



VOL. 43 | AÑO 2023

CUYO

Anuario de Filosofía
Argentina y Americana



UNCUYO
UNIVERSIDAD
NACIONAL DE CUYO



FACULTAD DE
FILOSOFÍA Y LETRAS



arca ÁREA DE REVISTAS
CIENTÍFICAS Y
ACADÉMICAS

ISSN 1514-9935 | EISSN 1853-3175



VOLUMEN 43
2023

UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE FILOSOFÍA ARGENTINA Y AMERICANA
MENDOZA - REPÚBLICA ARGENTINA
ISSN 1514-9935 (VERSIÓN IMPRESA)
ISSN 1853-3175 (VERSIÓN EN LÍNEA)



UNCUYO
UNIVERSIDAD
NACIONAL DE CUYO



FACULTAD DE
FILOSOFÍA Y LETRAS



arca ÁREA DE REVISTAS
CIENTÍFICAS Y
ACADÉMICAS



CUYO
Anuario de Filosofía
Argentina y Americana
VOL. 43 - AÑO 2023

CUYO es una publicación del Instituto de Filosofía Argentina y Americana de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina). Difunde trabajos de investigación sobre Filosofía, Historia de la Filosofía Argentina y Americana, Historia de las Ideas Americanas y disciplinas afines. En su sección "Textos" rescata inéditos, escritos antiguos y documentación. Desde 1965 es un espacio de diálogo y análisis crítico con calidad científica y rigor académico, dirigida a un lector especializado, pero también al público en general.

Esta revista está incluida en: Latindex (Catálogo y Directorio); Dialnet; Handbook of Latin American Studies, Library of Congress, EE.UU.; Bdigital-UNCuyo; Núcleo Básico de Revistas Científicas Argentinas, CAICYT/CONICET; Scientific Electronic Library On line (SciELO); Clasificación Integrada de Revistas Científicas (CIRC) y Philpapers.

Las opiniones expresadas por los autores son de su exclusiva responsabilidad.

ISSN 1514-9935 (Versión impresa)

ISSN 1853-3175 (Versión en línea)

CUYO is a publication of the Institute of Argentine and American Philosophy (the American Continent as a whole) of the Faculty of Philosophy and Literature of the National University of Cuyo (Mendoza, Argentina). This publication contains research papers on Philosophy, History of Argentine and American Philosophy, History of American Ideas, and related disciplines. In its "Texts" section, it recovers for publication unpublished writings and ancient works and documents. Since 1965, CUYO has provided a space for the exchange of opinions and critical analysis with a scientific note, addressed not only to the specialized reader but also to the general public.

This publication is included in: Latindex (Catalogue & Directory); Dialnet; Handbook of Latin American Studies, Library of Congress, EE.UU.; Bdigital-UNCuyo; Núcleo Básico de Revistas Científicas Argentinas, CAICYT/CONICET; Scientific Electronic Library On line (SciELO); Clasificación Integrada de Revistas Científicas (CIRC) and Philpapers.

Every opinion expressed here by the authors is their own responsibility.

ISSN 1514-9935 (Printed version)

ISSN 1853-3175 (Online version)



CUYO
Anuario de Filosofía
Argentina y Americana
VOL. 43 - AÑO 2023

Redacción

Instituto de Filosofía Argentina y Americana
Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo
Centro Universitario, Ciudad de Mendoza (5500) Mendoza, Argentina
Teléfono: (+54-261) 413 5000 Interno 2252
E-mail: cuyoanuario@gmail.com
Sitio web: <https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/anuariocuyo>

Consejo de Redacción

Director: **Dante Ramaglia**  orcid.org/0000-0001-5739-6331 (Universidad Nacional de Cuyo / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina)

Marisa Muñoz  orcid.org/0000-0002-9449-0754 (Universidad Nacional de Cuyo / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina)

Marcela Aranda (Universidad Nacional de Cuyo, Argentina)

Paula Ripamonti  orcid.org/0000-0003-0187-1273 (Universidad Nacional de Cuyo, Argentina)

Secretaria: **Aldana Contardi** (Universidad Nacional de Cuyo, Argentina)

Secretaria técnica: **Betina Vázquez** (Universidad Nacional de Cuyo, Argentina)

Gestor editorial: **Facundo Price**  orcid.org/0000-0001-6056-5984 (Área de Revistas Científicas y Académicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Argentina)

Diseñadora gráfica: **Clara Luz Muñiz**  orcid.org/0000-0001-7184-0507 (Área de Revistas Científicas y Académicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Argentina)

Asistente de maquetación: **Juan Marcos Barocchi**  <https://orcid.org/0009-0002-1594-7427> (Área de Revistas Científicas y Académicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Argentina)

Asistente editorial: **Lorena Frascali Roux**  orcid.org/0000-0001-5342-0875 (Área de Revistas Científicas y Académicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Argentina)

Consejo Editorial

Adriana Arpini  orcid.org/0000-0002-5459-0363 (Universidad Nacional de Cuyo / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina)

Mariela Avila  orcid.org/0000-0002-9347-2191 (Universidad Católica Silva Henríquez, Chile)

Clara Alicia Jalif de Bertranou (Universidad Nacional de Cuyo, Argentina)

Francisco José Martín (Università di Torino, Italia)

Gerardo Oviedo (Universidad de Buenos Aires, Argentina)

Rubén Quiroz Ávila  orcid.org/0000-0002-6152-038X (Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú)

María del Rayo Ramírez Fierro (Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México)

Antolín Sánchez Cuervo  orcid.org/0000-0002-0371-0679 (Instituto de Filosofía, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, España)

Consejo Asesor

Yamandú Acosta (Universidad de la República, Uruguay)

Carlos Henrique Armani  orcid.org/0000-0003-4855-6115 (Universidade Federal de Santa Maria, Brasil)

Norval Baitello  orcid.org/0000-0001-7814-7633 (Pontificia Universidade Católica de São Paulo, Brasil)

Hugo Biagini (Centro de Ciencia, Educación y Sociedad, Argentina)

Carmen Bohórquez (Centro Nacional de Historia, Venezuela)

Alcira Bonilla (Universidad de Buenos Aires / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina)

Horacio Cerutti Guldberg  orcid.org/0000-0003-0464-8341 (Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, México)

Raúl Fornet-Betancourt (Universidad de Aachen, Alemania)

José Luis Gómez Martínez (University of Georgia, Estados Unidos de América)

Pablo Guadarrama González  orcid.org/0000-0002-4776-2219 (Universidad Central "Marta Abreu" de Las Villas, Cuba)

Walter Omar Kohan  orcid.org/0000-0002-2263-9732 (Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil)

Francisco Leocata (Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, Argentina)

Oscar Martí (California State University, Estados Unidos de América)

Carlos Ossandón Buljevic (Universidad de Chile, Chile)

Carlos Paladines (Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito, Ecuador)

María Luisa Rubinelli (Universidad Nacional de Jujuy, Argentina)

Ricardo Salas Astrain  orcid.org/0000-0003-4765-1567 (Universidad Católica de Temuco, Chile)

María Cecilia Sánchez  orcid.org/0000-0002-9543-9264 (Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Chile)

José Santos Herceg  orcid.org/0000-0001-5425-2340 (Instituto de Estudios Avanzados, Universidad de Santiago de Chile, Chile)

Alejandro Serrano Caldera (Universidad Americana, Nicaragua)

Ángela Sierra González (Universidad de La Laguna, España)

Han sido directores de la revista:

Diego F. Pró (1965-1994) y **Clara A. Jalif de Bertranou** (1995-2015)

CUYO. Anuario de Filosofía Argentina y Americana

Instituto de Filosofía Argentina y Americana

Facultad de Filosofía y Letras - Universidad Nacional de Cuyo

Centro Universitario - Ciudad de Mendoza (5500) - Casilla de Correo 345 – Provincia de Mendoza

E-mail: cuyoanuario@gmail.com

Página web: <http://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/anuariocuyo/about>

VERSIÓN DIGITAL: ARCA (ÁREA DE REVISTAS CIENTÍFICAS Y ACADÉMICAS)
DE LA FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO
EMAIL: REVISTASCIENTIFICAS@FFYL.UNCU.EDU.AR



Se permite la reproducción de los artículos siempre y cuando se cite la fuente. Esta obra está bajo una Licencia Atribución-No Comercial-Compartir Igual 2.5 Argentina (CC BY-NC-SA 2.5 AR). Usted es libre de: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato; adaptar, transformar y construir a partir del material citando la fuente. Bajo los siguientes términos: Atribución —debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante. No Comercial —no puede hacer uso del material con propósitos comerciales. Compartir Igual —Si remezcla, transforma o crea a partir del material, debe distribuir su contribución bajo la misma licencia del original. No hay restricciones adicionales —No puede aplicar términos legales ni medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otras a hacer cualquier uso permitido por la licencia. <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/ar/>. A partir del número 39, CUYO Anuario de Filosofía Argentina y Americana pasará a estar bajo licencia Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Esta es una actualización de la versión pero aplica los mismos criterios que la versión CC BY-NC-SA 2.5 AR utilizada actualmente. Vea la actualización en: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>.

Esta revista se publica a través del SID (Sistema Integrado de Documentación), que constituye el repositorio digital de la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza): <http://bdigital.uncu.edu.ar/>, en su Portal de Revistas Digitales en OJS: <http://revistas.uncu.edu.ar/ojs/index.php/index/index>.

Nuestro repositorio digital institucional forma parte del SNRD (Sistema Nacional de Repositorios Digitales) <http://repositorios.mincyt.gob.ar/>, enmarcado en la leyes argentinas: Ley N° 25.467, Ley N° 26.899, Resolución N° 253 del 27 de diciembre de 2002 de la entonces SECRETARÍA DE CIENCIA, TECNOLOGÍA E INNOVACIÓN PRODUCTIVA, Resoluciones del MINISTERIO DE CIENCIA, TECNOLOGÍA E INNOVACIÓN PRODUCTIVA N° 545 del 10 de septiembre del 2008, N° 469 del 17 de mayo de 2011, N° 622 del 14 de septiembre de 2010 y N° 438 del 29 de junio de 2010, que en conjunto establecen y regulan el acceso abierto (libre y gratuito) a la literatura científica, fomentando su libre disponibilidad en Internet y permitiendo a cualquier usuario su lectura, descarga, copia, impresión, distribución u otro uso legal de la misma, sin barrera financiera [de cualquier tipo]. De la misma manera, los editores no tendrán derecho a cobrar por la distribución del material. La única restricción sobre la distribución y reproducción es dar al autor el control moral sobre la integridad de su trabajo y el derecho a ser adecuadamente reconocido y citado.

INDICE

DOSSIER: En busca de la filosofía uruguaya	11
Presentación del Dossier: En busca de la filosofía uruguaya Presentation of the Dossier: In Search of Uruguayan Philosophy	
Yamandú Acosta	13
El significado de lo “kirio” en el pensamiento tardío de Pedro Figari The Meaning of “Kirio” in Pedro Figari’s Late Thought	
Aníbal Corti	21
¿Es posible una comunidad filosófica latinoamericana? Una respuesta desde el pensar nómada de Carlos Pereda Is a Latin American Philosophical Community Possible? A Response From the Nomadic Thinking of Carlos Pereda	
Pablo Drews	49
Heidegger en Uruguay: La contribución de Mario A. Silva García a comienzos de los cincuenta Heidegger in Uruguay: the Contribution of Mario A. Silva García in the Early Fifties	
Sebastián Ferreira Peñaflor.....	71

José Enrique Rodó contra el “vuelo de brujas”: para una crítica de la nordomanía latinoamericana contemporánea | José Enrique Rodó
Against the “Witches’ Flight”: for a Critique of Contemporary Latin-American Northmania

Martín Fleitas González 97

Tecnovirus | Technovirus

Ricardo G. Viscardi 131

ARTÍCULOS 159

Desarticulación (im)productiva: Walter Mignolo y la Teoría crítica |
(Im)productive disarticulation: Walter Mignolo and critical Theory161

Carlos Aguirre Aguirre..... 161

Lecturas e interpretaciones de las actuaciones de Gregorio Tagle, Pedro José Agrelo y Manuel Moreno en el discurso filosófico elaborado por José Ingenieros y Alejandro Korn a principios del siglo XX | Readings and interpretations of the performances of Gregorio Tagle, Pedro José Agrelo and Manuel Moreno in the philosophical discourse prepared by José Ingenieros and Alejandro Korn at the beginning of the 20th century

Ariel Alberto Eiris 197

NOTAS Y COMENTARIOS 229

El archivo documental de Onofre Segovia, a 50 años de la Reforma Universitaria de Mendoza | The documentary archive of Onofre Segovia, fifty years after the University Reform of Mendoza

Martín Aveiro Coppolino..... 231

La universidad y el compromiso social. Reflexiones sobre las ideas y experiencias pedagógicas de Mauricio López y Arturo Roig | The university and social commitment. Reflections on the ideas and pedagogical experiences of Mauricio López and Arturo Roig

Dante Ramaglia 241

TEXTOS 253

Un plan de estudios con vocación social. La Ordenanza N° 40/73 | A study plan with a social vocation. Ordinance No. 40/73

Adriana María Arpini..... 255

Plan de estudios de la carrera de Filosofía del año 1974 | The study plan for the Philosophy degree in 1974.....261

RESEÑAS 296

Muñoz, Marisa y Contardi, Aldana (Eds.). *La filosofía argentina de mediados del siglo XX. Figuras, temas y perspectivas*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2022, 412 p.

Jorge Ariel Palacio 297

Utopía y praxis latinoamericana. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social, año 27, nº 97, abril-junio de 2022, 279 p. Dossier: Utopía y praxis en el humanismo crítico de Franz Hinkelammert

Dante Ramaglia 309



DOSSIER:
En busca de la filosofía
uruguaya

Coordinador:

Yamandú Acosta

 <https://orcid.org/0000-0001-8245-8786>

Presentación del Dossier: En busca de la filosofía uruguaya

Presentation of the Dossier: In Search of Uruguayan Philosophy

Yamandú Acosta¹

 <https://orcid.org/0000-0001-8245-8786>

Los artículos que a continuación se presentan, son las respuestas de sus cinco autores a nuestra propuesta de *dossier* que titulé: *En busca de la filosofía uruguaya*. Los cinco autores, de los cuales cuatro son generacionalmente más próximos, registran significativa actuación en el campo de la filosofía, tanto en la investigación como en la enseñanza de la disciplina en Uruguay.

Aunque no era requisito excluyente tener nacionalidad uruguaya para participar en la propuesta –de hecho tenía la expectativa de recibir alguna colaboración no uruguaya en esa búsqueda–, los cinco participantes son uruguayos u orientales, palabras que expresan la nacionalidad de las personas que natural o legalmente hacemos parte de la población en este territorio al oriente del Río Uruguay y de la que somos portadores aunque podamos habitar circunstancial o de manera permanente en otras latitudes.

De hecho, se trata también de autores entre los cuales no hay ninguna autora, no obstante también tenía la expectativa, fundada

¹ Universidad de la República, Uruguay. Contacto: yamacoro49@gmail.com

en algunos anuncios al momento del lanzamiento de la convocatoria, respecto a que, tanto autoras como autores participarían con sus artículos en este *dossier*. Pero los hechos dieron por tierra con esa razonable expectativa.

Los artículos aportados son filosóficos y sus autores son uruguayos, de manera tal que en un sentido lato puede decirse que todos ellos son expresiones actuales de *la filosofía uruguaya*. Es una buena noticia el que la búsqueda se haya visto coronada por aportes que más que haber encontrado, el *dossier* ha promovido en su emergencia; es un aporte de los autores a través de su respuesta a esta convocatoria a *la filosofía uruguaya*, su validez, su vigencia, su consolidación y su razonablemente esperable ulterior desarrollo.

De los cinco artículos, los cuatro de los autores generacionalmente más próximos, focalizan –sea en exclusividad, sea con especial protagonismo– autores uruguayos en el campo de la filosofía. Sea del canon consagrado, como Rodó o Figari, sea el de autores poco recordados como Mario A. Silva García, sea de autores uruguayos radicados en el exterior, pero con mucha proyección y reconocimiento en la filosofía actual también en nuestro país como Carlos Pereda. Fuera de esos cuatro, el otro artículo no focaliza como parte central de su asunto ningún autor uruguayo, aunque incluye entre sus referencias en el análisis que realiza, a la figura poco recordada –entre muchísimas otras que también merecerían ser tenidas en cuenta en una búsqueda de la filosofía uruguaya– de Mario A. Silva García, quien de esta manera adquiere presencia en el contexto del *dossier*.

Cuatro artículos ponen como centro de su abordaje un concepto a categoría de análisis. Dos de ellos lo hacen en relación a conceptos de autores uruguayos; a saber: “nordomanía” y “pensar nómada”. Otro lo hace induciendo un concepto desde una narración utópica: “lo kirio”. Otro se centra en un concepto muy actual de origen que podría estimarse como global: “tecnovirus”. Finalmente,

el artículo restante, no focaliza un concepto, aunque sí una filosofía, la “fenomenología” en cuanto a su recepción en Uruguay.

Pasemos revista a cada uno de los cinco artículos que por orden alfabético se publican a continuación.

“El significado de ‘lo kirio’ en el pensamiento tardío de Pedro Figari” de Aníbal Corti, a partir de la novela utópico satírica —así la clasifica con precisión— de Pedro Figari *Historia Kiria* de 1930, a la que emplaza en el conjunto de la obra escrita del autor, de la evolución de su pensamiento y de hitos significativos de su biografía que dan contexto a esa evolución, se pregunta por “lo kirio” como concepto.

Esa pregunta orienta al artículo a lo largo de sus diez apartados. En ellos se plantean ejes filosóficos del pensamiento figariano, su naturalismo y evolucionismo, sus relaciones con el materialismo, su concepción de la moralidad, el talante optimista en lo que hace al progreso humano en las etapas tempranas de ese pensamiento, la transformación de este en un talante pesimista en su madurez transcurrida en contexto europeo, para centrarse en el análisis de *Historia kiria*, en procura de la elaboración de “lo kirio” como concepto, si se quiere como una categoría filosófica crítica. La pregunta y la respuesta a esa pregunta que Corti ensaya, ejemplifican una cuidadosa y exitosa búsqueda y elucidación de una categoría filosófica crítica —“lo kirio”— como trascendentalidad inmanente a una narración literaria, en este caso *Historia kiria* de Pedro Figari.

Desde Figari y sobre Figari, pero también más allá de él, no solamente lo filosófico conceptual es elucidado y explicitado a partir de lo narrativo literario, sino que se avanza con verosimilitud en la pertinencia del concepto de “lo kirio” en la crítica a la civilización moderno-occidental que transitaba una profunda crisis en los años treinta del siglo pasado. La pertinencia de “lo kirio” como concepto filosófico con significativo potencial crítico en aquel contexto, podría reivindicarse como vigente dada su validez en este nuevo empuje de crisis civilizatoria, próximos ya a los años treinta del siglo en curso.

“¿Es posible una comunidad filosófica latinoamericana? Una respuesta desde el pensar nómada de Carlos Pereda” de Pablo Drews, ensaya una reflexión metafilosófica que se pregunta por las condiciones de posibilidad de una comunidad filosófica latinoamericana, estimada a su vez como condición de posibilidad de un ejercicio de la filosofía entre nosotros que, en referencia a análisis del argentino Eduardo Rabossi, implique no solamente el profesionalismo ya vigente sino también un grado significativo de profesionalidad, valorada como condición de creatividad en el campo de la filosofía.

En esa línea de reflexión, considera la pregunta y las respuestas del mexicano Luis Villoro sobre la posibilidad de una comunidad filosófica.

El pensar nómada del uruguayo Carlos Pereda, es postulado como orientación crítico-normativa que puede aportar a responder afirmativamente la pregunta por la posibilidad de una comunidad filosófica latinoamericana.

Repasa las causas internas, calificadas como vicios, que según Pereda tornan invisible a la filosofía latinoamericana. Frente a estos vicios, se presentan las condiciones favorables para superarlos que Pereda elucida en su análisis de tradiciones del ensayo latinoamericano en la literatura, el periodismo y la crónica, condiciones que avanzan en la perspectiva del pensar nómada como alternativa epistemológica y metodológica a la razón arrogante en que aquellos vicios se sostienen.

El universalismo abstracto y el particularismo cultural en la filosofía latinoamericana, la filosofía alterada y la filosofía ensimismada según la conceptualización de Villoro, expresan una polarización en el profesionalismo de la filosofía latinoamericana. Se trata de una falsa oposición en la valoración de Pereda siguiendo a Vaz Ferreira de quien, destaca acertadamente Drews, es uno de sus mejores continuadores más que un discípulo.

El pensamiento nómada, con su “estrategia de los rodeos” o “nomadismo horizontal” y su “estrategia de las transiciones” o “nomadismo vertical”, sea descendente de lo general a lo particular o ascendente de lo particular a lo general, en un ida y vuelta entre lo abstracto y lo concreto, permite disolver esa falsa oposición, haciendo posible la comunidad filosófica y, con ella, la profesionalidad de la filosofía en América Latina y por lo tanto su visibilidad interna y externa, es la conclusión razonablemente optimista del artículo.

Con “Heidegger en Uruguay: la contribución de Mario A. Silva García a comienzos de los cincuenta”, Sebastián Ferreira Peñaflor apunta, como dice al cierre de su texto en relación a la recepción filosófica de Foucault a la que Silva García (Montevideo, 1921-2001) también ha aportado y que merecería ser considerada, “a menguar – nunca a saldar- la deuda que mantenemos aún con Mario A. Silva García”. Se trata en este artículo de la recepción de la filosofía de Heidegger a fines de los cuarenta y comienzos de los cincuenta en Uruguay a través de un documentado abordaje genealógico.

Se recrean las relaciones que en el campo de la filosofía en Uruguay dan marco a la figura filosófica uruguaya que se considera, se toma nota del reconocimiento de que ya es mercedor a fines de los cuarenta por parte de alguno de sus pares, pero también de la escasa presencia de su nombre –como del nombre de tantos otros– en la bibliografía académica posterior, que este artículo quiere ayudar a menguar.

La investigación, que se vertebra inicialmente sobre los archivos de los cursos de 1950 y 1951 e informes elevados al Decanato de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Universidad de la República, permite registrar la sinergia entre la lectura directa de Heidegger en alemán y la de la fenomenología francesa en muchas de sus expresiones así como el existencialismo de Sartre, en ese proceso de recepción que involucra al profesor cuyos aportes están

fuertemente articulados a sus actividades de enseñanza, que han favorecido a varias generaciones. El texto de 1951 *Sobre la noción de fundamento y de principio*, cuyo eje son esos tópicos, sus relaciones e implicaciones que llegan hasta la cuestión de la trascendencia y lo trascendental, completa el estudio.

El artículo termina destacando el alto grado de actualización exhibido por Silva García en la recepción de la filosofía continental europea, especialmente alemana y francesa. En cuanto a esta última, se destaca un eventual intercambio epistolar con Gastón Bachelard y la que sería una eventual primera referencia filosófica a Michel Foucault en un estudio preliminar a *Le rêve et l'existence* en 1954.

“José Enrique Rodó contra el ‘vuelo de brujas’: para una crítica de la nordomanía latinoamericana contemporánea”, de Martín Fleitas González, focaliza el diagnóstico rodoniano en *Ariel* de 1900 respecto a la nordomanía que afecta a la sociedad y la cultura latinoamericanas. Traza el alcance del concepto en Rodó, reflexiona acerca de la nordomanía presente en el mismo Rodó, emplaza la denuncia rodoniana al interior de la cuestión de la soberanía de la atención que tanto en lo individual como en lo colectivo la interpela, da cuenta del contexto de cambio de siglo en el que la denuncia rodoniana como contraparte de la crítica impulsa ese ideal de la soberanía de la atención el que presenta un exceso de validez por lo que mantiene vigencia en el siglo XXI en curso. Presenta tres rostros contemporáneos de la nordomanía latinoamericana: el relativo a la colonialidad del poder, el referido al «neobovarismo» y el correspondiente a los «marcos de inteligibilidad», se apunta un corolario que abraza la pretensión de habilitar una vía de trabajo genealógico que permita hacer visibles algunos mecanismos sobre los que los rostros contemporáneos de la nordomanía se estructuran sobre procesos de larga duración.

La introducción al texto da cuenta de la tesis inicial del título del artículo “José Enrique Rodó: frente al ‘vuelo de brujas’”. Se

desarrolla una interpretación del célebre cuadro de Francisco de Goya de 1797-1798 en la que se discierne una inquietud análoga a la que se advierte en la denuncia rodoniana de la nordomanía latinoamericana.

Los comentarios finales vuelven sobre el tópico del “vuelo de brujas”, la sugerente lectura del cual realizada por Fleitas no solamente inicia y cierra el texto, sino que lo atraviesa como sustento de las hipótesis y tesis que lo subyacen, que trascendiendo a Rodó avanzan posiciones propias sobre la dialéctica normativa de la nordomanía que aportan en el contexto del artículo a la comprensión crítica de nuestra situación cultural latinoamericana.

“Tecnovirus” de Ricardo G. Viscardi, discierne las implicaciones del concepto de alcance global que ha adquirido centralidad en el debate filosófico generado a partir de la coyuntura de la pandemia de covid.19.

El artículo se propone aportar a ese debate filosófico a través del planteamiento de tres ejes de discusión.

El foco del primer eje está en la dimensión mediática. En él se elabora la dialéctica entre tiempo real y tiempo irreal propiciado por esa dimensión funcional al distanciamiento físico, que se ha extendido como respuesta al accidente global

En el segundo eje, focalizado sobre la tecnología, luego de pasar revista a las que identifica como “campañas de la ambigüedad” sobredeterminantes de la pandemia, se detiene sobre la ambigüedad de la significación de la “vida”, entre la inmanencia y la trascendencia. El desplazamiento de los “intelectuales orgánicos” por los “expertos” hace parte de esa omnipresencia de la tecnología y su papel en la tensión vida-muerte; más aun, el tecnólogo usurpa el lugar del Soberano. En cualquier hipótesis, el virus se corona en la tecnología, evidenciando su ambigüedad biotecnológica. El “irresistible ascenso” de una suerte de totalitarismo sanitario y las emergencias insumisas

de los estallidos sociales ponen en escena las cuestiones del contragobierno y la gubernamentalidad.

El tercer eje, sobre la referencia a la omnipresencia del estado de excepción, reflexiona sobre la tecnología gubernamental en el contexto de la pandemia, sobre la genealogía del Coronavirus y su sobredeterminación y sobredimensionamiento tecnológico y político que lo constituyen en mucho más que un virus, y sobre rasgos especialmente sugestivos de la crisis sanitaria mundial. Tecnología y política, razón instrumental y razón estratégica como componentes de una misma red de poder son reflexionados desde fundamentos foucaultianos, concluyendo en el sentido de la gubernamentalidad.

Yamandú Acosta

Profesor de Filosofía y Magister en Ciencias Humanas, opción Estudios Latinoamericanos. Fue Profesor Titular y Director en el Instituto de Historia de las Ideas, Facultad de Derecho y en el Centro de Estudios Interdisciplinarios Latinoamericanos, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, en régimen de dedicación total, Universidad de la República, Uruguay. Actualmente es Docente libre en la última facultad mencionada e Investigador activo, nivel II del Sistema Nacional de Investigadores, Uruguay. Trabaja sobre sujeto, democracia y derechos humanos, filosofía latinoamericana y pensamiento crítico en América Latina. Ha publicado varios libros. También numerosos capítulos de libros y artículos de filosofía, historia de las ideas y estudios latinoamericanos en diversos países de América y Europa Su libro *Las nuevas referencias del pensamiento crítico en América Latina. Ética y ampliación de la sociedad civil* (2003) mereció el Premio Pensamiento de América “Leopoldo Zea” otorgado por el Instituto Panamericano de Geografía e Historia en 2004, como parte del cual tuvo una segunda edición en México en 2006. *Sujeto, Transmodernidad, Interculturalidad. Tres tópicos utópicos en la transformación del mundo* (Montevideo: Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 2020) es su último libro publicado.

El significado de lo “kirio” en el pensamiento tardío de Pedro Figari¹

The Meaning of “Kirio” in Pedro Figari’s Late Thought

Aníbal Corti²

Resumen:

El uruguayo Pedro Figari (1861-1938), destacado pintor, fue además un pensador original. Fue autor de una novela utópico-satírica, *Historia kiria* (1930), obra publicada en París, donde residió entre 1925 y 1934. Poco conocida y poco leída, Figari presentó en ella a los kirios, una civilización arcaica imaginaria cuyas viejas y buenas “virtudes esenciales” transformó en patrón universal de la sensatez y el sentido común: un patrón desde el que juzgó los acontecimientos del mundo que lo rodeaba, y a sus protagonistas. Apenas publicada adoptó el punto de vista kirio para formular comentarios y reflexiones de actualidad, algo de lo que queda abundante testimonio en su correspondencia del período. Puesto que no resulta inmediatamente obvio, tiene sentido preguntarse qué era para Figari ser un kirio. O, mejor, qué es “lo kirio” como concepto, qué lo distingue, qué lo caracteriza. En este trabajo intento ofrecer una respuesta a esta pregunta.

Palabras clave: Pedro Figari, pensamiento utópico, pensamiento latinoamericano, crítica de la modernidad

Abstract:

The Uruguayan Pedro Figari (1861-1938), a prominent painter, was also an original thinker. He was the author of a utopian/satirical novel, *Historia kiria* (1930), a work published in Paris, where he lived between 1925 and 1934. Not widely known and

¹ Con Mónica Herrera, Teodoro Buxareo, Thiago Rocca y Agustín Courtoisie he discutido muchas veces los temas de este ensayo a lo largo de los años. La mayoría de estas ideas de algún modo les pertenecen. Mónica, en particular, fue la primera persona en señalarme la amargura y el pesimismo del último Figari, que contrastan con la luminosidad y el optimismo del primero.

² Universidad de la República, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Centro de Estudios Interdisciplinarios Uruguayos (CEIU), Uruguay. Contacto: anibal.corti@gmail.com

barely read, Figari presented in that novel the *kirios*, an imaginary archaic civilization whose old and good "essential virtues" he transformed into a universal standard of reasonableness and common sense: a standard from which he judged the events of the world around him, and its protagonists. As soon as the novel was published, Figari adopted the *kirio* point of view to formulate actuality comments and reflections, something of which there is abundant testimony in his correspondence from the period. Since it is not immediately obvious, it makes sense to ask what it was like for Figari to be a *kirio*. Or, better, what *kirio* is as a concept: what distinguishes it, what characterizes it. In this work, I try to offer an answer to this question.

Keywords: Pedro Figari, utopian thought, Latin American thought, criticism of Modernity

A Teodoro Buxareo, compañero de aventuras

Del uruguayo Pedro Figari (1861-1938) se sabe que tuvo una intensa actividad pública antes de dedicarse de lleno a la pintura, cuando ya era casi un sexagenario, actividad en la que consiguió gran reconocimiento tanto en América como en Europa. Se sabe que fue defensor de oficio, periodista, dirigente político y legislador, abogado de varias instituciones tanto estatales como privadas, ensayista y pedagogo. Se sabe menos, en cambio, que, además de todas esas cosas, fue un pensador original. Con casi cincuenta años publicó *Arte, estética, ideal* (1912), un grueso y ambicioso tratado filosófico. Aunque no reincidió en el formato, sus ideas filosóficas se abrieron paso entre las páginas de su libro de poemas *El arquitecto* (1928) y también entre las de su novela utópico-satírica *Historia kiria* (1930), obras publicadas en París, donde residió entre 1925 y 1934.

Poco conocida y poco leída, Figari imaginó en esta última una civilización arcaica, los kirios, cuyas viejas y buenas "virtudes esenciales" transformó en patrón universal de la sensatez y el sentido común. Un patrón desde el que juzgó los acontecimientos del mundo que lo rodeaba, y a sus protagonistas. Apenas publicada, como acertadamente señaló Pablo Thiago Rocca en su epílogo a la cuidada reedición de la obra que hizo no hace tanto el Museo Figari de

Montevideo (Figari, 2013), el autor adoptó el punto de vista kirio para formular comentarios y reflexiones de actualidad, algo de lo que queda abundante testimonio en su correspondencia del período (“Si fuese allá en Kiria...”, “Un kirio se diría...”, “Yo que, como kirio, he comprendido...”, etcétera). Figari no solamente juzgaba los acontecimientos de su tiempo como si fuera un miembro más de aquella civilización ficticia, sino que concedía o negaba cartas honoríficas de ciudadanía kiria a sus contemporáneos. Tiene sentido preguntarse, puesto que no resulta inmediatamente obvio, qué era para Figari ser un kirio. O, mejor, qué es lo “kirio” como concepto, qué lo distingue, qué lo caracteriza.

I

Desde un punto de vista filosófico, Figari fue un naturalista y un evolucionista, pero no necesariamente en el sentido en que esos términos se usan hoy en día. Fue un naturalista en tanto negó la existencia de una realidad sobrenatural, una clase de fenómenos que, en caso de existir, resultarían inaccesibles a través de la simple investigación empírica. Un evolucionista, en tanto entendió que las formas naturales más complejas no se distinguen de las más simples por alguna diferencia esencial en su constitución, sino que son el producto de la acumulación de cambios sucesivos operados sobre formas más elementales existentes en el pasado. No fue por cierto un materialista, como, a partir de la caracterización anterior, podría llegar a pensarse, en tanto que, para él, la materia y el espíritu (o la mente, o la consciencia, o la inteligencia) estaban indisolublemente unidos. Es atinada y penetrante la observación de Désiré Roustan, que vio en Figari a un “panteísta de temperamento”. A veces se utilizan, hoy en día, los términos *naturalista* y *materialista* como si fueran sinónimos. Esto no es verdad en el caso de Figari, que fue naturalista sin ser materialista.

La evolución, como la concebía Figari, es un proceso que de manera gradual y constante va provocando la mejora de las distintas formas orgánicas. La evolución no necesariamente hace florecer a los individuos, pero sí a las especies en su conjunto. El evolucionismo de Figari es teleológico: está orientado hacia un fin. Es el evolucionismo típicamente decimonónico, que asimilaba la evolución al progreso. A veces se utilizan, hoy en día, los términos *evolucionista* y *darwinista* como si fueran sinónimos. Esto no es cierto tampoco en el caso de Figari, que fue evolucionista sin ser darwinista, al menos no en el sentido actual del término. Su evolucionismo es de tipo vitalista, y está por ello más cerca del esquema de Lamarck que propiamente del de Darwin³.

Los individuos, pensaba Figari, se ven impelidos a sobrevivir, a reproducirse para perpetuar la especie, y a mejorar para adaptarse a sus circunstancias. Todo ello por un instinto orgánico: una fuerza vital puramente inmanente, puramente natural, no trascendente, no divina, no extra o sobrenatural, pero sí espiritual. Esa fuerza vital, creía Figari, dota a los organismos del instinto de conservación individual, del instinto de perpetuación de la especie, y de la tendencia orgánica a la mejora y el perfeccionamiento (Figari, 1960, III, p. 11). Mejora y perfeccionamiento son aspiraciones orgánicas universales para él.

Esa aspiración universal genera en los distintos organismos individuales logros que no son uniformemente valiosos. Sobre esas diferencias opera la selección natural. Los individuos que consiguen un desempeño comparativamente no tan bueno tienden a ser eliminados, mientras que los mejores tienden a prevalecer. Aunque fracasemos individualmente en la tarea de mejoramiento que nos impone nuestro instinto orgánico —esa aspiración orgánica universal

³ Como se sabe, había todavía mucha confusión acerca de estas cuestiones a principios del siglo pasado. Uso los términos *darwinismo* y *darwinista* en sus sentidos actuales, que no son los que tenían a fines del siglo XIX y principios del XX.

de mejora—, la selección opera descartando errores e impulsa un perfeccionamiento de la especie en su conjunto (Figari, 1960, III, p. 11). A través de la selección natural, que opera sobre los resultados individualmente disímiles que provoca la acción de ese instinto o fuerza vital universalmente presente en cada organismo, en todas las formas vivas, desde las más elementales a las más complejas, y también en la materia inorgánica, la evolución va transformándolo todo. El proceso evolutivo compele a un progreso universal invariable, incesante e inevitable (Figari, 1960, III, p. 64). El avance constante, la mejora continua, puede toparse con obstáculos y estorbos, pero el proceso es irreversible. La evolución produce un mejoramiento constante (Figari, 1960, III, p. 68). Todo obstáculo es, así, puramente transitorio.

II

El ser humano, en tanto que ser natural, tiene incorporada, para Figari, una moralidad que es parte objetiva de su propia naturaleza. La verdadera moralidad, en este marco, es la que se desprende de los dictámenes de la naturaleza; lo malo e inconveniente es actuar contra ella o apartarse de sus grandes orientaciones (Figari, 1960, III, p. 36). La existencia de la especie transcurre según las pautas de esta moral natural, de la que a veces el ser humano se aparta, pero de la que no puede apartarse definitiva ni completamente, porque está inscrita en su propia condición.

Figari sostuvo que el ser humano es un animal eminentemente social. Ello lo alejó, en parte, de evolucionistas materialistas como Carlos Reyles, entre otros contemporáneos suyos, que pensaron que el darwinismo había colocado como una verdad científicamente establecida el carácter intrínsecamente egoísta no solamente del ser humano sino de todas las criaturas vivas, que, en la lucha por la existencia, solo pueden interesarse por

la suerte de otros seres en la medida en que su propia suerte esté también en juego. Figari, es cierto, defendió la existencia de un egoísmo psico-biológico instintivo, pero no consideraba ese hecho incompatible con la existencia de la cooperación, un hecho este último, pensaba, establecido por la propia ciencia natural. Es cierto que Figari creía que la cooperación está siempre sustentada en algún tipo de auto-interés, pero, en tanto que el ser humano no puede existir solo y aislado, sino que requiere necesariamente de la cooperación de otros de su misma especie, la cooperación y el egoísmo no chocan entre sí, sino que, en el caso del ser humano, como ocurre con otros animales sociales, se implican mutuamente. Figari sostuvo, así, que el ser humano "está sometido a [las] leyes [de la naturaleza] como un insecto, como un grano de arena" (Figari, 1960, III, p. 56) y, en tanto que tal, como el ser natural que es, participa de "las vinculaciones de solidaridad que ligan a los seres que conviven socialmente" (Figari, 1960, I, p. 137).

Figari admitió que la selección natural es casi siempre un proceso basado en la crueldad: en la lucha por la vida, cada organismo tiende a triunfar, cueste lo que cueste. Pero el ser humano, con mayores conocimientos y mayores recursos, en vez de someterse de manera incondicional a las formas más crueles de selección, puede adoptar, en su propio beneficio, formas menos brutales, semejantes a las que ya utiliza en la cría y mejoramiento de animales por selección artificial. Al hacerlo, no permite, por ejemplo, que el toro, el carnero o el caballo combatan para apoderarse de la hembra: un recurso de selección —el combate físico— que también ha descartado en su propio ordenamiento social. Por su posición privilegiada, entonces, el ser humano se halla habilitado para favorecer la evolución de la especie sin acudir a la crudeza que se observa en las formas de operar de las especies inferiores. "Sería un contrasentido (...) que la humanidad, más inteligente, se rigiera por los cánones que rigen en la selva o en los abismos marinos o en los dominios entomológicos" (Figari, 1960, III, p. 71).

En lo que refiere a los servicios de asistencia, constataba en las sociedades humanas otra excepción a las reglas brutales que operan en la naturaleza, que se suma a la recién consignada acerca del acceso a las hembras. Las especies inferiores, e incluso las propias sociedades humanas menos desarrolladas, abandonan o eliminan a los débiles, a los enfermos, a los viejos, a los minusválidos y, en general, a todos los individuos que puedan constituir un obstáculo o una carga para sus pares, mientras que las sociedades humanas más desarrolladas tienden a acogerlos y a darles amparo.

III

Había en Figari, al menos al principio, la convicción de que el progreso moral de la humanidad era esencialmente inevitable. Uno de los componentes de ese progreso era, para él, la reducción tendencial de la violencia en el conjunto de las relaciones humanas. “La guerra, la esclavitud, las extorsiones, el saqueo, los castigos corporales, el duelo; en fin, todos los medios violentos y arbitrarios están en descenso” (Figari, 1960, III, pp. 75-76). Aunque reconocía como muy positiva esta característica de las sociedades humanas, Figari agregaba un matiz perturbador.

De acuerdo con las formas rudimentarias de sociabilidad, al parásito [...] se le abandona o se le excluye, cuando no se le extirpa sin piedad. Con arreglo a las pautas de la moral natural, esto, al fin, es más lógico que oprimir a los elementos productores, y aun que la propia caridad ‘ciega’, que predica el inconsulto sentimentalismo de la tradición, poniendo en igual caso al que no quiere concurrir a la acción colectiva que a los que no pueden concurrir (Figari, 1960, III, pp. 71-72).

Con arreglo a las pautas de la moral natural —la única auténtica, la única no ilusoria— lo “más lógico”, pensaba Figari, sería abandonar a su suerte o incluso extirpar sin piedad al “parásito”, esto es, al elemento de la especie que no quiere contribuir productivamente al bienestar general, estando plenamente capacitado para ello, lo que lo distingue de aquellos que simplemente no pueden hacerlo (ancianos, enfermos, minusválidos y otros). Figari no desarrolló en *Arte, estética, ideal* estas ideas. El asunto apenas ocupa unas líneas, puesto que no representaba para él un auténtico problema. No veía contradicción entre la despiadada moral natural y la reducción tendencial de todas las formas de violencia en las sociedades humanas más avanzadas. Su evolucionismo teleológico y optimista le permitía conciliar sin aparente dificultad una cosa y la otra. Andando el tiempo, ese optimismo se iría desvaneciendo, y comenzaría a emerger el sombrío pesimismo de su última etapa.

Figari se había ocupado de la pena de muerte algunos años antes, como es bien sabido. Su prédica abolicionista fue muy influyente en el Uruguay del 900. “[Los partidarios de la pena capital] proponen [...] la aplicación de una ley biológica: *lo inútil se elimina*”, observaba entonces. Y argumentaba:

La teoría es sugestiva. [Pero] la eliminación, [aunque] en teoría será ideal; en la práctica es un acto que subvierte todos los principios sobre [los] que reposa la sociedad. No hay manera de eliminar por la muerte sin herir hondamente el sentimiento público (Figari, 1903, pp. 15).

En esa época Figari todavía creía que la sociedad se asentaba “sobre la base esencial del derecho a la vida humana”, y, siguiendo (probablemente) a Cesare Beccaria, sostenía que la propia sociedad “no puede prestigiar, ni encarecer esa base esencial de convivencia, si no comienza por respetar ella misma, más que nadie, tan supremo bien” (Figari, 1903, pp. 16).

Figari admitía, con los partidarios de la pena capital, que una presunta “ley biológica” de la eliminación regía también en el ámbito de las sociedades humanas, aunque agregaba que perfectamente podía cumplirse con ella sin necesidad de apelar a la “práctica atávica” de la pena de muerte si, en su lugar, se empleaban mecanismos más humanos, que no supusieran la estricta eliminación física sino la mera separación del elemento indeseable del resto de la sociedad (Figari, 1903, pp. 16-17). El Figari que redactó esos textos acerca de la pena de muerte participaba plenamente de la idea de que el ser humano tiene un valor intrínseco, una dignidad especial. Una década más tarde, el Figari que escribió *Arte, estética, ideal*, mediante su crítica de lo que denunció entonces como una “ilusión egocéntrica”, esto es, la ilusión de situar al ser humano en el centro del universo, sentaría las bases para un rechazo categórico de esa clase de humanismo. Ese rechazo no emergería, sin embargo, sino hasta sus trabajos tardíos.

IV

Aunque el marco filosófico general de su pensamiento de algún modo se mantuvo incambiado, las ideas de Figari fueron adquiriendo nuevos matices a lo largo del tiempo. El optimismo inicial se vio resentido con los años. Puede conjeturarse que en ello tuvo alguna incidencia la interacción con el entorno específico europeo en el que se movió durante los casi diez años que vivió en París, entre 1925 y 1934. La idea de decadencia impregnaba con intensidad toda una zona de la vida intelectual de la Europa de entreguerras. Los años veinte en París fueron los “años locos”, los años de Joséphine Baker bailando semidesnuda en el escenario del Folies Bergères, apenas cubierta por un cinturón de bananas. Pero también fueron los años en que autores, por lo demás disímiles, como Jacques Maritain, Paul Valéry, Albert Demangeon o René

Guénon, en Francia, y Rudolf Pannwitz, Oswald Spengler, Ludwig Klages, Albert Schweitzer, Nikolái Berdiáyev, Hermann Keyserling, y muchos otros, en el resto del continente, sostuvieron que Europa vivía bajo el signo del declive, de la decadencia, incluso del colapso civilizatorio.

Durante su residencia en París, Figari ciertamente llegó a convencerse de que Europa, y quizás la civilización occidental en su conjunto, atravesaban una crisis terminal, aunque no parece haberse plegado mansamente a ninguna doctrina, algo que habría resultado extraño en alguien con un temperamento intelectual como el suyo, tan poco dado a adoptar esquematismos ideológicos ajenos. En su lugar, parece haber formulado su propio diagnóstico de la situación, forjado a partir del pesimismo ambiental con el que entró en contacto en Europa, por una parte, y sus viejas convicciones metafísicas, por otra.

La naturaleza, creyó siempre Figari, nos empuja al avance constante. El Figari montevideano de las primeras dos décadas del siglo creía que toda resistencia a ese avance era insignificante en el largo plazo. El progreso social, creía entonces, es inexorable y continuo. El Figari parisino de la década siguiente llegaría a admitir que el desarrollo civilizatorio podía estancarse e incluso experimentar retrocesos. Todo obstáculo para el primer Figari resultaba puramente transitorio: es posible entorpecer el avance social, pero no detenerlo ni ponerle marcha atrás, porque el mejoramiento es una tendencia constante de largo plazo en todos los dominios de la existencia, también en la vida económica, política y social. El Figari tardío reconocía, en cambio, la existencia de obstáculos al progreso social no puramente transitorios: aunque la naturaleza ciertamente nos empuja al avance, este no es inexorable; el progreso civilizatorio puede verse interrumpido, las civilizaciones ciertamente pueden degenerar y deteriorarse, incluso morir. Tal lo que parecía estarle ocurriendo a la vieja Europa, ya desangrada por

una guerra terrible, y en vísperas de lo que ya se insinuaba como otra todavía peor.

Durante su residencia en París, Figari parece haberse plegado, pues, a ese estado apenumbado del espíritu del que participaba entonces una cierta parte de la intelectualidad europea. Asqueado del “hombre europeo”, volvió su mirada hacia el “hombre primitivo”, ese que aparece retratado en la serie de “Los trogloditas” y en los dibujitos que ilustran las páginas de *El arquitecto*: un mamífero escuálido carente de sistemas naturales de armamento o de defensa, pero “estricto, ejecutivo y eficiente” (Figari, 1928, p. 31). Esos humanos primigenios, que luchaban por su existencia día tras día, y que día tras día eran sobrepasados por una naturaleza exuberante, magnífica y vigorosa, se sabían plenamente integrados a un orden natural, que respetaban por su grandeza y esplendor. En ese saberse plenamente integrados a la naturaleza había algo bueno y deseable, algo que se había perdido: la guía “sana, fuerte y lapidaria” (Figari, 1928, p. 34) de la ley natural. El amable, educado y civilizado hombre europeo moderno, por contraste, era para Figari un “liberaloide abofellado y flojo” (Figari, 1928, p. 31), que no solamente estaba alejado de la naturaleza de un modo material concreto, sino que, y sobre todo, estaba alienado ideológicamente de ella.

Sin ser trogloditas ni “hombres primitivos”, pero tampoco civilizados hombres europeos modernos, los kirios que imaginó Figari encarnaban un tipo humano que estaba mucho, muchísimo más cerca del primero que del segundo de estos dos.

V

Los kirios, nos dice Figari, eran un pueblo de la más remota antigüedad. Habitaban una isla enorme, situada en alguna parte del

océano Pacífico, "con una fauna y una flora riquísimas, semejantes a las de América" (Figari, 1930, p. 13)⁴. La isla, cuenta el autor, se hundió de forma repentina (como la mítica Atlántida) y desapareció por completo, junto con la civilización que albergaba, unos trece siglos antes de la era cristiana, sin dejar vestigio alguno.

Los kirios se distinguían sobre todo por su talante. Eran simples, de temperamento franco, llanos y directos, sin dobleces. Prácticos y expeditivos, iban siempre al grano. No se perdían en divagaciones, ni en pensamientos abstractos. Eran prácticos, pero cerebrales; no toleraban el sentimentalismo. "Trataban de conformarse a la realidad palpitante, temerosos de extraviarse" (Figari, 1930, p. 44). Creían que las cosas eran simples, llanas, sencillas y sin vueltas; como ellos mismos. Nada les resultaba arcano ni misterioso en un mundo que veían y que palpaban de forma cotidiana. En consecuencia, la verdad para ellos era siempre evidente. Todo rebuscamiento mental les parecía no ya inútil, sino perjudicial. Nunca una idea rebuscada podría llegar a coincidir con una realidad que es esencialmente simple, pensaban. Se guiaban por el buen sentido, única guía que estimaban necesaria para conocer aquello que siempre se muestra tal cual es, que nunca se oculta. Las grandes verdades kirias eran grandes perogrulladas, en tanto consistían, justamente, en señalar lo obvio, en mostrar lo que estaba ya a la vista de todos, lo que todo el mundo advertía sin dificultad. Reverenciaban la sabiduría de la madre Naturaleza, el respeto de cuyas grandes directivas les parecía esencial. Un sabio kirio decía: "Yo me afirmo altivo en mis patas alargadas y fuertes de primate, para pensar, y dejo que divaguen y pasen zangoloteándose los soñadores, ufanos por haber preferido afirmarse en finas y vacilantes patitas o en inconsistentes pezuñas" (Figari, 1930, p. 66). Y otro: "Es en la

⁴ Esta referencia a América puede ser más importante de lo que parece a primera vista. Volveré sobre ello al final de este trabajo.

naturaleza donde hemos de acomodarnos. No pretendas superarla, incauto: sé digno” (Figari, 1930, p. 67).

Los kirios eran gente bienhumorada, apreciaban la vida. Vivían con gran aplomo y frugalidad, contentos de vivir. Eran discretos, puritanos, incluso infantiles en sus costumbres. Disfrutaban de la música, de fiestas en las que no bebían alcohol, de bailes recatados en los que no afloraban apetitos sensuales ni pasiones desordenadas, del contacto con la naturaleza, de los perfumes, del tabaco fumado en pipa, de las empanadas, de las golosinas, de las frutas, del cultivo de la amistad. Lo primordial para ellos era procurarse una vida agradable, de placeres atemperados. Sus gustos y sus costumbres eran frugales.

No admitían en forma alguna el entenebrecimiento de la vida, puesto que tal cosa les producía no solo desagrado, sino la impresión de una blasfemia contra la naturaleza, de la que habían tomado todo cuanto poseían y cuanto les fue posible obtener (Figari, 1930, p. 62).

Eran hedonistas, aunque muy mesurados. Rechazaban cualquier tipo de imperativo productivista, y sentían un olímpico desdén por el lujo, así como por la acumulación de bienes y el enriquecimiento en general.

Los kirios hacían un culto de su autonomía y de su autosuficiencia, tanto individual como colectiva. Practicaban la independencia en al menos tres niveles organizativos. En primer lugar, la independencia individual. El individuo más pleno era para los kirios aquel que no necesitaba salvo las cosas de las que pudiera proveerse a sí mismo. Los kirios hacían del no depender de otros un valor central, pero sin que ello supusiera un rechazo de la cooperación o de la vida en común. Para ellos no había tensión alguna entre el individuo y la comunidad. En segundo lugar, practicaban la independencia local. Existía un sistema de colonias agrarias que se

encontraba diseminado a través de la isla. En lo esencial, cada una de esas colonias se bastaba económicamente a sí misma. Tampoco en este nivel la esencial independencia de esas unidades económicas excluía las más diversas formas de cooperación. En tercer y último lugar, los kirios practicaban la más estricta independencia como nación, una plena autarquía económica. No dependían absolutamente de ningún otro pueblo para asegurar su propia supervivencia y felicidad.

VI

La economía kiria era esencialmente agraria. No sabemos cuál era el régimen de propiedad en la isla, pero, habida cuenta de las características temperamentales reseñadas inmediatamente más arriba, y otras que serán reseñadas más abajo, cabe suponer que entre los kirios no existía la propiedad privada de la tierra. Cada kirio trabajaba la escasa cantidad de tierra que necesitaba para producir los escasos bienes que pudiera necesitar para satisfacer lo que entre ellos se consideraba una buena vida, y, si acaso, también los pocos bienes que pudiera llegar a intercambiar con otros, y nada más, quedando extensas zonas de la enorme y riquísima isla sin explotar. No era penoso el trabajo para los kirios, nos cuenta Figari, ni era áspera ni pesada la vida que llevaban. Las tareas agrícolas las desempeñaban sin especiales premuras, por cuanto no pesaba sobre ellos ningún imperativo productivista y, en consecuencia, producían exclusivamente lo necesario para llevar a buen término la vida muy frugal que les gustaba vivir.

No era para los kirios la vida, como para nosotros, una triste peregrinación de esclavos sumisos en procura del milagro redentor, sino una llana posesión de los bienes naturales como dioses (...). Se comprende que allá nadie quisiese entregarse a la acumulación de

riqueza, para no perder el encanto de una sociabilidad tan llana y amable” (Figari, 1930, p. 77).

Además de hedonistas y frugales, los kirios eran bastante igualitaristas. Esta frase del “patriarca Ipucio” lo deja bastante claro: “Prefiero vivir en una choza, en un barrio feliz, que en un palacio entre desgraciados” (Figari, 1930, p. 77).

La cultura kiria se caracterizaba por un llano acatamiento de las reglas de convivencia, las costumbres y las tradiciones, no porque esto les hubiera sido impuesto por nada ni por nadie, cosa que a un kirio le habría resultado intolerable, sino porque consideraban esas pautas de convivencia social como las mejores y naturalmente superiores. Existía entre ellos una tendencia espontánea a la solidaridad: una natural inclinación a colaborar con los demás, que estaba basada no en consideraciones sentimentales, sino en el más estricto apego al interés individual. Estaban convencidos de que actuando de esa manera conseguían lo mejor para todos y cada uno. Los kirios en absoluto asumían como propios los intereses ajenos. Cada uno velaba por lo suyo. Pero, al hacerlo, velaba también y al mismo tiempo por el bien común, porque entre ellos no había contradicción entre unos intereses (los individuales) y el otro (el interés común).

Tan conformes se hallaban y tan bien adaptados estaban a esa forma de vivir sencilla y apacible, a sus costumbres y a sus tradiciones, que si, por ejemplo, un vecino veía a otro trabajar de manera muy ardua, enseguida intervenía para recordarle cómo era debido hacer las cosas. “Hombre, no olvides que tu primer deber es el de vivir y disfrutar de la vida”, le decía. Y si el vecino contestaba: “Hombre, es que estoy apurado, pues prometí a unos vecinos enviarles dos docenas de empanadas, y estoy en retraso”, con esa simple respuesta el interpelante se daba por satisfecho, se arremangaba y se ponía a ayudar (Figari, 1930, p. 69).

Entre los kirios era considerado una inmoralidad acumular bienes, ya fueran de consumo o de capital, que pudieran servir para que los hijos quedaran exonerados de la pesada carga del trabajo y disfrutaran de una apacible ociosidad. No solo era considerado una inmoralidad, sino un acto cruel, en tanto tenía el efecto de desarraigar a la prole de la realidad, única fuente de conocimientos y de virtudes morales e intelectuales. "Para ellos habría sido de una perspectiva tristísima el imaginar a su prole desgajada e irresponsable, sin tarea, mientras que la de imaginarla animosa, procurándose honestamente lo que les fuese menester, los hacía soñar con beatitud" (Figari, 1930, p. 70). Cada kirio debía saber valerse por sí mismo. Para ellos la autonomía era un valor superior, como ya fue señalado.

Entre las numerosas virtudes de ese pueblo no se nos informa que estuviera el ahorro, y ello se explica de una manera muy natural por el hecho de que los kirios gustaban de trabajar lo justo y necesario para llevar el tipo de vida que consideraban digna de ser vivida: una vida sencilla, frugal, sin excesos de ningún tipo. Como, además, consideraban inmoral acumular riquezas que sus descendientes pudieran usar para exonerarse a sí mismos de la pesada —aunque moralmente formativa— carga del trabajo, no había ningún motivo para ahorrar. Los kirios producían estrictamente lo que consumían, que es lo que consideraban moralmente correcto hacer, que a su vez era muy poco, porque consideraban inmorales los lujos y los excesos en todos los sentidos, incluido el exceso de comodidad. No tenemos noticias de que hubieran desarrollado relaciones comerciales con ningún otro pueblo. Esto también se explica de una manera muy natural. No tendrían qué vender, porque en la isla no había excedentes de producción de ningún tipo, ni tampoco qué comprar, porque los kirios no necesitaban nada que ellos mismos no pudieran producir.

Así, la economía kiria era perfectamente autárquica y de estricta autosuficiencia: los kirios producían todo lo que necesitaban

para vivir la vida que consideraban digna de ser vivida, exclusivamente lo que necesitaban para ello, y absolutamente nada más.

VII

No había entre los kirios ninguno de esos problemas de coordinación informativa a los que estamos acostumbrados en las sociedades mediana o altamente complejas como las nuestras: problemas acerca de qué producir, en qué cantidades, etcétera. Allí cada uno producía lo que necesitaba, y estrictamente lo que necesitaba. No había en consecuencia conflictos redistributivos, por el simple hecho de que no había nada que redistribuir: no había excedentes de producción. A los kirios no les faltaba nada, pero tampoco les sobraba. Su música, sus bailes castos, sus empanadas, sus golosinas y el tabaco para sus pipas era prácticamente lo único que necesitaban, además del agua y de las riquezas que les ofrecía la tierra. No había tampoco conflictos basados en diferentes formas de concebir la buena vida. No había kirios que apreciaran el lujo, tuvieran gustos caros, o simplemente exóticos. Todos comían exactamente las mismas empanadas, el alimento nacional que degustaban con gran placer, desde el rey hasta el último de sus súbditos. Todos fumaban alegremente su buen tabaco en sus buenas pipas. Todos tomaban agua del río. Ningún kirio sentía la necesidad de consumir alimentos o bebidas raras. Ningún kirio sentía la necesidad tampoco de vestir ropas especiales o de llevar un modo de vida distintivo, diferenciado del resto. Los kirios tenían muy pocas necesidades, pero, sobre todo, tenían más o menos las mismas necesidades todos ellos. Esa era sin dudas una de las claves de su felicidad. Eran felices con lo poco que tenían porque no aspiraban a otra cosa por cantidad, pero tampoco por calidad o por variedad.

No había entre ellos mecanismos de distinción o de diferenciación social. Si algunos kirios hubieran desarrollado, pongamos por caso, un interés por el lujo y la comodidad, la acumulación de bienes de consumo o de capital, si hubieran adquirido gustos caros o simplemente exóticos, entonces la bucólica y apacible estabilidad autárquica de la vida en la isla se habría visto profundamente alterada. Figari no nos explica, ni remotamente, cómo habrían respondido los kirios ante semejante desafío a la estabilidad de sus formas organizativas básicas. Esta es una importante limitación de su planteo. No es sorprendente que los kirios hubieran alcanzado la más perfecta armonía social si, entre otras cosas, compartían plenamente una concepción de la buena vida, que además era simple, sencilla y frugal.

No había pues, entre ellos, grandes conflictos sociales. A lo más, esporádicas discusiones entre vecinos. Ni siquiera problemas de pareja o sentimentales, porque ni aun por esos temas los kirios se hacían mala sangre. En general, no solo eran sencillos sino virtuosos. El orden social no dependía de un adecuado diseño de los sistemas de incentivos, sino de las virtudes esenciales que adornaban la personalidad de cada uno de los kirios. Se diría que aquella civilización era una especie de sucedáneo naturalista y terrenal de la *Iglesia triunfante* de los cielos: los ángeles y los santos en plena y eterna comunión con Dios (que, en el caso de los kirios, sería la Naturaleza). O casi. Había una excepción. Había entre los kirios una fuente de conflicto, y solamente una. Y no deja de ser interesante, o por lo menos sintomático, que Figari no solo contemplara una única fuente de conflicto, sino que volviera machaconamente a hablar de ella una y otra vez. Se trata del viejo problema, ya mencionado, de la existencia de "parásitos" sociales, o sea, el problema de la existencia de agentes que, estando perfectamente en condiciones de contribuir productivamente al bienestar general, pretenden vivir sin hacerlo, y disfrutar no obstante de las contribuciones hechas por otros.

VIII

A los agentes que, estando en condiciones de hacer una contribución productiva, pretendían exonerarse a sí mismos de esa pesada carga, y, no obstante, disfrutar de los bienes generados por el trabajo ajeno, los kirios los excluían de la vida en común hasta que hubiesen aprendido a convivir con otros, cuando no tomaban medidas de exclusión más drásticas. En este sentido, los kirios eran expeditivos, como en todos los demás aspectos de la vida, y, a diferencia de nosotros, que nos detenemos en un sinnúmero de consideraciones que los kirios hubieran juzgado puramente sentimentales, ellos actuaban sin vueltas y sin miramientos. No reparaban en presuntas garantías, y no tenían miedo, tampoco, de cometer errores, incluso de cometer errores irreversibles, porque entendían que no había forma de hacer nada sin equivocarse algunas veces. En la isla, buena parte de las labores policiales y judiciales estaban confiadas al celo del pueblo, que hacía justicia de manera sumarísima y por propia mano. Cada kirio se sentía al tiempo gendarme y juez, y estaba plenamente habilitado tanto para hacer labores de vigilancia y conservación del orden público como para impartir castigos, incluso castigos capitales.

En plena consonancia con la naturaleza y con la presunta “ley biológica” de la eliminación, cuya existencia Figari reconocía desde sus obras de juventud, pero sin los reparos humanistas que este tuvo al principio, y que dejó de tener al final, los kirios practicaban un sistema de justicia popular que incluía, entre otras cosas, la ejecución expeditiva y extrajudicial de los elementos indeseables de la sociedad (Figari, 1930, pp. 127 y ss.)⁵. El asunto no lo aborda Figari

⁵ *Historia kiria* es una obra escrita en clave satírica. El humor parece limar algunas de las aristas más filosas de los planteos de Figari, como Pablo Thiago Rocca me ha señalado muchas veces en conversaciones personales. No es evidente que el autor estuviera proponiendo aplicar tal cual las “soluciones kirias” a los problemas sociales del mundo contemporáneo. Sin embargo, sabemos, por sus intercambios epistolares del período, que su opinión acerca de la pena de

simplemente al pasar, ni mucho menos. A cierta altura de la obra, la prédica del autor a favor de la «solución kiria» a esta cuestión se vuelve obsesiva y machacona, sobre todo porque el lector ya había entendido perfectamente cuál era esa solución la primera vez que Figari la expuso. Pero, como si sospechara que la importancia del tema pudiera no haber sido advertida en toda su dimensión, se siente al parecer obligado a recordarnos una y otra vez cómo hacían las cosas a este respecto los kirios allá en su isla.

El Figari de estos años probablemente creía que uno de los principales problemas de las sociedades modernas era la permisividad para con las conductas antisociales, una permisividad basada en una idea ilusoria acerca de las prerrogativas que tendrían los seres humanos por el mero hecho de pertenecer a la especie. En su novela, olímpicamente elude todos los problemas y las fuentes de conflicto que tienen su origen en el hecho de que los roles sociales tiendan a diferenciarse, y las sociedades, concomitantemente, a volverse más complejas. Da la impresión de que, de algún modo, todos esos problemas le parecían artificiales, irreales, ilusorios. Todos esos problemas, puede pensarse, le parecían hijos de la complejidad y del rebuscamiento, que es la negación de todo lo kirio: lo no kirio por antonomasia. Porque lo kirio es simple por definición, como veremos más adelante.

El único problema auténtico, el único problema real, el único problema no ilusorio parece ser, para Figari, el del parásito, quizás porque es un problema que se encuentra en la naturaleza, mientras que los demás no. No hay conflictos redistributivos en el mundo natural. Solo los seres humanos producimos más que lo que estrictamente necesitamos para vivir, y así se genera un problema inexistente fuera de las sociedades humanas, que es el de la

muerte había cambiado drásticamente y que su encendida prédica abolicionista del pasado había quedado atrás. Para la época de *Historia kiria*, Figari la consideraba puramente sensiblera, exactamente como lo habría hecho un kirio.

redistribución del excedente. Solo los seres humanos tenemos ese problema, que tiene su origen precisamente en el rebuscamiento, en el hecho de vivir una vida que no es sencilla, que no es frugal, sino artificialmente rebuscada. Hacer más sencilla la vida, producir lo necesario y nada más que lo necesario para vivir, disuelve el problema. En el mundo natural no hay tampoco conflictos basados en diferentes concepciones de la buena vida. Salvo los seres humanos, todos los demás seres vivos simplemente siguen sus instintos y su naturaleza. ¡Hágase más sencillo eso también! Probablemente, entonces, el problema del parásito le haya parecido a Figari el único problema “natural” y, por lo tanto, el único problema auténtico, el único real, el único no ilusorio que podía haber en una sociedad por lo demás saludable, es decir, en una sociedad que se apegaba de manera estricta, como lo hacía la sociedad kiria, a la guía sana, fuerte y lapidaria de la ley natural. Ahora bien, ese problema, precisamente por ser simple, sencillo y natural, tenía también una solución simple, sencilla y natural, esto es, una solución perfectamente “kiria”.

Un conflicto que hubiera tenido su fuente, por otra parte, en el hecho de que los miembros de esa sociedad utópica experimentaran una creciente diferenciación en cuanto a gustos, preferencias, concepciones de la buena vida, estructuras valorativas y cosmovisionales, un conflicto, en suma, que hubiera tenido su fuente en el hecho de que la sociedad kiria se volviera menos homogénea, habría sido mucho más difícil o incluso imposible de resolver al “modo kirio”, esto es, de forma sencilla y expeditiva.

¿Qué habrían hecho los demás kirios si algunos de sus vecinos se hubieran vuelto productivistas, esto es, si se hubieran embarcado obsesivamente en la producción de bienes y en su transacción mercantil, al tiempo que otros vecinos se volvían consumistas y compradores compulsivos de esos bienes? ¿Aplicar con estos disidentes alguno de los expeditivos mecanismos de justicia popular existentes en la isla? Figari ni siquiera se plantea el problema,

probablemente porque se daba cuenta de que no tenía una respuesta "kiria" para él. Cuando un kirio le llama la atención a otro porque está trabajando demasiado, el segundo kirio entra en razón inmediatamente. En todo lo que atañe a sus valores fundamentales, los kirios entran en razón inmediatamente. Salvo en lo que respecta al parasitismo. Pero se trata este de un caso sencillo, en el sentido de que el kirio procede a resolverlo sin problemas, de manera completamente expeditiva.

IX

Todo lo kirio es simple, sencillo, sin rebuscamientos, y esa es, creo, la clave de lectura de la obra, y la clave para entender el planteo que hace Figari en ella. Lo que se conserva en cada uno de los casos que examina Figari es la sencillez de la situación. La sencillez es la esencia de todo lo kirio. El universo kirio, tanto en su dimensión material como en la espiritual, es simple. Todo lo kirio es simple, y todo lo que no es simple, todo lo complejo, todo lo rebuscado, todo lo excesivamente elaborado, es no kirio por definición. Los problemas de nuestras sociedades complejas y diferenciadas son no kirios, son problemas esencialmente ajenos a la realidad y a la mentalidad kirias. Los kirios simplemente no tenían, no podían tener, los problemas de nuestras sociedades complejas y diferenciadas. No hay, no podría haber tampoco, una solución "kiria" para ellos, salvo la de huir de la complejidad, como si de la peste se tratara. Este parece ser el mensaje último y fundamental de la obra: hay que escapar de la trampa de la complejidad, hay que hacer más simple, llana, sencilla y sin rebuscamientos la existencia en general, tanto en su dimensión puramente individual, como en la social; tanto en la dimensión material de la existencia, como en la espiritual.

El mundo social de los kirios, su mundo material y productivo, su propio mundo interior y afectivo, toda su existencia, en suma, era

simple, llana, sencilla, sin vueltas, y sin rebuscamientos. La simplicidad, la llaneza, la sencillez eran características esenciales de los kirios y de lo “kirio” en general, no solo una característica temperamental, sino un rasgo esencial de la propia realidad en la que vivían. Los kirios abjuraban de todo rebuscamiento: todo a su alrededor era simple, y así procuraban que se mantuviera. Todo rebuscamiento les parecía equivocado. El primer mandato kirio, la “regla de oro” de esa civilización, su regla fundamental, bien podría haber sido: “No complicarás las cosas”. O bien: “No harás las cosas de manera rebuscada”. O, simplemente: “No serás rebuscado”.

Figari llama “kirio” a todo aquello que se ajusta a este mandato de simplicidad. Esta regla, entendida de un modo amplio, exige mantener el mundo social circundante, el mundo de la vida cotidiana, y el mundo interior y afectivo tan simples y sencillos como sea posible. “Kirio” es, pues, esencialmente:

- llevar una vida sencilla;
- tener gustos simples;
- ser franco y directo, no dar vueltas;
- no tener dobleces;
- rechazar cualquier tipo de imperativo productivista;
- no complicar las cosas, ni admitir que otros las compliquen;
- ser expeditivo;
- no apreciar ni cultivar el sentimentalismo;
- valorar el orden social y cooperar espontáneamente y de buena gana;
- estar bien dispuesto a rectificar errores, no experimentar evanecimiento alguno;
- no considerarse ilusoriamente por encima de la Naturaleza, no sucumbir a ninguna fantasía antropocéntrica o sobrenaturalista.

Esta lista no es exhaustiva, ni podría serlo. Pero da una idea bastante acabada, entiendo, de qué es lo “kirio”, que era el objetivo de este trabajo. El mundo moderno es intolerablemente rebuscado.

Y ahora que ya sabemos qué es lo kirio, y que, por tanto, podemos distinguir lo "kirio" de lo "no kirio", podemos decir que el mundo moderno es, sin lugar a dudas, no kirio. Los problemas de las sociedades complejas como las nuestras simplemente no tienen solución desde una perspectiva "kiria", porque no hay una solución propiamente "kiria" a ningún problema complejo. La solución propiamente "kiria" pasa, en todo caso, por disolver esa complejidad, por hacer más sencillas las cosas.

X

Al tiempo que elogiaba a los kirios y sus virtudes esenciales, Figari, tanto en las páginas de su novela como en su correspondencia del período, lanzaba constantes invectivas contra el mundo moderno, sus vicios y sus valores decadentes: su divorcio de la Naturaleza, su vacua persecución del lujo, su despilfarro consumista, su ciego culto a la novedad, su sensualismo desordenado, y otras tantas taras de la vida tenida por decente y civilizada.

Habida cuenta de que se trataba de una civilización "de la más remota antigüedad", no deja de ser razonable, hasta cierto punto, que los kirios tuvieran las características que tenían. Lo que también es cierto, y Figari seguramente no lo ignorara, es que las virtudes esenciales de ese pueblo, que tanto echaba en falta en nuestra civilización contemporánea, solo podían cultivarse y florecer en el marco de una economía muy reducida. Hay una cierta disonancia entre la exigencia figariana de que sus contemporáneos actuaran como kirios, y la completa, la absoluta imposibilidad de que hicieran tal cosa, habida cuenta de las características del mundo social en el que vivían. No es descabellado pensar que Figari estuviera proponiendo, aunque ciertamente no lo hiciera de forma explícita, el retorno a una sociedad más frugal, mucho más frugal en su demanda de bienes, y a una economía menos desarrollada, mucho menos

desarrollada en su capacidad productiva, en concordancia con esa disminución en la demanda. Para que las virtudes esenciales kirias pudieran ser cultivadas en el mundo actual, esa disminución en la producción debería ser realmente muy significativa. No está claro que Figari fuera completamente consciente de ese extremo. En cualquier caso, es cierto que las virtudes kirias no son ni podrían ser nunca independientes de una estructura productiva. Y esto no por aplicación de alguna tesis marxista acerca de la relación entre la base material y la superestructura ideológica de una sociedad, sino por los motivos perfectamente obvios que cualquiera, marxista o no marxista, puede entender, y que este trabajo intentó poner en evidencia.

Toda utopía es siempre una crítica del presente en que está escrita. La utopía kiria de Figari no fue en modo alguno una excepción. ¿Cuál es la crítica al mundo moderno que Figari vehiculiza a través de su novela? No parece que haya muchas más alternativas que esta: una crítica al imperativo productivista, por una parte, y la reivindicación de una vida sencilla y frugal, acorde con estándares de consumo y producción mucho menores, por otra.

El pensamiento uruguayo contaba ya con un destacado e influyente alegato en contra de una concepción civilizatoria orientada primaria o exclusivamente al engrandecimiento material y productivo de las sociedades. Se trata, por supuesto, del *Ariel*, de José Enrique Rodó. Los planteos de Figari y de Rodó, aunque tengan puntos de partida filosóficos muy distintos, terminan llegando a conclusiones que de alguna manera son bastante similares.

Por la propia comparación con América en las primeras líneas de la obra y otros elementos que aparecen en su discurso, se puede pensar que Figari tenía esperanzas de que América, o, al menos, algunas zonas de la América nuestra, la América al sur del Río Bravo, llegaran a encaminarse hacia alguna forma de vida sencilla como la que cultivaban los kirios. Europa se hundía bajo el peso de sus propias

contradicciones culturales y muchos americanos creían que había llegado la hora de América. No ciertamente la hora de la América de la productividad y el consumo desaforados, llena de necesidades artificiales, del norte, sino de la "agraria" y "atrasada", del sur. Puede leerse *Historia kiria* como un mensaje a los pueblos de esta América, similar, en cierto modo, al mensaje que Rodó puso en boca de Próspero en el *Ariel*. El corazón de ese mensaje sería, aproximadamente, que las presuntas desventajas comparativas de estos territorios son, en verdad, una gran ventaja. El mundo del maquinismo, el mundo de la productividad desaforada, el mundo de la guerra y de la expansión comercial e imperialista, el mundo de la gran ilusión antropocéntrica y el divorcio del ser humano de la naturaleza, es un mundo que está llegando a su fin. Se necesita un relevo civilizatorio. Nuestra América está llamada a cumplir ese papel. Tal el mensaje de Figari en *Historia kiria*, si estoy en lo correcto.

Como alternativa a esa civilización que estaba muriendo, Figari ofreció una visión romantizada de la vida rural, que por momentos diera la impresión de querer parecerse a la vida de la gente sencilla en los campos uruguayos. Como otras tantas utopías agrarias surgidas en esos mismos años, así como en épocas anteriores y posteriores, la utopía kiria de Figari supone algún tipo de regreso o de retorno al pasado, aunque es verdad que la débil penetración de la modernidad capitalista en los países de la América Latina de aquellos primeros años del siglo XX la habría hecho, en este sentido, inviable, sí, pero quizás no tan extremadamente inviable como en otras partes del mundo.

Si, desde un punto de vista abstracto, lo kirio es lo simple, lo sencillo, lo llano y directo, lo no rebuscado, desde un punto de vista concreto es, podría pensarse, la expresión o la representación de la esperanza de Figari en lo americano en tanto que espacio geográfico del despliegue posible de esa utopía de volver atrás el proceso de creciente rebuscamiento de las relaciones sociales.

Referencias bibliográficas

Figari, Pedro (1903). *La pena de muerte*. Montevideo: El Siglo Ilustrado.

Figari, Pedro (1928). *El arquitecto. Ensayo poético, con acotaciones gráficas*. París: Le Livre Libre.

Figari, Pedro (1930). *Historia kiria*. París: Le Livre Libre.

Figari, Pedro (1960). *Arte, estética, ideal*. (Tres tomos). Biblioteca Artigas. Colección Clásicos Uruguayos, vols. 31, 32 y 33. Montevideo: Ministerio de Instrucción Pública y Previsión Social.

Figari, Pedro (2013). *Historia kiria*. Montevideo: Museo Figari.

Aníbal Corti

Licenciado en Filosofía (Universidad de la República, Uruguay). Es docente (asistente) del Centro de Estudios Interdisciplinarios Uruguayos (CEIU) de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (Universidad de la República). También es docente efectivo de las secciones Epistemología y Lógica e Historia de la Filosofía del Departamento de Filosofía del Consejo de Formación en Educación (Administración Nacional de Educación Pública). Su trabajo académico se enmarca en la historia clásica de las ideas, la historia de la filosofía, la historia de la ciencia y la argumentación. Ha ejercido también el periodismo de opinión y de divulgación.

¿Es posible una comunidad filosófica latinoamericana? Una respuesta desde el pensar nómada de Carlos Pereda

Is a Latin American Philosophical Community Possible?
A Response From the Nomadic Thinking of Carlos Pereda

Pablo Drews¹

 <https://orcid.org/0000-0003-4968-0708>

Resumen:

En su diagnóstico de la situación de la filosofía en América Latina el filósofo Eduardo Rabossi distingue entre profesionalismo y profesionalidad. Por el primero entiende el ejercicio de una ocupación que exige conocimientos y aptitudes especiales, indicando que el profesionalismo en la filosofía ha avanzado en la práctica filosófica de casi toda América Latina. En cambio, los filósofos de este continente no han logrado un grado adecuado de profesionalidad, entendiendo por esto: la cualidad vinculada a la existencia de un conjunto reconocido de reglas de arte, al manejo adecuado de contenidos que se consideran relevantes. De esta definición se desprende que el profesionalismo sin profesionalidad es vacío, incapaz de generar un grado adecuado de creatividad en filosofía. Mi propósito en esta ponencia es indicar por qué falla la profesionalidad en el pensamiento filosófico latinoamericano, indicando que no es posible asentar la profesionalidad sin una comunidad que la respalde. En ese sentido recuperaré el concepto de comunidad filosófica propuesto por Luis Villoro, y consideraré como argumento central para dar respuesta a estos problemas un aspecto que atraviesa la obra del filósofo uruguayo Carlos Pereda: el pensamiento nómada. Lo que pretendo es algo preciso y limitado: determinar el

¹ Docente de filosofía en la Universidad de la República Oriental del Uruguay (Udelar). Investigador de la Agencia Nacional de Investigación e Innovación (ANII), Sistema Nacional de Investigadores (SNI), Uruguay. Contacto: pablo.drews@fder.edu.uy

papel que juega la comunidad filosófica como supuesto básico para lograr la profesionalidad de la filosofía.

Palabras clave: filosofía latinoamericana, profesionalismo, comunidad, Pereda

Abstract

In his assessment of the state of philosophy in Latin America, the philosopher Eduardo Rabossi distinguishes between professionalism and professionalization. By professionalism, he means the practice of an occupation that requires special knowledge and skills, indicating that professionalism in philosophy has advanced in the philosophical practice throughout almost all of Latin America. However, philosophers in this continent have not achieved an adequate degree of professionalization, understanding this as the quality linked to the existence of a recognized set of rules of the art, and the proper handling of contents considered relevant. From this definition, it follows that professionalism without professionalization is empty, incapable of generating an adequate degree of creativity in philosophy. My purpose in this presentation is to indicate why professionalization fails in Latin American philosophical thought, pointing out that it is not possible to establish professionalization without a supporting community. In this sense, I will draw on the concept of a philosophical community proposed by Luis Villoro and consider, as a central argument to address these issues, an aspect that runs through the work of the Uruguayan philosopher Carlos Pereda: nomadic thinking. What I intend is something precise and limited: to determine the role that the philosophical community plays as a basic assumption to achieve the professionalization of philosophy.

Keywords: Latin American philosophy, professionalism, community, Pereda.

En la presentación del libro de Héctor Massa, *Ensayos filosóficos* (2012), Carlos E. Caorsi sostiene que, en un momento que la filosofía en el Uruguay alberga más historiadores de las ideas que filósofos, es una buena noticia que se publique un libro con textos estrictamente filosóficos de un autor uruguayo. No es seguro, agrega Caorsi, que acontecimientos como estos logren revertir la tendencia de corte historicista que predomina en la filosofía uruguaya, pero sea como fuere, al menos queda el consuelo de que se ha producido un emergente en lo real. Ahora bien, creo que no estaré descubriendo nada esencial si afirmo que las consideraciones de Caorsi resumen en gran medida la situación de la producción filosófica uruguaya de los

últimos tiempos, en la cual se pone en juego el problema de la autenticidad de la filosofía. Lo cierto es que, este estado de la cuestión de la filosofía uruguaya, aunque Caorsi no lo mencione, es un reflejo del debate sobre la autenticidad de la filosofía latinoamericana, cuyo punto álgido de la disputa se produce a mediados de la década de 1960 (cf. Valdés, 2016). A lo largo de esta década, así como en las siguientes, esta carrera por saber si es posible una filosofía latinoamericana se ha visto marcada por una ruptura en dos sectores antagónicos, entre los cuales parece haber escasa alternativa. Por un lado, se encuentran los filósofos que trazaron su actividad como una reflexión sobre la propia realidad del continente, destacando Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea; por el otro, aquellos que postularon que la filosofía no puede tener otra pretensión que la de construir un saber universal, entre ellos Gregorio Klimovsky y Mario Bunge (cf. Miró Quesada, 1998).

El interminable debate sobre la existencia y autenticidad de la filosofía latinoamericana terminó gestando al final, tal vez por cansancio, una melancólica comprobación: los filósofos latinoamericanos somos invisibles, hecho que se comprueba ante nuestros colegas, nuestros estudiantes, por no hablar de las tradiciones más influyentes de la filosofía, aquellas que se expresan en francés, inglés y alemán. Esta constatación refiere a dos formas de invisibilidad. Esta filosofía es invisible para el resto de la tradición occidental, pero a esta invisibilidad “externa” también se suma la invisibilidad “interna”, aquella que se produce entre los propios filósofos latinoamericanos, pues actualmente los trabajos que producen estos filósofos son raramente discutidos, criticados o estudiados por los colegas de su propio departamento. La mayoría de los seminarios que se producen en los departamentos de filosofía de este continente versan sobre filósofos europeos o norteamericanos. La pregunta es si esta falta de conocimiento de filósofos locales tanto pasados como actuales se debe a una falla en la comunicación de sus ideas, al no lugar que ocupan en el escenario local e internacional de

la filosofía uruguaya. Si este fuera el problema, se trataría en todo caso de mejorar la visibilidad de la filosofía aumentando su publicidad. Pero también la pregunta es si la invisibilidad de la filosofía latinoamericana se debe a una cierta incapacidad de incidir, repercutir o impactar tanto en la vida intelectual de nuestros países y en las comunidades internacionales de filosofía, sobre todo las de tradición occidental.

Mi propósito en estas líneas que siguen es reflexionar sobre esta última interrogante considerando un aspecto central que atraviesa la obra filosófica de Carlos Pereda: el pensar nómada. La incapacidad de no incidir en la vida pública de los países y en las comunidades internacionales de filosofía, la entenderé como una ausencia de las dos condiciones necesarias del quehacer filosófico: la profesionalidad de la filosofía –la otra es el profesionalismo– (Eduardo Rabossi). Pero al mismo tiempo indicaré que no es posible asentar la profesionalidad sin una comunidad que la respalde. En ese sentido recuperaré el concepto de comunidad filosófica propuesto por Luis Villoro.

Lo que pretendo es algo preciso y limitado: determinar el papel que juega la comunidad filosófica como supuesto básico para lograr la profesionalidad de la filosofía. Más en concreto, se trata, parafraseando a Kant, de mostrar de que la profesionalidad sin comunidad es vacía y esta sin la primera es ciega. Esta relación puede ser pensada, como veremos, en la teoría del pensar nómada de Carlos Pereda, teoría que sintetiza la labor de este filósofo uruguayo, cuya extensa y prolífica trayectoria se podría concebir como uno de los mejores continuadores –atiéndanse que no digo discípulo– de la filosofía de Carlos Vaz Ferreira, en el sentido lo que lo más importante es enseñar a pensar bien para que una “persona cualquiera” pueda detectar los errores, las falacias y las arbitrariedades de determinadas doctrinas, indicando además que hay también en esta tarea un lección moral y política: las prácticas argumentativas son las que convierten a los animales humanos en ciudadanos.

Ahora bien, antes de abordar estas cuestiones en la obra de Pereda, permítaseme clarificar mejor el diagnóstico de la filosofía latinoamericana en las obras de Eduardo Rabossi y Luis Villoro.

Profesionalismo, profesionalidad y comunidad

Con motivo de la presentación del libro *Introducciones a la filosofía* de Samuel Cabanchik (2000), Eduardo Rabossi, quien se encontraba como miembro del panel de presentación del libro, sostuvo que dicho libro tenía la característica de la guachidad, término que en el dialecto del Río de la Plata significa huérfanos de padres. En pocas palabras, Rabossi afirmó en aquella ocasión que tanto él como Cabanchik eran filosóficamente guachos. La respuesta de este último consistió en que tal vez fuera cierta esa situación pero que realmente él percibía que ese escenario estaba cambiando en la práctica filosófica profesional de su medio (que por extensión se puede agregar en casi toda América Latina), y que los jóvenes filósofos de nuestro medio cada vez se leían y discutían mutuamente. Esta forma de visibilidad filosófica que Cabanchik identifica en América Latina, remite a lo que anteriormente se denominó publicidad de la filosofía. En términos concretos, esta forma de visibilidad no dice nada acerca de la calidad o el impacto de la filosofía, aunque, por supuesto, es una condición para esta última. Para Rabossi, en cambio, la calidad o el impacto de la filosofía no se mide por su publicidad, en términos del autor, por su profesionalismo, sino por la profesionalidad.

El diagnóstico de Rabossi trae a la memoria, ciertamente, la idea de *normalización filosófica* de Francisco Romero. En palabras de Romero, la normalidad filosófica es “la filosofía concebida como función científica, como trabajo y no como lujo o fiesta” (Romero, 1950, p. 130). En concreto, para Romero la normalidad filosófica se refiere a una situación descriptiva del trabajo filosófico en el sentido

profesional del término². Sin duda, la labor de este autor y de las siguientes generaciones ayudaron a consolidar las condiciones para la normalización filosófica. Por tanto, el problema de esta disciplina no radicaría en su falta de publicidad. Sin embargo, en términos de impacto el panorama de la producción de los filósofos latinoamericanos no parece haber escalado como la situación de su publicidad. La pregunta es ¿por qué a pesar de haber consolidado ciertas condiciones necesarias para la práctica filosófica, la producción de los filósofos latinoamericanos sigue siendo invisible para gran parte de la comunidad internacional de filosofía? La respuesta la esboza Rabossi en un artículo publicado en 1994 y replicado en 2003 con el título: “Profesionalismo, profesionalidad, tics y modales”, así como en varios trabajos y en su libro póstumo *En el comienzo Dios creó el canon* (2008).

Para empezar este diagnóstico es pertinente referir a la situación general de la filosofía en tanto disciplina académica. Para Rabossi, la filosofía tal como la practicamos actualmente es una disciplina joven que no tiene más de doscientos años. Su institucionalización nace a raíz de la creación de la universidad moderna en Alemania a comienzos del siglo XIX. En los nuevos planes de estudios universitarios la filosofía adquiere una posición privilegiada: es concebida como una disciplina autónoma y secular que produce una forma de conocimiento sui géneris y, además, está en condiciones de fundamentar todos los demás saberes (Rabossi, 2008, p. 14). La multiplicación de universidades y, en efecto, de departamentos de filosofía, aumentó el número de filósofos

² A lo largo de varias décadas, Romero ayudó a consolidar esta situación no solo en Argentina sino también en gran parte de América Latina. Prueba de todo esto fue la fundación de la Cátedra Alejandro Korn, en donde, además de la difusión de la actualidad filosófica más relevante del momento, congregó a los actores filosóficos de América Latina, la creación y sostenimiento de la Biblioteca Filosófica de Editorial Losada, que logró difundir a nivel continental lo más importante a nivel mundial, así como la creación de redes intelectuales nacionales, regionales e intercontinentales, que permitieron la integración y consolidación de los principales actores filosóficos del momento.

equiparables al de los especialistas de las disciplinas científicas. La filosofía, por tanto, se consolida en el mundo. Sin embargo, a diferencia de sus pares científicos, quienes trabajan en lo que se podría denominar una disciplina normal, los filósofos se desempeñan, según Rabossi, en una disciplina anormal o anómala, en la medida en que los disensos y las querellas que se producen continuamente afectan la manera de concebirla. Se revelan, en efecto, múltiples discursos acerca del valor y la práctica filosófica, situación que puede ser contrastada mediante las reiteradas incitaciones a ir más allá de las condiciones de su ejercicio legítimo.

Ahora bien, este diagnóstico metafilosófico pone en evidencia que la filosofía no goza en realidad del beneplácito de la gente. En efecto, las reiteradas discusiones sobre la forma de concebir a la filosofía, discusiones interminables sobre su existencia o no como disciplina, que algunos filósofos sostienen que esta anomalía puede solo ser explicada, otros justificada y, en cambio, otros proponen corregir colocando a la filosofía en la vía segura de la ciencia, según este autor evidencia:

(...) una admiración in abstracto. Dice admirar algo que no entiende bien qué es, un ideal que no sabe en qué o en quién se encarna. Se trata de una admiración verbalista que cesa con rapidez no bien hay que confrontar opiniones, compartir espacios o dirimir cuestiones de poder (Rabossi, 2003, p. 35).

Para Rabossi esta situación es así en América Latina y en el mundo. La diferencia radica en que quienes filosofan en los países productores y exportadores de filosofía han creado medios para solucionar el problema. En concreto, han fortalecido su imagen profesional y, sobre todo, han dejado de lado tics negativos y han generado modales que les ha permitido funcionar como una comunidad de investigación seria, digna de respeto y, por tanto,

respetada. En cambio, esta situación no ha sido replicada en América Latina.

En su diagnóstico de la situación de la filosofía en América Latina el filósofo argentino distingue entre profesionalismo y profesionalidad. Por el primero escribe que este ocurre cuando la disciplina se convierte en “el ejercicio de una ocupación paga a la que se reconoce relevancia social, que exige conocimientos y aptitudes especiales, y requiere de un período de entrenamiento que culmina con la obtención de un título habilitante” (Rabossi, 2003, p. 37). El profesionalismo en la filosofía ha avanzado en la práctica filosófica de casi toda América Latina. Las cifras que avalan este fenómeno son apabullantes. Cientos de Universidades ofrecen carreras de Filosofía asistida por numerosos alumnos, varias asociaciones y sociedades reúnen a los filósofos ya sea por regiones o tendencias, actividad que se ve reflejada en congresos, coloquios y simposios. Numerosas revistas especializadas aumentan año a año, las publicaciones de obras filosóficas se elevan en todo el continente. En suma, nos encontramos en la etapa del profesionalismo filosófico.

En cambio, los filósofos de este continente no han logrado un grado adecuado de profesionalidad, entendiendo por esto:

(...) la cualidad vinculada a la existencia de un conjunto reconocido de reglas de arte, al manejo adecuado de contenidos que se consideran relevantes, al reconocimiento de criterios compartidos de excelencia, a la existencia de una infraestructura institucional operativa, al establecimiento de un *cursum honorum*, a la existencia de publicaciones y a la vigencia de pautas mínimas de comportamiento profesional (Rabossi, 2003, p. 37).

De esta definición se desprende que el profesionalismo sin profesionalidad es vacío, incapaz de generar un grado adecuado de creatividad en filosofía. Ante esta situación se requiere lograr estrategias adecuadas para que exista un cierto equilibrio. La tarea,

por tanto, es indicar por qué falla la profesionalidad. Rabossi identifica dos obstáculos que no dejan avanzar a la profesionalidad de la filosofía en América Latina: la falta de conocimiento de los filósofos locales tanto del pasado como actuales, que trae como consecuencia la ausencia de cualquier vinculación crítica con el medio, y la falta de modales adecuados en las comunidades locales de filosofía. Ahora bien, el primer problema se traduce en tics en tanto “desconocer a nuestros padres filosóficos” (Rabossi, 2003, p. 40). Se reconocen padres filosóficos en el extranjero, Alemania, Inglaterra, Francia, pero no se leen, ni siquiera se discuten los filósofos propios. Sin duda, todo esto lleva a que la interacción entre los filósofos locales esté caracterizada por la ignorancia y la incompreensión del otro, y esto muchas veces asociado con los “malos modales”, la descalificación del otro y la exclusión del diálogo crítico dentro de la propia comunidad de filósofos.

El diagnóstico de Rabossi es preciso e interesante, en la medida en que indica algunas razones que operan como obstáculos para formar una comunidad filosófica estable y por ende para lograr visibilidad filosófica. Repárese que la idea de comunidad para que funcione como tal necesita superar determinados inconvenientes, en otras palabras, los malos modales y la incompreensión del otro no permiten armar la comunidad. Estos obstáculos no remiten sin embargo a las condiciones externas, es decir, de profesionalismo, sino a malos hábitos instaurados en la práctica filosófica latinoamericana que impiden formar la comunidad filosófica. La respuesta de Rabossi frente a este escenario es breve: tratémoslos “como si perteneciéramos a una comunidad con profesionalidad. Hagamos que esos nuevos modales se tornen luego comportamientos internalizados. Transmitámoslos a otros colegas y a los alumnos. Armemos, en definitiva, la comunidad filosófica” (Rabossi, 2003, p. 44). En la medida que el profesionalismo de la filosofía no parece ser un problema en gran parte de América Latina, el siguiente paso para lograr la visibilidad en términos de impacto, si

se siguen las sugerencias de Rabossi, consistiría en lograr una adecuada práctica de profesionalidad que permita una comunidad sólida de filosofía, aunque claro, aquí radicaría una posible paradoja en la medida en que para que se desarrolle la profesionalidad hace falta una comunidad.

Pero, como decía, la sugerencia de Rabossi es breve, y sobre todo ambigua en relación a la idea de comunidad filosófica. En cambio, poco tiempo antes de las observaciones de Rabossi, el filósofo mexicano Luis Villoro, en ocasión de un encuentro iberoamericano de filosofía celebrado en 1998, se preguntaba si es posible una comunidad filosófica iberoamericana. Esta interrogante para Villoro se puede presentar en una formulación doble: ¿cuáles serían las condiciones de posibilidad de una comunidad filosófica iberoamericana? Y segunda: aún si se cumplieran esas condiciones, ¿sería acaso deseable? Antes que nada, quisiera detenerme brevemente en la primera pregunta.

La primera condición para realizar una comunidad de pensamiento filosófico consiste en interiorizar la idea de que comunidad implica comunicación. Y los caminos de la comunicación filosófica son la argumentación, la discusión y la crítica. Ningún filósofo piensa en solitario. “Sócrates es impensable sin las discusiones interminables en Atenas (...)” (Villoro, 1998, p. 53). Este intercambio se consolida en espacios sociales, siendo las instituciones universitarias las que ocupan hoy ese espacio. Sin embargo, estas instituciones son importantes solo en la medida en que ofrecen un lugar para el reconocimiento recíproco. A partir de esta consideración, Villoro esboza la segunda condición de posibilidad de la comunidad filosófica: la igualdad entre los interlocutores en el diálogo.

Una comunidad intelectual no es más que una red de relaciones entre sujetos de interlocución, en la que ninguno pretende ser hablante privilegiado para que los demás sólo comenten su

palabra: en ella, todos se reconocen recíprocamente como iguales y, por lo tanto, todos razonan y escuchan alternativamente (Villoro, 1998, p. 54).

En esta condición Villoro encuentra una primera dificultad para la construcción de una comunidad filosófica iberoamericana. Pues, de manera similar a lo expuesto por Rabossi sobre el desconocimiento de pensadores y problemas locales, Villoro sostiene que al no encontrarse dentro de su sociedad un diálogo que consideren valioso, aquellos que se inician en la filosofía suelen mirar hacia las comunidades de los países desarrollados. El contacto con otros medios contribuye, sin embargo, al rigor de nuestra filosofía, pero también puede menospreciarla. Aparece de ese modo una figura típica en nuestro medio que él llama “el filósofo alterado”, el cual se caracteriza por poner sus sentidos en las filosofías que otros crean. Siempre han existido, comenta Villoro, comentadores alterados que, de por sí, esta actividad no es mala, pero sí consigna un hecho: la imposibilidad de construir con ellos una comunidad propia.

A este problema se suma que el filósofo alterado suele elegir una corriente particular o un autor preferente, dando lugar de ese modo a que el diálogo se establezca en los círculos estrechos de la misma doctrina. Esta situación incapacita la creación de una escuela, por lo cual, se pregunta Villoro: ¿no ha sido esta actitud un obstáculo permanente para la creación, en nuestros países, de una tradición filosófica propia? Esto lleva a Villoro a señalar que el diálogo entre iguales requiere una tercera condición: por muy diferentes que sean las posiciones de los dialogantes, tienen que compartir ciertas preguntas. Se trataría de preguntas y no de soluciones ni doctrinas. Los presocráticos tenían respuestas diferentes, pero participaban de una comunidad de pensamiento, al igual que Descartes, Hume, Kant o Heidegger. En suma, “(...) una comunidad filosófica exige: unidad

en las preguntas, diversidad en las vías para responderlas” (Villoro, 1998, p. 55).

La pregunta, sin embargo, es ¿varían las preguntas de una comunidad filosófica a otra? Una comunidad filosófica iberoamericana ¿tendría que plantear sus propias preguntas? Aunque el tema de la pregunta sea universal, no lo es, afirma Villoro, la manera de plantearlo, el enfoque con que se lo considera, los matices que se destacan. De ese modo, una comunidad filosófica se reconoce por esa selección y ese enfoque, y ambos dependen de la cultura. Esta relación de dependencia invita a hacer corresponder la reflexión con las necesidades reales de nuestro entorno social. Sin embargo, este llamado a la autenticidad ha dado lugar a otra postura discutible, otra figura arquetípica que Villoro llama “el filósofo ensimismado” que, a diferencia del alterado, entiende que para crear una comunidad propia hay que pensar en lo que constituye lo propio, lo que nos distingue de cualquier otra comunidad. Villoro culmina esta primera parte del diagnóstico diciendo que todos hemos vivido, y aún vivimos, en nuestros países los dos escollos opuestos, porque ambos tienen su atractivo y también su parte de verdad.

El filósofo alterado puede caer en la enajenación, pero obedece también a la convicción de que cualquier problema filosófico nos concierne y, por lo tanto, no hay fronteras que lo acoten. Su error no consiste en plantear las mismas preguntas que cualquier otro filósofo, sino en no atreverse a utilizar en su análisis la propia razón sino la ajena. El ensimismado, por su parte, puede sucumbir al aislamiento, pero atiende a la exigencia de que su filosofía exprese necesidades propias. Su error no estriba en explorar su identidad, sino en olvidar el carácter universal de ese problema (Villoro, 1998, p. 56).

Las comunidades filosóficas solo podrán nacer cuando se superen los dos obstáculos señalados: la alteración de culturas ajenas

en la imitación y el ensimismamiento en los propios mitos y tradiciones. Esta situación sobre la imposibilidad de construir una comunidad filosófica en nuestros países se complementa con el diagnóstico de Rabossi de que hasta no superar los malos modales que impiden la comunicación y el desconocimiento de los problemas y pensadores locales, no lograremos la profesionalidad de la filosofía. En las páginas que siguen presentaré el pensar nómada de Carlos Pereda como un intento de avanzar en la construcción de la comunidad filosófica latinoamericana.

Sobre el pensar nómada de Carlos Pereda

La obra de Carlos Pereda, como ha sido destacada (cf. Fernández y Hurtado, 2013), combina virtudes poco frecuente en el ámbito filosófico, nos referimos a su rigor metodológico y claridad conceptual, originalidad en sus propuestas y la pluralidad de horizontes. Pero si hemos de señalar una marca característica de su obra es la relación entre las prácticas argumentativas propias de la filosofía y un estilo literario inconfundible, en donde los problemas filosóficos siempre son presentados con ejemplos provenientes de otras disciplinas, principalmente de la literatura. La filosofía de Pereda que empezó como una crítica de la razón humana, recogida en *Razón e incertidumbre* y *Vértigos argumentales*, ambos de 1994, *Crítica de la razón arrogante* de 1999, en años recientes ha formulado una teoría del pensar nómada, en la cual ha dado forma a muchos de sus planteamientos anteriores. Este planteamiento se encuentra en varios libros y artículos recientes, del cual quisiera detenerme, dado los propósitos de este escrito, en *Pensar a México. Entre otros reclamos*, de 2021, así como en *Las culturas del argumentar: una tradición del pensar nómada* de 2022.

En *Pensar a México...* Pereda retoma una vieja tesis expuesta en 1998 y 2003 sobre la idea de que la invisibilidad de la filosofía

latinoamericana se puede explicar apelando a tres causas internas, tres malos hábitos intelectuales o tres grandes vicios de la razón arrogante. Estos vicios son el resultado de la razón arrogante, entendiendo por esto a aquella razón que se envicia del mecanismo de la arrogancia: orgullo desmedido, excesivo valor de sí mismo, autoafirmación que se logra despreciando a los demás. En consecuencia, la razón arrogante se enferma de tal manera que para autoafirmarse desprecia todo lo que no son sus contenidos (Pereda, 1999, 15). Estos vicios internos son en gran medida las razones que impiden armar la comunidad filosófica latinoamericana.

El primer vicio, “el fervor sucursalero”, consiste cuando una corriente de pensamiento deslumbra a la comunidad de filósofos y luego se continúan sus fórmulas el resto del tiempo. En este caso, las facultades, los institutos y los centros de filosofía en América Latina se transforman en sucursales de las casas matrices de la filosofía europea y norteamericana, reduciendo la reflexión a gestionar con esmero cuidado la empresa de origen en nuestro territorio. El segundo vicio o mal hábito es el “afán de novedades” y, en principio, se opone al primero en la medida en que, en vez de administrar con diligencia la empresa de origen en sus tierras, por ejemplo, un autor o una temática, su actitud se caracteriza por un estar siempre abierto a lo que venga. Se trata del famoso eslogan académico de estar al día, el curioso filósofo se vuelve adicto y sin rumbo, su actitud es la de una recepción pasiva que solo se informa de lo que pasa en las casas matrices del pensamiento filosófico. Frente a estos dos vicios encontramos en América Latina una corriente de pensamiento que con insistencia suele exhortarnos a liberarnos, a dejar de mirar hacia afuera para empezar a resaltar lo que somos. Su lema reza así: “hay que descolonizarse”. Sin embargo, esta sensata invitación termina deviniendo también en otro vicio, en este caso en la arrogancia de las identidades colectivas que forman los entusiasmos nacionalistas que engendran esa rareza que se suele llamar filosofías nacionales. En efecto, el “entusiasmo nacionalista” también puede ser entendido

como vicio de los contextualistas o simplemente de los latinoamericanistas.

Para enfrentar a estos vicios Pereda invita a considerar algunas de las características del tan aclamado ensayo latinoamericano. Rescatando un conjunto de tradiciones que provienen de la literatura, del periodismo, de la crónica, invocando los nombres de José Martí, Rubén Darío, Jorge Luis Borges, José Lezama Lima, Octavio Paz, Mario Vargas Llosa, este autor propone algunas notas particulares que es común a todos: la condición de frescura, condición de particularidad, condición de publicidad, condición de interpelación. Estas cuatro condiciones permiten combatir los tres vicios de la filosofía latinoamericana, pero tal vez lo más importante es que comienzan a avanzar los ejes del pensamiento nómada. En este punto su elogio del nomadismo se aprecia en la idea de no quedar atascados en las mismas experiencias y razones, invitando de ese modo a transitar en este caso al ensayo latinoamericano para superar los vicios propios de la razón arrogante.

Pero es en el siguiente capítulo, “Fragmentos de filosofía mexicana, por ejemplo”, en donde Pereda esboza de una manera más clara su teoría del pensamiento nómada que captura y reformula muchas de sus ideas previas. Estas ideas también se complementan en *Las culturas del argumentar* de una mera más teórica. Veamos estos dos escritos de manera entrecruzada para así avanzar en su teoría del pensar nómada, un pensar que, como se verá, acude a la estrategia de los rodeos para no caer en pensamientos estáticos y polarizantes. El diagnóstico sobre la filosofía latinoamericana en este caso se resume en que las discusiones suelen enredarse en la oposición entre el universalismo abstracto y los particularismos culturales. Pereda busca disolver esta falsa oposición a través del pensar nómada.

El primer modo de concebir la filosofía latinoamericana es el universalismo abstracto. Según esa modalidad no hay nada distintivo a lo que se deba hacer con expresiones como filosofía latinoamericana. La filosofía, al igual que las ciencias naturales o las matemáticas, es un campo de investigación cuyas verdades son solo universales. Por otro lado, el segundo modo es el particularismo cultural, bajo el cual la filosofía es un discurso que articula una concepción del mundo o una cultura, tal como lo hizo Leopoldo Zea. Este mapa de la filosofía latinoamericana sigue muy de cerca el diagnóstico de Luis Villoro sobre las dos posiciones que habitualmente se enmarcan en el debate: la filosofía alterada y la filosofía ensimismada. Estas posiciones, que funcionan de modo polarizante, operan como dos obstáculos para lograr la profesionalidad de la filosofía señalada por Rabossi.

Atento a su pensar nómada, Pereda apunta que estas dos posiciones que nos arrinconan hacia alguna de las dos alternativas, es una falsa oposición, una falacia que consiste, siguiendo en esta estrategia muy de cerca la filosofía de Carlos Vaz Ferreira, en tomar lo complementario por contradictorio, que en la práctica supone que aceptar una posición es descartar la otra. El pensamiento es más complejo y va perdiendo matices y se va convirtiendo en un “todo o nada”. Lo real, en cambio, es lo matizado y lo gradual. En el caso de las dos posiciones apuntadas, si se adopta el universalismo abstracto en los departamentos de filosofía latinoamericanos se postulará que el canon se encuentra ya determinado. Y si por azar aparece un problema novedoso se considerará que para prestar atención al mismo no es necesario un curso de filosofía latinoamericana. Esta es una manera, sostiene Pereda, de responder con elegancia, pero de un modo arrogante. Si por el contrario se adopta un particularismo cultural, la reacción será muy similar. Las dos perspectivas comparten una epistemología estática, pues operan como conceptos estáticos que llevan a una oposición que resulta ser falsa. Condenan a elegir: o trabajas con abstracciones y problemas generales o abandonas la

filosofía y atiendes a problemas más o menos concretos, resultados estos de concepciones del mundo o de las circunstancias específicas de ciertos grupos sociales.

Sin embargo, es posible entender este mapa bajo una epistemología nómada. Un pensamiento que, como sostiene Pereda en *Las culturas de la argumentación*, “(...) usa las diversas variantes de la estrategia de las transiciones: argumenta yendo de lo general a lo particular, o transición descendente, y de lo particular a lo general, o transición ascendente. Y lo hace una y otra vez” (Pereda, 2022, 36). En una epistemología nómada las posiciones del universalismo abstracto y los particularismos culturales dejarían de conformar una oposición. Por el contrario, estos se convertirían en los polos de un *continuum* del pensar nómada y de su uso de las estrategias de los rodeos y de las transiciones. De ese modo estaríamos ante frecuentes idas y vueltas del conocimiento, entre lo abstracto y lo concreto.

Por ejemplo, si partimos de problemas particulares que surgen de experiencias concretas que nacen del género, del color de la piel, de la lengua de pertenencia o del territorio de procedencia, pueden convertirse también en puntos de partida para formular desafíos de costumbres arraigadas. Se podría decir de ese modo que se podrá cuestionar no solo a una teoría ética o política, sino también a una epistemología, y desde esta a una metafísica sobre el lugar del cuerpo, del género, el color de la piel, etc. Sin embargo, Pereda advierte que hay que tener cuidado con los problemas que se seleccionan como válidos porque, inevitablemente, las inquietudes que se excluyen echan luces y sombras sobre lo que se incluye.

Una epistemología nómada también conduce a tener en cuenta aprendizajes universales. Estos deben operar como restricciones de costumbres particulares o singulares que, tal vez, hay que rechazar. Por ejemplo, hay que defender, sostiene Pereda, los derechos humanos. En varias regiones latinoamericanas se deben resistir las constantes violaciones de los derechos de la mujer, de las

poblaciones indígenas, de los pobres, y también de sus atropellos que a menudo se disfrazan de actitudes protectoras, o que a veces se las denomina actitudes culturales. O también es necesario indagar como una condición tan universal como la condición de verdad introduce restricciones a diversas creencias tanto explícitas como implícitas en las prácticas.

Aparece de este modo un recurso del pensar nómada que Pereda denomina “el nomadismo horizontal” o “estrategia de los rodeos”, que permite atender diversas derivaciones en apariencia extravagantes. Con esta estrategia se toman varios caminos más o menos laterales con el objetivo de echar luz sobre experiencias y acciones en los caminos principales. Esto permite, a su vez, ampliar los debates para enriquecerlos con problemas, historias, descripciones que a menudo irrumpen inesperadamente.

Por ejemplo –sostiene Pereda–, al discutir con pensamiento nómada el problema moral, legal y político de la violencia, conviene realizar rodeos para discutir también sus presupuestos políticos y económicos. O en una epistemología de la creencia, un pensar nómada considerará no sólo los usos virtuosos sino también viciosos de las creencias (Pereda, 2021, p. 65).

El otro recurso de mayor utilidad es el “nomadismo vertical” o “estrategia de las *transiciones*”, que sirve para cambiar de nivel de abstracciones. Si pasamos de niveles más abstractos a niveles más concretos de indagación se posibilitan iluminaciones recíprocas. En este caso,

(...) tal vez se atiendan –escribe Pereda– de qué modo la corrupción social y la violencia configuran en América Latina fenómenos que, aunque locales, dan que pensar: poseen repercusiones que no suelen sospecharse. O cuando se adopta una epistemología nómada, tal vez se preocupe cómo los sesgos y los prejuicios

distorsionan las creencias en México o en ciertos grupos sociales de México, o tal vez en toda América Latina (Pereda, 2021, p. 66).

Pereda ilustra el pensar nómada con el pensamiento del anteriormente citado Luis Villoro, quien a lo largo de toda su obra hizo uso de las estrategias de los rodeos y de la estrategia de las transiciones. Pereda comenta que en una de sus últimas conversaciones en el pasillo con Villoro ambos advirtieron del peligro de convertir el intercambio de argumentos de la filosofía en un juego de salón o en un vicio, “ese racionalizar que a menudo se convierte en mero rumiar que no cesa y no va a ninguna parte”, ante lo cual Villoro señaló: “a veces hay que pensar y razonar, pero otras veces hay que mirar, escuchar y sentir” (Pereda, 2021, p. 84). Esta observación le permitió a Pereda reformular el principio del pensar nómada como sigue:

Indaga yendo del vivir y su autocomprensión al pensar con rigor y razonar con no menos rigor: indaga también al mirar; escuchar y sentir con discernimiento aquí y allá y viceversa. Pero no desatiendas que, entre el vivir, el pensar, el mirar, el escuchar y el sentir, suelen establecerse complejos contrapuntos (Pereda, 2021, p. 84).

Conviene examinar ahora en qué medida las estrategias de las transiciones y de los rodeos y los principios del pensar nómada de Pereda operan como recursos para pensar de una manera más sólida la profesionalidad de la filosofía señalada por Rabossi, así como las condiciones para construir la comunidad filosófica latinoamericana apuntada por Villoro.

A modo de conclusión: pensar nómada, profesionalidad y comunidad filosófica

Al término de estas reflexiones podemos regresar a nuestra pregunta inicial: ¿por qué a pesar de haber consolidado ciertas condiciones necesarias para la práctica filosófica, los filósofos latinoamericanos no han logrado cierto grado de profesionalidad para consolidar una comunidad de investigación? Importa recordar que la profesionalidad de la filosofía consiste en la cualidad vinculada a la existencia de un conjunto reconocido de reglas de arte, al manejo adecuado de contenidos que se consideran relevantes, al reconocimiento de criterios compartidos de excelencia, a la existencia de una infraestructura institucional operativa, a la existencia de publicaciones y a la vigencia de pautas mínimas de comportamiento profesional. Rabossi identificaba dos obstáculos que no dejaban avanzar en la profesionalidad en dicho continente: el desconocimiento de los pensadores locales y los malos hábitos. Por su parte, Villoro señala que la ausencia de comunidad de filosofías se debía en nuestros países también a dos obstáculos, pero que en este caso estos se identificaban con dos figuras típicas del quehacer filosófico: el filósofo alterado incapaz de crear algo propio y el filósofo ensimismado. Así entendida la filosofía nunca podrá lograr su profesionalidad, ni formar una comunidad que implica comunicación, reconocimiento entre iguales y el compartimiento de ciertas preguntas.

El pensar nómada de Pereda, en cambio, creo que puede ser una guía muy útil para lograr la profesionalidad y la comunidad de investigación. Si se apuntan a las causas desarrolladas por Rabossi como impedimentos para lograr la profesionalidad, la primera de ellas la falta de conocimiento de filósofos locales que tiene como consecuencia la ausencia de cualquier vinculación crítica con el medio, los recursos del pensamiento nómada, la estrategia de los rodeos y las transiciones, sus frecuentes indagaciones entre lo que

sucede en un lugar y lo que sucede en otro, permitiría reconocer el tratamiento que los filósofos locales han hecho y hacen acerca de los problemas concretos de su medio como un acervo en el cual distinguiremos pensamientos originales, pero sin caer, claro está, en el esencialismo de ciertos particularismos culturales, en tanto que el nomadismo permite rodear y transitar diferentes grados del pensamiento. Por su parte la internalización de los principios del pensar nómada lograría que poco a poco se superarán los malos modales, la incompreensión del otro, la exclusión del diálogo crítico dentro de la propia comunidad de filósofos.

¿No requerimos con urgencia esta necesidad de pensamiento nómada? Pero ¿es suficiente para lograr la profesionalidad y la comunidad superar esos obstáculos apuntados por Rabossi? Si seguimos el hilo de lo expuesto hasta ahora, la respuesta es que, además de estos señalamientos, es necesario tener en cuenta que para lograr una comunidad de filosofía con profesionalidad necesitamos ciertas condiciones que hacen a toda comunidad de investigación, dos de las cuales desarrolladas por Villoro no difieren en mucho de los expuesto por Rabossi, a saber, la comunicación y el reconocimiento entre iguales, pero una tercera si se agrega como original es la de compartir ciertas preguntas que orientan a la comunidad. Lamentablemente, recuerda Villoro, en nuestras frágiles comunidades de filosofía no hemos logrado consolidar ninguna de las tres condiciones. Su respuesta es que dos figuras típicas de filósofos han operado en nuestro entorno: el filósofo alterado y el filósofo ensimismado. El pensar nómada de Pereda otra vez puede ayudar a superar estos obstáculos y de ese modo comenzar a consolidar las tres condiciones para la formación de la comunidad de filosofía.

Referencias bibliográficas

- Cabanchik, Samuel (2000). *Introducciones a la filosofía*. Buenos Aires: Gedisa.
- Caorsi, Carlos Enrique (2012). Introducción a Héctor Massa. En C. Caorsi, *Ensayos filosóficos*. Montevideo: Trilce.
- Fernández, Miguel y Hurtado, Guillermo (Comps.) (2013). *Normatividad y argumentación, Carlos Pereda y sus críticos*. México D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Pereda, Carlos (1999). *Crítica de la razón arrogante: cuatro panfletos civiles*. México D. F.: Taurus.
- Pereda, Carlos (2003). ¿Qué puede enseñar el ensayo a nuestra filosofía? En J. C. Revueltas (Ed.), *La filosofía en América Latina como problema y un epílogo desde la otra orilla*, 45-57. México D. F.: Publicaciones Cruz.
- Pereda, Carlos (2021). *Pensar a México. Entre Otros Reclamos*. México D. F.: Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México / Gedisa.
- Pereda, Carlos (2022). *Las culturas de la argumentación. Una tradición del pensar nómada*. Guadalajara: Editorial Universitaria de Guadalajara.
- Miró Quesada, Francisco (1998). Universalismo y latinoamericanismo. *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, (19), 61-77.
- Rabossi, Eduardo (2008). *En el comienzo Dios creó el Canon. Biblia berolinensis. Ensayos sobre la condición de la filosofía*. Buenos Aires: Gedisa.
- Rabossi, Eduardo (2003). Filosofar: profesionalismo, profesionalidad, tics y modales. En J. C. Revueltas (Ed.), *La filosofía en América Latina como problema y un epílogo desde la otra orilla*, 34-45. México D. F.: Publicaciones Cruz.
- Romero, F. (1950). *El hombre y la cultura*. Buenos Aires: Espasa Calpe.
- Valdés, Margarita (2016). *Cien años de filosofía en Hispanoamérica (1910-2010)*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Villoro, Luis (1998) ¿Es posible una comunidad filosófica iberoamericana? *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, (19), 53-59.

Pablo Drews

Doctor en Filosofía por la Universidad de Valencia, España. Es Investigador nivel 1 del Sistema Nacional de Investigadores de la Agencia Nacional de Investigación e Innovación (SNI-ANII). Docente de filosofía en el Departamento de Filosofía de la práctica de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación y Docente de Historia de las ideas de La Facultad de Derecho, de la Universidad de la República Oriental del Uruguay. Su trabajo de investigación está centrado en Historia de las ideas y filosofía latinoamericana. Especialmente se dedica al pensamiento de Nietzsche y las formas de leerlo en América Latina.

Heidegger en Uruguay: La contribución de Mario A. Silva García a comienzos de los cincuenta

Heidegger in Uruguay: the Contribution of Mario A. Silva García
in the Early Fifties

Sebastián Ferreira Peñaflor¹

 <https://orcid.org/0009-0009-7242-1721>

Resumen:

El presente artículo tiene por cometido destacar a uno de los pensadores más fecundos de la Filosofía en el Uruguay de la segunda mitad del siglo pasado: Mario A. Silva García. Para ello, pondremos de relieve de qué manera posibilitó gracias a su magisterio como docente de la Facultad de Humanidades y Ciencias, la recepción heideggeriana en el Uruguay a finales de los años cuarenta y comienzos de los años cincuenta. Dicho registro coincide con la creación de la Facultad de Humanidades y Ciencias, y los cursos de Filosofía que se suministraron en dicha Facultad, siendo Silva García un exponente auténtico en la recepción fenomenológica de esos años. Efectivamente, los distintos autores y textos en los que se subrayará dicha recepción corresponde a la fuerza que tenía la fenomenología desde los años cuarenta. En ese contexto, corresponderá destacar dos registros fundamentales que hacen a la manera en la cual el profesor universitario lee Heidegger a comienzos de los años cincuenta. En primer lugar, los registros de los cursos suministrados por el profesor entre los años 1950 y 1951, que encontramos en el Archivo Central de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. En segundo lugar, la publicación “Sobre la

¹ Instituto de Formación Docente de Florida, Uruguay. Magíster en Ciencias Humanas, opción Filosofía Contemporánea por la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República, Uruguay. Doctorando en Filosofía por la Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca. Contacto: sebaftp@gmail.com

noción de fundamento y de principio”, que correspondió al curso de Lógica de 1949. De esta manera, se podrá observar la importancia que tuvo la docencia del profesor Silva García, posibilitando su impresionante producción intelectual.

Palabras clave: Mario A. Silva García, Filosofía en el Uruguay, recepción de Heidegger, fenomenología, Facultad de Humanidades y Ciencias

Abstract:

The purpose of this article is to highlight one of the most prolific thinkers of Philosophy in Uruguay in the second half of the last century: Mario A. Silva García. To do this, we will highlight how he made possible, thanks to his teaching at the Faculty of Humanities and Sciences, the Heideggerian reception in Uruguay at the end of the forties and beginning of the fifties. Said record coincides with the creation of the Faculty of Humanities and Sciences, and the Philosophy courses that were provided in said Faculty, Silva García being an authentic exponent in the phenomenological reception of those years. Indeed, the different authors and texts in which said reception will be underlined correspond to the strength that Phenomenology had since the forties. In this context, it will be necessary to highlight two fundamental registers that make up the way in which the university professor reads Heidegger at the beginning of the fifties. In the first place, the records of the courses provided by the professor between 1950 and 1951, which we found in the Central Archive of the Faculty of Humanities and Educational Sciences. Secondly, the publication "On the notion of foundation and principle", which corresponded to the Logic course of 1949. In this way, it will be possible to observe the importance of Professor Silva García's teaching, enabling his impressive intellectual production

Keywords: Mario A. Silva García, Philosophy in Uruguay, Heidegger reception, phenomenology, Faculty of Humanities and Sciences

I. Preámbulo

A los efectos de postular ciertos elementos que hacen al pensamiento de una época, como deberá observarse a partir de distintos estudios sobre la Filosofía en el Uruguay en los años cincuenta –en el marco de un proyecto de investigación más extenso–, algunos aspectos que hicieron de Mario Silva García un profesor y un pensador clave para la formación filosófica de distintas generaciones.

A continuación presentaremos algunas referencias que tendrán por propósito contextualizar lo que se decía del profesor de Filosofía Teórica en la mitad del siglo XX. La primera referencia surge como presentación de Silva García, previo a la conclusión que él mismo realizará en su artículo “Pensamiento y proceso”, publicado en la *Revista Asir*². La firma de la presentación es de L.S.³, la cual nos coloca en un plano de antecedentes en la formación y contribución intelectual del filósofo en la década de 1940:

En el año 1944, el joven profesor Mario A. Silva García, al publicar “Plenitud y degradación”, daba la primera prueba de un vigor que no ha hecho sino corroborar la opinión de los lectores competentes y atentos, que advierten su segundo desenvolvimiento. Más tarde, algunos trabajos, muy dignos, que oscilan entre la alta exposición docente y el hallazgo de los veneros de originalidad propia, definen ya su vocación de ensayista. Destacamos, entre ellos, sus lecciones de “Metafísica”, “El realismo de Meyerson”, “El problema religioso” (1946), y su importante escrito “La idea de experiencia en la filosofía de William James” (Rev. de la Fac. de Hum. y Ciencias, 1948). El más reciente “Pensamiento y proceso”, publicado en “ASIR”, refleja la atención que presta también a las manifestaciones más características del pensamiento actual, al advertir y cobrar conciencia de los cambios que se están operando acaso, en el ámbito de la razón, así como en los cuadernos de labor sobre lógica, en la larga y valiosa exposición que realizara, (aula de Filosofía del Prof. Gil Salguero⁴) de las ideas de Husserl en el tránsito de su pensamiento desde “Investigaciones lógicas” hasta las “Ideas para

² Luis Gil Salguero anuncia en correspondencia a Washington Lockhart el 23 de julio de 1948, la presentación del trabajo “Pensamiento y proceso” de Mario A. Silva García: (Gil Salguero, 2012, p. 198).

³ ¿Sería descabellado suponer que se trate de Luis Gil Salguero? Entendemos que no, dado que dicho desarrollo se dio en su clase.

⁴ Existe un ejemplar de las clases del profesor Gil Salguero -en el que se encuentra la exposición de Silva García sobre Husserl- en la Biblioteca Nacional.

una fenomenología pura” y las “Meditaciones cartesianas”, revelando igualmente capacidades y profundizaciones de las que cabe esperar los mejores frutos. Aunque, pensamos, en el centro de su labor, una y otra vez, se halla el propósito de realizar un estudio entrañado de la IDEA DE EXPERIENCIA (AAVV, 1949, p. 18).

La referencia viene a destacar una serie de elementos que deben ser estudiados con la profundidad debida. En todo caso, conviene señalar que el profesor de Filosofía Teórica, compartía con el profesor Luis Gil Salguero un horizonte de preocupaciones metafísicas como las que se advierten en las publicaciones a las que se hacen referencia. En segundo lugar, Silva García coincidiría con su amigo en la *Revista Hiperión*⁵, además del poeta Carlos Sabat Ercasty⁶, por quien tenía mucha admiración, y el profesor Carlos Benvenuto⁷, a quien le dedica el artículo “La revolución espiritual” publicado en la revista mencionada⁸. Estos elementos pueden ser parte de un insumo para futuras investigaciones sobre el pensamiento de Silva García, en los años cuarenta.

Hacia mediados de los años cincuenta, Arturo Ardao publicaba su trabajo *La Filosofía en el Uruguay en el siglo XX*, el cual servía para acercar a otras partes de nuestro continente⁹, distintas

⁵ Revista uruguaya que se publicó entre 1935 y 1950, en la que escribían variados intelectuales. Anáforas, Facultad de Información y Comunicación. Ver: <https://anaforas.fic.edu.uy/jspui/handle/123456789/3508> (Acceso: 02/04/2023)

⁶ Sol Silva, hija del profesor de Filosofía Teórica, fue nieta del poeta Sabat Ercasty. Ella fue quien nos manifestó el vínculo familiar, más allá de la relación intelectual que compartían su padre y su abuelo.

⁷ Al momento de ubicar a Carlos Benvenuto y sus publicaciones, Arturo Ardao lo coloca como cercano a Gil Salguero, y en segundo lugar al describir sus publicaciones menciona las realizadas para la Revista Hiperión, de la que dice lo siguiente: “La citada Revista *Hiperión* (Montevideo), no lleva fecha en ninguno de sus números, se publicó en las décadas del 30 y el 40” (Ardao, 1956, p. 102, n. 1).

⁸ Ver *Revista Hiperión* n.º 88, 89, 91. Según la organización digitalizada realizada por Anáforas, corresponden con diciembre de 1943, enero de 1944 y marzo de 1944, respectivamente.

⁹ Referencia a la correspondencia con Romero.

referencias a nuestros filósofos y sus obras, al mismo tiempo, que se los ubicaba dentro de cierto plano de reflexión filosófica y, por tanto, fundaba una manera de pensarnos a nosotros mismos a partir del acceso previo. En efecto, el último punto que presenta en dicha obra corresponde a la nueva generación de filósofos, entre los cuales destaca a Mario A. Silva García, poniendo como referencia algunos de sus trabajos publicados hasta 1951 (Ardao, 1956, p. 189). Debemos agregar, la referencia realizada por Helena Costábile medio siglo después a la muestra de Ardao. La profesora por la Universidad de Montevideo, ubicaba el trabajo de Silva García en las distintas publicaciones de la *Revista de la Facultad de Humanidades y Ciencias*, y también su tarea como docente. La profesora de la Universidad de Montevideo, recuerda el artículo “Los principios lógicos”, resaltando el domino de “Bachelard, Husserl, Whitehead (...) y sobre todo Heidegger” (Costábile, 2007, p. 86). Por último, sobre la labor docente plantea:

Silva García siguió produciendo y publicando, al tiempo que formaba muchísimas promociones de alumnos, tanto en la Facultad de Humanidades, como en el Instituto de Profesores, en el que atendía además de su cátedra de Psicología, los tres años de formación en didáctica de la Filosofía. No hemos conocido mentor más erudito, más claro, más sensible y más generoso con sus estudiantes (Costábile, 2007, p. 87).

Tanto la referencia de Ardao como la de Costábile –separadas por cincuenta años de estudios–, se incorporan en el marco de una suerte de Historia de la Filosofía en el Uruguay. Para el primero, como parte de la nueva generación junto a Mario Sambarino¹⁰; para la

¹⁰ La presencia de Heidegger en la obra de Sambarino la encontramos en la década del cincuenta y en la década del sesenta. En la publicación homenaje al pensador uruguayo, Erza Heymann destacó que las *Investigaciones...* despliegan “una fenomenología de las múltiples

segunda, en el marco de un mapeo sobre lo que busca ser una continuidad del trabajo de Ardao. Sin embargo, no conocemos abordajes importantes a la obra de Silva García¹¹, uno puede ser la publicación de Raúl Ruibal Gutiérrez (2002), la cual rinde homenaje al profesor universitario, compartiendo la memoria de los cursos de los años sesenta, así como la amistad y admiración hacia el profesor. O la suerte de homenaje realizado por María Noel Lapoujade¹² y Ricardo Viscardi¹³, los cuales fueron ayudantes de Silva García, en distintos momentos del pensador uruguayo.

La ausencia de publicaciones sobre el pensamiento del autor nos impulsa a colocar ciertos elementos que girarán en torno a la fenomenología de la época, presente en la reflexión filosófica uruguaya. Por ello, a continuación, pondremos de relieve un trabajo realizado por Silva García el cual apareció publicado en 1951 en el número 6 de la *Revista de la Facultad de Humanidades y Ciencias*. Dicho trabajo, titulado: “Sobre la noción de fundamento y de principio”, correspondió al curso de Lógica que impartió en 1949. Como elemento preliminar para comprender el contexto de dicha publicación, haremos referencia a distintos documentos que dan cuenta de los cursos de 1950 y 1951. En efecto, la problemática que se abordaba en sus cursos de Filosofía Teórica: la presentación del pensamiento de Heidegger, así como traducciones de pasajes, a partir de lo cual los estudiantes que integraban dichos cursos prepararon los cuales en varios casos trabajos finales que aparecieron publicados en la *Revista de la Facultad de Humanidades*

formas en las cuales la inquietud ética humana articula su autocomprensión” (Heymann, 2012, p. 15). Recordemos que sucedió a Juan Llambías en Filosofía de la práctica, cuando este último se acogió a su jubilación en 1962.

¹¹ Véase los distintos homenajes que rindieron María Noel Lapoujade y Ricardo Viscardi, en ningún caso fue realizada una exégesis a su obra.

¹² Ver: Lapoujade, 2011, pp. 181-182.

¹³ Ricardo Viscardi realizó distintas referencias a Silva García a partir de su labor como ayudante del curso de Filosofía Teórica en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (cf. Viscardi, 2005, p. 23; 2012).

y *Ciencias*, es un claro ejemplo de la preparación que ofrecía Silva García en sus cursos. Asimismo, nos interesa observar de qué manera el profesor de Filosofía Teórica, realiza la recepción de Heidegger a finales de los años cuarenta y comienzos de los años cincuenta, ya que dicha recepción que se alimentará de discusiones durante la década del cincuenta, catapultará hacia los años sesenta toda la fortaleza fenomenológica de nuestra filosofía. Podemos señalar en tal sentido, que las reflexiones filosóficas que se subrayarán a lo largo del trabajo, se cotejan con un marco filosófico puesto de relieve en el segundo lustro de los años cuarenta, en los que Silva ya contaba con algunas producciones filosóficas, por un lado, y con la coincidencia de la creación de la Facultad de Humanidades y Ciencias, en la cual concursó para impartir cursos. Hay que señalar el matiz fenomenológico que encontramos en los planteos filosóficos¹⁴ de fines de los años cuarenta y los años cincuenta, en el Uruguay. De esta manera, el alumbrado epocal colocará en el pensamiento de Silva García a filósofos como Emmanuel Levinas –fundamental para la recepción de Husserl¹⁵ y Heidegger en Francia–, de Jean Wahl y de Vladimir Jankélévitch los cuales habían sido incorporados en su trabajo sobre el bergsonismo¹⁶.

¹⁴ Recordemos lo señalado por Michel Foucault en 1967 a propósito de la situación del estructuralismo y sobre la tradición existencialista en Francia: (...) pour l'excellent raison que l'existentialisme s'est formé en France à partir d'une tradition philosophique (Hegel, Kierkegaard, Husserl et Heidegger) et aussi d'une très riche expérience politique que était celle de la lutte contre le fascisme et le nazisme depuis 1933" (Foucault, 2001a, p. 610).

¹⁵ Silva García había disertado sobre Husserl cuando fue ayudante de Gil Salguero en 1942. Posteriormente, en el texto sobre James publicado en la *Revista de la Facultad de Humanidades y Ciencias* de 1947, aparecen referencias directas a las *Investigaciones lógicas*.

¹⁶ Acerca de la presencia de Jean Wahl y Vladimir Jankélévitch, véase: Silva García, 1944.

II. Los archivos de los cursos de 1950 y 1951

a) Las actividades de 1950

Existe un registro en el que Silva García explicita cómo se dieron sus primeros contactos con el pensamiento de Heidegger. Dicho registro es bastante posterior a los cursos de comienzos de los años cincuenta, pero parece conveniente que lo tengamos en cuenta. A mediados de los años setenta en su publicación “Martin Heidegger diálogo entre el pensador y el poeta”, señala de qué manera comenzó a acercarse a la obra del pensador alemán:

Mi primer contacto con la filosofía de Heidegger se produjo merced a algunos textos que habían sido traducidos al español y al francés, especialmente su famosa conferencia *¿Qué es Metafísica?* A ella ulteriormente Heidegger le agregó una Introducción y un Post-facio (Silva García, 1976, p. 4).

Los cursos que Silva García impartió en los años cincuenta en la Facultad de Humanidades y Ciencias contaban con un respaldo documental y en muchas ocasiones mecanografiados, lo cual enriquecía distintos problemas y autores que manejaba en el proceso de investigación que buscaba desarrollar en el trabajo de sus estudiantes. Tal manejo era propio de una actualización bibliográfica¹⁷ que le permitía ahondar en elementos característicos de una época.

Tal como sugiere en el registro de actividades, a partir de 1950 pasó a desempeñarse en la asignatura Filosofía Teórica, para abordar el problema del conocimiento. Quizás ello haya implicado la modificación del curso como se deja entrever en las comunicaciones

¹⁷ Las distintas entrevistas realizadas por Juan Llambías de Azevedo a mediados de la década del cincuenta con distintos filósofos europeos (entre ellos Heidegger), dan cuenta del proceso de actualización que se estaba produciendo en la institucionalización de la filosofía.

del 22 y 24 de mayo de ese año. La presentación de dicho curso, puede encontrarse en un documento elevado al Decano de la Facultad de Humanidades y Ciencias el 21 de diciembre. En dicha nota Silva García destaca, en primer lugar, respecto a la metodología de trabajo, que no hay distinción entre la clase y el seminario – debemos entender que en el seminario a diferencia de la clase o aula intervienen los estudiantes con exposiciones–, dado que en ambos se procuró la participación de los asistentes, algo que destacó por ejemplo en la dedicatoria del artículo “Sobre la noción de fundamento y de principio”¹⁸. En efecto, sobre el abordaje desarrollado en dichas clases sostiene como elemento clave a la “biblioteca universal de la cultura europea” (Viscardi, 2022, p. 110), que podemos vincular en la actualización bibliográfica que realizó el profesor de la Facultad de Humanidades y Ciencias:

Facilité además su labor, suministrándoles el material en muchos casos inhallable, de libros, revistas y además trabajos míos, que utilicé, síntesis de obras, ordenación de temas, esbozos de lecciones, etc. Además el Sr. Decano ya conoce los Cuadernos de Trabajo que publiqué. Al volumen que tuve el gusto de entregarle, cabe agregar dos traducciones que el Sr. Mario Otero realizó, sobre Heidegger y Wahl (Silva García, 1950).

En segundo lugar, era una característica de Silva García brindarles a sus estudiantes las traducciones de parte de obras de los autores que trabajaba. De hecho, en la traducción realizada por Otero de *Vers le concret* de Wahl, el profesor de Filosofía Teórica es quien realiza las correcciones. Como puede observarse, tenía un buen manejo de distintas lenguas: alemán, inglés, francés. Para colocar los elementos vinculados a la metafísica, destacó la relación de Jaspers con Heidegger, teniendo en cuenta la noción de

¹⁸El artículo fue dedicado a sus estudiantes del Curso de Lógica de 1949. Ver: Silva García, 1951a, p. 147.

Trascendencia en Jaspers y la noción de ser-en-el-mundo heideggeriana:

(...) expliqué extensamente la concepción de K. Jaspers acerca de la idea de trascendencia e inmanencia; lo que podríamos llamar el sentido activo de dicha palabra, mejor dicho el acto de trascender, que es propio de la existencia humana, lo cual tiene muchos puntos de común con Heidegger, que puse de relieve, así como sus diferencias. Todas estas actitudes se caracterizan por considerar el sujeto y el mundo no como constituyendo dos cosas diferenciadas, sino una sola lo que Heidegger llama el-ser-en-el-mundo, que no tiene el sentido de una trivialidad, sino que indica que esos términos (que en el fondo no son dos) están implicados recíprocamente (Silva García, 1950).

Los filósofos que aparecen destacados por el profesor de Filosofía Teórica, son Merleau Ponty, Hartmann, Bachelard, entre otros. Tales autores abordados se enmarcan en el contexto filosófico asociado a la Fenomenología. En ese contexto, se destacarán el conjunto trabajos que elaboraron los estudiantes, se puede destacar el realizado por Mario Otero –quien años más tarde sería Decano de la Facultad– se tituló “La teoría de la verdad en Heidegger”.

b) Heidegger en el curso de Filosofía Teórica de 1951

Hacia el mes de febrero de 1951 Silva García ya tenía planificado el curso de Filosofía Teórica que desarrollaría durante el año lectivo. En él se ponía de relieve el problema de la existencia: en primer lugar, realizaría una Introducción y, posteriormente, destacaría a dos autores: Kierkegaard¹⁹ y Sartre. Asimismo, del

¹⁹Distintos trabajos de Silva García permanecen inéditos. Uno de ellos es sobre Kierkegaard.

primero se realizaría un cotejo con la cristiandad y con Nietzsche; luego, se mostraría la influencia de Kierkegaard en Jaspers, Heidegger, Jankélévitch, Levinas. En Sartre se observarían las influencias de Hegel, Husserl y Heidegger, y finalmente se estudiaría la ontología en la obra *El ser y la nada* (Silva García, 1951b). Por ello, el curso llevaría por título: “La idea de existencia (Kierkegaard y Sartre)”. Sin embargo, en dicho curso se dieron algunas contingencias que impidieron que se desarrollara de la forma planificada. El 7 de enero de 1952 Silva García eleva a Emilio Oribe (Decano interino de la Facultad) el informe sobre las actividades realizadas en el curso de Filosofía Teórica del año 1951. En primer lugar, Silva García expone el motivo de su planificación inicial:

Mi intención era consagrar la primera parte del Curso al estudio de un pensador, difícil de catalogar como es S. Kierkegaard, representante de la filosofía de la existencia, tal vez el precursor, y tal vez uno de los filósofos que han vivido más hondamente este problema. Y la segunda parte a J. P. Sartre, filósofo contemporáneo, cuya influencia es muy grande (...). Además pensaba estudiar, sino directamente y en profundidad, algunos autores, que me parece podrían considerarse como tránsito entre uno y otro; me refiero a Levinas, a Jankélévitch, a Jaspers y a Heidegger (Silva García, 1952).

En segundo lugar, establece algunas de las condiciones que lo llevaron a tomar la decisión de que el curso sea finalmente sobre Kierkegaard y Heidegger:

Este propósito inicial se alteró por diversas razones. Una de ellas, la fundamental, fue la suspensión de las clases por inasistencia de los estudiantes. Esa situación me impidió, como he hecho otros años, dar cumplimiento total al programa, y aunque dicté algunas clases al levantarse la huelga, demás está decir, que no fueron suficientes para recuperar el tiempo perdido. Además la aparición de una obra largo tiempo esperada en castellano *Ser y tiempo* de M. Heidegger,

me impulsó a realizar conjuntamente con los estudiantes una exégesis de la misma, por su propio interés y por la influencia innegable que este autor ha tenido sobre Sartre (Silva García, 1952).

La modificación en la planificación del curso que, entre otras cosas, trajo consigo la aparición en español de *Ser y tiempo*, es un hecho notable, en el sentido que el propio Silva García establece. El trabajo conjunto con los estudiantes sobre Heidegger, como filósofo que influyó en toda una generación de pensadores, debemos recordar a la fenomenología francesa –Sartre como uno de los más destacados para la época, lo mismo que Levinas–, permitía la profundización del filósofo alemán, a partir de una obra clave para el siglo como lo es *Ser y tiempo*. Luego de la huelga, Silva García comenta su trabajo sobre Heidegger: “Paralelamente a esta parte del curso, expliqué el pensamiento de Heidegger, en lo cual tuvieron amplia intervención los alumnos” (Silva García, 1952). Y finalmente, dentro de la gamas de trabajos para aprobar el curso, “El Sr. Y. Canosa²⁰ leyó un esbozo de su trabajo sobre La ontología de Sartre comparada con la de Heidegger y la concepción del mundo de ambos” (Silva García, 1952). Además, entre los asistentes, se pueden destacar reconocidos nombres de nuestra filosofía en los años sesenta: entre los que se encontraban: J. J. Fló, S. Vaz Ferreira, H. Massa, la Srta. Schröder. El juicio de Silva García sobre sus alumnos es planteado en dicha comunicación de manera explícita: “La actuación general de los alumnos fue excelente” (Silva García, 1952).

²⁰Dicho trabajo apareció publicado en la *Revista de la Facultad de Humanidades y Ciencias*, agosto de 1953, nº 10, pp. 127-181, bajo el título “La ontología de Jean Paul Sartre. Comparaciones con la ontología de Heidegger. Parte I. Y también: “La ontología de Jean Paul Sartre (Continuación)””: *Revista de Facultad de Humanidades y Ciencias*, diciembre de 1953, nº 11, pp. 151-199. En ambos casos la preocupación principal de Yamandú Canosa pasa por destacar a la filosofía de Sartre.

El panorama presentado acerca de los cursos dictados por Silva García –basado en los documentos elevados a Decanato–, nos dan elementos que permiten reflexionar acerca del panorama filosófico en el Uruguay de comienzos de los años cincuenta. Efectivamente, la recepción de Heidegger realizada por Silva García se ubica en el cruce de dos vertientes de lecturas: por un lado, la correspondiente a la fenomenología alemana y a la lectura directa del alemán de los textos heideggerianos. En segundo lugar, los distintos comentarios que se pueden encontrar a partir de la fenomenología francesa y el existencialismo de Sartre. Sabido es, que el profesor de la Facultad de Humanidades y Ciencias, tiene en sus lecturas más tempranas a Vladimir Jankélévitch, las lecturas de Jean Wahl y la traducción de una Introducción a *Vers le concret*²¹. En dicha introducción, se encuentran numerosos pasajes dedicados al *Ser y tiempo* de Heidegger. Para fortalecer tal perspectiva de archivo, corresponderá a continuación observar la publicación realizada por Silva García de 1951, a partir de las notas del curso de Lógica suministrado en 1949.

III. El lugar de Heidegger en las reflexiones filosóficas de Silva García a comienzos de los años cincuenta²²

El lugar que adquiere Heidegger en el curso de Lógica, siguiendo su publicación dos años más tarde²³, debe procurarse en los siguientes aspectos: a) en la problematización realizada por Silva García a la Lógica a partir de Heidegger y a la esencia del fundamento;

²¹ De hecho, corrigió la traducción realizada por Mario Otero de la Introducción de *Vers le concret (Hacia lo concreto)*. Dicha traducción se encuentra disponible en la Biblioteca de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.

²² Véase: Silva García, 1951a.

²³ Otros pensadores adquieren un papel importante en la problematización del curso, como Hartmann o Whitehead.

b) en los textos heideggerianos puestos de relieve por Silva García que correspondían a recientes publicaciones del pensador alemán – fundamentalmente de los años cuarenta–, como por ejemplo *Carta sobre el humanismo* de 1947; c) en la mediación por la cual se incorpora al segundo Heidegger, en virtud de la fenomenología francesa (Levinas, Wahl). De hecho, el profesor uruguayo sostiene de Levinas que es “el gran conocedor de la corriente fenomenológica” y aborda los planteos de este último a partir de su último libro de 1949: *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Entendemos que esos tres elementos son claves para comprender en términos generales de qué manera se dio la recepción de Heidegger en los años cuarenta y cincuenta en el Uruguay. Por ello, este curso/publicación de Silva García, servirá para mostrar algunos lineamientos que impulsen un posterior análisis.

En primer lugar, Silva García procura definir el carácter de la Lógica el cual marcará la fundamentación de su curso, para ello deberá distinguir las nociones de fundamento y principio. Por ello, en segundo lugar, tiene por propósito realizar dicha distinción, de la cual entiende que de la primera noción dependerá el perfil epistemológico, y de la segunda noción guarda su perfil el aspecto gnoseológico vinculado a la Teoría del conocimiento.

Resulta pues, que el término principio debe ser usado como punto de partida lógico, en tanto que fundamento, como punto de apoyo para el asentimiento, para la creencia, lo cual nos vincula con el problema del conocimiento. Por lo tanto para saber hasta qué grado el principio es racional debemos averiguar antes que hasta qué grado el fundamento es tal. No hay que olvidar que las más grandes investigaciones en torno a la doctrina han sido inseparables del problema gnoseológico y cuando no aluden de una manera expresa, se vinculan a él de una manera implícita. El término logos del cual deriva Lógica, tenía también ante sus múltiples sentidos el de realidad (Silva García, 1951a, p. 150).

Silva García va a proponer la lectura de la noción de Logos de la cual se deriva la Lógica, siguiendo la lectura heideggeriana presente en *Carta sobre el humanismo* (Heidegger, 2006, p. 66). De esta manera, el profesor uruguayo abordará una investigación acerca de la esencia de la Lógica. Un segundo texto como referencia dada será “La doctrina de Platón acerca de la verdad”, y finalmente, “Hölderlin y la esencia de la poesía”. Por tanto, tenemos toda una revisión de la Lógica, a partir de una suerte de esencia del lenguaje, presente en el segundo Heidegger. “Pensar contra la lógica, implica repensar la esencia del Logos”, dirá Heidegger en *Carta sobre el humanismo*, tal como lo referencia Silva García.

La explicación que da Heidegger y que podemos utilizar aquí es la siguiente: el ser humano es aquel que debe atestiguar lo que es. El hombre debe atestiguar su pertenencia a la tierra. Debe atestiguar su intimidad (innigkeit) lo que une todas las cosas. La prueba de esta pertenencia a esta esencial intimidad se produce por la creación de un mundo y por su aurora, como por su destrucción y su crepúsculo. La prueba del ser del hombre y su realización auténtica nacen de la libertad de la decisión. Esto implica una historia y ésta un lenguaje por el cual se traduce, para no permanecer ignota. Por eso el lenguaje es un bien (Silva García, 1951a, pp. 152-153).

El pasaje de Silva citado, corresponde a la relación que es posible establecer entre el lenguaje y la historia, que el segundo Heidegger sostendrá en distintos lugares²⁴. Por lo tanto, la manera de destacar la línea fenomenológica: Husserl, Heidegger y Hartmann, que encuentra en la recepción realizada por Levinas, y al mismo

²⁴Los textos mencionados por Silva García son: *Carta sobre el humanismo y Hölderlin y la esencia de la poesía*. Véase: Silva García, 1976, p. 3.

tiempo, discutir la cuestión del fundamento en Heidegger a partir de lo presente en el primer Heidegger.

Es la tendencia que ha sostenido reiteradamente Hartmann, pero en realidad se traduce un estado de pensamiento más amplio, ya que se puede advertir una tendencia a mostrar la prevalencia de la metafísica con respecto a la gnoseología. El punto de vista opuesto nos parece representado por Husserl, pero sin embargo hay quienes sostienen que en la fenomenología, desde su comienzo, hay un elemento de irracionalidad, que las direcciones que surgieron incluso dentro de ella, pusieron de relieve. La acentuación de esta actitud nos parece ser el resultado de la acentuación del realismo. Al respecto el último trabajo de Levinas, que es un gran conocedor de la corriente fenomenológica, nos informa (...) (Silva García, 1951a, p. 155).

La referencia directa realizada por Silva García a Levinas como “gran conocedor de la fenomenología”, nos ubica en el nivel de recepción que el pensador uruguayo realizó desde los años treinta acerca de la corriente alemana. Ese elemento es clave ya que corresponde a uno de los primeros registros en Francia de dicha recepción. Por ello, en el prólogo de 1949 de su libro *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, además de establecer la procedencia de los textos que componen su libro —uno data de 1940, y el otro de 1932—, da cuenta de la situación del existencialismo en Francia. En efecto, establecerá una advertencia muy fuerte hacia los lectores de la filosofía de la existencia al decir que a dichos lectores “muy a menudo se le escapan sus orígenes fenomenológicos” (Levinas, 2009, p. 26). El planteo de Levinas corresponde a la necesidad de comprender la recepción de la fenomenología en Francia a los efectos de comprender enteramente a los filósofos existencialistas tan en boga en los años cuarenta. Dicho planteo, puede incorporarse para comprender en qué consiste la recepción de

Heidegger en el pensamiento filosófico del Uruguay de finales de los años cuarenta y comienzos de los años cincuenta.

El primero de los textos heideggerianos reunidos en el trabajo de Levinas citado, corresponde a la puesta en relieve de distintas nociones presentes en *Ser y tiempo*. Se aborda la diferencia²⁵ entre el planteo de Husserl y de Heidegger ubicando al primero en el plano de lo trascendental, y al segundo en el plano de la “hermenéutica de la efectividad” (Levinas, 2009, p. 113) –facticidad–. La analítica existencial del *Dasein*, el ser-en-el-mundo, el cuidado, la angustia, serán algunas de las nociones que desarrolle en su primer trabajo sobre Heidegger en el cual buscó mostrar la originalidad del pensador alemán en la articulación y resumen de su obra:

Heidegger ha intentado hacer hablar a esta comprensión de la existencia. Nosotros hemos intentado resumir sus primeras articulaciones. Ya el hecho de que las estudiadas sean “modos de existir” y no propiedades nos hace suponer su parentesco con el tiempo, con no es un ente sino el ser. Y también las expresiones como “siempre”, “más allá de” y “cabe” –cargadas con el sentido fuerte que extraen del cuidado– nos dejan atisbar la raíz ontológica de lo que en la vida cotidiana, sumergida en un tiempo banalizado e “inofensivo”, se llama pasado, futuro, presente (Levinas, 2009, p. 121).

Conviene tener en cuenta que, más allá del valor que pueda tener desde el punto de vista filosófico, enuncia un claro registro de época por el cual se dio la recepción de Heidegger en Francia a partir de *Ser y tiempo*, previo al nazismo (dado que el artículo fue publicado en 1932), posicionando a Levinas como uno de los referentes en la

²⁵Para una mayor comprensión de la fenomenología trascendental de Husserl y la fenomenología hermenéutica heideggeriana, remitimos al trabajo de Ernildo Stein (2011).

recepción de la fenomenología en Francia²⁶. El uso de Heidegger por parte de Silva García, viene siendo importante en clave de fundamentación de su curso sobre las nociones de principio y fundamento, que tiene por objetivo, delimitar a la Lógica, tal como la desarrolló Heidegger en *Carta sobre el humanismo*.

Tampoco para Heidegger la esencia del fundamento puede llegar a ser penetrada por la inteligencia. Heidegger ha consagrado a la esencia del fundamento un trabajo notable, muy relacionado con sus otras obras especialmente con su obra capital *Ser y tiempo* y con otros trabajos como Kant y el problema de la metafísica y La esencia de la Verdad (Silva García, 1951a, p. 156).

Para el profesor de Filosofía Teórica,

Heidegger prosigue, de algún modo la obra de Platón, buscando el fundamento ontológico de la verdad y de la subjetividad, pero teniendo presente lo que en la filosofía después de Descartes, se nos ha enseñado sobre el lugar excepcional de la subjetividad en la economía del ser (Silva García, 1951a, p. 157).

Y más adelante, agrega que “(...) por eso el problema del fundamento, es para Heidegger, un problema ontológico. Por lo mismo la filosofía de Heidegger no es una filosofía de la existencia, sino que el problema capital sigue siendo el viejo problema de la ontología (...)” (Silva García, 1951a, p. 157). A continuación establecerá la distinción entre Jaspers y Heidegger a partir de la noción de trascendencia que, como vimos, el profesor de filosofía

²⁶Al tratarse específicamente de un trabajo sobre filosofía en el Uruguay en los años cincuenta y las recepciones que la hicieron posible, nos resulta imposible abordar algunos elementos que había planteado Levinas en torno a la ética como posible salida a la ontología fundamental heideggeriana como puede observarse en Levinas (2000). En todo caso, somos deudores de los cursos que realizamos en el año 2015 en la Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, ubicada en Porto Alegre, con el profesor Ricardo Timm de Souza.

teórica lo entendía como un asunto clave en el desarrollo de su curso, tal como apreciamos en las comunicaciones con Decanato. En el artículo publicado en la *Revista de la Facultad de Humanidades y Ciencias* plantea lo siguiente:

La noción de trascendencia como la entiende Heidegger vimos que es diferente. Trascender en el sentido que él lo entiende, no significa separarse del mundo sino lo contrario hundirse en él; eso está implicado en el acto de fundar, de dar fundamento. Desde luego que la expresión “mundo” está tomada en un sentido especial. No implica colocarse más allá del Dasein sino buscar en él; por un ahondamiento de lo subjetivo llegamos al reconocimiento de la situación original del ser que constituye el fundamento originario. La idea de trascendencia, como ya vimos pierde, su carácter estático y se transforma en uno dinámico. Es el Dasein quien trasciende, proyectándose sobre el mundo, pero este no es ajeno a él, sino que ambos constituyen una comunidad, un existencial que Heidegger llama ser-en-el-mundo. Filosofar implica retrotraer a esa situación originaria (Silva García, 1951a, p. 172).

Según este pasaje, Silva García se apoya en las lecturas incorporadas del primer Heidegger, de *Ser y tiempo* y de *Kant y el problema de la metafísica*. Habría que ver la razón de colocarlo en este lugar, y qué vínculo puede presentarse desde el punto de vista de la hermenéutica. Finalmente sobre la esencia del fundamento se produce la inversión del planteo leibniziano (Silva García, 1951a, p. 177). Todo el análisis del profesor de Filosofía Teórica se apoya en la trascendencia del *Dasein* como ser-en-el-mundo, por ello afirmará al final:

¿Qué significa trascendencia?

Trascendencia significa en primer término traspaso. Es decir, indica una actividad, un ir de, hacia. Si elegimos para el Dasein el título de

sujeto vemos que la trascendencia designa la constitución fundamental del Dasein, no algo accidental. El primer término trata de traspasar el ente que es él mismo. La trascendencia constituye la ipseidad, el ser él mismo.

Aquello hacia lo cual el Dasein trasciende le llamamos mundo; la trascendencia constituye ser-en-el-mundo. Heidegger le llama también trascendental, pero no en el sentido que le asigna Kant, de posible, de posibilidad, sino de experiencia misma. De modo que la esencia del fundamento debe ser elucidada a partir de la trascendencia del Dasein (Silva García, 1951a, p. 178).

En el texto observado de Levinas sobre Heidegger aparece una referencia importante a la noción de trascendencia abordada por el filósofo alemán. En el contexto de desarrollo de la recepción heideggeriana realizado por el fenomenólogo, se pone de relieve la noción de trascendencia en el pensador alemán:

Heidegger reserva la palabra trascendencia para ese salto más allá del ente hacia el ser que es la ontología misma, la comprensión del ser. Esta trascendencia condiciona la trascendencia del sujeto respecto al objeto. Para Heidegger la ontología es trascendental en este nuevo sentido (Levinas, 2009, p. 109)²⁷.

La recepción de Heidegger que puede leerse de los textos y cursos de Silva García, asume una impronta que proviene del auge del pensamiento fenomenológico francés con la Segunda Guerra. El registro que otorga de Levinas es fundamental para la comprensión de dicha recepción. Podemos observar a comienzos de los años cincuenta, un manejo por parte del profesor de la Facultad de Humanidades y Ciencias, de los aspectos ontológicos presentes en el

²⁷Más adelante dará cuenta de la hermenéutica de la facticidad a diferencia de la fenomenología trascendental. Véase: Levinas, 2009, p. 113.

primer Heidegger de *Ser y Tiempo* y de *Kant y el problema de la metafísica*; así como de las últimas publicaciones de los años cuarenta: *Carta sobre el humanismo*, *Hölderlin y la esencia de la poesía*, la *Introducción* y el *Epílogo a ¿Qué es metafísica?*, *La esencia de la verdad*, que evidenciarán a la cuestión del lenguaje y el ser como elementos claves para lo que serán los registros del segundo Heidegger. Las consecuencias de la recepción del pensamiento de Heidegger coincidirá con el intentar comprender hacia dónde va el giro hacia el lenguaje que se produce en el segundo Heidegger, como destaca Silva García y también Llambías de Azevedo; pero al mismo tiempo, observar distintas interpretaciones de la obra del pensador alemán como sucederá con la traducción al francés de un trabajo de psicología existencial desarrollado por Ludwig Binswanger, en el cual hace uso de la ontología fundamental heideggeriana. La incorporación del psicoanálisis existencial y de la ontología fundamental permitió a Silva García destacar por primera vez en el Uruguay al joven Michel Foucault, como reseñara de manera marginal en la versión de “El misterio del cuerpo” publicada en (1963)²⁸.

IV. Consideraciones finales

Los cursos de Silva García que destacamos a partir de la publicación de notas en la *Revista de la Facultad de Humanidades y Ciencias*, y de las comunicaciones a Decanato, que se encuentran en su legajo personal en el Archivo Central de dicha Facultad, nos posiciona en la comprensión de cómo ingreso Heidegger en el pensamiento filosófico a partir de la institucionalidad de la filosofía

²⁸El curso de 1958 titulado: “F. Kafka y la situación espiritual de nuestro tiempo”, presenta en uno de sus puntos de desarrollo: “El misterio del cuerpo”. Podemos pensarlo como un antecedente directo a la publicación que aparecerá en 1963 en la que aparece citado Foucault en nota a pie de página, como hemos señalado. Véase: Ferreira Peñaflores, 2023.

hacia finales de los años cuarenta y los primeros años de la década del cincuenta. El camino recorrido por Silva García, consistía en mostrar el problema de lenguaje, en el que quedaba atrapado el conocimiento. El *Dasein* como ser-en-el-mundo, y el giro hacia la cuestión del lenguaje; quedaban patentes en los usos que se le otorgaban al filósofo alemán en los cursos, a partir de selecciones y traducciones realizadas por el profesor de Filosofía Teórica. En ese contexto, surgían como resultado de las clases, estudios como el de Yamandú Canosa que sería publicado en la revista de la Facultad mencionada anteriormente. Lo mismo sucedía con el trabajo que realizó el futuro Decano de la Facultad, Mario Otero sobre el pensamiento de Heidegger –de acuerdo a lo que dejó registrado Silva García–.

Entendemos que la recepción de Heidegger, mediada por la filosofía francesa, se desarrollaba al mismo tiempo en que realizaba sus traducciones del alemán, a partir de distintos trabajos que evidenciaban la llegada del filósofo alemán a Francia y del desarrollo de la fenomenología hegemónica. Dicha recepción, en parte tenía correspondencia con la iniciada en los años treinta gracias a la participación de Levinas en los cursos de Husserl con la traducción de las *Meditaciones cartesianas* en 1931. Además, el fenomenólogo naturalizado francés, publicaría a comienzos de los años cuarenta en la *Revista de Metafísica* sobre Heidegger. Algo similar ocurría con los trabajos publicados por el profesor de la Sorbonne Jean Wahl quien había abordado cursos sobre Heidegger y Hölderlin, y que Silva García había utilizado en sus análisis sobre el bergsonismo publicado en 1944, y que, finalmente, hacia finales de la década del cuarenta, corregiría la traducción de Mario Otero de la Introducción a *Vers le concret*, en el que se ponen de relieve distintas citas y referencias a Heidegger. Estos autores franceses, realizarán junto a otros la recepción de Heidegger, Husserl, Jaspers. Si bien el profesor de Filosofía Teórica, leía a Husserl y Heidegger en su lengua, hay una clara influencia de recepción francesa en las lecturas del autor de *Ser*

y tiempo. El acceso a publicaciones como la *Revue de Metaphysique et morale*, iba construyendo las bibliotecas de nuestros pensadores. Los trabajos de Sartre y Merleau Ponty, pueden completar esta lista de autores que realizaron una recepción del pensamiento europeo contemporáneo. En efecto, hay que colocar las inquietudes de Silva García en un plano universal de pensamiento filosófico de posguerra, en el que se daba de distintas maneras una embestida fenomenológica que nutrió las bibliotecas filosóficas en los años cuarenta y cincuenta –no solo– en nuestro país. Se deberá profundizar en las diferencias que se plantean en dicha corriente, como las que pueden presentarse en la fenomenología trascendental de Husserl con la fenomenología hermenéutica de Heidegger (cf. Stein, 2011).

En el marco de dicha universalidad en la recepción de destacados pensadores europeos en el Uruguay de los años cuarenta y cincuenta –en el contexto de una institucionalización de la filosofía– Silva García establecería correspondencia con filósofos franceses como es el caso de Gaston Bachelard como pudimos saber²⁹, o bien, el acercamiento con la obra de Ludwig Binswanger. Estos antecedentes llevaron a que el profesor de Filosofía Teórica mostrara un nivel ejemplar de actualización, como puede verse en el ejemplo haber realizado la primera referencia filosófica a Michel Foucault a partir del extenso estudio preliminar que realiza en 1954 a *Le Réve et L'existence*. Quizás ello pueda pensarse al día de hoy como un acontecimiento, dado las crecientes publicaciones de los manuscritos del filósofo francés en la década del 1950, contribuyendo a repensar la recepción filosófica de Michel Foucault en la actualidad, y menguar –nunca saldar– la deuda que mantenemos aún con Mario Silva García.

²⁹Ricardo Viscardi y María Noel Lapoujade lo han confirmado. Ambos fueron ayudantes de Silva García.

V. Referencias bibliográficas

- AA.VV. (1943). Revista *Hiperión*, nº 88 (s/d). Montevideo. Recuperado de: <https://anaforas.fic.edu.uy/jspui/handle/123456789/3508> (Acceso: 02/04/2023).
- AA.VV. (1944a) Revista *Hiperión*, nº 89 (s/d). Montevideo. Recuperado de: <https://anaforas.fic.edu.uy/jspui/handle/123456789/3508> (Acceso: 02/04/2023).
- AA.VV. (1944b) Revista *Hiperión*, nº 91 (s/d). Montevideo. Recuperado de: <https://anaforas.fic.edu.uy/jspui/handle/123456789/3508> (Acceso: 02/04/2023).
- AA.VV. (1949). Revista *Asir*, nº 10. Montevideo.
- Ardao, Arturo (1956). *La Filosofía en el Uruguay en el siglo XX*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Caño Guiral, Jesús (1969). *Ideologías políticas y filosofía en el Uruguay*. Montevideo: Editorial Nuestra tierra.
- Costáble, Helena (2007). Crónica y testimonio sobre las ideas filosóficas en el Uruguay de la segunda mitad del siglo XX. *Revista de Humanidades* (Universidad de Montevideo), año VII, nº 1, 81-100, Recuperado de: <http://revistas.um.edu.uy/index.php/revistahumanidades/article/view/96/78>
- Ferreira Peñafior, Sebastián (2023). Foucault en Uruguay: Acerca de su recepción en la Facultad de Humanidades y Ciencias en los años sesenta. *Anuario Rioplatense de la Francofonía*, nº 0. Recuperado de: <https://revistas.udelar.edu.uy/OJS/index.php/ARF/issue/view/130/Anuario%20Rioplatense%20de%20la%20Francofon%C3%ADa%2C%20>
- Foucault, Michel (2001). *Dits et écrits I (1954-1975)*. Paris: Gallimard Quarto.
- Gil Salguero, Luis (2012). De Luis Gil Salguero. En P. Rocca (Ed.), *Revistas culturales del Río de la Plata. Diálogos y tensiones (1945-1960)*. (p. 198). Montevideo: CSIC.
- Heidegger, Martin (2000) *Hölderlin y la esencia de la poesía*. (Edición y traducción de J. D. García Bacca). Barcelona: Editorial Anthropos.
- Heidegger, Martin (2001). *Conferencias y artículos*. (Traducción de E. Barjau). Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Heidegger, Martin (2005) Y para qué poetas? En *Caminos de bosque*. (pp. 199-238). (Traducción de H. Cortés y A. Leyte). Madrid: Alianza editorial.
- Heidegger, Martin (2006). *Carta sobre el Humanismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, Martin (2019) *Ser y tiempo*. (Traducción de J. E. Rivera). Madrid: Editorial Trotta.
- Heymann, Ezra (2012). Vías de comprensión abiertas a partir de las *Investigaciones* de Sambarino. En M. Andreoli y Y. Acosta (Comps.), *Mario Sambarino: A cincuenta años de sus Investigaciones*, (pp. 15-25). Montevideo: Universidad de la República / CSIC.
- Lapoujade, María Noel (2011). In Memoriam Profesor Mario Silva García. *Ciencias Psicológicas*,

- 5(2), 181–182. Recuperado de:
<https://revistas.ucu.edu.uy/index.php/cienciaspsicologicas/article/view/86/75> (Acceso 07/03/2023).
- Levinas, Emmanuel (2009). *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. (Traducción de M. E. Vázquez). Madrid: Editorial Síntesis.
- Levinas, Emmanuel (2000) *Ética e infinito*. (Traducción de J. M. Ayuso Díez). Madrid: La balsa de la Medusa.
- Ruibal Gutiérrez, Raúl (2002). Mario Silva García: El pathos de la distancia. Recuperado de:
<http://www.cefu.itgo.com/pathos.htm> (Acceso 31/03/ 2022).
- Silva García, Mario (1944). *Plenitud y degradación. A propósito del bergsonismo*. Montevideo: Claudio García y Cía. editores.
- Silva García, Mario (1950). Actividades correspondientes al curso de Filosofía Teórica y Teoría del conocimiento, enviado el 21 de diciembre. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Archivo Central, Legajos docentes, caja 8 S.
- Silva García, Mario. (1951a). Sobre la noción de fundamento y de principio. *Revista de la Facultad de Humanidades y Ciencias* (Montevideo: Universidad de la República), nº 6, 147-181.
- Silva García, Mario (1951b). Programa de Filosofía Teórica enviado el 19 de febrero. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Archivo Central, Legajos docentes, caja 8 S.
- Silva García, Mario (1952). Actividades correspondientes al curso de Filosofía Teórica, enviado el 7 de enero. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Archivo Central, Legajos docentes, caja 8 S.
- Silva García, Mario (1958). *F. Kafka y la situación espiritual de nuestro tiempo*. Curso de 1958, inédito. Archivo familiar a cargo de Sol Silva.
- Silva García, Mario (1963). El misterio del cuerpo. *Cuadernos Uruguayos de Filosofía* (Montevideo: Facultad de Humanidades y Ciencias), tomo II, 39-62.
- Silva García, Mario (1976). Martin Heidegger: diálogo entre el pensador y el poeta. *Revista Sintaxis*, nº 3. 3-18. Recuperado de:
<https://anaforas.fic.edu.uy/jspui/handle/123456789/3097?mode=full> (Acceso 23/8/22).
- Souza, Ricardo Timm de (2012). *Levinas e a ancestralidade do Mal: Por uma crítica da violência biopolítica*. Porto Alegre: EDIPUCRS.
- Stein, Ernildo (2004). *Exercícios de Fenomenologia. Limites de um Paradigma*. Ijuí: Editora UNIJUI.
- Stein, Ernildo (2006). *Pensar é pensar a diferença. Filosofia e conhecimento empírico*. Ijuí: Editora UNIJUI.
- Stein, Ernildo (2011). *Pensar e Errar: um ajuste com Heidegger*. Ijuí: Editora UNIJUI.
- Stein, Ernildo (2012). *Analítica Existencial e Psicanálise*. Ijuí: Editora UNIJUI.
- Viscardi, Ricardo (2005). *Guerra, en su nombre*. Valparaíso: Universidad de Playa Ancha.
- Viscardi, Ricardo (2012). Mario Silva García, la universalidad de un pensador uruguayo.

Recuperado de:

<http://ricardoviscardi.blogspot.com/2012/01/mario-silva-garcia-la-universalidad-de.html> (Acceso: 02/04/2023).

Viscardi, Ricardo (2022). *Inter-Rogación. Ibero Gutiérrez desde el presente*. Montevideo: Editorial Maderamen / Filosofía como Ciberdemocracia.

Sebastián Ferreira Peñafior

Doctorando por la Universidad Nacional del Sur de Bahía Blanca, Argentina. Magíster en Ciencias humanas, opción Filosofía Contemporánea, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República, Uruguay. Profesor de Pedagogía II en el Instituto de Formación Docente de Florida. Profesor Efectivo de Filosofía en Enseñanza Media, titulado en el Instituto de Profesores Artigas, Uruguay. Fue alumno del Programa de Pós-Graduação en Filosofia de la Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Actualmente trabaja sobre la Filosofía en el Uruguay desde los años cincuenta del siglo pasado y sobre el filósofo francés Michel Foucault.

José Enrique Rodó contra el “vuelo de brujas”: para una crítica de la nordomanía latinoamericana contemporánea

José Enrique Rodó Against the “Witches’ Flight”: for a Critique
of Contemporary Latin-American Northmania

Martín Fleitas González¹

 <https://orcid.org/0000-0001-9775-2281>

Resumen

El artículo aborda la denuncia que José Enrique Rodó presenta en su *Ariel* (1900) acerca de la “nordomanía” latinoamericana. Luego de especificar por qué Rodó veía en esta actitud un problema, se reconstruyen algunas de sus premisas ligadas a la atención, con el propósito de evaluar en qué sentido aquella denuncia puede aún significar algo importante para la crítica de nuestro tiempo. Mostrando, en primer lugar, que la “nordomanía” esconde en su interior un ideal ligado a la *soberanía de la atención* (tanto personal como colectiva), y en segundo lugar, que varias dinámicas económicas y políticas de nuestro tiempo giran en torno al secuestro de la atención, se concluye que aquella denuncia de Rodó cala hondo en nuestro siglo XXI al ayudarnos a iluminar las dificultades que persisten en la tarea de reorientar nuestra mirada hacia nosotros mismos y construir, desde allí, otras formas de soberanía (políticas, académicas y económicas).

Palabras clave: José Enrique Rodó; nordomanía; atención; soberanía; Modernidad tardía

¹ Docente investigador de la Universidad de la República, Uruguay. Contacto: elkanteano@gmail.com

Abstract

The article addresses the denunciation that José Enrique Rodó presents in his *Ariel* (1900) about Latin American “northmania”. After specifying why Rodó saw in this attitude a problem, the article reconstructs some of its fundamental premises linked to attention, with the purpose of evaluating in what sense that denunciation can still mean something important for the criticism of our time. Showing, firstly, that Rodonian “northmania” seems to hide within it an ideal linked to the *sovereignty of attention* (both personal and collective), and secondly, that various economic and political dynamics of our time revolve around the kidnapping or abduction of attention. To concluded, in the end, that Rodó’s denunciation continues to penetrate deep into our twenty-first century by helping us to illuminate the difficulties that persist in the task of reorient our gaze towards ourselves and build, from there, other forms of sovereignty (political, academic and economic).

Key Words: José Enrique Rodó; northmania; attention; sovereignty; late modernity.

En el camino de todo género de superioridad, de las que mantienen sobre la conciencia de las sociedades humanas una enérgica y persistente sugestión, corre siempre una muchedumbre de engañados, en quienes el sonambulismo que aquella fuerza superior produce, no se detiene en sus pasivas formas de admiración y de creencia, sino que asume la forma activa de la emulación, del remedo, del anch’io.

José Enrique Rodó, Motivos de Proteo, aforismo LXXI

1. Introducción²

Aún no se sabe exactamente de qué tratan las denominadas “pinturas negras” de Francisco de Goya, y en virtud de ello es que se las interpreta de una infinidad de formas. Aquí me animo a tomar uno de aquellos óleos para dar comienzo apropiado a mi argumento: me refiero al del “vuelo de brujas”, de 1797-1798. En la pintura se

² Una versión preliminar de este trabajo fue presentada en el *Coloquio José Enrique Rodó* el 12 de noviembre de 2021, organizado por el Instituto de Historia de las Ideas de la Facultad de Derecho, Universidad de la República, Uruguay.

perciben tres figuras humanas flotantes en círculo, semidesnudas, portando *corozas* de la Inquisición en sus cabezas, que sostienen entre brazos a un hombre completamente entregado a ellas mientras le soplan (otros dicen que le devoran, o succionan la sangre). Debajo de este espectacular acontecimiento nocturno vemos dos agricultores: uno de ellos paralizado, atemorizado, y con su cuerpo completamente echado al suelo cubriendo sus oídos, y obligándose a no despegar de él su rostro; el otro intenta dejar atrás la escena, realiza con ambas manos el obsceno “signo de la higuera”, y cubierto con una manta blanca parece decidido a avanzar sigilosamente sin escatimar en el abandono de un rucio. Una cosa parece clara: *ninguno de los dos desea mirar* lo que está sucediendo sobre sus cabezas. Temen, al parecer, que con una sola ojeada puedan quedar involucrados en aquella especie de ritual, o hechizo seductor, de perdición; y si bien cabe entender aquí tanto la resistencia al oscurantismo religioso como la confirmación del racionalismo y el progreso, el abandono de la ignorancia, o el simple retrato del valor que los campesinos exhiben al enfrentarse diariamente a las numerosas y terroríficas criaturas que describen las leyendas rurales, me interesa aislar *el temor a oír, a mirar, y a percibir* (o *el peligro que puede contraer la acción de atender* sin más), en virtud de que descubro idéntica inquietud en la denuncia rodoniana de la nordomanía latinoamericana.



Ilustración 1. "Vuelo de brujas". Colección Francisco de Goya. Museo Nacional del Prado, España.
<https://www.museodelprado.es/coleccion/obra-de-arte/vuelo-de-brujas/5e44d19d-7cda-472b-b6d8-8868c599d252>

Como es bien sabido, José Enrique Rodó veía con malos ojos aquella mirada que desde el sur dirigiámos cándidamente, y luego atornillábamos férreamente, hacia el hemisferio norte: aquella mirada que, hasta el día de hoy, asume que por aquel hemisferio se generan todas las innovaciones sociales, técnicas y culturales que aquí en el sur deberíamos imitar, emular, y adaptar. Entiendo, sin embargo, que esta denuncia de Rodó, una que aún debemos escuchar atentamente, esconde tanto luces como sombras: luces que iluminan la necesidad de redirigir nuestra mirada hacia Nuestra América, y declararnos ante nosotros mismos objetos dignos de interés y conocimiento;³ sombras, por su parte, ligadas al desconocimiento que el uruguayo parecía tener para con las expresiones culturales autóctonas de nuestro continente, al proponerse reapropiar las herencias grecolatinas y cristianas para hacerle frente al peor rostro del utilitarismo. En este trabajo, de hecho, intentaré analizar parte de estas luces y sombras presentes en la denuncia rodoniana de la nordomanía, con el propósito de poner de relieve la naturaleza dialéctica de su normatividad: por un lado, la denuncia de la nordomanía del *Ariel* nace dentro de un horizonte de sentido histórico concreto, ligado a las herencias grecolatinas y cristianas que Rodó nos convocaba a restaurar, mientras por otro, abraza a la distancia un ideal relacionado con la dirección de nuestra atención que hoy día me parece capital examinar detenidamente. Para ponerlo en pocas palabras: argumentaré que su denuncia de la nordomanía refiere, en última instancia, al ideal de hacernos soberanos de nuestra atención, en virtud de que parecía Rodó ser consciente de que sin esta capacidad de (re)orientar libremente nuestra mirada resulta luego imposible imaginar la realización de

³ Aquello que Yamandú Acosta (2002) interpreta, a la luz del pensamiento de Arturo Andrés Roig, como un caso de “*a priori* antropológico”. Más acá en el tiempo, Acosta (2018) ha ofrecido una segunda interpretación del *Ariel* en clave de “teología profana americanista”.

alguna clase de emancipación social, económica, y en especial, cultural.

Para llevar esta propuesta adelante comienzo (1) por recordar qué entendía José Enrique Rodó por nordomanía, para (2) rápidamente apuntar luego que, como todo hijo de su tiempo, el uruguayo también fue presa de esta denuncia al concentrar su latinoamericanismo en las herencias grecolatinas y cristianas de nuestro continente, y excluir con ello sus voces no europeas. Sin embargo, (3) la denuncia de la nordomanía padecida en América Latina pervive a los prejuicios de su tiempo, y abraza un exceso de validez referido a la necesidad de *hacernos soberanos de nuestra atención individual y colectiva*, conformando así un ideal que puede ser empleado para el análisis y la crítica del estado actual de nuestro continente. Para poner esto de relieve (4) describo parte del contexto del cambio de siglo (del XIX al XX) dentro del cual se forjó la denuncia rodoniana, y junto a ella el ideal de hacernos soberanos de nuestra atención, y (5) a la postre preciso en qué sentido este sigue constituyendo un problema de significativa envergadura para nosotros. Aquí reconstruyo *tres rostros contemporáneos de la nordomanía latinoamericana*: el primero referido a la colonialidad del poder que vertebra hoy la producción del saber de nuestras academias; el segundo atinente al “neobovarismo” ya incansablemente señalado en nuestro continente; y el tercero respecto de los “marcos de inteligibilidad” que permiten / imposibilitan el reconocimiento de los demás como interlocutores válidos para participar de la elaboración del saber. Abastezco, asimismo, la anterior reconstrucción (6) con el apunte de un corolario, con el fin de sugerir una vía de trabajo genealógico que pueda abocarse a la tarea de visibilizar algunos mecanismos por medio de los cuales las formas vigentes de la nordomanía se estructuran en base a procesos históricos de larga duración. Los (7) comentarios finales vuelven sobre la intuición original que da origen al presente trabajo, concerniente a la sospecha que hoy día parece

vital practicar para con nuestros sentidos, y que se encuentra en el meollo del “vuelo de brujas” de Francisco de Goya.

2. Contexto de la preocupación de Rodó por la “nordomanía”

Comencemos por ubicar y explicar brevemente en qué consiste la denuncia que Rodó presenta acerca de nuestra nordomanía en su *Ariel*. En la célebre sección VI de esta obra, Rodó explica que hace ya un tiempo las américas latinas venían posando sus miradas sobre los consistentes y asombrosos pasos que la “encarnación del verbo utilitarista inglés”, es decir, Estados Unidos, venía dando en materia democrática. Estas miradas, sin embargo, no solo posaban, sino que también se abrían paso muy pronto, probablemente demasiado pronto, a la imitación. Curiosamente, en este momento de la obra Próspero, quien sin duda alguna habla allí en nombre de Rodó, echa mano del peculiar Walter Bagehot para dar cuenta del funcionamiento del pasaje desasegado, impaciente, y peligroso, que va de la admiración a la imitación: “La tendencia imitativa de nuestra naturaleza moral –decía Bagehot– tiene su asiento en aquella parte del alma en que reside la credibilidad” (Rodó, 1993, p. 34). De ahí que Rodó afirme sin ambages que “se imita a aquel en cuya superioridad o cuyo prestigio se cree” (Rodó, 1993, p. 34). Que en este asunto Rodó se apoye sobre las singulares ideas de Walter Bagehot no conforma algo meramente anecdótico. En particular, porque muchas de las intuiciones que el inglés ofrecía en su *Physics and Politics* de 1872 parecen teñir, de alguna forma, las reflexiones que el uruguayo luego le dedicó al asunto de la nordomanía, y en especial, al de la “imitación irreflexiva”. A esta última y significativa cuestión volveré en un momento. Por ahora lo importante es tener presente que el *Ariel* propone una revisión y reapropiación cultural, espiritual, y sobre todo, estética y moral, de las herencias grecolatinas y cristianas: Próspero le teme a aquella

“visión de una América *deslatinizada* por voluntad propia” que sólo intenta emular y en cierto modo autoreconfigurar a la luz de aquel “arquetipo del norte”. Estas observaciones muestran, precisamente, que Rodó no veía entonces un imperialismo cultural, sino una desorientación espiritual en América Latina que se tenía que asumir y conjurar. De hecho, Próspero no asegura en ningún momento que nuestra nordomanía sea algo perverso *per se*, sino que era necesario “oponerle los límites que la razón y el sentimiento señalan de consuno”. Afirmaba entonces el pensador uruguayo:

Comprendo bien que se adquieran inspiraciones, luces, enseñanzas, en el ejemplo de los fuertes; y no desconozco que una inteligente atención fijada en lo exterior para reflejar de todas partes la imagen de lo beneficioso y de lo útil es singularmente fecunda cuando se trata de pueblos que aún forman y modelan su entidad nacional (...). Pero no veo la gloria, ni en el propósito de desnaturalizar el carácter de los pueblos –su genio *personal*–, para imponerles la identificación con un modelo extraño al que ellos sacrifiquen la originalidad irremplazable de su espíritu; ni en la creencia ingenua de que se pueda obtener alguna vez por procedimientos artificiales e improvisados de imitación (Rodó, 1993, p. 34).

A continuación, sin embargo, Rodó endurecía su consideración de la nordomanía latinoamericana. En primer lugar, denuncia lo artificioso, cándido, e incluso dañino, que resultan aquellos injertos institucionales que intentan emular los genios creativos de otros pueblos sin considerar que nuestras sociedades latinas, al igual que todas las demás, conforman una entidad orgánica y viva que puede en todo momento repulsar, o cuando menos obstaculizar, las mejores y más loables intenciones de incrementar la prosperidad. Todo esto, asegura Rodó, “hace pensar en la ilusión de los principiantes candorosos que se imaginan haberse apoderado del genio del maestro cuando han copiado las formas de su estilo o sus

procedimientos de composición”. Luego, Rodó acusa de “innoble” y de “*snobismo* político” a aquella “abdicación servil” que “hace consumirse tristemente las energías de los ánimos no ayudados por la naturaleza o la fortuna, en la imitación impotente de los caprichos y las volubilidades de los encumbrados de la sociedad” (Rodó, 1993, p. 35). Desde su perspectiva, América Latina enfrentaba por allá, en el cambio de siglo, un problema de “respeto propio”, y de falta de “personalidad”. Así las cosas...

3. Rodó también sufría de nordomanía

...y como ya lo supo apuntar Arturo Andrés Roig, la reivindicación de América que promovió Rodó fue, en no poca medida, muy bienvenida, aunque su ponderación de los valores que debían ser reapropiados pasasen por alto toda expresión autóctona de Nuestra América. Por decirlo de otra manera: el propio Rodó también sufría de nordomanía. Para resumir este punto cito a continuación a Arturo A. Roig:

José Enrique Rodó, sin discusión el máximo ideólogo de este intento restaurador, denunciará la doctrina de la “decadencia de la latinidad”, criticará al partido liberal que no tuvo más que olvido y condenación para un pasado del cual no era posible prescindir y señalará con temor la presencia del “aluvión inmigratorio” que había venido a nublar “la conciencia de la raza propia”. Antes la tarea había consistido en “borrar”, ahora se trataba de “escribir” en la conciencia de estos hombres transplantados y sin arraigo, los veneros de la tradición y de la “raza”, tarea para la cual era necesario preparar a los jóvenes de la burguesía dirigente en una doctrina de “idealismo”, que con diversa suerte se extendería por toda América Latina como una misión generacional redentora (Roig, 1981, pp. 51-52).

Roig tiene razón, sin lugar a dudas, en lo que se refiere al racismo presente en las reflexiones de Rodó. De hecho, y como ya lo he mencionado antes, la conexión que nuestro pensador parece trabar entre la raza y cierto esencialismo o realismo moral de los pueblos se enlaza directamente con el problema de la nordomanía, y en especial, con el de la “imitación unilateral” o “irreflexiva” (véase también el aforismo CLV de *Motivos de Proteo*). Para iluminar estas conexiones conviene, según mi parecer, apuntar que al inicio de la sección que Rodó dedica a la nordomanía se introducen algunas de las observaciones que Walter Bagehot había hecho públicas en su *Physics and Politics* de 1872, y que no solo vienen a cuento de lo abordado, sino que acuden al monólogo de Próspero para justificar la relación que mantienen la raza, la personalidad moral de los pueblos y la imitación, como oportunidad de aprendizaje u opresión.

Como es bien sabido, en el mencionado texto Bagehot intenta responder a la pregunta de cómo las civilizaciones lograron madurar sistemas de mayor libertad individual y diversidad ética luego de asegurar estabildades sociales mediante la militarización, la educación y la socialización exitosa de actitudes intersubjetivas conformistas. Su planteo asumía como piedra natural una distinción entre el “hombre realizado” (*accomplished man*) y el “hombre rudo” (*rude man*), resultante de la “organización nerviosa” que cada uno de estos fue desarrollando de generación en generación (nótense las claves simbólicas de Próspero y Calibán). Desde su perspectiva, aquella distinción no era otra cosa que un logro moral obtenido trabajosamente gracias a una élite consumada (*accomplished*) en la tarea de imponerse a los “hombres rudos”. La civilización que exhibían las sociedades modernas se trataba, por tanto, de un ejercicio hereditario (*hereditary drill*) que tenía que dejar de lado, naturalmente, la posibilidad de que cualquier mestizaje o hibridación racial y cultural pudiese gozar de una personalidad moral legítima y acorde a la “naturaleza humana”. La mixtura de razas implicaba, según su opinión, una mixtura de moralidades, lo cual no permitía

generar un conjunto de creencias heredadas ni un sistema de “sentimientos tradicionales fijos” (*fixed traditional sentiments*) capaces de cohesionar al conjunto social. En el fondo, las razas traen consigo las esencias heredadas que cada pueblo, tribu o sociedad ha ido forjando intergeneracionalmente y, en virtud de ello, sus morales no pueden sino estar ajustadas a esquemas ya forjados evolutivamente:

As I have said, I am not explaining the origin of races, but of nations, or, if you like, of tribes. I fully admit that no imitation of predominant manner, or prohibitions of detested manners, will of themselves account for the broadest contrasts of human nature. Such means would no more make a Negro out of a Brahmin, or a Red-man out of an Englishman, than washing would change the spots of a leopard or the colour of an Ethiopian. Some more potent causes must co-operate, or we should not have these enormous diversities. The minor causes I deal with made Greek to differ from Greek, but they did not make the Greek race. We cannot precisely mark the limit, but a limit there clearly is (Bagehot, 1873, p. 107).

Traigo este pasaje a colación en virtud de que el vínculo entre lo racial y lo moral deja delgados espacios para la imitación que puedan practicar los pueblos entre sí. Por una parte, Bahegot entiende que, en algún caso, los pueblos rudos podrían hacer bien en imitar, muy lentamente, por cierto, algún que otro componente moral originario de los pueblos civilizados, mientras resultaría sumamente difícil que sea de utilidad para un pueblo civilizado imitar algún elemento moral proveniente de un pueblo rudo. Esto parece, desde su perspectiva, bastante evidente. Por otra parte, el verdadero problema de la imitación moral entre pueblos emerge entre aquellos que son al mismo tiempo civilizados. A Bahegot le obsesiona tanto este asunto que se ve obligado a tener que determinar con la mayor precisión posible cuándo la imitación es correcta, razonable, y por tanto, saludable para la moralidad de un pueblo, y cuándo esta no es

más que una moda superficial, en el mejor de los casos, o un peligro demoledor, en el peor de ellos. Todo su *Physics and Politics* termina por ser un llamamiento pretendidamente científico y evolucionista (puesto que sus tesis fueron rechazadas ya en su tiempo [Tylor, 1920, pp. 21-22]) ligado al cuidado de la personalidad moral de los pueblos, en medio de una era que ya amenazaba con la globalización de las comunicaciones, del transporte, de las relaciones mercantiles y, por tanto, con el comienzo de la carrera militar y armamentística internacional. Era necesario determinar con la mayor precisión posible de dónde se venía, hacia dónde se iba, y qué se estaba llamado a ser, y a hacer, en tanto miembro de un cuerpo racial, político y étnico homogéneo. La construcción de los Estados / nación ya estaba en curso.

A la luz de estas notas resulta por demás curioso evaluar cómo *Ariel* se afilia fuertemente a las mismas coordenadas. He apuntado ya que Rodó no condenaba la imitación de logros morales obtenidos por otros pueblos, y por tanto, originarios de herencias raciales extrañas. Lo que condenaba, en realidad, era aquella imitación irreflexiva que descuidaba la "personalidad" moral de nuestros pueblos, los americanos, signados por la cristiandad y grecolatinidad⁴. Con todo, es forzoso también observar que el 1900, que Rodó vive, siente y piensa, no es exactamente igual a aquella segunda mitad del siglo XIX que se empeña en construir identidades

⁴ Como puede corroborarse también en su *Motivos de Proteo*, Rodó atribuía, vía analogía, personalidad a las sociedades humanas (aforismo XX) y a los pueblos (aforismos CLIV, CLV y CLVI). Y si bien la afirmación que realizo aquí es cierta, no es, pues, completamente cierta. Hacia el final de *Motivos de Proteo*, y siendo consistente con la tesis fundamental de la obra (aforismo I: "reformarse es vivir"), Rodó asegura que las personalidades nacionales, en tanto organismos vivos con *genios* propios, no pueden no cambiar a lo largo del tiempo, y que bajo ciertos términos, incluso aquellos tan radicales como los promovidos por las revoluciones tienen que ser bienvenidos: "Pero sin abdicar de esa unidad personal; sin romper las aras del numen que se llama *genio* de la raza, los pueblos que realmente *viven* cambian de amor, de pensamiento, de tarea", pues "gran cosa es que esta transformación subordinada a la unidad y persistencia de una norma interior, se verifique con el compás y ritmo del tiempo" (Rodó, 1993, p. 310, aforismo CLVI).

nacionales para aquellos pueblos infantes que habían ganado sus independencias políticas recientemente. El 1900 se ubica más bien dentro del contexto de una “ciudad modernizada” que Ángel Rama (1984, cap. IV) había descrito muy bien en su póstumo ensayo acerca de *La ciudad letrada*: una ciudad henchida de intelectuales que había sabido recibir el golpe de la democratización de la enseñanza, del nacimiento del periodismo, y de la consecuente reticulización de la circulación de la información y del poder cultural, imponiéndose después de todo sobre la “ciudad real” al eliminar poco a poco aquellas formas orales del saber que le eran propias al folclore rural e iletrado.

4. El exceso de validez de la nordomanía

Sin embargo, y como sucede a menudo con los/as grandes pensadores/as que nunca dejan de ser, en parte, hijos/as de su tiempo, entiendo que la denuncia rodoniana de la nordomanía es capaz de trascender la historicidad concreta de su contexto de enunciación para decir algo acerca del nuestro. En especial, intuyo que en el fondo Rodó está poniendo sobre la mesa la pregunta de cómo podríamos emanciparnos mentalmente si antes no podemos reorientar nuestra atención hacia nosotros mismos. Dicho en otras palabras: ¿cómo podríamos imaginar y luego promover algún ideal de autonomía, soberanía, o libertad, si antes no somos capaces de redirigir nuestra mirada hacia nosotros mismos, persistiendo en su lugar en amarrar nuestros ojos al norte, o a cualquier otra parte, menos en el aquí y ahora? Nadie negaría que cualquier ideal de autonomía o autodeterminación individual o social depende en no poca medida de cómo un individuo o conjunto de individuos logra reorientar su mirada hacia sí mismo; y en este preciso sentido, creo que el ideal de empoderarnos de nuestra atención contiene un “exceso de validez” lo suficientemente rico como para abordar varios

desafíos de nuestro tiempo. Explicaré rápidamente este asunto a continuación.

Si bien es verdad que los ideales sociales que tanto las personas como los colectivos suelen evocar para autocomprenderse, y en función de ellos justificar sus demandas, son, a fin de cuentas, generados y revisados dentro de horizontes de sentido espaciales, temporales, y por tanto, históricos, no es menos cierto que varios de ellos logran trascender sus facticidades para avizorar los rasgos generales de un mejor estado de cosas. Sería desatinado asegurar que por tratarse de construcciones históricas, los ideales normativos que orbitan nuestras vidas prácticas no son capaces de echar los andamios con los cuales nos lanzamos hacia el futuro. Los ideales de libertad, igualdad y fraternidad que enarbolaron la Revolución Francesa abrigan, por ejemplo, una suerte de “conciencia anticipadora” (Bloch, 2004, caps. 15, 17 y 18) que proyecta un futuro estado de cosas deseable y *viable*, en la medida en que se afirma sobre brotes normativos ocultos en el presente⁵. De esta manera puede que el ideal de la “honra” no sea ya un recurso normativo tan vinculante a la hora de justificar demandas de reparación de daños o injurias personales y colectivas, y sí lo sean, en cambio, las nociones de dignidad, respeto y, en suma, de igualdad; este último ideal forma parte de la trama moral de nuestras sociedades modernas, mientras el primero parece haber adelgazado sus capacidades justificatorias debido a motivos estrictamente históricos (disolución de órdenes estamentales basados en linajes sanguíneos) y no estrictamente lógicos o racionales. Siendo sensibles a estos ideales es posible no solo describir parte del componente moral que reproducimos a diario junto a los demás, sino que también podemos trascender nuestra facticidad para someterla a crítica, avizorando mundos futuros deseables que son, asimismo, dignos de ser perseguidos. La no satisfacción de estos cuidados metodológicos al criticar la ontología

⁵ Para la idea de “exceso de validez” véase Axel Honneth (2006, p. 146 y ss.).

del presente incurre, me temo, en la instauración de una suerte de “psiquiatría social” o “política” en la que el/la intelectual juega a ser un médico o terapeuta que diagnostica aquello que a su parecer constituye una dinámica enferma, patológica o irracional.

Así las cosas, la denuncia de la nordomanía latinoamericana que tematiza Rodó es, ciertamente, hija de su tiempo, pero también abriga el exceso de validez suficiente como para pensar nuestra época, pues, como he dicho ya, creo que a fin de cuentas nuestro pensador llamaba la atención (si se me permite la ironía) acerca de la dirección de nuestra mirada. Su denuncia se inserta en el crepúsculo de un siglo diecinueve que no hacía mucho había descubierto la atención subjetiva como problema, y como objeto de interés filosófico, epistemológico, científico, y en especial, económico y político. En lo que sigue explicaré parte de este contexto para tematizar luego el tipo de exceso de validez que a mi juicio contiene aquella denuncia rodoniana.

5. Nordomanía y atención en los siglos XIX y XX

Hasta el siglo XIX la atención, es decir, nuestra capacidad epistémica y perceptiva para seleccionar un conjunto de estímulos diferenciándolos de otros y así focalizar nuestra mirada/mente, había sido completamente pasada por alto. La implementación del adiestramiento decimonónico de la atención fue producto de una inquietud social producida por la aceleración social que comenzaba a sentirse de manera tanto prometedora, como escalofriante. La innovación técnica que agilizó y dinamizó el transporte y la comunicación también trajo consigo la posibilidad de experimentar el mundo de una forma diferente. En especial, estas innovaciones no dejaban de imponer severos imperativos para todos los agentes que deseaban (o se veían obligados) a mantenerse incluidos en los procesos de modernización. Muy ilustrativos al respecto son aquellos

pasajes del tercer volumen de *El capital* en donde Marx (2010, pp. 100-108) recopila informes sanitarios que denuncian la precariedad con la que desarrollaban sus actividades los obreros ingleses en las minas de carbón, talleres textiles, y empresas ferroviarias. En el siglo XIX era moneda corriente que los obreros llegaran un día por la mañana a sus puestos de trabajo y se encontrasen con un nuevo modelo de telar, o máquina a carbón o vapor, sin tener la menor idea de cómo dominarlo, lo que les llevaba a perder, sin remedio, algún miembro de su cuerpo en sus nobles y forzados intentos de no perder sus puestos de trabajo. De ahí la urgencia de producir al agente adecuado para lidiar con los constantes imperativos de la innovación técnica.

El surgimiento de la escuela, clínica, cárcel, Estado burocratizado, alfabetización industrial, mundo del espectáculo y mercado de consumo de masas convergieron en un interés muy peculiar: disciplinar la atención; un nuevo aprendizaje social que no solo respondía a los imperativos del poder y la dominación, sino también a la promesa de libertad que se entretecía entre la aceleración y la naciente producción en masa. De ahí el irrenunciable carácter histórico que abraza la atención como capacidad cognitiva y perceptual. Gran parte de la genealogía del sujeto de nuestro siglo XXI hunde sus raíces en las formas del disciplinamiento que, a lo largo del siglo XIX, le permitieron participar eficazmente de las vertiginosas dinámicas modernas. La capacidad de concentrar la experiencia subjetiva en un número reducido de estímulos va de la mano con el adiestramiento que nos vuelve capaces de desdeñar tantas otras excitaciones; y esta es la razón por la cual la tensión entre atención y distracción es irrenunciable, pues, no puede atenderse algo sin estar al mismo tiempo distraído de otra cosa.

De manera que la transformación temporal que trajo consigo la producción industrial por medio de la cinta transportadora fue mucho más profunda de lo que puede parecer a simple vista. Los cambios en la percepción decimonónica transforman los modos de

vivenciar, controlar y sobrellevar el tiempo que la innovación técnica imponía constantemente. Se produce, por tanto, una experiencia ligada a tales innovaciones que habría dejado caer tras de sí otra experiencia que no estaba atada a la “presencia”, sino a la ausencia, a lo intemporal de la vida interna, del pensamiento, y de la vida religiosa. De ahí que la promesa social patente en la atención no deje de abrigar contrariedades.

Si bien esta capacidad comprende la tensión, fijación y el afianzamiento de la experiencia, existe en su interior cierto componente contemplativo y de absorción que niega tal experiencia. La hipnosis fue una de las primeras técnicas que supo explotar este continuo paradójico: mientras más concentrada está la atención del individuo, más proclive se hacía este a alcanzar un estado inconsciente. Y el asunto es que si la atención es el esfuerzo del sujeto por contraer y concentrar un cúmulo limitado y homogéneo de estímulos para diferenciarlo de otros que merecen indiferencia, es posible exacerbar el foco de atención al punto de excluir la totalidad de la experiencia (Crary, 2001, pp. 65-73, 230-247 y 358). De hecho, el auge que tuvo entonces la hipnosis encuentra una de sus causas en la pérdida del apriorismo del siglo ilustrado y, por tanto, en la pérdida de soluciones teóricas y prácticas para este curioso aspecto de la atención. El nacimiento de las instituciones que tienen por fin adiestrar tan difusa capacidad cognitiva y experiencial responde, en definitiva, a las múltiples y muchas veces contradictorias formas de dar solución al problema, una vez que las necesidades de sincronización social aumentan (Crary, 2001, p. 29 y ss.).

En este contexto, el disciplinamiento de los cuerpos fue crucial. El control de las posiciones y posturas que debía ocupar el agente para poder participar del movimiento de la producción constituyó una tarea institucional prioritaria. Asimismo, la complejización de las investigaciones médicas, psicológicas y fisiológicas que terminaban en la creación de cuadros diagnósticos, supieron acompañar este proceso con el intento de normalizar la idea

de atención a través de sus manifestaciones esquizofrénicas no deseadas. Pero en ningún momento pudo la atención alcanzar una nitidez adecuada como para poder manipularle a gusto (Crary, 2001, p. 42). La borrosa idea de atención era el resultado de la borrosa empresa que las sociedades noroccidentales creían estar llevando adelante. Como si fuese una extensión de la promesa moderna de libertad, la atención no solo representó la unificación del sujeto, condición de posibilidad de cualquier otra tarea, sino también su más insalvable extravío, puesto que todo acto de atención abriga el germen de la disociación y destrucción del sujeto.

6. Tres rostros contemporáneos de la nordomanía latinoamericana

En este contexto es que surgen dos preguntas fundamentales: la primera de ellas gira en torno a si acaso es posible instruir a los individuos en el ejercicio autónomo de la atención personal, y la segunda, presuponiendo que hayamos contestado afirmativamente a la anterior, inquiriere acerca de cómo es acaso esto posible. Me sería imposible contestar estas preguntas dentro del espacio aquí disponible; me urge, empero, señalar que el problema de nuestra nordomanía remite a un ideal de autodeterminación o autonomía ligado a nuestra atención personal. Volviendo sobre uno de los pasajes que he citado de *Ariel*, Rodó nos habla de la necesidad de tener "una inteligente atención fijada en lo exterior", algo que entiendo bajo la clave de ser *soberanos de nuestra atención*. Y digo "soberanos" porque no es ni posible ni deseable controlar plenamente nuestra mirada, ideal que proponía David Foster Wallace (2008) en su *Infinite Jest*, de manera que no creo que pueda hablarse propiamente de una especie de autonomía de nuestra atención; creo, por otra parte, que es posible y deseable el desarrollo de cierta

capacidad para reorientar nuestra mirada hacia aquellas cosas que realmente lo merecen.

Hace ya tiempo estamos sumergidos en una *economía de la atención* que es capaz de generar plusvalor con cada “click”, mensaje de texto o correo electrónico, tiempo de visionado, de uso de exploradores, de descarga de aplicaciones, de “Me gusta”, “Like” y “Dislike” que realizamos. Como lo ha dicho Jonathan Beller (2006) a principios de este siglo, hoy “mirar es trabajar”: aquel que logra capturar, secuestrar o incluso ultrajar nuestra atención, tiene gran parte de sus objetivos ya cumplidos. No importa tanto si se trata de conseguir votos con *singles* pegadizos, de recaudar fondos para una organización caritativa, de acumular reproducciones en un video para ayudar a los niños de Yemen, de juntar firmas en favor de que cambien alguna autoridad en algún club deportivo, o para que dejen alguna película de Hollywood limpia de las intervenciones de los productores, dejando así brillar la voz de los escritores y directores: a aquello que le concedemos la gracia de nuestra atención le concedemos también poder y valor, en especial económico. De manera que conviene determinar el ideal de la soberanía de nuestra atención de acuerdo a parámetros individuales, y luego a parámetros colectivos, en virtud de que ambas dimensiones abrigan naturalezas y desafíos bien diferentes.

Desde el punto de vista individual es evidente que la soberanía de nuestra atención constituye un componente primario de la autonomía personal, cualquiera fuese su concepción: sin importar si se trata de una versión negativa (Thomas Hobbes, John Locke), positiva (Jean-Jacques Rousseau), moral (Immanuel Kant), ética o de autorrealización (Aristóteles), de autenticidad (Charles Taylor, Alessandro Ferrara), comunicativa (Jürgen Habermas), o en términos de reconocimiento recíproco (Hegel, Honneth), parece imposible concebir alguna forma de orientar nuestra voluntad que no apele inicialmente a una noción cuando menos rudimentaria de apercepción, autoconciencia y atención hacia uno mismo. Y si bien es

cierto que la noción de atención como tal aún permanece oscura para las ciencias que la estudian e intervienen (de ahí su peculiar indisponibilidad, según lo expresan Posner y Dehaene, 1994), no lo es menos, asimismo, que se hace obvia la necesidad de desarrollar la capacidad de reorientarla para luego procesar decisiones informadas⁶.

Desde el punto de vista colectivo y social cabría asegurar que no puede haber “*a priori* antropológico”, al decir de Arturo Andrés Roig, si antes un pueblo o grupo de individuos no redirige su mirada hacia sí mismo; del mismo modo en el que según Hegel (1995, pp. 95-96) lo hicieron los griegos por primera vez, declarándose en el acto como objetos dignos de interés, valiosos de ser investigados y conocidos. He ahí, a mi entender, el trasfondo de la nordomanía latinoamericana que acusaba Rodó, que en parte él también sufrió, y que remitía, como he dicho, en última instancia, a un ideal de soberanía de nuestra atención. Si no somos capaces de concederemos a nosotros mismos la gracia de nuestra atención, poco más puede esperarse luego que pérdida sistemática de soberanía cultural, económica, y política. Sabemos muy bien que ni siquiera dentro del mundo académico latinoamericano los/as intelectuales se otorgan entre sí la atención, colaboración y asistencia debidas para conformar una comunidad de investigación estable y productiva (Drews, 2020). La invisibilidad tanto “interna” como “externa” que padecen/promueven los/as intelectuales latinoamericanos/as ni es nueva, ni ha mermado demasiado, a pesar de exhibir algunos notables esfuerzos para revertirla (Pereda, 2000). Estas dificultades propias de la nordomanía colectiva de nuestro tiempo, sin embargo, pueden abrigar tres tipos diferentes de etiologías, y en virtud de ello

⁶ Heinz Kohut y Philip F. D. Seitz (2011), por ejemplo, han defendido la noción de “soberanía” dentro de las discusiones psicoanalíticas relativas al *Ego*, para rehuir de un ideal freudiano de autonomía que percibe en la conciencia, reflexión, o yo, un *propietario* o *dueño* de contenidos internos.

las concibo como *rostros latinoamericanos de la nordomanía contemporánea*. Paso a explicarlas a continuación.

El primer rostro vigente de nuestra nordomanía refiere a las consabidas dinámicas de producción de saber signadas por una “colonización interna” que se vehiculiza a través de las academias locales, y son promovidas por una suerte de “geo-economía política del conocimiento” a cargo de las academias del hemisferio norte: entre becas, pasantías, convenios, publicaciones compiladas, estancias, apropiación de recursos humanos extranjeros y, en especial, de ideas foráneas, aquellas universidades traban una relación jerárquica del saber, y de la producción del saber, dentro de la cual los/as intelectuales del sur son orillados a reunirse en función de mirar el mismo punto angular superior de una pirámide, y no en función de intereses propios, movilizados por ideas y léxicos autóctonos⁷. Con notable “furor sucursalero”, al decir de Carlos Pereda, se crean redes de estudio de escuelas, corrientes y “modas” académicas dentro de las cuales nuestros/as intelectuales/as convergen en analizar minuciosamente la producción del saber generada y regenerada en el hemisferio norte, la mayor de las veces, incluso en lenguas que no son ni la española ni la portuguesa: de esta manera las universidades del hemisferio sur no pueden sino verse agujoneadas para formar comentadores, artesanos de la glosa o médicos forenses que examinan sin descanso aquellos cuerpos del saber que cobran vida del otro lado del Ecuador (Rivera Cusicanqui, 2010). Volvamos en este punto a Rodó:

Tener conciencia clara del carácter de las facultades propias, cuando una avasalladora norma exterior impone modelos y

⁷ Tratamiento aparte merece el relevantísimo asunto de las perversidades que impulsan en nuestro tiempo los índices de impacto empleados para la evaluación y financiación del saber, y el monopolio de las empresas editoriales que, entre otras tantas cosas, eternizan el (y lo) inglés como *lingua franca* del trabajo intelectual. Para este asunto véase Mario Albornoz (2007) y Carlos Bermejo (2015).

procedimientos, por todos acatados, es punto de observación difícil; y orientarse según los datos de esa misma conciencia, cuando ellos pugnan con los caracteres que halagan a la afición común y a la fama, suele ser acto de resolución heroica. Pero de esta resolución nace la gloria de bronce que prevalece cuando se han fundido las glorias de cera; tanto más si lo que se ha levantado sobre la corriente no es sólo la natural propensión de las facultades propias, sino también más altos fueros e ideas. La virtud intelectual de más subidos quilates, es, sin duda, la que consiste en la sinceridad y estoicidad necesarias para salvar, en épocas de obscurecimiento de la razón y de extravío del gusto, la independencia de juicio y la entereza del temperamento personal, renunciando a transitorias predilecciones de la fama, con tal de llevar la aptitud por su rumbo cierto y seguro: el que dejará constituida la personalidad y en su punto la obra, aunque esto importe alejarse, al paso que se avanza, del lado donde resuenan los aplausos del circo (Rodó, 1993, p. 185, aforismo LXXVI).

El segundo rostro de la nordomanía latinoamericana podría también ser considerada como una peculiar "patología de lo social", o cuando menos, "de lo cultural". En materia política y constitucional, Miguel Antonio Caso (1922) decía ya en la década de 1920 que predominaba cierto "bovarismo nacional" en el pueblo mexicano al insistir en la formulación de regulaciones institucionales provenientes de otros lugares que no se ajustaban, para empezar, a la diversidad étnica y económica del país (pp. 77-78). Esta reflexión guió luego, precisamente, el diagnóstico que Leopoldo Zea elaboró tras recorrer gran parte del continente latinoamericano con el fin de sistematizar lo que a su entender son los diferentes e incompletos proyectos que fueron dándose en nuestras tierras. Desde su perspectiva, la persistente discontinuidad de proyectos políticos en América Latina responde a la generalización de una actitud "neobovarista" que se empeña una y otra vez en comenzar de nuevo a la luz de novedades nacidas en otros lares, sin considerar en

absoluto los resultados obtenidos por las generaciones anteriores (Zea, 1978, introducción, pp. 15-43). Oportunamente, Zea recuerda entonces aquella sentencia de Simón Bolívar en la que asegura que en nuestro continente los procesos intergeneracionales de aprendizaje ligados a la cultura y política (en sus términos, ligados al “espíritu”) se asemejan a la absurda empresa de cosechar en el agua: “Hemos arado en el mar” (Zea, 1978, p. 20)⁸.

Tanto Caso como Zea observan una actitud bovarista en los políticos e intelectuales americanos cuando estos intentan pensar sus propias circunstancias a través de la mirilla de ideas foráneas, teniendo que esforzarse en realizar toda una tarea de adaptación que, si bien es siempre bienvenida en sí misma, persiste en no tomar en cuenta los éxitos y los fracasos de las empresas ya realizadas anteriormente. Recuérdese cómo la célebre protagonista de la obra de Gustav Flaubert persevera en imaginarse en un lugar, en unas circunstancias, y en un estado de satisfacción y plenitud personales nunca coincidentes con el lugar, las circunstancias y el estado anímico en los que efectivamente se encuentra: “Ella, empero, no se preocupaba de estas cosas [cotidianas]; al contrario, vivía como sumergida en el anticipado disfrute de su próxima aventura” (Flaubert, 1978, p. 165). Con todo, esto no es algo privativo de sus expectativas, proyectos, o planes imaginarios trazados dentro de deseados escenarios futuros, sino también del pasado, y de lo efectivamente ocurrido allí: en no pocos momentos la ya Madame Bovary desea, por ejemplo, volver a alcanzar los éxtasis religiosos experimentados durante su reclusión en el convento, a pesar de que entonces haya deseado intensamente abandonar el proyecto de entrar en la orden eclesiástica para convertirse en la segunda esposa del joven Doctor Bovary. De esta forma, los bovarismos (o neobovarismos) latinoamericanos parecen distorsionar las formas

⁸ Desde un enfoque psiquiátrico de lo social, María Rita Kehl (2018) percibe problemas similares dentro de la realidad política brasileña de la segunda mitad del siglo XX, y de lo que va del XXI.

simbólicas actualmente disponibles para comprender la ontología del presente, esto es, los diferentes mecanismos de reconstrucción hermenéutica de cómo hemos llegado a ser lo que somos y a ser quienes somos, nublando sistemáticamente los medios que hoy día tenemos a mano para apropiarnos nuestro pasado y planear nuestro futuro.

Finalmente, el tercer rostro de la nordomanía colectiva de nuestra América hunde sus raíces en dinámicas simbólicas subterráneas mucho más difíciles de calibrar. Me refiero a la existencia de tramas, o para ser más preciso, de "contextos de inteligibilidad" y "marcos de reconocimiento" dentro de los cuales el otro y los otros, en tanto interlocutores, se hacen inteligibles (o no), y en razón de ello se tiene (o no) la posibilidad de identificarlos como portadores de autoridad para dejarles hablar y escucharles. El mismo Rodó aseguraba correctamente que se imita aquello por lo cual se profesa cierta admiración, y por esta razón es que la nordomanía siempre traba una asimetría entre el que atiende y aquel (o aquello) que es atendido. De manera que cabe aquí insistir en la pregunta de por qué se profesa tan alienada admiración por los logros obtenidos en otros lugares, curiosamente atribuidos en su mayoría a los pueblos del hemisferio norte. Aquí el tercer rostro de la nordomanía no elimina en absoluto lo mencionado en relación con la soberanía de la atención personal, y con los primeros dos rostros de la nordomanía, sino que bien podría estar a la base de todos ellos y contribuir a coagular un único proceso a lo largo y ancho de nuestro continente. Y es que los contextos de inteligibilidad estructuran aquello que Hans-Georg Gadamer (1975, cap. 8) denominaba "mundo de la vida", y por tanto posibilitan / imposibilitan que los individuos nos reconozcamos como interlocutores dignos de ser escuchados, leídos, he incluso llorados.

Como ya bien lo apuntó Judith Butler en varias ocasiones, los marcos de reconocimiento permiten y ocultan la percepción de la nuda vida al filtrar el diferencial social de la vulnerabilidad humana.

En virtud de ello, ella distingue la ontología precaria del ser humano de aquella otra política que distribuye las vulnerabilidades en base al control de los marcos de reconocimiento (Butler, 2010, p. 15)⁹. El dominio de los mencionados “marcos” debe interpretarse como un arco de tensiones constituido por los múltiples intentos de monopolizar aquellos recursos semánticos que permiten la inteligibilidad de la precariedad, del sufrimiento y del reconocimiento. De ahí el interés de Butler por desnudar aquellas fuerzas: nervios de control semiótico que no solo invisibilizan los múltiples “rostros” de la precariedad humana, sino que también impiden su articulación e inteligibilidad, y en consecuencia, sus publicidades y oportunidades de ser escuchados y sentidos¹⁰. La importancia de traer a colación este asunto es que en base a los mencionados “marcos” algunos cuerpos son percibidos como dignos de ser llorados, mientras otros no; por algunos cuerpos se siente empatía y se movilizan las calles, se saturan las columnas de opinión en los periódicos, radios, televisión e internet, mientras que por otros ni siquiera nos encogemos de hombros. Para ilustrar parte de esta dinámica menciono un caso ilustrativo: el 26 de marzo de 2016 la sección internacional de *The New York Times* divulgó un videoinforme realizado por Dan Ruetenik y Margaret Cheatham (2016) acerca de los ataques cometidos por el autoproclamado “Estado islámico” en Ankara, Costa de Marfil, Irak, Siria, Nigeria y otros países, simultáneos a los de Bruselas y París. Sin preámbulo, el videoinforme interpeló a un Occidente que no contento con teñir *Google* de rojo, azul y blanco, protagonizó un sinfín de solidarios activismos signados por una congoja y empatía selectivas. Artículos en prensa y variadas columnas de opinión que reflexionaban sobre el golpe cultural, político e ideático que significaban los atentados de

⁹ Para mantener esta diferencia, Moreno utiliza “precaridad” para traducir “precarity”, y “precariedad” para “precariousness”.

¹⁰ Dinámicas similares ocurren en torno al “capital simbólico”. Véase: Pierre Bourdieu (2000) y Axel Honneth (1995).

París y Bruselas no realizaban referencia alguna al sufrimiento de miles de personas de países subdesarrollados, desnudando así el hecho de que nuestras atenciones fueron dirigidas, por no decir ya, secuestradas; y que en ese momento, hubo para nosotros cuerpos que, al decir de Judith Butler, merecían ser llorados y cuerpos que no.

7. Corolario para una genealogía de la nordomanía contemporánea

Explicar cómo se conforman aquellos marcos de inteligibilidad, y determinar en qué sentido estos influyen en nuestras vigentes formas de nordomanía, no son tareas sencillas. Sin embargo, a efectos de sugerir una vía para sus abordajes, finalizaré el tratamiento de los rostros contemporáneos de la nordomanía latinoamericana con el recuerdo del célebre caso de la "cerveza mágica" de José Celestino Mutis (así apoda el suceso Santiago Castro-Gómez), y la mención de algunas de sus implicaciones¹¹.

Empujado por intereses económicos, se persiguió e investigó la corteza de la quina de la región de Loja en la Audiencia de Quito desde el siglo XVI en adelante. Se sabía que una infusión indígena elaborada con esta corteza era significativamente eficiente para tratar un amplio espectro de fiebres (o "calenturas"). Los misioneros jesuitas fueron convidados con esta infusión por los indígenas, y una vez detectada su tremenda eficacia restablecedora no demoraron en socializarla por toda Lima, llegando incluso a ser utilizada por la virreina del Perú, y pasando así a conocerse los preparativos de aquella infusión como los "povos de la condesa". Esto desató, naturalmente, una preocupación por parte de Inglaterra y Francia en relación con el monopolio de la quina, con lo cual sobrevino una

¹¹ Para lo que sigue véase Santiago Castro-Gómez (2005, pp. 216-227) y Olga Restrepo Forero (2000).

discusión científica que se propuso determinar las propiedades reales del vegetal. Esto era sumamente importante para determinar luego la utilidad de sus diferentes tipos, las medidas apropiadas para el tratamiento de las fiebres y el volumen de inversión que requería su explotación. En este contexto geopolítico, Mutis y Sebastián López Ruiz entablan una discusión en Nueva Granada, persiguiendo disímiles propósitos (el primero deseaba obtener financiación para realizar una expedición botánica, mientras el segundo afirmaba haber descubierto una nueva variedad de la mencionada corteza), acerca de la autenticidad y utilidad de las variedades de la quina, teniendo siempre a sus espaldas el interés monárquico por su monopolización. Allí es cuando cabe entonces detectar los complejos marcos de inteligibilidad que posibilitan / imposibilitan la participación en la elaboración del saber científico. Resulta que Mutis había sido el médico personal del virrey Messía de la Cerda, graduado en el Real Colegio de Cádiz, también catedrático de matemáticas del Colegio Mayor del Rosario, y discípulo del conocido cirujano Pedro Virgili, mientras López Ruiz no era más que un pobre mulato desconocido que, astutamente, pensaba el español, había robado el saber de otros para certificar su descubrimiento, para con ello obtener el permiso madrileño y levantar una quinta con su variedad de quina. Mutis, de hecho, desacredita públicamente el hallazgo de López Ruiz en base a su “mala raza”, bajo la convicción de que alguien con su sangre no podía en modo alguno poseer el saber científico apropiado de la flora para dar a luz tamaño hallazgo. Tenía que tratarse de un fraude. El español, asimismo, no solo veía ofendido su status ilustrado en este asunto, sino también su interés personal de instaurar, asistido por contactos estrechos y privilegiados que alcanzaban incluso al virrey Caballero y Góngora, un estanco de quinta personalmente asesorado, dentro de la cual se plantaría, cosecharía, almacenaría y empacaría la quina, para tener como único comprador al Estado español.

Como abogado versado en las doctrinas escolásticas que se enseñaban en las universidades de San Francisco Javier y de San Marcos, López Ruiz argumentó que solo a él le correspondía el privilegio de ser apoyado económicamente para realizar una expedición botánica que pudiera investigar y determinar mejor el modo de explotar la quina de la región de Loja. Mutis, por su parte, replicó que él había descubierto años atrás la nueva variedad de la quina en cuestión, pero que por estar sumergido en un “profundo letargo filosófico”, y estar abocado a sus tareas de naturalista y docente, nunca pudo ocuparse de tramitar la debida certificación. Aquí es donde podemos observar que la nordomanía no constituye algo privativo de América Latina, pues Mutis decía consolarse al menos con saber que su trabajo había sido confirmado y reconocido por el “príncipe de la Botánica”, Carl Linneo, y sus demás colegas suecos (Peter Jonas Bergius, Fredrik Logié y Clas Alströmer). Sabía el naturalista español que sus argumentos llegaban demasiado tarde al mundo administrativo de la Nueva Granada, de manera que tuvo que recluir su reputación y última oportunidad en el ágora científica. De allí en más, Mutis defenderá ante el tribunal de la razón, teniendo de su lado las correspondencias de las autoridades escandinavas, pero carente de evidencia alguna, su descubrimiento del *Bálsamo de la vida*, o *Panacea universal*, que no era otra cosa que una peculiar mezcla de elementos propios de una cerveza obtenida a base de fermentar la quina. La Ilustración, discriminación racial, colonización y colonialidad del saber, geopolítica, economía y cultura, se entrelazan aquí de un solo trazo para coagular en el problema sobre el cual deseo llamar la atención. Santiago Castro-Gómez lo resume muy bien:

El mensaje de Mutis es claro: se es “alguien” en la historia de la ciencia cuando se obtiene públicamente el reconocimiento de la comunidad científica europea y en especial de alguien tan famoso como “el caballero Linneo”. Se es “nadie”, en cambio, cuando se posee la “mancha de la tierra” –como en el caso de López Ruiz–, o

cuando los conocimientos obtenidos no son “legítimos”, es decir, cuando no han sido aprendidos en las aulas universitarias o permanecen desconocidos para los europeos. Mutis y Caldas son científicos de la periferia, que gracias a la posición social que allí ocupan, pueden deslegitimar los conocimientos locales en nombre de un saber pretendidamente universal producido en Europa. Linneo, por su parte, es un científico del centro que gracias a la administración que hace Europa del sistema-mundo moderno/colonial, puede establecer y controlar redes internacionales que le dan a su producción *particular* una aureola de universalidad. Mantiene correspondencia con científicos de la periferia como Mutis, ofreciéndole presentar en Europa sus descubrimientos, citando su nombre en publicaciones internacionales, prometiendo hacerle miembro de alguna prestigiosa institución científica o, simplemente, consagrando una planta a su nombre (Restrepo Forero, 2000, p. 205). Los científicos de la periferia se convierten así en meros consumidores culturales, en usuarios que administran el “saber universal” que Europa produce y lo utilizan para distanciarse culturalmente de los subalternos en sus propias localidades (Castro-Gómez, 2005, p. 227).

Investigaciones genealógicas de este tipo podrían echar luz en cómo se conforman, a través de los siglos, aquellos contextos de inteligibilidad que estructuran nuestro actual sentido común, y perpetúan con ello a lo largo del tiempo nuevas formas de nordomanía. Nada más, y nada menos, que esta clase de cosas se juega, creo yo, en la soberanía de nuestra atención.

8. Comentarios finales: el conjuro del “vuelo de brujas”

Se ha detectado radiográficamente que la composición del “vuelo de brujas” sufrió una modificación sustantiva: al parecer, en el diseño inicial el campesino que intenta abandonar la escena avanzaba de espaldas, sin ver siquiera el suelo sobre el cual pisaban sus pies. Al girarlo y colocarlo de frente, se hace más evidente la necesidad ilustrada y racionalista de ver dónde se posan los pies, de no mirar lo seductor del obscurantismo, de hacer oídos sordos y ojos ciegos a la hechicería mística de las religiones y concentrarse en el suelo, atender en primer lugar dónde se está parado, cuáles son las propias circunstancias, faltando el respeto a aquel ritual flotante (del norte) si fuera necesario (el signo de la figa), y dejando atrás la ignorancia (al pollino). Y para ello es necesario reflexionar acerca de nuestra percepción del mundo, y de la información que procesamos a través de todos nuestros sentidos, pues toda ella dista mucho ya de ser ingenua, límpida y neutral. Tras la industrialización de nuestros sentidos ya no podemos contar con ningún *sensus communis* (o si lo hubiere, no sería ya confiable) que nos asegure la posibilidad de juzgar libremente (Rancière, 2009, pp. 5, 45 y 57). No podemos hoy contar, por tanto, con que nuestra mirada, nuestros oídos, nuestro gusto, tacto y olfato, no sean de alguna manera inducidos todo el tiempo por la publicidad, propaganda y algoritmos, y estar así contaminados por innumerables sesgos cognitivos y cámaras de eco. Incluso si descargamos un poco las responsabilidades sobre estos grupos sociales que innegablemente han protagonizado la industrialización de nuestros sentidos desde finales del siglo XIX al presente, cabe también agregar que nuestras facultades sensoriales no por ello dejan de ser producto de largos, extensísimos, y enrevesados procesos históricos que no están, en realidad, en las

manos de ningún grupo social en particular, a pesar de que algunos se vean beneficiados por ello.¹²

De ahí el creciente entrenamiento que generación tras generación venimos desplegando en torno a nuestra experiencia: los mercaderes de los sentidos no descansan en la tarea de aventajarnos con la financiación de investigaciones científicas para luego manipular y rentabilizar nuestra experiencia, y al mismo tiempo, sin embargo, van generando con ello una ventana socialmente disponible para apropiarlos o, como he intentado defender, convertirnos en sus soberanos. De esto va, entiendo, la relación que continuamente trabajamos entre nuestra heteronomía y nuestra autonomía social: la de ir haciéndonos dentro de la historia a pesar de que para ello tengamos que de continuo extraviarnos en la historia y disolvemos en las fuerzas sociales dentro de ella espigadas, para reconfigurarnos siempre parcial y nunca definitivamente en determinados momentos. Contexto dentro del cual nuestra atención, tanto colectiva como individual, se ha convertido en una de las más importantes dimensiones de nuestra experiencia que urge extraviar y apropiar. Porque a pesar de que en parte sea verdad aquella sentencia de Jorge Luis Borges (2003, “La escritura de Dios”) acerca de que “un hombre se confunde, gradualmente, con la forma de su destino; un hombre es, a la larga, sus circunstancias”, el aún joven Hölderlin (1977, “Patmos”) tampoco se equivocaba al recitar “donde hay peligro, crece lo que nos salva”. En ello estriba, a mi entender, la dialéctica normativa de la nordomanía.

¹² Véase, por ejemplo, el caso de la globalización del azúcar desde el siglo XV en adelante, en Sidney W. Mintz (1986).

Referencias bibliográficas

Acosta, Yamandú (2002). *Ariel* de Rodó, un comienzo de la filosofía latinoamericana y la identidad democrática de un sujeto en construcción. *Frónesis. Revista de Filosofía Jurídica, Social y Política*, (92), 47-83.

Acosta, Yamandú (2018). Ariel: evangelio de una teología profana americanista. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 28(81), 31-43.

Albornoz, Mario (2007). Los problemas de la ciencia y el poder. *Revista Iberoamericana de Ciencia, Tecnología y Sociedad*, 8(3), 47-65.

Bagehot, Walter (1873). *Physics and Politics*. New York: D. Appleton and Company.

Beller, Jonathan (2006). *The Cinematic Mode of Production. Attention Economy and the Society of the Spectacle*. Hanover (New Hampshire): Dartmouth College Press.

Bermejo, José Carlos (2015). *La tentación del rey midas. Para una economía política del conocimiento*. Madrid: Siglo XXI.

Bloch, Ernst (2004). *El principio esperanza*. (Vol. 1). (Trad. esp. de F. González Vicén). Madrid: Trotta.

Borges, Jorge Luis (2003). *El Aleph*. Buenos Aires: Alianza.

Bourdieu, Pierre (2000). Sobre el poder simbólico. En P. Bourdieu, *Poder, derecho y clases sociales* (pp. 87-100). (Trad. esp. de M. J. Bernuz Beneitez). Bilbao: Desclée de Brouwer S. A.

Butler, Judith (2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. (Trad. esp. de B. Moreno). México D. F.: Paidós.

Caso, Antonio (1922). *Discursos a la nación mexicana*. México D. F.: Porrúa.

Castro-Gómez, Santiago (2005). *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Crary, Jonathan (2001). *Suspensions of Perception. Attention, Spectacle, and Modern Culture*. Massachusetts: MIT Press.

Drews, Pablo (2020). La invisibilidad de la filosofía latinoamericana como problema. *Élenkhos*, 1(3), 55-84.

Flaubert, Gustave (1978). *Madame Bovary*. (Trad. esp. de A. Díaz Carvajal). Buenos Aires: Losada.

Foster Wallace, David (19 de septiembre de 2008). David Foster Wallace on Life and Work. *The Wall Street Journal*. Recuperado de: <https://www.wsj.com/articles/SB122178211966454607>

Gadamer, Hans-Georg (1975). *Verdad y método*. (Trad. esp. de A. Aparicio y R. de Agapito). Salamanca: Ediciones Sígueme.

Hegel, Georg W. F. (1995). *Lecciones sobre la historia de la filosofía I*. (Trad. esp. de W. Roces). México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

- Honneth, Axel (1995). The fragmented world of Symbolic Forms. En A. Honneth, *The fragmented world of the social* (pp. 184-204). Albany: University of New York Press.
- Honneth, Axel (2006). Redistribución como reconocimiento. Respuesta a Nancy Fraser. En A. Honneth y N. Fraser, *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico* (pp. 89-148). (Trad. esp. de P. Manzano Bernárdez). Madrid: Morata.
- Hölderlin, J. C. F. (1977). *Poesía completa*. (Edición bilingüe. Trad. esp. de F. Gorbea). Barcelona: Río Nuevo.
- Kehl, Maria Rita (2018). *Bovarismo brasileiro*. São Paulo: Boitempo.
- Kohut, Heinz y Seitz, Philip F. D. (2011). Concepts and Theories of Psychoanalysis. En P. H. Ornstein (Ed.), *The Search for the Self. Selected Writings of Heinz Kohut: 1950-1978* (pp. 337-374). (Vol. I). New York: International Universities Press.
- Marx, Karl (2010). *El Capital III. Crítica de la economía política*. (Trad. esp. de W. Roces). México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Mintz, Sidney W. (1986). *Sweetness and Power. The Place of Sugar in Modern History*. New York: Penguin Books.
- Pereda, Carlos (2000). ¿Qué puede enseñar el ensayo a nuestra filosofía? *Fractal*, (18), 87-105.
- Posner, M. I. y Dehaene, S. (1994). Attentional Networks. *Trends in Neurosciences*, 17(2), 75-79.
- Rama, Ángel (1984). *La ciudad letrada*. Montevideo: Comisión Uruguaya pro Fundación Internacional Ángel Rama.
- Rancière, Jacques (2009). *El reparto de lo sensible. Estética y política*. (Trad. esp. de C. Durán, H. Peralta, C. Rossel, I. Trujillo y F. de Undurraga). Santiago de Chile: Arcis / Lom.
- Restrepo Forero, Olga (2000). La sociología del conocimiento científico, o de cómo huir de la "recepción" y salir de la periferia. En D. Obregón (Ed.), *Culturas científicas y saberes locales: asimilación, hibridación, resistencia* (pp. 197-220). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2010). *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Rodó, José Enrique (1993). *Ariel – Motivos de Proteo*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Roig, Arturo A. (1981). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Ruetenik, Dan y Cheatham Williams, Margaret (26 de marzo de 2016.). Forgotten Victims of Terror. *The New York Times*. Recuperado de: <https://www.nytimes.com/video/world/europe/100000004293011/forgotten-victims-of-terror.html?smid=go-share>
- Tylor, Edward B. (1920). *Primitive Culture* (6a ed.). (Vol. 1). Londres: John Murray.
- Zea, Leopoldo (1978). *Filosofía de la historia americana*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

Martín Fleitas González

Realizó sus estudios de grado y posgrado de filosofía en la Universidad de la República de Uruguay, y finalizó sus estudios de doctorado en la Universidad Carlos III de Madrid, obteniendo el “Premio Extraordinario de Doctorado 2017-2018”. Sus líneas de reflexión discuten la noción de patología de lo social de la Escuela de Frankfurt y la herencia del pensamiento de Immanuel Kant, y dentro de cada una de ellas ha escrito varios capítulos de libros y artículos en revistas arbitradas e indexadas, además del libro *De la impaciencia tardomoderna de la libertad. Entre patologías de lo social, arritmias de la autonomía, y aceleración* (Lima: Ediquid, 2022). Desde el 2014 se encuentra ingresado en el Sistema Nacional de Investigadores de la Agencia Nacional de Investigación e Innovación (SNI–ANII) de Uruguay. Desde el 2015 se desempeña como docente investigador del Departamento de Filosofía de la Práctica de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República, de Uruguay, y desde 2018 es miembro fundador de la Red Iberoamericana de Investigación “Kant: Ética, Política y Sociedad” (RIKEPS). Web personal: <https://uruguay.academia.edu/Mart%C3%ADnFleitas>

Tecnovirus¹

Technovirus

Ricardo Viscardi²

 <https://orcid.org/0000-0002-1333-1218>

Resumen:

El texto plantea, en el marco de la profusa e intensa discusión filosófica generada en la coyuntura de la pandemia de covid-19, tres ejes: a) la característica mediática de la crisis sanitaria (incluso para el enfoque de políticas públicas de la salud) b) el papel determinante de la tecnología tanto en la génesis y el desarrollo de la pandemia, como en los paliativos implementados c) el despliegue de la gubernamentalidad a partir de la articulación tecnológica de las comunidades, tanto en la irradiación adquirida por los poderes corporativos, como en el comportamiento de los individuos.

Palabras clave: tecnología, pandemia, mediación, gubernamentalidad

Abstract:

The text raises, within the framework of the profuse and intense philosophical discussion generated in the conjuncture of the covid-19 pandemic, three axes: a) the

¹ Primer capítulo del libro: Viscardi, Ricardo (2021). *Ciencia, tecnología y exclusión: hacia el estallido social*. Montevideo: Maderamen / Filosofía.com. Ciberdemocracia. El apartado "1. Tecnovirus: el accidente mediático" fue publicado en "Tiempos" (2020). *Revista Latinoamericana del Colegio Internacional de Filosofía*. Recuperado de:

<http://www.revistalatinamericana-ciph.org/2020/05/26/tecnovirus-el-contagio-mediatico-parte-2-por-ricardo-viscardi/>. El apartado "2. Tecnovirus: el virus se corona en la tecnología" fue publicado en C. Del Valle y R. Browne (Eds.) (2020), *La comunicación en tiempos de pandemia*. Temuco: Universidad de la Frontera. Recuperado de:

<https://bibliotecadigital.ufro.cl/?a=view&item=1689>

² Universidad de la República, Uruguay. Contacto: rgviscardi@gmail.com

media characteristic of the health crisis (even for the public health policy approach) b) the determining role of technology both in the genesis and development of the pandemic, as well as in the palliative measures implemented c) the deployment of governmentality from the technological articulation of communities, both in the irradiation acquired by corporate powers as well as in the behavior of individuals.

Keywords: Technology; Pandemic; Mediation; Governmentality

1. Tecnovirus: el accidente mediático Cuarentena: el “tiempo irreal”

La expresión “tiempo real” designa la interface entre dos sistemas, naturales o artificiales, que producen conjuntamente un efecto acorde a una misma escala temporal³. Si se chatea a distancia con un interlocutor, aunque se trate de personas que se encuentran en las antípodas del globo, el intercambio se sostiene a través de un medio cibernético, en una secuencia temporal (entre las máquinas) acorde a la conversación presencial entre las partes. El uso del término “tiempo real” privilegia la referencia cibernética, por lo tanto, “tiempo real” asigna condición “real” a la interface que vincula, entre sí, a dos (o más) artefactos. No estamos ante realidad natural, sino ante realidad artefactual, es decir, constituida por la inteligencia humana.

En cuanto favorece los vínculos mediáticos (por ejemplo, mediante plataformas de conferencias virtuales), la conexión a distancia en “tiempo real” configura la condición de posibilidad de una paradójica campaña de opinión universal, ya que se propone lograr por medio de artefactos, el mayor aislamiento posible (“distancia social”, o más acertadamente, “distanciamiento físico”), como efecto de la vinculación establecida a distancia. Puede

³ La búsqueda no conduce a información académica específica sobre “Tiempo real”, mientras la propia la discusión on-line en Wikipedia no presenta referencias externas. Ver “Tiempo real”, *Wikipedia*. Recuperado de: https://es.wikipedia.org/wiki/Tiempo_real

afirmarse, tanto por derivación conceptual como terminológica, que los medios han promovido un “tiempo irreal” al difundir, en “tiempo real” de interface, la prescripción de privar al Coronavirus de todo contacto público proclive al contagio.

Un “tiempo irreal” de confinamiento le debe la existencia, sobre todo mediática, al “tiempo real” de la relación mediada por artefactos, en cuanto esta mediación se ha convertido en el agente más eficaz para inhibir la propagación del Coronavirus. Para contener la circulación patógena del virus se ha recurrido al “tiempo real” habilitado, a su vez, por el parque tecnológico disponible.

Cierta concomitancia estratégica entre la viralidad cibernética y la viralidad biológica, en aras de limitar a escala mundial el contagio por Coronavirus, pone de manifiesto un vínculo riguroso, tanto de índole pública como cibernética, entre el uso sanitario de los medios de comunicación y la infección provocada por el Coronavirus.

El accidente global

Como efecto del “tiempo real” de la cibernética, la realidad natural de la Modernidad colapsa, víctima necesariamente paradójica de su creatura: Frankenstein. McLuhan (1996) señalaba la catástrofe que podía acarrear un mundo gobernado informáticamente, en cuanto la conexión generalizada, habilitada por la tecnología determinaría, con su accidente, un colapso mundializado (p. 347). La misma percepción de una accidentalidad generalizada es planteada por Virilio (1998, p. 148), en cuanto las estrategias tecnológicas (militares, informativas, demográficas) conllevan, en “tiempo real”, la posibilidad del “accidente de los accidentes”, es decir el “accidente global”. La índole funcional de la información globalizada conduce a la disolución del sentido, ante la desaparición de toda destinación otra que la eficiencia del propio

sistema (en el canal de Shannon, tanto el emisor como el receptor son “cajas negras”, silenciadas en aras del cálculo informático). Como lo dijera Baudrillard (1988), “el cristal se venga” (p. 79).

La venganza ocurrió en Wuhan, cuna del Coronavirus, lugar que se constituyó (en “tiempo real”) en origen de la infección. Ese lugar trasciende, desde entonces, un ciclo natural de reproducción virósica del animal al humano (zoonosis), según una alternancia cíclica del tipo evolución-(biológica)//revolución-(inmunológica). Wuhan subraya en rojo un hipervínculo de “link”, sobre el que “clickea” un mundo de gente previamente globalizada: un “accidente global”, tal como lo describieron McLuhan y Virilio.

La mediación va por adentro

Describiendo la situación por la que atravesó en su infancia, cuando el ejército alemán invadió Francia y particularmente su ciudad natal, Nantes, Virilio señala que no existe resistencia sin ocupación. En cuanto el territorio francés fue ocupado por el ejército bajo las órdenes del gobierno nazi, los franceses desarrollaron la resistencia porque lo propio les era mancillado por el invasor (Virilio, 2010, pp. 15-16). Esta dialéctica entre ocupación y resistencia se potencia *ad infinitum* cuando la interface cibernética vincula “en tiempo real” a cada quien con otros tantos destinatarios y destinadores on-line. Como lo ha señalado McLuhan, la frontera se convierte, en ese caso, en “resonancia” (McLuhan y Powers, 1993, p. 149). Que la frontera se convierta en resonancia resuena, ante todo en la memoria de nuestra civilización, es decir, en la metafísica, ya que esta recibe incluso su nombre, de un límite entre la física y lo que está más allá de ella. Por esa razón se puede abordar la metafísica, como lo sostenía Silva García (Viscardi, 2012), en tanto que “cuestión de los límites”. Esta cuestión de los límites es asimismo la cuestión

central del criticismo en Kant: no sobrepasar los límites de la razón, reconocer los límites que impone la experiencia de los sentidos.

Lo que denominamos “tiempo real” es global porque mundialmente ilimitado, pero, asimismo, es ilimitante en tanto que confín que se da cada quien desde la propia mirada, sobre todo cuando tal horizonte se instala desde una consola doméstica. Cierta proporción entre lo ilimitado y lo ilimitante corresponde, en el planteo de Virilio, al análisis del vínculo entre ocupación y resistencia, que trasunta el propio título de su libro: *La administración del miedo*. Miedo a quedar fuera del proceso económico mundial, miedo a ser avasallado por la inseguridad, miedo al ataque informático, miedo al Coronavirus. Pero asimismo miedo paradójicamente administrado por cada quien, en el cotejo entre inseguridad y justicia, tecnología y trascendencia, Coronavirus y gubernamentalidad.

Si los griegos entendieron la cuestión del ser a través de paradojas, es decir, la discusión de opiniones contradictorias entre sí e igualmente verosímiles, seguramente la misma discusión se encuentre incluso más vigente al presente, en cuanto la interpelación mediática tiende a confundir el miedo a la crisis (de seguridad, económica, sanitaria, etc.) con la existencia crítica (en el pensamiento) de cada uno. Esta paradoja quizás sea la del Coronavirus, sobre el que se predica la unidad del Cuerpo Social, aunque por separado en la distancia, para lograr que los anticuerpos puedan poner coto a la enfermedad en cada quien, en razón del accidente global que cundió mediáticamente desde Wuhan.

2. Tecnovirus: el virus se corona en la tecnología

Querido Roberto, ni “biología” ni “política” son términos determinados con precisión hoy en día. De hecho, diría lo contrario.

Es por eso que no me gusta su ensamblaje.

Respuesta de Jean-Luc Nancy a Roberto Espósito⁴

Campañas de la ambigüedad

Se desarrolla con marcado vigor periodístico una campaña sustentada en elementos de orden científico, que intenta promover entre la población, en razón de la epidemia de “Covid-19”, las mejores conductas preventivas. Son numerosos los artículos periodísticos desarrollados por académicos y destinados a divulgar, en base a la información disponible, el conocimiento alcanzado acerca del Coronavirus, la prevención del contagio o las proyecciones estadísticas del desarrollo de la epidemia.

Estas campañas se enmarcan en disposiciones jurídico-políticas de tipo gubernamental que conllevan una carga política específica, en particular, la eventualidad de cuarentena obligatoria, inicialmente reclamada por algunos sectores académicos. La divulgación periodística de sustento académico debe tolerar, asimismo, publicar en medios masivos que conllevan un anclaje de opinión política, así como los pauta, con gravitación económica, la publicidad estatal o empresarial. No existe, por consiguiente, campaña “científica” que se pueda poner al margen de las desviaciones relativas que le impone cada contexto particular. El mejor ejemplo de esta fatal amalgama entre lo científico y las inclinaciones políticas lo provee, al día de hoy, la campaña de

⁴Debate entre Agamben, Nancy y Espósito. *Lobo Suelto*. Recuperado de: <https://lobosuelto.com/la-filosofia-ante-el-coronavirus-debate-entre-agamben-nancy-y-esposito/>

Bolsonaro, dirigida contra la misma campaña sanitaria de la Organización Mundial de la Salud (OMS). Sin llegar a ese extremo, cada país presenta registros diferenciados, incluso reversibles, como el abandono por parte del gobierno británico de la tradicional “flema” que le llevó, en un primer momento, a tomar distancia de las recomendaciones sanitarias más rigurosas.

Otro tanto vale, con sesgo inverso, para quienes denuncian cierta complicidad entre la información sanitaria y los intereses estratégicos de la gran prensa, los gobiernos y la Organización Mundial de la Salud. La crítica política debe sustentarse en la información académica disponible, ya sea para cotejar datos que desacrediten el grado de peligrosidad atribuido a la epidemia, o incluso para poner en evidencia la desviación impuesta a la información disponible. Para corroborar la manipulación política o la tergiversación periodística de la información acerca de la epidemia debe recurrirse al argumento de una distorsión interesada del conocimiento, que no puede sostenerse sin la debida información científica fidedigna.

Un caso característico de tal “discurso político fundado en la ciencia” lo provee la comparación entre el número de fallecidos en epidemias pasadas de Gripe A y el número de fallecidos por Coronavirus (Aymat, 2020), o incluso, la “desagregación” por franjas etarias de los decesos, que demuestra que la epidemia alcanza picos relativos, pero en razón de un diagnóstico equívoco, motivado incluso por la escasez de recursos disponibles para la atención de la población.

La ambigüedad argumental que se instala en el conjunto de las intervenciones mediáticas, tanto en aquellas que favorecen la alarma pública como en las que la desacreditan, parece desconocer una ambigüedad aún más notoria: ¿por qué denominamos “virus” tanto al vector de una afección respiratoria como al agente de un desorden informático?

La ambigüedad de “vida”

Hasta no hace mucho tiempo, e incluso de nuestros días ocasionalmente, se escucha decir, “la vida demostrará que...”. “Vida” aquí no es estrictamente biológico, en cuanto para esa expresión “vida” significa, por igual, tanto lo que somos somáticamente como lo que elaboramos ideológicamente. La clave de la concepción de “vida” en tal uso del término no es el sentido biológico o el político por separado (ni el económico, o el periodístico, etc.), sino la totalización del sentido. El sentido que adquiere esa “vida” es uno y engloba al conjunto de la existencia humana.

La explicación de esta ambigüedad del término “vida” ha sido magistralmente aportada por Canguillehm (1981). La noción de “vida” se inscribe en la de “organismo” a partir de la búsqueda de un criterio para explicar la autoconservación y la autorregulación de los cuerpos. Si bien este criterio de inmanencia de la vida en los cuerpos existía desde la antigüedad griega, particularmente expresada por Aristóteles: “(...) si el ojo fuera un animal, la vista sería su alma”, el planteo cartesiano de la vida supuso, en razón de las reglas propias al mecanismo de la naturaleza, una transferencia desde la inmanencia del sentido a la equivalencia intelectual (Canguillehm, 1981, p. 125).

Nada expresa mejor la perfección del inventor que la excelencia del invento, porque la segunda trasunta la excelencia intelectual de su creador. Esta distinción entre la regulación creadora y la autoconservación de los cuerpos solo podía desde entonces ser provista por una acción exterior a la naturaleza corporal. Tal dependencia de la vida respecto a una intervención creadora dejaba la condición propia a los cuerpos vivos a la merced de la mera noción extensa de “mecanismo”, inaceptable para la inclinación espiritualista de la tradición cristiana.

Leibniz se va a oponer, nos dice Canguillehm (1981, pp. 84-85), tanto a la noción cartesiana de un mecanismo que regularía (desde “otro lugar”: el intelecto-espiritual) los cuerpos vivos, como a la noción newtoniana de una intervención divina que compensaría, episódicamente, las desviaciones que pudieran afectar a la maquinaria celeste y por consiguiente a la misma vida. El planteo de Leibniz requiere subsumir la regla en la regulación, en cuanto la misma providencia divina sostiene, en cada regla vigente para un cuerpo, la latencia de una regulación provista por el Creador.

En esa perspectiva de una autorregulación de los cuerpos sostenida en los decretos insondables de la divinidad, la noción de “organismo” de Aristóteles es recuperada por Leibniz y sus contemporáneos, para explicar la existencia que se sostiene a sí misma en razón del Orden que la provee. “Vida” designa, desde entonces, un Orden que es capaz de manifestarse, *per se*, en la regularidad de la autorregulación y autoconservación (tanto en lo orgánico-biológico como en lo orgánico-político, sobre todo, cuando lo uno refuerza lo otro).

Incluso cuando, nos dice Canguillehm (1981), este orden acepta con Darwin una “anomalía menor” bajo la forma de “variación” (p. 131), que lo transforma en el proceso evolutivo para llevarlo a un estadio superior de adaptación, permanece la idea de una autorregulación que sostiene el Orden en su conjunto. Cuando llegado el siglo XX, la identificación entre vida, biología y Orden debe admitir, para explicar las determinaciones básicas de los signos vitales, la supeditación conceptual de la biología a la física y la química, la significación de “vida” se transfiere a los intercambios con el exterior (p. 134). La regulación de la vida pasa a depender, por consiguiente, de las condiciones de existencia de los cuerpos, que en nuestro tiempo determina la tecnología.

El “eslabón perdido” de la tecnología: Darwin

Una vez que “biología” se encuentra subsumida en la determinación bio-física y bio-química de la vida, se transforma la propia significación del término “vida”. La autoconservación y autorregulación de cada cuerpo que, según lo señala Canguillehm (1981), desde la antigüedad vinculó la biología a la medicina (p. 123), pasa a depender del contexto que lo inscribe en condiciones de desarrollo. Se puede, desde entonces, determinar relativamente lo que es “vida” o lo que es “muerte”, a partir de la regulación del contexto público de existencia de los cuerpos y no tal cual lo entendió tradicionalmente la medicina, en razón de un devenir auto-sostenido de cada ser vivo.

En este blog hemos traído a colación en reiteradas oportunidades, la significación que otorga Foucault a la figura de Oppenheimer, en tanto el creador de la bomba atómica se convierte, en el texto del analista del panoptismo, en el emblema de la substitución del “intelectual universal” (es decir, el “intelectual orgánico”: “tribuno o literato” –dice Foucault– que se debe a un “sujeto-pueblo”), por “el experto con poder sobre la vida y la muerte”. Este emblema del paso del intelectual al experto, subraya de inmediato la substitución de la ciencia por la tecnología, así como la del Soberano por el tecnólogo (que connota emblemáticamente la expresión “Ciencia y Tecnología”) (Foucault, 1997, pp. 454-455).

El texto de Foucault ubica el surgimiento de ese “experto” en un entramado anterior a la Segunda Guerra Mundial y lo vincula a dos contextos: la figura de Darwin y los evolucionistas post-darwinistas, que relaciona con una incorporación literaria confusa por parte de Zola; mientras destaca por otro lado, el debate entre los “teóricos del socialismo” y “los teóricos de la relatividad” (Foucault, 1997, p. 456).

Un saber “específico” (el del físico atómico, por ejemplo) pasa a determinar lo que es “vida”, en cuanto la disuasión nuclear gobierna las condiciones de desarrollo de la “vida”, en tanto que “exterior geopolítico” de los cuerpos. No parece necesario abundar, para ejemplificar este “exterior geopolítico”, en los conflictos estratégicos que contraponen actualmente a los EEUU con Corea del Norte o con Irán.

Otro tanto podría decirse de la “psico-biología”, que, a través de la estructura fisiológica del cerebro, determina estados de conciencia a partir de “neuro-transmisores”. Se trata de un saber “específico”, pero su especificidad condiciona el mismo desarrollo de la “vida”, no como potencial inherente a las reglas propias de un cuerpo, que asimismo proveen su autoconservación, sino por el contrario, como intervención farmacológica capaz de determinar estados de conciencia.

Esta sustitución del “intelectual orgánico” por el “experto con poder sobre la vida y la muerte” explica, asimismo, porqué ha entrado en desuso la expresión que mancomunaba lo biológico y lo político como partes de un único todo, con destinación ineluctable: “la vida demostrará que...”; la vida no demuestra, es demostrada.

Catástrofe emprendedurista: el virus como contenido

Alain Badiou nos recuerda que, lejos de ser novedosa, esta pandemia en curso mundial no hace sino de réplica al sida, al ébola, a la gripe aviar y al SARS 1, con el agregado de noticia de afectar significativamente al conjunto de las sociedades “desarrolladas” (Badiou, 2020). Incluso la indefensión, que se nos presenta ante la velocidad de propagación y el riesgo fatal que amenaza a algunas franjas etarias, tiene como antecedente la caracterización que

acompañó al SARS 1: “la primera enfermedad desconocida del siglo XXI”. Badiou también nos recuerda que el SIDA produjo varios millones de muertos, pero ante todo, que la avalancha epidemiológica es efecto combinado del mercado mundial, de la existencia de regiones carentes de cuidados médicos, e incluso de la indisciplina gubernamental que, en ciertos contextos, impide que las vacunas protejan a la población.

El análisis de Badiou parece sugerir que, una vez compensadas las falencias del mercado mundial, o incluso, una vez este subrogado en sus fechorías, un mejor gobierno de la salud pública podría prevenir el desarrollo de las epidemias que enumera en su texto. La regulación podría, entonces, provenir de un ordenamiento social mejor, gracias a una adecuada gestión sanitaria de los recursos públicos. Aunque algunos de los peores episodios de la pandemia en curso dan razón a la perspectiva de Badiou —en particular allí donde una gestión neoliberal de la salud determinó la carencia de asistencia decisiva para la vida de personas—, quizás considerada en su conjunto, la coyuntura presenta otras complejidades agregadas.

La naturaleza (y su ordenamiento inmanente) se ve “subsana”, en un universo de demiurgos tecnológicos, por el “emprendedurismo”, en tanto se potencia la gestión empresarial por medio de la instalación de condiciones programadas de existencia. Un buen ejemplo lo provee la figura socio-profesional del “desarrollador”, programador de software que habilita, conjeturalmente y por adelantado, intercambios subjetivos que no preexisten al artefacto que les da lugar. Ilustra tal “desarrollo” una “aplicación” que se destina, con propósitos sanitarios, a substituir la presencia del público en las ferias vecinales. Creada días atrás en el Uruguay, esta aplicación posibilita que los clientes reciban a domicilio

las compras feriales, para evitar el contagio que favorece la concentración de público.

Pero, ¿no requiere tal “desarrollo” de esta “app” sanitaria, a su vez, el “desarrollo” previo del Coronavirus? En efecto, aunque el virus no provenga del laboratorio y sí se haya generado en el mercado de animales de Wuhan (ciudad caracterizada por constituir un “polo tecnológico” en China), la “realidad aumentada” en la pantalla requiere la “ciudad virtual” y la escena de la vida “a distancia”. Desde el mismo paradigma que se predica como panacea (ahora sanitaria, para contrarrestar la pandemia) del desarrollo comunitario “virtual”, habrá que asumir una de dos lecturas de la catástrofe de Wuhan: o entender que la “realidad aumentada” enroló al virus como efecto de la redundancia de costumbres que acelera; o entender que la sinergia mediática que potencia la integración mundial ha propiciado la veloz incorporación del Coronavirus. En ninguna de las dos lecturas que habilita la perspectiva del “emprendedurismo”, el virus deja de coronarse en la tecnología. De ahí quizás, su ambigüedad entre la informática y la biología.

El totalitarismo sanitario va por adentro, como la mediación

En la anterior actualización de este blog se destacaba, del planteo de Virilio, que “la administración del miedo” suponía tanto la ocupación del territorio propio, como la resistencia en razón de lo propio. Esta percepción está a las antípodas de “solo los desesperados nos traerán la esperanza”, que una vez más, supone que cumplido un ciclo completo (de la esperanza), la totalidad vuelve a restaurarla, en razón del recomienzo “revolucionario” de un único proceso. Virilio apunta, por el contrario, a que la subjetividad (el

terreno de lo propio) es ocupado por la mediación tecnológica (las campañas sanitarias, por ejemplo), pero no puede generar, asimismo, sino una resistencia propia a la condición vejada. Tal fue el caso, en su infancia, de la ocupación nazi y de la resistencia francesa.

Las denuncias de incumplimientos sanitarios por la propia población, la vigilancia del común de las personas como *desideratum* de orden público (*Montevideo Portal*, 2020a), el atentado contra vecinos finalmente (*Montevideo Portal*, 2020b), que pautan el presente, llevan a imputar al Covid-19 de favorecer cierto “irresistible ascenso”, como el que pautó la instalación del fascismo. Los teóricos de la técnica han destacado, de Williams a Simondon, que no existe desarrollo tecnológico en la sociedad que no genere la participación de los individuos singulares. Dicho de otro modo, no existe tecnología soberana, toda tecnología es una cuestión de masas. Esta percepción contradice el *habitus* intelectual, porque este reproduce la primacía del sujeto y, por lo tanto, no puede sino remitir todo despliegue de poder a una cuestión de Soberanía. Sin embargo, los “estallidos sociales” señalan en nuestros días (recordemos, entre tantos otros que pautan el presente, Chile, Ecuador, Francia) que lo propio de las mayorías se manifestará, llegado el momento, como perspectiva insumisa.

Quizás esta insumisión cunda como epílogo de la crisis sanitaria, una vez que se perciba, incluso a través de la epidemia, el despliegue de poderes ajenos a la protección de la “vida”. Al instalarse entre el común, estos poderes también diseminan los poderes del contragobierno.

3. Tecnovirus: el contagio de gobierno

Giorgio afirma que los gobiernos se valen de pretextos para instaurar todos los estados de excepción posibles. No tiene en cuenta que la excepción se convierte de hecho en regla, en un mundo donde las interconexiones técnicas de todo tipo (desplazamientos, transferencias de índole diversa, incorporaciones o usos de substancias, etc.) alcanzan una intensidad hasta ahora desconocida y que crece con la población. Jean-Luc Nancy (respuesta a Giorgio Agamben)⁵

Tecnología gubernamental

La pandemia de Covid-19 ha puesto de relieve la reversibilidad gubernamental. No solo porque los gobiernos nacionales han desarrollado alternativamente, en ese contexto, recomendaciones o disposiciones normativas, sino ante todo, porque estas regulaciones apelan al propio gobierno de la población sobre sí. Sin esta forma de gobierno de la población sobre sí misma, las medidas gubernamentales de orden sanitario no revestirían ninguna eficacia. La policía no ha sido concebida para verificar la forma ni el tiempo en que los ciudadanos se lavan las manos o las mantienen a distancia del aparato respiratorio de cada uno. Algunos gobernantes señalan, inclusive desde una perspectiva macrosocial, que está fuera de todo alcance represivo impedir la circulación del gran número, que se desplaza para ganarse con qué comer (*Montevideo Portal*, 2020c).

Pese a esta redistribución súbita del gobierno, sería un error confundir la reversión de la gubernamentalidad con una democratización vertical (ni “de arriba para abajo”, ni “de abajo para arriba”). No se trata, en efecto, de una razón de Estado que renuncia a sus poderes de coerción (jurídica) y coacción (física), ni de una

⁵ Nancy (2020).

soberanía popular que ocuparía, de una vez por todas, el rango que le corresponde por fueros revolucionarios. Estamos, por el contrario, ante una redistribución de la gubernamentalidad que corresponde a una acelerada recomposición del poder, que abandona sin hesitación ninguna la tradicional significación de “soberanía” (un principio único e indivisible del poder), para adoptar la acepción hegemónica de “tecnología” (un ordenamiento estratégico del saber).

Esta redistribución del poder no es vertical, en la orientación piramidal de la democracia representativa (electorado ciudadano, instituciones públicas, autoridades nacionales), sino horizontal, en la orientación de nodos empresariales del saber (investigación de empresa, “responsabilidad social empresarial”, foros mundialistas), a los que se contraponen sectores excluidos por la globalización (movimientos antiglobalización, “estallidos sociales”, reagrupamientos de la opinión pública).

El virus que vino del poder

La potencia tecnológica no solo se expresa a través de una redistribución de la gubernamentalidad, sino que también condiciona la actividad de las distintas colectividades. El cálculo numérico determina la “inteligencia artificial” y se convierte en el vehículo efectivo del saber. Al tiempo que habilita la “puesta en línea” (“on-line”) de las distintas actividades intelectuales (el cálculo, la palabra, la imagen), este funcionalismo mediático facilita la vigilancia de los archivos personales y la destrucción de las bases de datos. Es decir, la linealidad que faculta “a distancia” y en “tiempo real” la actividad de los particulares, también abre paso al control mediático (“big data”) y la vigilancia informática (“hackeo”).

Cierto efecto en cascada de la industrialización mediática interviene sobre un conjunto de campos articulados tecnológica-

mente entre sí. Gravitando en la configuración de las comunidades, la conectividad estratégica introduce una redundancia entre las imágenes y los artefactos que las habilitan, que afecta por vía recurrente a la misma naturaleza (Flusser, 2015, p. 36). La propia conducta humana permite entender, a través de transformaciones recientes, esta mutación protagonizada por la tecnología, que interviene con efecto derivado sobre el propio hábitat natural.

Hace apenas treinta y un años, Gianni Vattimo afirmaba que la tecnología de las imágenes no solo lideraba la recolección y el procesamiento científico de información, sino que constituía, además, la forma concentrada del saber científico (Vattimo, 2010, p. 94). Es decir, que lo propio de la actividad científica cristalizaba en las tecnologías de la información y la comunicación. Sucede al presente, tres décadas después, que esta afirmación vale incluso para el desempeño cotidiano de cada uno. Desde el transporte colectivo que “informa” en cuantos minutos lo abordaremos, hasta el supermercado donde pagamos en un banco virtual, o también, el acceso por anticipado a la butaca numerada de la sala de cine, cualquier actividad en común requiere el ingreso a la red “info-com”.

Al tiempo que incentiva la programación y el control de las relaciones con nuestros semejantes, la mediación virtual de la conducta humana también interviene en el conjunto de la actividad productiva. Se incorpora, por vía de consecuencia, la misma ergonomía artefactual a la cadena de producción alimentaria, a través de la inmediatez telemática de la comercialización y la producción asistida informáticamente. Conviene entender que no se trata exclusivamente de una tendencia que va del centro a la periferia del mercado mundial (obviamente, a través de las transnacionales agro-alimentarias), sino que asimismo se moviliza desde la periferia hacia el centro, por redes de producción y comercialización desarrolladas a nivel local (por ejemplo, en el caso de la deforestación de la Amazonia).

La gestión “a distancia” moviliza a escala planetaria el lucro empresarial, que induce, a su vez, la producción intensiva de proteínas de origen animal, en criaderos con nutrición artificial y compensación farmacéutica del hacinamiento animal. La provisión de forraje industrial requiere la deforestación o la forestación, que empobrecen por igual los hábitats naturales y diezman las especies salvajes. Este empobrecimiento mundializado de la cadena alimentaria desequilibra las cargas virales de las distintas especies e induce, incluso, la emigración de animales salvajes hacia los centros urbanos, con la consiguiente transmisión patógena al receptor humano (zoonosis) (Ribeiro, 2020).

Proclamar que el Coronavirus “no es sino un virus”, constituye la lectura más inverosímil de la pandemia en curso. No solo la serie de epidemias que han cundido desde inicios de los años ochenta manifiestan, sumadas entre sí, un siniestro “aire de época” (sida, ébola, “gripe aviar”, etc.), sino que, una vez infectado el receptor humano, la mortalidad varía según la opción pública en vigor. El tecno-poder que propaga el virus también lo transmite a la condición política que debiera combatirlo. El Coronavirus y otros patógenos que lo precedieron con menos renombre, no solo es promovido por la funcionalidad que reduce la calidad de los procesos naturales, sino que una privación concomitante interviene, por denegación social, en la muerte ciudadana por inasistencia sanitaria (Sidera, 2020).

Inflexiones tecnológicas del poder

Conviene enumerar, en perspectiva, los rasgos más sugestivos de la actual crisis sanitaria mundial:

- a) Aunque la pandemia revela cierto entramado público que se carga de responsabilidades por negligencia ambiental o desamparo

sanitario (Bolsonaro, por ejemplo, suma una y otro), establecer un vínculo de causa a efecto entre la intencionalidad gubernamental y la eclosión viral parece fuera de lugar, desde que todo planteo estratégico excluye la turbulencia incontrolable. Trump llegó a acusar a China de haber “fabricado” la epidemia para perjudicar a los EEUU, acusación signada entre líneas por el agravamiento sanitario de su país en año electoral.

- b) Contrariamente a lo ocurrido en catástrofes públicas precedentes y comparables (en particular el desastre financiero de las “subprime” en 2008), la participación activa de sectores mayoritarios ha sido y seguirá siendo decisiva para el desenlace. Este componente estratégico de la coyuntura pandémica señala, incluso, la significación que adquieren los contextos comunitarios, por ejemplo, en la disciplina colectiva que interviene relativamente en la contención del contagio.
- c) La tecnología aparece directamente involucrada en el desarrollo del evento infeccioso, ya no solo como paradigma benefactor, ni como protagonista involuntario de una “mala praxis” humana, sino en cuanto vector de propagación del contagio. Al respecto se desarrolla un consenso unánime acerca del efecto de diseminación mundial del virus, como consecuencia del alcance planetario y masivo del transporte aéreo.
- d) Más allá de la carga política que pauta la salud pública en cada país, la entidad de la crisis sanitaria trasciende los márgenes ideológicos y moviliza las especificidades de cada uno (por ejemplo, la masividad del testeo de casos en Alemania). Aunque las medidas administrativas adoptadas puedan ser objeto de distintas estimaciones (por ejemplo, en relación a la celeridad de la contención sanitaria), no surge un eje ideológico (por ejemplo, izquierda/derecha) que permita ubicar, una vez la pandemia en curso, las alternativas de conducción que intervienen.

Este conjunto de rasgos señala un desplazamiento significativo del vínculo entre poder y tecnología, que se inscribe en eventos de mayor significación, en cuanto tendencias sostenidas del presente.

1. Se instalan contextos de “alternancia fallida”, donde a un gobierno de un signo político le sigue otro del opuesto y así sucesivamente, hasta manifestar el descrédito del sistema político ante la población. Se ha visto esta secuencia en Europa, desde hace unos años cunde en América Latina, con un pico en Chile y desarrollos incipientes en Argentina, Brasil, Bolivia y Uruguay.
2. Desde 2018 distintos contextos son sacudidos por “estallidos sociales”, como efecto de un rechazo generalizado de la población ante las consignas gubernamentales, particularmente, en aquellos países signados por la antedicha “alternancia fallida” (Chile, Francia, en otra medida, Ecuador).
3. Emerge una convocatoria a través de “redes sociales” contrapuesta a la legitimidad institucional-representativa (como ocurrió en los “estallidos sociales” de Francia y Chile). Se trata de una tendencia que adopta, incluso, signos ideológicos diversos. Con esa base mediática autónoma surge en el Uruguay, uno de los países con mayor el arraigo del sistema de partidos, una organización liderada por sectores empresariales del campo (Un Solo Uruguay), que a su vez se proclama ajena al sistema de partidos.
4. Se desarrolla al presente una recomposición de la hegemonía internacional, con un manifiesto declive de la potencia económica y geopolítica de los EEUU. Estas transformaciones modifican el equilibrio interno de cada país, transforman los mapas del *statu-quo* y producen desenlaces imprevistos. Se destaca una volatilidad mayúscula de los electorados y la desarticulación de las identidades públicas tradicionales, como en el caso de las elecciones de Trump y Bolsonaro.

La hipótesis nostálgica

Constituyéndose después de la Segunda Guerra Mundial, en la sinergia entre la tecnología y la estrategia (disuasión nuclear, carrera espacial, internet), el poder ha conllevado un “contagio de gobierno”, que no solo ha inducido la zoonosis del Coronavirus (la infección del receptor humano), sino que corresponde, asimismo, a un conjunto de transformaciones comunitarias. Se plantea por vía de consecuencia, la búsqueda de una orientación alternativa, tanto de los efectos de la pandemia como de las condiciones de desarrollo que la enmarcan. Esas coordenadas quizás pueden sintetizarse como sigue:

- I. La declinación paulatina, aunque ya pronunciada, de los regímenes de soberanía institucional (una fuente única e indivisible del poder), incluso cuando se sostienen en consolidadas tradiciones democrático-representativas.
- II. El despliegue de vinculación política, a través de estructuras virtuales, por parte de colectivos crecientemente diferenciados de la gubernamentalidad soberana.

Desde ya asoman lecturas de este contexto que, ante el desamparo, proclaman la necesidad de un retorno al pasado. Se proclama cierto retorno a un orden mayor, que no tiene en cuenta el destino que han sufrido, desde los años ochenta del siglo pasado, las iniciativas de “Nuevo Orden Mundial” (de la economía, de la información, del medio ambiente, etc.). Al tiempo que estos anhelos son compartibles como designios de justicia, conviene analizar su alcance de cara al presente.

No es la primera vez, en efecto, que la “hipótesis nostálgica” del retorno a un orden abandonado viene a ser proclamada de forma altisonante. Se considera que la crisis financiera de las “subprime” en 2008 constituye, en razón de la desarticulación económica

internacional que le siguió, el principal antecedente de la pandemia de Covid-19. Muchas voces se alzaron, por aquel entonces, para proclamar el inevitable retorno al “Estado planificador-benefactor”. Sucedió, sin embargo, que los obituarios del neoliberalismo no impidieron gozar de excelente salud a los muertos que se enterraba: tras el desfalco financiero, los elencos “democrático-representativos” volvieron a sostener a los autores de la rapiña con fondos frescos sustraídos a las mismas víctimas (Casado, 2020).

Incluso quienes han constatado el derrumbe de los sistemas de representación democrático-representativa no parecen decididos, en todos los casos, a suscribir la inflexión que separa, en Foucault, la biopolítica de la gubernamentalidad (Viscardi, 2018). Franquear este paso supone, en efecto, aceptar que la Soberanía, “herencia de una teología apenas secularizada” (Derrida, 2001, p. 20), es el antecedente teológico-político del sujeto, incluso y particularmente con relación a la “razón de Estado”. Identificar la crítica foucauldiana del poder con la biopolítica (que Foucault abandonó tras apenas dos años de trabajo) (Foucault, 2004a, pp. 381-382), conduce a una “economía” del poder cristalizada socialmente, que en su sentido de conjunto reedita un fantasma de sujeto-soberano (incluso y sobre todo como “Multitud”, “Estado de Excepción” o “Inmunidad”).

A partir de la reflexión foucauldiana la cuestión del poder se distingue del planteo de la Ilustración, que sigue constituyendo la matriz de la “nostalgia política”. La cuestión política del poder es inseparable, en las condiciones actuales, de la tecnología y, por consiguiente, del saber. Lejos de contraponerse como alternativos, tal como lo quiso la Ilustración y trató de replantearlo el marxismo tardío de los cincuenta-setenta, el poder y la tecnología se refuerzan estratégicamente entre sí.

Tecnología y Estrategia: una misma red de poder

En dos textos que publica entre 1981 y 1984, Foucault habilita una reflexión sobre el poder y la tecnología. En *Omnes et Singulatim* analiza la constitución del poder como “razón de Estado”. El análisis que despliega señala que lejos de prolongar la significación teológica de Soberanía; la “razón de Estado” deja de corresponder a un Orden riguroso y permanente (ni divino, ni natural). Se configura desde entonces una “razón de Estado”, que no se enmarca sino en la propia potencia, así como en los límites que encuentra en la potencia de otros (Foucault, 2004b, p. 693).

La significación de este planteo de Foucault estriba en que altera la relación entre verdad y poder. Desde el punto de vista de la “razón de Estado” que se configura entre el Renacimiento y el siglo XVII, el poder no se concibe como efecto de la verdad de un Orden permanente e inalterable, sino que, por el contrario, la verdad se conjuga en términos de efectos contingentes. La significación de este planteo reside en que cuestiona la tradición según la cual el poder corresponde a un “orden establecido” (desde el “sistema capitalista” al “sistema de lugares” de los analistas del discurso). El poder se lauda, para Foucault, en “juegos de verdad”, como efecto de la pugna de fuerzas –heterogéneas y contrapuestas– entre sí.

Conviene también destacar, para este análisis, la articulación que presenta Foucault entre tecnología y estrategia, consideradas “vertientes” de una misma actividad en “¿Qué es la Ilustración?”. Una vez que las actuaciones no son consideradas a partir de lo que cada quien declara sobre sí mismo, sino a partir de lo que efectivamente los particulares hacen y la manera en que lo hacen (Foucault, 2004b, p. 878), interviene un doblez cómplice entre tecnología y estrategia (Foucault, 2004b, p. 879). Marcada por una gestión de la actividad, esta inclinación efectiva no se vincula, para Foucault, a una

singularidad hermética, sino que, por el contrario, se planta de cara al contexto que la interpela.

Al tiempo que extrae la tecnología de una costra de aplicación objetiva o de fundamento científico, para vincularla a la singularidad de las actuaciones, Foucault libera a la estrategia de un diseño de totalización, para vincularla a una intervención emergente (actuante), en la emergencia (acontecimiento). A su vez esta articulación de la tecnología y la estrategia entre sí, que las convierte en vertientes de una misma “ontología crítica de nosotros mismos”, es posible porque Foucault disuelve el sujeto en la subjetivación, es decir en un “cuidado de sí” que nunca es por sí solo, sino que siempre es, además, ante los demás (Foucault, 2004b, p. 881). No existe ni substancia ni sujeto que pueda resistir a la fluencia, en un devenir cada quién a partir de sí mismo, pero solo en cuanto lo propio de sí es interpelado por los demás. Tampoco existe poder que pueda, por consiguiente, considerarse ajeno a la tecnología (de hacerse a sí mismo) y a la estrategia (de ser ante otros).

Aunque Foucault haya muerto una década antes del desarrollo de la red de redes, el individuo subjetivado sin sujeto que nos ha legado adquiere particular significación, ante el desarrollo tecnológico que gobierna el presente. Contrariamente a una percepción que vincula unilateralmente la tecnología, y en particular las “redes sociales”, a los aparatos de poder mundial y a la vigilancia generalizada, los teóricos de la tecnología han destacado la condición individuada que adviene con la artefactualidad. Raymond Williams subrayó, ya en 1974, el aspecto clave de la apropiación personal de las emisiones en el desarrollo de la radio y la televisión (Williams, 2011, p. 43). Gilbert Simondon abrió un campo inédito de investigación en torno a la individuación, en cuanto la vinculó a la especificidad del proceder técnico que pauta, históricamente, las distintas inclinaciones de la actividad humana (Simondon, 2007, p. 259).

Actuante sin esencia definitiva, esta individuación que promueve la tecnología no puede confundirse con la adhesión a un orden total y último. Es la cuestión del Orden, por cierto, que está en cuestión. Si cierto contagio de gobierno actúa por vía mediática, para replicar el virus de la funcionalidad artefactual en la propia naturaleza, otro contagio de gobierno concierne, alternativamente, a cada quién en cuanto participe de la red. Son dos “contagios de gobierno” contrapuestos. Ante la pandemia de Covid-19 conviene acentuar, de la apelación de los gobernantes al gobierno de las poblaciones sobre sí mismas, el lado anclado en la gubernamentalidad: todos somos gobernantes, nadie es soberano.

Referencias bibliográficas

Aymat, Javier (s.f.). La historia interminable. *Diario de la Tierra*. Recuperado el 11/08/2023 de: <http://diariodetierra.com/la-historiainterminable/>

Badiou, A. (2020). Sur la situation épidémique. Recuperado de: <https://qg.media/2020/03/26/sur-la-situation-epidémique-par-alain-badiou/>

Baudrillard, Jean (1988). *El otro por sí mismo*. Barcelona: Anagrama.

Canguillehm, Georges (1981). *Idéologie et rationalité*. Paris: Vrin.

Casado, Luis (s.f.). Individualismo, mercado y globalización: víctimas del Coronavirus. *Uy.press*. Recuperado el 11/08/2023 de: <https://www.uypress.net/auc.aspx?103739>

Derrida, Jacques (2001). *L'université sans condition*. Paris: Galilée.

España: junto con la cuarentena, surge la Gestapo del Coronavirus (s.f.). *Montevideo Portal a*. Recuperado el 11/08/2023 de: <https://www.montevideo.com.uy/Noticias/Espana-junto-con-la-cuarentena-surge-la-Gestapo-del-coronavirus--uc748199>

Flusser, Vilém (2015). *El universo de las imágenes técnicas*. Buenos Aires: Caja Negra.

Foucault, Michel. (1997). Verdad y poder. En J. A. Nicolas y M. J. Frápolli. *Teorías de la verdad en el siglo XX* (pp. 445-460). Madrid: Tecnos.

Foucault, Michel (2004a). *Securité, Territoire, Population*. Paris: Gallimard / Seuil.

Foucault, Michel (2004b). *Philosophie. Antologie*. Paris: Gallimard.

Intentaron prender fuego rancho de infectado con Coronavirus que fue a Punta el Diablo (s.f.). *Montevideo Portal b*. Recuperado el 11/08/2023 de:

<https://www.montevideo.com.uy/Noticias/Intentaron-prender-fuego-a-rancho-de-infectado-con-coronavirus-que-fue-a-Punta-del-Diablo-uc748791>

McLuhan, Marshall, Powers, Bruce (1993). *La aldea global*. Barcelona: Gedisa.

McLuhan, Marshall (1996). *Comprender los medios de comunicación*. Buenos Aires: Paidós.

Nancy, Jean-Luc (2020). Excepción viral. *Ficción de la razón*. Recuperado de: <https://ficcionaldearazon.org/2020/02/28/jean-luc-nancy-excepcion-viral/>

Ribeiro, Silvia (8 de abril de 2020). No le echen la culpa al murciélago. (Reportaje de C. Korol). *Página 12*. Recuperado el 11/08/2023 de: https://www.pagina12.com.ar/256569-no-le-echen-la-culpa-al-murcielago?utm_medium=Echobox&utm_source=Facebook&fbclid=IwAR1HrtVaif7GTSwLwoYa11p4Sdy4TsZQ7PwN8AfBkgfMU_na0AOEi6ava_M#Echobox=1585927966

Sidera, Alba (2020). Bergamo, la masacre que la patronal no quiso evitar. *CTXT*. Recuperado de: https://ctxt.es/es/20200401/Politica/31884/Alba-Sidera-Italia-coronavirus-lombardia-patronal-economia-muertes.htm?fbclid=IwAR1chk4aioTP8wEwNLUewSPka8hY32Nlp2rxfrJRYQpPAo4jZj1DhjACo#.XpCg3IBPv4M.twitter?utm_source=facebook&utm_medium=social&utm_campaign=publico

Simondon, Gilbert (2007). *El modo de existencia de los objetos técnicos*. Buenos Aires: Prometeo.

Talvi dijo que la cuarentena obligatoria es inaplicable (s.f.). *Montevideo Portal* c. Recuperado el 11/08/2023 de: <https://www.montevideo.com.uy/Noticias/Talvi-dijo-que-la-cuarentena-obligatoria-es-inaplicable-uc750170>

Vattimo, Gianni (2010). *La sociedad transparente*. Barcelona: Paidós.

Virilio, Paul (1998). *La bombe informatique*. Paris: Galilée.

Virilio, Paul (2010). *L'administration de la peur*. Paris: Textuel.

Viscardi, Ricardo (2012). Mario Silva García: la universalidad de un pensador uruguayo. Recuperado de: <https://ricardoviscardi.blogspot.com/2012/01/mario-silva-garcia-la-universalidad-de.html>

Viscardi, Ricardo (2018). Chalecos Amarillos: ¿de la “pesadilla” a un despertar? Publicado en el sitio web universitario *Universidades en Ciberdemocracia* (actualmente desafectado). Recuperado de: <http://entre-dos.org/node/212>

Williams, Raymond (2011) *Televisión: tecnología y forma cultural*. Buenos Aires: Paidós.

Ricardo G. Viscardi

Habilitación a la Dirección de Investigaciones en Filosofía (Paris8-St. Denis); Doctor en Historia y Crítica de Ideologías, Mitos y Religiones (Paris-X-Nanterre y Escuela Práctica de Altos Estudios). Participa en la Comisión de Apoyo al Espacio Francófono de la Universidad de la República (en representación del Área Social y Artística). Investigador asociado del Laboratorio de Lógicas Contemporánea de la Filosofía (Paris8-St. Denis); ex-director de Ciencias de la Comunicación, Universidad de la República; ex-docente de dedicación total del Instituto de Filosofía, Universidad de la República. Ha publicado los siguientes libros: *Inter-Rogación. Ibero Gutiérrez desde el presente* (2022); *Ciencia, Tecnología y Exclusión: Hacia el Estallido Social* (2021); *Criminalización mediática de la crítica* (comp. con R. Carballal, 2018); *Equilibrancia. El equilibrio de la red* (2016); *Contragobernar* (2013); *Presente universitario y conflicto de racionalidades* (comp. con A. Díaz, 2011); *Sartre y la cuestión del presente* (comp. con P. Vermeren, 2007); *Celulosa que me hiciste guapo* (2006); *Guerra en su nombre* (2005); *Actualidad de la comunicación* (comp. con P. Astiazarán, 1997); *Después de la política* (1991); *¿Qué es el discurso político?* (1987). Editor de Filosofía.com Ciberdemocracia: <https://filosofiacomociberdemocracia.com/es>



ARTÍCULOS

Desarticulación (im)productiva: Walter Mignolo y la Teoría crítica

(Im)productive disarticulation: Walter Mignolo and critical
Theory

Carlos Aguirre Aguirre¹

 <https://orcid.org/0000-0002-7924-9399>

Resumen:

El artículo analiza las diferentes modulaciones e inflexiones de la Teoría crítica de Max Horkheimer en los trabajos de Walter Mignolo. La reflexión se centra en los diversos momentos, mutaciones y relecturas del concepto de "crítica" dentro de las categorías y problemas que inquietan al semiólogo argentino: posoccidentalismo, teoría poscolonial y Giro decolonial. Para esto, se detiene en la recepción de la filosofía de Enrique Dussel y del análisis sobre el "mito" de la modernidad dentro de la obra de Mignolo, proponiendo que su lectura sobre la Teoría crítica toma como base las formulaciones de la analéctica dusseliana (en distancia y cercanía). Las múltiples zonas del trabajo del semiólogo sugieren una serie de metamorfosis en las que la valoración de la Teoría crítica se vincula con los desplazamientos epistemológicos que sufren sus análisis sobre la teoría poscolonial, el pensamiento fronterizo, la modernidad/colonialidad y el Giro decolonial.

Palabras clave: crítica; Teoría crítica; posoccidentalismo; crítica poscolonial; modernidad

Abstract:

The article analyzes the different modulations and inflections of Max Horkheimer's Critical Theory in the works of Walter Mignolo. The reflection focuses on the various moments, mutations and re-readings of the concept of "criticism" within the

¹ Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET-Argentina). Instituto de Filosofía, Universidad Nacional de San Juan (IDEF, UNSJ). Contacto: aguirreaguirrecarlos@gmail.com

categories and problems that worry the Argentine semiotician: postoccidentalism, postcolonial theory and decolonial Turn. For this, it stops at the reception of the philosophy of Enrique Dussel and the analysis of the "myth" of modernity within the work of Mignolo, proposing that his reading of Critical Theory is based on the formulations of Dusselian analectics (in distance and proximity). The multiple areas of the semiotician's work suggest a series of metamorphoses in which the assessment of Critical Theory is linked to the epistemological shifts suffered by his analyzes of postcolonial theory, border thinking, modernity/coloniality and the decolonial Turn.

Keywords: criticism; critical Theory; postoccidentalism; postcolonial theory; modernity

Paradojas y desapegos

La inscripción de la Teoría crítica dentro del llamado Giro decolonial no está exenta de paradojas, contradicciones y problemas epistemológicos. Tales pliegues de un diálogo inconcluso, aunque por algunos concluido, tienen una superficie poblada de interrupciones e interpelaciones en las cuales el término "crítica" se emplea con cierta soltura y desenvolvimiento que dependen de un diagnóstico del proyecto sociocultural de la modernidad. En efecto, el Giro decolonial, sin dejar de soslayar sus diversas ramificaciones y derivas, organiza un sinnúmero de baterías conceptuales que resultan fecundas al momento de concebir los efectos de lo que Aníbal Quijano (2011) define como "la colonialidad del poder" (p. 219). Más acá o más allá de lo que Max Horkheimer en 1937 entiende por Teoría crítica en su texto *Teoría tradicional y teoría crítica (Traditionelle und Kritische Theorie)*, el ejercicio analítico del Giro decolonial se da con cierta independencia y no deja de distinguirse tanto de una problematización inmanente de la modernidad como de una voluntad por definir el devenir colonial de lo moderno dentro de Latinoamérica, el Caribe y el Sur Global. Nos referimos a que la crítica en el Giro decolonial acaece bajo un empecinamiento por presentar el metabolismo colonial de la modernidad a partir de sus facultades

representacionales, racializantes y reificadoras, las cuales, siguiendo a Enrique Dussel (1994), se ejecutan globalmente a partir de 1492.

Con el fin de comprender en términos generales las tensiones, cercanías y distancias del Giro decolonial con la Teoría crítica resulta significativo comenzar por lo señalado por Martin Jay sobre el ensayo *Teoría tradicional y teoría crítica* de Horkheimer. En dicho escrito, dice Jay (1989), el filósofo alemán sugiere que las verdades generales en las que se interesa la Teoría crítica no pueden verificarse refiriéndolas simplemente al orden actual debido a que "(...) en la verificación debe haber siempre un momento dinámico, que apunte a los elementos 'negativos' latentes en la realidad presente" (p. 144). En efecto, el contrapunto establecido entre la Teoría tradicional y la Teoría crítica esbozado por Horkheimer parte de una demarcación de enfoques diferentes: por un lado, la "crítica" como una práctica en la que los acontecimientos y verdades son consideradas a la luz de sus posibilidades históricas y, por otro lado, la "tradicición", o el positivismo, como expresión de una supuesta neutralidad y un formalismo científico frente a los fenómenos histórico-culturales. Como señala Horkheimer (2003) en su ensayo, "Es preciso traspasar a una concepción en que la unilateralidad, que inevitablemente sobreviene cuando procesos intelectuales parciales son aislados del conjunto de la praxis social, sea a su vez suprimida y superada" (p. 232). Retomando lo indicado por Jay, una de las características de la Teoría crítica no es el mero hecho de darle cuerpo a una colectividad de autores nucleados en el Instituto de Investigación Social de Frankfurt, sino, más bien, entender epistemológica y teóricamente la complejidad social del proyecto de la modernidad y el decurso instrumental de su razón de dominio. En consecuencia, si el entramado de la modernidad con la razón instrumental funda un principio de autoconservación, serialidad y repetición, la práctica crítica busca revelar sus secretos por medio del influjo de una dialéctica negativa o suspendida. Al contrario de lo que puede ser una lectura mecanicista de los fenómenos sociales y

culturales, la Teoría crítica, por lo menos lo que se conoce como su primera generación, revisa los fundamentos de una modernidad cuyo principio es instituir un mundo administrado estableciendo verdades inmutables y un dominio que se expande por todo el entramado social y cultural. De ahí que, como agrega Jay (2016), Horkheimer, busca "(...) una oferta crítica en el margen entre un concepto general y los objetos específicos subsumidos en él" (p. 16).

En referencia al examen de la modernidad, tanto Horkheimer como Theodor Adorno se inclinan por detectar no solo su carácter mítico, en el sentido de que conserva una identidad del sujeto moderno, sino también cómo la Ilustración padece su propio destino bajo la técnica capitalista moderna: un nuevo tipo de barbarie. Este punto resulta fundamental para comprender el sentido afirmativo de la propuesta de la Teoría crítica, por lo menos en lo vinculado a la praxis crítica y a la comprensión de qué entiende por "crítica". Como elemento insoslayable de este examen, el materialismo esbozado en *Teoría tradicional y teoría crítica* y en la *Dialéctica de la Ilustración (Dialektik der Aufklärung)*, publicado por Horkheimer y Adorno en 1944, conjuga una tensión insuperable entre sujeto y objeto, los cuales no son pensados como inmutables, "(...) sino como momentos que se transforman mutuamente todo el tiempo, lo que clausura una diferenciación radical entre ellos" (Ríos, 2013, p. 41). La tendencia de erigir al sujeto y al objeto como zonas disociadas recuerda al *ego* cartesiano desmenuzado por Horkheimer (2003) en su trabajo de 1937 en los instantes donde afirma cómo el "(...) pensamiento burgués está constituido de tal manera que, en la reflexión sobre su propio sujeto, admite como necesidad lógica el ego, el cual se cree autónomo" (p. 243). Tal separación abre una tendencia inherente de la modernidad, y que es la de un sujeto que se afirma como idéntico a sí mismo en situaciones y espacios diferentes. Desde la lectura de Bolívar Echeverría (2010, p. 50), aquello planifica un ejercicio de autoafirmación y autoconservación que busca trascender lo otro cristalizado en el objeto, la naturaleza, lo no-humano, etc. La

preocupación inicial de Horkheimer, que después también se ejecuta en el diagnóstico realizado junto a Adorno sobre la industria cultural, es, entonces, la de comprender críticamente el metabolismo de la razón, en su decurso instrumental. Dicho ejercicio persiste en el análisis de una totalidad que brota subsumiendo a sus partes dentro de una razón utilitaria que oprime a los individuos y los convierte en cómplices de una *ratio* moderna. En efecto, que la Teoría crítica, al decir de Horkheimer (2003), no obre al servicio de una realidad ya existente, sino “(...) sólo expresa su secreto” (p. 248) consiste en idear un camino a contrapelo, usando la expresión de Walter Benjamin, que se detenga en la mismidad de un sujeto que ha sido capaz de reproducir un poder instrumental sacralizado por medio del desvanecimiento del instante negativo de la acción, de la praxis y de esa desarticulación que, en algún punto, se le endilga al sujeto racional moderno. Así, la forma exacerbada por la cual la “(...) expansión del poder del hombre sobre la naturaleza, termina impidiendo la continuación de ese desarrollo y lleva a la humanidad hacia una nueva barbarie” (Horkheimer, 2003, p. 257), demanda una crítica que cuestione sus propios fundamentos, en un contexto donde el control absoluto de los significados, y de la crítica misma, son propiedades de un sujeto subsumido en el dominio de una técnica que se perfecciona en torno a los principios de la propiedad y la universalización del capital.

Ahora bien, dándonos licencias de relevo y desplazamiento, el decurso de la razón moderna instrumental tiene una esencia alterizadora que afecta a las poblaciones y territorios conquistados por la empresa colonial europea. En consecuencia, ese otro de la razón, definido por oposición al principio de autoafirmación y autoconservación mencionado por Echeverría, es perfectamente identificable en las experiencias e historicidades diferenciales que no se acoplan a los parámetros humanos y simbólicos del proyecto sociocultural de la modernidad europea. Aquello da cuenta de una resignificación y una reorganización de la Teoría crítica, por lo menos

en lo relacionado al proyecto inicial esbozado por Horkheimer, sin dejar de señalar sus intervalos y el fundamento de la crítica planteada por él. Por lo tanto, no resulta sorprendente el sentido variado que la Teoría crítica ha tenido en Latinoamérica y el Caribe. Ya sea por medio de una recepción acrítica o por la vía de una interrupción fecunda de sus posibilidades, la Teoría crítica tiene un sinnúmero de acoplamientos en los que sigue siendo fundamental preguntarse qué se entiende por “crítica” y qué está en juego cuando se habla de ella.

El filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez en unos de sus trabajos menciona una especie de taxonomía tomada de John Beverley en la que una de sus partes testimonia la influencia de la Teoría crítica en Latinoamérica: “(...) la crítica cultural (deconstructivista o neofrankfurtiana) en la línea de Alberto Moreiras, Nelly Richard, Beatriz Sarlo, Roberto Schwarz y Luis Britto García” (Castro-Gómez, 2005, p. 11). En otro lado, quizás lejano a esta línea aunque complementario, se encuentra el Giro decolonial, del cual Castro-Gómez, por lo menos en su estudio, se declara parte, junto a Dussel, Quijano, Walter Mignolo, y otros autores y autoras. Con respecto al tema de la recepción y reformulación de la Teoría crítica en el abanico formado por Moreiras, Richard, Sarlo, Schwarz y Britto García, la tonalidad con la que se realiza un examen de la modernidad tiene un carácter situado sin por ello ser un elemento clave de la rúbrica colonial que le subyace. En el caso específico de autores/as como Moreiras (1990), Richard (1996) y Sarlo (1994) la modulación del proyecto frankfurtiano no se da sin problemas y recortes, lo cual conduce a una penetración de la Teoría Crítica dentro de una hermenéutica que separa lo moderno de lo posmoderno, siendo este último el lugar sociotemporal que en Latinoamérica pareciera vehicular una crítica certera de la modernidad a partir de pliegues estéticos residuales que consagran una transculturación de nuevo tipo, y que no siguen la arquitectura de los relatos uniformizadores de la modernidad. Lo deconstructivista que detecta Castro-Gómez en estas elaboraciones, las cuales solo son mencionadas por él, habla de

un desenvolvimiento de la deconstrucción de Jacques Derrida y de la propuesta rizomática de Gilles Deleuze en diálogo con la crítica del progreso realizada por Benjamin, para así pensar procesos de hibridación que van a destiempo de la modernidad pero sincronizadas con la posmodernidad. Esto último es posible también de detectar en los estudios de Néstor García Canclini (1989) y Jesús Martín-Barbero (1987) en los cuales la hibridación, en tanto fenómeno supuestamente contemporáneo, sufre una suerte de estetización.

En una clave diferente a la anterior, en otro de sus trabajos titulado *Teoría tradicional y teoría crítica de la cultura* (2000) Castro-Gómez retoma el ensayo de Horkheimer con el fin de indagar una crítica de la cultura en el capitalismo trasnacional y colonial. Analizar el concepto tradicional de cultura a partir de sus modulaciones y objetivaciones le permite a Castro-Gómez detectar un cambio de registro que se refiere a la relevancia del concepto de *geocultura*, en tanto desplazamiento epistemológico que señala una crisis del proyecto de la modernidad, principalmente en su organización geopolítica: la separación moderna entre centros y periferias. Esto permite, en consecuencia, sobrevolar la emergencia de un “cambio de tono” de la Teoría crítica encallado dentro del poscolonialismo. Sin embargo, Castro-Gómez no indaga con mayor profundidad la crítica poscolonial de Gayatri Spivak, Homi Bhabha, Edward Said, Stuart Hall o Robert C. J. Young, la cual, bajo diferentes caminos, utiliza la oposición derrideana entre diferenciación y *différance* para rastrear el movimiento de una *diferancia* cultural que ha sido borrada o tachada, siguiendo a Derrida, por las arquitecturas homogeneizadoras del logocentrismo occidental y moderno/colonial. Pero, pese a esta ausencia, el gesto del filósofo colombiano no resulta menor en lo vinculado a elaborar un mapa de relaciones y relevamientos contemporáneos que excede el enrolamiento neofrankfurtiano de la crítica cultural latinoamericana, y a partir del cual se detecta un emplazamiento productivo del

concepto de *Totalidad* en nuevos marcos teóricos que lo ligan a un sistema-mundo colonialmente administrado, y cuyo saber narrativo y simbólico se estructura por medio de relaciones de poder y control que desgranar las clásicas dicotomías culturales de la modernidad occidental. Desde esto, señala Castro-Gómez (2000):

Parafraseando a Lyotard diríamos que, en tiempos de globalización, ya no es posible articular –con pretensiones de verdad– un relato que busque otear de una sola mirada el conjunto total de la sociedad. Esto, de algún modo, es también lo que plantea Horkheimer con su crítica a la teoría tradicional. Ninguna teoría puede, en nombre de la objetividad, constituirse en una plataforma desde la cual es posible observar la totalidad, pero sin ser ella misma observada (p. 118).

Ahora bien, dentro de las teorizaciones del Giro decolonial resuenan con cierta recurrencia un enfoque trans e interdisciplinario que hace extensivo los aportes de autores como Dussel y Quijano, y también de las teorías de Gloria Anzaldúa, Frantz Fanon, Aimé Césaire y Rodolfo Kusch. En efecto, la decolonialidad retoma un arco variopinto de derroteros teóricos que, pese a sus localidades diferenciales, articulan una crítica de los colonialismos históricos y la colonialidad en diversos aspectos. Mientras Dussel y Quijano funcionan como presentadores de algunas categorías nodales para el Giro decolonial –el mito de la modernidad (Dussel) y la colonialidad del poder (Quijano)– Anzaldúa, Fanon, Césaire y Kusch, por solo nombrar algunos/as, operan como parte de una genealogía desde la que se desprenden cuestiones como el “pensamiento fronterizo”, “la herida colonial”, “la colonialidad del ser” y “la conciencia migrante”. Lejos de hacer una presentación de los integrantes del “giro”, lo interesante es notar que los nexos que establecen con los y las pensadores/as latinoamericanos/as, caribeños/as y chicanos/as se da a partir de una recuperación epistemológica que tiene como

horizonte pensar las mutaciones de la colonialidad en los espacios macro y micropolíticos.

A los efectos de establecer una lectura sobre la modernidad/colonialidad, ciertamente son las lecturas de Dussel aquellas que resuenan con mayor densidad tanto en los trabajos mencionados de Castro-Gómez como en los de Walter Mignolo, Catherine Walsh y Nelson Maldonado-Torres, todos/as en su momento integrantes del Giro decolonial. En este aspecto, la lectura dusseliana acerca del establecimiento de una noción “intra-europea” de la modernidad por parte de la Teoría crítica funciona como contraste de una propuesta donde la modernidad poco a poco es reflexionada como un proyecto global y cruzado por la marca de la colonialidad en la que el Otro es subsumido, inventado, alienado y violentado. El Otro, siguiendo a Dussel, cristaliza las existencias subalternizadas por la Totalidad de lo Mismo, inclusive cuando la epistemología imperial moderna tiene su génesis parroquial en Europa. Con esto, la conquista y colonización son el detonante de una Totalidad cuyo germen es provincial, pero que solo puede efectivizarse cultural y económicamente con la alterización global del Otro. Desde el lente de lo Mismo –del conquistador, ocupante, colonizador– lo Otro es pensando como mismidad, como lo ya conocido al interior de la gramática imperial de la modernidad. A partir de esto, se derivan taxonomías y marcos clasificatorios que son universalizados con el fin de segmentar poblaciones según los grados de humanidad generados por la colonialidad. Es en este tablero de identidades donde predomina la justificación de jerarquías raciales, culturales y existenciales las cuales ponen en marcha lo que Maldonado-Torres (2006) define como la “colonialidad del ser”.

A partir de esto, nos interesa subrayar la especificidad del impacto que en distintos momentos del trabajo de Mignolo tiene la Teoría crítica frankfurtiana. Nos detenemos en los trabajos de Mignolo no por su participación relevante dentro del Giro decolonial, sino porque en los distintos estadios de su heterogénea obra es

posible detectar un diálogo con la Teoría crítica que muta en función de sus propias inquietudes para así dotar de densidad epistemológica y crítica a diversas categorías que resuenan dentro de lo que define como razón posoccidental, pensamiento fronterizo (*Border Thinking*) y finalmente Giro decolonial. A partir de esto, es viable advertir la recurrencia constante a los trabajos de Dussel para, por un lado, dar cuenta de una definición de la modernidad como constructo de una lógica de poder colonial e imperial consagrada en la colonialidad, y, por otro, con el horizonte de hacer un contrapunto entre la Teoría crítica y la decolonialidad. De ahí que es inesquivable revisar dentro de nuestra reflexión las lecturas de Dussel sobre la Teoría crítica que son retomadas por Mignolo, ya sea explícita o implícitamente.

La poscolonialidad y el posoccidentalismo

Una de las singularidades teóricas de Dussel es elaborar una analítica crítica que discute y problematiza la constitución de la “otracara” de la modernidad o, mejor dicho, de la “Alteridad esencial de la Modernidad” (Dussel, 1994, p. 29). A diferencia de la lectura de Castro-Gómez sobre Dussel, la cual sufre severas transformaciones – desde estudiarlo como un filósofo de la liberación cuyo programa es ofrecer una lectura homogénea de Latinoamérica hasta un autor que elabora una noción crítica de la modernidad que dialoga en clave poscolonial y decolonial–, las referencias de Mignolo se dan con un tono de diálogo y aporte, en tanto que Dussel forma para él parte de lo que en su momento caracteriza como una crítica posoccidental. El ejercicio de Mignolo es, en este momento, reflexionar la potencia semiótica-lingüística y cultural de elaboraciones que discuten los legados coloniales en Latinoamérica y el Caribe en paralelo, e inclusive antes, de la aparición de la teoría poscolonial de Spivak y Bhabha principalmente. En efecto, el trabajo de Mignolo se diferencia claramente del de Castro-Gómez, pues hay un punto de

partida que es otro: el de la recuperación y la construcción de una genealogía de las teorías posoccidentales. En este punto, lo posoccidental da cuenta de distintas elaboraciones que, no asumiendo el prefijo “pos”, discuten las herencias coloniales encastradas en los procesos de occidentalización, y en las experiencias de la conquista y la colonización en Latinoamérica. La sistematización de una crítica posoccidental, en consecuencia, tiene múltiples efectos no solo en lo referido a la lectura realizada por Mignolo sobre la Teoría crítica, la cual será fundamentada en trabajos posteriores, sino también en su reflexión sobre Dussel. Asimismo, el posoccidentalismo, en tanto categoría que nuclea a una variedad de pensadores y pensadoras, tiene su aparición previa en los trabajos de Roberto Fernández Retamar (1976) y de Fernando Coronil (1996). Fernández Retamar y Coronil surten un efecto no menor en las teorizaciones de Mignolo: regionalizar el “‘posmodernismo’ y [el] ‘poscolonialismo’ mediante la invitación a la fiesta de alguien olvidado, el ‘posoccidentalismo’” (Mignolo, 1996, p. 679)².

Fernández Retamar, en su ensayo *Nuestra América y Occidente*, estudia la permanencia problemática de los vínculos imperiales establecidos entre Latinoamérica y el Caribe con una

² Esta afirmación de Mignolo, realizada a mitad de la década de los ‘90, no deja de tener resonancias hoy. Si bien es Eduardo Grüner (2002) quien hace un trabajo extenso y minucioso sobre los efectos del pensamiento “pos” dentro de los Estudios Culturales, sin soslayar el aporte de la crítica poscolonial, es Mignolo, por otro lado, el que encuentra una deriva crítica latinoamericana en el posoccidentalismo. Sin duda que la lectura de Mignolo se encuentra cruzada por el debate “modernidad-posmodernidad” que resonó con fuerza en Latinoamérica durante la década de los ‘90, y que su desmenuzamiento de lo “pos”, y de las derivas que este prefijo puede traer son acopladas a la pregunta de qué hay de poscolonial en las teorías críticas latinoamericanas, su indagación de un nuevo prefijo perfectamente se puede hacer extensiva hoy dentro de la emergencia desbordante de los “poshumanismos” bajo nuevas interrogantes: ¿Qué tiene de poshumano una crítica cuya génesis es realizada desde lo humano? ¿Hace falta un nuevo “pos” dentro de un área geocultural (Latinoamérica y el Caribe) que incansablemente se ha preguntado sobre la condición humana bajo severas relaciones de opresión colonial? ¿Qué sucede con los humanismos críticos que desbordan el carácter occidental-logocéntrico del humanismo moderno cuando se afirma la existencia de lo poshumano?

occidentalización transnacional que impacta en las formas y los estatutos del saber que distintas elaboraciones regionales dibujan y desdibujan al momento de pensarse a sí mismas. No es menor que Fernández Retamar haga un trabajo de indagación cuyo potencial cultural es el de radiografiar la existencia de interpretaciones variadas sobre Occidente partiendo de la pregunta de qué es Occidente cuando se reflexiona desde Latinoamérica. En función de sus condiciones de posibilidad y de sus permanencias históricas, el posoccidentalismo sobresale para definir una categoría desde la cual superar y sobrepasar a la ideología capitalista occidental, y deshacer, sea de paso, la estabilidad binaria de “Occidente” y “Oriente” que resulta cardinal y ordenadora para el pensamiento moderno, su política y su poder. En tanto propuesta epistemológica, lo posoccidental detona una recusación del capitalismo imperialista por medio de la hondura de un locus de enunciación fronterizo diagramado por una intelectualidad latinoamericana y caribeña que descentra la noción de Occidente y que se desplaza hacia otras zonas y regiones culturales en un esfuerzo de hablar y pensar la historia de los legados coloniales. Desde el punto de vista de Fernández Retamar, aquella perspectiva tiene su punto de inflexión dentro del materialismo histórico desarrollado por figuras heráldicas, como José Carlos Mariátegui, Julio Antonio Mella y Rubén Martínez Villena (Fernández Retamar, 2016, p. 256), pero es ante la crisis del capitalismo occidental que el posoccidentalismo viene a prolongar el ideario anticolonial en el campo de la crítica cultural –en tanto que discute y desarticula los ecos coloniales de nuestra modernidad– del espacio latinoamericano y caribeño; comprendiendo a este último como un lugar idóneo para abrir un debate sobre una perspectiva periférica que busca desactivar los disciplinamientos organizados por Occidente³.

³ La discusión del posoccidentalismo en Fernández Retamar la hemos analizado en el trabajo: Aguirre Aguirre, 2020.

Por su parte, Coronil (1998) entiende a Occidente como una “representación”: un mapa imperial que labra jerarquías y taxonomías. Bajo esto, el intento crítico consiste en “(...) guiar nuestra comprensión hacia la naturaleza relacional de las representaciones de colectividades humanas” (p. 26). El propósito de Coronil es, por un lado, mostrar cómo la dicotomía de lo Mismo y lo Otro construye una imagen global de la *otredad* que impide su movilización, que la paraliza, y, por otro, que la tarea crítica no consiste en equiparar los efectos del orientalismo, tal y como lo rastrea Said, y el occidentalismo, sino de comprender de qué forma este último se despliega a escala global atado al despliegue del capitalismo transnacional. Hay tres modalidades en las que el sociólogo venezolano presenta las operaciones de la representación occidentalista: la disolución del Otro por el Yo, la incorporación del Otro al Yo y la desestabilización del Yo por el Otro (Coronil, 1998, p. 27). A los fines de presentar la posibilidad de definir un derrotero posoccidental, Mignolo retoma estas tres operaciones indicadas por Coronil, junto con la lectura de Fernández Retamar, para preguntarse: “¿Cuáles son las posibilidad (sic) de ‘trascender el occidentalismo’ construyendo categorías geohistóricas que no sean imperiales?” (Mignolo, 1996, p. 690). En el artículo “Posoccidentalismo: las epistemologías fronterizas y el dilema de los estudios (latinoamericanos) de áreas”, Mignolo (1996) da cuenta de cómo Fernández Retamar y Coronil idean una ruta para pensar, a partir del posoccidentalismo, resortes críticos que encuentran “(...) su lugar ‘natural’ en la trayectoria del pensamiento en América Latina, así como ‘posmodernismo’ y ‘poscolonialismo’ lo encuentra en Europa-Estados Unidos y en excolonias británicas, respectivamente” (p. 680). En varios planos, el aporte de dicho trabajo es hacer hincapié en el carácter situado y geopolíticamente alternativo de una perspectiva “pos” que, si bien al igual que el posmodernismo y el poscolonialismo resulta crítica de la modernidad (salvando sus paradojas y problemas, principalmente en lo

posmoderno), enrola una transgresión de dualismos culturales, políticos y ontológicos que en Latinoamérica y el Caribe forcluyen la presencia móvil y performática de la diferencia colonial y/o cultural.

Aunque la poscolonialidad, al decir de Mignolo, resulta ajena a Latinoamérica, lo característico del posoccidentalismo es redefinir una sensibilidad igualmente poscolonial, aunque situada, que no consiste en una suerte de relevamiento nuestroamericano de la crítica de Bhabha, Spivak y Said, sino en una estrategia epistemológica que temporalmente es anterior al poscolonialismo, pues se configura desde diferentes discursos que han pensado los legados coloniales instituidos por la ideología occidentalizadora. Quebrar el concepto moderno de razón enquistado en el discurso del imperialismo occidental viene de la mano, así, de la rearticulación de las largas historias de subalternización, las cuales, dibujadas en un pensamiento fronterizo, consiguen subvertir la división dicotómica entre “civilizados” y “barbaros”, “modernos” y “premodernos”, en la que se consolidaron las reglas y los órdenes discursivos del occidentalismo.

Dentro de este panorama, Mignolo, en otro trabajo titulado “Occidentalización, imperialismo, globalización: herencias coloniales y teorías postcoloniales” (1995b), reflexiona viable entender el trabajo de Dussel como una filosofía anticolonial que se adapta a las reglas del juego de la filosofía europea moderna. Aquello, dice Mignolo (1995b), es lo que “(...) mantiene a Dussel apegado a los valores y criterios de la modernidad” (p. 29). Ni los conceptos de colonialidad ni de la modernidad como “mito” resuenan aún en estas elaboraciones del semiólogo argentino, aunque sí un contacto inicial con los trabajos dusselianos, que se enfocan en desentrañar cuál es la actitud epistémica de una teoría poscolonial y/o posoccidental en relación a los efectos coloniales de la modernidad. El asunto de la recepción teórica de Dussel surte sus primeros efectos, por lo menos en lo relacionado a cuál es su papel dentro de la genealogía trazada por Mignolo. Con esto, no es forzado indicar que en su lectura parece

contactarse con el estudio de Castro-Gómez *Crítica de la razón latinoamericana* (1996) donde el filósofo colombiano hace una severa evaluación de Arturo Roig⁴, José Gaos, Rodolfo Kusch y también de Dussel a partir de una perspectiva que toma la arqueología foucaultiana y los estudios culturales latinoamericanos.

Aunque ambos estudios son paralelos, e inclusive Castro-Gómez hace un relevamiento de los trabajos de Mignolo, lo particular en ellos son los temas de la periodización de la modernidad y de la actitud adoptada frente a la Teoría crítica. En relación a este último aspecto, Mignolo (1995b) entiende que Dussel intenta desmenuzar y afirmar un espacio alternativo de enunciación poscolonial, inclusive sin proponérselo explícitamente. “Mientras que en 1980 Dussel veía la filosofía de la liberación como una toma de posición postmoderna, podríamos decir hoy que la filosofía de la liberación es más cercana a la perspectiva postcolonial que postmoderna” (p. 28). Tal afirmación toma lo que indica Dussel en las palabras preliminares de su *Filosofía de la liberación*: “Filosofía de la liberación, filosofía postmoderna, popular y feminista de la juventud, de los oprimidos, de los condenados de la tierra, condenados del mundo y de la historia” (Dussel, 1985, p. 9). Lo posmoderno que Dussel anota en su *Filosofía de la liberación* le sirve de punto de apoyo a Mignolo para discutir con y contra la ubicación geocultural del debate posmoderno en autores como Gianni Vattimo y Jean-François Lyotard, y para la valoración crítica en la defensa de la lectura poscolonial latinoamericana, más que con el objeto de entender a qué se refiere Dussel cuando habla de posmodernidad en los ‘70. En 1999, producto de unas conferencias dadas algunos años anteriores, Dussel escribe sobre lo posmoderno de su *Filosofía de la liberación*:

⁴ Una lectura crítica del planteo de Castro-Gómez sobre Roig se puede revisar en: Ramaglia, 2022.

Adviértanse las palabras usadas en 1973: más allá de la totalidad moderna, dominadora, es posmoderna... ¡Años después Lyotard hablará en Europa del problema! ¡Hoy se descubre Levinas en Alemania y Estados Unidos, pero ninguno de los trabajos sobre el tema recuerda que la “filosofía de la periferia” viene trabajando desde hace más de veinte años sobre el tema! La exclusión no es sólo una experiencia de nuestros indígenas, es la experiencia de la totalidad de una cultura y una filosofía (Dussel, 1999, p. 47).

Desmenuzando un poco los argumentos de Dussel y Mignolo, resulta apropiado indicar que el “pos” de lo poscolonial no es lo mismo que el “pos” de lo posmoderno, cuestión que Mignolo lee a partir del trabajo *“Is the Post- in Postmodernism the Post- in Postcolonial?”* de Anthony Apiah (1991), aunque la resonancia que tiene en Dussel guarda más relación con el método analéctico que propone al final de su *Filosofía de la liberación* que con una ubicación dentro de las filosofías posmodernas. De ahí que aunque Dussel trace una perspectiva poscolonial, ya que, según Mignolo (1996), escribe una “(...) crítica a la occidentalización (sic) desde la experiencia periférica de la colonización” (p. 28), el problema no es tanto del contrapunto que su filosofía pueda establecer con lo posmoderno, sino del contenido crítico de su lectura al problematizar las formas de representación cultural de la modernidad occidental y sus maneras de superarlas en distancia con el momento negativo de lo apuntado por la Teoría crítica.

El momento negativo, dice Dussel en el trabajo referenciado por Mignolo (1995b), se diagrama dentro de una dialéctica o “(...) un movimiento metódico que surge desde la negación de lo negado en la totalidad, por ello su limitación estriba en tener en la misma totalidad la fuente de su movilidad crítica” (Dussel, 1985, p. 180). El contrapunto con la dialéctica negativa, que en varios planos es también con la Teoría crítica, es afirmado desde el momento analéctico. Agrega Dussel (1985): “El momento analéctico es por ello

crítico y superación del método dialéctico negativo, no lo niega, como la dialéctica no niega a la ciencia, simplemente lo asume, lo completa, le da su justo y real valor” (p. 181). Son dos los elementos que se pueden identificar en la analéctica dusseliana: una crítica de la noción de totalidad en la que se encalla la Teoría crítica y una superación otra y radicalmente distinta de la *Aufhebung* hegeliana. El momento analéctico ingresa como criticidad positiva dentro del circuito dialéctico desde una exterioridad política utópica que se afirma negando no solo a su contrario, sino también a la totalidad del sistema, el Todo, en la cual la exterioridad –el Otro, la periferia, el condenado– no ha podido trazar su potencia liberadora. Solo afirmando la trascendentalidad no condicionada de lo externo es que se puede superar una totalidad donde la dialéctica negativa sigue entrampada. De variadas maneras, entonces, la analéctica se encuentra lejos del “pos” de lo posmoderno, ya que, incluso renunciando a la idea de totalidad, reescribe la dialéctica dentro del decurso histórico y ético que le otorga moldura política y presencia a lo “ausente”. El argumento de Mignolo, en efecto, no anota estos elementos claves a partir de los cuales Dussel define como “posmoderna” a la *Filosofía de la liberación*, lo cual, como hemos mostrado, está en la antípoda del debate posmoderno de las décadas de los ‘80 y ‘90, e incluso demuestra severas distancias epistemológicas con la crítica poscolonial, pues el Otro es pensado como exterioridad y no en tanto encrucijada cultural cuyo soporte es un sincretismo conflictivo con una Mismidad imperial-colonial que insiste en mantener intacto el reparto binario de las identidades modernas.

En razón de lo anterior, Mignolo detecta que es Kusch, más que Dussel, aquel que traza con mayor definición de una teorización de la frontera a partir de un concepto que se contacta con su teoría de la semiosis colonial: la fagocitación. Sin entrar en mayores detalles sobre la lectura del semiólogo argentino sobre Kusch, es necesario aclarar que la fagocitación de Kusch, más que un *entre* o espacio

intermedio, da cuenta de un metabolismo simbólico-cultural en el que el hombre americano se encuentra en estado *yecto*, en condición de arrojo, que, de forma más específica, conjuga una tragedia existencial que dinamita la potencia ontológica del *estar*. De ahí la afirmación de Kusch de que la auténtica filosofía americana comienza cuando se medita desde el *estar*, desde la gravidez del suelo, desde lo telúrico del *hedor* (Kusch, 2000, p. 235). Con todo, dicha lectura sobre el tenor poscolonial de Dussel y Kusch muta en dos trabajos posteriores de Mignolo en los que, por una parte, se dibuja un vínculo con el poscolonialismo de Bhabha y, por otro, se retoma la teoría de la colonialidad del poder de Quijano. Con esto, la lectura dusseliana sobre la modernidad se adosa en el empeño de Mignolo por definir una teoría posoccidental latinoamericana y, de forma más subterránea, empieza a desplazarse el foco de análisis hacia la crítica hecha por Dussel de la Teoría crítica, la cual verterá variados efectos no solo en una teorización sistemática sobre la modernidad/colonialidad, sino también en lo que se instituye como el Giro decolonial.

De lo “intra-europeo” a la colonialidad

En *Tecnologías de la crítica. Entre Walter Benjamin y Gilles Deleuze* (2010) Willy Thayer indica que la crítica, en tanto praxis filosófico-política, activa un proceso de triple infamiliaridad: como una apertura del *estado de excepción*; como una excepcionalidad que suspende el campo fundando uno nuevo, apropiándolo, distribuyéndolo y fomentándolo; y como una interrupción que no conserva ni funda un nuevo orden, interesada más bien en tematizar sistemáticamente la condición, el límite, y el límite del límite (Thayer, 2010, pp. 60-61). Aunque esta última infamiliaridad tiene un primer apogeo en Immanuel Kant, Thayer apunta igualmente su facultad de defundamentación, algo que, por ejemplo, en Benjamin se ejercita

al analizar una “(...) excepción que no conserva ni funda reglas, no conserva ni funda representaciones, y persevera vacilante en el momento, el instante de legibilidad, de respiro, que detona su interrupción” (Thayer, 2010, p. 62). En consecuencia, la crítica no solo en Benjamin, sino también en el rizoma deleuziano o en la gramatología de Derrida, hace una consideración de los elementos terminológicos que constituyen a la crítica misma y que impiden la univocidad referencial sustentada en marcos o categorías de finales. En este orden de asuntos, resulta incauto juzgar en nombre de una instancia superior o instituir verdades absolutas por medio de la praxis crítica. Lo imposible de la crítica, entonces, es su fortaleza, su potencia en devenir, concentrándose en el acontecimiento de su propio decurso que va al encuentro de lo que podría haber sido, aunque, inclusive como ejercicio aventurado, esto no se defina por determinar sus últimas instancias.

Cualquier voluntad crítica que busque allanar los caminos de un sendero que se muestra preconfigurado o adosado en una realidad que busca acomodarse en un nuevo orden discursivo que delimite cómo decir, hacer y sentir implica un abandono fecundo de marcos categoriales que conciernen a las críticas pretéritas. Empero, dicho abandono no consiste en una renuncia de la Totalidad, como si el adosamiento de las micropolíticas contemporáneas y poscoloniales implicara la garantía de un despliegue de fuerzas, de por sí, disruptivas, sino que se trata de la activación de un horizonte futuro de sentidos que haga de la crítica de la modernidad, esa analizada en su fisonomía instrumental por la Teoría crítica, la posibilidad de indagar cómo las micropolíticas son adyacentes a una administración colonial de la vida que convierte a la heterogeneidad histórico-estructural reflexionada por Quijano (2011) en un especie de rescoldo, de algo inacabable, que responde, hasta nuestros días, a un proyecto provincial de expansión y conquista tejido a escala global, es decir, que instituye una Totalidad que se fractura a partir de la activación de los pliegues particulares que la constituyen.

Volviendo al análisis de los trabajos de Mignolo, y con el fin de indagar las modulaciones que en ellos tiene la Teoría crítica, hemos apuntado que el vaivén de su crítica de la modernidad/colonialidad se trama a partir de su lectura sobre Dussel, lo cual también lo dota de un metabolismo argumental, el suyo propio, en relación a los aportes de la Escuela de Frankfurt. En “La razón postcolonial: Herencias coloniales y teorías postcoloniales” (1995a)⁵ Mignolo intenta articular un vínculo entre la filosofía de la liberación de Dussel y la teoría poscolonial de Bhabha. Si bien este trabajo es anterior a aquellos donde el semiólogo argentino idea su noción de razón posoccidental (de la que, como vimos, forma parte Dussel), su relevancia radica en el compromiso que establece con la lectura dusseliana de la modernidad como “mito” con el fin de subrayar un *locus* de enunciación diferencial que lo acerca a Bhabha. El propósito de Mignolo, así, se vehiculiza en varios planos: construir una definición poscolonial del filósofo argentino, detectar en él un *locus* de enunciación crítico de la modernidad europea y enfrentarlo con la lectura “intra-europea” de la modernidad no solo presente, según Dussel, en Horkheimer y Adorno, sino también en Lyotard, Vattimo y Richard Rorty. Para esto, “La razón postcolonial...” se detiene en las tesis principales de Dussel relacionadas con la delimitación cultural de la alterización del Otro por parte de los mitos modernos de la racionalidad europea; tesis que, asimismo, sostienen la afirmación, como bien lo hace en su *Filosofía de la liberación*, de una exterioridad supuestamente sublimada por los frankfurtianos. Dice Mignolo (1995a):

⁵ El trabajo “La razón postcolonial: Herencias coloniales y teorías postcoloniales” tiene varias ediciones. La primera, que utilizamos en este escrito, es de 1995 publicada en *CELEHIS: Revista del Centro de Letras Hispanoamericanas*, núms. 4-5 (pp. 265-290). En ese mismo año se publica también en la *Revista chilena de literatura*, nº 47 (pp. 91-114). Otra edición es de 1997 en el libro *Postmodernidad y Postcolonialidad. Breves reflexiones sobre Latinoamérica*, editado por Alonso del Toro (pp. 51-70). En el 2005 se publica, sin alteración alguna de las ediciones anteriores, en *AdVersuS*, nº 4.

Dussel confronta estos mitos con otras alternativas de interpretación. Mientras Horkheimer y Adorno –y también pensadores postmodernos como Lyotard, Rorty o Vattimo– proponen una crítica de la razón violenta, coercitiva y genocida, Dussel propone una crítica del momento irracional de la Ilustración en tanto mito sacrificial, e intenta hacerlo no como negación de la razón, sino como afirmación de la razón del otro. La intersección entre la idea de una modernidad egocéntrica, fundada en la apropiación de la herencia clásica greco-romana y la emergencia de la noción de modernidad desde el margen –o sea, la contramodernidad– nos revela que la historia no comienza en Grecia, sino que los diversos inicios históricos están a su vez, sujetos a diferentes loci de enunciación. Este simple axioma es fundamental para la razón postcolonial (p. 281).

Ahora bien, el axioma destacado por Mignolo tiene una extensa deriva en la filosofía de Dussel que excede y contradice epistemológicamente a la crítica poscolonial. En 1492. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, Dussel encara el posicionamiento de Jürgen Habermas sobre la modernidad como fenómeno intra-europeo, cuestionamiento que no hace extensivo a Horkheimer y Adorno por lo menos de forma explícita y contrario a lo argumentado en el estudio de Eduardo Restrepo y Axel Rojas (2010) sobre el Giro decolonial. Para la definición intra-europea de la modernidad propuesta por Habermas, la Edad Nueva comienza con el Renacimiento y la Reforma, dice Dussel (1994), “(...) y culmina en la *Aufklärung*. ¡Qué exista o no América Latina, África o Asia no tiene para el filósofo de Frankfurt ninguna importancia!”. Y agrega: “Él propone [Habermas] una definición exclusivamente ‘intra-europea’ de la Modernidad (...) por ello es autocentrada, eurocéntrica, donde la ‘particularidad’ europea se identifica con la ‘universalidad’ mundial sin tener conciencia de dicho pasaje” (p. 35). La propuesta de desmenuzar el universalismo racionalista abstracto con el que comulga Habermas camina de la

mano de una razón afirmativa y superadora, la de la filosofía de la liberación, “(...) como facultad capaz de establecer un diálogo, un discurso intersubjetivo con la razón del Otro, como razón alternativa” (Dussel, 1994, p. 168).

El propósito de Dussel, entonces, no es reflexionar la ambivalencia de las identidades poscoloniales ni la temporalidad diseminada de la diferencia cultural, de una *otredad* del “entre” en la escena global transculturizada, como lo hace Bhabha, sino rastrear la razón del Otro en una teoría ética del diálogo cuyo germen liberador se sitúa en una exterioridad de la totalidad moderna. En otro trabajo, Dussel mismo explicita su distancia con este pensador: “Bhabha asume una negación simplista del marxismo, como muchos postmodernos latinoamericanos que, sin advertirlo, caen en posiciones conservadoras, y hasta reaccionarias” (Dussel, 2016, p. 39). Los quiebres y cortes significativos rastreados por la crítica poscolonial en su esmero por interrumpir las configuraciones esencialistas de la cultura y las formas identitarias no resultan inquietudes en Dussel, lo cual no limita que su filosofía se acerque en múltiples aspectos a la idea de localización teorizada por Bhabha. En otras palabras, hay un marco categorial que es distinto, que distancia epistemológicamente a Dussel de Bhabha: mientras el primero retoma la fenomenología de la revelación del Otro esbozada por Emmanuel Lévinas, el segundo reutiliza el posestructuralismo de Jacques Lacan.

Con esto, Mignolo intenta afirmar un contacto que en sus inflexiones metodológicas y epistemológicas se hace poco viable en lo referido al problema de la razón moderna. En lo que se vincula a localización, dicho cruce es cristalino (o, por lo menos, posible), pues es una de las principales motivaciones de Mignolo: detectar un *locus* diferencial. “Cabe destacar que el proyecto de Bhabha de designar lo postmoderno desde la posición poscolonial, lo acerca a Dussel y legitima la razón poscolonial en tanto locus de enunciación diferencial” (Mignolo, 1995, p. 281). Se asume, entonces, que el

trabajo de rastrear los momentos disyuntivos del discurso colonial, en el caso de Bhabha, coincide con la propuesta de una razón del Otro definida por Dussel. Sin embargo, en su diálogo con Vattimo, Dussel (1999) es tajante cuando indica que una “(...) *Ética de la Liberación* con pretensión mundial debe primero ‘liberar’ a la filosofía del helenocentrismo, o no habrá filosofía” (p. 57). Así, en lo que consiste la tarea crítica y liberadora es en aprender y aprehender el mundo del Otro; de aquello que ha sido no pesquisado ni valorado por la hermenéutica ontológica de Vattimo ni por la ética discursiva de Habermas: ese “(...) *Otro como afectado-excluido* de la comunidad de comunicación-hermenéutica hegemónica” (Dussel, 1999, p. 60) y no esa *otredad* ambivalente y presente, solo que forcluida, por los significantes rectores del discurso colonial (Bhabha, 2002).

Sin embargo, esa fuerza poscolonial que Mignolo le adosa al trabajo de Dussel sufre un vuelco cuando empieza a incorporar la perspectiva de la colonialidad. Esto vuelve a la posición de Mignolo frente a la Teoría crítica un elemento indispensable para reflexionar acerca de la incorporación de los trabajos de Aníbal Quijano e Immanuel Wallerstein a su propio derrotero, siendo uno de sus despliegues más significativos el del Giro decolonial. Con esto, lo definido por Thayer al principio de este apartado en relación a la crítica asume un doble riesgo: un despliegue que decanta, primero, en una valoración de la Teoría crítica de Horkheimer marcando una distancia tácita con la analéctica dusseliana, para después, como segundo momento, construir una conceptualización del Giro decolonial en oposición a lo que no es, es decir, a la Teoría crítica. En ambos casos habita una suerte de infamiliaridad que en el futuro se vuelve reactiva.

En el primer momento, al problema de la razón posoccidental Mignolo lo redefine en función de establecer una genealogía de autores que, en varios sentidos, se encuentran distantes entre sí, lo cual, con el tiempo, se deja de sostener dentro de las delimitaciones propuestas por el Giro decolonial. Bajo lo anterior, “Diferencia

colonial y razón postoccidental” (2000) es, posiblemente, uno de los textos más provocadores y fecundos de Mignolo, ya que en él, tal y como se señala en su título, se indagan dos cuestiones nodales para el pensamiento latinoamericano y la teoría poscolonial regional: el de la diferencia colonial, es decir, el de una diferencia ya no solo cultural como indica Bhabha, sino también emergida en el arranque mismo de la colonialidad, y a partir de la cual sus ejercicios lingüísticos, culturales y políticos se encuentran cruzados por las marcas de una racialización epistemológica, y el de la razón posoccidental, en tanto localización diferencial del poscolonialismo de Bhabha, Spivak y Said, y como camino alternativo que reflexiona la particularidad de las herencias coloniales en Latinoamérica y el Caribe lejos del paradigma subalternista. Así, la crítica misma da sus vuelcos y reformulaciones sin aún establecer una definición cerrada de la modernidad, incluso cuando Mignolo retoma nuevamente a Dussel, de la mano de Quijano, Wallerstein, Donna Haraway, Bruno Latour y Édouard Glissant, entre otros/as.

En tal trabajo Mignolo (2000) declara estar convencido de que “(...) desde Spinoza no es posible pensar la diferencia colonial más allá de lo que inició la Escuela de Francfort (sic) tanto en sus versiones oficiales (Adorno, Horkheimer) como en sus prolongaciones disidentes (Benjamin)” (p. 23). Sin revisar lo disidente que puede tener Benjamin en relación a Adorno y Horkheimer, cuestión soslayada por Mignolo, es interesante notar cómo indica que la Teoría crítica nuclea autores disidentes de la modernidad misma. En varios órdenes, su lectura no es una mera especulación, pues, para señalar aquello, Mignolo parte del hecho de que no hay formas puras de conocimiento, tanto en las propuestas críticas de la modernidad situadas en Europa como en las que se localizan en Latinoamérica y el Caribe, que ya sea de forma explícita o implícita discuten los efectos de la colonialidad. La reactivación de una razón poscolonial implica un ejercicio fundamentalmente epistémico en el que se interviene para superar y discutir las demarcaciones y

jerarquías inventadas por Occidente y por el “mito” de la modernidad europea. Lo fronterizo de esta razón, que Mignolo identifica principalmente en Dussel (pese a los problemas ya señalados) también se constituye en el pensamiento feminista chicano, en la estética de la Relación de Glissant y en la deconstrucción descolonizadora de Abdelkebir Khatibi.

En este marco de lecturas, el problema de la colonialidad alimenta las teorizaciones sobre los espacios intermedios o fronterizos en la forma de zonas que ponen en crisis los binarios modernos sostenidos a partir de una geopolítica del conocimiento que se instituye en la racialización de las subjetividades otras. Ya en su “Posoccidentalismo...” Mignolo (1996) teoriza el eje intersticial del posoccidentalismo tejido en espacios que se encuentran por fuera del control monotópico de la modernidad (p. 692). El acercamiento a la teoría del Tercer Espacio de Moreiras (1999) en la que resuena la analítica dusseliana y la deconstrucción derrideana es reformulado por Mignolo en otra clave, con otro decurso, subrayando la potencia epistémica de un extenso camino que fue subalternizado cultural e históricamente no solo por el pensamiento occidental, sino también por las ciencias sociales y las humanidades latinoamericanas. A diferencia del *in-between* de Bhabha (2002), del “entre lugar” de Silvano Santiago (2018) e incluso del “subalternismo” de John Beverley (1995), el pensamiento fronterizo, al decir de Mignolo, se constituye a partir de la extensa historia de la colonialidad en la que entra en escena otra geografía empapada de experiencias culturales afectadas por el eurocentrismo y su lógica de jerarquización racial⁶. Desde esto se traza una distancia con la analéctica de Dussel, ya que el intersticio no se puede reflexionar desde una exterioridad del Todo, sino desde una *otredad* que integra de forma alterizada la *mismidad* de occidente, es decir, desde un adentro fronterizo que

⁶ El problema de las diferentes lecturas de la noción de entre-lugar en Latinoamérica lo hemos trabajado en: Aguirre Aguirre, 2017.

pone en vilo la solidez de las arquitecturas dicotómicas de la modernidad/colonialidad.

Lo que no es el Giro decolonial

En un pasaje del libro *Historias locales / diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo* (2013), titulado “La razón postoccidental: crisis del occidentalismo y emergencia del pensamiento fronterizo”, Mignolo escribe:

(...) la teoría crítica tal como fue desarrollada por los teóricos de la Escuela de Frankfurt es, al igual que la teorización post/occidental, un tipo de teorización “bárbara”: una práctica teórica llevada a cabo por aquellos que se oponen al concepto limpio y racional de conocimiento y teoría, y teorizan, precisamente, desde la situación a la que se han visto relegados, ya se trate de judíos, alemanes, amerindios, los africanos u otros agentes del “Tercer Mundo” como los hispanos hoy en día en Estados Unidos (Mignolo, 2013, p. 177).

En cierto sentido, la posición de Mignolo respecto a la Teoría crítica en este pasaje es clara: los teóricos de la primera generación de la Escuela de Frankfurt cristalizan una razón subalterna dentro del perímetro europeo. La razón subalterna, sin embargo, no es homogénea, y para constatar esto el autor la desgrana en tres ejes que conjugan diferentes contestaciones de la modernidad desde los legados coloniales: legados coloniales desde/en el centro de los imperios, legados coloniales en las colonias de asentamiento y legados coloniales en las colonias de asentamiento profundo (Mignolo, 2013, p. 176). No obstante, la conexión de la Teoría crítica con el posoccidentalismo se traza a partir de una geopolítica del conocimiento muy particular, es decir, de un ejercicio epistémico cuya ubicación, similar a la de Bhabha, Glissant o Quijano, es la de un

espacio soslayado por las gramáticas de la razón moderna en su decurso instrumental-colonial. “Los filósofos de Frankfurt –agrega Mignolo (2013)– que estaban situados en el escenario global de las transformaciones disciplinarias, teóricas y epistemológicas, inscribieron sus prácticas teóricas como ‘teoría crítica’, a pesar de que la cuestión étnica diera forma a su pensamiento” (p. 178). Como se constata, para Mignolo resulta inesquivable la inscripción de la experiencia judía en Horkheimer, Adorno y Benjamin, inclusive cuando esto es teorizado como propuesta metodológica –los estudios de la cábala y el mesianismo judío– solo por Benjamin.

En lo que respecta a una crítica “intra-europea” de la modernidad, Mignolo resulta conciso al indicar que lo que más le interesa de los posibles vínculos entretejidos dentro de la razón subalterna es el tema de la geopolítica de los márgenes, ya sea de los que se instituyen adentro o afuera de Europa. En este caso, la experiencia vivida, apelando a un término de Fanon (2015), es la que le da moldura histórica, y no solo geográfica, a un pensamiento desde y acerca de las fronteras de la razón. Aquello no erosiona, sin embargo, la complicidad con las lecturas dusselianas sobre los distintos estadios moderno-coloniales, las cuales Mignolo continúa retomando y analizando, pero, a diferencia del filósofo argentino, lo que intenta es buscar conexiones posibles sin apelar a la noción de exterioridad y sí a la de frontera. En consecuencia, la discusión de Dussel, enfocada por analizar las limitaciones de la razón dialógica de Habermas, más que destacar las posibles resignificaciones de lo “crítico” de la Teoría crítica, se dedica a establecer una ética del Otro; mientras que Mignolo piensa, por lo menos aún en su *Historias locales / diseños globales...*, una epistemología de la frontera o de los intersticios lejos de cualquier estabilización de un Otro garante de una trama liberadora.

Dussel (2016), haciendo una reconstrucción de la historia de la filosofía de la liberación indica: “Fue en ese contexto que la categoría ontológica de *totalidad* (tan importante para Hegel, Georg

Lukács o Heidegger, y por ello para la primera Escuela de Frankfurt) se mostró insuficiente” (p. 55). A partir de la lectura que retoma a Levinas, Dussel agrega más adelante que “(...) el sentido crítico (que para la primera Escuela era esa ‘negatividad material’) real, histórico, se ha esfumado” (p. 65). Por el contrario, desde el momento en que Mignolo incorpora el concepto de “dilación temporal” de Johannes Fabian la posibilidad de tejer conexiones entre diferentes momentos y teorías que hablan de la razón descarnada de la colonialidad se hace más que viable, al punto tal que la crítica de Dussel de los momentos irracionales de la modernidad puede dialogar con la Teoría crítica, considerando su ubicación geopolítica y epistemológica. En ambos argumentos se detecta una afrenta teórica que, en tanto “críticas”, buscan desfundar los condicionamientos de la colonialidad en su veta instrumental-moderna, incluso cuando el problema sigue siendo el de la razón: la crítica de la razón instrumental de la Ilustración (Horkheimer) o la afirmación de la razón del Otro (Dussel).

Ahora bien, el trabajo de Mignolo, como hemos analizado, busca rastrear la potencia cultural-epistémica de lugares diferenciales de enunciación que pongan en cuestión, quizás con distintas intensidades, los procesos de occidentalización de la colonialidad. Dicha afrenta, más que promisoria dentro del pensamiento contemporáneo latinoamericano y caribeño, tiene un nuevo giro; un pliegue que se puede definir como un “giro” dentro del Giro (decolonial), y que consiste en conceptualizar un antagonismo entre lo decolonial y la Teoría crítica. En *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad* (2010) se pregunta (citamos en extenso):

¿De qué manera la teoría crítica de Max Horkheimer podría ayudarnos a pensar hoy (en un momento en el que “revoluciones” globales y pluriversales están en proceso; en un momento en el que la diversidad y pluri-versidad de las historias locales insurge y

disputa el control de la historia universal) las experiencias y subjetividades fronterizas formadas en la coexistencia y los conflictos entre el crecimiento y auge de Occidente y la desvalorización que la perspectiva occidental impuso a otras lenguas, culturas, religiones, economías, formas de organización social, personas, etcétera? ¿En qué podría ayudarnos una teoría crítica que surgiría de la historia interna de Europa misma desde la perspectiva de los colonizados internos (los judíos) en la historia de Europa desde 1492? ¿Qué debería aspirar a ser la teoría crítica cuando los *damnés de la terre* (los condenados de la tierra) están puestos en la escena junto al proletariado de Max Horkheimer o junto a la actual traducción de proletariado como multitud? ¿Qué transformaciones son necesarias en la Teoría crítica si el género, la raza, y la naturaleza se incorporan plenamente en el marco conceptual y político? Por último, ¿cómo se puede subsumir esta teoría en el proyecto de la modernidad/colonialidad y la descolonización? (Mignolo, 2010, p. 8).

Varias cosas se asoman en estas interrogaciones: la transformación del proletariado en multitud (algo que Mignolo parece tomar de Antonio Negri), la incorporación del concepto de *damnés* que resuena en la obra de Fanon, el decurso de una revolución pluri-versal, y ya no solo occidental, en la que entran en escena las experiencias fronterizas y la posible relectura de Horkheimer en clave decolonial. Simultáneo a estas interrogaciones, solo que algunos años antes, en el trabajo “El giro gnoseológico decolonial: la contribución de Aimé Césaire a la geopolítica y la corpolítica del conocimiento” (2006) Mignolo erige una dicotomía que resuena en la cita anterior: la dicotomía Teoría crítica/Giro decolonial. El pensamiento decolonial, señala el semiólogo, “(...) que es crítico por cierto, no es crítico a la manera de la teoría crítica de Max Horkheimer, por ejemplo”. Lo decolonial, agrega:

(...) es, literalmente, ‘otra cosa’ que no puede ya ser subsumida en pensamientos críticos originarios y originados para dar cuenta a la vez de la experiencia y de la historia internas de Europa (como la tradición crítica marxista y la experiencia judía de Horkheimer) y también de las colonias” (Mignolo, 2006, p. 197).

Si, tal como afirma Mignolo, el pensamiento decolonial es “otra cosa”, no deja de ser menor que este se defina a partir de lo que no es, es decir, desde aquello que lo diferencia de la Teoría crítica, y que su conceptualización de lo posoccidental, tal vez el momento más fecundo de los trabajos de Mignolo, pierda fuerza, se agote, y sea reemplazado por una genealogía “nueva” en la que se encuentran nuevamente Fanon y Césaire, entre otros/as.

No negamos que las teorizaciones de Mignolo son más que solventes en relación al *Border thinking* y la razón posoccidental. Empero, la operatividad que la crítica como praxis de infamiliaridad, retomando a Thayer, tiene en la dicotomía Teoría crítica/Giro decolonial corre el riesgo de agotar su significado intersticial, su potencia de desfundamentación, su carácter de interrupción fronteriza, tal y como lo analiza en varios momentos el mismo Mignolo. La estrategia, en efecto, se resume en estos casos en un contraste que mantiene intacto el sistema de representación binario y ontológico de la colonialidad, por lo menos en relación al vínculo entre Teoría crítica y el Giro decolonial. Étienne Balibar (2005), con cierta soltura, apunta que uno de los grandes problemas a los que se enfrenta la teoría crítica contemporánea es la de evitar cualquier representación autárquica tanto de las identidades y las fronteras como de las colectividades (p. 13). En consecuencia, la estabilización de un derrotero teórico alejado de las ambivalencias y contradicciones que la misma Teoría crítica conserva, incluso en su primera generación, agota las posibilidades de un desplazamiento que releve y evalúe las metamorfosis de una sociedad colonialmente administrada a partir de teorías que viajan. Como indica Said (2015),

teorías que pasan de una cultura a otra, haciendo injertos y trasplantes, con el fin de dotarse de un nuevo entorno que “no está nunca libre de trabas” (p. 11).

Con ello, el problema de la razón del Otro, algo que Mignolo considera de Dussel aunque de forma ambigua, puede ser reflexionado desde la presencia de una alteridad constitutiva de la totalidad moderno-colonial, que, a partir de relecturas poscoloniales y/o posoccidentales de la Teoría crítica, se despliega en ejercicios de pasaje, traducciones y transgresiones que hacen viable una cultura de las fronteras, como en parte resume Balibar. En el marco de esto, un relevamiento de la Teoría crítica que se sitúa en las particularidades del pasaje latinoamericano se puede detectar en autores/as latinoamericanos/as como José Gandarilla Salgado (2014), María Rita Moreno (2023), Eduardo Grüner (2016) y Carlos Ossa (2009), y en la estadounidense Nancy Fraser (2023). Estos/as autores, sin esquivar el hecho de que, al decir de Stefan Gandler (2016), en algunas ocasiones las siguientes generaciones de la Teoría crítica cayeron en la “(...) tentación oportunista de un superficial e irreflexivo antimarxismo” (p. 7), intentan establecer los cimientos de una deglución estratégica de los conceptos medulares que edifican la Teoría crítica de Horkheimer y Adorno incorporando problemas como el de la colonialidad, la crítica de la raza, las estéticas latinoamericana y la transculturación simbólico-ideológica.

Con esto no apuntamos falencias ni limitaciones de la lectura de Mignolo. Al contrario, indicamos que el hecho de esquivar cualquier contacto con la Teoría crítica desde una genealogía otra y decolonial anula lo “crítico”, no de los frankfurtianos (el momento negativo de la crítica y el valor político de una Teoría no tradicional), sino de escrituras, como las de Fanon o Césaire retomadas por Mignolo, que están sincrónicamente y epistemológicamente engarzadas en una práctica cultural que busca detectar cómo los bloques instrumentales de la razón tienen sus condiciones de posibilidad gracias al establecimiento de jerarquías humanas y

subjetivas ejecutadas durante los procesos de conquista y colonización en Latinoamérica y el Caribe, y perfeccionadas por la colonialidad. Porque, con todo, el abismo desde el cual escriben los autores de la Teoría crítica es posible solo gracias a la existencia de otro abismo: ese que se traza en las fronteras conflictivas de una modernidad/colonialidad igual de catastrófica y trágicamente transcultural.

Referencias bibliográficas

Aguirre Aguirre, Carlos (2017). Pensamiento del entre-lugar y pensamiento fronterizo: (des)articulaciones y emergencias en el espacio latinoamericano, *Revista Intersticios de la política y la cultura. Intervenciones latinoamericanas*, (6), 69 - 93.

Aguirre Aguirre, Carlos (2020). Invenciones de Caliban: cultura, humanismo y posoccidentalismo en Roberto Fernández Retamar. *Catedral Tomada*, 8 (14), 1-26. DOI: <https://doi.org/10.5195/ct/2020.424>

Apiah, Anthony (1991). Is the Post- in Postmodernism the Post- in Postcolonial?, *Critical Inquiry*, 17(2), 336-357.

Balibar, Étienne (2005). *Violencia, identidades y civilidad. Para una política global*. Barcelona: Gedisa.

Bhabha, Homi (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.

Castro-Gómez, Santiago (2000). Teoría tradicional y teoría crítica de la cultura. *Impulso*, (29), 113-123.

Castro-Gómez, Santiago (2005). *La poscolonialidad explicada a los niños*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Coronil, Fernando (1998). Más allá del occidentalismo: hacia categorías geohistóricas no-imperialistas. En S. Castro-Gómez y E. Mendieta (Eds.), *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)* (pp. 121-146). México: Miguel Ángel Porrúa.

Dussel, Enrique (1985). *Filosofía de la liberación*. Buenos Aires: Asociación Ediciones La Aurora.

Dussel, Enrique (1994). 1492. *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "mito de la Modernidad"*. La Paz: Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Mayor de San Andrés / Plural Editores.

Dussel, Enrique (1999). *Posmodernidad y transmodernidad. Diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo*. México: Universidad Iberoamericana Plantel Golfo Centro / Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente / Universidad Iberoamericana Plantel Laguna.

- Dussel, Enrique (2016). *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad*. México, D. F.: Akal.
- Echeverría, Bolívar (2010). *Modernidad y blanquitud*. México D. F.: Ediciones Era.
- Fanon, Frantz (2015). *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Akal.
- Fernández Retamar, Roberto (2016). Nuestra América y Occidente. En R. Fernández Retamar, *Pensamiento anticolonial de nuestra América* (pp. 227-264). Buenos Aires: CLACSO.
- Gandarilla Salgado, José (2014). *Modernidad, crisis y crítica*. Santiago: Palinodia.
- Gandler, Stefan (2016). Prefacio. En S. Gandler (Coord.), *Teoría crítica: imposible resignarse: pesadillas de represión y aventuras de emancipación* (pp. 5-10). Ciudad de México: Miguel Ángel Porrúa.
- García Canclini, Néstor (1989). *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.
- Grüner, Eduardo (2002). *El fin de las pequeñas historias. De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico*. Buenos Aires: Paidós.
- Grüner, Eduardo (2016). Teoría crítica y contra-modernidad. El color negro: de cómo una singularidad histórica deviene en dialéctica crítica para “nuestra América” y algunas modestas proposiciones finales. En J. Gandarilla Salgado (Coord.), *La crítica en el margen. Hacia una cartografía conceptual para rediscutir la modernidad* (pp. 19-60). México, D.F.: Akal.
- Horkheimer, Max (2003). Teoría tradicional y teoría crítica. En M. Horkheimer, *Teoría crítica* (pp. 223-271). Buenos Aires: Amorrortu.
- Jay, Martin (1989). *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*. Madrid: Taurus.
- Jay, Martin (2016). *Ungrounded: el fundamento de la crítica o la crítica del fundamento*. Horkheimer y los orígenes de la Escuela de Frankfurt. En S. Gandler (Coord.), *Teoría crítica: imposible resignarse: pesadillas de represión y aventuras de emancipación* (pp. 11-41). Ciudad de México: Miguel Ángel Porrúa.
- Kusch, Rodolfo (2000). *Obras completas. Tomo III*. Rosario: Editorial Fundación Ross.
- Martín-Barbero, Jesús (1987). *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. Barcelona: Editorial Gustavo Gili.
- Mignolo, Walter (1995a). La razón postcolonial: Herencias coloniales y teorías postcoloniales. *CELEHIS: Revista del Centro de Letras Hispanoamericanas*, (4-5), 265-290.
- Mignolo, Walter (1995b). Occidentalización, imperialismo, globalización: herencias coloniales y teorías postcoloniales. *Revista Iberoamericana*, 61 (170), 847-864.
- Mignolo, Walter (1996). Posoccidentalismo: las epistemologías fronterizas y el dilema de los estudios (latinoamericanos) de área. *Revista Iberoamericana*, 62(176), 847-864.
- Mignolo, Walter (2000). Diferencia colonial y razón postoccidental. En S. Castro-Gómez (Ed.), *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina* (pp. 3-28). Bogotá: Universidad Javeriana.

- Mignolo, Walter (2006). El giro gnoseológico decolonial: la contribución de Aimé Césaire a la geopolítica y la corpo-política del conocimiento. En A. Césaire, *Discurso sobre el colonialismo* (pp. 197-221). Madrid: Akal.
- Mignolo, Walter (2010). *Desobediencia epistémica: Retórica de la colonialidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Mignolo, Walter (2013). *Historias locales / diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.
- Mignolo, Walter; Maldonado-Torres, Nelson y Schiwy, Freya (2006). *Des-colonialidad del ser y del saber (videos indígenas y los límites coloniales de la izquierda) en Bolivia*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Moreiras Alberto (1999). *Tercer Espacio: literatura y duelo en América Latina*. Santiago: LOM
- Moreiras, Alberto (1990). Transculturación y pérdida del sentido: El diseño de la posmodernidad en América Latina. *Nuevo Texto Crítico*, (6), 105-119.
- Moreno, María Rita (2023). *Mirioramas de la modernidad: Benjamin, Adorno y el programa de una crítica en trance*. Mendoza: Helmut.
- Ossa, Carlos (2009). *La semejanza perdida: Ensayos de comunicación y estética*. Santiago: Metales Pesados.
- Quijano, Aníbal (2011). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 219-264). Buenos Aires: CLACSO.
- Ramaglia, Dante (2022). ¿Cómo se piensa el acontecer histórico de nuestra América?: Apuntes sobre la propuesta de una teoría crítica de la historia de las ideas filosóficas en la obra de Arturo Andrés Roig. *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, (25), 1-18.
- Restrepo, Eduardo y Rojas, Axel (2010). *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Richard, Nelly (1996). Latinoamérica y la posmodernidad. *Escritos*, (13-14), 271-280.
- Ríos, Rubén H. (2013). *Horkheimer: una introducción*. Buenos Aires: Quadrata.
- Said, Edward (2015). Teoría viajera. En R. Rodríguez Freire (Ed.), *Cuadernos de teoría crítica #1 Teorías Viajeras* (pp. 11-40). Viña del Mar: Colección Dársena, Departamento de Literatura, Instituto de Literatura y Ciencias del Lenguaje, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso.
- Santiago, Silvano (2018). El entre-lugar del discurso latinoamericano. En S. Santiago, *Una literatura en los trópicos. Ensayos escogidos* (pp. 61-82). Adrogué: Ediciones La Cebra.
- Sarlo, Beatriz (1994). *Escenas de la vida posmoderna*. Buenos Aires: Ariel.
- Thayer, Willy (2010). *Tecnologías de la crítica. Entre Walter Benjamin y Gilles Deleuze*. Santiago: Metales Pesados.

Carlos Aguirre Aguirre

Doctor en Filosofía (Universidad Nacional de Córdoba, Argentina). Magíster en Estudios Latinoamericanos (Universidad Nacional de Cuyo, Argentina). Licenciado en Comunicación Social (Universidad de Playa Ancha, Chile). Becario posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET, Argentina) en el Instituto de Filosofía de la Universidad Nacional de San Juan (IDEF-UNSJ, Argentina). Docente asociado en la cátedra de Historia de las ideas políticas en la Facultad de Estudios Internacionales de la Universidad de Congreso, Argentina. Miembro del Centro de Investigaciones y Estudios en Teoría Poscolonial (CIETP, IECH - UNR, Argentina), del Instituto de Filosofía Argentina y Americana (IFAA, FFyL - UNCUIYO, Argentina) y de la Red Transcaribe: Red de Estudios Transreales y Transculturales de Centroamérica y el Caribe. Integra proyectos de investigación sobre filosofías críticas de la modernidad y teoría poscolonial (PICT Agencia I+D+i, CICITCA-UNSJ, FFyL-UNCUIYO). Sus áreas de investigación son la crítica poscolonial, la filosofía latinoamericana, el pensamiento caribeño y antillano del siglo XX, y los estudios culturales. Ha publicado capítulos de libros y artículos en revistas académicas argentinas y extranjeras. Es autor del libro *La noche de la invención: Cuerpo y filosofía en Frantz Fanon y Aimé Césaire* (Editorial Qellqasqa, 2024).

Lecturas e interpretaciones de las actuaciones de Gregorio Tagle, Pedro José Agrelo y Manuel Moreno en el discurso filosófico elaborado por José Ingenieros y Alejandro Korn a principios del siglo XX¹

Readings and interpretations of the performances of Gregorio Tagle, Pedro José Agrelo and Manuel Moreno in the philosophical discourse prepared by José Ingenieros and Alejandro Korn at the beginning of the 20th century

Ariel Alberto Eiris²

 <https://orcid.org/0000-0001-9961-4552>

Resumen:

Gregorio Tagle (1772-1845), Pedro José Agrelo (1776-1846) y Manuel Moreno (1781-1857) fueron letrados de relevancia política, administrativa e intelectual en el territorio rioplatense de principios del siglo XIX. Ellos fueron analizados tanto por Ingenieros como por Korn en sus respectivas obras sobre la historia de las ideas argentinas, al momento de constituir un campo disciplinar de la filosofía y la historia de las ideas. Ambos autores tuvieron diferencias de lecturas sobre la historia del

¹ El autor agradece los aportes de Alejandro Herrero.

² Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Universidad Católica Argentina. Universidad del Salvador. Contacto: eirisariel@gmail.com

pensamiento argentino, que se evidencian en las interpretaciones aplicadas a estos tres letrados, que deben ser contextualizadas.

Palabras clave: José Ingenieros, Alejandro Korn, letrados, Filosofía argentina, Historia de las Ideas

Abstract:

Gregorio Tagle (1772-1845), Pedro José Agrelo (1776-1846) and Manuel Moreno (1781-1857) were lawyers of political, administrative and intellectual relevance in the River Plate territory at the beginning of the 19th century. They were subject of study by José Ingenieros and Alejandro Korn in their respective works about intellectuals in Argentina, at the time of constituting a disciplinary field of philosophy and intellectual history. Both authors had differences in their interpretations on the history of Argentine intellectuals, which are evident in the explanations applied to these three lawyers, which must be contextualized.

Keywords: José Ingenieros, Alejandro Korn, lawyer, Argentine Philosophy, History of Ideas

Introducción

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

1823. Luego se acercó a Juan Manuel de Rosas, quien lo nombró juez de la Cámara de Apelaciones y ejerció como ministro del gobierno de Juan Ramón Balcarce. Mientras que Agrelo tras ser subdelegado de Chinchas en el Alto Perú, asumió la redacción de periódicos revolucionarios como *La Gazeta de Buenos Ayres*, se integró a la Sociedad Patriótica y la Logia Lautaro, al tiempo que ejercía como fiscal de la Cámara de Apelaciones. Diputado y presidente de la Asamblea del Año XIII, fue desplazado del gobierno con la caída de Alvear, que llevó a Tagle al ministerio. Se opuso al Directorio de Pueyrredón lo que le significó el exilio en Estados Unidos en 1817. Participó del grupo federal de Buenos Aires en 1820 en oposición a los directoriales que tenían como referente a Pueyrredón y Tagle. Fue profesor de la Universidad de Buenos Aires en la época del reformismo rivadaviano y luego nombrado fiscal de Estado por Rosas, puesto en el que colaboró con el juez Tagle. Por otra parte, Manuel Moreno fue oficial de la secretaría virreinal y luego de la Primera Junta cuyo secretario fue su hermano Mariano. A partir de allí, acompañó a su hermano en la misión diplomática a Londres, donde permaneció pese a la muerte de este. Regresó en 1813, donde se sumó a la Logia Lautaro y se desempeñó como oficial de la secretaria de la Asamblea del Año XIII. Junto con Agrelo permanecieron cerca del Directorio de Alvear, luego fueron opositores a los directores siguientes y exiliados en Baltimore. Regresó a Buenos Aires en 1821, donde su recibió en la carrera de medicina y ocupó el claustro docente de la Universidad de esa provincia a la par de Agrelo. Fue luego diputado del Congreso de 1824, aliado a la tendencia federal de Manuel Dorrego y ministro de gobierno de este último. Permaneció luego como diplomático en Londres durante los gobiernos de Rosas.

Como se puede observar, las tres figuras fueron funcionarios permanentes de los gobiernos sucedidos desde el fin de la época virreinal hasta el rosismo. Formados como letrados universitarios en el caso de Tagle y Agrelo, o como hombre de experiencia en gestión

y con erudición autodidacta en el caso de Moreno, integraron los debates intelectuales de la dirigencia política de su época y elaboraron producciones diversas como periódicos, libelos, proyectos jurídicos, resoluciones de gobierno y obras literarias e historiográficas. Por eso los tres pueden ser considerados “letrados” en cuanto que eran eruditos de amplia preparación, dispuestos para servir al gobierno desde diferentes áreas (Mazín, 2008, pp. 53-78)³. El letrado estaba también asociado a la función jurídica, bajo una concepción jurisdiccional donde la justicia era parte central de la política (Garriga, 2007, p. 20; Barrera, 2019, p. 164), por lo que las producciones intelectuales de estas figuras solían de estar directamente vinculadas a la esfera política. Dada la relación personal y la coincidencia en espacios de gobierno de las tres figuras descriptas, este trabajo se inscribe en el marco de nuestra investigación mayor, centrada en las trayectorias relacionales de estos letrados. En la misma se busca dilucidar prácticas, discursos y redes en común que les habrían permitido sostenerse en el gobierno pese a la sucesión de formas de estatalidad y de facciones políticas preponderantes.

Al momento de observar las primeras producciones sobre ellos, se evidencia que fueron figuras presentadas por los primeros estudios inscriptos en la formación disciplinar de la filosofía argentina de principios del siglo XX y su desarrollo historiográfico. Allí, desde una perspectiva basada en la historia de las ideas, los tres letrados fueron objetos de estudio por parte José Ingenieros y de Alejandro Korn. Desde dos interpretaciones diferentes, ambos pensadores, por entonces vinculados a la conducción de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, realizaron un estudio de la

³ El letrado queda entonces asociado al concepto de intelectual solamente en cuanto “experto en el manejo de los recursos simbólicos”, es decir persona especializada en el uso de sus capacidades intelectuales al momento de estudiar la realidad y elaborar representaciones y explicaciones que dieran sentido a sus percepciones. Es entonces un hacedor de cultura escrita (cf. Myers, 2008, pp. 121-144).

historia intelectual argentina. A través de sus obras, *Evolución de las ideas políticas argentinas* de José Ingenieros e *Influencias filosóficas en la evolución nacional* de Alejandro Korn, ambos recurrieron a las acciones de dichos letrados para sostener sus reflexiones y constituir una hermenéutica adecuada a sus perspectivas metodológicas. Al hacer eso, también realizaron una lectura histórica del pasado no solo de la disciplina filosófica, sino también de la cultura política del siglo XIX (cf. Devoto y Pagano, 2009, pp. 135-136). Para esa finalidad, presentaron distintos aspectos de las acciones de los tres letrados para sostener sus argumentaciones sobre el pasado intelectual argentino y la epistemología de su área de estudio, que igualmente contribuyó al saber histórico de su época.

Analizar esta cuestión es importante para comprender las particularidades de la historia de las ideas que se inicia por entonces, a la vez que se podrá comprender las particularidades de las interpretaciones filosóficas dadas al accionar de los tres letrados. Estas figuras han sido objeto de estudio por los principales trabajos historiográficos que abordaron cuestiones jurídicas o políticas del período en las últimas décadas⁴. Sin embargo, son pocos los aportes específicos sobre alguna de estas tres personalidades (Quiroga, 1972; Eiris, 2021), aunque no se detienen en particular en las lecturas historiográficas de la que fueron parte por el campo académico. A su vez, si bien Ingenieros y Korn han sido objetos de investigaciones particulares y relacionales entre ambos (Biagini, 1984, pp. 5-13; Ramaglia, 2004; Terán, 2008; Domínguez Rubio, 2017, pp. 75-94; Plotkin, 2021), ningún estudio se centró en el análisis de sus interpretaciones específicas sobre figuras de la primera mitad del siglo XIX, como lo son Tagle, Agrelo y Moreno.

Por eso, se considera relevante realizar la investigación sobre la lectura e interpretación que ambos intelectuales, Ingenieros y

⁴ Por ejemplo: Chiaramonte (1997); Ternavasio (2007); Goldman (2008); Herrero (2010); Botana (2016).

Korn, hicieron de estas tres figuras. ¿Qué tipo de categorías se les adjudicaba a ellos? ¿Cómo eran entendidos en el marco de la historia de las ideas? ¿Qué diferencias y similitudes se hayan en la clasificación realizada sobre ellos? Se entiende que, pese a las diferencias metodológicas y teóricas, tanto Ingenieros como Korn interpretaron a los tres letrados como expresión de un pasado intelectual argentino, donde la filosofía se evidenciaba en el accionar de la dirigencia política. Agrelo y Moreno eran vistos como impulsores de ideas modernas, frente a la figura de Tagle caracterizada de conservadora. Así, los dos autores enmarcaron a dichas personas como expresión de “tipos ideales fijos” que encarnaban y representaban en el proceso histórico.

Para estudiar esa cuestión, debe considerar que, a principios del siglo XX, la investigación de la historia de las ideas de la que formaban parte Ingenieros y Korn, tomaban a los “tipos ideales” como imágenes arquetípicas de corrientes filosóficas o intelectuales. De allí que se priorizaba la búsqueda de “influencias” de esos tipos ideales en la recepción local y generalmente heterogénea con que era vista la intelectualidad americana (Palti, 2007, p. 36).

En la actualidad, el campo historiográfico tiene entre su heterogeneidad de corrientes metodológicas, otras centradas en la contextualización de cada producción intelectual en su espacio de poder y en las relaciones interpersonales del autor, al buscar comprender su intervención como “hecho discursivo” (Skinner, 2007; y Pocock, 2011). Este es un recurso que se utilizará, a fin de observar paradojas y contradicciones en la elaboración del discurso académico. Asimismo, es importante comprender el uso de determinados conceptos o figuras en la formación de la retórica intelectual que, como tal, se encuentra enfrentada a otra (Foucault, 2002 [1966], p. 61). Eso obligará a contextualizar las obras de ambos pensadores al momento de ver sus lecturas sobre el pasado histórico rioplatense.

Por todo ello, para la presente investigación, se analizarán las dos obras mencionadas de Ingenieros y Korn, para comprender qué tipo de usos se aplicaba a dichas figuras y de qué manera se diferenciaban o coincidían sus interpretaciones en función de su contexto de inicios del siglo XX. Primero se contextualizará a los autores, para luego estudiar cada una de sus intervenciones con referencia a estos tres letrados seleccionados.

El contexto socio-cultural de Ingenieros y Korn

A inicios del siglo XX las disciplinas científico-sociales se encontraban en un proceso de profesionalización. A través de redes y nuevos espacios de sociabilidad e institucionalidad, se conformaba un campo cultural autónomo que redefinía las limitaciones y alcances de las diferentes disciplinas científicas, según sus metodologías y objetos (Bruno, 2014). Se abandonaba la imagen del “letrado” en cuanto erudito, capaz de trabajar diferentes áreas del saber y que, a su vez, tenía vínculos con actividades en espacios no académicos, como pueden ser las funciones de gobierno⁵. Estas características de los “intelectuales” rioplatenses, que provenían de la época colonial, daban paso a un nuevo erudito, especializado y profesionalizado en una disciplina y cuya actividad se reducía al trabajo de las letras, o sea del campo académico (Altamirano, 2008, pp. 20-21). Esa nueva situación le daba a los intelectuales un marcado carácter de independencia con respecto al poder político y al gobierno, de los cuales no se desvinculaba totalmente, pero su sostenimiento no dependía de ello, por lo que podía constituirse en una voz crítica y de mayor autonomía que en los períodos anteriores, donde se superponía el rol intelectual con las funciones de gobierno. Dicha transformación fue gradual y por momentos contradictoria, en la

⁵ Al respecto véase: Myers, 2008.

medida de que los letrados buscaban mayor autonomía y dependió de que las estructuras académicas y gubernamentales acompañaran esa transición (Halperín Donghi, 1987, p. 55). En ese proceso, figuras como Joaquín V. González aún representaban al letrado erudito, que si bien estaba vinculado al campo académico también participaba del gobierno en cargos relevantes. Pero, además, empezaban a aparecer los primeros “intelectuales modernos” caracterizados por aquella independencia respecto al gobierno. Entre esas primeras figuras, Oscar Terán identificó a Ingenieros, sentido que fue continuado por otros investigadores (Terán, 2008, p. 148; Plotkin, 2021).

La figura de Ingenieros es representativa de las transformaciones del período. Hijo de inmigrantes italianos, se formó como médico bajo las influencias de José María Ramos Mejía, en un contexto donde la medicina estaba estrechamente asociada a la cultura y las políticas públicas. Bajo su formación, reivindicada por él mismo, adquirió un claro rasgo positivista que se expresó en el campo de la psiquiatría en el que acompañaba a Ramos Mejía (Guic, 2021, p. 34). Asimismo, por sus redes de sociabilidad, pasó a relacionarse con otros médicos que lo vincularon con variados espacios ideológicos. Se acercó a Juan B. Justo, quien había sido su profesor de Clínica Quirúrgica, y a través suyo se incorporó al Partido Socialista⁶. Justo le asesoraba en lecturas vinculadas al socialismo, por lo que colaboró con la formación intelectual de Ingenieros, que se sustentó en una amplia heterogeneidad de pensadores, entre los que se destacaban Émile Durkheim, David Ricardo, Karl Marx, Herbert Spencer y Ernest Hello (Plotkin, 2021, p. 157). Eso lo expresó en sus escritos en *La Vanguardia*, periódico del Partido Socialista y en *La Montaña*, que editó Ingenieros junto con Leopoldo Lugones,

⁶ Por entonces, el partido había surgido de un desprendimiento de la Unión Cívica Radical. Buscaba seguir el modelo de la social-democracia europea, desde una nacionalización del socialismo y la aceptación de instituciones democráticas en cuyo marco se proponían las medidas para responder a la “cuestión social”.

representando en aquel momento a la tendencia más radicalizada del partido, que adquiriría el nombre de “socialismo revolucionario”. Desde allí, Ingenieros unió tradiciones como el positivismo, el socialismo y el modernismo (Tarcus, 2009/2011, p. 110). Esa heterogeneidad fue conceptualizada como “bioeconomicismo” (Terán, 2008, p. 149).

Pese a su interés y vinculación con la política, Ingenieros solo se sostuvo por su actividad profesional en el ámbito académico. Para inicios de la década de 1910, viajó a Europa y se vinculó principalmente al área de la filosofía, por lo que relegó su anterior enfoque psiquiátrico. Si bien no renunció a su formación positivista, esta se vio atenuada en algunas características generales expresadas en sus obras, que por entonces pasaron a vincularse más con el idealismo (Domínguez Rubio, 2017, p. 79). Estas nuevas perspectivas y su rechazo al manejo discrecional de las cátedras universitarias por parte del gobierno⁷, quedaron expresadas en su obra *El Hombre Mediocre*, cuyo título homologaba a la obra de Hello de 1872. Desde 1914, Ingenieros permanecería vinculado al área de la filosofía a cuyo campo disciplinar en formación contribuiría. Fue receptor de nuevos lenguajes y movimientos culturales e intelectuales surgidos del contexto nacional con la sanción de la ley Sáenz Peña y el advenimiento del primer gobierno radical, así como del contexto internacional asociados a la Primera Guerra Mundial (1914-1918) y la Revolución rusa (1917).

En ese marco fue un activo defensor de la Reforma universitaria de 1918 que, en la Universidad de Buenos Aires donde él estaba, se expresó de forma más orgánica que el movimiento de la Universidad Nacional de Córdoba en la que había estallado (Biagini, 2000; Buchbinder, 2008). En esta segunda universidad, los alumnos

⁷ No había sido aceptado en un cargo de gobierno como lo era la Dirección del Departamento Nacional de Trabajo y luego vetado por el presidente Roque Sáenz Peña como profesor titular de la cátedra de medicina legal. Ver: Bruno y Plotkin (2018, p. 22).

se movilizaron contra la primacía de autores escolásticos y la influencia clerical, además de la falta de posibilidades de participar en el gobierno de la institución. El primero de esos factores no estaba presente en la Universidad de Buenos Aires, que venía de reformas previas y tenía un origen histórico diferente (Halperin Donghi, 1962, p. 125). A su vez, esta universidad se movilizó en beneficio de la reforma sin que hubiera el nivel de conflictividad que se expresó en Córdoba. Ingenieros apoyó tal transformación, en tiempos en donde también fue reconocido como académico de la Facultad de Filosofía y Letras (Plotkin, 2021, p. 332). Imbuido por el clima vivido por la Reforma universitaria y la Revolución rusa, ambos movimientos a los que apoyaba, Ingenieros escribió entre 1918 y 1920 *Las fuerzas morales* donde buscaba “estimular” a la “juventud vanguardista” latinoamericana (Plotkin, 2021, p. 249). Fruto de su perfil académico, su cercanía con los estudiantes y su crítica a la arbitrariedad de la política en la selección de docentes, fue elegido como vicedecano de la Facultad de Filosofía y Letras en ese año.

El decano electo junto a Ingenieros era su allegado Alejandro Korn, quien compartía redes y similitudes en su trayectoria académica, aunque difería en su enfoque ideológico y metodológico. Al igual que Ingenieros, era hijo de un inmigrante (en este caso alemán) y su formación de origen era la medicina enfocada en la psiquiatría. Pese a esas similitudes, Korn tomó distancia de la preminencia positivista, aunque permaneció igualmente vinculado a la política. A diferencia de Ingenieros que no tuvo cargo político más allá de su labor académica, Korn sí los adquirió. Participó del movimiento revolucionario radical de 1893 y llegó a ocupar la intendencia de La Plata brevemente. Al año siguiente fue diputado provincial por ese mismo partido. Se vinculó rápidamente al área académica al ser vicerrector de la Universidad Nacional de La Plata que entonces dirigía Dardo Rocha. Desde ahí y luego desde la Universidad de Buenos Aires, se enfocó en su trabajo intelectual centrado en la filosofía, aunque aún ejercía la medicina (Pucciarelli,

1963, p. 7). Adoptó una temprana posición antipositivista, que aplicó en una epistemología hermenéutica de la historia no sujeta exclusivamente a la rigurosidad del dato y el documento (Pró, 1976, p. 228). Si bien se diferenció del positivismo que había defendido Ingenieros en su juventud, Korn se expresó a favor de él en lo referido a algunas de sus críticas al cientificismo⁸. Por sus críticas al positivismo, fue un referente de la Reforma de 1918, por lo que fue elegido decano junto con Ingenieros quien lo secundaba en el cargo. Tiempo después se uniría al Partido Socialista, cuando Ingenieros ya se había alejado del mismo por su abierto apoyo a la Revolución rusa (Bustelo y Domínguez Rubio, 2018, p. 28).

Puede observarse que tanto Ingenieros como Korn provenían del área de la medicina, cuando pasaron a formar parte del campo filosófico que por entonces empezaba a constituirse como tal y adquirir metodología propia. En ese marco es el cual se produjeron los escritos de ambos, tendientes a buscar la reconstrucción de la historia intelectual de la Argentina. Ello implicaba una tarea de recuperación no solo del pasado de la disciplina, sino del proceso histórico en el que se enmarcaron las transformaciones filosóficas que los autores buscaban exaltar. Pese a las diferencias por la aplicación del positivismo, ambos enfoques denotaban el uso de “tipos ideales” donde se buscaba ubicar la producción intelectual de las figuras estudiadas (Di Pasquale, 2011). Al mismo tiempo, en ambos se encontraba presente el concepto de “evolución” como dirección lineal del desarrollo, en este caso intelectual (Montserrat, 1980). No obstante, ambos autores se enfocaron también en analizar las prácticas de aquellas personas y el contexto en que ello se producía.

⁸ Ingenieros realizó esas críticas en su obra *Proposiciones relativas al porvenir de la filosofía*, publicado en 1918, obra valorada por Korn en su “*Incipit Vita Nova*” (1918). Ambas publicaciones están en sintonía con lo postulado por José Ortega y Gasset en su conferencia dictada en la Universidad de Buenos Aires en 1916, donde disertó en favor de la “nueva sensibilidad”. Los tres pensadores confluían entonces en una crítica al positivismo tradicional, pese a que Ingenieros provenía de aquella línea intelectual (Plotkin, 2021, p. 245).

En ese marco estudiaron a Tagle, Moreno y Agrelo como ejemplos de diferentes perspectivas que deseaban simbolizar en aquel pasado.

Las figuras de Tagle, Agrelo y Moreno en *La evolución de las ideas argentinas*

La obra *La evolución de las ideas argentinas* fue estructurada por Ingenieros en tres partes, cada una correspondiente a un libro diferente. Los dos primeros se llamaron *La Revolución* (1918) y *La Restauración* (1920), mientras el tercero que quedaría inconcluso sería *La Organización*. Es singular que el primero de esos libros haya sido escrito el mismo año de la Reforma universitaria, cuando era vicedecano, y a un año de la Revolución rusa con la que él simpatizaba. Este texto formaba parte de un conjunto de obras destinadas a formar a la juventud estudiantil.

Allí Ingenieros partía del supuesto de que a lo largo de la historia existieron dos grupos de ideas o personas que encarnaron estos tipos de pensamiento: los revolucionarios y los restauradores o conservadores. Los revolucionarios eran aquellos cuyas ideas eran renovadoras, vanguardistas y rupturistas, por lo que generaban perspectivas nuevas y modernizadoras (Ingenieros, 1918, p. 7). Ello estaba en sintonía con lo expuesto anteriormente en *El hombre mediocre*, donde Ingenieros elogiaba la fuerza de las “ideas creadoras”, al exaltar a ese tipo de figuras capaces de romper con lo dado por su sociedad y contexto⁹. En función de esa lógica, muy vinculada al idealismo, Ingenieros ponderaba a personalidades del proceso revolucionario y de la organización de los Estados provinciales que, a su entender, impulsaron la renovación del

⁹ En tal obra, Ingenieros posicionaba a Sócrates y Jesús como personas que fueron capaces de crear ideas nuevas, desde una virtud moral que se oponía a la inmoralidad religiosa de su época (Ingenieros, 2017, p. 71).

pensamiento local. En esa línea ubicó a Agrelo y Manuel Moreno, junto con su hermano Mariano y otras figuras diversas como Dorrego, Rivadavia y Sarratea.

Es singular que, en esta clasificación, Ingenieros se alejaba de las divisiones partidarias tradicionales. Englobaba en un mismo espacio a figuras de diferentes posiciones políticas y proyectos jurídicos, pero que coincidían en ser renovadoras en sus planteos y modernizadoras de la sociedad. Dichos “revolucionarios” serían para el momento “liberales”, epíteto que Ingenieros utilizaba con frecuencia para referirse a ese grupo de personas. Sus ideas, estarían fuertemente vinculadas a la ilustración europea, siendo receptoras del pensamiento moderno europeo el cual adaptaban a su realidad local. De allí, que Ingenieros establecía que una característica inicial de este grupo sería su “abstracción de ideas”, que les generaba conflicto con la sociedad en la que debían actuar. Dicha situación se salvaba en algunos casos donde las figuras en cuestión lograban comprender su contexto y adecuar debidamente esas ideas, lo que generaba una versión local de aquel pensamiento europeo y convertía a sus ideas en “adecuadas” en la medida que eran practicables (Domínguez Rubio, 2017, p. 81).

El grupo enfrentado al revolucionario sería el “conservador”, también llamado “restaurador”, en la medida de que buscaría regresar al orden virreinal. Sus ideas sociales y políticas eran tradicionalistas y pretendían sostener el “orden” existente que era puesto en crisis por la revolución. En ese pensamiento ubicaba a Tagle, junto con Saavedra, Pueyrredón, Rosas y Anchorena. De esa manera, a su entender podía haber figuras claves del proceso revolucionario e independentistas, pero que, en su idea de sociedad, actuaban como tradicionalistas, generalmente vinculados a cierta adscripción católica. La dicotomía podría interpretarse como un enfrentamiento dialéctico entre lo “revolucionario/liberal” y lo “restaurador/conservador”, donde el primero de los términos intentaría sobreponerse al segundo. Ingenieros no busca allí

elementos ideológicos, sino comportamientos que las ideas “modernizadoras” expresaban, de manera tal que no recurría a la búsqueda de componentes ideológicos que pudieran identificarse con el “socialismo” u otra corriente política del siglo XX. Analizaba la época desde un marco interpretativo que le permitía romper los enfrentamientos políticos del propio período en cuestión, en función de tales criterios.

Con este maniqueísmo, Ingenieros ponía en diálogo durante el proceso histórico a las tres figuras mencionadas. Desde La Revolución, Agrelo y Moreno serían arquetipos de aquel grupo liberal y modernizador que haría la “revolución de ideas”. Ingenieros identificaba tempranamente a estos individuos como estudiantes de derecho de la Universidad de Chuquisaca, residentes allí pese “(...) a las preocupaciones de los padres conservadores” (Ingenieros, 1918, p. 173). Al señalar ello, ya personificaba a los ejemplos de aquella juventud: “Moreno, Monteagudo, Agrelo, Medina, Pérez, Serrano, Gorriti, Castelli, Paso, López, Patrón y otros muchos, encontraron allí abundante acopio de libros modernos y un ambiente estudiantil cargado de ideas liberales”. Así, Ingenieros no solo elogiaba a los individuos en cuestión, sino que reivindicaba el ambiente universitario en que se pudieron desarrollar. Ideas “liberales” que para el momento eran vanguardistas, “libros modernos” y un espacio de sociabilidad estudiantil habrían sido los elementos de la conformación de aquel contexto de donde habrían provenido las ideas revolucionarias. Cualidades muy vinculadas al clima del reformismo de 1918, donde se revalorizaba la relación docente-alumno y la conformación de grupos de investigación conjuntos (Buchbinder, 2008). Tales atributos, Ingenieros los veía en la formación universitaria de los futuros revolucionarios, identificados como vanguardistas para la época. Ello podría tener su paralelismo en el siglo XX, por parte de los jóvenes reformistas que el intelectual buscaba representar.

Ingenieros se centraba en la figura de Mariano Moreno, como ejemplo de aquel espacio de ruptura. Desde su figura exaltaba aspectos que tenían importancia en el contexto de la Reforma universitaria, como lo era el acceso a la educación y el material de estudio, al señalar que: “Moreno había aprendido de los liberales el culto de la educación popular: prensa, biblioteca, escuela” (*Ingenieros, 1918, p. 176*). Expresión que, si bien era correcta para el período analizado, también tiene su correlato en la realidad de 1918. Estudiar a Mariano Moreno le implicó mencionar también a su hermano Manuel. Si bien este no era un universitario como aquel, había compartido el estudio en el Colegio San Carlos y formaría parte del mismo espacio de ideas que su hermano. Ingenieros no se detuvo en ningún momento a realizar esa diferenciación de formaciones, por el contrario, en *La Revolución* utilizó las citas de Manuel Moreno como fuente para comprender a su hermano, mientras que, en *La Restauración*, adquiriría mayor presencia como actor individual.

Ingenieros tampoco se detuvo a analizar las relaciones personales de Moreno con Agrelo. La figura de este último surge de forma autónoma al de su compañero universitario. Este último era posicionado como un “jacobino”, receptor directo de las ideas más exaltadas de la Revolución francesa y que habría expresado tanto en su prédica periodística como en su accionar en la administración de justicia. Por ello mismo, es citado en su redacción de la *Gazeta de Buenos Aires* de julio de 1811, para señalar la desacreditación realizada por él a las supuestas influencias jesuíticas en las revoluciones americanas. Agrelo cuestionaba su relación y asimilaba la Compañía a movimientos contrarrevolucionarios. Ingenieros lo cita para lograr esa interpretación de la siguiente manera: “Dice el redactor que los argumentos para presentar la proposición restauradora eran la existencia de un fuerte partido jesuítico en América y la eficacia de la Compañía para aplacar los movimientos

revolucionarios: ‘acaso en el acto mirtino de mandarnos jesuitas se hubieran reconocido las cortes, y la regencia’¹⁰. La cita le permitía así a Ingenieros presentar a los jesuitas como un grupo contrarrevolucionario y a Agrelo, como expresión del ala radical de la revolución y continuador de Moreno en el periódico. Así, ambos letrados serían vanguardistas, rupturistas del orden virreinal, aspecto que valorizaba.

Sin embargo, si bien Agrelo era identificado con el grupo morenista y por lo tanto modernizador, Ingenieros marcaba que su presencia en la *Gazeta* fue controlada y resultó funcional al grupo saavedrista, encabezado por Gregorio Funes y representante de ese espacio conservador que incluso el autor adjetivizó como “sarraceno” y “contrarrevolucionario”. Esa crítica hacia la “frialdad” de los escritos de Agrelo es superada con la redacción siguiente de Monteagudo que le daría a la *Gazeta* una nueva impronta revolucionaria (Ingenieros, 1918, pp. 209-210).

En su análisis histórico, desde ese hecho desaparecen las figuras de Agrelo y Manuel Moreno hasta avanzado el proceso revolucionario. Vuelven a ser referidos recién en el contexto del Congreso de Tucumán. Ingenieros señalaba la paradoja, a su entender, de que la independencia había sido declarada por un grupo de personas que eran esencialmente “conservadoras” en su pensamiento. Ello se habría de clarificar en su concepción religiosa del poder y la promoción de un orden monárquico para el territorio, siendo el pensamiento de Belgrano uno de los pocos rupturistas en cuanto que aceptaba la idea de un rey inca (Ingenieros, 1918, p. 326).

Ingenieros identificaba al sector revolucionario como morenista o jacobino, siendo este mismo el que habría de

¹⁰ Véase: *Gazeta de Buenos Ayres*, 5 de julio de 1811; citado por Ingenieros, 1918, p. 208.

“evolucionar” para ese entonces en el “grupo federal”. Así, el autor sostenía una visión de continuidad lineal de aquel grupo de pensamiento de “ideas fuertes” y modernizadoras, al tiempo que expresaba los criterios evolucionistas presentes en su propia formación positivista. El “morenismo” y el “federalismo” serían así fases adaptativas de un mismo espacio que mantendrían el carácter republicano desde los inicios de la revolución. Al señalar a ese sector, Ingenieros lo identificaba con Agrelo, Manuel Moreno y Dorrego. Los mismos, no solo respetarían esa profundización de las ideas revolucionarias, sino que también serían quienes entendían a la “masa social” al asegurar que:

Los jóvenes y la masa popular eran acaudillados por don Manuel Moreno, Dorrego, Agrelo y otros exaltados que se inclinaban, resueltamente, en favor de la democracia federalista proclamada por los caudillos del Litoral. Los viejos ricos, formados en el espíritu español, les miraban con miedo, con terror; estos sentimientos obraban sobre sus tendencias monárquicas europeístas, inclinándolos, en último caso, a preferir el feudalismo incaísta del partido cuico a la demagogia federal de los jacobinos (Ingenieros, 1918, p. 328).

Así, los referentes no sólo eran la continuidad del espíritu “exaltado” y “jacobino”, sino que eran quienes entendían a la sociedad, de forma tal que lograban adecuar sus ideas. Tal lógica, tenía especial relevancia en la época del escrito, ya que se trataba de tiempos de ascenso de líderes de masas y movimientos sociales, tanto en Argentina como en el mundo. Sin explicitarlo, existía entontes una analogía entre los líderes del siglo XX con aquellos del siglo anterior.

Ingenieros identificaba en este sector opositor que interviene en el Congreso de 1816 y en particular a sus periódicos, como los

canales de expansión de las ideas “verdaderamente” revolucionarias. Bajo el subtítulo de: “Destierro de los jacobinos y rehabilitación de los conservadores”, el autor señalaba el arresto y exilio forzado de estas personalidades al decir: “El 13 de febrero fueron presos Manuel Moreno, Vicente Pazos Silva, Pedro José Agrelo y otros dorreguistas, desterrándose a los cabecillas que fueron a juntarse con Dorrego en Estados Unidos, donde perfeccionaron su federalismo” (Ingenieros, 1918, p. 331). Así, el hecho habría guardado una paradoja, lejos de “expulsar sus ideas”, las mismas se habrían de fortalecer desde el conocimiento directo que los actores tendrían del federalismo norteamericano.

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

Trasladado el Congreso de Tucumán a Buenos Aires, entró en connivencia con los tartufos del Cabildo y de la Junta, que por otro lado habíanse entendido muy bien con Pueyrredón, imponiéndole desde marzo como ministro de Gobierno al inevitable doctor Gregorio Tapie (R. O. 1053), eje de esta concentración conservadora. Inmediatamente de ser desterrados los jacobinos, comenzó el juego a cartas vistas: el Deán Funes y Cornelio Saavedra (Ingenieros, 1918, p. 333).

Por lo tanto, Ingenieros hacía una lineal interpretación, al unir sin mayor discreción a Tagle, con Funes y Saavedra, a los cuales se sumaba Pueyrredón como arquetipos, voces y ejemplos personificados del pensamiento, hacer y liderazgo del sector conservador que se volvía restaurador del orden español. Ingenieros explicaba cómo Saavedra consiguió el perdón de la dirigencia política por gestiones de Tagle y Pueyrredón, al tiempo que estos fortalecían

el espacio conservador. Situación que Ingenieros llegó a rotular como “giro a la derecha”, expresión más adecuada al siglo XX que al XIX en que se refiere, al decir que el gobierno: “(...) fue evolucionando hacia la derecha; en marzo de 1817 los reaccionarios le impusieron como ministro a su portavoz Gregorio Tagle” (Ingenieros, 1918, p. 342). Allí, además del sentido evolucionista, se observa entonces la identificación con criterios político-ideológicos de su época. La “derecha” sería asociada a lo “conservador”, a lo opositor al avance de las ideas vanguardistas. A su entender, lo “conservador” estaba siempre en relación con lo clerical, potenciado en la expresión de la escolástica y la orden jesuita. Por otra parte, lo “liberal” no entraba en tal rótulo, en la medida de que en el siglo XIX era la expresión de las ideas modernizadoras.

La asociación del conservadurismo con lo clerical puede también observarse cuando postulaba que: “Todo lo que pudo hacer Pueyrredón fue poner en manos clericales la dirección del nuevo instituto; es probable que su ministro Tagle, a tener carta blanca, habría procedido con menos tacto” (Ingenieros, 1918, p. 342). Expresión que utilizaba al mencionar la creación del Colegio del Sur, en reemplazo del anterior de San Carlos, señalando así un sesgo conservador en lo educativo. Tal lógica, tenía también su correlato en la Reforma universitaria, en especial con los sucesos de Córdoba donde el movimiento estudiantil tenía como principal eje de confrontación a las autoridades eclesiásticas y la tradición que ellas representaban en materia educativa (Buchbinder, 2008). Ingenieros sin hacer mención a su presente, criticaba fuertemente esa cuestión.

Desde allí pudo contraponer aquella posición “conservadora” de Tagle con la de Rivadavia cuando en 1821 se creó la Universidad de Buenos Aires, que de alguna manera representaba la línea “liberal” ante la “conservadora” Universidad de Córdoba, otra analogía que podría tener su correlato en el marco estudiantil de 1918. Si bien la universidad se constituía bajo el gobierno del “conservador” Martín Rodríguez, su ministro Rivadavia lograba

cambiar la impronta de su gobierno al apoyarse en personas de “espíritu progresista y renovador”, siendo la continuidad de aquel grupo revolucionario original de Moreno. Entre los primeros profesores convocados por Rivadavia, se destacaba Agrelo, otra vez como arquetipo de las ideas modernizadoras. Recién en esta parte, es cuando Ingenieros se detuvo en detalle a estudiar la vida de Agrelo. El letrado dejaba de ser entonces uno más de los revolucionarios jacobinos y federales, para pasar a ser el referente de la modernización intelectual. Tras dedicarle una página entera a la descripción de los puestos que ocupó durante el proceso revolucionario, Ingenieros lo pondera al decir:

En su carrera de jurisconsulto y magistrado alcanzó prestigios no comunes, los que robusteció en el ejercicio de la cátedra de economía política (1822-1828); gran importancia atribuyó el gobierno a esta enseñanza, que se dictó conforme a los principios de Bentham y ajustándose al manual de Mili, declarado texto oficial de la cátedra argentina. Más tarde, siendo fiscal del Estado, sostuvo contra los partidarios de la Santa Sede los derechos de patronato sobre la iglesia, cuyos antecedentes reunió en el célebre "Memorial Ajustado" (1834), que, con su "Apéndice" complementario, constituye una pieza capital en la jurisprudencia del regalismo argentino. Destituido durante la Restauración, por no merecer la confianza de Rosas, emigró, falleciendo en Montevideo (Ingenieros, 1918, pp. 428-429).

La presentación de su figura denotaba importantes singularidades. Se indicaba que su cátedra respondía a una clara modernización, en este caso de aplicación del utilitarismo inglés, promovida por Rivadavia. Al mismo tiempo, aparecía nuevamente la oposición de este sector revolucionario, que encarnaría Agrelo, con el eclesiástico. En esta ocasión se indicaba su trabajo del *Memorial Ajustado* en oposición al nombramiento de Mariano Escalada como

deán del obispo Medrano y su oposición a las políticas clericales de Rosas, lo cual lo llevaría al exilio.

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

Nuevamente, la posición contrarrevolucionaria era representada por Tagle. En esta ocasión, Ingenieros trajo a colación la conspiración de los Apostólicos que dirigió en 1823 contra las reformas rivadavianas, tendientes a cambiar el rol e injerencias del poder eclesiástico. Otra vez, aparecía así la cuestión clerical vinculada al sector conservador que encarnaría Tagle, siendo para el autor algo no casual que el candidato a gobernador por parte de los conspiradores sea el mismísimo Saavedra (Ingenieros, 1920, p. 45).

Desde allí, en *La Restauración*, Ingenieros ahondaba en la formación de un nuevo grupo conservador y restaurador que habría de generar la caída del espacio revolucionario. A los nombres recurrentes como Tagle y Saavedra, se le suma el de Rosas, principal representante de aquella nueva restauración conservadora. Dichas figuras habrían de integrarse al espacio federal que, dirigido por Dorrego, Manuel Moreno y Agrelo, había sido hasta entonces revolucionario y liberal. Desde su seno, lo habrían convertido en un

espacio conservador y clerical luego de la muerte de Dorrego. Para Ingenieros por entonces habría de refundirse el “Partido Restaurador”, nombre creado por el escritor para designar el espacio que estaría bajo el liderazgo de Rosas y sus apostólicos, quienes desplazarían a Agrelo y Moreno, representantes del dorreguismo revolucionario (*Ingenieros, 1920, p. 46*).

Ello habría de quedar evidenciado en la Revolución de los restauradores de 1833, de la cual Ingenieros responsabilizaba directamente a Tagle, en asociación con el obispo Medrano y con Encarnación Ezcurra, la esposa de Rosas. Ingenieros adjudicaba una supuesta “amistad de Tagle y Rosas” desde la época del Directorio de Pueyrredón (*Ingenieros, 1920, p. 111*). El movimiento se habría producido contra los Federales Dogmáticos, que bajo el gobierno de Balcarce continuaban con las ideas liberales del dorreguismo. No era casualidad para el autor que su principal exponente era Agrelo, quien como fiscal de Estado se había opuesto al nombramiento del obispo Medrano y de Escalada por el *Memorial Ajustado* y había iniciado juicio de prensa contra la prensa apostólica y rosista. Tagle habría asumido brevemente como ministro de gobierno para desde allí dirigir supuestamente la conspiración que acabaría con el movimiento social que generaría la caída del gobernador Juan Ramón Balcarce y la anulación del juicio impulsado por Agrelo (*Ingenieros, 1920, p. 240*).

Rosas era presentado entonces como un “señor feudal” o un “monarca” que al igual que otros restauradores como Saavedra y Pueyrredón, haría uso de las Facultades Extraordinarias, pero con un exceso que lo llevaría a convertirse en un “verdadera tiranía” diferenciada de la acusada hacia Carlos de Alvear, quien a juicio de Ingenieros no habría sido un “dictador”, por su carácter liberal enfrentado a los conservadores que lo habrían de derrocar en 1815. Lógica discursiva que omite las fuentes al respecto del directorio de aquel, al igual que la idea del supuesto apoyo de Tagle a la revolución rosista, hoy no aceptada en el campo historiográfico.

Fruto de esta acción rosista, Agrelo habría de exiliarse y Moreno quedaría recluido como diplomático en Londres. Así, Ingenieros entendía el desplazamiento del grupo federal original, frente a la centralización alcanzada por los restauradores. Tagle, como referente de este grupo, habría promovido el regreso de los jesuitas, situación que había sido rechazada por Agrelo. Pero el enfrentamiento que estos muy pronto tuvieron con Rosas, llevaría a que este no solo decidiera su nueva expulsión, sino que paradójicamente arrestara a Tagle en castigo (Ingenieros, 1920, p. 560). Así, pese a su enfrentamiento final con Rosas, Tagle no se desvinculaba de su carácter “conservador” y pro-jesuita con que había sido caracterizado en toda la obra. En consecuencia, se reducía la oposición de Tagle a Rosas solo remarcando al factor clerical.

De esa manera, el desenlace de las tres figuras en cuestión terminaba siendo trágico. Con el exilio y muerte de Agrelo, el arresto y próxima muerte de Tagle o la permanencia de Moreno en el “exilio diplomático”. No obstante, el juego de roles entre las tres figuras fue central para que Ingenieros pueda presentar su dicotomía conceptual, la que se convertía en el eje principal de esa hipótesis de trabajo. Dos grupos enfrentados, revolucionarios y restauradores, Agrelo como referente de este en todo su amplio sentido, Moreno como un líder más moderado y adepto a Dorrego, frente a Tagle, caracterizado como conspirador permanente, siempre en sociedad con lo clerical y monárquico.

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

La obra *Influencias filosóficas en la evolución nacional* fue escrita inicialmente en 1912, continuada y corregida hasta su edición final en 1936 (Domínguez Rubio, 2017, p. 82). La obra estaba en diálogo con los escritos de Ingenieros, con los que coincidía y se

diferenciaba por momentos. En su introducción, Korn adjudicaba la necesidad de hacer el primer estudio de las “ideas nacionales”, entendiendo a los pensadores en su lugar y tiempo, con lo que se pretendía, además, ver no solo las consecuencias de sus ideas, sino su “voluntad” al citar a Comte, Spencer y Schopenhauer como parámetros a considerar, combinando así a positivistas con autores no positivistas.

Allí mismo, señalaba su concepción evolucionista al decir que: “El pensamiento de nuestro pueblo ha debido seguir, desde luego, una evolución paralela a las ideas directoras de la cultura occidental” (Korn, 1936, p. 14), por lo que aseguraba que la Argentina había sido colonia, pero que su independencia aún no era definitiva por su dependencia intelectual de Europa. Con esa concepción, entraría en el proceso histórico del siglo XIX para identificar a los principales “pensadores nacionales” y ver sus acciones e ideas en diálogo con la recepción europea. Por ello, estructuraba la obra en capítulos definidos por la corriente europea que habría de “influir” o “adaptarse” en el territorio rioplatense. Su primera mención era a la escolástica, para pasar luego al “pensamiento moderno” que incluiría al renacimiento, el racionalismo del siglo XVIII y la ilustración, sin detenerse en la interacción y articulación que ello tenía con la tradición escolástica en el espacio hispano-americano¹¹. Incluso Jovellanos era presentado como un rupturista racionalista con respecto al pasado escolástico en España. Al igual que Ingenieros, Korn expresaba entonces una perspectiva evolucionista signada por figuras “rupturistas”, aunque desde criterios y metodologías disímiles.

De la ilustración ibérica habría provenido la “influencia” recibida por los rioplatenses como Belgrano y Vieytes. Desde allí,

¹¹ En el campo historiográfico actual, se ha estudiado esa interacción de fuentes filosóficas, evidenciando la originalidad de los postulados hispano-americanos, que fueron conceptualizados como “ilustración católica”. Véase: Chiaramonte, 2007, p. 91.

Korn podía darle importancia al impulso educativo, señalando la importancia de la creación de nuevas instituciones por parte de Belgrano o criticando el control político que el gobierno virreinal tenía sobre la Universidad de Córdoba (Korn, 1936, p. 117). Asimismo, se observa, como en el caso de Ingenieros, una lectura en clave que se asociaba al contexto reformista en su escrito. La crítica a la Universidad de Córdoba, signada por el sesgo ideológico y político de su educación, tenía correlato con la crítica hecha por el reformismo universitario, lo que se expresaba también en el rechazo a la primacía de ciertas corrientes clericales en la educación. A diferencia de Ingenieros, ello no era una crítica hacia todo lo proveniente del ámbito eclesiástico, sino a ciertas tradiciones de pensamiento, en especial, la escolástica.

A su entender, luego de la expulsión de los jesuitas, la universidad se “modernizó” y pasó de la primacía escolástica a la ilustrada, lo cual sería foco de revolución, como lo indicaría el pensamiento del deán Funes, quien como catedrático impulsó la renovación de ideas en la universidad. Aquí Korn se distanciaba de Ingenieros al señalar a Funes como un modernizador, aspecto no considerado por Ingenieros, quien lo posicionó como conservador por su carácter clerical. La principal diferencia se daba en que Korn identificaba a la generación de mayo en su conjunto como revolucionaria, sin entrar en las diferencias entre sectores más moderados o más radicales. Asimismo, marcaba con claridad la adscripción de Moreno a las ideas roussonianas del *Contrato Social*, sin observar sus bases escolásticas (Korn, 1936, p. 122).

En ese esquema discursivo, aparecía la figura de Agrelo. Su mención surgía en relación con Moreno, por ser uno de sus compañeros de estudios en Chuquisaca. No obstante, el uso que Korn hacía de su figura es diferente al de Ingenieros. Korn destacaba, al igual que aquel, la importancia de la sociabilidad universitaria, pero se detuvo a detallar cómo fue esta en el caso de Moreno. Allí presentó el acceso a bibliotecas modernas que los alumnos tenían

gracias a las gestiones de Terrazas y presentó la formación de un espacio social extra-catedrático, donde Moreno y Agrelo interactuaban con docentes, adquirían bibliografía moderna y prohibida y desarrollaron su modernización intelectual (Korn, 1936, p. 128).

Vinculado a ese espacio, aparecía la figura de Manuel Moreno, cuyas citas le permitió identificar a su hermano como un ilustrado en contraposición *con el* pensamiento escolástico y “conservador” que habría primado en el Colegio de San Carlos (Korn, 1936, pp. 113 y 129). Las explicaciones de dicho espacio eran reafirmadas por un análisis del propio Korn, quien señalaba con fuentes autónomas a Moreno la adecuación de su crítica al Colegio. Así, el autor lograba contraponer las dos corrientes filosóficas vistas como “tipos ideales” y ubicar a las figuras de la revolución en esas categorías. La universidad cobraba importancia como espacio de actualización filosófica de influencia europea, en contraposición con otras entidades que permanecían relegadas de la modernización. Aspecto igualmente valorado en el contexto del reformismo del siglo XX.

Pese a la identificación de los hermanos Moreno y de Agrelo con el espacio ilustrado, Korn se detuvo a diferenciar esa categoría de la de “jacobino” que libremente usaba Ingenieros para referirse a ellos. Para Korn, la modernización del pensamiento rioplatense no iba en desmedro de lo religioso, por lo que Moreno censuró la parte del *Contrato Social* de Rousseau donde se hablaba críticamente de religión. Eso lo puede sostener desde la figura de su hermano Manuel, a quien cita para indicar cómo su propio hermano lo señalaba como una persona creyente y respetuosa de la religión, a pesar de su ilustración (Korn, 1936, p. 122). O su relación con Funes, ilustrado y sacerdote a la vez. Así, Korn se seguía diferenciando de la dicotomía modernización-religión que Ingenieros sostenía y en la que forzaba el ingreso de las figuras vistas por él como revolucionarias.

El tercer capítulo corresponde al siguiente movimiento que a su entender se habría recepcionado en el Río de la Plata: el romanticismo. Para eso, se retrotrae al Congreso de Tucumán, pese a que el momento cobraría fuerza en la década de 1830. Vinculaba el romanticismo al liberalismo europeo, heredero de la ilustración y evidenciaba a Rivadavia como el receptor del mismo. No se mencionaban a Agrelo o Manuel Moreno como parte de ese espacio rivadaviano, pero sí ponderaba la creación de la Universidad de Buenos Aires como espacio de modernización y sostenimiento de “ideas liberales”. En su contraste, Korn apelaba a la figura de Tagle y su conspiración de los apostólicos de 1823. Identificaba a la figura de este como un ilustrado revolucionario, pero distante del liberalismo de ese entonces que se alejaba de la tradición eclesiástica que él representaba. Al igual que Ingenieros, identificaba a Tagle con los grupos religiosos y asociados a los expulsados jesuitas, pero no como un “conservador”, sino como alguien que representaba la tradición anterior de pensamiento filosófico (Korn, 1936, p. 156). Al igual que Ingenieros, destacaba que aquel movimiento tenía como candidato a gobernador a Saavedra, lo que, a diferencia de aquel, le permite a Korn indicar que dentro de los revolucionarios habría disidencias, sin por eso presentar a Saavedra y Tagle como contrarrevolucionarios.

Esta dicotomía entre liberales románticos y clericales, vuelve a surgir en el marco del *Memorial Ajustado* de Agrelo por la elección de Escalada como deán. A diferencia de Ingenieros, Korn no se detiene en la Revolución de los Restauradores de 1833, sino que observa solamente el debate expresado en el *Memorial*, donde se encuentran dos grupos de opiniones: las liberales que piden por un Estado que controle lo religioso frente a un clericalismo que aceptaría sin oposición los designios de la Santa Sede (Korn, 1936, p. 161). Agrelo era posicionado como un liberal pleno por su defensa de la autoridad del gobierno, frente a Anchorena y Rosas, vinculadas directamente con el clericalismo. Incluso Korn sí llegaba a posicionar a Agrelo como jacobino, a diferencia de Moreno. No por su posición

más o menos ilustrada, sino por sus acciones secularistas que los hermanos Moreno no habrían tenido (Korn, 1936, p. 162). Lectura que era próxima a la de Ingenieros, quien permanentemente había asociado a Agrelo como un “jacobino” y “liberal”, así como elogiaba su crítica anticlerical.

Consideraciones finales

Tanto Tagle, como Agrelo y Manuel Moreno fueron figuras de relevancia política e intelectual a inicios del siglo XIX. Por ese motivo, fueron figuras analizadas por Ingenieros y Korn al momento de construir un discurso de origen de la disciplina filosófica argentina. Estudiar su desarrollo intelectual, les implicó a ambos analizar sus acciones y contextos políticos en los que se enmarcaban más allá de los “tipos ideales” a los que apelaban. Ambos autores se encuentran influenciados por el clima del reformismo universitario, lo que los llevó a elogiar los espacios de sociabilización universitaria, el acceso a lecturas modernas y actualizadas y la relación personal entre alumnos y docentes. Ambos cuestionaban la presencia escolástica y jesuita en la universidad de Córdoba, eje de la Reforma. Sin embargo, Ingenieros llevaba ello hacia la crítica general de la presencia clerical, aspecto no compartido por Korn. En ambos se ponderaba la fundación de la Universidad de Buenos Aires, a su entender representante de una tradición más liberal que la escolástica de Córdoba a la que se contraponía.

Mientras Ingenieros reconstruyó la historia del pensamiento argentino desde el rol individual de ciertos actores, Korn ahondaba más en la conjunción de ellos. Ingenieros partía de una concepción dicotómica de las “ideas nacionales”, pero Korn buscaba evidenciar directamente la influencia del pensamiento europeo, sin generar la oposición personal que Ingenieros observaba. Ambos recurrieron a Tagle, Agrelo y Moreno como arquetipos o ejemplos de aquello que

deseaban expresar. Para ambos, Tagle era una figura vinculada con ciertas tradiciones clericales, aunque Ingenieros lo posicionaba como un “restaurador conservador”, mientras Korn lo identificaba como un revolucionario clerical, en línea con Funes o Saavedra. Agrelo aparece en ambas obras en asociación a Mariano Moreno, pero luego cobra autonomía y es caracterizado por los dos autores como un “jacobino liberal”. Mientras Korn lo referenciaba para ver el surgimiento de “ideas liberales” en la región, Ingenieros lo exaltaba como uno de los principales exponentes de esas “ideas revolucionarias” que él veía a lo largo de toda la historia. En cuanto a Manuel Moreno, Korn solo lo refirió como fuente para estudiar a su hermano, o lo suponía en coincidencia con su pensamiento. Por otra parte, Ingenieros si bien lo interpretaba similar al inicio de su obra, luego le dedicó mayor trabajo al considerarlo un hombre de ideas revolucionarias propias en sintonía con Dorrego y Agrelo. En ambos casos, Ingenieros exaltaba la oposición de ellos a Rosas y marcaba de manera negativa a su gobierno, frente a un Korn que, sin dejar de ver las diferencias entre Agrelo y Rosas, no ahondaba en críticas hacia el gobernador de Buenos Aires.

Para ambos, Tagle, Agrelo y Moreno fueron figuras relevantes de la intelectualidad rioplatense del siglo XIX, necesarias para comprender el desarrollo de la filosofía local y la historia de las ideas argentinas. Al analizarlos, debieron trabajar sobre sus contextos históricos, por ser “letrados” y hombres de gobierno y erudición. Fueron menciones necesarias en su carácter de pensadores, de eruditos destacados por su intervención pública.

Referencias bibliográficas

Altamirano, Carlos (2008). Introducción. En C. Altamirano, *Historia de los intelectuales en América Latina*. Volumen I (pp. 53-78). Buenos Aires: Katz Editores.

Barriera, Darío (2019). *Historia y Justicia. Cultura, política y sociedad en el Río de la Plata (Siglos*

XVI-XIX). Buenos Aires: Prometeo.

Biagini, Hugo (1984). Introducción. En H. Biagini, E. Ardissonne y R. Sassi, *Revista de Filosofía (1915-1929): Estudio e índices analíticos* (pp. 5-13). Buenos Aires: Centro de Estudios Filosóficos / Editorial Docencia.

Biagini, Hugo (2000). *La reforma universitaria. Antecedentes y consecuentes*. Buenos Aires: Leviatán.

Botana, Natalio (2016). *Repúblicas y monarquías. La encrucijada de la Independencia*. Buenos Aires: Edhasa.

Bruno, Paula (Dir.) (2014). *Sociabilidades y vida cultural. Buenos Aires, 1860-1930*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.

Bruno, Paula y Plotkin, Mariano Ben (2018). Entre el bufete y el laboratorio: Paul Groussac y José Ingenieros en una polémica de 1903. *Revista de Historia de América*, (154), enero-junio, 15-35.

Buchbinder, Pablo (2008). *Una revolución en los claustros. La Reforma de 1918*. Buenos Aires: Sudamericana.

Bustelo, Natalia y Domínguez Rubio, Lucas (2018). El antipositivismo como respuesta a la crisis civilizatoria. El proyecto filosófico-político de Alejandro Korn. *Cuadernos del Sur-Filosofía*, (45), 23-40.

Chiaramonte, José Carlos (1997). *Ciudades, provincias, Estados: orígenes de la nación argentina (1800-1846)*. Buenos Aires: Ariel.

Chiaramonte, José Carlos (2007). *La Ilustración en el Río de la Plata*. Buenos Aires: Sudamericana.

Devoto, Fernando y Pagano, Nora (2009). *Historia de la historiografía argentina*. Buenos Aires: Sudamericana.

Di Pasquale, Mariano (2011). De la historia de las ideas a la nueva historia intelectual: Retrospectivas y perspectivas. Un mapeo de la cuestión. *Universum*, vol. 26, (1), 79-92.

Domínguez Rubio, Lucas (2017). Filosofía e historia en las primeras historias de las ideas argentinas: la discusión historiográfica entre José Ingenieros y Alejandro Korn. *Prismas*, (21), 75-94.

Eiris, Ariel Alberto (2021). *Un letrado en busca de un Estado. Trayectoria jurídico-política de Pedro José Agrelo (1776-1846)*. Rosario: Prohistoria.

Foucault, Michel [1966] 2002. *Las palabras y las cosas*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Garriga, Carlos (2007). Orden jurídico y poder político en antiguo régimen: la tradición jurisdiccional. En C. Garriga y M. Lorente Sariñena. *Cádiz 1812. La constitución jurisdiccional*, (pp. 13-44). Madrid: CEPC.

Gazeta de Buenos Ayres, 5 de julio de 1811.

Goldman, Noemí (Ed.) (2008). *Lenguaje y revolución: conceptos políticos clave en el Río de la Plata, 1780-1850*. Buenos Aires: Prometeo.

Guic, Laura (2021). Claves para leer Las multitudes argentinas de José María Ramos Mejía. Buenos Aires: *Fepai*.

Halperín, Tulio (1962). *Historia de la Universidad de Buenos Aires*. Buenos Aires: Eudeba.

Halperín Donghi, Tulio (1987). Intelectuales, sociedad y vida pública en Hispanoamérica a través de la literatura autobiográfica. En T. Halperín Donghi, *El espejo de la historia. Problemas argentinos y perspectiva latinoamericana* (pp. 41-63). Buenos Aires: Sudamericana.

Herrero, Fabián (Comp.) (2010). *Revolución. Política e ideas en el Río de la Plata durante la década de 1810*. Rosario: Prohistoria.

Ingenieros, José (1918). *La evolución de las ideas argentinas. Libro I: La Revolución*. Buenos Aires: Talleres gráficos argentinos de L. J. Rosso y cía.

Ingenieros, José (1920). *La evolución de las ideas argentinas. Libro II: La Restauración*. Buenos Aires: Talleres gráficos argentinos de L. J. Rosso y cía.

Ingenieros, José (2017 [1913]). *El hombre mediocre*. Barcelona: Fontana.

Korn, Alejandro (1936). *Influencias filosóficas en la evolución nacional*. En A Korn, *Obras Completas*. Buenos Aires: Universidad Nacional de La Plata.

Mazín, Oscar (2008). Gentes de saber en los virreinos de Hispanoamérica (siglos XVI a XVIII). En C. Altamirano, *Historia de los intelectuales en América Latina*. Volumen I (pp. 53-78). Buenos Aires: Katz Editores.

Montserrat, Marcelo (1980). La mentalidad evolucionista: una ideología del progreso. En R. Cortes Conde y E. Gallo, *La Argentina del ochenta al Centenario* (pp.785-818). Buenos Aires: Sudamericana.

Myers, Jorge (2008). El letrado patriota: los hombres de las letras hispanoamericanos en la encrucijada del colapso del imperio español en América. En C. Altamirano, *Historia de los intelectuales en América latina*, Volumen I (pp. 121-144). Buenos Aires: Katz Editores.

Palti, Elías (2007). *El tiempo de la Política. El siglo XIX reconsiderado*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Plotkin, Mariano Ben (2021). *José Ingenieros. El hombre que lo quería todo*. Buenos Aires: Edhasa.

Pocock, John (2011). *Pensamiento político e historia: ensayos sobre la teoría y método*. Madrid: Akal.

Pró, Diego (1976). *Historia del pensamiento filosófico argentino*. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo.

Pucciarelli, Eugenio (1963). La idea de libertad en Alejandro Korn. En A. Korn, *La libertad creadora* (pp. 5-22). Buenos Aires: Claridad.

Quiroga, Marcial (1972). *Manuel Moreno*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.

Ramaglia, Dante (2004). Crisis de la modernidad y constitución de la filosofía. El diferendo positivismo-antipositivismo en Ingenieros y Korn. En H. E. Biagini y A. A. Roig (Dirs.). *El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo XX. Tomo I: Identidad, utopía e integración*

(1900-1930) (pp. 123-140). Buenos Aires: Biblos.

Skinner, Quentin (2007). *Lenguaje, política e Historia*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.

Tarcus, Horacio (2009/2011). Espigando la correspondencia de José Ingenieros. Modernismo y socialismo *fin-de-siècle*. *Políticas de la Memoria*, (10/11/12), 97-122.

Terán, Oscar (2008). *Historia de las Ideas en la Argentina. Diez lecciones iniciales, 1810-1980*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Ternavasio, Marcela (2007). *Gobernar la revolución. Poderes en disputa en el Río de la Plata (1810-1816)*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Ariel Alberto Eiris

Nacido en Morón (provincia de Buenos Aires) el 2 de junio de 1990. Es Doctor en Historia por la Universidad del Salvador. Profesor y licenciado en Historia por la Universidad Católica Argentina. Actualmente se encuentra desempeñando sus investigaciones como becario posdoctoral del CONICET. Entre los grupos de investigación en los que participa se destacan: el Grupo de Historia de la Educación de la Universidad del Salvador, que coordina el Dr. Alejandro Herrero; el Taller Política, prensa y sociabilidad, del "Programa de Historia Argentina del Siglo XIX", del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani", dirigido por el Dr. Fabián Herrero; el Grupo de Investigación "Universidad y Sociedad", de la Universidad de San Andrés, dirigido por la Dra. Miranda Lida; y el Instituto de Historia Argentina y Americana de la Universidad Católica Argentina. Se desempeña como profesor en varias cátedras vinculadas con la Historia de América y la Historia Argentina en la Universidad Católica Argentina y la Universidad del Salvador. Es autor de varios artículos sobre historia política e intelectual, ha publicado el libro basado en su tesis doctoral titulado: *Un letrado en busca de un Estado: Trayectoria jurídico-política de Pedro José Agrelo (1776-1846)*.



NOTAS Y COMENTARIOS

El archivo documental de Onofre Segovia, a 50 años de la Reforma Universitaria de Mendoza¹

The documentary archive of Onofre Segovia, fifty years after the University Reform of Mendoza

Martín Aveiro Coppolino²

 <https://orcid.org/0000-0001-6695-2301>

*Seguramente de esto, lo imposible es lo importante
Nos queda un amanecer
Un mito
La sensación de una caricia...
Onofre Segovia (Agenda de Decanato, 1973)³*

En el marco de la conmemoración por el 50º aniversario de la Reforma Universitaria de Cuyo, durante el Rectorado de Roberto

¹ Palabras pronunciadas durante el acto de entrega de material documental del Profesor Onofre Segovia al Centro de Documentación Histórica de la Biblioteca Central de la Universidad Nacional de Cuyo “Dr. Arturo Andrés Roig”, en la Sala de Lectura “Sebastián Touza” del campus universitario de la ciudad de Mendoza, el 31 de octubre de 2023.

² Departamento de Ciencias de la Educación, Universidad Nacional del Sur, Argentina. Contacto: martin.aveiro@uns.edu.ar

³ Fragmento de una poesía de Onofre Segovia escrita durante una toma estudiantil del Decanato de la Facultad de Filosofía y Letras, el 7 de junio de 1973, hasta la asunción de las nuevas autoridades elegidas en asambleas populares, con voto directo, de docentes, estudiantes y graduados.

Carretero, las políticas académicas de Arturo Roig y el Decanato en la Facultad de Filosofía y Letras de Onofre Segovia (Aveiro, 2014), nos dispusimos a homenajearlos. A su vez, hacer entrega al Centro de Documentación Histórica de la Universidad Nacional de Cuyo, dentro de su Biblioteca Central, de material documental de aquel período que me diera en mano el profesor Segovia, antes de su deceso, para que quede a disposición del público en general y de los/as investigadores/as en particular. Del acto participaron, además del donante, los responsables del Centro de Documentación Histórica, Lic. Pablo Agüero y la Lic. Luciana Fernández; el director del Instituto de Filosofía Argentina y Americana, Dr. Dante Ramaglia; la profesora emérita, Dra. Clara Jalif de Bertranou; el profesor consulto, Lic. Roberto Roitman; el epistemólogo, Dr. Roberto Follari; la excoordinadora del Rectorado, Prof. Adela Monge; el fundador y exdirector de la EDIUNC, Lic. René Gotthelf; la abogada e historiadora, María del Carmen Armendáriz; las sobrinas de Onofre, María Eva Segovia y Gabriela Segovia; amigos, amigas, docentes y estudiantes.

Es preciso mencionar que, la Reforma de Mendoza fue, a pesar de su brevedad (1973-1974), de una profunda trascendencia en aspectos académicos, pedagógicos y curriculares porque logró eliminar la estructura de cátedras, como proponía el reconocido intelectual brasileño Darcy Ribeiro, en función de un conocimiento integrado a través de relaciones educativas democráticas, comprometidas y socialmente responsables. Propuestas de reforma que habían comenzado con la creación de la Universidad de Brasilia en 1962, durante el gobierno de João “Jango” Goulart, e interrumpidas abruptamente por el golpe de Estado de 1964 en Brasil. Sin embargo, durante el exilio de Ribeiro por distintos países de América Latina sus ideas se expandieron por universidades de Uruguay, Chile, Venezuela, Perú, Argentina, Costa Rica, México e, incluso, Argelia (Vidal Costa, 2023; Aveiro, 2023). Por eso, nos convocamos para hacer mención de aquel importante

acontecimiento, a partir de sus fuentes, ya que también es parte de la historia de nuestra Universidad Nacional de Cuyo y del pensamiento universitario latinoamericano.

Ahora bien, no logro recordar cómo llegué a Onofre Segovia, quién me dio su teléfono o cuándo hablamos por primera vez. Generalmente guardo esos datos para reconstruir la red de relaciones que llevan a establecer las vinculaciones de los materiales con los cuales realizo mis trabajos de investigación. Sí me viene a la memoria la vez que nos reunimos en su departamento de calle Chile y Rivadavia, de la capital mendocina, un 29 de agosto de 2006. Allí fui, munido de un grabador y un casete, a fin de realizarle una entrevista para mi tesis doctoral en curso, en que encontré a Segovia junto al filósofo Oward Ferrari que venía de Francia, a donde llegó exiliado a mediados de los setenta después de ser encarcelado y torturado en Argentina. Oward, que participaba del encuentro llamado “Conversaciones con filósofos mendocinos”, organizado por el Instituto de Filosofía Argentina y Americana por esos días⁴, me regaló tres de sus libros sobre Hegel que acababa de publicar la EDIUNC y Onofre me había preparado dos carpetas con documentos sobre la reforma universitaria. Ambos compartieron anécdotas, reflexiones y análisis sobre el período que quedaron registrados y, luego, con la compañera de Onofre, Marta, tuvimos los cuatro una agradable cena en aquella noche, fresca pero casi primaveral.

Otra vez, invité a Onofre para un acto en la plaza Sarmiento para celebrar el día del maestro y rendir homenaje a los docentes perseguidos por la dictadura de 1976. Dos años después, reunimos

⁴ El encuentro “Conversaciones con filósofos mendocinos” fue organizado por el Instituto de Filosofía Argentina y Americana, dirigido entonces por la Dra. Clara Jalif de Bertranou, junto con la Dra. Adriana Arpini y la Dra. Norma Fóscolo. Este significativo reencuentro se realizó en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, entre el 22 y el 25 de agosto de 2006, y contó con las exposiciones de un conjunto de filósofos de aquella institución que debieron exiliarse a partir de 1975, como Arturo Roig, Horacio Cerutti, Oward Ferrari, Bernardo Carlos Bazán, Víctor Martín y Enrique Dussel.

en el Sindicato Unido de los Trabajadores de la Educación (SUTE) a dirigentes históricos del Sindicato del Magisterio por el cincuentenario del Estatuto Docente (1958-2008), que se había gestado en Mendoza y extendido al resto del país. El acontecimiento quedó plasmado en la revista *De Pie por la educación del pueblo* y, además de Segovia que inició las gestiones, como secretario general del gremio, estuvo su sucesor, Jorge Daniel Herrera, quienes consiguieron concretar el reglamento de los derechos docentes adquiridos, durante la gobernación provincial de Arturo Ueltschi (Branca, Aveiro y Medina, 2008). Todavía más, recuerdo su voz cálida, serenamente provinciana, de nuestra última charla telefónica. Hasta que, en una de esas tantas visitas que hacía a mi directora de tesis, Clara Jalif de Bertranou, me comunicó el fallecimiento de Onofre. Quedé un poco desconcertado, la conversación que mantuvimos con él había sido unos meses antes, y no había ninguna mención oficial por parte de la Universidad. Había muerto un maestro, de todos los niveles educativos, sin que nadie se percatara de ello, más allá de sus familiares y amigos/as. Aquel ostracismo no dejaba de impactarme. Pues, Segovia había egresado de la carrera de Literatura en 1952, fue docente y director de la escuela Mariano Necochea de Las Heras, dirigente sindical, profesor universitario y decano de la Facultad de Filosofía y Letras, hasta llegó a pasar por tres cesantías debido a sus convicciones políticas: 1955, 1966 y 1976 en sendas dictaduras. No obstante, ni siquiera su retrato figura entre las autoridades de su Casa de Estudios, como nos comentó la hija de su hermano José, María Eva Segovia (Comunicación personal, 31 de octubre de 2023), algo que esperamos subsanar.

Con todo, hoy, nuevamente, volvemos a evocar a Onofre Segovia, en otro cincuentenario, esta vez de la Reforma Universitaria de Cuyo, de la cual fue uno de sus máximos protagonistas. En esta oportunidad, vamos a donar al Centro de Documentación Histórica los documentos que guardaba celosamente en su biblioteca personal hasta que cenamos en su casa, con Oward y Marta, para formar parte

de la mía. De modo que, ¿con qué van a poder nutrirse los investigadores de esta o de otras universidades? ¿Con qué rastros podrán mantener la persistencia de la memoria y de la historia de aquella gran gesta reformista? Tal vez, la más profunda que hubo en la historia universitaria de nuestro país. Tendrán a disposición, a partir de ahora, 38 documentos, 48 artículos periodísticos, dos cartas de puño y letra, además del mencionado artículo que hicimos para la revista *De Pie* del SUTE, que fue su última aparición en público. En detalle, podrán consultar: informes de gestión, estudios sobre temáticas universitarias, discursos, solicitudes y pedidos a las autoridades, circulares, ordenanzas, planes de estudios, manifiestos, diagnosis institucionales, listados de docentes y estudiantes, anotaciones personales y noticias de la prensa. Entre estas, su designación el 14 de junio de 1973 como delegado interventor de la Facultad de Filosofía y Letras (*Mendoza*, 14 de junio de 1973), con una imagen suya de amplia sonrisa. Y, otra, con su vivienda del Barrio San Ignacio de fondo, derribada por una potente bomba, del 18 de noviembre de 1974 (*Los Andes*, 18 de noviembre de 1974). Allí, se puede ver a Onofre recorriendo las ruinas de su morada, como aquellas en que sucumbía la reforma cuyana después de la renuncia de Roberto Carretero, durante la denominada “misión Ivannisévich”⁵. Afortunadamente, salvó su vida en aquel atentado porque había ido a visitar al padre de Gabriela Segovia. Gabriela, quien fue testigo del hecho a muy temprana edad, nos señaló que, junto a su tío Onofre, puede verse de espaldas entre los escombros, fotografiados por el

⁵ Después de la muerte de Perón, el 1 de julio de 1974, se profundizó la conspiración contra el proceso democrático. Enseguida, durante el mes de agosto, el ministro de educación Jorge Alberto Taiana fue reemplazado por Oscar Ivannisévich y, casi al unísono, Roberto Carretero renunció al cargo de rector normalizador de la Universidad Nacional de Cuyo (Aveiro, 2014). Así, la “misión Ivannisévich” se inició con el cambio de rectores normalizadores en las universidades nacionales (Cano, 1985).

diario *Los Andes*, a su papá José Segovia (Comunicación personal, 31 de octubre de 2023)⁶.

Estos materiales se hubieran perdido, olvidado, como pretendió ser olvidado Onofre y la Reforma Universitaria de Mendoza por la historia oficial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. Sin embargo, la memoria se resiste al olvido y reaparece, rebelde, indómita, indisciplinada, inquieta, desafiante. Resurge en una casualidad, nunca casual, en un reencuentro como este que sucedió aquí, en la sala de lectura “Sebastián Touza”. En murmullos que no cesan, para contrariar los obligados silencios, los intencionales desplazamientos o los cínicos negacionismos. Aunque, hace falta valor, entrega desinteresada, búsquedas sinceras, investigaciones comprometidas, serias, sistemáticas, esfuerzos intelectuales para que, estos documentos, como decía Eric Nepomuceno (2023) sobre el trabajo de Darcy Ribeiro, estén destinados “a soprar o fogo dessa brasa adormecida, a incendiar a mansidão dos derrotados” (p. 10)⁷. Pensamos, honestamente, que esto hubiese querido Onofre. Por un lado, que sus archivos se queden en este lugar, muy bien cuidados y gestionados por la Biblioteca Central y el CDH, bajo la coordinación de Pablo Agüero y la responsabilidad de Luciana Fernández, los dos egresados de la carrera de Historia de Filosofía y Letras. Por otro lado, que estos textos sirvan de brasa para que alguien, en su curiosidad e incomodidad con el presente transitar, los a-vive, es decir los devuelvan a la vida, los enciendan, los compartan, los difundan, los utilicen de combustible para incendiar la apacible y acomodaticia cotidianidad académica, acostumbrada a la adulación, la

⁶ Un atentado similar con explosivos había sufrido el filósofo Enrique Dussel, junto a su familia, un año antes en su casa de calle Don Bosco de la capital mendocina (*Mendoza*, 3 de octubre de 1973). También puede encontrarse esa noticia entre los archivos entregados al Centro de Documentación Histórica.

⁷ “a soplar el fuego de esa brasa adormecida, a incendiar la mansedumbre de los derrotados” (traducción propia).

obsecuencia, el amoldamiento y la hipócrita modosidad del “mejor no saber o del mejor no hablar de ciertas cosas”. Así todo se mantiene como está, en una continuidad negante. Por eso, advertía Darcy Ribeiro (1986), en su discurso durante la reapertura democrática de la Universidad de Brasilia que ayudó a fundar:

Ciência falsa e mediocridade nada são, nada podem. No caso da universidade, este desafio científico aponta para o dever de evitar que se cultive um saber fútil, inútil. Que seja esse saber de brincadeira de tantos acadêmicos universitários, em que um escreve para o outro (p. 20)⁸.

Para cerrar, gracias Onofre Segovia por darte, gracias Biblioteca Arturo Roig por recibirte. Gracias amigos y amigas por estar, siempre. Por acompañarnos en este hermoso ritual de ejercer la memoria, que también es poder, resistencia, fuerza colectiva de no darnos por vencidos, ni aun vencidos. Por hacernos un espacio, entre los papeles que nos habitan y forman parte de nuestro ser, de mendocinos, de cuyanos, de hombres y mujeres de bien que quieren una universidad al servicio del pueblo que la mantiene con su esfuerzo. Eso fue la Reforma Universitaria de Carretero, Roig y Segovia, entre muchos otros y otras, docentes, estudiantes, no docentes, graduados, graduadas, trabajadores, trabajadoras, que hoy, acá, entre nosotros, renace en estas brasas encendidas que, desde este momento, pertenecen a la hoguera del archivo histórico de la Universidad Nacional de Cuyo. ¡A ellos y ellas sea nuestro sentido homenaje!

⁸ “Ciencia falsa y mediocridad nada son, nada pueden. En el caso de la universidad, este desafío científico apunta para el deber de evitar que se cultive un saber fútil, inútil. Que sea ese saber de chiste de tantos académicos universitarios, en que uno escribe para otro” (traducción propia).

Bibliografía

Aveiro, Martín (2014). *La universidad inconclusa. De la Ratio Studiorum a la reforma universitaria en Mendoza* (1973-1974). Mendoza: EDIUNC.

Aveiro, Martín (2023). Darcy Ribeiro, reformas universitarias em tránsito. En A. Vidal Costa (Org.), *Darcy Ribeiro, intelectualidade e pensamento crítico latino-americano* (pp. 201-216). Belo Horizonte: Fino Traço.

Branca, Diana; Aveiro, Martín y Medina, Emilio (2008). 50 años de nuestros derechos (1958-2008). Estatuto Docente - 82% móvil. En D. Branca; M. del C. Scelta; I. Prados; M. Aveiro y E. Medina (Coords.), *De Pie por la educación del pueblo*, año 9, nº 10, septiembre, 15-22.

Cano, Daniel (1985) *La Educación Superior en la Argentina*. Buenos Aires: Grupo Editor Latinoamericano.

Enrique Dussel (27 de agosto de 2006). América Latina está viviendo una primavera política. *Los Andes* (Mendoza, Argentina).

Filosofía: asueto y asamblea (7 de junio de 1973). *Los Andes* (Mendoza, Argentina).

Fue designado el delegado interventor en Filosofía (14 de junio de 1973). *Mendoza* (Mendoza, Argentina).

Nepomuceno, Eric (2023). O Darcy Ribeiro continental. En A. Vidal Costa (Org.), *Darcy Ribeiro, intelectualidade e pensamento crítico latino-americano* (pp. 9-11). Belo Horizonte: Fino Traço.

Ribeiro, Darcy (1986) *Universidade para quê?* Brasília: Editorial Universidade de Brasília

Segovia, Gabriela (31 de octubre de 2023). Comunicación personal.

Segovia, María Eva (31 de octubre de 2023) Comunicación personal.

Segovia, Onofre (s. f.) *Agenda de Decanato*. Mendoza.

Vidal Costa, Adriane (2023). Darcy Ribeiro: exílio e reforma universitária na América Latina. En A. Vidal Costa (Org.), *Darcy Ribeiro, intelectualidade e pensamento crítico latino-americano* (pp. 173-200). Belo Horizonte: Fino Traço.

Una bomba afectó la vivienda del decano de Filosofía y Letras (18 de noviembre de 1974). *Los Andes* (Mendoza, Argentina).

Una bomba de gran poder estalló en la casa de un profesor de la UNC (3 de octubre de 1973). *Mendoza*, (Mendoza, Argentina).

Martín Aveiro Coppolino

Profesor y Licenciado en Ciencias de la Educación por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza. Doctor en Humanidades y Artes con mención en Ciencias de la Educación por la Universidad Nacional de Rosario, con doctorado sándwich en la Universidade Estadual de Campinas (São Paulo, Brasil) y Posdoctorado en Humanidades y Ciencias Sociales, con orientación en Educación, de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata. Profesor-investigador ordinario, con dedicación exclusiva, de Teoría Educativa y del Seminario de Perspectivas Pedagógicas del Nivel Superior en el Departamento de Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca-Buenos Aires, Argentina.

La universidad y el compromiso social. Reflexiones sobre las ideas y experiencias pedagógicas de Mauricio López y Arturo Roig¹

The university and social commitment. Reflections on the ideas
and pedagogical experiences of Mauricio López and Arturo Roig

Dante Ramaglia²

 <https://orcid.org/0000-0001-5739-6331>

La idea de realizar un ejercicio de rememoración que se propone como motivo convocante de estas jornadas representa indudablemente un desafío frente a lo que podría considerarse como una fuerte tendencia actual a la pérdida de sentido histórico. Esto último se relaciona con la deriva que siguen los cambios acelerados de nuestro tiempo, lo cual lleva a descartar los acontecimientos del pasado en función de una renovación constante que frecuentemente

¹ El presente trabajo fue presentado en su versión original en *las II Jornadas de Historia y Memoria de la Universidad Nacional de San Luis. A 40 años de su creación*, en el marco del panel: "Historia de la Universidad: filosofía, política y universidad. Mauricio A. López y Arturo Roig", que se realizaron en la Universidad Nacional de San Luis, los días 24, 25 y 26 de abril de 2013. Lo dicho en esa oportunidad se reproduce con mínimas modificaciones en conmemoración de los cincuenta años de la fundación de la universidad puntana y de la reforma pedagógica llevada a cabo en la Universidad Nacional de Cuyo.

² Instituto de Filosofía Argentina y Americana, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo / Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales-Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina. Contacto: ramaglia@mendoza-conicet.gov.ar

no alcanza a incorporar lo que contienen de valioso las experiencias anteriores. A la singular relación con la historicidad que prevalece en la consideración del presente como momento que contrae la línea del tiempo, desdibujando el pasado y el futuro, cabe agregar la observación que hace Boaventura de Sousa Santos (2009) cuando denuncia el desperdicio que implica respecto a la diversidad de la experiencia social, en cuanto esta representa una serie de prácticas y de conocimientos alternativos que son invisibilizados por la globalización hegemónica e ignorados por el consenso científico vigente si no se tiene la capacidad de valorar y recuperar esos saberes.

Sin duda que inmediatamente compartimos la intención de recuperar la experiencia que se da en el caso puntual que se plantea como tema a este panel, esto es reflexionar sobre los vínculos entre filosofía, política y universidad a través de la obra que desarrollaron Mauricio López y Arturo Roig. En particular, se trata de considerar la singularidad que tuvieron las propuestas de transformación de la universidad que se implementaron durante la década de los setenta del siglo pasado. Si bien ocurrieron durante un breve periodo de tiempo, que se interrumpió por la intervención de facto de las universidades, acompañada de la brutal represión que se extendió al conjunto de la sociedad argentina, las mismas constituyeron experiencias inéditas que se dieron conjuntamente en San Luis y Mendoza. Las coincidencias que pueden encontrarse responden al similar espíritu que las animaría, tanto en el decidido compromiso social y la amplitud de los ideales que orientarían las reformas llevadas adelante por Mauricio López como primer Rector de la Universidad Nacional de San Luis desde su creación en el año 1973 y por Arturo Roig cuando se desempeña como Secretario Académico de la Universidad Nacional de Cuyo entre 1973 y 1974, durante el rectorado de Roberto Carretero.

Para aproximarnos al sentido que tuvieron estas experiencias, así como a algunos de sus planteos renovadores en

cuanto a lo pedagógico y la reestructuración institucional de la universidad, vamos a retomar las consideraciones que realizó el mismo Arturo Roig en distintos textos dedicados a dar cuenta del contexto y las ideas que orientaron las propuestas llevadas a la práctica. En principio se encuentran en él más referencias al proceso de cambio realizado en Mendoza, en el cual tuvo un papel destacado junto a varios impulsores de esa reforma universitaria, pero igualmente se reconocían los antecedentes y similitudes con las alternativas desarrolladas en San Luis con la colaboración activa de muchas personas en el momento que Mauricio López encabezó la creación de esta universidad³. El registro escrito, más los testimonios directos de quienes participaron en esas experiencias de transformación de la universidad, nos proporcionan un punto de vista que enriquece la perspectiva historiográfica. En tal sentido, se trata de retomar para nuestro presente los valiosos aportes realizados en relación a lo que se constituyó entonces como una pedagogía participativa y crítica encaminada a un proceso de integración y liberación de América Latina.

Las circunstancias que se presentan en el período anterior a la implementación de las reformas universitarias de los años setenta han sido relatadas de modo testimonial. En un texto dedicado a recordar su relación de amistad fraterna con Mauricio López, Roig ubica el comienzo de esta relación en el encuentro que tuvieron en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Cuyo hacia 1945. El trato cotidiano y afectuoso se extendió a las familias de ambos y a colegas y amigos comunes. También trabajaron juntos en la cátedra de Introducción a la filosofía en el año 1949, en que se realizó el famoso Primer Congreso Nacional de Filosofía en Mendoza, donde ambos colaboraron cercanamente en la organización y tuvieron la posibilidad de relacionarse con muchos de los pensadores nacionales e internacionales que se dieron cita en esa ocasión. Además de estas

³ Para profundizar en las ideas de Mauricio López puede consultarse: López, 1989, 1992.

vivencias, añadía Arturo Roig los momentos compartidos en Europa, sin duda recordados con la nostalgia de sus encuentros en París, poco después de las célebres revueltas estudiantiles de mayo de 1968. En ese clima se iría gestando un intercambio de ideas que estaban vinculadas a intereses compartidos en los estudios filosóficos y en las inquietudes políticas de cambio, al que se agregaría la necesidad de introducir nuevas referencias en el ámbito de la universidad, por lo que decía Roig:

Pero había algo más, estaba de por medio la cuestión pedagógica, que era pasión común de ambos. Habíamos leído a Paulo Freire y a Darcy Ribeiro con quienes teníamos amistad personal y estábamos embarcados en los ideales de una pedagogía participativa. Los vientos de liberación habían comenzado a soplar también en la universidad argentina e impulsaban a promover alternativas frente a sistemas pedagógicos paternalistas y represivos. Y eso lo sentíamos muy fuertemente. Fue así como volvimos, Mauricio y yo a embarcarnos, casi a la par, en una lucha de reforma profunda de la universidad, transformación que ciertamente la entendíamos dentro del marco de un cambio sustancial de las relaciones humanas en todos los ámbitos (Roig, 2003, p. 147).

En esta cita se presentaban las motivaciones fundamentales que animaron los cambios que fueron impulsados en esos años, en que no eran ajenas las esperanzas de modificar estructuras arraigadas en el marco de la agitada vida universitaria de la época y de las diversas formas emergentes de reclamo de una liberación nacional y social. Cabe señalar que esta transformación se vinculaba, además, con la dimensión profunda de sostener otra modalidad en torno a las relaciones humanas, de la cual ambos darían además un testimonio en lo personal. La misma hace referencia inmediatamente a la necesidad de alcanzar nuevas prácticas en la relación pedagógica, que se comprendía en el contexto más amplio de un cambio de las relaciones sociales y políticas en que se manifestaban distintas

formas de subordinación. En el plano de la educación esta forma jerárquica y verticalista se reflejaba en el tradicional sistema de cátedras, que se convertía en un obstáculo para desarrollar participativamente la tarea de docentes y alumnos y, en última instancia, la construcción del mismo conocimiento⁴.

Por cierto que a la base de estos planteos en lo educativo se encuentra una concepción filosófica que partía de considerar que todos somos sujetos que poseemos dignidad e historicidad. Esto se traduciría en la idea de la capacidad de autoafirmación y de la posibilidad de transformación de las propias circunstancias, que Arturo Roig ampliaría en sus tesis referidas al pensamiento latinoamericano y la historia de las ideas⁵. La referencia a Paulo Freire nos dice también que una pedagogía con sentido liberador se dirigía a los sectores más postergados que se los considera como destinatarios y poseedores al mismo tiempo de saberes válidos.

Entre las principales iniciativas que se emprendieron con la discusión y participación amplia de estudiantes y docentes en Mendoza y San Luis está la reorganización de las universidades en función de “áreas curriculares” o “unidades pedagógicas”. Esta propuesta, que venía a remplazar la estructura rígida de las cátedras, había tenido referencias previas en cada universidad provincial. Roig destaca, en particular, la tendencia innovadora que había sido realizada en la Facultad de Pedagogía y Psicología de la Universidad Nacional de San Luis al implementar un sistema de áreas curriculares ya desde el año 1971, el cual reordenaba las cátedras existentes de

⁴ Un estudio detallado de la reforma universitaria desarrollada en la Universidad Nacional de Cuyo en los setenta se encuentra desarrollado en: Aveiro, 2014.

⁵ En sus aspectos fundamentales estas tesis se encuentran desarrolladas en uno de sus libros más conocidos en relación a la teoría, crítica e historia del pensamiento latinoamericano. Cf. Roig, 1981.

esta facultad en campos del saber⁶. Este antecedente de lo que fueron las reformas de unos años después, al igual que inciden otras experiencias pedagógicas alternativas que se darían en esa época a nivel nacional, expresarían la necesidad de cambios radicales que surgían en buena medida de los movimientos estudiantiles y políticos, así como de profesores y directivos que se embarcaron con decisión y creatividad a llevarlos adelante, aún frente a la resistencia de quienes detentaban posiciones conservadoras y elitistas que mantenían el *status quo* en el ámbito de la enseñanza y de la organización universitaria.

Ahora bien, interesa detenernos en la consideración de cuáles eran los fundamentos de las propuestas de reforma y qué significó particularmente la reorganización por áreas curriculares. En una conferencia que diera en el año 1985 en la Universidad Nacional de San Luis, Roig presentó una síntesis abarcadora de la experiencia desarrollada durante los años 1973 y 1974⁷. En su análisis detallado se establecía una diferencia radical entre esta iniciativa renovadora impulsada en la universidad argentina con respecto a la de la etapa anterior de 1966 a 1973. Este último periodo, que corresponde a la ideología desarrollista, había avanzado con un plan de departamentalización de las universidades, entre ellas muchas eran de creación reciente, como respuesta al sobredimensionamiento de las principales universidades de entonces y con la intención de evitar la politización que crecía en esos años. Además de la observación crítica sobre este último aspecto, era evidente que la tendencia a la reestructuración por departamentos se mostraba funcional a un proyecto político-educativo impulsado desde concepciones

⁶ Véase: "Un proceso de cambio en la universidad argentina actual (1966-1973)", en: Roig, 1998, pp. 67-97. Este trabajo fue publicado originalmente en la *Revista de Filosofía Latinoamericana*, Buenos Aires, Castañeda, año 1, nº 1, 1975.

⁷ Véase: "Un experimento de pedagogía participativa. El ensayo de los años 1973-74 en Mendoza", en: Roig, 1998, pp. 99-128.

tecnocráticas que tomaban como modelo a las instituciones universitarias de los Estados Unidos de Norteamérica.

El punto de partida de la implementación de la reforma por áreas de integración curriculares, tal como se dio en San Luis y Mendoza, era una forma de reorganización por unidades pedagógicas que remplazaban directamente al sistema de cátedras. En este sentido –aclara Roig–, se ponían en cuestión las formas de departamentalización iniciadas en la etapa desarrollista, porque se partía de un supuesto distinto respecto a la misma orientación del cambio necesario para la universidad en coincidencia con cambios políticos de fondo que se reclamaban. Básicamente, a nivel de las prácticas y discursos políticos de entonces, había cobrado fuerza la denuncia de la situación de dependencia, que constituía un problema teórico que desde su planteamiento en las ciencias sociales latinoamericanas se había extendido a una consideración de distintos ámbitos de nuestras sociedades, incluida la cuestión de la dependencia cultural. Desde esta perspectiva eran sostenidas una serie de posiciones críticas que, además de la teoría de la dependencia, podrían asociarse con los planteos derivados de la filosofía y la teología de la liberación, que se generaron en ese momento y se propagaron con inmediatas repercusiones en toda América Latina. Mas, en lo fundamental, esto significaba una ruptura con los planes de desarrollo bajados desde los países centrales, por lo cual se trataban de indicar las bases de un proceso autónomo que debían seguir los países latinoamericanos.

En el ámbito de la universidad se darían una serie de respuestas críticas y creativas para impulsar transformaciones que atendían las propias necesidades locales. Un ejemplo de estas iniciativas, que ya se ha mencionado antes, es el de los planes para la universidad brasileña que había implementado Darcy Ribeiro en la década de los sesenta, la cual había inspirado un proceso similar en la Universidad Nacional de La Plata cuando fue Rector Rodolfo Agoglia, en los mismos años que se emprendió la reforma en

Mendoza –por tomar uno de sus ejemplos significativos–, pero es sabido que las ideas innovadoras del intelectual brasileño inspiraron y orientaron numerosas alternativas de cambio en varias universidades latinoamericanas. Como es posible observar, existen vasos comunicantes entre las distintas experiencias que surgieron en el país y en Latinoamérica de modo disruptivo en esa etapa de renovación y de efervescencia.

Volviendo a la exposición que hace Arturo Roig de la renovación pedagógica que se vivió concretamente en la Universidad Nacional de Cuyo en ese corto período, cabe retomar algunos de sus lineamientos centrales. Como reforma integral apuntaba a superar una tendencia que se había concentrado en el profesionalismo, es decir, el objetivo de formar solo para una titulación profesional descuidando la producción de ciencias básicas, incluida una cierta reducción instrumental del saber. Aparte de promover cambios en el proceso de enseñanza-aprendizaje y en la evaluación, el aspecto estructural se dirigía a la creación de nuevas unidades pedagógicas de acuerdo a la constitución de las áreas curriculares según la nueva orientación ideológica que se ha comentado anteriormente. El nuevo espíritu que animó a esta reforma la describe Roig en sus alcances fundamentales:

La profundización señalada se encaminó a lograr los siguientes objetivos que en forma breve vamos a comentar: constituir cada unidad pedagógica en lo que entonces se daba en llamar “comunidad educativa organizada” en la cual docentes y alumnos compartieran la responsabilidad del proceso de enseñanza-aprendizaje, liberar la estructura formal de los planes de estudio, haciendo posible de este modo una movilidad real del personal docente; obtener una efectiva integración de docencia, investigación, prestación de servicios y eventualmente de producción; alcanzar una labor interdisciplinaria ya sea atendiendo a afinidades epistemológicas, curriculares o funcionales y, en fin,

obtener el montaje de un sistema flexible que permitiera atender a las mayores demandas educativas como consecuencia de una política de inscripción irrestricta (Roig, 1998, pp. 122-123).

Y más adelante, Roig afirmaba el avance hacia una “desescolarización” que implicaba la nueva concepción de las relaciones educador-educando, tal como se las planteó en un documento de esos años:

Lo fundamental es pues avanzar hacia nuevas relaciones pedagógicas las que si bien, inevitablemente, dentro de la estructura actual de la Universidad Argentina, no escapan a una cierta “institucionalización”, permitan relaciones humanas espontáneas y libres, abiertas a la realidad, que no dependan de formalidades afirmadas como valiosas en sí mismas, que son la muerte de toda tarea educativa (Roig, 1998, p. 124).

Ciertamente que aquí se rescata el sentido fundamental que posee la educación en función de los sujetos y sus modos más libres de interacción, antes que la entronización de los sistemas formales e institucionales.

Esta experiencia transformadora de Mendoza se activó especialmente en las Facultades de Filosofía y Letras y de Ciencias Políticas y Sociales, que fueron las que también más sufrieron inmediatamente la persecución y represión desatadas con la llamada misión Ivanisevich a partir de 1975 y se profundizaron con la dictadura militar que se impuso en los años siguientes. Por otra parte, –aclara Roig– que la departamentalización interna que suponían las áreas, si bien puso en cuestión las cátedras, no llegó a desplazar la organización por facultades por varios motivos; uno de ellos era que la tarea de formación de profesionales que tenían a cargo tradicionalmente las facultades podía orientarse a dar respuestas a situaciones concretas de la realidad social.

De la evaluación que surge de estas páginas y de los relatos testimoniales que nos transmitió Arturo Roig, y por su intermedio de las mismas tareas e ideales que compartió con Mauricio López, podría afirmarse que estas reformas emprendidas en la universidad constituyeron una experiencia singular y audaz de transformación en la que ellos se comprometieron en cuerpo y alma. Cabe esta expresión frente a la deriva trágica que se siguió con la desaparición y el exilio en uno y otro caso, un verdadero contrasentido ante la afirmación de la vida que suponían ambos en su apertura generosa a los demás. Lamentablemente fueron experiencias interrumpidas tempranamente, cuando recién se comenzaban a producir los cambios sustanciales que se procuraban para nuestras universidades.

Volver sobre esos momentos fundacionales representa realizar un ejercicio de memoria, que nos permite reencontrarnos con la vigencia que poseen esos ideales en su sentido más profundo, al tender a la realización de formas más libres y plenas en las relaciones humanas. En este caso particular nos referimos a la significación que poseen en el plano de la educación, en que esas propuestas se desarrollaron en una determinada coyuntura histórica, las cuales pueden ser retomadas teniendo en cuenta su realización desde las circunstancias actuales. Nos animaríamos a decir que esos ideales se encuentran ya incorporados en parte en nosotros cuando transformamos la historia en algo vivo, en que cobran fuerza las enseñanzas que hemos recibido de ciertas personas excepcionales y recuperamos lo que hay de valioso en las alternativas que intentaron avanzar hacia un proceso de democratización que involucró inmediatamente a la vida universitaria.

Bibliografía

Aveiro, Martín Omar (2014). *La universidad inconclusa. De la Ratio Studiorum a la reforma universitaria en Mendoza (1973-1974)*. Mendoza: EDIUNC.

López, Mauricio Amílcar (1989). *Los cristianos y el cambio social en la Argentina. Tomo I: Panorama histórico y social, 1965-1975*. Mendoza: Fundación EcuMénica de Cuyo.

López, Mauricio Amílcar (1992). *Los cristianos y el cambio social en la Argentina. Tomo II: Análisis de documentos*. Mendoza: Fundación EcuMénica de Cuyo.

Roig, Arturo Andrés (1981). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México: Fondo de Cultura Económica. (Segunda edición corregida y aumentada: Buenos Aires, Una Ventana, 2009).

Roig, Arturo Andrés (1998). *La universidad hacia la democracia. Bases doctrinarias e históricas para la construcción de una pedagogía participativa*. Mendoza: EDIUNC.

Roig, Arturo Andrés (2003). Aquellos años de esperanza y dolor. Recuerdos de Mauricio López, filósofo y teólogo de la liberación. Erasmus. *Revista para el diálogo intercultural*. Tema: Filosofía de la liberación. Balance y perspectivas 30 años después. Río Cuarto: Ediciones del ICALA, año V, (1/2), 143-160.

Santos, Boaventura de Sousa (2009). *Una epistemología del Sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: Siglo XXI / CLACSO.

Dante Ramaglia

Licenciado y Doctor en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina. Desarrolla actividades docentes de grado y posgrado en la misma Universidad. Actualmente es Director del Instituto de Filosofía Argentina y Americana de la mencionada Facultad. Se desempeña, además, como Investigador Independiente del CONICET en el Grupo de Investigación en Filosofía Práctica e Historia de las Ideas, perteneciente al Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales (INCIHUSA-CCT Mendoza).



TEXTOS

Un plan de estudios con vocación social. La Ordenanza N° 40/73

A study plan with a social vocation. Ordinance No. 40/73

Adriana María Arpini¹

 <https://orcid.org/0000-0002-5459-0363>

El 29 de diciembre de 1973 –hace 50 años–, mediante la firma de la Ordenanza N° 40, se ponía en funcionamiento el nuevo Plan de Estudios de las Carreras de la Facultad de Filosofía y Letras. Tras un trabajo minucioso, realizado durante varios meses de ese año '73, de diagnóstico, de revisión de currículos de otras universidades nacionales y extranjeras, de debates acerca de la función social de la universidad y, en particular, de las humanidades y las ciencias sociales, fue tomando forma el nuevo plan.

Bajo la conducción del Profesor Onofre Segovia, Delegado Interventor de la Facultad de Filosofía y Letras, comenzaron los trabajos previos, que fueron realizados por comisiones integradas por profesores, estudiantes, graduados y representantes del personal de apoyo de la facultad. Algunos objetivos fueron orientadores de la tarea: se buscaba superar el cientificismo vacío, el academicismo abstracto, la incomunicación; se pretendía organizar los estudios de las humanidades y las ciencias sociales en función de las necesidades del país y del proceso de liberación; se proponía actualizar los conocimientos, dinamizar la investigación, diversificar

¹ Universidad Nacional de Cuyo / CONICET. Contacto: aarpini@mendoza-conicet.gob.ar

los métodos de enseñanza conforme a las exigencias científicas y a la situación social y cultural de la región.

Toda esa movilización del año '73 había sido anticipada de alguna manera en conversaciones y discusiones del claustro docente y entre los estudiantes. En una conferencia presentada en 1967 ante el Departamento de Filosofía, Arturo Roig proponía hablar de Pedagogía Universitaria como una disciplina en ciernes en nuestro medio, que afrontaba los problemas de la formación universitaria como parte de un complejo más vasto de problemas sociales (cf. Roig, 1998); al mismo tiempo que planteaba una reelaboración de los métodos de enseñanza para adecuarlos al crecimiento de la matrícula, a las exigencias de una universidad con vocación social y a la responsabilidad con el progreso de los saberes. En efecto, las facultades de humanidades forman, por lo general, a quienes ejercerán la función docente. Allí se ocupan de enseñar cómo se ha de enseñar a infantes y adolescentes, pero, el problema de cómo enseñar a la juventud se dejaba mayormente librado a la espontaneidad y/o a la experiencia empírica. Poco se había sistematizado, hasta el momento, la cuestión de la pedagogía universitaria. Roig formulaba una posible caracterización de la misma como “la conducción del acto creador, respecto de un determinado campo objetivo, realizado con espíritu crítico entre dos o más estudiosos, con diferente grado de experiencia respecto de la posesión de aquel campo” (Roig, 1998, p. 19) Claros ejemplos de ello se podían encontrar en los diálogos socráticos y en la institución de los seminarios, promovida en nuestro país por la Reforma del '18.

Existían antecedentes de la preocupación por la pedagogía universitaria en nuestra América. A propósito de la organización y fundación de la Universidad de Brasilia, en 1960, Darcy Ribeiro volcó en el *Plano orientador do Universidad de Brasilia* sus ideas acerca de los valores internacionales de la ciencia y la cultura, y de la lealtad al pueblo brasileño, expresado en el compromiso de vincular la universidad a la búsqueda de soluciones para los problemas

nacionales y a la lucha del pueblo por llevar adelante su proceso histórico por caminos efectivos de independencia y liberación. Ideas que se replicaron y profundizaron en otros escritos suyos leídos con avidez por miembros de nuestra comunidad universitaria en los primeros años '70, como es el caso de *La Universidad nueva. Un proyecto*, de 1973².

También, en 1968 se publicaba, en portugués, la *Pedagogía del oprimido* de Paulo Freire. La versión en español, por la editorial uruguaya Tierra Nueva, de 1970³, circuló de mano en mano –en la época no existían fotocopias ni escáner– entre profesores y estudiantes. El ejemplar –se comentaba– había sido traído a Mendoza por Mauricio López, de regreso de uno de sus viajes. La novedad de la propuesta freiriana abrió la posibilidad de pensar de manera enriquecedora las relaciones pedagógicas. No sólo en el sentido vertical/paternalista de docente a estudiante, sino de una manera dinámica en que también el docente aprende del estudiante y cada uno de estos entre sí, en vínculos horizontales. Lo que conlleva, además, una historización y contextualización de las relaciones pedagógicas, en el marco de una educación liberadora y una filosofía de la alteridad.

De esta manera se incorporaba en los debates sobre los nuevos planes de estudios de las carreras de la Facultad de Filosofía y Letras, criterios pedagógicos procedentes de la universidad nueva, la pedagogía del oprimido y de una tradición pedagógica propia, en la que cuenta como momento importante del movimiento pedagógico “Nueva era”, que por los años '30 se inspiró en los métodos promovidos por la Escuela Nueva⁴ y tuvo en Florencia Fossatti a una de sus principales referentes

² Véase: Ribeiro, Darcy (1962, 1971, 1973).

³ Freire, Paulo (1970).

⁴ Movimiento pedagógico que promovía la educación en libertad para la libertad, centrada en el niño, como sujeto activo de su formación. Sus principales promotores fueron: Ovide Decroly, John Dewey, Edgar Claparède, Jean Piaget, William Kilpatrick, Roger Cousinet y Célestin Freinet.

locales⁵. En esta línea de pensamiento pedagógico se sacaba al estudiante del lugar de la pasividad y a la educación de la mera transmisión mecánica y memorística de contenidos, y se hacía del acto educativo un hecho creativo e innovador, realizado de manera colaborativa y solidaria con los procesos sociales del país. Entre las estrategias pedagógicas que promovían la creatividad, se pusieron en marcha experiencias de taller total y trabajos grupales, así como las cátedras nacionales y el sistema de áreas (cf. Roig, 1998, pp. 67-97).

Si la Reforma del '18 había conquistado cuestiones que hacen a la política y la administración de los estudios superiores: el cogobierno universitario, la periodicidad de las cátedras, la autonomía y extensión universitarias; las transformaciones que se proponían en el nuevo Plan de Estudios profundizaban esas conquistas y sumaban la revisión de las condiciones académico-pedagógicas en vistas de superar la verticalidad en la imposición del saber, de aguzar la mirada crítica sobre los mismos y de propiciar renovaciones en el modo de organizar y transmitir los conocimientos y las prácticas. Sobre todo, se puso en cuestión el tradicional sistema de cátedras, que, desde su instalación en la colonia, se había perpetuado casi sin modificaciones, atravesando toda la historia de la universidad argentina.

Como estudiante, participé en una de las comisiones que se ocupó de relevar el diagnóstico, las necesidades y las propuestas de los graduados de las diferentes carreras de la facultad. Se confeccionó para ello una extensa encuesta que consultaba sobre sus experiencias de formación, sus dificultades y necesidades a la hora de enfrentar la tarea docente, sus sugerencias en vistas de la renovación de planes de estudio. De manera semejante se procedió en las comisiones encargadas de relevar la opinión de los profesores y de los estudiantes. La encuesta a los graduados fue bien recibida y se obtuvieron entusiastas respuestas,

⁵ Florencia Fossatti (Mendoza 1888- 1978), maestra, pedagoga y gremialista argentina; fue, junto a María Elena Champeau y Néstor Lemos, promotora de la escuela laica, democrática y autogestiva (cf. Fernández, 2018; Alvarado, 2016).

no recuerdo cuantas, fueron muchas. Las mismas se procesaron a fin de confeccionar un diagnóstico de la situación y de las necesidades de quienes estaban en el ejercicio de la profesión docente. Todo ello quedó reflejado en la ordenanza 40, tanto en los considerandos como en la parte resolutive: en los objetivos de la Facultad y en los nuevos planes de estudios de las Carreras de Filosofía, Letras, Historia, Geografía y Lenguas extranjeras. Cabe mencionar como novedad, congruente con el espíritu de la renovación pedagógica, la implementación de una Secretaría de Acción Social, encargada de organizar los servicios a la comunidad en vínculo con instituciones extrauniversitarias. Actividades que involucraban tanto a docentes como a estudiantes. La acción social hacía parte de las actividades formativas de las carreras y los estudiantes debían cumplir con 270 horas de servicios a la comunidad a partir del tercer año de las respectivas carreras.

El 12 de febrero de 1975, en plena vigencia de la Misión Ivánissevich⁶ y sin justificación alguna, fue derogada la Ordenanza 40 del Rectorado, y todas las ordenanzas y resoluciones de la Facultad referidas a la implementación de los nuevos planes de estudio, los cuales quedaron sin efecto. Ya se habían desatado la persecución y expulsión de docentes, estudiantes y demás miembros de la comunidad universitaria. La experiencia de transformación de la pedagogía universitaria quedó, según lo expresó Arturo Roig, “atrapada en las aguas oscuras de la historia oficial”. Reconocemos, sin embargo, que la potencia de aquella experiencia no dejó de dar frutos en la tarea de construcción de sujetos pedagógicos, de producción y comunicación de conocimientos de las ciencias y las humanidades, de compromiso con la función social de la universidad.

Mendoza, 29 de diciembre de 2023.

⁶ Oscar Ivánissevich fue Ministro de Educación entre agosto de 1974 y agosto de 1975. Asumió el cargo con la misión de “terminar con el caos y la infiltración marxista en la educación”.

Referencias bibliográficas

Alvarado, Mariana (2016). El Alegato de Florencia Fossatti. Claves para una Historia de las ideas pedagógicas desde una epistemología feminista. *Historia de la Educación. Anuario*, vol. 17, (2), 104-119.

Fernández, Nora Alejandra (2018). El surgimiento de la Escuela Nueva en Mendoza. *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, vol. 35, 47-65.

Freire, Paulo (1970). *Pedagogía del oprimido*. Montevideo: Tierra nueva.

Ribeiro, Darcy (1962). *Plano orientador da Universidad de Brasilia*. Brasilia: Editorial Universidade de Brasilia.

Ribeiro, Darcy (1971). *La Universidad Latinoamericana*. Caracas: Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela;

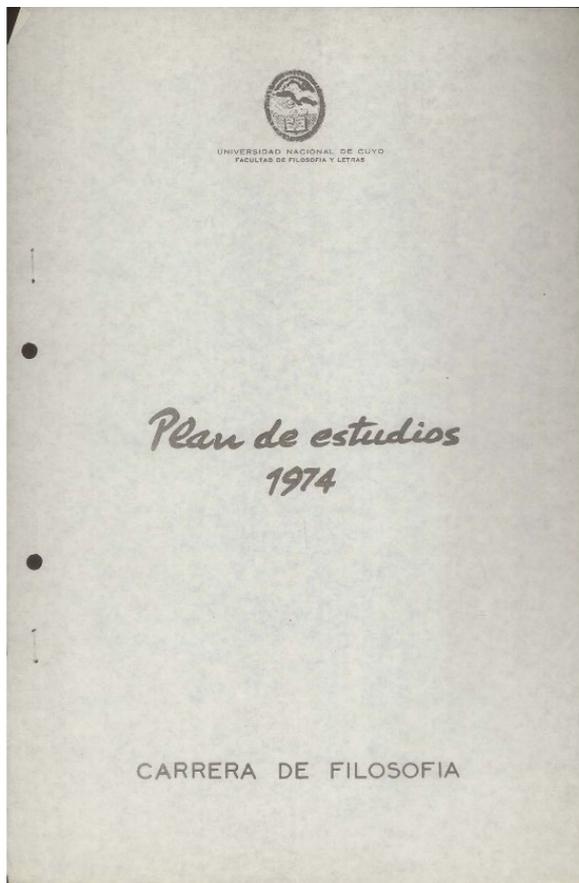
Ribeiro, Darcy (1973). *La universidad nueva. Un proyecto*. Buenos Aires: Editorial Ciencia Nueva.

Roig, Arturo Andrés (1998). Hablemos, ya, de pedagogía universitaria. En Roig, A. A., *La universidad hacia la democracia. Bases doctrinarias e históricas para la constitución de una pedagogía participativa* (pp. 15-26). Mendoza: EDIUNC.

Adriana María Arpini

Es Profesora, Licenciada y Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina), donde se desempeñó como Profesora Titular de Antropología Filosófica y del Seminario Temas de Historia de las Ideas Políticas hasta su reciente jubilación. Continúa como profesora de posgrado en el Doctorado en Filosofía. Es Investigadora Principal Contratada de CONICET en las áreas temáticas de la Filosofía Práctica y la Historia de las Ideas Latinoamericanas. Fue directora de la Maestría en Estudios Latinoamericanos de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. Actualmente coordina la Especialización en Filosofía con niños y jóvenes de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNCUyo. Autora y compiladora de libros, capítulos de libros y artículos en revista de circulación internacional. Dirige proyectos de investigación, tesis y becas. Ha recibido invitaciones especiales y distinciones por su labor académica.

Plan de estudios de la carrera de Filosofía del año 1974¹



¹ El siguiente texto se ha transcrito respetando la versión original del mismo. Agradecemos la facilitación de este material por parte del Lic. Pablo Agüero, coordinador del Centro de Documentación Histórica, perteneciente al Sistema Integrado de Documentación de la Universidad Nacional de Cuyo.

**RECTORADO DE LA UNIVERSIDAD
NACIONAL DE CUYO**

ORDENANZA Nº 40

MENDOZA, 29 de diciembre de 1973.

VISTO:

El Expte. Nº 2-887/73, donde la Facultad de Filosofía y Letras, mediante Resolución nº 433 del 13 de diciembre de 1973, eleva el proyecto de reforma de Planes de Estudio de dicha dependencia, solicitando su homologación de conformidad con lo establecido en el artículo nº 33, inc. d) del Estatuto de la Universidad Nacional de Cuyo y,

CONSIDERANDO:

Que la diagnosis de la Facultad de Filosofía y Letras realizada en 1973 por profesores, alumnos y graduados, al hacer referencia a los defectos más evidentes de la universidad argentina, ha señalado, entre otros: el cientificismo, el academicismo, la incomunicación, la falta de coordinación, la escasa participación de los estudiantes en diversos aspectos de la actividad académica y la carencia de espíritu crítico frente al sistema de independencia que agobia al país.

Que la diagnosis ha mostrado también los inconvenientes que ocasiona la falta de una formulación explícita de los objetivos que se propone alcanzar la Facultad para dar cumplimiento a las tareas que la sociedad le asigna.

Que el profundo análisis efectuado por la comunidad universitaria ha puesto igualmente en evidencia la necesidad de que la organización y el funcionamiento de la Facultad guarden relación

con la conformación y las necesidades del país real y se pongan al servicio del proceso de liberación nacional.

Que se ha señalado asimismo la inadecuación de las carreras con respecto a los requerimientos del medio, como resultado de la rigidez con que han sido concebidos los planes de estudio y del envejecimiento de los mismos frente a la dinámica de las ciencias y de la sociedad.

Que las comisiones han indicado, además, la necesidad de propender a una mejor formación específica de los profesionales, a la organización de orientaciones opcionales, a la diversificación de los cursos de acuerdo con las exigencias profesionales y a la seminarización de las carreras con el objeto de incorporar a los estudiantes a las tareas de investigación.

Que la diagnosis ha puesto en evidencia la falta de un trabajo coordinado, lo que da origen a la omisión de contenidos fundamentales o a reiteraciones temáticas, y al mismo tiempo dificulta el aprovechamiento adecuado de los recursos humanos y la posibilidad de realizar tareas interdisciplinarias

Que en cada carrera, además de la formación profesional específica, deben otorgarse al estudiante los elementos básicos de su formación como humanista argentino al servicio de una comunidad que define sus metas por decisión del pueblo.

Que los currículos de las diferentes carreras deben ser actualizados, en forma tal que respondan a un claro perfil profesional y guarden relación con las tareas de investigación y de servicio que realice la Facultad.

Que es necesario también definir los alcances de las áreas específicas, cursos y actividades que integren cada currículum, a fin

de garantizar el logro de los objetivos propuestos, asegurar la formación básica y específica de los humanistas según las carreras, y afianzar la apropiada coordinación de los distintos tramos curriculares.

Que los currículos deben ofrecer una gama de opciones que constituyan diversas orientaciones profesionales y que permitan al estudiante ejercer su capacidad de decisión en el proceso de su propia formación.

Que es igualmente necesario que los currículos incluyan un número suficiente de seminarios, que incorporen al alumno desde los primeros años de estudio a las tareas de investigación, a fin de desarrollar autonomía y sentido crítico en el trabajo intelectual.

Que es conveniente ubicar la licenciatura como etapa terminal de los estudios de pregrado, a fin de adecuar los títulos que entrega la Facultad al criterio general vigente en las universidades argentinas.

Que el Estatuto de la Universidad Nacional de Cuyo establece en su artículo 119, que en todas las Facultades en que sea posible se tenderá a organizar los planes de estudios por ciclos.

Que el Consejo Asesor de Delegados de la Intervención, la Secretaría de Asuntos Académicos y el Servicio de Planeamiento Integral de la Educación Universitaria, han emitido opinión general favorable acerca de las modificaciones propuestas, haciendo observaciones particulares que han merecido la aprobación de la Facultad.

Por ello y en uso de las atribuciones que le confiere el artículo 2º del Decreto Nacional Nº 121/73,

EL INTERVENTOR EN LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO

ORDENA:

CAPITULO I – OBJETIVOS DE LA FACULTAD

ARTICULO 1º: La Facultad de Filosofía y Letras, como parte integrante de la Universidad Nacional de Cuyo, es una institución del pueblo y al servicio del pueblo, y como tal, asume una triple misión: docente, de investigación y de servicio.

En ese marco, sus objetivos son los siguientes:

1. Estudiar, conservar y acrecentar creativamente los valores de la cultura regional, nacional y latinoamericana y posibilitar sus vías de expresión y transmisión.
2. Asumir críticamente los valores universales y las contribuciones científicas y técnicas provenientes de otras culturas.
3. Formar hombres de sólida conducta ética, capaces de conducirse en forma responsable hacia el desarrollo pleno de su personalidad y de integrarse solidariamente en su comunidad.
4. Formar humanistas que, a partir de su condición de argentinos y latinoamericanos sean capaces de comprender y acrecentar los valores de su propia cultura y de asimilar críticamente los de otras.
5. Formar profesionales capacitados científicamente, comprometidos en el proceso de liberación nacional y latinoamericana, que comprendan el ejercicio de la profesión no sólo como una forma de realización personal, sino también como una responsabilidad social y un servicio a la comunidad.
6. Formar educadores conscientes de la dignidad, jerarquía y responsabilidad de la misión de enseñar y capaces de generar un proceso educativo puesto al servicio de la formación integral de sus alumnos y, consiguientemente, de su comunidad.

7. Formar investigadores capaces de desarrollar la ciencia y la técnica como instrumentos idóneos para alcanzar la felicidad del pueblo y la grandeza de la nación, y cuya labor contribuya al mismo tiempo, al progreso universal.

8. Servir a la comunidad contribuyendo a descubrir y solucionar los problemas del medio que, por su naturaleza, se relacionan con los campos del saber cultivados en la Facultad.

CAPITULO II - CARRERAS, TITULOS Y DURACION DE LAS MISMAS

CONDICIONES DE INGRESO

ARTICULO 2º: En la Facultad de Filosofía y Letras se ofrecerán las siguientes carreras:

A) CARRERAS BASICAS	TITULO	DURACION
FILOSOFIA	Profesor de enseñanza media y especial en Filosofía	4 años
	Licenciado y Profesor de enseñanza superior en Filosofía	5 años
LETRAS	Profesor de enseñanza media y especial en Letras	4 años
	Licenciado y Profesor de enseñanza superior en Letras	5 años
HISTORIA	Profesor de enseñanza media y especial en Historia	4 años
	Licenciado y Profesor de enseñanza superior en Historia	5 años
GEOGRAFIA	Profesor de enseñanza media y especial en Geografía	4 años

	Licenciado y Profesor de enseñanza superior en Geografía	5 años
LENGUAS EXTRANJERAS	Profesor de enseñanza media y especial en Lengua y Literatura (Francesa, Inglesa e Italiana)	4 años
	Licenciado y Profesor de enseñanza superior en Lengua y Literatura (Francesa, Inglesa e Italiana)	5 años

B) CARRERAS DE POSGRADO

FILOSOFIA	Doctor en Filosofía
LETRAS	Doctor en Letras
HISTORIA	Doctor en Historia
GEOGRAFIA	Doctor en Geografía
LENGUAS EXTRANJERAS	Doctor en Lengua y Literatura (Francesa, Inglesa e Italiana)

C) CARRERAS DE FORMACION DOCENTE

Profesor de enseñanza media en alguna especialidad cursada en otra Facultad. Este título se otorgará a quien haya aprobado el ciclo de formación docente establecido por el artículo 91 y las obligaciones académicas suplementarias que disponga la Facultad, teniendo en cuenta la formación previa del aspirante. En ningún caso estas exigencias académicas adicionales podrán superar las cien (100) horas.

ARTICULO 3º: Para ingresar a primer año de las carreras básicas serán de aplicación las normas generales vigentes en la Universidad.

ARTICULO 4º: Para ingresar a las carreras de formación docente se requerirá título de carrera de nivel superior universitario con una duración mínima de cuatro (4) años.

CAPITULO III – OBJETIVOS DE LAS CARRERAS BASICAS

ARTICULO 5º: Establécense los siguientes objetivos para las carreras cursadas en la Facultad:

A) OBJETIVOS DE LA CARRERA DE FILOSOFIA

En el curso de la carrera de Filosofía los alumnos deben alcanzar los siguientes objetivos:

1. Comprender el objeto de la Filosofía: el ser, el pensar y el obrar del hombre, en sus fundamentos.
2. Analizar los principales problemas, corrientes y sistemas filosóficos en relación con los procesos socio-culturales, políticos y económicos.
3. Ejercer críticamente el pensar filosófico con los recursos epistemológicos y metodológicos adecuados.
4. Analizar y descubrir los supuestos epistemológicos e ideológicos de las metodologías aplicadas en el campo filosófico.
5. Adoptar una actitud ética en la elección y utilización de las distintas metodologías y técnicas filosóficas.
6. Adquirir una metodología de lectura de textos que permita una hermenéutica sistemática del discurso filosófico.

7. Contribuir al proceso de liberación del pueblo argentino y latinoamericano mediante:
- a) el análisis de los supuestos de la conciencia nacional y de la cultura nacional y popular.
 - b) La expresión de los valores fundamentales y la visión del mundo y de la vida que conforma esa conciencia y esa cultura.
 - c) La integración de la personalidad cultural de nuestros pueblos en el marco de la civilización universal.
 - d) La formulación de un pensamiento argentino y latinoamericano con espíritu de justicia social y vocación de servicio, que eduque para la responsabilidad en la decisión colectiva y que muestre la eticidad de toda elección política (económica, legal, social, educativa, etc.) que se adopte en el proceso de liberación.

CAPITULO IV – CICLOS Y CARRERAS BASICAS

ARTICULO 6º.- Las carreras básicas, en cualquiera de los campos cultivados por la Facultad de Filosofía y Letras, están organizados en tres ciclos:

- a). Ciclo introductorio: que comprende el primer año de estudios y es común a todas las carreras dictadas en la Facultad. En lo sucesivo se denominará Ciclo A.
- b) Ciclo básico: que durará tres años y estará estructurado en dos sectores:

De formación profesional específica: comprende un número de cursos, seminarios y actividades, obligatorios y/u optativos, orientados específicamente a la formación general básica.

De formación docente: destinado a conferir conocimientos, desarrollar habilidades y suscitar actitudes necesarios para el ejercicio de la docencia a nivel medio y especial. A este ciclo se lo denominará Ciclo B.

c) Ciclo de orientación: destinado a completar la formación profesional orientándola, conforme a los intereses de los estudiantes, hacia un campo de aplicación de las diversas ciencias. En tal sentido cada carrera ofrecerá una cierta gama de orientaciones por las que el estudiante podrá optar. En cada orientación habrá también un cierto número de cursos obligatorios y otros optativos. En lo sucesivo se lo denominará Ciclo C y tendrá una duración de un año.

ARTICULO 7º.- Los estudiantes que hayan completado los ciclos A y B, recibirán el título de profesor de enseñanza media y especial en la especialidad correspondiente.

ARTICULO 8º.- Los estudiantes que hayan completado los ciclos A, B y C, recibirán el título de licenciado en la carrera correspondiente, el cual los habilita para la investigación y la enseñanza superior.

CAPITULO V – OBJETIVOS DE LOS CICLOS

ARTICULO 9º: Establécense los siguientes objetivos para cada uno de los ciclos, válidos para todas las carreras:

a) CICLO A

En este ciclo los estudiantes deben alcanzar los siguientes objetivos:

1. Profundizar en el conocimiento y comprensión de la realidad argentina y su inserción en el contexto latinoamericano.
2. Comprender el sentido de las ciencias humanas y su función en la sociedad actual.
3. Interpretar los problemas fundamentales que el proceso de liberación plantea a las distintas ramas de las disciplinas humanísticas.
4. Adquirir las nociones científicas generales que le sirvan de fundamento para enfocar críticamente el resto de los estudios que realicen.
5. Iniciarse en la metodología básica y en las técnicas bibliográficas de la investigación.
6. Tomar conciencia de la necesidad del trabajo interdisciplinario como vía de acceso a la complejidad de lo real.
7. Asumir actitudes que signifiquen una superación del individualismo y la pasividad en la vida universitaria.
8. Definir su vocación y tomar una decisión clara y fundamentada en la elección de la futura carrera.
9. Tomar conciencia del compromiso de una práctica de servicio a la comunidad, que deberá asumir como miembro integrante de la universidad.

b) CICLO B

En este ciclo los estudiantes deben alcanzar los siguientes objetivos:

En el sector de formación profesional específica:

1. Adquirir los conocimientos básicos de las áreas del saber que forman parte de la carrera elegida.
2. Analizar críticamente dichos conocimientos en relación con la problemática histórica, política, social, económica y cultural de la que han surgido, en particular desde una perspectiva argentina y latinoamericana.
3. Integrar esos conocimientos en la estructura epistemológica de la ciencia respectiva.
4. Conocer los distintos métodos de investigación utilizados en el campo de saber elegido y analizarlos críticamente para descubrir los supuestos epistemológicos e ideológicos de los mismos.
5. Adiestrarse en la aplicación de dichos métodos.
6. Iniciarse en la práctica interdisciplinaria.
7. Realizar tareas de servicio a la comunidad que consoliden su vocación de compromiso con la misma.
8. Asumir una actitud ética y un modo de vida congruente con la condición de humanistas argentinos y latinoamericanos.

En el sector de formación docente:

1. Comprender y asumir el valor de la educación como proceso continuo inserto en un contexto social, político, cultural e histórico que ayuda al hombre a lograr su perfeccionamiento integral y a la sociedad a conseguir su liberación como condición necesaria para alcanzar el bien común.

2. Tomar conciencia de la dirección multifuncional que se debe asumir en el ejercicio de la docencia y de las responsabilidades inherentes a la misma en relación con los alumnos, los colegas, la institución, la comunidad, la política y sistema educativos, las organizaciones profesionales y consigo mismo.
3. Adquirir la formación profesional docente que permita conocer los fundamentos y desempeñarse con eficiencia en la planificación, conducción y evaluación del aprendizaje, como medio para la formación integral de quienes sean sus alumnos.
4. Desarrollar las capacidades humanas que permitan establecer el diálogo esclarecedor y enriquecedor con todos los miembros de la institución y de la comunidad donde les toque interactuar.
5. Desarrollar espíritu crítico y creativo, y voluntad de participación y compromiso en relación con la realidad nacional y provincial.
6. Capacitarse para actuar como agentes revitalizadores de los valores permanentes de la condición humana, de los que atañen a la nacionalidad argentina y de los que forman parte de la cultura popular, y prepararse para participar con la comunidad en la interpretación e incorporación de las transformaciones de su tiempo que no afectan aquellos valores.
7. Desarrollar la capacidad y voluntad para autoevaluarse y perfeccionarse a través del ejercicio de la profesión.
8. Asumir una actitud ética y un modo de vida congruente con los requerimientos que exige la función docente.

c) CICLO C

En este ciclo los estudiantes deben alcanzar los siguientes objetivos:

1. Estructurar sus intereses y aptitudes en torno a uno de los ámbitos parciales de la ciencia que cultiva, mediante una opción que lo responsabilice de su formación.
2. Operar correctamente y con rigor científico utilizando los métodos de investigación y los recursos epistemológicos y técnicos propios de las disciplinas que constituyen la orientación elegida.
3. Relacionar el campo específico de dicha orientación con los campos afines del saber.
4. Trabajar creativamente en el campo del saber elegido.
5. Realizar tareas interdisciplinarias para enriquecer la perspectiva de la propia orientación.
6. Tomar conciencia de la necesidad del perfeccionamiento permanente en cada ámbito del saber.
7. Adquirir los contenidos y los métodos de la pedagogía universitaria.

CAPITULO VI – PLANES DE ESTUDIO

ARTICULO 10º.- En el marco de tales objetivos, apruébanse los planes de estudio que se mencionan a continuación, para los distintos ciclos y carreras de la Facultad de Filosofía y Letras:

a) PLAN DE ESTUDIOS DEL CICLO A

Este ciclo comprende un conjunto de cursos comunes a todas las carreras y un grupo de cursos propios de cada una de ellas.

1) Cursos comunes a todas las carreras:

A. 1. TECNICAS DE TRABAJO. El plan de estudios de la Facultad: objetivos, ciclos, carreras y áreas. Sistema de evaluación y promoción. Elementos de bibliotecología. Las obras de referencia. Heurística, documentación y crítica. La expresión técnica literaria: estructura de una monografía. La redacción, el estilo, los sistemas de citas e índices. 50 horas

A. 2. EXPRESION ORAL Y ESCRITA. Manejo de la lengua informativa. Desarrollo de temas orales y escritos sobre distintos aspectos que respondan a los intereses de la comunidad (históricos, de actualidad, polémicos, informativos, etc.). Lectura comprensiva. Técnica de resúmenes y sinópticos. Debates. Nociones de gramática normativa. 50 horas

A. 3. REALIDAD ARGENTINA. (Curso interdisciplinario). Introducción a los estudios superiores de distintas disciplinas humanística, mediante el análisis e interpretación de un mismo tema de la realidad nacional. Valoración integrada de un aspecto de la realidad argentina mediante un proceso de observación coordinada a partir de los diferentes enfoques de las ciencias que integran el curso 180 horas

A. 4. CIENCIAS HUMANAS, SENTIDO Y PROBLEMÁTICA ACTUAL. Curso destinado a otorgar nociones epistemológicas y recursos

metodológicos básicos, que permitan enfocar críticamente el resto de los estudios. Especificidad de las humanidades. Naturaleza y libertad. El problema del sentido de las ciencias y las humanidades. Función social de las humanidades y de la profesión. Eticidad de la vida científica. Ciencias, cultura y dependencia. El problema de las ideologías 50 horas

A. 5. LENGUA MODERNA. Comprensión instrumental de una lengua moderna para la lectura y traducción de textos específicos de cada carrera. 90 horas

A. 6. ACTIVIDAD ASOCIADA. Este cupo de horas del Ciclo A está destinado a actividades coprogramáticas de los estudiantes: teatro, coro, educación física, debates, etc. 60 horas

2) Cursos propios de la carrera de Filosofía:

F. 7. FILOSOFIA. Iniciación al pensar filosófico como saber crítico-liberador. 60 horas

F. 8. FILOSOFIA MORAL. Iniciación al pensar filosófico como reflexión sobre la praxis y la vida cultural 60 horas

F. 9. FILOSOFIA ARGENTINA. Iniciación a los grandes problemas del pensar filosófico en Argentina y reflexión sobre la formación de la conciencia nacional. 60 horas

ARTICULO 20º: PLAN DE ESTUDIOS DEL CICLO B DE FILOSOFIA.- Los conocimientos específicos de la carrera de Filosofía en el sector de la formación profesional del Ciclo B están agrupados en las siguientes

áreas: Filosofía, Filosofía Moral y del Arte, Historia de la Filosofía, Lógica y Epistemología.

ARTICULO 21º: OBJETIVOS Y CONTENIDOS TEMATICOS DE LAS AREAS.- En el marco de los objetivos de la Facultad y la carrera, apruébanse los siguientes objetivos y contenidos temáticos mínimos para cada una de las áreas específicas del Ciclo B de Filosofía, cuyo cumplimiento debe asegurarse por vía curricular:

a) AREA DE FILOSOFIA

OBJETIVOS:

1. Comprensión de la filosofía como ámbito integral (no fragmentado) de reflexión sobre los fundamentos del ser, el pensar y el obrar.
2. Comprensión de ese ámbito desde el punto de vista de su inserción en los procesos históricos.
3. Comprensión del hombre como sujeto histórico-filosófico en el marco de la Filosofía de la Historia.
4. Comprensión de los principales métodos críticos de la filosofía.
5. Comprensión de la tarea y responsabilidad de los filósofos en los procesos de cambio.

Contenidos temáticos mínimos:

Antropología filosófica, Metafísica, Filosofía de la Historia, Crítica, Gnoseología, Metodología de la Filosofía.

b) AREA DE FILOSOFÍA MORAL Y DEL ARTE

OBJETIVOS:

1. Comprensión de la praxis socio-histórica en relación con las estructuras sociales, económicas y culturales.

2. Comprensión de la filosofía como instrumento de liberación respecto de las formas de dependencia cultural.
3. Comprensión de la educación, de la filosofía y del arte como instrumentos que aceleran, profundizan y consolidan el proceso de constitución de una cultura popular autónoma.
4. Preparar para la educación política que haga posible que las reformas de estructuras tengan un sentido humano dentro del proyecto histórico total de nuestro país y Latinoamérica.

Contenidos temáticos mínimos:

Ética, Filosofía política, Filosofía social, Filosofía del Arte y de la Cultura.

c) AREA DE HISTORIA DE LA FILOSOFIA

OBJETIVOS:

1. Comprensión de la filosofía en su desarrollo temporal en relación con los procesos históricos en que han surgido los problemas, corrientes y sistemas filosóficos.
2. Comprensión de la naturaleza situacional de la filosofía dentro del contexto latinoamericano.
3. Análisis de los supuestos de la conciencia nacional y de la cultura popular.
4. Adquisición de los métodos hermenéuticos fundamentales en historia de la filosofía.
5. Superación de los criterios cronológicos externos y comprensión del desarrollo temporal de la filosofía como perspectiva para tomar conciencia de nuestra realidad situacional.

Contenidos temáticos mínimos:

La filosofía antigua, medieval, moderna, contemporánea, argentina y latinoamericana.

d) AREA DE LOGICA Y EPISTEMOLOGIA

OBJETIVOS:

1. Conocimiento básico de la lógica y de los modos de pensar científico actual.
2. Reflexión epistemológica y filosófica acerca de los fundamentos del saber científico.
3. Comprensión de los supuestos ideológicos de las ciencias y de la problemática científica en el proceso de liberación.
4. Comprensión epistemológica de las ciencias fácticas de la naturaleza y del hombre.

Contenidos temáticos mínimos:

Lógica clásica, Lógica simbólica, Epistemología y Filosofía de las Ciencias.

ARTICULO 91.- CICLO B (sector Formación Docente). Este sector del Ciclo B, común a todas las carreras de la Facultad, está constituido por los cursos y seminarios destinados a dar la capacitación docente para la enseñanza media y especial. Su aprobación, junto a la del resto de los cursos que integran el Ciclo B de la carrera, permite obtener el título de Profesor de enseñanza media y especial en la especialidad correspondiente. Este título es prerrequisito para la obtención del título de Licenciado en las diversas especialidades.

a) Primer año:

D. 1. PSICOLOGIA GENERAL. Introducción a la metodología psicológica. Definición de los conceptos psicológicos fundamentales. Bases biológicas del psiquismo. Concepto y niveles

de integración de la personalidad. Cultura y personalidad.

30 horas

D. 2. PSICOLOGIA EVOLUTIVA. Estudio de la adolescencia, como estadio evolutivo de la vida del hombre enraizado en la infancia y proyectado hacia la adultez. 50 horas

D. 3. LA PROBLEMÁTICA PEDAGOGICA EN LA LIBERACION. Análisis de la educación como un proceso permanente de cambio inserto en el proyecto político de los pueblos; reflexión sobre sus fundamentos filosóficos. Estudio crítico de las concepciones educativas y principales teorías del Siglo XX. 40 horas

b) Segundo año:

D. 4. TEORIA DE LA ENSEÑANZA Y DEL APRENDIZAJE. Problemas que implica el aprendizaje individual y grupal. Teoría y leyes del aprendizaje y su aplicación a la técnica educativa. Características, modalidades y condiciones del proceso de comunicación en situación de enseñanza y aprendizaje. 30 horas

D. 5. SEMINARIO DE TEMAS DE ETICA PROFESIONAL. Temas relativos a la ética profesional, rol y carrera docente. 30 horas

D.6. PLANIFICACIÓN DEL CURRÍCULO. Teoría del currículo. Presupuestos políticos y componentes ideológicos que se asumen en las decisiones del diseño curricular de nivel institucional y sus consecuencias metodológicas (Plan anual, de unidad y de clase). 30 horas

c) Tercer año:

D. 7. EVALUACION. Concepto actual. Técnicas de construcción y aplicación de diferentes tipos de pruebas para evaluar los aprendizajes. Técnicas de evaluación del desempeño docente.

30 horas

D. 8. POLITICA Y ADMINISTRACION DE LA EDUCACION. Estudio del proceso que parte de la Política Educativa como formulación de fines y objetivos generales, cuyo instrumento formal es la legislación, y cuya concreción es el sistema educativo, su organización, estructura e instituciones. Análisis crítico de los fundamentos de la política educativa argentina contemporánea.

50 horas

D. 9. ESTRATEGIAS DOCENTES. Estudio de los métodos, procedimientos, tecnología educativa y técnicas de evaluación aplicables al campo específico del saber de cada carrera.

40 horas

d) En un trimestre posterior al tercer año, se cumplirán las siguientes obligaciones:

D. 10. RESIDENCIA DOCENTE. Dictado de un mínimo de dos unidades que impliquen no menos de 20 clases, en distintos ámbitos: urbano, rural, técnico, diurno y nocturno. Durante el tiempo de permanencia en el establecimiento deberá cumplir las siguientes actividades:

- participar en las reuniones de Departamentos de materias afines, correspondientes a su especialidad;

- interiorizarse de las funciones y actividades de secretaría y regencia de la institución, informándose de la organización y reglamentación de la misma;
- colaborar al menos en una de las actividades coprogramáticas que se realizan en el establecimiento, inherente a su especialidad.

En el caso de no existir tales actividades se podrán autorizar actividades equivalentes. 50 horas

D. 11. SEMINARIO DE REFLEXION CRITICA ACERCA DEL HECHO EDUCATIVO. El hecho educativo en relación con el proceso de liberación y su contexto social, cultural, político y económico, regional y argentino. 20 horas

CAPITULO VII: SERVICIOS A LA COMUNIDAD

ARTICULO 92.- Para cumplir con su misión de servicio a la comunidad, la Facultad de Filosofía y Letras organizará una Secretaría de Acción Social, de la que dependerán los diversos servicios que de manera estable sean organizados como resultado de convenios especiales con organismos extrauniversitarios. El funcionamiento de tales servicios y de la Secretaría de Acción Social será fijado por vía reglamentaria.

ARTICULO 93.- El compromiso de servicio a la comunidad no es sólo institucional, sino que debe ser asumido por todos los miembros de la comunidad universitaria de Filosofía y Letras.

ARTICULO 94.- En tal sentido los profesores se incorporarán a las tareas de servicio que organice la Facultad, según lo establezca la reglamentación que se dictará a tal efecto, y dentro de los límites de sus obligaciones según el tipo de dedicación de que gocen.

ARTICULO 95.- Los estudiantes del Ciclo B deberán cumplir 270 horas de servicio, a razón de 90 horas por cada uno de los tres años que comprende dicha etapa de su formación. La Secretaría de Acción Social de la Facultad organizará las tareas para que esta obligación sea cumplida con la mayor eficacia, a fin de lograr el mejor servicio a la comunidad y la formación más adecuada para los estudiantes. Las 270 horas de servicio forman parte del plan de estudios de cada carrera y pueden ser cumplidas fuera del horario de clase y de los trimestres de actividades académicas.

ARTICULO 96.- Quedan exceptuados de esta obligación los estudiantes que trabajen. No obstante, tales estudiantes pueden incorporarse voluntariamente a las tareas de servicio organizadas por la Facultad.

ARTICULO 97.- La Secretaría de Acción Social podrá contar con la colaboración de las entidades estudiantiles, y las actividades de servicio organizadas por los estudiantes podrán ser computadas a los efectos del cumplimiento de las obligaciones horarias establecidas en el presente capítulo. En todos los casos el registro del cumplimiento de tales horas será fijado por vía reglamentaria.

CAPITULO VIII: ACTIVIDADES ASOCIADAS

ARTICULO 98.- Por actividades asociadas se entiende, en el presente Plan de Estudios, el conjunto de actividades coprogramáticas

realizadas por los estudiantes que los introducen en aspectos de la vida universitaria y estudiantil esenciales para su formación.

ARTICULO 99.- Estas actividades serán organizadas por la Secretaría de Asuntos Estudiantiles con la participación de los estudiantes. En su programación y ejecución podrán colaborar las entidades estudiantiles de la Facultad que así lo soliciten. Las actividades asociadas pueden comprender los siguientes campos, a modo de ejemplo: deportes, teatro, coro, debates, etc.

ARTICULO 100.- Las horas de actividades asociadas serán cumplidas dentro del calendario académico y su registro será establecido por vía reglamentaria.

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO

Mendoza, 12 de febrero de 1974

ORDENANZA Nº 1

Esta Ordenanza establece el desarrollo curricular y el sistema de correlatividades entre los cursos y seminarios del Plan de Estudios. Lo relativo al ciclo A y a Formación Docente figura en la primera parte de esta publicación. Presentamos a continuación los ciclos B y C y los sistemas de correlatividades.

CARRERA DE FILOSOFIA

CICLO B

Segundo año

F. 10. FILOSOFIA MORAL II: 60 horas

Filosofía de la economía y de la cultura

F. 11. HISTORIA DE LA FILOSOFÍA I: 60 horas

Filosofía e historia de la filosofía. Filosofía e ideología. El problema del comienzo de la historia de la filosofía y de su periodización.

.....(20 horas)

Filosofía antigua:(40 horas)

El pensamiento griego en su contexto social, político y cultural. Análisis y comentario de dos textos fundamentales antiguos.

F. 12. LOGICA Y EPISTEMOLOGIA I: 30 horas

Lógica filosófica. Examen de los escritos lógicos de Aristóteles.

F. 13. FILOSOFIA II: 60 horas

Filosofía de la historia.

F. 14. HISTORIA DE LA FILOSOFIA II: 60 horas

Filosofía medieval:(40 horas)

El pensamiento medieval en su contexto histórico, social y cultural. Análisis y comentario de dos textos fundamentales.

Seminario:(20 horas)

de filosofía antigua y medieval. Análisis de un problema filosófico en autores antiguos y medievales.

F. 15. <u>LOGICA Y EPISTEMOLOGIA II:</u>	<u>30 horas</u>
Lógica filosófica. Examen de los escritos lógicos de Aristóteles.	
F. 16. <u>FILOSOFIA III:</u>	<u>30 horas</u>
Seminario de filosofía (tema abierto).	
F. 17. <u>FILOSOFIA MORAL Y DEL ARTE III:</u>	<u>30 horas</u>
Seminario sobre filosofía de la cultura.	
E. 2. <u>ECONOMIA</u> (curso de apoyo)	<u>40 horas</u>
<u>OPTATIVO I:</u>	<u>40 horas</u>
Lengua clásica. Historia de Latinoamérica u otro propuesto por el estudiante en el marco de un plan homogéneo de optativos aprobados por la Facultad.	
L. E. 30. <u>IDIOMA MODERNO:</u>	<u>40 horas</u>
Conocimiento instrumental de la lengua con especial atención a la traducción de textos filosóficos.	
<u>ACTIVIDADES ASOCIADAS</u>	<u>60 horas</u>
<u>FORMACIÓN DOCENTE</u>	
D. 1. <u>PSICOLOGIA GENERAL</u>	<u>30 horas</u>
D. 2. <u>PSICOLOGÍA EVOLUTIVA</u>	<u>50 horas</u>
D. 3. <u>PROBLEMÁTICA PEDAGOGICA</u>	<u>40 horas</u>
<u>Tercer año:</u>	
F. 18. <u>FILOSOFIA IV:</u>	<u>70 horas</u>
Antropología filosófica.	

- F. 19. HISTORIA DE LA FILOSOFIA III: 60 horas
Filosofía moderna:
 El pensamiento moderno en su contexto histórico, social y cultural.
 Lectura y comentario de dos textos fundamentales.
- F. 20. SOCIOLOGIA: 40 horas
 En la perspectiva de la sociología de la dependencia. Análisis de los
 problemas sociales de Argentina y Latinoamérica.
- F. 21. FILOSOFIA MORAL Y DEL ARTE IV: 70 horas
 Filosofía del arte y de la comunicación.
- F. 22. HISTORIA DE LA FILOSOFIA IV: 60 horas
Filosofía contemporánea:
 El pensamiento contemporáneo en su contexto histórico, social y
 cultural. Lectura y comentario de dos textos fundamentales.
- F. 23. LOGICA Y EPISTEMOLOGIA III: 50 horas
 Lógica simbólica (25 horas)
 Lógica dialéctica (25 horas)
- F. 24. FILOSOFIA MORAL Y DEL ARTE V: 30 horas
 Seminario de filosofía del arte y la comunicación (tema abierto).
- F. 25. FILOSOFIA V: 30 horas
 Seminario de filosofía (tema abierto).
- F. 23. LOGICA Y EPISTEMOLOGIA IV: 50 horas
 Teoría y metodología de la ciencia.

OPTATIVO II: 40 horas

ACTIVIDADES ASOCIADAS 60 horas

FORMACIÓN DOCENTE

D. 4. TEORÍA DE LA ENSEÑANZA Y DEL APRENDIZAJE. 30 horas

D. 5. SEMINARIO DE TEMAS DE ETICA PROFESIONAL. 30 horas

D. 6. PLANIFICACION DEL CURRICULUM 40 horas

Cuarto año

F. 27. FILOSOFIA VI: 70 horas
 Metafísica.

F. 28. HISTORIA DE LA FILOSOFIA V: 70 horas
Filosofía latinoamericana (45 horas)

Problemática del ser americano. Posibilidad del pensar latinoamericano: periodización, problemas filosóficos, corrientes y sistemas, pautas.

Seminario (25 horas)

Reflexión sobre problemas sociales, políticos, culturales de Latinoamérica.

F. 29. LOGICA Y EPISTEMOLOGIA V: 30 horas
 Seminario de lógica simbólica.

F. 30. HISTORIA DE LA FILOSOFIA VI: 50 horas
Filosofía argentina

Etapas del desarrollo de la historia de la filosofía argentina: corrientes, problemas, obras y figuras representativas.

F. 31. <u>LOGICA Y EPISTEMOLOGIA VI:</u> Cosmología contemporánea.	<u>30 horas</u>
F. 32. <u>FILOSOFIA MORAL Y DEL ARTE VI:</u> Etica.	<u>70 horas</u>
F. 33. <u>FILOSOFIA VII:</u> Seminario de filosofía (tema abierto).	<u>30 horas</u>
F. 34. <u>FILOSOFIA MORAL Y DEL ARTE VII:</u> Seminario de ética.	<u>40 horas</u>
F. 35. <u>PSICOLOGIA CONTEMPORANEA:</u> Psicoanálisis y otras tendencias de la psicología profunda.	<u>50 horas</u>
<u>OPTATIVO III:</u>	<u>40 horas</u>
<u>ACTIVIDADES ASOCIADAS</u>	<u>60 horas</u>
<u>FORMACION DOCENTE</u>	
D. 7. <u>EVALUACION</u>	<u>30 horas</u>
D. 8. <u>POLITICA Y ADMINISTRACION DE LA EDUCACION.</u>	<u>50 horas</u>
D. 9. <u>ESTRATEGIAS DOCENTES</u> En un trimestre posterior:	<u>40 horas</u>
D. 10. <u>RESIDENCIA DOCENTE</u>	<u>50 horas</u>
D. 11. <u>SEMINARIO DE REFLEXION CRITICA ACERCA DEL HECHO EDUCATIVO</u>	<u>20 horas</u>

Quienes aprueben la totalidad de los cursos, seminarios y actividades del Ciclo B obtendrán el título de Profesor de Enseñanza Media y Especial en Filosofía.

LICENCIATURA

Ciclo C

Orientación Lógica y Filosofía de la Ciencia 600 horas

SEMANTICA

LOGICA SIMBOLICA Y DIALECTICA

FILOSOFIA DE LA MATEMATICA Y DE LAS CIENCIAS PRÁCTICAS DE LA NATURALEZA

EPISTEMOLOGIA Y FILOSOFIA DE LAS CIENCIAS DEL HOMBRE

MATEMATICA

FISICA O BIOLOGIA

PEDAGOGIA UNIVERSITARIA

50 horas

PRUEBA DE IDIOMA MODERNO

MEMORIA DE LICENCIATURA

Orientación Filosofía Argentina y Latinoamericana 600 horas

FILOSOFIA POLITICA Y SOCIAL ARGENTINAS

FILOSOFIA DEL DERECHO ARGENTINO

FILOSOFIA DE LA HISTORIA ARGENTINA Y LATINOAMERICANA

HISTORIA DE LAS IDEAS POLITICAS EN LATINOAMERICA

HISTORIA DE LA FILOSOFIA LATINOAMERICANA

PEDAGOGIA UNIVERSITARIA

50 horas

PRUEBA DE MADUREZ IDIOMA PORTUGUES

MEMORIA DE LICENCIATURA

Orientación Historia de la Filosofía 600 horas

HISTORIA DE LA FILOSOFIA Y LA CULTURA ANTIGUAS

HISTORIA DE LA FILOSOFIA Y LA CULTURA MEDIEVALES

HISTORIA DE LA FILOSOFIA Y LA CULTURA MODERNAS

<u>HISTORIA DE LA FILOSOFIA Y LA CULTURA CONTEMPORANEAS</u>	
<u>FILOSOFIA VIII</u>	
<u>PEDAGOGIA UNIVERSITARIA</u>	<u>50 horas</u>
<u>PRUEBA DE MADUREZ EN UNA LENGUA CLASICA</u>	
<u>MEMORIA DE LICENCIATURA</u>	
<u>Orientación Etica y Filosofía Política</u>	<u>600 horas</u>
<u>FILOSOFIA POLITICA Y DEL DERECHO</u>	
<u>ETICA O FILOSOFIA DE LA RELIGION</u>	
<u>FILOSOFIA POLITICA ARGENTINA Y LATINOAMERICANA</u>	
<u>HISTORIA DE LAS IDEAS POLITICAS LATINOAMERICANAS</u>	
<u>HISTORIA Y TEORIA DEL MOVIMIENTO OBRERO Y LOS PARTIDOS</u>	
<u>POLITICOS ARGENTINOS</u>	
<u>ECONOMIA POLITICA</u>	
<u>PEDAGOGIA UNIVERSITARIA</u>	<u>50 horas</u>
<u>PRUEBA DE MADUREZ IDIOMA MODERNO</u>	
<u>MEMORIA DE LICENCIATURA</u>	
<u>Orientación Filosofía de la Comunicación</u>	<u>600 horas</u>
<u>FILOSOFIA DE LA COMUNICACIÓN</u>	
<u>ETICA DE LA COMUNICACIÓN</u>	
<u>PSICOLOGIA DE LA COMUNICACIÓN</u>	
<u>SOCIOLOGIA DE LA COMUNICACIÓN</u>	
<u>SEMIOTICA DEL TEXTO</u>	
<u>SEMIOTICA DE LA IMAGEN</u>	
<u>PEDAGOGIA UNIVERSITARIA</u>	<u>50 horas</u>
<u>PRUEBA DE MADUREZ IDIOMA MODERNO</u>	
<u>MEMORIA DE LICENCIATURA</u>	

Quienes ya hayan obtenido el título de Profesor de Enseñanza Media y Especial en Filosofía y hayan aprobado todos los cursos, seminarios

y actividades del Ciclo C, recibirán el título de Licenciado en Filosofía (con mención en certificado aparte de la orientación correspondiente) y Profesor de Enseñanza Superior en Filosofía.

Artículo 3º En la carrera de Filosofía la secuencia de cursos y seminarios se ordena según el siguiente régimen de correlatividades, establecido por áreas del conocimiento:

Para aprobar el curso: Se debe haber aprobado el curso:

AREA DE FILOSOFIA

F.13	F.7
F.16.....	F.13
F.18	F.7
F.25	F.18
F.27	F.16 o F.25 y F.15
F.33	F.27

AREA DE FILOSOFIA MORAL Y DEL ARTE

F.10	F.8 y A.4
F.17	F.10
F.21	F.8 y A.4
F.24	F.21
F.32	F.17 o F.24
F.34	F.32

AREA DE LOGICA Y EPISTEMOLOGIA

F.15	F.12
F.23	F.15
F.26	F.19 y F.23
F.29	F.23

F.31 F.22 y F.26

AREA DE HISTORIA DE LA FILOSOFIA

F.11 F.9
 F.14 F.11
 F.19 F.14
 F.22 F.19
 F.28 F.13 y F.22
 F.30 F.28

OPTATIVOS

II I
 III II

Estos cursos deben responder a una orientación homogénea de estudios que constituya una unidad de sentido dentro de la formación del estudiante. (Artículo 18 de la Ordenanza Nº 40/73 del Rectorado).

CORRELATIVIDADES ESPECIALES

Para aprobar el curso: Se debe haber aprobado el curso:
 Cualquier curso del 3er. año Idioma moderno de 1er. año (Ciclo A)
 (2º año del Ciclo B) y de 2º año (1er. año del Ciclo B)
 Cualquier seminario A.1
 E.2 A.4 y F.10
 F.20 A.3; A.4 y F.9
 F.35 D.1; F.18; F.20 y F.22

CORRELATIVIDADES DE LOS CURSOS DE FORMACION DOCENTE

Cf. Art. 13 de la presente ordenanza

CORRELATIVIDADES DEL CICLO C

- Para ingresar a la Orientación Lógica y Filosofía de la Ciencia hay que tener aprobada la totalidad de los cursos y seminarios del Area Lógica y Epistemología del Ciclo B y del Area de Filosofía.

- Para ingresar a la Orientación Filosofía Argentina y Latinoamericana hay que tener aprobada la totalidad de los cursos y seminarios del Area Filosofía Moral y del Arte y del Area Historia de la Filosofía.

- Para ingresar a la Orientación Historia de la Filosofía hay que tener aprobada la totalidad de los cursos y seminarios del Area Historia de la Filosofía del Ciclo B y del Area de Filosofía.

- Para ingresar a la Orientación Etica y Filosofía Política hay que tener aprobada la totalidad de los cursos y seminarios del Area Filosofía Moral y del Arte y del Area Historia de la Filosofía. El curso de Economía Política es correlativo del curso de Doctrinas Económicas.

- Para ingresar a la Orientación Filosofía de la Comunicación hay que tener aprobada la totalidad de los cursos y seminarios del Area Filosofía Moral y del Arte y del Area de Filosofía. El curso de Psicología de la comunicación es correlativo del F.35.

Independientemente de estas correlatividades, los estudiantes deberán cumplir con los requisitos establecidos por el artículo 24 de la Ordenanza Nº 40/73 del Rectorado.

ARTICULO 13. En el sector de Formación Docente la secuencia de cursos y seminarios se ordena según el siguiente régimen de correlatividades:

<u>Para aprobar el curso:</u>	<u>Se debe haber aprobado el curso:</u>
D.2	D.1
D.4	D.2 y D.3
D.5	D.3
D.6	D.4
D.7	D.6
D.8	D.3
D.9	D.7
D.10:	D.5; D.8 y D.9 y no adeudar más de 8 cursos de formación profesional específica
D.11	D.10



RESEÑAS

Muñoz, Marisa y Contardi, Aldana (Eds.). *La filosofía argentina de mediados del siglo XX. Figuras, temas y perspectivas.*

Buenos Aires: Prometeo Libros, 2022, 412 p.

Jorge Ariel Palacio¹

 <https://orcid.org/0000-0001-7116-2670>



Publicado en el año 2022 por la editorial Prometeo Libros y editado por las autoras Marisa Muñoz y Aldana Contardi, *La Filosofía Argentina de Medios del Siglo XX* constituye un aporte en la historización y reflexión en torno a un intervalo clave para la cultura filosófica nacional. En él podemos encontrar un denso recorrido por nombres de la filosofía argentina que van desde Macedonio Fernández hasta Oscar Masotta, configurando así un pliegue espacio

temporal donde convergen voces cuyo horizonte histórico poseen proyecciones disímiles. Como señala una de las editoras del trabajo, Marisa Muñoz, el libro se hunde en la pretensión de “volver sobre un

¹Profesor de Filosofía, egresado de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. Contacto: jpalacio38@gmail.com

territorio –el de la Filosofía Argentina– para encontrar y proponer nuevos mapas y recorridos” (p. 12).

A continuación, repasaremos, según el orden establecido por el propio libro, las dimensiones más importantes que articulan los escritos de cada uno de los autores del texto. Es importante señalar que el libro está dividido en tres grandes partes: (1) *Cultura filosófica y filosofía universitaria*; (2) *Políticas filosóficas: tramas y lecturas*; (3) *Filosofía, literatura y política: Entre desplazamientos, poéticas y tensiones*.

1. Cultura filosófica y filosofía universitaria

Como apertura de este primer apartado, Ricardo Ibarlucía nos invita a atravesar una tensión conceptual en la obra estética de uno de los filósofos, a nivel institucional, fundacional de la cultura filosófica argentina: Luis Juan Guerrero (1899-1957). Haciendo hincapié en la obra *Estética operatoria en sus tres direcciones*, Ibarlucía explica que, según el filósofo argentino, a diferencia de otras épocas históricas, el arte carece de una función social positiva y ha conquistado para sí un carácter estrictamente negativo, alienado respecto de su propia facticidad histórica. Sin embargo, es esa misma condición la que la constituye como elemento crítico del presente, reservándole una función anticipatoria, futura, de las fricciones latentes en la vida social.

Un caso menos reseñado por la historiografía de la filosofía argentina es el de Delfina Varela Domínguez de Ghioldi (1895-1989). En un recorrido guiado por una intensa escritura, Gerardo Oviedo relata la historia de una interpretación de la filosofía argentina orientada a restituir la dimensión de lo plebeyo para aquellas tradiciones que podríamos llamar liberales. Académica pero también militante de extracción socialista, y fuertemente atravesada por la

filosofía de Alejandro Korn, Delfina Varela Domínguez de Ghioldi redefine los contornos de la categoría de “libertad creadora” para visitar la obra de los principales “ideólogos” del pensamiento nacional, entre ellos: Sarmiento, encontrando en su escritura romántica la travesía de una “voluntad democrática plebeya” como contra punto crítico del discurso peronista populista.

Personaje indispensable de la literatura y la filosofía argentinas, Macedonio Fernández (1874-1952) puede ser leído como un crítico de las modalidades metafísicas de la representación. La reconstrucción de ese discurso en partes de la obra del autor argentino constituye el horizonte de lectura que ensaya Marisa Muñoz, que comprende, sobre todo, textos de Macedonio elaborados entre 1930 y 1950. La idea central de su escrito, que excede lo que pudiera esbozarse en estas líneas, podría enunciarse de la siguiente manera: si la metafísica surge del extrañamiento, de la sospecha en torno a la adecuación de las percepciones del mundo, la mística y la metafísica que propugna el filósofo argentino se configuran como la búsqueda de la pura afección.

Miguel Ángel Virasoro (1900-1966), filósofo central de la tradición existencialista, hace su aparición en el primer apartado de este volumen bajo la escritura de Florencia Zalazar. Su escrito es una puerta de entrada a las conceptualizaciones y modulaciones del existencialismo de Virasoro a través de la reflexión en torno al amor y la alteridad y sus sucesivos desplazamientos conceptuales. La autora identifica con claridad una tensión política proveniente de los conflictos nacionales en cuya época se articula el discurso de Virasoro: pues si bien el amor es una de las formas que asume la experiencia de la alteridad, ya sea como incompletud del yo o como forma de trascendencia del yo en la caridad, también lo es la enemistad como límite de lo político.

El aporte de Grisel García Vela nos lleva a recorrer las estancias de formación intelectual de la filósofa mendocina Angélica

Mendoza (1889-1960), entre las cuales podemos destacar sus lecturas y derroteros teóricos durante la década del '30, un sendero que va desde su reivindicación ético-política de pensadores marxistas como Lenin, Rosa Luxemburgo y Karl Liebknecht, hasta su relectura crítica de John Dewey, que para la época ya había sido una figura recurrente en los debates académicos de la Argentina, pero que Angélica Mendoza se encarga de reorientar anclando sus reflexiones en torno a la conjugación existente entre educación y democracia.

Esta primera sección encuentra entre sus páginas otra reflexión filosófica en la que aparece el tópico de la experiencia mística. Abordando los desenlaces conceptuales que ello tiene en la obra de Vicente Fatone (1903-1962), Silvana Benavente nos presenta la siguiente propuesta: responder a la pregunta en torno a cómo se estructura la experiencia mística que engendra modos alternativos de la comprensión tanto de los dualismos sujeto-objeto, como también de la comunicación y de la temporalidad. La autora, tras su análisis, enuncia una tesis de rotunda actualidad sentenciando que la experiencia mística se enlaza con la filosofía bajo la modalidad de una crítica de la representación en la que se inscribe un descentramiento del yo del sujeto.

Otra figura de enorme importancia para la filosofía argentina del pasado siglo fue Rodolfo Agoglia (1920-1985). Noelia Liz Gatica dedica su aporte al volumen ubicando al autor en las coordenadas filosóficas que señalan los conceptos de experiencia, existencia y alteridad. Este trabajo dedica sus argumentaciones a situar dichos conceptos en el horizonte de una crítica epistemológica al humanismo moderno, de esta manera podemos encontrar también en él una reconfiguración de la dialéctica como crítica de una cierta absolutización del sujeto donde las pretensiones logicistas de la tradición hegeliana desplazan de su centro la conciencia para ubicar las objetivaciones de la praxis social.

Por último, Adriana Arpini en su trabajo sigue las huellas del intercambio epistolar que se produjo, con interrupciones, durante décadas entre Francisco Romero (1891-1962) y Francisco Miró Quesadas Cantuarias (1918-2019). Aquí se elabora una extensa reseña de un profundo diálogo que aborda desde una observación mutua respecto de las obras que ambos autores produjeron en el intervalo de tiempo que duró el intercambio, hasta consideraciones en torno a los dispositivos mediante los cuales se iba materializando “la marcha de la filosofía” (enseñanza, publicaciones, congresos), pasando por consideraciones reflexivas en torno al trabajo de historiar el camino hecho por la filosofía en América hasta ese entonces.

2. Políticas filosóficas: tramas y lecturas

La segunda sección de este libro se inicia evocando la figura de Carlos Astrada (1894-1970). Juan Ramaglia se adentra en la obra del filósofo argentino destacando, fundamentalmente, las relaciones que construye entre el mito y la categoría de nación. En ese camino resulta inevitable su paso por *El mito gaucho* (1948); tras su análisis, el autor traza un puente en el que podemos descubrir las sucesivas resignificaciones de la imagen del gaucho cuya desaparición histórica no impide su dominio identificador con las nuevas generaciones de oprimidos que se reconocen él como partes de una nación y construyen desde él los lazos míticos de una comunidad política venidera.

A este segundo apartado no le es ajena la producción teórica del integrismo católico, analizando su modulación hispanista, Marcos Olalla vuelve sobre a uno de los filósofos más destacados en la historia de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo: Juan Ramón Sepich Lange (1906-1979). En una contribución donde se cruzan la biografía del filósofo, sus intervenciones políticas

y sus categorías filosóficas, el autor marca los contornos de un discurso reaccionario que parte de la pretensión de redimir la potencia civilizatoria de la cultura occidental para su presente, cultura que a su vez es entendida como la continuidad de Grecia y Roma y cuyo depositario más potente es la hispanidad, que cabría expandir.

Siguiendo con el pensamiento católico, pero esta vez en conjugación con la tradición existencialista y la historia del peronismo, Omar Acha escribe sobre la filosofía de Hernán Benítez (1907-1996). La tesis que articula su lectura de Benítez plantea que dicho autor combinó recepción católico-tomista con una pragmática peronista. En el primer caso, la operación se realiza tras la interpretación del pensamiento de Unamuno, desde quien intenta pensar la finitud humana bajo el paraguas de la infinitud divina. En el segundo, Benítez se posiciona como defensor de una versión del peronismo ajena a las tradicionales críticas católicas, que ostentan indiferencia frente a las desigualdades socioeconómicas, pero también ajena a lo que llama “justicialismo pelagiano” de exclusiva orientación materialista.

Si de las modulaciones propias de la filosofía latinoamericana se trata, una presencia insoslayable es la de Rodolfo Kusch (1922-1979). María Luisa Rubinelli transita la obra temprana del mencionado autor destacando las ambivalencias de las realidades que destaca su lectura, alejándose de las tajantes dualidades como la de civilización-barbarie, tan habitualmente blandidas para interpretar la historia de nuestro continente. Es allí desde donde adquiere importancia la noción de “mestizo”, sujeto en el que Kusch encuentra un puente entre opuestos: la vida emocional, sentimental, pero a su vez, la racionalidad de la cotidianidad citadina, sin que ello tenga que necesariamente conformar una síntesis.

León Rozitchner (1924-2011) es revisitado por este volumen en la contribución de Christian Sucksdorf. En ella el autor se propone

ingresar en las entrañas mismas de lo que el filósofo entiende como filosofía, una actividad que involucra el sentir del sujeto mismo, parafraseando a Rozitchner. Para ello Sucksdorf nos involucra en un viaje hacia su teoría del sentido. Haciendo uso de textos que van desde el año 1953 al 1963, es posible observar el desarrollo de una propuesta teórica que va desde la fenomenología al materialismo y que consiste en desterrar la transcendencia como fuente de sentido e inscribirla en la corporalidad afectiva.

Un evento canónico para el quehacer filosófico en la Argentina fue el primer Congreso Nacional de Filosofía que tuvo lugar en la Universidad Nacional de Cuyo en el año 1949. Las presencias que en dicho espacio se anudaron son un testimonio profundo del momento que atravesaba la filosofía. Dante Ramaglia revisa el alcance de aquel evento mostrándonos alguna de sus contribuciones, pero también de sus ostensibles ausencias. Las mismas visibilizan contradicciones nacionales (la oposición de importantes figuras al gobierno peronista), el predominio geopolítico de Occidente y el bloque capitalista, la hegemonía de temáticas vinculadas a la filosofía alemana, la ausencia de figuras femeninas, entre otros hechos destacables que configuran un retrato de la época.

La contribución hecha por Aldana Contardi nos muestra un sendero de la obra filosófica de Arturo Roig (1922-2012) menos recorrido que sus obras más reconocidas, como *Teoría y crítica del Pensamiento Latinoamericano*, pero no por ello menos importantes para la comprensión de su pensamiento. Indagando en los escritos que Roig produjera sobre las ideas filosóficas mendocinas, Contardi reflexiona en torno a las condiciones que posibilitaron el desarrollo de categorías centrales en su pensamiento como “voluntad de fundamentación” y “*a priori* antropológico”, siguiendo para ello el hilo conductor de las innovaciones metodológicas que hizo el filósofo para conjugar la filosofía y la historia de las ideas.

3. Filosofía, literatura y política: entre desplazamientos, poéticas y tensiones

La apertura de esta sección se inicia con el escritor Héctor Murena (1923-1975). Como señala el título del trabajo elaborado por Samuel Cabanchik, las líneas que lo siguen están orientadas a comprender la hermenéutica del silencio presente en la obra de Murena. Atravesando buena parte de su obra, bajo la idea de que la libertad, para su conquista, requiere del desarraigo y el vacío. De otra manera, el origen de eso que somos, cuya consistencia solo ha de palparse en comunidad, ha de llegarnos, como cultura, mediado por la irrupción del silencio, el cual Murena lo entiende como requisito de toda libertad creadora.

Marcela Croce define los alcances de su intervención aludiendo al objeto preciso que en el desarrollo de su texto intentará construir: la encarnación de la lectura de *San Genet, comediante y mártir* (1952) de Sartre en Oscar Masotta (1930-1979) y Juan José Sebrelli (1930). En el primer caso, Marcela Croce apela a *Sexo y traición en Roberto Arlt* (1965), donde encuentra la tematización de la perversión y la humillación presentes en franco diálogo y continuidad con la obra sartreana. En el segundo, se da cita con *Eva Perón, ¿aventurera o militante* (1966), obra distante de la incorporación sartreana que hace Massotta, el caso de Sebrelli remite a la impronta racional-lógica de la moral de inspiración marxista presente en Sartre para representar la santidad.

La figura de Oscar Masotta reaparece nuevamente en este apartado, ya no ligada al pensamiento sartreano, sino que esta vez, de la mano de la contribución de Jerónimo Ariño Leyden, ligada al pensamiento de Maurice Merleau-Ponty. Este trabajo, luego de contextualizar las producciones teóricas de ambos autores, atraviesa un análisis de la fenomenología de la corporalidad vivida en sus cruces e intersecciones entre Sartre y Merleau-Ponty en la

interpretación de Masotta, pero también recoge el intento del argentino de pensar el peronismo con las categorías que Merleau-Ponty trazara en textos como *Humanismo y terror* (1947) y *Las aventuras de la dialéctica* (1955).

Por su parte, el trabajo elaborado por Sofía Criach Montilla se ocupa de las relaciones que entablan la filosofía y la literatura en la obra del escritor argentino Antonio Di Benedetto (1922-1986). Ello no solo involucra una dimensión teórica, en la que nos muestra que la relación entre ambas “disciplinas” comparten el escurridizo universo donde se montan y desmontan discursos que componen conceptos y ficciones, sino que también nos lleva a atravesar la reconstrucción de una época de la cultura argentina (mediados del siglo XX) y la trama que inscribe en ella la vida y el trabajo de Di Benedetto.

La recepción de la filosofía de Sartre en Argentina tuvo múltiples momentos, Nicolás Torre dedica su contribución a aquello que hizo Carlos Astrada, una recepción fundamentalmente crítica del concepto de libertad. En su trabajo nos muestra cómo, en clara contraposición al existencialismo de raigambre heideggeriana, que valora positivamente, Astrada ve en Sartre una posición reduccionista respecto de la libertad, como mera libertad negativa, ignorando de esa manera la libertad como potencia, como fondo irracional del *Dasein*. A su vez, el argumento de Torre no se limita únicamente a hacer un recuento de las críticas de Astrada, sino que también nos permite ver sus límites en contraposición con un exhaustivo análisis de las categorías sartreanas.

En su trabajo, Marina Sarale nos lleva a pensar en torno a las relaciones entre el teatro y la política, más fundamentalmente las relaciones que entretejen la parodia y la política, bajo la siguiente hipótesis: si la aparición de la tragedia en la vida política está dada por la anulación de las orientaciones más propias de la política (el diálogo, la negociación, el acuerdo), la parodia constituye una

intensidad contraria a la tragedia: una afirmación de la libertad de los seres humanos. Siguiendo ese enfoque, la autora analiza destacadas obras teatrales de la década del cincuenta, como *Historias para ser contadas* (1956) de Osvaldo Dragún (1929-1999) y *Una libra de carne* (1954) de Agustín Cuzzani (1924-1987).

Gastón Cottino, por su parte, nos permite acceder a través de su capítulo a un interesante cruce entre tres importantes figuras del siglo XX: Masotta, Borges y Lacan. En esta tríada, las categorías del psicoanálisis funcionan como el espacio que amalgama lo que en el marco de la disputa política se presenta contrapuesto, sobre todo si se piensa en las relaciones entre Borges y Masotta. Cottino destaca que, paradójicamente, a Borges y a Masotta los une la consideración de que es el lenguaje lo que constituye nuestro pensamiento, lo que piensa en nosotros.

Para finalizar, el trabajo de Luciana Hug Sonego nos permite visitar la obra de Carlos Astrada bajo un enfoque distinto, como su título indica: haciendo hincapié en el lugar que ocupa la temporalidad en la producción intelectual del filósofo argentino. Es así como retomando obras tempranas de Carlos Astrada, el ensayo traza una línea argumental que recorre contrapuntos claves entre conceptos filosóficos antinómicos tales como la eternidad y lo absoluto, lo contingente y lo efímero, permitiéndonos observar los desplazamientos teóricos que el autor va tramando sobre todo entre las décadas del 20 y del 30 y finales de la década del 40.

A modo de cierre

Habiendo recorrido cada una de las propuestas elaboradas por los autores hemos podido observar fragmentos de una obra que contiene en sí una enorme cantidad de temas y que resulta fiel a la complejidad de los problemas filosóficos que estructuraron la época

a la que remite. Sin duda, este volumen conforma un material de consulta indispensable para todo aquel que quiera acceder a un semblante riguroso del pensamiento y la filosofía argentinos en sus más diversas tradiciones.

Jorge Ariel Palacio

Profesor de Grado Universitario en Filosofía. Egresado de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina). Actualmente se desempeña como docente de Filosofía en escuelas de enseñanza media. Participa y ha participado de proyectos de investigación financiados por la Secretaría de Investigación Internacionales y Posgrado (SIIP) de la Universidad Nacional de Cuyo. Es doctorando en Filosofía en la misma Universidad.

Utopía y praxis latinoamericana.
Revista Internacional de Filosofía
Iberoamericana y Teoría Social,
año 27, nº 97, abril-junio de 2022, 279 p.
Dossier: Utopía y praxis en el humanismo
crítico de Franz Hinkelammert¹

Dante Ramaglia²

 <https://orcid.org/0000-0001-5739-6331>



Constituye este número publicado por la revista *Utopía y praxis latinoamericana* un merecido reconocimiento y homenaje a Franz Hinkelammert, quien es uno de los representantes más destacados del pensamiento crítico contemporáneo. Su extensa y prolífica obra ha sido enmarcada usualmente en los campos de la filosofía, la economía y la teología, entendidas estas perspectivas como confluientes desde una clave emancipatoria. Esta caracterización,

¹ El presente texto fue parte de la presentación que se hizo de este número especial dedicado a la obra de Franz Hinkelammert en la revista *Utopía y praxis latinoamericana* el día 25 de abril de 2022. Se reproduce el mismo como homenaje a este notable pensador crítico de origen alemán, quien residió y produjo gran parte de su valiosa obra en América Latina, especialmente a partir de la fundación y participación en el Departamento Ecuménico de Investigaciones durante su radicación última en Costa Rica, donde falleció el 16 de julio de 2023.

² Instituto de Filosofía Argentina y Americana, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo / Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales-Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina. Contacto: ramaglia@mendoza-conicet.gov.ar

que sin duda revela la complejidad de su producción teórica que cruza distintos ámbitos disciplinares, no alcanza igualmente a dar cuenta de todas sus ocupaciones intelectuales que han dado lugar a una serie diversa de conceptualizaciones, como son: la interpretación singular que realiza acerca de las tesis de Marx; la crítica de la religión desde la perspectiva ofrecida por la teología de la liberación; la denuncia y el examen exhaustivo de las ideologías neoconservadoras y neoliberales que sustentan lo que llama el “totalitarismo de mercado”; la crítica epistemológica de las ciencias sociales y de los marcos categoriales del pensamiento político; las reflexiones sobre la utopía y el mito como funciones del pensar que se encuentran vigentes actualmente; las concepciones acerca de la conformación de la subjetividad y el repaso de las consecuencias de la modernidad en el mundo contemporáneo, entre las principales reflexiones del autor que no agotan por cierto las múltiples sugerencias y análisis que surgen de una aproximación a su obra, como la que se ensaya en este número especial.

El dossier fue coordinado por su editor invitado el filósofo uruguayo Yamandú Acosta, quien reunió las colaboraciones de un grupo de especialistas de distintos países latinoamericanos.

Un primer tema tratado, que es central en la obra de Hinkelammert, se relaciona con su interpretación singular del marxismo, que da lugar a una reformulación propia a partir de su elaboración de distintos problemas conceptuales y categorías analíticas. Esta recepción y apropiación de las tesis de Marx son leídas en el cruce con otras temáticas relacionadas, una de las cuales se refiere a la crítica de la religión, que aparece recurrentemente en los textos del autor.

En tal sentido, un conjunto de artículos que componen este número especial se dedica a examinar las derivaciones de las intervenciones de Hinkelammert sobre esta temática.

El texto de Estela Fernández Nadal, denominado “La crítica de la religión bajo la mirada de Franz Hinkelammert”, consiste en una lectura de esta cuestión que aparece a lo largo de su pensamiento. Especialmente se constata que la crítica de la religión en Marx se elabora ante el problema de la subordinación del ser humano a los productos abstractos de su actividad, especialmente a lo que designa Hinkelammert como los “dioses terrestres”, es decir, el mercado, el dinero y el capital. Frente a ello, siguiendo a Marx, se postula que el ser humano es el auténtico ser supremo. Esta denuncia está presente desde los escritos tempranos de Marx y se continúa en la crítica del fetichismo de la mercancía desarrollado en su revisión de la economía política y frente a lo que constituyen estas instituciones sacralizadas de la sociedad capitalista. Ya en *El Capital* se presenta la derivación de esta crítica en la línea de la formulación de un humanismo de la praxis, concepción que es retomada por el autor para mostrar la necesidad del reconocimiento del otro social y natural como condición de posibilidad de la vida individual y colectiva.

Por su parte, Jorge Vergara Estévez examina la crítica de Hinkelammert al neoliberalismo desde sus primeros escritos hasta los más recientes, como es el caso de *Totalitarismo de mercado*. El neoliberalismo es comprendido no solo como una teoría económica, sino como una concepción social totalizadora y analiza sus supuestos en cuanto se la califica como “religión de mercado”. De este modo, se repasan los estudios críticos que Hinkelammert dedica a las ideas de Mises, Hayek y Friedman especialmente, al igual que los comienzos del liberalismo en la modernidad. Lo que se califica como una “teología profana”, resulta revisada desde los planteamientos de Marx y se observa como se enfrentan a la consagración de derechos humanos de carácter universal. De allí que se vislumbre una crisis civilizatoria contemporánea a partir de la instauración de un totalitarismo de mercado, ante lo cual se presenta como opción el humanismo de la praxis sostenido por Hinkelammert.

Yamandú Acosta escribe el artículo: “El materialismo histórico como fenomenología de la vida real”, donde repasa esta problemática en Hinkelammert desde la perspectiva de su reconstitución del pensamiento crítico. La lectura de Marx en él se presenta afirmando la continuidad entre sus obras tempranas y maduras, que trazan los lineamientos de una concepción dialéctica y humanista, a diferencia de las interpretaciones mecanicistas y estructuralistas en relación con los temas de la relación entre base y superestructura, así como con respecto a la teoría del reflejo. Esta afirmación de una fenomenología de la vida real que se destaca en Marx, según la lectura de Franz Hinkelammert, tiene su punto de partida en la presencia de la ausencia de las relaciones humanas directas, la cual se hace patente como deshumanización del ser humano en las estructuras de las relaciones de dominación capitalista. La noción del sujeto como trascendentalidad inmanente a los sistemas institucionales resulta así recuperada, lo cual conlleva la afirmación de un humanismo de la praxis.

En esta línea de la interpretación realizada por Hinkelammert sobre las tesis de Marx, se encuentra el trabajo de Ernesto Herra Castro. En el mismo se realiza un recorrido por la obra del autor, siguiendo la periodización propuesta por Juan José Bautista. Particularmente se refiere a la recepción de las ideas de Marx en América Latina y el modo en que Franz Hinkelammert realiza una interpretación singular. En tal sentido, se observa que la crítica de la religión, retomada desde Marx, reconstruye el horizonte teológico semita, en el que el asesinato del hermano, y no el del padre, se señala como fundante. En otro apartado del artículo se refiere al libro *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*, en que se remarca la circunstancia de su publicación en el momento que se lleva a cabo la experiencia de un socialismo democrático en Chile, donde Hinkelammert residía en esos años. En ese texto se remarca la relevancia del análisis sobre la ideología de la clase dominante y la lucha por la transformación de las relaciones sociales de producción,

lo cual se podía lograr controlando el aparato estatal y coordinando la división social del trabajo, en la dirección de la producción y reproducción de la vida humana.

Una referencia a este mismo texto de Hinkelammert se presenta en el artículo de Henry Mora Jiménez, donde se desarrolla un estudio detallado de las proposiciones que despliega el autor en *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*, obra que se considera como su “laboratorio teórico”. De su lectura se destaca la importancia de la crítica al neoliberalismo, al capitalismo y al modelo matemático de la racionalidad económica. En especial, se analiza la alusión a las concepciones de Marx como marco categorial en las tesis de Hinkelammert y sus diferencias con el marxismo ortodoxo y el estructuralismo. El artículo, escrito a propósito de la reedición digital de este libro, examina principalmente sus tres primeros capítulos, en que se aborda la ideología liberal-iluminista, el pensamiento hegeliano y el marxismo original.

En el trabajo de Juan Ramaglia y Esteban Sánchez se parte de la exposición del criterio material de la vida como categoría analítico-crítico-normativa, según la propuesta de Yamandú Acosta. Desde esta perspectiva se elabora la crítica al totalitarismo de mercado en Franz Hinkelammert, en cuanto este responde a una lógica sacrificial. En particular se retoma la vinculación existente en su obra entre marxismo y religión, en diálogo con la tradición de un humanismo crítico que se explicita en la afirmación del imperativo ético de Marx. De allí la significación del autor dentro del movimiento de la teología de la liberación, que produce una crítica teológica del sistema imperante. Asimismo, se relacionan las tesis de Hinkelammert con las de Bloch y Benjamin, concebidas como una crítica idolátrica de los falsos dioses y en el señalamiento de los componentes míticos de la racionalidad instrumental, así como se realiza una original lectura de la idea de Benjamin acerca del capitalismo como religión. En este sentido, se repasa la crítica de la modernidad capitalista en el autor,

en que la crítica idolátrica se convierte en crítica de las ilusiones trascendentales de la racionalidad moderna.

José Gandarilla Salgado comienza su artículo mencionando un conjunto de datos biográficos en los que se enmarca la producción teórica de Franz Hinkelammert, especialmente desde su formación en Alemania, la presencia en Chile de 1963 a 1973 y su posterior radicación en Costa Rica. Se destaca la teorización sobre el problema del fetichismo, que ya se presenta desde los escritos tempranos que publica durante su estancia en Chile, donde se inserta en los debates sobre la dependencia, el desarrollo y el imperialismo, en que Hinkelammert aborda la cuestión del valor económico y la valorización social de los productos del trabajo. En ese marco analiza Gandarilla un artículo dedicado al tema: “Fetichismo de la mercancía, del dinero y del capital. La crítica marxista de la religión” de 1971, en el cual se sostenía, a partir de Marx, que “la religión (...) es la máxima expresión del fetichismo mercantil” y también que la dialéctica de la religión funciona como “una analogía fantasmagórica de la dialéctica del valor”. Otro tema que se recupera de las reflexiones de Hinkelammert es su enunciación del principio de factibilidad, relacionado con la crítica de la razón utópica y que se emplea para una concepción de la política que se enfrenta al pensamiento único neoconservador y neoliberal. Por último, se atiende a la significación del humanismo de la praxis, que fundamenta lo que el autor designa como una “antropología crítica del sujeto”, orientada hacia un planteamiento ético-político liberador.

Otra temática que se aborda en varios artículos del dossier se refiere a la conceptualización acerca de la utopía que realiza Franz Hinkelammert.

Yohanka León del Río se ocupa de mostrar las reflexiones del autor en torno a la problemática de la utopía y el socialismo. De este modo realiza un análisis de *Crítica de la razón utópica*, donde se plantea una revisión de las utopías conservadoras y su antiutopismo,

frente a las alternativas que se presentan a las mismas. El discernimiento de las utopías se realiza desde el sujeto histórico y su resistencia a formas de dominación y explotación. Igualmente reconoce en Hinkelammert una actualización teórica del marxismo, a partir de una crítica que retoma las tesis de Marx que se contraponen a las políticas implementadas desde el socialismo real.

Por su parte, Carlos Molina Velásquez describe la función que asigna Hinkelammert a la imaginación y los conceptos trascendentales, que se juegan al interior de la vida humana. Esto implica la discusión acerca de los nuevos mundos posibles, a partir de mundos imposibles pero concebibles. El criterio es el reconocimiento de los límites para la acción humana, que si son considerados como meta alcanzable y realizable se convierten en una ilusión. Igualmente se basa en la afirmación de que el sujeto trasciende a todas sus objetivaciones, lo cual obliga a que estas (como el lenguaje, las ciencias y las instituciones) se trasciendan a través de la enunciación de conceptos trascendentales, cuyo núcleo fundamental es el reconocimiento intersubjetivo.

Carlos Asselborn destaca la influencia del tiempo en los procesos de democratización, especialmente lo que significa el tiempo libre opuesto al tiempo productivo que se impone con el capitalismo. Igualmente constata la interpelación a la democracia que se efectúa actualmente desde retóricas reaccionarias y de derecha. Propone una apropiación crítica del tiempo que supone tres dimensiones: 1) el trabajo sobre el pasado, que se orienta a rescatar la memoria de los vencidos y derrotados; 2) el trabajo sobre el presente, poniendo en cuestión el tiempo alienado y las prácticas que reproducen la “plusvalía ideológica”, según la denominación de Ludovico Silva; 3) el trabajo sobre el futuro, que implica en Hinkelammert la utopía de imaginar otro mundo posible a partir del realismo político, en la dirección de la emancipación y la democratización. El artículo propone repensar estas cuestiones a

nivel de la sensibilidad y lo que implica en la construcción de las subjetividades.

Federico Frontán Nuñez analiza, en la primera parte de su artículo, la significación de la utopía en Franz Hinkelammert. Luego examina sus aportes con respecto a la teología de la liberación y remarca la importancia del factor religioso para el cambio social en América Latina. Igualmente se repasan sus críticas al neoliberalismo y su ideología, en que la racionalidad instrumental se presenta como irracional. Afirma que a Hinkelammert no le interesa el objeto de la religión (Dios) sino el sujeto concreto, por lo cual se establece una comparación con la noción de “*a priori* antropológico” formulada por Arturo Roig. En especial, Hinkelammert está a favor de una práctica política que pueda testimoniar la experiencia humana del Dios de la Vida en la historia del mundo. En este sentido, se entiende que su teología de la liberación apunta a una liberación de la teología.

En su ensayo, Guillermo Martínez Parra repiensa el tema de la utopía tal como es elaborado por Hinkelammert en referencia a un criterio de factibilidad y de realismo político. Siguiendo a María del Rayo Ramírez Fierro, se plantea si no hay un residuo de cientificismo en esta posición y, en su lugar, propone una concepción de la utopía ligada a la praxis, del modo como se ha postulado en otras referencias del pensamiento latinoamericano. Otras precisiones son ofrecidas por el autor respecto a la metáfora del “laberinto” utilizada por Hinkelammert para referirse a la modernidad, apelando a sus variantes clásicas y a la recreación literaria que hace Borges.

Otra serie de artículos se refieren a distintos aspectos de la obra de Franz Hinkelammert, o a consideraciones a partir de las interpretaciones que se generan sobre la misma.

Por ejemplo, Manuel Cuervo Sola plantea un ejercicio de reflexión ontológica a partir de la propuesta teórica de Franz Hinkelammert, aun reconociendo que este tema no es tratado de modo explícito en la obra del autor considerado. Analiza algunas

implicaciones conceptuales de su idea de sujeto y cómo a partir de la misma se organizan sus concepciones sobre la ética, la epistemología y la política. Ante las mediaciones y dispositivos institucionales que el ser humano ha producido y reproducido para asegurar su vida, se pregunta qué sucedería si desaparecieran, lo cual se sitúa en un nivel de reflexión ontológico. De este modo surge que la infinitud subjetiva, realizada desde nuestra condición de seres finitos, está representada por el anhelo de vivir. En tal sentido, se reconoce la actividad instituyente del sujeto en que se basa la consistencia del mundo.

Jorge Zúñiga repasa la función que cumple la noción de factibilidad en el pensamiento de Hinkelammert y constata la ausencia de su tematización en la teoría política, excepto en el caso de Enrique Dussel que la incorpora como dimensión relevante en su ética y política de la liberación. Así destaca la importancia del criterio de factibilidad para orientar la acción de los movimientos sociales, a pesar de que estos requieren cierta inmediatez para lograr sus reclamos. Sin embargo, afirma que la misma es necesaria para comprender la praxis humana en su complejidad. Luego desarrolla el modo en que se presentan las concepciones sobre la factibilidad en dos textos de Franz Hinkelammert: *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia* (1970) y *Crítica de la razón utópica* (1984). En el análisis del pensador alemán se produce una distinción de tipos de factibilidad: técnica, histórica y lógica o trascendental, deteniéndose en la importancia de esta última.

Por último, se encuentra el texto que publiqué como autor en este dossier, titulado: “Crítica a la racionalidad moderna en la obra de Franz Hinkelammert”, que contiene cuatro apartados. El primero reconstruye la genealogía de la modernidad que traza Hinkelammert, diferenciando una tradición liberal, representada por Locke, Hobbes, Hume, Smith, entre otros, y una tradición emancipatoria, bajo las figuras de Rousseau, Marx y los movimientos sociales que se enmarcan en la misma. El segundo apartado se dedica a examinar la

concepción del sujeto que surge de sus reflexiones, retomando sus antecedentes en la modernidad. El tercero repasa las formas de racionalidad que se identifican en sus escritos: instrumental, reproductiva y convivencial. El cuarto se detiene en las consideraciones sobre la utopía y el mito, relacionándolas con el problema de la trascendencia y la inmanencia.

Este número de la revista contiene en la sección de *Notas y entrevistas* la referencia de Carlos Molina Velásquez a la creación del Fondo documental y colección digital Franz Hinkelammert, del que se presenta una descripción exhaustiva de su contenido.

Igualmente se incluyen reseñas bibliográficas sobre dos obras de Franz Hinkelammert: *La vida o el capital. Antología esencial. El grito del sujeto vivo o corporal frente a la ley de mercado*. Edición, selección, prólogo y notas a cargo de Estela Fernández Nadal (Buenos Aires, CLACSO, 2017), presentado por Pablo Drews; *Cuando Dios se hace hombre, el ser humano hace a la modernidad. Crítica de la razón mítica en la historia occidental* (San José, Costa Rica, Arlekin, 2020), reseñado por María Pía Cartechini. Un libro de Jorge Vergara Estévez, *Modernidad y utopía. El pensamiento crítico de Franz Hinkelammert* (2016), presentado por Martín Fleitas González. Y, finalmente, el texto de Domenico Losurdo, *El Marxismo Occidental. Cómo nació, cómo murió y cómo puede resucitar* (Madrid, Trotta, 2019), reseñado por Diego López Mondragón y Carlos Pérez Segura.

El panorama de conjunto que ofrece este número dedicado al pensamiento de Franz Hinkelammert puede considerarse que constituye una serie de aportes y reflexiones significativas que se suman a los estudios que se han realizado en torno a su producción teórica, la cual constituye sin duda una fuente de inspiración para repensar problemas relevantes y acuciantes de nuestro presente.

Dante Ramaglia

Licenciado y Doctor en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina. Desarrolla actividades docentes de grado y posgrado en la misma Universidad. Actualmente es Director del Instituto de Filosofía Argentina y Americana de la mencionada Facultad. Se desempeña, además, como Investigador Independiente del CONICET en el Grupo de Investigación en Filosofía Práctica e Historia de las Ideas (INCIHUSA-CCT Mendoza).