

BOLETÍN DE FILOSOFÍA

Director Ricardo Viscardi

Año 39, N. 77

1º Semestre 2019

ÍNDICE

<i>Ricardo Viscardi</i> Editorial	3
<i>Rodrigo Ernesto Carballal Bravo</i> Censura universitaria e Incondicionalidad por-venir	4
<i>Ricardo Viscardi</i> <i>Globalitarismo</i> : un “ismo” innecesario	22
<i>Dulce María Santiago</i> <i>Boletín de Filosofía FEPAI</i> , 38, N. 76, 2º semestre 2018	25
<i>Celina A. Lértora Mendoza</i> Reseñas	27

AUTORIDADES DEL BOLETÍN

Director: Ricardo Viscardi

Consejo Académico Asesor:

Acosta, Yamandú (Uruguay, Universidad de la República)

Baccino, Damián (Uruguay, Universidad de la República)

Bernard, François de (Francia, Grupo de estudios sobre mundializaciones)

Bertolini, Marisa (Uruguay, Inspección de Filosofía)

Bohórquez, Carmen (Venezuela, Universidad del Zulia)

Cruz, Manuel (España, Universidad de Barcelona)

Douailler, Stéphane (Francia, Universidad de París-8)

Fernández, Graciela (Argentina, Universidad de Cuyo)

Follari, Roberto Agustín (Argentina, Universidad de Cuyo)

Fornet-Betancourt, Raúl (Alemania, Universidad de Aachen)

Gómez-Martínez, José Luis (Estados Unidos, Universidad de Georgia)

Langón, Mauricio (Uruguay, Sociedad Uruguaya de Filosofía)

López Velasco, Sirio (Brasil, Universidad Federal de Río Grande)

Montes, Jaime (Centro de Estudios Latinoamericanos, Santiago de Chile)

Reyes Mate, M. (España, Consejo Superior de Investigaciones Científicas)

Scannone, Juan Carlos (Argentina, Universidad del Salvador)

Serrano Caldera, Alejandro (Nicaragua)

Sidekum, Antonio (Brasil, Universidad de Canoas)

Vermeren, Patrice (Francia, Universidad de París-8)

ISSN 0326-3320

Los artículos firmados son responsabilidad exclusiva de sus autores, y no implican aceptación de sus afirmaciones por parte de la Dirección ni de la entidad editora.

NOTA: A las Instituciones que reciben este Boletín se les sugiere el envío de noticias que pudieran corresponder a los intereses de esta área de FEPAI. Del mismo modo, recibiremos libros para comentar, discusiones de tesis, designaciones de becas, etc.

Copyright by EDICIONES FEPAI, M.T. de Alvear 1640, 1° piso E- Buenos Aires- Argentina

E.Mail: fundacionfepai@yahoo.com.ar. Queda hecho el depósito de Ley 11.723. Se permite la reproducción total o parcial del contenido de este Boletín siempre que se mencione la fuente y se nos remita un ejemplar

Editorial

El *Boletín de Filosofía FEPAI* se propone, en un nuevo período, difundir una actividad filosófica que se presenta interpelada por diversas vías. En el plano institucional se produce el abandono o la remoción de las pautas de desarrollo académico e intelectual, por dos vías: la creciente inscripción de las universidades en las pautas de los mercados y una distorsión análoga entre los organismos que solventan específicamente la investigación.

Asimismo la elaboración se ve pautada por la artefactualidad, que cunde de forma invasora en la generación de conocimientos. La tergiversación de procedimientos de validación académica por vía mediática, que suscitan la proliferación de cautelas y controles, indica que la malversación del saber no se reduce al juego de intereses políticos y económicos, sino que atraviesa al propio conocimiento en su gestación.

La transformación de condiciones proviene también del campo geopolítico, en cuanto el actual proceso de globalización conlleva el surgimiento de nuevos bloques que replantean las alianzas y las jerarquías en el plano mundial. Se anuncian nuevos acuerdos internacionales, cuyos capítulos vinculados al desarrollo educativo y tecnológico, se presagian desde ya de enorme gravitación.

Estas nuevas coordenadas plantean rumbos inéditos para la filosofía, en cuanto las problemáticas que le son propias se articulan por vía transversal con cuestiones de actualidad. La condición filosófica se presenta, al día de hoy, fuertemente arraigada en escenarios específicos, como la ecología, el feminismo, las comunidades virtuales.

El *Boletín de Filosofía FEPAI* se propone, por consiguiente, difundir en la comunidad filosófica los rumbos que inciden en el presente del pensamiento.

Ricardo Viscardi
Director

Censura universitaria e Incondicionalidad por-venir

Rodrigo Ernesto Carballal Bravo
UdelaR Montevideo

Introducción

El presente trabajo intentará un repaso sucinto de los desarrollos derrideanos en relación al *τοπος* universitario y su vínculo con la democracia por-venir. Como ejes del mismo se abordarán un conjunto de textos con énfasis en el despliegue de los siguientes conceptos: censura, profesión, incondicionalidad, soberanía, deconstrucción y por-venir.

Censura y Universidad

Entre las inquietudes propias del segundo periodo del pensamiento derrideano, aquel que privilegió la reflexión sobre las instituciones filosóficas y el “derecho a la filosofía”, emergen los planteos y estudios de Jacques Derrida sobre la cuestión de la Universidad, que se sintetizan en el íncipit de su lección inaugural para la cátedra de “Andrew D. White Professor-at-large”¹, titulada “Las pupilas de la Universidad. El principio de razón y la idea de Universidad”: “¿Cómo no hablar, hoy, de la Universidad?”.

La interrogación alcanza el *τοπος* y la topología universitaria, razón por la cual Derrida se concentró, en algunos de sus textos y conferencias, en el vínculo del trabajo filosófico de Immanuel Kant como filósofo **en** la Universidad, estudiando su obra *El conflicto de las facultades*. En este último texto el filósofo prusiano intentó trazar los límites rigurosos y determinar de manera trascendental la arquitectónica universitaria, valiéndose para su fundamentación de los rudimentos de la razón pura, condición necesaria de toda arquitectónica (arte de los sistemas) en tanto *Schema*: “una figura, una diversidad y un ordenamiento de las partes, que sea esencial al todo y determinable *a priori*”², precisando también la frontera entre su interior y su

¹ Pronunciada en inglés en la Universidad de Cornell (Ithaca, Nueva York) en abril de 1983.

² Jacques Derrida, *El lenguaje y las instituciones filosóficas*, Barcelona, Paidós, 1995, p104.

exterior. Dicho esfuerzo respondió a la restricción de la que fue víctima su trabajo como filósofo y funcionario de la universidad estatal, motivada por la repercusión que provocó una de sus obras: *La religión en los límites de la razón*, considerada como un abuso de la filosofía inadmisibles en relación a su condición de “maestro del pueblo”, en el marco de la aplicación, en 1794, del “edicto de religión” promulgado en 1788 por el gobierno de Federico Guillermo II, Rey de Prusia, el cual, no por fuerza de razón sino por razón de fuerza, estableció la frontera de las posibilidades de difusión de la reflexión universitaria. En *El conflicto de las facultades* estudió entonces los mecanismos de la censura y la definió como “crítica que dispone de la fuerza”³, evocando la fuerza legal (*Gewalt*), es decir, “una fuerza política aliada con el poder estatal”⁴.

Kant se propuso legitimar una razón de Estado como poder censurante, dentro de ciertas condiciones y límites, y a su vez excluir a la razón pura de toda capacidad de ejercitar censura tanto como de ser objeto de ella. Por tal motivo defiende que la facultad inferior⁵ (Facultad de Filosofía) debe permanecer exenta de intromisiones por parte del poder político y a su vez sin capacidad ejecutiva, de censurar, contentándose exclusivamente con la libertad para expresarse sin restricciones dentro de la Universidad y nunca fuera de ella⁶. Pero como señala Derrida “no hay censura sin razón”⁷, incluso cuando se aplica a la razón, es el quehacer de la razón.

3 *ibíd.*, p. 87.

4 *Ibíd.*, p. 92.

⁵ La *Universität* estatal prusiana, a fines del siglo XVIII, hallábase dividida entre tres facultades llamadas superiores y una inferior. Dicha división reflejaba evidentemente, según Kant, el espíritu del gobierno:

“entre las Facultades superiores solo se cuentan aquellas a cuyo respecto el gobierno mismo tiene interés en saber si sus enseñanzas son de tal o cual naturaleza, o si deben ser expuestas públicamente; en cambio aquella que sólo está para velar por el interés de la ciencia se llama inferior, porque tiene libertad para disponer a su agrado de sus proposiciones. Pero el gobierno tiene mayor interés en aquello que le procura una influencia más fuerte y duradera sobre las masas, y de esta índole son los objetos de las facultades superiores” (Immanuel Kant, *El conflicto de las facultades*, Buenos Aires, Losada, 1963, p. 21); Para Kant a través de ellas el gobierno aseguraba su influencia sobre el pueblo, valiéndose de funcionarios provenientes de las tres facultades superiores.

⁶ Derrida, *ob. cit.*, p. 93.

⁷ *Ibíd.*, p.94.

Además su aplicación se discurre de manera apodíctica en la esfera pública, jamás en la privada⁸.

En el texto “Cátedra vacante: censura, maestría y magistralidad” Derrida recuerda los límites del poder-decir dentro de la Universidad, y hacia fuera de ella desde la misma. Dicha restricción afecta tanto a la legitimidad y autorización de los discursos como a los objetos que se pueden estudiar en el ámbito universitario. Esta censura no estriba en una mera reducción al silencio, Derrida afirma que:

“Es suficiente con que limite el campo de los destinatarios o de los intercambios en general. Hay censura desde el momento en que ciertas fuerzas (vinculadas a poderes de evaluación y a estructuras simbólicas) limitan, simplemente, la extensión de un campo de trabajo, la resonancia o la propagación de un discurso”⁹.

Por otro lado, advierte que la censura que se ejerce sobre la Universidad o que ella ejerce –“siempre censurada y censurante”–, no surge, como en otras épocas, de un poder central y especializado, sino de una “red muy diferenciada”¹⁰ (asociado a otras instituciones de investigación y de enseñanza, el poder editorial, los medios de comunicación, etc.). Es posible hablar de censura aunque un discurso no se encuentre prohibido, si el mismo “no puede encontrar las condiciones para una exposición o una discusión pública **ilimitada**”¹¹, en tal sentido agrega más adelante en el mismo texto que “No ‘legitimar’ según tal o cual criterio, no dar los medios para la manifestación, es ya censurar”¹². La manera de superar la censura estribaría en la posibilidad de una discusión ilimitada en el foro público, aspecto clave de la profesión de fe con vistas a la incondicionalidad universitaria por-venir.

⁸ Su poder se limita, en efecto, al poder-pensar u juzgar, al poder-decir, pero no necesariamente decir en público, porque en tal caso se trataría de una acción, un poder ejecutivo que le está vedado a la Universidad.”, Jacques Derrida, “Mochlos, o El conflicto de las Facultades”, (disponible en: <http://www.fermentario.fhuce.edu.uy/index.php/fermentario/article/view/29> (consultado el 4/3/2019)).

⁹ Derrida, *El lenguaje...*, p. 89.

¹⁰ *Ibíd.*, p. 89.

¹¹ *Ibíd.*

¹² *Ibíd.*, p. 90.

La concepción derrideana de la censura la vincula al concepto de institución de manera necesaria: “no se puede realmente construir el concepto de institución sin inscribir en él la función censurante”¹³. Esta función es por lo mismo intrínseca a la Universidad, la cual “ha estado siempre involucrada en la definición y en la formación de competencias, de evaluaciones, la autorización o no de los *imprimatur*, los embargos o las prohibiciones de importar obras, etc.”¹⁴. Explícitamente el filósofo argelino-francés advierte que la reducción de la censura estatal en los regímenes liberales-democráticos, con respectos a modelos de gobierno de tendencia autoritaria de diversa índole, no implica una disminución absoluta de las restricciones ya que

“los mecanismos de la prohibición, de la represión, de la inhibición *sin censura (strictu sensu)*, de la marginación o de la descalificación, de la deslegitimación de ciertos discursos, de ciertas prácticas, de ciertos ‘poemas’, son de una multiplicidad, de un refinamiento y de una sobredeterminación crecientes”¹⁵

A su vez en “Las pupilas de la Universidad...” agrega otra observación en el mismo sentido:

“Un poder estatal o las fuerzas que representan no necesitan ya, sobre todo en el Oeste, prohibir investigaciones o censurar discursos. Basta con limitar los medios, los soportes de producción, de transmisión y de difusión. La máquina de esta nueva ‘censura’ en sentido amplio es mucho más compleja y omnipresente que en tiempos de Kant, por ejemplo, en que toda la problemática y toda la topología de la Universidad se organizaba en torno al ejercicio de la censura real. Hoy en día, en las democracias occidentales, esta forma de censura ha desaparecido casi por completo. Las limitaciones de la prohibición pasan por vías múltiples, descentralizadas, difíciles de reagrupar en sistema. La irrecibibilidad de un discurso, la no-habilitación de una investigación, la ilegitimidad de una enseñanza son declaradas tales por medio de actos de evaluación (cuyo estudio me parece una de las tareas

¹³ *Ibíd.*, p. 91.

¹⁴ *Ibíd.*, p. 92.

¹⁵ *Ibíd.*, p. 95.

indispensables para el ejercicio y la dignidad de una responsabilidad académica).”¹⁶

En otro orden, Derrida recuerda que el planteo kantiano establece que “Si se ejerce en esta institución (la universidad), la censura no debe causar ningún daño a las ciencias ni a la verdad, tal y como son libremente cultivadas por la universidad”, en la medida en que sea ejercitada por “el garante, el guardián de la verdad”, es decir “el filósofo, que también tiene un derecho de censura (o debería tenerlo, según Kant) en todo el ámbito interior de la institución universitaria”¹⁷. De esta forma hallamos el campus universitario como un circuito de cálculos estratégicos, que fuerzan una contienda de censura contra censura, donde el filósofo aparecería como un árbitro ecuánime prototípico. Derrida certifica que para Kant “La verdad de la censura no es accesible más que al filósofo, a la facultad de filosofía [ya que] Esta facultad ‘inferior’ representa el lugar de la razón pura y no tiene, por esencia, tampoco por contrato, ningún poder”¹⁸.

Otro reflexión de Derrida se vincula a los fenómenos de censura. La misma se ocupa de la posibilidad misma del autor en la Universidad. En una entrevista brindada en San Juan de Puerto Rico, el filósofo señala que “todo aquel que busque una legitimidad en la universidad debe de empezar perdiendo su forma individual e idiomática”¹⁹; es decir debe renunciar a su singularidad, en ese sentido agrega:

“un hombre de saber universitario no firma. [...] En [la] universidad clásica no hay obra. [...] El universitario es reemplazable. De ahí el sentimiento de represión y de opresión de esa singularidad tan pronto uno entra en el espacio universitario. [...] para poder entrar en la universidad, primero que nada, hay

¹⁶ Jacques Derrida, “Las pupilas de la Universidad. El principio de razón y la idea de la Universidad”; (disponible en: <https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/universidad.htm> (consultado el 2/3/2019)).

¹⁷ Derrida, *El lenguaje...*, p. 88.

¹⁸ *Ibíd.*, p. 97.

¹⁹ Lola Aponte - Carlos Gil - Mara Negrón *et al.* “Entrevista a Jacques Derrida San Juan, 31 de marzo de 2000”. (disponible en: https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/mara_negron_entrevista.htm. (consultado el 1/2/2019).

que renunciar a escribir, a producir una obra, una obra de arte o una obra firmada. Hay que renunciar a su idioma [...]”²⁰.

La disyuntiva incondicionalidad o soberanía

Rastrear el vínculo que le corresponde a la Universidad respecto a los intereses nacionales y populares, es un aspecto crucial en la disyuntiva *Inconditionnalité ou souveraineté* (representaciones próximas, pero heterogéneas, de libertad): la naturaleza del vínculo condiciona la posibilidad de su incondicionalidad cosmopolítica, en tanto política –y ética– de la frontera, en una era signada por el enfrentamiento agónico y atroz de los Estados-Nación en guerras no declaradas, disputa de soberanías obsoletas en el marco de la globalización, mediante exterminios del extranjero y la exaltación nacionalista como cosmética perversa. Derrida sostiene que en este contexto “la política ya no tiene τόπος estable o esencial” desterritorializada y desterrada por la deslocalización que produce la aceleración y la extensión inauditas de las distancias telecomunicacionales que el desarrollo tecnológico impone –adviene la disolución de todo **terruño**. Dicho desarrollo agrega el curso de guerra en nuevos frentes: los *media*, T.V., e-mail, internet. Tanto los estados-nación como las coaliciones de estados-nación hegemónicas disputan desde allí; por otro lado, también los ciudadanos resistentes, disidentes, opositores, de cualquier país, gracias a los mismos poderes técnicos, se enfrentan a los poderes del estado y el capital produciendo afirmaciones democráticas cosmopolíticas y metaciudadanas²¹.

En “Incondicionalidad o soberanía. La Universidad a las fronteras de Europa”, se asegura que en esta circunstancia las humanidades, asumiendo responsabilidades

²⁰ *Ibíd.*

²¹ El ejemplo de Derrida es el aniversario de radio libre de la oposición democrática serbia a Mirosevic; este trabajo remite a las protestas populares de la **primavera árabe**, desatada tras la muerte de Mohamed Bouazizi, que derrocaron gobiernos en Túnez y Egipto. Como sabemos Internet jugó un papel protagónico continentando la rápida comunicación entre los movilizadores, lo que permitió el desarrollo de una revuelta espontánea y con ausencia de liderazgos, aunque estos aspectos son discutibles y existen divergencias en la valoración del proceso. De este modo se plantea una aporía de la telecomunicación globalizada: la estrategia empresarial y tecnocrática es revertida impugnada por la movilización popular que propicia el mismo medio a través de la comunicación horizontal a distancia.

universales que atraviesan las ciudadanías, deben recoger aquella posición de extranjería que Sócrates **podría** haber tomado frente las leyes de la *Πολις* y que lo hubieran señalado como un antecedente lejano de la **desobediencia civil**, con la cual se responde a la legalidad positiva en nombre de una justicia más imperativa.

En aquella conferencia afirmó una distancia irreductible entre soberanías, la de los estados-nación y la soberanía (independencia, libertad, ¿autonomía?) de la Universidad, que estriba principalmente en la franqueza absoluta de la última. Una distancia marcada por la cercanía propia del frente-frontera.

En el principio de la Universidad moderna y europea se supone el derecho incondicional a la verdad y la pregunta sobre la historia y valor de la verdad, de la ciencia, de la humanidad. Dicho principio exige la disolución de los límites de lo cuestionable y del examen crítico, aspecto en el que parece inspirarse Derrida al concebir la **deconstrucción**²² sin restricciones de índole normativa, axiológica, política, económica, social, nacional, religiosa, filosófica, etc. Una clave que desentraña el vínculo entre deconstrucción e **incondicionalidad** pasa por la concepción derrideana del **pensamiento** que “corresponde a esta exigencia incondicional [...] no es otra cosa que esta **exigencia de la incondicionalidad** y que no es nada sin la afirmación de esta exigencia: cuestionarlo todo [...]”²³. La afirmación sin límite del derecho incondicional a una libertad del pensamiento frente a todo poder, autorizado a hacerse público, surge de la propia definición de *Aufklärung* de Kant y es la figura de la “democracia siempre *por venir*”²⁴, la cual trasciende la soberanía tanto de los Estados-nación como de la ciudadanía. Su advenimiento señala a su vez la carencia presente, en las autoproclamadas democracias y en las universidades, pese al carácter instituyente que para ambas tiene aquella franqueza democrática, irreductible a la mera libertad académica y a la libertad de opinión asegurada por las constituciones liberales.

²² “En principio, no hay ningún límite en la Universidad para el examen crítico –que yo prefiero llamar deconstructivo–”, Jacques Derrida, “Incondicionalidad o Soberanía. La Universidad a las fronteras de Europa” (disponible en: <https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/incondicionalidad-o-soberania.pdf> (consultado el 1/2/2019)).

²³ *Ibíd.*

²⁴ *Ibíd.*

La semejanza con respecto a la soberanía es catalogada por Derrida como una “analogía inquietante, seductora pero engañosa”²⁵. La libertad incondicional que supone la Universidad, y que está por arribar, no es la soberanía de un monarca, un Dios, un Estado-nación o el pueblo mismo. Tal aclaración deconstructiva emprendida busca afirmar el espacio privilegiado del *τοπος* universitario en el necesario cuestionamiento genealógico del arcaico y teológico –en su origen– principio-fantasma de soberanía, dadas las condiciones totalitarias de su dominio que inspira los discursos, las políticas y los enfrentamientos (simbólicos, virtuales, reales) mortales de todos los Estados-nación, asociadas con frecuencia a las Iglesias y la etnia. La conclusión del análisis indica que en último término solo “una historia teológico-política del poder” permite la distinción entre “la libertad en **principio** incondicional del pensamiento” –cuyo mejor ejemplo se encuentra en la Universidad– y el **soberanismo** del Estado-nacional. Semejante historia develaría el origen teológico de la soberanía, vinculada al principio de omnipotencia, predominancia y superioridad –de Dios, o el Señor-Dios (monarca absoluto por derecho divino)– dada la raíz *superanus*, aspecto que se desliza como herencia incluso en su transferencia secularizada al pueblo o el ciudadano como fuente inviolable, indivisible y absoluta del poder político, aspecto en el cual Rousseau aparece como un eslabón en la filiación sagrada del derecho propio del orden social democrático moderno. Por el otro lado la Universidad, en su heterogeneidad respecto al poder –su **im-poder**– simboliza la incondicionalidad del pensamiento, y en nombre de la libertad se permite la puesta en cuestión del principio de soberanía como principio de poder. Ese **sin poder** universitario se defiende en la afirmación de un principio de resistencia y desobediencia como “una especie de fuerza de la debilidad”²⁶, para lo cual se impone no el refugio al interior de sus muros sino una alianza con todas la fuerzas exteriores que apuesten a nuevas estrategias, pensamientos y responsabilidades políticas y fragüen el **por venir** sin condición.

En la tercera de las siete tesis-proposiciones o profesiones de fe que se plantean sobre el final de *La Universidad sin condición* se subraya lo crucial de esta distinción necesaria, al cuestionarse el **cómo** de la disociación de por un lado la democracia ciudadana, de las de los Estado-nación, de la idea teológica de soberanía y de la soberanía del pueblo, y a su vez “disociar la soberanía y la incondicionalidad,

²⁵ *Ibíd.*

²⁶ *Ibíd.*

el poder de una soberanía indivisible y el im-poder de la incondicionalidad”²⁷, tarea en la cual la estructura performativa (realizativa) del “como si” aparece como clave. Allí también se concluye la diferencia, resaltando el lazo entre la deconstrucción y el talante hipercrítico de dicho por-venir de la Universidad y las Humanidades sin condición (ilimitadas, incalculables, inconmensurables, hiperbólicas, indeterminadas:

“[...] En el fondo, ésta sería quizá mi hipótesis (es extremadamente difícil y casi improbable, inaccesible a una prueba): cierta independencia **incondicional** del pensamiento, de la deconstrucción, de la justicia, de las Humanidades, de la Universidad, etc., debería quedar disociada de cualquier fantasma de **soberanía indivisible** y de dominio soberano.”²⁸

La tensión entre soberanía e incondicionalidad se manifiesta en tanto dos exigencias de la razón. La deconstrucción es una crítica incondicional de lo condicional que adquiere las formas de lo incalculable y de la excepción.

Profesar las Humanidades y las Humanidades como profesión

En *La Universidad sin condición*²⁹ se plasma el reconocimiento de la inexistencia *de facto* de la Universidad incondicionada. Como repasó el apartado anterior del presente trabajo, de todas maneras, para el mismo autor, la Universidad en su principio, su esencia profesada y su vocación declarada exige “seguir siendo un último lugar de resistencia crítica -y más que crítica- frente a todos los poderes de apropiación dogmáticos e injustos”³⁰.

La influencia de factores exógenos ya fue advertida por Derrida en “Cátedra vacante...” y es también objeto de reflexión en “Las Pupilas de la Universidad...”. En el primero de estos textos se aborda el problema de la financiación de las investigaciones y el menoscabo de la esencia incondicional del saber y/o el pensamiento:

²⁷ Jacques Derrida, *La Universidad sin condición*, Madrid, Trotta, 2002, p. 68.

²⁸ *Ibíd.*, pp. 74-75.

²⁹ Conferencia pronunciada en la Universidad de Standford (California) en abril de 1998, titulada originalmente “El porvenir de la profesión o La universidad sin condición (gracias a las ‘Humanidades’, lo que **podría tener lugar** mañana)”.

³⁰ *Ibíd.*, p. 12.

“a la construcción de instituciones reguladas en función de las aplicaciones rentabilizables y, por tanto, diría Kant, en función de esquemas técnicos y no arquitectónicos. Esta distinción entre lo técnico y lo arquitectónico parece así recubrir en buena medida la distinción entre investigación ‘con finalidad rentable’ [*finalisée*] e investigación ‘fundamental’”³¹.

Esta distinción entre investigación finalizada³² e investigación fundamental³³ o entre la finalización de la investigación y la investigación desinteresada es clave en el estudio desplegado en el segundo texto al que se hizo referencia en el párrafo anterior, donde se recoge el debate francés al respecto. Su reflexión atiende a la obsolescencia del vínculo entre la aplicación de una investigación y su rentabilidad o **finalizabilidad** en cuanto su utilización aparece hoy muchas veces diferida, lo que diluye relativamente la oposición fundamental-finalizado³⁴: “tiene una pertinencia real pero limitada”³⁵. Este aspecto de la actualidad dificulta la manutención del límite que Kant intentó trazar entre el esquema **técnico** y el **arquitectónico**.

En *La Universidad sin condición* Derrida dirige su “profesión de fe de un profesor [...]”: fe en las humanidades del mañana”³⁶. En su defensa de la universidad

³¹ Derrida, *El lenguaje...*, p. 105.

³² “Una investigación “finalizada” es una investigación autoritariamente programada, orientada, organizada **con vistas** a su utilización [...] ya se trate de técnica, de economía, de medicina, psico-sociología o de poder militar –y, en verdad, de todo ello a la vez p. [...] Se dice investigación “finalizada” allí donde, no hace mucho tiempo, se hablaba [...] de “aplicación”. *Las pupilas de la Universidad*.

³³ “investigación desinteresada, con vistas a aquello que, de antemano, no estaría destinado a ninguna finalidad utilitaria. Se ha podido pensar que las matemáticas puras, la física teórica, la filosofía (y, dentro de ella, sobre todo, la metafísica y la ontología) eran disciplinas fundamentales sustraídas al poder, inaccesibles a la programación de las instancias estatales o, con la tapadera del Estado, de la sociedad civil o del capital. La única preocupación de esta investigación fundamental sería el conocimiento, la verdad, el ejercicio desinteresado de la razón, bajo la sola autoridad del principio de razón”, Derrida, “Las pupilas...”.

³⁴ “Ya no se puede distinguir entre lo tecnológico por una parte y lo teórico, lo científico y lo racional por otra parte. La palabra tecno-ciencia debe imponerse y ello confirma que entre el saber objetivo, el principio de razón, una cierta determinación metafísica de la relación con la verdad, existe, en efecto, una afinidad esencial”, *ibíd.*

³⁵ *Ibíd.*

³⁶ Derrida, *La universidad...*, p. 9.

“más que crítica” sobreentendiéndose deconstructiva por derecho, es decir, el “derecho incondicional a plantear cuestiones críticas”³⁷, que se desarrolla performativamente (realizativamente), generando acontecimientos (la escritura, como ejemplo clásico, obras singulares en las **Nuevas Humanidades**). Dicho derecho debe reflejarse, plantearse e inventarse no solo a través de las facultades de Derecho y Humanidades, tradicionalmente capaces de trabajar dichas cuestiones. Al sostener que “la universidad moderna **debería** ser sin condición”³⁸, lo que implica, a su vez, la necesaria reivindicación de, “una libertad **incondicional** de cuestionamiento y de proposición, e incluso, más aún si cabe, el derecho de decir públicamente todo lo que exigen una investigación, un saber y un pensamiento de la *verdad*”³⁹, que excede la libertad académica, afirma el derecho a la realización y promoción, **en y desde** el seno universitario, de una “discusión *incondicional* y sin presupuesto alguno”⁴⁰. El filósofo se pregunta, volviendo al problema de la intromisión exógena, más adelante en la misma conferencia:

“[...] ¿en qué medida la organización de la investigación y de la enseñanza debe ser sustentada, es decir, directa o indirectamente controlada, digamos con un eufemismo ‘patrocinada’, con vistas a intereses comerciales o industriales? Dentro de esa lógica, como sabemos, las humanidades son con frecuencia los rehenes de los departamentos de ciencia pura o aplicada que concentran las inversiones supuestamente rentables de capitales ajenos al mundo académico”⁴¹

Como forma de enfrentar este obstáculo, surge la tesis de la condición incondicional de la Universidad, aspecto que implica una resistencia que la opone ante una diversidad de poderes exógenos, “a todos los poderes que limitan la democracia por venir”⁴²:

- a los poderes estatales⁴³ (por cosmopolita y universal)

³⁷ *Ibíd.*, p12.

³⁸ *Ibíd.*

³⁹ *Ibíd.*, p. 10.

⁴⁰ *Ibíd.*, p. 11.

⁴¹ *Ibíd.*, p. 17.

⁴² *Ibíd.*, p. 14.

⁴³ “por consiguiente a los poderes políticos del Estado-nación a si como su fantasma de soberanía indivisible”, *ibíd.*

- a los poderes económicos⁴⁴
- a los poderes mediáticos, ideológicos, religiosos y culturales

En este sentido Derrida distingue dicha Universidad y dichas Humanidades porvenir “de todas las instituciones de investigación que están al servicio de finalidades y de intereses económicos de todo tipo, sin que se les reconozca la independencia de principio de la universidad”⁴⁵. Por consiguiente, dado el im-poder de la incondicionalidad, la Universidad es ajena a los poderes extraños y extraña al poder, disolviendo asimismo los poderes que dentro de su misma estructura se pudiesen concentrar.

Derrida, lejos de llegar a afirmar que las humanidades sean el perímetro exclusivo de la resistencia y la libertad, sostiene de todos modos que “(...) ese principio de incondicionalidad [...] Tiene un lugar de *presentación*, de manifestación, de salvaguarda originario y privilegiado en las humanidades. También allí tiene su espacio de discusión y de reelaboración”⁴⁶. Allí incluso la deconstrucción misma encuentra su lugar privilegiado de “resistencia irredenta” que se traduce en “una especie de principio de *desobediencia civil*, incluso de disidencia en nombre de una ley superior y de una justicia del pensamiento”⁴⁷. A continuación Derrida exige la precaución de no perder de vista cierta distinción fundamental:

- “por una parte, el principio de libertad, de autonomía, de resistencia, de desobediencia o de disidencia, principio que es coextensivo a todo el campo del saber académico”⁴⁸;
- “por otra parte, su lugar de *presentación*, de reelaboración y de discusión temática que, para mí, sería más propio de las humanidades, pero de unas humanidades transformadas”⁴⁹.

La aludida transformación reside en la reconfiguración cultural provocada desde la perspectiva que despliegan las tecnologías comunicacionales de vínculo mediático a distancia, con su correlato dialectico entre globalización -o mundialización- y

⁴⁴ “a las concentraciones de capitales nacionales e internacionales”, *ibíd.*

⁴⁵ *Ibíd.*, p. 16.

⁴⁶ *Ibíd.*, p. 19.

⁴⁷ *Ibíd.*

⁴⁸ *Ibíd.*, p. 20.

⁴⁹ *Ibíd.*, p. 21.

universalidad –en clave de **cyberdemocracia**–, realidad que afecta a la universidad misma en su propia condición, en tanto el efecto de virtualidad disloca su emplazamiento presencial y hace a su presencia en dicha virtualización, ya que su esencia y **presencia** es irreductible a un concepto lacrado de universidad como institución, en cuanto esta se constituye mediante un continuo reformarse⁵⁰.

La conferencia hace especial énfasis analítico en la profesión del profesor de las Humanidades, profesión por encima del oficio, entendida desde el **compromiso** que implica la declaración abierta y pública de todo **profesar** en tanto acto. La profesión universitaria estriba, pues, en su declaración de compromiso con la verdad en tanto *lux*, status que a su vez es discutido en la misma universidad que profesa dicho compromiso y en el seno de ella específicamente en los departamentos dedicados a las humanidades. Tal impronta de crítica irrestricta que define una de las aristas de la incondicionalidad universitaria, se proyecta sobre sí misma y, como se señaló ya, esta característica adquiere una relevancia privilegiada en las humanidades, como una especie de grado superlativo de dicha constitución. Esto no implica un privilegio de las humanidades, en el sentido en que los tradicionales prejuicios elitistas provenientes de la división jerárquica del trabajo (trabajo intelectual sobre trabajo manual) entendían la *ars mechanica* como degradante en relación a la vida contemplativa (“[...] no se trata ya sólo del concepto conservador y humanista al que se suele asociar a las humanidades y sus antiguos cánones [...]”⁵¹sostiene Derrida), sino, por el contrario la conceptualización de unas nuevas Humanidades, cuyo cultivo estriba en un privilegio para la humanidad en su conjunto pleno, privilegio que se vehiculiza a través del lugar de la crítica “frente a todos los poderes”⁵². En este sentido es posible afirmar un carácter claramente irredento de estas nuevas Humanidades.

Profesar⁵³ no implica tanto “la autoridad, la supuesta competencia y la seguridad de la profesión o del profesor, cuanto, una vez más, el compromiso que hay que

⁵⁰ Véase al respecto: Ricardo Viscardi, “Las humanidades y la universidad en la globalización: interrogantes en torno a ‘La universidad sin condición’ de J. Derrida”, *IC-Revista científica de Información y Comunicación*, 7, 2010: 79-87.

⁵¹ Derrida, *La universidad...*, p. 20.

⁵² *ibíd.*, p. 12.

⁵³ Derrida despliega un análisis de índole semántico-etimológico sobre el término ‘profesar’, como modo de esclarecer la profesión peculiar de quien **profesa**, es decir, del profesor. La

mantener, la declaración de responsabilidad [...],⁵⁴ más allá del saber-hacer. De este modo, el profesar en tanto acto de habla performativo, mediante la manifestación al exterior de la llamada interior o vocación, como expresión de una obligación voluntaria, produce un acontecimiento que desborda el carácter constatativo del enunciado lingüístico propio de las disciplinas científicas, aspecto, este último, ligado más al oficio que a la profesión en sentido estricto. Aquí se recoge la terminología austriana para mostrar la complejidad aparejada en la profesión propia del profesor de las Humanidades en sus distintas disciplinas, es decir, la “alianza del constatativo y del performativo”, aspecto que seguramente, en tanto compromiso con el saber, sea coextensivo al resto de las disciplinas universitarias.

La profesión del por-venir

En este último apartado se reparará la profesión de Derrida por el por-venir, por el mundo por venir, es decir, el mundo de la **ilustración por venir**. En “El mundo de las luces por venir (Excepción, cálculo y soberanía)”⁵⁵, se utiliza la palabra ‘mundo’ remitiendo a la idea labrada por la fenomenología (Husserl y Heidegger).

palabra en cuestión, afirma, proviene del latín y quiere decir **hablar**, procedencia que le es común a la fábula –palabra estrechamente asociada a las humanidades en la forma del “como-sí”, es decir, tanto a la virtualidad de la ficción como a la misma posibilidad de invención de nuevos mundos. En inglés antes de la baja edad media poseía un sentido religioso: tomar los votos de una orden religiosa (“*to take the vows of some religious order*”) Basándose en esta genealogía desprende el siguiente fragmento, que es necesario citar dado su carácter categórico e ilustrativo: “Profesar es dar una prueba comprometiendo nuestra responsabilidad. “Hacer profesión de” es declarar en voz alta lo que se es, lo que se cree, lo que se quiere ser, pidiéndole al otro que crea en esta declaración bajo palabra. Insisto en este valor performativo de la declaración que profesa prometiendo. [...] El discurso de profesión siempre es, de un modo u otro, libre profesión de fe; desborda el puro saber tecno-científico con el compromiso de la responsabilidad. [...] No es necesario ni solamente ser esto o aquello, ni siquiera ser un experto competente, sino prometer serlo, comprometerse a ello bajo palabra. *Philosophiam profiteri* es profesar la filosofía. No simplemente ser filósofo, practicar o enseñar la filosofía de forma pertinente, sino comprometerse, mediante una promesa pública, a consagrarse públicamente, a entregarse a la filosofía, a dar testimonio, incluso a pelearse por ella”, *ibíd.*, p. 33.

⁵⁴ *Ibíd.*, pp. 47-48.

⁵⁵ Conferencia pronunciada en la apertura de un congreso de la Asociación de las sociedades de filosofía de lengua francesa, en la Universidad de Niza, el 27 de agosto de 2002. Dicho congreso llevaba por título general: “Avenir de la raison, devenir des rationalités”.

El texto comienza saludando a Dominique Janicaud con quien Derrida confiesa compartir tanto, por ejemplo la idea del “porvenir **como tal**” –aparecida hacia el final de su “*La Puissance du rationnel*”–, y como exergo a su propio escrito introduce un fragmento del libro de Janicaud: “Captar lo Incalculable en el reino del cálculo: no se trata ahí de ninguna operación mágica, sino de la revelación de lo que **produce acontecimiento** en la época...”⁵⁶. Su primer apartado lleva por título “Teleología y arquitectónica: la neutralización del acontecimiento”. Allí Derrida plantea la hipótesis abisal: “Salvar el honor de la razón”⁵⁷, lo que implica hacerse cargo del destino de la razón, y, a su vez, de la universalidad mundial por venir. Parece ser que sin que Derrida lo advitiera —al momento de escribir su hipótesis—, Kant utilizó en escritos de juventud la frase “defender el honor de la razón humana”⁵⁸. El filósofo francés explica así su preocupación:

“‘Salvar el honor’ connota quizá el fracaso inminente, el anuncio de una **perdición**— allí donde la razón corre el riesgo de **perder** o de **perderse**, bien porque se pierda la razón, por ejemplo, en la locura, la extravagancia o la enfermedad mental, bien porque se pierda la conciencia o la ciencia, la lucidez responsable, o bien porque la razón sea una causa perdida. Allí donde la razón **se pierde**, allí donde está perdida o es perdedora, diríamos, entonces salvemos el honor. Cuando todo parece declinar o desmoronarse, hundirse u oscurecerse, en el último crepúsculo de un término o de un fracaso, sería como si la razón, **esa** razón que llamamos tan rápidamente «nuestra» o ‘humana’, no pudiese elegir sino entre dos fines, entre dos escatologías, entre dos formas de fracasar: entre el **encallamiento** y la **encalladura**”⁵⁹.

Este encallamiento es un acontecimiento, en tanto accidente que compromete el proyecto de la razón, que arriesga el por venir de la filosofía por igual: “la razón como tal estaría a punto de tornarse amenazadora; la razón sería un poder, tendría el

⁵⁶ Jacques Derrida, “El mundo de las luces por venir (Excepción, cálculo y soberanía)” (disponible en:

https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/luces_por_venir.htm (consultado el 3/2/2019)).

⁵⁷ *Ibíd.*

⁵⁸ *Ibíd.*

⁵⁹ *Ibíd.*

poder de amenazarse ella misma, de perder el sentido y la humanidad del mundo”⁶⁰. Derrida repasa el diagnóstico husserliano –en mayo de 1935⁶¹– de una “patología trascendental”, la “**crisis de la humanidad europea**”, de su ciencia, su cultura y sus naciones. El mal se debería a aquello que inaugura “una “perpetua mutación con la forma de una nueva historicidad”, que inscribió y prescribió el “*telos* espiritual de la humanidad europea”⁶², según Husserl la “razón científica universal”⁶³, productora de la amnesia llamada “objetivismo”, una forma maligna de la razón, en la que ésta ingenuamente se unilateraliza y especializa, olvidando el origen de los actos subjetivos e históricos (la finitud). Esta enfermedad viene dada espontáneamente por el progreso mismo de las ciencias y la iterabilidad y estructura técnica de sus objetos ideales que enmascaran su origen histórico y subjetivo. La idea infinita, el ideal de la filosofía, persigue la totalización organizada de la verdad como horizonte, lo que ha generado una caída en la exactitud y la calculabilidad, en (un) racionalismo y naturalismo, cuando la ciencia debería aspirar solo al rigor y no al cálculo precisamente.

De todos modos se advierte que la incondicionalidad es asimismo “el último recurso, el principio absoluto de la razón pura, tanto en Kant como en Husserl”⁶⁴ y el vínculo entre la razón práctica y la razón teórica a la que aquélla se subordina, siendo a su vez “la última verdad de un ‘interés de la razón’”⁶⁵ por la cual el filósofo ha de ejercer una función arcóntica en la humanidad, dada su exigencia de una “verdad incondicional” –idea de la verdad a la que aspira la ciencia–, esta asociación esencial entre la verdad y la incondicionalidad atestigua que la incondicionalidad es la verdad de la verdad. En la “Crítica de la razón práctica” Kant explica que la subordinación de la razón especulativa a la razón práctica es una jerarquía irreversible, en cuanto surge del interés de la razón, siendo el interés de la razón especulativa solamente condicionado y el de la razón práctica incondicionado.

Ante la interrogación por lo que instruye la historia de la razón, Derrida afirma: “cierta indisociabilidad entre, *por un lado*, la exigencia de soberanía en general (no

⁶⁰ *Ibíd.*

⁶¹ El título original de esa conferencia fue “La filosofía en la crisis de la humanidad europea”.

⁶² *Ibíd.*

⁶³ *Ibíd.*

⁶⁴ Existe según Derrida un “racionalismo *incondicional de lo incondicional*” [*ibíd.*] en Kant y Husserl.

⁶⁵ *ibíd.*

sólo pero sí incluida la soberanía política, incluso estatal; [...] y, **por otro lado**, la exigencia incondicional de lo incondicionado”⁶⁶. Por tanto la razón calculadora debe aliarse y someterse “al principio de incondicionalidad que tiende a exceder el cálculo que ella funda”⁶⁷. Esta indisociabilidad aparece irreductible, dada la índole incondicional, en cuanto absoluta, e indivisible, de la soberanía política moderna (Bodin, Rousseau, Schmitt) –la cual seculariza una herencia teológica–, que asume por lo mismo el derecho a la excepción que suspende el derecho. En este sentido se hace necesario el cuestionamiento de la lógica de la soberanía de los Estados-nación, en nombre de la razón misma, dado el carácter “canalla” de todo Estado, “**originariamente** excesivo y abusivo”⁶⁸ en su uso del poder y el recurso al terror y al miedo (Hobbes) de forma “implícita o explícita, grosera o sutil, aunque sea contractual y protectora”⁶⁹. Derrida llama así a enfrentar el “**irracionalismo nacionalista**”⁷⁰.

Luego surge la pregunta por la posibilidad de la disociación, en nombre de la razón, del acontecimiento, del por-venir en el de-venir de la razón, exigencia fiel a uno de los dos polos: la incondicionalidad, y su postulación (antes que principio) emplazada tanto en la exigencia crítica como en la exigencia deconstructiva de la razón. La deconstrucción sería entonces:

“un racionalismo incondicional que no renuncia nunca, precisamente en nombre de las Luces por venir, en el espacio por abrir de una democracia por venir, a suspender de una forma argumentada, discutida, racional, todas las condiciones, las hipótesis, las convenciones y las presuposiciones; a criticar incondicionalmente todas las condicionalidades, incluidas las que fundan todavía la idea crítica, a saber, la del *krinein*, de la *krisis*, de la decisión y del juicio binario o dialéctico”⁷¹.

De esta manera se propone hiperbolizar la hipérbole, por imposible que parezca, en cuanto se trata justamente de otro pensamiento de lo posible, en un intento que no se reduce a disociar la pulsión de soberanía y la exigencia de incondicionalidad

⁶⁶ Ibíd.

⁶⁷ Ibíd.

⁶⁸ Ibíd.

⁶⁹ Ibíd.

⁷⁰ Ibíd.

⁷¹ Ibíd.

como términos asociados simétricamente, sino que cuestiona y deconstruye “la una en nombre de la otra, la soberanía en nombre de la incondicionalidad”⁷². Lo incondicionado sería el acontecimiento en su propia acontecibilidad desprovista de *τελος*, lo que se muestra en la ligadura semántica del “ven” con el **venir**, el **advenir**, el **porvenir** y el **devenir** (de la razón) **imprevisible** (incalculable) desde un horizonte –dado que un acontecimiento previsible es ya presente y por consiguiente se halla neutralizado dentro de un horizonte teleológico (como la anticipación y el cálculo de la ciencia moderna que encuentran exclusivamente lo que han partido a buscar, en el marco de un paradigma (Kuhn) o de una *episteme* (Foucault)). Se trata de concebir la irrupción de lo **otro**, excepcional y singular, “una alteridad no reapropiable por la ipseidad de un poder soberano y de un saber calculable.”⁷³ Todo esto no implica en ningún caso un abandono al irracionalismo oscurantista, sino la única oportunidad para pensar racionalmente un **porvenir-devenir** de la razón que libera el pensamiento y la investigación científica del control y condicionamiento por parte de los poderes políticos, militares, tecno-económicos, etc.

En esta línea se destaca, entre las figuras de la incondicionalidad sin soberanía que el mismo Derrida ha privilegiado, la de la *φιλοξενία incondicional* expuesta ilimitadamente a la llegada del otro, que trasciende por tanto cualquier cálculo jurídico, de la misma manera que la justicia excede el derecho⁷⁴ (heterogeneidad que requiere de todos modos su indisociabilidad, de igual manera que la transacción imposible e irregular entre la exigencia razonada del cálculo y la intransigencia no negociable de lo incalculable). Así invoca la invención de un idioma universal y singular de la razón que no ceda a ningún nacionalismo, ni al eurocentrismo, que sería el propio de la transacción razonable entre dos racionalidades antinómicas, entendiendo por razonable –racionalidad que tomaría en cuenta lo incalculable-*p* lo que se prefiere y excede a lo racional –la razón jurídica y calculadora.

⁷² *Ibíd.*

⁷³ *Ibíd.*

⁷⁴ “El derecho no es la justicia. El derecho es el elemento del cálculo, y es justo que haya derecho; la justicia es incalculable, exige que se calcule con lo incalculable” (Jacques Derrida, “Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad” (disponible en: https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/derecho_justicia.htm (consultado el 3/2/2019)).

Globalitarismo: un “ismo” innecesario

Ricardo Viscardi
UdelaR, Miontevideo

Texto presentado en el evento “UPM2: el tren de la globalización”, *Casa de Filosofía*, Montevideo, 22 de septiembre de 2018. Casa de Filosofía forma parte del colectivo Uruguay sin UPM2 (empresa pastera) que se moviliza en Uruguay contra la instalación de una 3a. fábrica de pasta de celulosa (la primera tuvo lugar en 2005).

en homenaje a Paul Virilio

Hace pocos días Víctor Bachetta recordaba un episodio que me pareció en su momento muy significativo: la denuncia de intento de soborno presentada por un ambientalista de Gualguaychú contra el representante de la empresa Botnia (ahora UPM) en el Uruguay. El acusado adujo, en su defensa que Botnia desarrollaba una estrategia de persuasión pública generalizada¹. ¿Por qué una empresa multinacional implementaría una estrategia mediática cuando se encontraría justificada por la propia racionalidad económica global? Otro episodio que me pareció adoptar el mismo signo fue el documental que elaboraron los estudiantes de la escuela de cine del Centro Cultural Dodecá, también destinado al conflicto desatado por Botnia. Se podía suponer que el documental incluiría, en el marco de aquel conflicto, la significación del emprendimiento como tal, en su perspectiva empresarial y productiva. Sin embargo tras algunas cifras y algunas imágenes de plantas de producción, la parte del león del relato se la llevó las entrevistas a protagonistas del contexto local.

La pregunta entonces es: ¿por qué la racionalidad económica, que se esgrime como fundamento del proceso de globalización, aparece sin embargo en un plano secundario y derivado sobre el terreno propio a los conflictos de globalización?

Quizás se puede homenajear a Paul Virilio, a pocos días de su fallecimiento, recordando que a su amplia cosecha de neologismos también pertenece la invención de “globalitarismo”². La asociación con “totalitarismo” se impone por analogía fonética, aunque no se sostiene en la percepción inmediata del término “globalización”, pero menos aún, forma parte del habla. Virilio pergeña el neologismo para dejar en claro su planteo sobre la globalización, pero “globalitarismo” no proviene de un uso o mudanza, ni siquiera

¹ R. Viscardi, *Celulosa que me hiciste guapo*, Montevideo, Lapsus, 2006, p.58.

² P. Virilio, *La bombe informatique*, Paris, Galilée, Paris, 1998, p. 21, p. 159.

de una moda. Por lo tanto si “globalitarismo” ha llegado hasta nosotros, el término debe su existencia a alguien (Virilio en este caso) que abusa retóricamente del lenguaje para hacerse entender.

Todo sucede como si “globalización” dijera bien lo que quiere decir y no necesitara de ningún “ismo” que lo vincule a un sistema de ideas. Esta prescindencia respecto a cualquier ideología, concepción o visión del mundo, quizás se deba a que “globalización” puede entenderse como una “objetividad total”, o sea, como la propia marcha del mundo, pero vista desde otro lugar que el propio mundo. Tal vista puede emitirse desde el espacio extraterrestre para que asistamos, cómodamente instalados ante la pantalla, al espectáculo del planeta que habitamos, contemplado desde la estratósfera.

Tal **globalitarismo** no admite ningún “ismo” porque su condición global encierra el “ismo de los ismos”, o sea, es el sistema de ideas de todos los sistemas de ideas, ya que todos por igual se encontrarían, desde este punto de vista, incluidos en una perspectiva global, o si se quiere, en la globalidad de toda perspectiva. La tecnología puede, en efecto, ser considerada *medium* de sí misma³, en cuanto su finalidad surge del procedimiento que la anima, esto es, acceder por un medio total a los fines que tal medio se propone alcanzar. Esta acepción nos llevaría muy cerca de un “Fin de la Historia”⁴, o sea, se elimina todo batallar por ideas, ya que todas las ideas cristalizan en un mismo sistema ideo-eco-nómico.

Quizás esas dos posibilidades se complementen rigurosamente, ya que un desarrollo global de las ideas terminaría por producir una objetividad pura: la totalización del sentido de la realidad. En este punto nos encontramos de nuevo con Virilio: el **globalitarismo** no sólo se asemeja, sino que ante todo perfecciona el totalitarismo, perspectiva que nos resulta de difícil aceptación, justamente porque la globalización se presenta ajena a todo “ismo”: es la marcha del mundo en su globalidad, incluso visto desde el espacio, pero mirado en la pantalla del hogar, como globo terráqueo estratosférico.

Cuando percibo en la pantalla el globo terráqueo, percibo algo que me comprende globalmente, estoy mirando donde estoy. Esa autocomprensión es por lo tanto correlativa a un sistema de ideas que las incluyera a todas: no existe más afuera, margen o “ismo” que se vinculara a algo diferente de sí. El “ismo” de “globalitarismo” es innecesario, ante todo por la eliminación de un “punto de vista”: en cuanto el todo se divisa a sí mismo, la globalización no lo exige.

³ D. Parente, *Del órgano al artefacto*, La Plata, EdULP, 2010, pp.91-93.

⁴ F. Fukuyama, *¿El Fin de la Historia?*, Montevideo, Ed. Juan Darién, Montevideo. 1991.

Sin embargo esta aparente simplificación del problema en su globalidad, presenta una dificultad irritante: elimina todo sentido. Una vez más recorro, como cortada en el camino de la expresión, o si se quiere, coartada del sentido, a la fórmula que Roberto Igarza plantea para las nuevas tecnologías de la comunicación y de la información: “La mediatización del sentido y la mediación de las interacciones”⁵.

Se entiende que si el sentido está “mediatizado”, está encerrado en un medio que lo diferencia de todo otro medio. O sea, retornamos por la vía de la tecnología a la acepción de “mediatización” en el siglo XVIII: “excluír a alguien del medio social”.⁶ Es decir, en cuanto “mediatizado”, el sentido está encarcelado. De ninguna forma puede considerarse más libertario el segundo tramo de la frase, ya que “la mediación de las interacciones” quiere decir en buen sociologismo, que el vínculo de interacción entre dos o más esta “mediado”, es decir, coartado, por un “tercero interventor”.

El papel de la comunicación entre lo global y lo local es por lo tanto capital, ya que el sentido se encuentra sometido a cierta “libertad vigilada”, que limita su circulación, pero por otro lado, tampoco se priva de intervenir en la escena pública, entrometiéndose entre los particulares.

⁵ R. Igarza, *Nuevos Medios*, Bs. As., La Crujía, 2008, p. 135.

⁶ “Mediatizar”, *RAE*, recuperado de: <http://dle.rae.es/?id=OkQt2fg>

ACTIVIDADES

Jornada Académica; *Presentación de Presentación de publicaciones de los encuentros realizados en relación a la Reforma Universitaria de 1918*, organizada por el Departamento de Humanidades de la Universidad Nacional de La Matanza y FEPAI, realizada el 5 de abril, en la Sede del Postgrado UNLaM en C.A.B.A. coordinada por Celina A. Lértora Mendoza y María Victoria Santorsola

Boletín de Filosofía FEPAI, 38, N. 76, 2º semestre 2018

Dulce María Santiago

El segundo *Boletín de Filosofía* del año 2018 está dedicado al tema de la **Reforma Universitaria de 1918** que tuvo lugar en la ciudad de Córdoba pero con una repercusión en el resto de Latinoamérica y con un cambio de paradigma en la Educación universitaria y en el rol de la juventud en la vida social y cultural del siglo XX

El trabajo de Hugo Biagini, **El marco filosófico de la Reforma Universitaria**, hace referencia al contexto de rupturas de la época: México, China, Rusia, Alemania, eran escenario de profundas transformaciones. En ese mundo de grandes cambios, el movimiento de la Reforma, que tiene como protagonistas a los jóvenes, los convierte en los nuevos actores de la historia y los proyecta protagónicamente sobre todo el siglo

Acompaña este acontecimiento histórico un giro hermenéutico que se nutre del arielismo, del modernismo y de las ideas latinoamericanistas que comienzan a surgir como un pensamiento y una praxis alternativa, como propone Biagini.

El segundo trabajo relevante es el de Héctor Muzzopappa, **La Reforma Universitaria: Cumplimiento y consumación del orden conservador**. Considera a la Reforma desde dos dimensiones: la reforma pedagógica y la reforma jurídica.

Nuestra Universidad había surgido según el modelo medieval, integrando más tarde los principios del humanismo, la ilustración y la ciencia positiva. Así consumó el modelo de la Generación del 80.

La formación universitaria era, fundamentalmente, profesionalista. Para el autor, la Reforma no cuestionó el paradigma tradicional de la Universidad, sino que la democratizó introduciendo la participación de los estudiantes en su gobierno. Y la compara con la aparición del Radicalismo, que prolongó el orden conservador sin cuestionar el modelo agroexportador.

La Reforma, entonces, no significó el fin del liberalismo y el advenimiento del Estado Social.

RESEÑAS

ROBERTO CASALES GARCÍA – PANIEL OSBERTO REYES CÁRDENAS (Coordinadores), *Leibniz en México. Homenaje a Alejandro Herrera*, México, Ed. Torres Asociados, 2018, 278 pp.

Cuando se estudia la introducción del pensamiento de algún filósofo célebre en América, suele rastrearse el dato más antiguo, aun cuando fuera una simple referencia, ambigua o incluso errónea y trazar sobre ella diversas hipótesis historiográficas, más o menos plausibles, sobre tal recepción y su desarrollo posterior, muchas veces no suficientemente documentado. Los participantes y coordinadores de esta obra han partido de otro supuesto historiográfico: que la introducción del pensamiento de un gran filósofo debe ser analizada a la luz de la tarea de un maestro local que haya asumido la tarea de formar un grupo de estudiosos (discípulos o no) a los cuales haya transmitido tanto sus propios conocimientos, como el método heurístico y sobre todo el interés y hasta la pasión por el tema y su importancia en la cultura local. Éste ha sido el caso en México, del Prof. Alejandro Herrera, a quienes los autores reconocen esta doble tarea de formación ajena y de trabajo propio. Por esa razón los autores no se dedican (salvo un caso) a exponer cómo Herrera interpretaba a Leibniz, sino a presentar cada uno el producto personal de su investigación, y de qué modo, en su conjunto, ayudan a interpretar mejor al filósofo de Hannover.

La obra se divide en cuatro partes, que responden a sendas direcciones teóricas del pensamiento de Leibniz. La primera, sobre lógica y sistema, cuenta con tres trabajos. El primero, de Juan A. Nicolás (“La metáfora del libertino como lógica del sistema leibniziano”) inicia la serie exponiendo el sentido y alcance de la metáfora en Leibniz y su concepción del “laberinto” de los principios. Le sigue el aporte de Luis Estrada González (“Algunas dificultades lógicas en la filosofía leibniziana de la cuantificación”) donde, luego de formular un argumento para demostrar la inconsistencia de su teoría de la cuantificación, propone como solución (que reconoce nada sencilla), liberar el “principio de caracterización” formulándolo a la vez de tal manera que no trivialice. Termina esta parte con el artículo de J. Martín Castro Manzano (“Leibniz, Sommers y Englebretsen”) donde luego de analizar los dos sistemas de Leibniz los compara con dos sistemas contemporáneos, concluyendo que ambos autores en cierto modo desarrollan ideas y proyectos teóricos de Leibniz, llegando incluso a afirmar que éste, de haberlos conocido, muy probablemente estaría de acuerdo.

La segunda parte, sobre teodicea y religión, aúna otros tres trabajos. El primero, de Celso Vargas Elizondo (“El surgimiento del ‘ateísmo científico’ en el siglo XVIII occidental”), luego de exponer el concepto general de ateísmo y sus versiones del siglo XVII, explica la transición hacia el denominado “ateísmo científico”, considerando tres vías: 1) la conciliación de fe y ciencia intentada por la filosofía mecanicista, con objetivos contrarios al propio programa científico; 2) el despliegue de la mecánica newtoniana prescindente de la construcción teórica deísta de su iniciador; 3) la transición de teorías generales hacia el abordaje de temas específicos. El segundo trabajo, de Fernando Huesca Ramón (“La lectura de Hegel de la Teodicea de Leibniz”) presenta un breve *excursus* inicial sobre Spinoza y Locke como antecesores y luego la crítica hegeliana a Leibniz, considerando que las críticas mismas muestran la relación entre dicha teodicea y la dialéctica hegeliana. El tercer aporte, de Tania Haide Espinoza Altamirano (“Una aproximación a la noción de Dios como fundamento metafísico de la certeza del conocimiento en la filosofía de G. W. Leibniz”) vincula dicho tema con tres temas esenciales de Leibniz: la teoría de las mónadas, el innatismo (y el problema de negarlo, dentro de su sistema) ya las nociones de percepción y apercepción.

La tercera parte, sobre ontología, estética y filosofía práctica, consta de cuatro trabajos. El primero, de Paola Rochón Herrera (“La ontología ed Leibniz desde la mirada de Alejandro Herrera Ibáñez”) se dedica a exponer la hermenéutica del maestro homenajeado, centrándose en dos puntos capitales, la existencia y la individuación. Con respecto a esto último, que el principio de individuación es la esencia y no la existencia y que está dado por la materia y la forma; con respecto a la existencia, que ella es en la realidad inseparable de la esencia. El segundo y breve trabajo de Juan Carlos Mansur Ardes (“Belleza en Leibniz”) centrándose en la relación entre belleza y luz que propone el filósofo. El tercer trabajo, de Alfredo Gerardo Martínez Ojeda (“Libertad y responsabilidad en Leibniz”) trata específicamente dos problema, uno a nivel divino (los posibles en la mente de Dios) y otro a nivel humano (la responsabilidad del hombre por sus actos). El último aporte, de Roberto Casales García (“Esbozo de una fundamentación ontológica a la moral en Leibniz”)se ocupa de una caracterización de lo que sería una teoría leibniziana de la acción a partir de los caracteres de las mónadas, para pasar luego a explicar cómo se funda en el sistema de este filósofo la identidad personal.

La cuarta y última parte, dedicada a filosofía, naturaleza y ciencia, consta de tres trabajos. El primero, de Héctor Velázquez Fernández y Natalia Villareal de la Garza (“Causalidad y movimiento celeste en Leibniz, su lectura cartesianas frente a Newton”) da cuenta de la sistemática oposición entre estos dos sabios con relación a diversos puntos de la ciencia de su tiempo, derivados, según los autores, de la “mirada” cartesiana de Leibniz

sobre ellos, especialmente el movimiento y trayectoria de los astros. El segundo artículo, de Daniel Osberto Reyes Cárdenas (“La discusión Leibniz-Bernouilli como antecesor a las matemáticas transfinitas de Cantor”) realiza un interesante intento de relacionar esta disputa con la matemática transfinita de Cantor a partir de la consideración del concepto “infinito” en su relación con los infinitesimales, ya que tanto Leibniz como Cantor no consideraban a los infinitesimales como discretos. El último trabajo, de Celso Vargas Elizondo (“Leibniz y el transformismo del siglo XVIII”), de Costa Rica y único autor no mexicano de este libro, luego de señalar al transformismo de los siglos XVII y XVIII como algo diferente del evolucionismo del XIX (aunque obviamente con muchas conexiones teóricas), explica las teorías geológicas de Nicolás Steno en la línea cartesiana, poniéndolo en relación con algunas ideas de Leibniz quien, para explicar el estado terráqueo ante y post diluviano usa algunas categorías geológicas de Steno.

Como puede apreciarse, este libro presenta un conjunto de trabajos que muestran los aportes mexicanos al estudio y análisis de Leibniz, con resultados originales, todos los cuales –al decir de los participantes– fueron, de manera directa o indirecta inspirados por el profesor homenajeado, cuyo aporte a la formación de investigadores queda de este modo claramente establecido y valorado.

*

JOSÉ LUIS DAMIS, *Laberinto IV. Los avatares de Vishnú*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2017, 346 pp.

En esta cuarta entre del peculiar “Tratado de filosofía” de José Luis Damis, el referente o hilo conductor, que en los anteriores estaba a cargo de algún/unos pensador/es o filósofo/s occidental/es, se traslada al Oriente y asume no sólo ciertas creencias que ya nos son bastante familiares, como las encarnaciones o avatares, sino y sobre todo un tono más fuertemente crítico a los modos accidentales de pensar, de sentir, de actuar y en general, de vivir. Lo que, por otra parte, no significa –en sentido contrario– propugnar las formas orientales de vida tal como las conocemos. Se trata más bien de poner todo en cuestión, lo más radicalmente posible. En ese sentido, se puede decir que la obra cumple adecuadamente el concepto de filosofía como pensamiento radicalmente crítico.

Los 33 capítulos (acaso el número sea simbólico, como los cantos de la *Divina Comedia* o los años de Cristo, otro avatar) se desarrollan casi al modo de una sesión de psicoanálisis ortodoxo, es decir, por una especie de “asociación libre”, o al menos es lo que percibe el lector a primera vista. De a poco se va armando un perfil, pero luego desaparece, o más

bien se esfuma para ser gradualmente suplantado por otro, y así sucesivamente; cada una de estas manifestaciones de “lo divino” (la verdadera filosofía, como pensaría Platón que, por cierto, es uno de los personajes, como no podía ser menos) lleva tres o cuatro capítulos.

Trazar por lo tanto un resumen o algo similar no sólo sería una tarea inútil sin también contraproducente y casi un insulto al autor. Digo que sería inútil porque no ayudaría para nada al lector a entender, sin haberlo leído, el sentido del libro. Es que este sentido, precisamente, lo dará cada lector, según su peculiar hermenéutica de la historia (narrada) del avatar, más los sentidos eventualmente ocultos que pueda descubrir, y las resignificaciones del texto que quiera o pueda hacer. Digo que sería contraproducente porque no sólo no lo ayudaría en esta tarea que –me parece– es lo que busca el autor, sino que, al contrario, la entorpecería. Y digo que sería casi un insulto, de mi parte, como comentadora, porque sería casi imperdonable que alguien que haya leído los otros tres volúmenes pueda equivocarse tan ramplonamente sobre éste.

En este caleidoscopio de figuras de todo tipo: no sólo filósofos y poetas –como dice un aria famosa de “La Bohème”– sino también cineastas, deportistas, músicos, seres comunes “como usted o como yo”, dioses, ángeles (o demonios) y otros seres imprecisos, si es que son seres. Todos ellos con “perfectas” actitudes humanas: se cena con Krishna, Apolo ofrece un *happy hour* de vino y quesos, y así siguiendo. Los escenarios también tienen su sentido, además de ser desopilantes. El lector lo descubrirá por sí mismo.

No sé si este *Laberinto* será el último, tal vez no. Pero sí puede decirse que cierra el (¿primer?) ciclo. Eso se infiere con bastante claridad del “Prefacio”. El autor relata que un día, cuando tomaba clase con Ansgar Kélin en la Facultad de Filosofía y Letras de UBA, quien explicaba Filosofía Contemporánea, un alumno le preguntó qué es la filosofía para Hegel, con la advertencia “Por favor, profesor, que se entienda”. El profesor respondió: “El modo en que Occidente se vio a sí mismo durante 2.500 años”. Pues bien, Damis, aquel alumno que recuerda la anécdota, de algún modo escribe este libro (los cuatro, mejor dicho) para mostrar que esa mirada está dejando de existir, porque Occidente mismo parece disolverse. No sólo el marxismo y los postmodernos atacaron las “narrativas universales” y las “metanarrativas” milenarias; la racionalidad occidental es cuestionada desde muchos ángulos, y eso tiene inevitables resultados. El autor señala algunos, terminando con *Modernidad líquida* de Z. Bauman. Con todo, la pregunta “qué es la filosofía” sigue sin respuesta precisa. El autor recuerda aquí, respetuosamente, la propuesta de Heidegger: la tarea inmediata de la filosofía sería alertar sobre la servidumbre de la técnica y la enajenación del Ser. Eso no parece estar sucediendo. Deleuze sigue insistiendo en que a la filosofía compete formar conceptos, tesis radicalmente contradicha por Agamben, para

quien no es posible definir los “límites” de la filosofía porque se produce de improviso (como los hechos) pasa y desaparece. En suma, que el acuerdo sobre ella no sólo parece improbable, sin más bien imposible y sobre todo indeseable.

Sobre este trasfondo se entienden los tres últimos párrafos del Prólogo que, con gentileza, el autor nos brinda como guía en nuestra lectura. No queda sino cerrar esta presentación con sus propias palabras (pp. 14-15) y advertir al futuro lector que al final de las trescientas treinta y seis páginas tropezará con Adán ensayando su “condición humana”, como “*The end*”.

“Parece sorprendente esta visión de la filosofía [la de Agamben] pero puede sorprendernos menos si advertimos que el filósofo ya no puede mirar el espejo que refleja el rostro de Occidente. El espejo está vacío. Entonces sólo le queda asumir una libertad poética para salvar a la filosofía”.

“Estos cuatro *Laberintos* producen la filosofía desde esta libertad. Así crea mundos, quiebra lenguajes y sentidos, inaugura espacios, revela encantamientos, descompone personajes para recomponerlos de otro modo, juega con la historia superponiendo y alterando los tiempos. También reinterpreta viejas filosofías y filósofos, rompe literaturas, desmantela religiones, desmitifica los poderes y las políticas. La filosofía de da vida plena a la muerte, ignora los límites de lo cognoscible, va más allá de la metáfora”.

“¿Cuál es el supuesto de este filosofar? Librarse de las cadenas en que permaneció encadenado, desde su origen a la racionalidad de una civilización ahora, por lo menos, agonizante. Así esta filosofía responde a la pregunta ¿qué es la filosofía?”.

*

Simposio Utopías: pasado y presente. A 500ª años de Utopía de Tomás Moro, Montevideo, Udelar, 2018, 592 pp.

Esta publicación recoge los trabajos presentados en el Simposio homónimo, realizado el año anterior en Montevideo, Facultad de Derecho de la Universidad de la República, organizado por el Instituto de Historia de las Ideas.

El material se organiza en varias secciones. La primera, contiene las conferencias centrales de Celina A. Lértora Mendoza sobre los ecos de Agustín de Hipona en Utopía, de Raquel García Bouzas sobre razón y crítica social en las utopías premodernas, de Mario

Cayota sobre la utopía crítica en el presente, de Roberto Fragomeno sobre la utopía como ausencia de lo real y de Yamandú Acosta sobre la utopía hoy.

El nutrido material de las sesiones está organizado, como en la reunión, en tres Mesas y ocho Comisiones. La primera Mesa: Desafíos utópicos: otras miradas”, contiene los trabajos de Mayra Cardozo sobre Mary Wollstonecraft y de Bélgica Martínez Melgar sobre Flora Tristán. La segunda Mesa: Planificación territorial, ciudades sustentables y utopías, recoge un solo trabajo, el de Cristina Bausero sobre el caso de Dodecá como espacio utópico. La tercera mesa: Utopía y diversidad, trae también un solo trabajo, de Claudia Pérez sobre heterotopía y diversidad.

Pasando al recuento de los aportes publicados en las sesiones de comisión, fueron las siguientes, con los nombres de los ponentes: 1. Valor del género utópico en las cosmovisiones, ideologías e historia de las ideas (Líber Romero y Arturo Rodríguez Peixoto); 2. Sentido de *Utopía* de Tomás Moro en su contexto histórico y cultural (Pablo Drews); 3. El pensamiento y la acción utópica en Uruguay y América Latina (Álvaro Garcé García y Sylvia Rodríguez); 4. Influencia de *Utopía* y de sus antecedentes antiguos y medievales en el pensamiento de la modernidad (Julia Ciasca Brandão, José Luis Galamidi, Vera Waksman, Eduardo Piazza e Isabel Clemente Batalla); 5. Utopías socialistas, cristianas, liberales (Daniela Guerra, Pablo Guerra y Alejandro Ventura Comas); 6. Vigencia del pensamiento utópico en las transformaciones sociales, culturales, políticas y jurídicas (Héctor Altamirano, Daniel Ramada Piendibene, Genoveva Sivez y Luciana Soria), 7; Utopías y Distopías en lo político, cultural, religioso, educativo, económico y social (Pablo Alvira y Ricardo Marquisio Aguirre); 8. Los derechos humanos como horizonte utópico (Marcelo Vigo y Agustín Courtoisie).

Este material académico que, como se puede apreciar, es temáticamente amplio y bien distribuido en el considerable número de trabajos, está precedido por un panel inaugural llevado a cabo en el Teatro Solís, con asistencia libre de público, que constituyó no sólo el lanzamiento de la reunión académica sino –y sobre todo– ala ocasión de difundir a un público más amplio la importancia de la convocatoria, de su tema y de sus implicancias prácticas y actuales.

En el Prólogo de Eduardo Piazza, miembro del Comité organizador, se transcriben párrafos del blog con el que comenzó la difusión del encuentro, un año antes de su realización, donde se señala la importancia de *Utopía* en sí misma, y en los desarrollos ulteriores que motivó. Termina con un párrafo sobre la oportunidad y conveniencia de la convocatoria, que conviene transcribir textualmente:

“La diversidad de utopías desencadenadas en los siglos posteriores al XVI, incluidos el XIX y el XX, sean de carácter liberal, socialistas u otras, como también las antiutopías reactivas, los problemas de la relación de los agentes humanos con las utopías (sea el utopismo, el antiutopismo o el realismo) es clara expresión de la pertinencia de las múltiples aproximaciones académicas posibles, que en ocasión de los 500 años de la obra de Moro, dan especial legitimidad a esta convocatoria desde la historia de las ideas” (p. 13). También se explica que la diagramación de la edición siguió el mismo criterio que el organigrama del encuentro, aunque confrontando con el programa se aprecia que no todas las presentaciones orales fueron recogidas, posiblemente porque no fueron entregadas en tiempo y forma. El criterio, explícito en este caso, ha sido dejar el registro de esos aportes que por diversos motivos no fueron terminados, pero que constituyeron en su momento un aporte real a las discusiones de cada mesa.

El panel de lanzamiento fue desgrabado y redactado en forma adecuada para la edición, pero conserva el tono original y amable que presidió esa reunión. Lo abre la Dra. Rosario Radakovich, en nombre de la Sala, ratificando la importancia de estas relaciones fluidas y positivas entre el arte, la cultura y la academia. El Dr. Roberto Markarian, Rector de la Universidad, quiso hacer una intervención personal y no oficial ni institucional. Su especialidad es la matemática del caos y en ese sentido señala que tanto la palabra “caos” como “utopía” comenzaron a usarse de una manera y terminaron siendo interpretadas de otras maneras. La búsqueda del sentido originario de ambas palabras, una de sus preocupaciones, lo lleva a la conclusión de que Tomás Moro, con su palabra, quiso significar sobre todo algo muy difícil, pero no imposible, de realizar, y que incluía su afán por asociar el gobierno al individuo y que tuvieran las mismas normas. Por eso rescata este aspecto, y propone que tratemos de lograr eso en nuestro propio comportamiento. El Dr. Gonzalo Uriarte, Decano de la Facultad de Derecho, hace una rápida referencia histórica a la importancia de *Utopía* y sus lecturas, para culminar con la cita del poema homónimo de Galeano “Seamos imperfectos / porque la perfección seguirá siendo / el aburrido privilegio de los dioses”, pero eso sí, vivamos cada día como si fuera el primero y cada noche como si fuera la última. Finalmente el Mg. Yamandú Acosta, Director del Instituto de Historia de las Ideas, luego de agradecer a todos los que, desde sus cargos y desde sus trabajos, colaboraron para posibilitar el Simposio y de pasar revista a la vida y obra de Tomás Moro y, sobre todo, refiriéndose a su lealtad a sus ideas, por las cuales murió, señala la importante relación entre ética y utopía que Moro estableció, incluso pagando con su vida. Por eso, propone tener este horizonte en vista, pero sin descuidar las múltiples lecturas posibles del tema, de las cuales el Simposio es precisamente una muestra.

Hay que coincidir con él en que este simposio representa algo similar a lo que dos años antes fue el encuentro motivado por los quinientos años de *El Príncipe* de Maquiavelo, organizado con el mismo criterio y con igual espíritu. Ambas propuestas demuestran, precisamente por el éxito de la convocatoria y el nivel académico alcanzando, que las grandes obras no pertenecen sólo al pasado ni son objeto exclusivo de los especialistas y los historiadores, sino que toda reflexión seria, articulada y creativa debe ser bienvenida.

*

CELINA A. LÉRTORA MENDOZA (Coord) *Política, educación y sociedad en la filosofía argentina del siglo XX*, Buenos Aires, Ed. FEPAI, 2018, 170 pp
Fragmentos de la “Presentación”

Desde el año 2017, dos grupos de trabajo, de sendos proyectos plurianuales con radicación en los Departamentos de Humanidades de la Universidad Nacional de Lanús y de la Universidad Nacional del Sur, comenzaron a reunirse para intercambiar sus impresiones en torno a sus líneas de investigación. El diálogo, en varios encuentros, ha permitido visualizar que la política era el gran tema que articulaba ambos equipos.

El grupo dirigido por la Dra. Celina Lértora en la UNS aborda sus investigaciones desde un enfoque hermenéutico de indagación, y en conexión con la política en una dimensión muy amplia. El equipo dirigido por el Dr. Héctor Muzzopappa en la UNLa explora, desde una perspectiva eminentemente política, la construcción e implantación del patriotismo y el nacionalismo en la historia argentina.

Una de las tareas que se habían fijado en estas reuniones consistía en exponer las investigaciones particulares de cada miembro de los dos grupos, ahora llamado grupo Fusión Sabatina, en un encuentro científico. Como resultado de esta tarea conjunta, en septiembre de 2018 se presentó el Simposio, *Política, Educación y Sociedad en la Filosofía argentina del Siglo XX*, donde se exhibieron los principales resultados obtenidos. Dicho simposio se realizó en el marco del Tercer Encuentro Internacional de Filosofía y Humanidades, organizado por la Universidad Nacional de Lanús y llevado a cabo en su sede, los días 6 y 7 de septiembre de 2018.

La riqueza de los abordajes de las distintas disciplinas y los diversos trayectos formativos de los participantes propician el fortalecimiento de las hipótesis puestas en juego y por otra parte, la formulación de nuevos interrogantes, desde los enfoques del grupo Fusión Sabatina. Es así que los progresos de todas y cada una de las investigaciones se

evidencia tanto en los avances como en la profundización del campo temático, en el entramado de la política, la filosofía, la educación y la sociedad. Por esta razón, los trabajos que ahora se publican, representan la terminación de la versión anterior, presentada y discutida en el encuentro mencionado.

En la estructuración de esta obra (análoga a la del Simposio inicial) se ha buscado mostrar algunas de las posibles conexiones temáticas y hermenéuticas entre las líneas de investigación de los miembros de Fusión, por aproximación y por contraste. Estas aproximaciones tienen la finalidad inmediata de enriquecer cada trabajo aportándole ideas desde otras perspectivas temáticas y hermenéuticas, sin descartar la posibilidad futura de un trabajo conjunto y complejo. Estos nucleamientos iniciales, en este momento del trabajo de Fusión Sabatina, son los siguientes

1. Aproximación política-educación: la relación entre las opciones políticas de los agentes y sus propuestas educativas, en todos los niveles de la enseñanza. Se muestran tres casos que abarcan la primera mitad del siglo XX, desde su primera década, con la restauración del pensamiento nacionalista en educación y en el campo científico, pasando por la propuesta del primer peronismo y llegando a las opciones políticas presentes en la creación de las dos primeras universidades privadas argentinas. Esta sección comprende los trabajos de: Alejandro Herrero sobre la recepción del proyecto de restauración nacionalista de Ricardo Rojas en el ámbito educativo en la primera década del siglo pasado; María Victoria Santorsola sobre el sistema educativo propuesto en 1952 a partir de los textos normativos pertinentes, proponiendo un análisis hermenéutico a partir de Hans-Georg Gadamer y Paul Ricoeur y Dulce María Santiago, quien muestra dos proyectos institucionales con diversas proyecciones políticas a partir de los personales de sus dos fundadores Ismael Quiles (Universidad del Salvador) y Octavio Nicolás Deris (Universidad Católica Argentina).

2. Aproximación política-ciencia/filosofía: de qué modo las opciones políticas de los científicos /filósofos influyeron en sus obras y en sus propuestas académicas y en sus asociaciones. Se presentan dos casos que muestran una preocupación reiterada en la intelectualidad argentina: la falta de compromiso político del colectivo y modos de integrarlo en la vida práctica, dos son referidos autores que hicieron la denuncia y dos son colectivos que intentaron practicar el compromiso en su seno. Se trata de los trabajos de: Facundo Di Vincenzo sobre el nacionalismo científico de José Ingenieros, a través de un análisis de su libro *La evolución sociológica Argentina. De la barbarie al imperialismo*, de 1910; y Celina A. Lértora Mendoza, que visualiza la historia paralela de la Sociedad Argentina de Filosofía (SAF) y la Asociación Filosófica de la República Argentina (AFRA)

en sus primeras épocas, señalando las diversas conexiones políticas que determinaron sus respectivos rumbos institucionales.

3. Aproximación política-sociedad: de qué modo el pensamiento de los filósofos, asumiendo algunas ideas de sus antecesores y redefiniéndolas en función de su propia preocupación, han llegado a la sociedad a través de diversos canales, los cuales se construyen a partir de una amplia recepción social de las celebraciones del Centenario, que marca una inflexión en el imaginario social argentino. Se presenta un panorama general de este proceso y dos casos de autores que abarcan un marco temporal de ocho decenios; las ideas recurrentes son casi las mismas, aunque con acentos en distintos nombres: nación, patria, pueblo, liberación. La sección comprende los siguientes trabajos: el de Héctor Muzzopappa sobre el nacionalismo argentino y sus diversas configuraciones, a partir de ideas de Ernesto Palacio en su crítica a un uso apócrifo del concepto y buscando exhibir correctamente los ciclos históricos de su desarrollo; el de Laura Guic, considerando la construcción del patriotismo en los escritos de José María Ramos Mejía, quien desde su tarea en el Ministerio de Educación buscaba redefinir nociones y establecer nuevas conceptualizaciones del patriotismo; y el de Agustina Cazenave sobre Arturo A. Roig, explorando los conceptos de dignidad y necesidad en la construcción del sujeto moral, en el marco de la teoría de las moralidades emergentes

4. Aproximación política y líneas filosóficas: se busca exhibir las conexiones entre las opciones políticas subyacentes y la emergencia teórica tres casos relevantes de la filosofía argentina del siglo XX: el existencialismo (como alternativa al escolasticismo católico), el marxismo (en el contexto de la filosofía de la liberación), y la ecofilosofía (en el contexto del pensar el futuro país). Comprende los siguientes trabajos: el de Raúl Domínguez, quien explora los modos de circulación del saber filosófico en la Universidad Nacional del Sur en su período fundacional (1956-1962) a través de documentos institucionales y otras fuentes alternativas de información; el de Esteban Gabriel Sánchez, quien aborda la interpretación categorial de Enrique Dussel sobre Karl Marx, interpretación que parte de una perspectiva crítico-ética sobre la pobreza y exclusión en Latinoamérica; por último el trabajo de Alicia Bugallo presenta un panorama del desarrollo de la filosofía ambiental en Argentina, a partir de la recepción de la eco-espiritualidad de Skolimowski, hasta la eco-política, siendo éstas dos modalidades relevantes de ecofilosofía en la Argentina.

Celina A. Lértora Mendoza