanistas y posthumanistas: atolladeros académicos”, toma como punto de partida el caso clínico de un paciente con fantasías esquizoides de regresión a un estado larval indiferenciado, para desplazarse a las fantasías posgénero y transhumanistas características de los simulacros posmodernos. Por analogía con el imaginario individual, también la cultura tiende a la desmaterialización y rematerialización de los sujetos discursivos, el almacenamiento virtual de la mente, las fantasías omnipotentes de supraduración y supraconciencia. Troncoso lee la ideología queer y sus terapias de afirmación directa como síntomas de un delirio colectivo facilitado y promovido por la industria biotecnológica y poshumanista. Su lectura crítica asume algunos supuestos de una metapsicología y filosofía realista que le permiten proponer una vía terapéutica de exploración. En lugar de un irreconocible *cyborg* posthumano, ensimismado en sus fantasías narcisistas y objeto de la ingeniería transhumanista, Troncoso apunta a restituir la unidad biopsicosocial del sujeto, su libertad personal y el mutuo reconocimiento del otro.

El artículo “Eros y Psique. Una ocasión para interrogarse acerca de lo erótico y lo tanático en la época actual” de Ana María García coincide en atribuir aquel freudiano “malestar en la cultura” a la pulsión tanática que lucha por desligar y desintegrar lo que Eros quiere unir y dar a luz. Disposiciones contemporáneas tales como la globalización tecnológica, la digitalización de la presencia o la simultaneidad de vivencias desespacializadas empujan a una existencia puramente positiva e inmediata, sin rostro ni otro. Según la autora, la cultura actual propicia nuevas modalidades de ensimismamiento narcisista que aíslan al yo en su imagen ideal y lo desconectan de la alteridad real. Las míticas figuras de Eros, Psique y Hedoné le permiten a García elaborar el tiempo presente a la luz de un desarrollo subjetivo movido por el deseo, el reconocimiento del otro y el encuentro personal como horizontes de una cultura generadora de vida.

La consistencia política de lo sexual retorna en el texto “Mi cuerpo es mío: una crítica política”, donde Alejandro G. Miroli analiza la tesis de la propiedad del cuerpo esgrimida como fundamento del reclamo de derechos sexuales y de género. Miroli sostiene que esa tesis acusa sesgos ideológicos y errores categoriales por lo cuales termina defendiendo lo contrario de lo que se pretende defender, a saber, que la propiedad privada es el derecho fundamental sobre el cual descansa el derecho al uso e intercambio comercial de los cuerpos. El autor remite la idea de la propiedad del propio cuerpo al sujeto auto-identitario de John Locke, propietario de sí mismo y, por extensión, de aquellos actos y materiales que su vida exige. Junto con otros autores, Miroli discute la extravagante idea –así la llama– de convertir al cuerpo en un objeto poseído, y le opone la alternativa teórica de derivar los derechos de propiedad así como los derechos sexuales y reproductivos de una instancia

extrasomática exterior a la identidad mental del sujeto, no económica sino espiritual.

“La inconsistencia ontológica de la ‘repetición’ como construcción sexual en Judith Butler” de Emmanuele Camporeale recupera el registro ontológico para criticar el reduccionismo socio-constructivista de Butler, según el cual la repetición de actos individuales performan las estructuras simbólico-sociales. Para Camporeale, Butler incurre en una petición de principio que atribuye a la repetición de actos individuales la producción de un significado social que su misma repetición presupone y que, en definitiva, no se sabe cuál es. El autor objeta que la performatividad butleriana aplicada al constructo binario del género encubre una reificación de estereotipos sexistas “fantasma”. En comparación con el concepto de *habitus* de Pierre Bourdieu o el de repetición kierkegaardiana, la performatividad de Butler esconde la esencialización metafísica de ficciones discursivas difusas que no explican ni el hábito individual, ni el imaginario social, ni la existencia libre. El trabajo concluye en que tanto frente a Bourdieu como frente a Kierkegaard, la performatividad de Butler es un concepto fallido, respecto del cual cabe reponer la repetición ontológica no de lo mismo, sino de la diferencia.

Ontológica es también la perspectiva de “La diferencia sexual en cuestión: la filosofía especulativa hegeliana frente al constructivismo *queer*”, donde Daniel Sicerone realiza una apología ontológica de la diferencia sexual tal como ha sido elaborada por el feminismo de la diferencia y, en particular, por Luce Irigaray. En efecto, Irigaray concibe la diferencia sexual como autodiferir dialéctico, constitutivo de varones y mujeres, en continuidad con la filosofía hegeliana. Frente a esta concepción ontológica radical, el artículo expone la insuficiencia conceptual del psicoanálisis, atrapado en un dualismo ya anatómico ya

lingüístico, así como del socio-constructivismo queer, diseminado por diversidad de géneros basados en estereotipos culturales ajenos a la diferencia sexual y multiplicados por una diferencia meramente exterior. El artículo concluye en la importancia de la ontología como marco comprensivo de la diferencia sexual respecto de la desontologización operada por el constructivismo posmoderno de todos los géneros identitarios.

El planteamiento ontológico de la diferencia sexual nos trae a los últimos artículos del volumen, dedicados a la cuestión de la mujer y su especificidad erótica. El texto de Lucía J. Ghisletti Panné “¿Qué es una mujer? Aportes filosóficos sobre el concepto de mujer en los distintos feminismos” repone la cuestión ontológica de la diferencia sexual en comparación con otros feminismos históricos, sus marcos filosóficos y las respectivas concepciones de lo femenino hoy en disputa. El recorrido histórico de Ghisletti Panné revisita los conceptos fundamentales del feminismo de la igualdad, el radical, el transfeminismo queer, los trans/posthumanismos y finalmente el feminismo de la diferencia sexual. La conclusión de ese recorrido deja al descubierto la insuficiencia del constructo cultural “género” como categoría explicativa del ser mujer, en comparación con el concepto comprensivo, integrador y concretamente universal de la diferencia sexual. El mutuo reconocimiento de ser mujeres en medio de una compleja trama de fuerzas diferenciales justifica para Ghisletti al feminismo como conciencia histórica, reflexión ontológica y proyecto político.

Cerramos este volumen con el trabajo de Andrea Graciela Villar, “El sentido matricial como anclaje al mundo”, un texto que ilumina el origen y logos matricial de Eros, cuyas marcas se remontan a aquel paradigmático discurso de Diotima rememorado por Platón. Villar ve en

los matrixial phenomena –microquimerismo materno-fetal, circulación de oxígeno, sangre, alimento, voz, leche, contacto, apego, intercambio de miradas, palabras, abrazos, movimientos compartidos etc.– el arquetipo de toda separación y reunión, continuamente actualizado a lo largo de la existencia. La metra –matriz y medida original– es el lugar de una constante metramorfosis vital; su pulsión de unidad determina el modo ontológico de ser en el mundo; su diferencia deviene umbral de todo intercambio yo/no-yo. Sin embargo, la autora lamenta que ese “ultrasentido” existencial haya sido desdibujado por el paradigma fálico de totalidad, perfección e identidad pura y simple, que expresa en definitiva la desmesura y desconexión vital. A pesar de ese radical malestar, Eros, su metra y pulsión, continúa empujando cada encuentro y donación, irrumpiendo en estados de gracia donde la alteridad se hace anclaje y cobijo. De la crisis del sentido, asegura Villar, se sale de modo matricial.

María José Bedetti

CARLOS ENRIQUE BERBEGLIA, *Dilemas y resoluciones. Hacia una revisión ampliada y ensayo de sistema*, Buenos Aires, Biblos 2024, 112 pp.

Una obra de “creación” filosófica, en el sentido siguiente, que no indaga entre autores o esquemas anteriores, aunque no se trata de un resumen sino de una actualización de toda la obra filosófica publicada y la exposición de la misma como un sistema de ideas para continuar indagando.

Abarca los siguientes ítems.

Uno: Indagación de esta persona que hay en mí (en cada uno de nosotros) a la que denomino ser-que-soy-yo, cito: “¿Por qué entonces ha sucedido en mí este fenómeno de ser quien soy en lugar de ocupar otro distinto yo?” No lo considero una cuestión baladí, estoy plenamente conforme con la ocupación de mi yo y ningún sistema mítico, científico o filosófico es capaz de explicarme mi sitio en la historia y el espacio aquí y ahora tal como me desenvuelvo siendo el ser que soy.

Dos. Este ser-que-soy-yo se desenvuelve en una sociedad particular que tiene en común con cualquier otra el ser más o menos controladora, desde las democracias a las dictaduras el gradiente siempre muestra la necesidad que poseen de marcar el rumbo de sus integrantes, lo cual atenta contra “La libertad meta raramente alcanzable de la vida”

(Tres) tal vez la más hipócrita de las proclamas ideológicas desde el momento que ninguna de ellas deja de alardear que la posibilita, mi punto de inflexión es que la libertad se hace instante a instante y por la cual hay que luchar hasta salvajemente para sostenerla.

Cuatro. Hay que distinguir entre verdades “descubiertas”, las propias de las leyes presentes en la naturaleza y cuyo usufructo posibilita la tecnología y verdades “impuestas” por los distintos sistemas religiosos, políticos y económicos, estas son provisorias, aquellas definitivas, llama la atención la enorme cantidad de crímenes que se han cometido a lo largo de la historia en nombre de verdades que luego resultaron falsas.

Desde esa perspectiva Cinco, la “mentira” en defensa de mi propia integridad física y moral, del ser-que-soy-yo siempre amenazado por el contorno social que me apetece, la veo como una respuesta colmada de autenticidad para seguirme sosteniendo en el mundo que me ha tocado vivir.

Seis. Hablo del “presente provisorio absoluto” en otro capítulo en el sentido siguiente: el pasado ya fue y al presente no le queda tan solo rescatarlo, sino, en lo fundamental interpretarlo, nos quedan las fechas precisas de lo acontecido pero su “verdad” y persistencia física dependen del presente, que, de una u otra manera, también modela el futuro, de allí su mención como “provisorio”, porque no permanece, y “absoluto”, aunque parezca contradictorio, porque sus hechos restan en el futuro acorde a como el presente que ha de ocurrir en ese futuro lo interprete, modifique o hasta destruya.

Siete, aunque también hablamos de la religión y enaltecemos la figura de Cristo el cierre de esta sistematización del pensamiento lo formula la “Racionalidad Instintiva” nueva aparente contradicción teórica que enfrenta este volumen. Así denominamos a la capacidad de la historia de sostenerse incólume a pesar de los constantes desaciertos cometidos por sus pro-hombres y sistemas políticos que la colocan al borde de colapsos provocados por las guerras, desastres ecológicos, genocidios o hambrunas

TEMAS ACTUALES DE NUESTRA FILOSOFÍA
HOMENAJE A JOSÉ INGENIEROS EN SU CENTENARIO

... siempre sale adelante, el catastrofismo y los temidos apocalipsis pre-anunciados por las religiones la mantiene alerta. Con lo cual concluyo el breve resumen de este libro, desde ya que sus indagaciones continúan.

Carlos Enrique Berbeglia

IVO KRAVIC, *La cena de Pilatos*, teatro, Buenos Aires, Ed. Fundarte 2000, 2025, 56 pp.

Es una obra de teatro que explora ficcionalmente un tema filosófico: la verdad. Pilatos, luego de 20 siglos, sigue atormentado porque no halla respuesta a la pregunta que formuló en el juicio más importante de la historia “¿Qué es la verdad?” y sólo obtuvo por respuesta el silencio. Decide entonces invitar a los tres personajes claves de esa historia, para tratar de dilucidar entre todos, cuál fue la verdad de aquel juicio y aquella sentencia. Los invitados son Jesús, Judas y Barrabás. Es ayudado por un sirviente, Proemius, silencioso y extraño, que habla muy poco, pero con expresiones lapidarias que desconciertan aún más a Pilatos.

Llegan los dos primeros invitados, que presentan sus tarjetas a Proemius (que las denomina “ficha técnica”, con disgusto de Pilatos): Barrabás, luego de ser liberado, se ha dedicado a transmitir sus impresiones como docente, y es profesor de filosofía posmoderna en la Facultad. Judas, por su parte, se arrepintió de su primer impulso de ahorcarse y decidió invertir las 30 monedas, convirtiéndose con el tiempo en un empresario millonario y exitoso.

Mientras esperan al tercer invitado, van comentando sus pareceres sobre el pasado, con notable escepticismo; Proemius por su parte, acota como respuesta a Pilatos quien pide ayuda para entender “las cosas”, y le repite “las cosas no son lo que parecen, señor”.

Flota en el ambiente la opinión (pensamiento débil) de Barrabás, para quien no importa la verdad sino lo que los hombres creen que se la verdad.

Y parece coincidir con Judas en que no se puede ni es conveniente, ahondar más allá de eso.

Finalmente los invitados, cansados de esperar, se retiran sin cenar. Pilatos se ha quedado otra vez sin respuesta y para consolarse pide la cena Proemius le acerca una jarra y un recipiente y le sugiere que antes de cenar se lave las manos. La obra termina como aquel juicio hace 20 siglos: el juez se vuelve a lavar las manos porque sigue sin entender.

La obra, puede decirse, tiene un matiz especial que es la ambigüedad. ¿Quería sinceramente Pilatos saber la verdad de la realidad o sólo con vencerse de lo que iba pergeñando en su mente? ¿Los invitados están cómodos o incómodos con la propuesta? ¿Se justifican totalmente de su pasado y lo superaron o siguen de algún modo ligados negativamente a él? Esto último parece sugerirse en el hecho de que Judas sigue usando una soga al cuello a modo de corbata.

La obra ha sido filmada con la dirección y actuación del Prof. Emilio Urdpilleta y ha sido presentada privadamente varias veces, despertando siempre un cambio de opiniones que revela la actualidad y la relevancia de aquella histórica pregunta.

Ivo Kravic

CELINA A. LÉRTORA MENDOZA *Dossier de textos latinos coloniales*, Buenos Aires, Ed. FEPAI, 2025

Presento ahora un dossier de ocho textos latinos coloniales, correspondientes a sendas publicaciones de sus traducciones, realizadas hace años. Se trata de la continuidad de un proyecto de investigación comenzado hace 40 años, de búsqueda y análisis de textos latinos de cátedras coloniales rioplatenses. Fueron encontrados y estudiados unos treinta manuscritos, la mayoría en buen estado de conservación y que, con anterioridad, sólo habían sido reportados por Guillermo Furlong y también aparecían como ítems del catálogo de manuscritos coloniales americanos realizado hace décadas por Walter Redmond.

La idea de publicar las traducciones con preferencia, se debió a la consideración (sigue siendo válida) de que estos textos interesarían sobre todo a los historiadores de la filosofía y la cultura coloniales, no necesariamente latinistas.

Sin embargo, pasadas varias décadas, y viendo que no ha crecido el número de interesados en esa etapa histórica, incorporando latinistas, pero que hay otros latinistas interesados en estudiar diversos aspectos lingüísticos del latín, he decidido publicarlos, como testimonio documental del latín académico en la segunda mitad del siglo XVIII, he decidido publicarlos.

Se trata de los textos siguientes: de Narciso Agote, *Logica* (1807); Francisco Braco OFM, *Logica* (1795) y *Ethica* (1795); Cayetano Rodríguez OFM, *Physica* (1782); Francisco Sebastiani, *Logica* (1795);

Anastasio Mariano Suárez OFM, *Logica* (1793) y *Ethica* (1793) y Mariano Ignacio Velazco, *Philosophia Moralis* (1774).

La transcripción ha seguido el sistema facsimilar, es decir, página por página del original y línea por línea, numeradas cada cinco. La Introducción a cada libro es similar, es breve, limitándose a la descripción del manuscrito, puesto que un análisis de contenido ya fue publicado en las Introducciones de las respectivas traducciones. Por la misma razón no hay notas histórico críticas sobre los autores y obras mencionadas en cada manuscrito.

La transcripción no lleva aparato crítico propiamente dicho, sino solamente las variantes cuando hay más de una copia. En general los textos son legibles (salvo el de Velazco que está muy deteriorado,) aunque hay palabras o zonas ilegibles por defecto del manuscrito, en ese caso se indica con [...] anotando cuántas palabras no se han podido leer. En algunos casos he sugerido una lectura. Hay palabras raras, que no son latín académico habitual, aunque pudieran ser modismos, los he dejado tal cual, indicando con [sic] esta particularidad. He corregido los errores comunes del latín debido a que no son del profesor sino del copista, que escribía como oía. En síntesis, considero que, en su conjunto, la edición de cada manuscrito aporta un latín legible y que puede servir tanto a los estudiosos del tema, como a los lingüistas. También se ha incorporado como muestra, la foto de una página, y así los lectores podrán apreciar las diversas caligrafías de la época.

Celina A. Lértora Mendoza

DULCE MARÍA SANTIAGO, *José Ingenieros en su Centenario* Hugo Biagini, Alejandro Herrero y Martín Unzué compiladores, Buenos Aires, 2024.

La voluminosa obra sobre José Ingenieros refleja la versatilidad y la excepcionalidad del autor. Más extensa y variada que las anteriores (Oscar Terán, *José Ingenieros: Pensar la nación*, Buenos Aires, Alianza, 1986 y Mariano Ben Plotkin, *José Ingenieros. El hombre que lo quería todo*, Buenos Aires, Edhasa, 2021), esta obra colectiva abarca diferentes aristas de un librepensador con estilo de divulgador, anticipando una tendencia del pensamiento del siglo XX: salirse de los ámbitos estrictamente académicos para acercarse al mundo de los que no son especialistas.

Considerado como uno de los mayores exponentes del positivismo, autor tan polifacético y en cierta manera, contradictorio, Ingenieros representó el máximo exponente del Positivismo argentino y este libro colectivo refleja todas sus aristas y su prolífica obra escrita.

Ingenieros fue un hombre de **su época**, entre su sensibilidad social que lo llevaron a estudiar medicina y dedicarse a la salud (fue Profesor en la UBA y Director del Instituto de Criminología), y las humanidades y la política. Un hombre entre el siglo XIX, de ahí su admiración por Sarmiento y el paradigma Civilización o Barbarie, y el siglo XX y su simpatía con los modernistas y su antiimperialismo. La interpretación de su pensamiento, como demuestra el trabajo de Celina Lértora “Tres giros epistémicos en Ingenieros”, permite ubicarlo en la cumbre del positivismo, esa es la “posición tradicional y consolidada del positivismo decimonónico, al llevarlo a sus últimas consecuencias teóricas, **terminó adelantándose a otros** que, con más fortuna histórica y quizá incluso con más capacidad

filosófica, siguieron el mismo camino y arribaron a resultados que tienen, como dirían los analíticos, ‘un aire de familia’”.

Desde su **biografía**, enfoques diversos en los trabajos de Yamandú Acosta “*Tras las huellas uruguayas de José Ingenieros*”; Oscar Daniel Duarte “Un análisis contextual de la vida y la obra de José Ingenieros”; Norma Isabel Sánchez Diversas maneras de recordar a José Ingenieros y Alejandro Zoppi El joven Ingenieros: un recorrido de temas, problemas y respuestas”.

Sobre su relación con el movimiento **reformista y la educación**, el trabajo de Hugo Biagini “El discurso juvenilista de José Ingenieros”; Alejandro Herrero José Ingenieros y Ricardo Rojas en el debate educativo; Hector Muzzopappa “José Ingenieros dos ideas discordantes con el reformismo de los veinte” y Martín Unzué “El ingenioso Ingenieros. La universidad mediocre y el porvenir”.

Sobre **Política y sociedad**, los escritos de Carlos A. Casali “La democracia funcional de José Ingenieros y la de Saúl Taborda”; Natalia P Fanduzzi “La cuestión obrera en la Argentina de principios del siglo XX desde la mirada de José Ingenieros “y Pablo Guadarrama González “José Ingenieros ante la libertad y la justicia social”.

En **ciencia**, Alejandra Gabriele y Leonardo Visaguirre” Dinámicas científicas institucionales *en Archivos de Psiquiatría y Crimonología y Archivos de Pedagogía*. Configuración de un positivismo argentino entre las direcciones de José Ingenieros y Víctor Mercante”

En **cultura**, los trabajos de Daniel Omar De Lucía “Recuperando una experiencia olvidada. La logia Artes y Letras siempre unidas, un círculo

inspirado por José Ingenieros”; José Dubati “Una rara apología de nuestro teatro nacional: José Ingenieros en una encuesta del *Critica* en 1924” y Jorge Sad Levi “Reflexiones acerca del ‘El lenguaje musical’ (y sus perturbaciones históricas) de José Ingenieros. Los comienzos de la semiología musical en Argentina”.

Sobre **autores e ideas argentinas**, están los aportes de Laura Guic “José Ingenieros, el discípulo: consideraciones en torno a su vínculo con José María Ramos Mejía”; Hernán Fernández “Los usos de Sarmiento entre la ‘república posible’ y la ‘república verdadera’. Una aproximación desde los textos de José Ingenieros”; Sebastián Alejo Fernández “El Echeverría de Ingenieros. Usos y apropiaciones”; Marcos Mele *Juan Bautista Alberdi precursor de las ideas sociológicas de José Ingenieros y Victor Mercante y Gerardo Oviedo El fucilazo de un genio. Mariano Moreno en La evolución de las ideas argentinas de José Ingenieros*.

Su **influencia en América Latina y Europa**, Adriana Claudia Rodríguez y Juan Martín Messiga Farizano “Las huellas cubanas en la *Revista de Filosofía*”; Carlos Rojas Osorio “Presencia de la obra de José Ingenieros en Centroamérica y el Caribe” y Patrice Vernerren “Ingenieros y la aventura filosófica francesa”.

En **sociología**, Facundo Di Vincenzo “La evolución sociológica Argentina de José Ingenieros (1901.1910) y los estudios sobre el libro. Sus usos, lecturas y equívocos” y Jorge Morales Brito “El proyecto liberal argentino ante el peligro del estallido social: los papeles desempeñados por José Ingenieros”.

En **Filosofía y ética**, Ariel 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”; Cristina Beatriz Fernández “El tratado del amor de José Ingenieros: textos y contextos”; Roberto Follari “¿Dice algo la moral de José Ingenieros al presente?”; Marisa Muñoz “Modos de amar: resonancias afectivas en la obra de José Ingenieros” y María Carla Galfione “Filosofía e historia de la filosofía, modos de un desencuentro”..

Dulce María Santiago

ÍNDICE

<i>Celina A. Lértora Mendoza</i> Presentación	5
Simposio Homenaje a José Ingenieros en su Centenario Coordinación: Celina A. Lértora Mendoza	9
<i>Celina A. Lértora Mendoza</i> Introducción	11
<i>Dulce María Santiago</i> Centenario de dos hechos importantes para nuestra cultura: fallecimiento de José Ingenieros y visita de Albert Einstein y la visión de Filosofía	13
<i>Laura S. Guic</i> Los médicos y la educación: José Ingenieros en la construcción del patriotismo en tiempos del Centenario de la Revolución de Mayo	25
<i>Alejandro Herrero</i> Nacionalismos argentinos. La discusión José Ingenieros y Ricardo Rojas, 1912-1913	33
<i>G. Hernán Fernández</i> Ingenieros recurre a Sarmiento: el paso de la “república posible” a la “república verdadera”	47
<i>Celina A. Lértora Mendoza</i> <i>El hombre mediocre</i> , anticipación de la cultura woke	63
Mesa Temática La filosofía como presencia transversal: currículum explícito y oculto en la educación superior paraguaya Coordinación: Celso O. Mora Rojas	85
<i>Celso O. Mora Rojas</i> Introducción	87

<i>Lucas Chalub - Lucía Gómez</i>	89
La filosofía en el currículo de las carreras de Derecho	
<i>Gustavo R. Brozón B. - Jorge R. Madelaire A. - Celso O. Mora R. - Cristian D. Cantero</i>	
La apropiación social de la ciencia como filosofía para el desarrollo del Paraguay.	97
<i>Jorge Madelaire - Rodney Ruiz Díaz</i>	
La Filosofía en la Planificación Estratégica	117
<i>Celso Mora y Marcelino Peralta –</i>	
La Filosofía en la Educación Superior del Paraguay	136
Ponencias Individuales - Miscelánea temática	145
<i>María Belén Bedetti</i>	
La enseñanza de Filosofía desde un abordaje filosófico didáctico: un pensar situado desde la praxis educativa	147
<i>María José Binetti</i>	
Imagino, luego existo: sobre la performatividad de los imaginarios posverdad	165
<i>Miguel Andrés Brenner</i>	
<i>Woke</i>	185
<i>Emanuele Camporeale</i>	
Deshacer a la mujer. La misoginia velada de los feminismos neutros	199
<i>María Cecilia Colombani</i>	
Educación para la salud: un desafío ético y antropológico. Los juegos de poder	219
<i>Juan Pablo Esperón</i>	
Hermenéutica para la construcción de una ética experimental y acontecimental	235
<i>Sebastián Ferreira</i>	
La radicalización del sujeto en Yamandú Acosta o el dispositivo del filosofar latinoamericano	241

TEMAS ACTUALES DE NUESTRA FILOSOFÍA
HOMENAJE A JOSÉ INGENIEROS EN SU CENTENARIO

<i>Lucía J. Ghisletti Panné</i>	265
De úteros artificiales y partos tecnológicos	
<i>Mario Mejía Huamán</i>	
Crítica a “epistemologías de sur”	281
<i>Javier I. Uribe G.</i>	
Investigación filosófica sobre los fundamentos de la inteligencia artificial	313
<i>Rocío Villar</i>	
Filosofía para y con niños/as: sus posibilidades desde aspectos curriculares en la formación de docentes de los niveles inicial y primario	327
<i>Ricardo Viscardi</i>	
El criterio “cotejo en lo sensible” en Rancière: una imbricación desactivada por la entropía	345
Informes de Investigación	361
<i>María José Binetti</i>	
Filosofía y diferencia sexual	363
<i>Ana María García</i>	
<i>Eros y Psiqué.</i> Una ocasión para interrogarse acerca de lo erótico y lo tanático en la época actual	373
Presentación de libros	375
<i>María José Binetti</i>	
<i>Eros y logos</i>	377
<i>Carlos Enrique Berbeglia</i>	
<i>Dilemas y resoluciones</i>	387
<i>Ivo Kravic</i>	
<i>La cena de Pilatos</i>	391
<i>Celina A. Lértora Mendoza</i>	
<i>Dossier de textos latinos coloniales</i>	393
<i>Dulce María Santiago</i>	
<i>José Ingenieros en su centenario</i>	395

FEPAI - XXII JORNADAS DE PENSAMIENTO FILOSÓFICO



ISBN 978-987-4483-72-0

