



Volumen 35  
Año 2018

# CUYO

Anuario de Filosofía  
Argentina y Americana

Universidad Nacional de Cuyo  
Facultad de Filosofía y Letras

Instituto de Filosofía Argentina y Americana  
Mendoza - República Argentina

ISSN 1514 – 9935





Anuario de Filosofía  
Argentina y Americana

Volumen 35  
2018



**UNCUYO**  
UNIVERSIDAD  
NACIONAL DE CUYO



FACULTAD DE  
FILOSOFÍA Y LETRAS



Universidad Nacional de Cuyo  
Facultad de Filosofía y Letras  
Instituto de Filosofía Argentina y Americana  
ISSN 1514-9935



Anuario de Filosofía  
Argentina y Americana

ISSN-L 1514-9935

---

### **Director**

DANTE RAMAGLIA

Universidad Nacional de Cuyo / CONICET, Argentina

### **Consejo Editorial**

CLARA ALICIA JALIF DE BERTRANOU

Universidad Nacional de Cuyo, Argentina

ADRIANA ARPINI

Universidad Nacional de Cuyo / CONICET, Argentina

MARISA MUÑOZ

Universidad Nacional de Cuyo / CONICET, Argentina

MARCELA ARANDA

Universidad Nacional de Cuyo, Argentina

PAULA RIPAMONTI

Universidad Nacional de Cuyo, Argentina

ALDANA CONTARDI

Universidad Nacional de Cuyo, Argentina

### **Asesoramiento editorial**

GERARDO P. TOVAR

Qellqasqa editorial

### **Redacción**

Instituto de Filosofía Argentina y Americana

Facultad de Filosofía y Letras – Universidad Nacional de Cuyo

Parque General San Martín (5500) Mendoza, Argentina

Teléfono: (+54-261) 413 5000 Interno 2252

Fax: (+54-261) 438 0457

E-mail: [cuyoanuario@gmail.com](mailto:cuyoanuario@gmail.com)

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

La colección completa de CUYO se encuentra disponible en: [bdigital.uncu.edu.ar](http://bdigital.uncu.edu.ar)



## Consejo Asesor

---

YAMANDÚ ACOSTA  
(Universidad de la República,  
Uruguay)

CARLOS HENRIQUE ARMANI  
(Universidade Federal de  
Santa Maria, Brasil)

NORVAL BAITELLO  
(Pontificia Universidade Católica  
de São Paulo, Brasil)

HUGO BIAGINI  
(CECIES, Argentina)

CARMEN BOHÓRQUEZ  
(Centro Nacional de Historia,  
Venezuela)

ALCIRA BONILLA  
(Universidad de Buenos Aires,  
CONICET, Argentina)

HORACIO CERUTTI GULDBERG  
(Universidad Nacional Autónoma  
de México, CIALC, México)

RAÚL FORNET-BETANCOURT  
(Universidad de Aachen, Alemania)

JOSÉ LUIS GÓMEZ MARTÍNEZ  
(University of Georgia, EEUU)

PABLO GUADARRAMA GONZÁLEZ  
(Universidad Central "Marta Abreu"  
de Las Villas, Cuba)

WALTER OMAR KOHAN  
(Universidade do Estado  
do Rio de Janeiro, Brasil)

FRANCISCO LEOCATA  
(Universidad Católica Argentina,  
Buenos Aires, Argentina)

OSCAR MARTÍ  
(California State University, EEUU)

FRANCISCO JOSÉ MARTÍN  
(Università di Torino, Italia)

CARLOS OSSANDÓN BULJEVIC  
(Universidad de Chile, Chile)

GERARDO OVIEDO  
(Universidad de Buenos Aires,  
Argentina)

CARLOS PALADINES  
(Pontificia Universidad Católica  
del Ecuador, Quito, Ecuador)

RUBÉN QUIROZ ÁVILA  
(Universidad Nacional Mayor  
de San Marcos, Perú)

MARÍA DEL RAYO RAMÍREZ FIERRO  
(Universidad Autónoma de la  
Ciudad de México, México)

MARÍA LUISA RUBINELLI  
(Universidad Nacional de Jujuy, Ar-  
gentina)

RICARDO SALAS ASTRAIN  
(Universidad Católica  
de Temuco, Chile)

MARÍA CECILIA SÁNCHEZ  
(Universidad Academia de  
Humanismo Cristiano, Chile)

ANTOLÍN SÁNCHEZ CUERVO  
(Instituto de Filosofía, Consejo  
Superior de Investigaciones Científicas,  
Madrid, España)

JOSÉ SANTOS HERCEG  
(Instituto de Estudios Avanzados, Uni-  
versidad de Santiago de Chile, Chile)

ALEJANDRO SERRANO CALDERA  
(Universidad Americana, Nicaragua)

ÁNGELA SIERRA GONZÁLEZ  
(Universidad de La Laguna, España)

**CUYO** es una publicación anual 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.

**CUYO** is a yearly 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 (Versión impresa)

ISSN 1853-3175 (Versión en línea)

Todos los derechos reservados. Prohibida su reproducción total o parcial. Pueden formularse citas con la indicación expresa de su procedencia y conservando el sentido del contexto.



Diseñado y compuesto en Editorial Qellqasqa.com.ar

María Eugenia Sicilia y Gerardo Tovar

Impreso en Edifyl, Mendoza, Argentina.

## ÍNDICE

<b>DOSSIER: Filosofía y Educación en Mendoza. Materiales para una Historia de las Ideas / <i>Philosophy and Education in Mendoza. Materials for a History of Ideas</i></b> _____	9
Presentación / <i>Presentation</i>	
ADRIANA MARÍA ARPINI .....	11
De la “normalización” a la “liberación”. Cuatro décadas de debates filosóficos en Mendoza / <i>From “normalization” to “liberation”. Four decades of philosophical debates in Mendoza</i>	
ADRIANA MARÍA ARPINI .....	17
El surgimiento de la Escuela Nueva en Mendoza / <i>The emergence of the New School in Mendoza</i>	
NORA ALEJANDRA FERNÁNDEZ .....	47
El interés filosófico por la educación en la revista <i>Philosophia</i> bajo la dirección de Diego Pró (1944–1947) / <i>The philosophical interest on education in the journal Philosophia under the direction of Diego Pró (1944-1947)</i>	
LEONARDO VISAGUIRRE .....	67
Carlos Ludovico Ceriotto y su trayectoria filosófica / <i>Carlos Ludovico Ceriotto and his Philosophical Trajectory</i>	
CLARA ALICIA JALIF DE BERTRANOU .....	89
Investigar fuera de la universidad: el Centro de Investigaciones Latinoamericanas y el apoyo de Mauricio López a profesores mendocinos cesanteados durante los gobiernos peronistas de los setenta / <i>Researching outside the university: the Latin American Research Center and the support of Mauricio López to professors from Mendoza laid-off during the Peronist governments of the 70s</i>	
ALEJANDRO PAREDES .....	123

Un itinerario: Bernardo Carlos Bazán (Mendoza, 1939 – Ottawa, 2018) / <i>An itinerary: Bernardo Carlos Bazán (Mendoza 1939 – Ottawa 2018)</i>	
NORMA FÓSCOLO .....	145
<b>ARTÍCULOS</b> .....	161
El extra-ser americano. Transobjetividad fantasmática en Héctor Álvarez Murena / <i>The American extra-being. Phantasmatic transobjectivity in Héctor Álvarez Murena</i>	
GERMÁN O. PRÓSPERI.....	163
O trabalho intelectual e o fim da inocência / El trabajo intelectual y el fin de la inocencia / <i>The Intellectual Work and the End of Innocence</i>	
RONIE ALEXSANDRO TELES DA SILVEIRA .....	191
<b>TEXTOS</b> .....	211
Aproximaciones al desarrollo de la filosofía en el ámbito universitario de Mendoza: un texto de Manuel Gonzalo Casas / <i>An approach to the development of philosophy in Mendoza's University: a text by Manuel Gonzalo Casas</i>	
CARLA SOLEDAD PRADO .....	213
Aproximaciones al desarrollo de la filosofía en el ámbito universitario de Mendoza / <i>An approach to the development of philosophy in Mendoza's University</i>	
MANUEL GONZALO CASAS .....	221
<b>RESEÑAS</b> .....	229
Utopía editorial y la página como utopía. Cinco impresos que conforman el proyecto editorial de <i>Sociedades americanas en 1828</i> de Simón Rodríguez	
MARÍA DEL RAYO RAMÍREZ FIERRO .....	231

# DOSSIER

Filosofía y Educación en Mendoza  
Materiales para una Historia de las Ideas

*Philosophy and Education in Mendoza  
Materials for a History of Ideas*





## Presentación

### Presentation

*Adriana María Arpini*<sup>1</sup>

El principal objetivo de los trabajos aquí reunidos consiste en recuperar momentos significativos del desarrollo cultural de la Provincia de Mendoza, a través de sus expresiones filosóficas y educativas, durante el siglo XX.

Una historia cultural de Mendoza que focalice en las ideas filosóficas y educativas ha sido apenas abordada por la historiografía regional. Existen estudios que realizan un panorama de conjunto y otros que tratan sobre las ideas filosóficas y/o educativas a través de la obra de personajes destacados, o del relevamiento de publicaciones periódicas, o de la reconstrucción de historias institucionales. El presente dossier busca aportar a la investigación acerca de las ideas, los movimientos intelectuales, las prácticas filosóficas y educativas, institucionales y no institucionales, vinculadas a la cultura regional. Al hablar de ideas educativas no se pretende incursionar en una historia de la educación en Mendoza, antes bien, interesa explorar la trama en que estas ideas resultan justificadas, discutidas o cuestionadas en relación con el sustrato filosófico y cultural en que se apoyan.

Para ello se apela a la metodología específica de la historia de las ideas a través de: la puesta en valor de un *corpus* de ideas filosóficas y educativas de acuerdo con criterios de autor, de institución y tipo de publicación; el trabajo hermenéutico crítico y aplicación de las herramientas de análisis discursivo; la articulación historiográfica en relación con la especificidad de la historia de las ideas argentinas y latinoamericanas.

---

1 Dra. en Filosofía. Docente investigadora de la Universidad Nacional de Cuyo e Investigadora Principal de CONICET. <aarpini@mendoza-conicet.gob.ar>

Existen trabajos pioneros que han abierto el camino en relación con la historia de las ideas filosóficas y educativas en nuestro medio. Sin pretender un listado exhaustivo, cabe mencionar como relevantes los de Arturo Roig: “Las humanidades en Mendoza (1571-1939)” (Roig, A. 2005, 17-37), “Las «luces» en la ciudad agrícola” (*ibíd.*, 39-56), “Mendoza y los visitantes positivistas” (*ibíd.*, 175-204), “Escritos juveniles de Agustín Álvarez” (*ibíd.*, 205-226). En especial su estudio sobre “La filosofía en Mendoza” (en Roig, A.; Lacoste, P. y Satlari, C. 2004a, 293-328), ofrece importantes pautas para delinear nuevos desarrollo.

Por otra parte, recuentos generales sobre la enseñanza primaria, secundaria, universitaria y otras manifestaciones culturales se encuentran en el volumen *Mendoza la bien plantada* de Benito Marianetti (1973), que ofrece datos y pistas para posibles indagaciones.

El libro *La Universidad inconclusa: de la ratio studiorum a la reforma universitaria en Mendoza (1973-1974)*, resultado de la investigación realizada en el marco de una tesis doctoral por Martín Omar Aveiro (2014), aporta al estudio de las ideas educativas en un período específico.

Otros trabajos de distintos autores, algunos de los cuales se ocupan en especial de los aspectos culturales y educativos a tener en cuenta, han sido compilados en la colección de los volúmenes editados en Mendoza por Caviar Bleu / Editora Andina Sur y por Ediciones Culturales de Mendoza (cfr. Roig, A.; Lacoste, P. y Satlari, C. 2004a, 2004b; Roig, A. y Satlari, C. 2007).

De los antecedentes mencionados cabe destacar que proporcionan estudios parciales y/o esquemas generales desde los cuales se puede avanzar en una periodización del desarrollo de las ideas filosóficas y educativas en la cultura mendocina, vinculadas a cambios ocurridos en lo social y político. Los trabajos aquí reunidos buscan profundizar en la indagación de momentos relevantes en el plano intelectual desde el punto de vista de su inserción en la dinámica que atraviesa a la misma sociedad. Con esta impronta, el presente *dossier* ofrece algunas piezas, a modo de fragmentos destinados a articularse en un trabajo de mayor envergadura, pero al mismo tiempo, capaces de dislocar el supuesto *continuum* de una historia sin fisuras.

En el primer trabajo, “De la «normalización» a la «liberación». Cuatro décadas de debates filosóficos en Cuyo”, Adriana María Arpini elabora un panorama del desarrollo de la filosofía considerando el año de creación de la Universidad Nacional de Cuyo, y con ella de la Facultad de Filosofía y Letras, 1939, como momento en que se alcanza el mayor grado de institucionalización de las Humanidades en la Provincia de Mendoza, particularmente del ejercicio y transmisión de la Filosofía. Fija la atención en las cuatro décadas que van desde la fecha señalada hasta promediar la década de los '70 con el propósito de apreciar, en una aproximación de conjunto, las características y tensiones al interior de la práctica filosófica normalizada, cuyo momento de mayor significación se vivió en ocasión de celebrarse el Primer Congreso Nacional de Filosofía en 1949. Considera asimismo las críticas al quehacer filosófico normalizado que surgen en años posteriores y su transformación en términos de liberación, hasta el quiebre que significó para la vida intelectual y académica del país y de la región la “Misión Ivanissevich” (1974 – 1975) y la dictadura cívico-militar que se instaura a partir del golpe de Estado del 24 de marzo de 1976.

En “El surgimiento de la Escuela Nueva en Mendoza”, Nora Fernández se ocupa de las producciones discursivas de los docentes que, a través del periódico *La Linterna* expresaron la necesidad de una renovación de las prácticas educativas, realizaron una adaptación de ideas pedagógicas de origen europeo y norteamericano, elaboraron una síntesis con características distintivas, tanto del modelo normalista hegemónico como de las fuentes de pensamiento pedagógico alternativo a él. Así, dieron lugar al surgimiento de un movimiento relevante en la historia cultural de Mendoza, denominado Escuela Nueva. La autora constata que el mismo se combinó con el movimiento reivindicativo gremial docente, un incipiente feminismo y el movimiento literario regionalista como corriente radicalizada. El análisis de los artículos publicados en *La Linterna* evidencia el interés por la centralidad del sujeto pedagógico y la transformación del aula en espacio de expresión de su singularidad y su libertad.

Leonardo Visaguirre se ocupa de rastrear “El interés filosófico por la educación en la revista *Philosophia* bajo la dirección de Diego Pró (1944 – 1947)”. Dicha revista, creada en 1944, es hasta el día de hoy el

órgano de difusión del Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. En el artículo se considera la etapa en que la revista fue dirigida por Diego F. Pró, que va del número 1 al 8, desde 1944 hasta 1947, durante la cual se produce la mayor presencia de artículos pedagógicos. Entre ellos merecen especial atención los trabajos filosóficos pedagógicos de García Vieyra, un claro exponente de los filósofos cristianos argentinos del siglo XX, con un posicionamiento próximo a la neoescolástica tomista, el hispanismo, el nacionalismo y el conservadurismo religioso y político. Un análisis epistemológico crítico de los supuestos teóricos saca a la luz los riesgos de pensar la realidad a partir de concepciones teóricas pretendidamente universales y neutrales que devienen en obstáculos epistemológicos, al mismo tiempo que oculta relaciones de poder en el entramado de los problemas de conocimiento de la época.

Los intereses filosóficos y la pasión por la docencia de Carlos Ludovico Ceriotto (Mendoza, 1928 – 1973) se ponen de manifiesto en el trabajo de Clara Alicia Jalif de Bertranou. El estudio es realizado de acuerdo con un criterio cronológico que recorre la obra del autor desde sus escritos tempranos hasta los publicados en forma póstuma. Todos ellos están atravesados por la necesidad de responder a la pregunta ¿qué es pensar filosóficamente? Ceriotto enseñó *Introducción a la Filosofía e Historia de la Filosofía Contemporánea* en la Universidad Nacional de Cuyo, y lo hizo con tal entusiasmo y pasión, que sus clases son recordadas por los estudiantes, en quienes movilizó el deseo de cuestionar e investigar.

Alejandro Paredes, a través del trabajo en el archivo del Consejo Mundial de Iglesias de Ginebra, Suiza, el análisis de correspondencia y entrevistas, logra reconstruir las dificultades y riesgos de “Investigar fuera de la universidad” durante la vigencia de la Misión Ivanissevich y del Golpe militar del 76. Estudia la puesta en funcionamiento del Centro de Investigaciones Latinoamericanas y el apoyo de Mauricio López a profesores mendocinos cesanteados en los setenta. Dicho Centro tuvo como temática principal la constitución epistemológica de una filosofía de la liberación. Nació, en parte, gracias al financiamiento gestionado por Mauricio López ante el Consejo Mundial de Iglesias, en forma de becas de investigación,

para ayudar a profesores expulsados de la Universidad Nacional de Cuyo entre 1974 y 1976.

“Un itinerario: Bernardo Carlos Bazán (Mendoza, 1939 – Ottawa, 2018)” es el título con que Norma Fóscolo presenta y, al mismo tiempo, rinde homenaje a la vida y la producción del filósofo mendocino Bernardo Carlos Bazán. Así contribuye también a la memoria de los sucesos que se desencadenaron en contra de intelectuales y académicos en la década del ‘70. Repasa el itinerario de Bazán desde los años de formación filosófica en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo y en el Instituto Superior de Filosofía de la Universidad Católica de Lovaina. Recuerda su desempeño docente y académico en la misma facultad hasta 1975, su derrotero como exiliado desde la “purga de indeseables” que se realizó en las universidades de la Argentina, su incorporación en 1977 a la Universidad de Ottawa, donde llega a ser Decano de la Facultad de Artes entre los años 1991-1996. Bazán se consideraba un historiador de la filosofía medieval, argumentaba su postura epistemológica frente a los estudios de los textos medievales y desarrollaba una interpretación original de algunos temas de Tomás de Aquino y de Sigerio de Brabante, en el encuentro de textos de Aristóteles y Avicena con la teología de la época.

En la sección “Textos” se recupera un escrito mecanografiado e inédito de Manuel Gonzalo Casas, que data de 1962, en el que se presenta un esquema del desarrollo de la filosofía en el ámbito universitario de Mendoza. Es introducido por Carla Prado, quien, tras reseñar la trayectoria académica y la obra del autor, señala que si bien impartió clases en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo entre 1956 y 1969, en su escrito adopta la posición de quien mira desde afuera, con vocación nacional, el proceso de la filosofía en Mendoza. En ello radica el interés por rescatar del olvido el texto de Manuel Gonzalo Casas.

## **Bibliografía**

Aveiro, Martín. 2014. *La Universidad inconclusa: de la ratio studiorum a la reforma universitaria en Mendoza (1973-1974)*. Mendoza: EDIUNC.

- Marianetti, Benito. 1973. *Mendoza la bien plantada*. Mendoza: Ediciones Sílabas.
- Roig, Arturo; Pablo Lacoste y Cristina Satlari (Comp.). 2004a. *Mendoza, cultura y economía*. Mendoza: Caviar Bleu / Editora Andina Sur.
- Roig, Arturo; Pablo Lacoste y Cristina Satlari (Comp.). 2004b. *Mendoza a través de su historia*. Mendoza: Caviar Bleu / Editora Andina Sur.
- Roig, Arturo. 2005. *Mendoza en sus letras y sus ideas*. Mendoza: Ediciones Culturales de Mendoza.
- Roig, Arturo y Cristina Satlari (Comp.). 2007. *Mendoza, identidad, educación y ciencias*. Mendoza: Ediciones Culturales de Mendoza.

## De la “normalización” a la “liberación”. Cuatro décadas de debates filosóficos en Mendoza

From “normalization” to “liberation”.  
Four decades of philosophical debates in Mendoza

*Adriana María Arpini*<sup>1</sup>

### Resumen

La creación de la Universidad Nacional de Cuyo, y con ella la Facultad de Filosofía y Letras, en Mendoza, en 1939, marca un hito en el quehacer filosófico de la provincia, pues es el momento en que se alcanza el mayor grado de institucionalización de las Humanidades, particularmente del ejercicio y transmisión de la Filosofía. Centramos la atención en las cuatro décadas que van desde la fecha señalada hasta promediar la década de los '70 con el propósito de apreciar, en una aproximación de conjunto, las características de la práctica filosófica normalizada, las críticas a la misma y su transformación en términos de liberación.

**Palabras clave:** Prácticas filosóficas; Normalización; Liberación; Mendoza; Facultad de Filosofía y Letras; Universidad Nacional de Cuyo.

### Abstract

The creation in 1939, in Mendoza, of the National University of Cuyo, and with it the School of Philosophy and Literature, constitutes a milestone in the philosophical activity of the province. It is at that moment when Humanities reach their institutional peak, particularly in the exercise and transmission of Philosophy. We focus on four decades that start in 1939 to mid-1970s in order to appreciate, as a whole, the characteristics of the normalized philosophical practice, the criticism to it, and its transformation in terms of normalization.

**Keywords:** Philosophical practice; Normalization; Liberation, Mendoza, School of Philosophy and Literature, National University of Cuyo.

1 Dra. en Filosofía. Docente investigadora de la Universidad Nacional de Cuyo e Investigadora Principal de CONICET en temas de Filosofía práctica e Historia de las ideas latinoamericanas. Docente de grado y posgrado. Directora de proyectos de investigación, tesis y becarios. Autora y compiladora de libros, ha publicado más de un centenar de artículos y capítulos en ediciones nacionales e internacionales. <arpini@mendoza-conicet.gob.ar>

En Mendoza, la Facultad de Filosofía y Letras fue creada junto con la Universidad Nacional de Cuyo el 16 de agosto de 1939. Esta fecha señala un hito en el proceso de institucionalización de las Humanidades en la Región de Cuyo. En lo que sigue centramos la atención en las prácticas filosóficas durante el período que va desde la fecha señalada hasta los primeros años de la década de los '70, durante el cual se opera una transformación en el quehacer filosófico, que va de la normalización a la liberación. Son pocos los trabajos que se ocupan de la filosofía tal como se practicó y se enseñó en Mendoza. El más importante de ellos y el más completo hasta el momento es el estudio “La Filosofía en Mendoza” de Arturo Andrés Roig (2004), junto a otros artículos suyos publicados en *La universidad hacia la democracia. Bases doctrinarias e históricas para la constitución de una pedagogía participativa* (1998)<sup>2</sup>. Contabilizamos también el estudio de Diego Pró (1965) en la *Memoria Histórica de la Facultad de Filosofía y Letras. 1939-1964*, y un trabajo mecanografiado e inédito del Manuel Gonzalo Casas titulado “Aproximaciones al desarrollo de la Filosofía en el ámbito universitario de Mendoza”, de 1962. Otras fuentes de información son los testimonios obtenidos en entrevistas a docentes y graduados de la Facultad de Filosofía y Letras, los materiales obrantes en el Centro de Documentación Histórica (CDH) de la Universidad y la propia experiencia personal de quien suscribe.

Diego Pró (1965), quien tuvo a su cargo la reconstrucción de la memoria histórica de la Facultad de Filosofía y Letras hasta 1964, señala que desde sus comienzos el proceso de las humanidades en las provincias del oeste argentino estuvo estrechamente ligado al seguido en la Universidad de Buenos Aires, siendo así que nuestra Facultad toma su mismo nombre: Facultad de Filosofía y Letras. En efecto, para quienes practicamos la filosofía desde diferentes provincias argentinas es ineludible reconocer el papel de nodriza de las humanidades que tuvo la Facul-

---

2 Cfr. especialmente los artículos: “Un proceso de cambio en la universidad argentina actual (1966-1973). La explosión universitaria argentina”; “Un experimento de pedagogía universitaria participativa. El ensayo de los años 1973-74 en Mendoza”, incluidos en Roig, A. 1998.

tad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Pero en esta relación de ida y vuelta es inevitable referirnos a ella desde un lugar de enunciación propio. Podríamos pensar la relación en términos de centro y periferia, de la capital y el interior, en referencia a cierta asimetría, a una despareja asignación de recursos de todo tipo. Pero semejantes dicotomías impedirían apreciar el modo en que se anudan los aportes de uno y otro lado a la cultura nacional. Una mirada al quehacer filosófico desde Cuyo, más precisamente desde Mendoza, obliga a reconocer momentos significativos del proceso de construcción de la filosofía en nuestro país. Momentos que se traman con hilos de diversa procedencia teórica y regional, en el lapso de cuarenta y cinco años, que van desde 1939 a 1974.

Con anterioridad a la creación de la Universidad, el cultivo de la filosofía surgía de la propia experiencia y de las tradiciones en que se vivía. Arturo Roig (2004) es quien ha realizado el más completo estudio de revisión de las formas del ejercicio filosófico en Mendoza, diferenciando por un lado su cultivo espontáneo en el marco de las concepciones del mundo y de la vida en las que todos estamos inmersos; por otro lado, aquellas formas que requieren algún tipo de institucionalización de dicho saber, transmitido por profesionales, mediante técnicas y métodos específicos y echando mano del libro como mediación necesaria. En este último sentido señala dos grandes etapas: la primera se extiende desde la segunda mitad del siglo XVIII hasta las primeras décadas del XX, lapso en que el cultivo de la filosofía estuvo vinculado a los planes de estudio de nivel medio. La segunda está directamente relacionada con los inicios de los estudios universitarios a partir de 1939.

En lo que respecta a la primera etapa, Roig refiere que desde la segunda mitad del siglo XVIII los estudios filosóficos estuvieron ligados primero a las cátedras de filosofía del Colegio de los Jesuitas, hasta su expulsión en 1767. Luego, a partir de la creación del Colegio Real –que se concretó en 1817 con apoyo del Gral. San Martín y se colocó bajo la advocación de la Santísima Trinidad–, enseñaron filosofía Lorenzo Güiraldes, sacerdote simpatizante de la Ilustración; Juan Crisóstomo Lafinur, que inauguró la enseñanza laica de la filosofía en 1821, siguiendo las orientaciones de la Ideología, en el marco del espíritu ilustrado de 1816 de “dar

forma” a la nación; Marcos González, quien fuera egresado de la propia institución.

Ya en esta época, las tensiones políticas del momento dejaron su marca en el estudio y enseñanza de la filosofía. Lafinur fue víctima de tales circunstancias que le obligaron a dejar la provincia, convirtiéndose así en el primer exiliado filosófico de Mendoza –si no se considera la expulsión de los Jesuitas–. Partió hacia Chile en 1822, no sin antes expresar su decepción en versos como el siguiente:

¿Cuál es el monstruo fiero  
que ha devastado la tierra,  
declarando al justo guerra,  
y enlazando al embustero?  
¿Quién el que al hombre sincero  
le calumnia de ateísmo?  
*El fanatismo*

(Lafinur, J. C. 2011, 179)

Alrededor de 1830, el enfrentamiento entre sectores sociales tradicionalistas y liberales progresistas se expresó filosóficamente como regreso a la escolástica, por un lado, y como desarrollo de un espiritualismo ecléctico, acompañado de un romanticismo literario moderado, por el otro, que finalmente se impone. En esta línea Juan Llerena publica, en 1849, un “Manifiesto romántico” (cfr. Roig, A. 2004, 303-304; 2005, 109-134 y 2009).

Con la creación del Colegio Nacional en 1865 el cultivo de la filosofía y su enseñanza se convirtieron en una práctica regular, con profesores como Alejandro von Kunowski y Julián Barraquero. El interés por la reflexión filosófica se manifestó también en publicaciones tales como las de Julián Barraquero, *Espíritu y práctica de la ley constitucional argentina* (1878); Manuel A. Sáez, *Observaciones críticas al Código Civil* (1883); y, en las cercanías del cambio de siglo, las obras de Agustín Álvarez, *South América. Historia natural de la razón* (1894), que acusa la impronta del positivismo; Carlos Vergara, *Educación republicana* (1899); Julio Leónidas

Aguirre, *Conferencias pedagógicas* (1904), ambas en el marco del krausismo. Todo ello permite avizorar que la actividad filosófica alcanza cierto grado de institucionalización, lo cual puede ser considerado como antecedente del proceso de la “normalización filosófica” que tendrá lugar unos años después con la creación de la Universidad.

En términos de orientaciones de pensamiento, hay que decir que la filosofía comienza en Mendoza con la escolástica que abarca la segunda mitad del siglo XVIII hasta la aparición de la ilustración (v. gr. Lafinur). Esta es desplazada hacia 1830 por pensadores que pueden ser considerados como adscriptos al romanticismo (v. gr. Llerena, Sáez). En las últimas décadas el XIX y primeras del XX se hace presente el positivismo (v. gr. Agustín Álvarez), cuyas manifestaciones conviven con expresiones del krausismo (v. gr. Carlos Vergara, Julián Barraquero). Entre los años '30 y '40 se dejaban sentir voces del vanguardismo literario (v. gr. Evar Méndez y Manuel Gregorio Lugones) y del espiritualismo místico (v. gr. Ricardo Tudela). Mientras que en las cátedras de la recién creada Facultad de Filosofía y Letras prevalecía el idealismo antipositivista, desde el cual se reformula el liberalismo vigente hasta el momento. Si bien se puede afirmar que con la creación de la institución universitaria prevalece el cultivo académico, especializado y profesional de la filosofía, no hay que desconocer la existencia de un ejercicio filosófico, vigoroso por momentos, por fuera del ámbito universitario y paralelamente a este (v. gr. Dante Polimeni).

Manuel Gonzalo Casas, en un texto que data de 1962, titulado “Aproximaciones al desarrollo de la filosofía en el ámbito universitario de Mendoza”<sup>3</sup>, se coloca en la posición de quien describe, analiza y enumera, “desde fuera pero con fuerte voluntad de fidelidad” caracteres y aspectos del cultivo, desarrollo y logros de la filosofía universitaria en Mendoza.

---

3 El texto mecanografiado pertenece al archivo de Documentación y Biografía de la Cátedra Libre del Pensamiento Americano “Fray Francisco de Vitoria”, institución extrauniversitaria, cuya creación fue inspirada por el propio Manuel Gonzalo Casas. El escrito se transcribe en la sección Textos del presente volumen de *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*.

Justamente por este motivo resulta interesante su mirada sobre el asunto, ya que su arribo a la institución se produce en 1956 y por tanto no participó en la vida de la Facultad desde sus inicios. Su propósito es

[...] dar un testimonio en cierta medida extrapolado, si no fuera que, argentino en el arraigamiento biográfico y más argentino aún en la pasión creciente del espíritu, no intento sino expresar desde una perspectiva nacional, en un panorama más o menos conjunto de la filosofía argentina, qué significación ha tenido y tiene en el país el proceso de conservación, transmisión e investigación sistemática realizado en Mendoza por virtud del ámbito propicio que crea su Facultad de Filosofía y Letras (Casas, M. G., 1962, página 2 del texto mecanografiado).

Señala Casas que en la década del '30 al '40 se organizó a nivel nacional y alcanzó estructura doctrinal la “insurrección antipositivista” que traía varios años a las espaldas, al mismo tiempo que se produjo un renacer del tomismo. Tales orientaciones del pensamiento se expresaron en la creación a nivel nacional de dos instituciones de carácter privado: la Sociedad Kantiana de Buenos Aires y los Cursos de Cultura Católica. Desde el punto de vista de la institucionalidad, la fundación de la Facultad de Filosofía y Letras en Mendoza habría formado parte, según Casas, de un proceso de “nacionalización de las humanidades”, que abarcó la fundación de las Facultades de Paraná, en 1928 –luego desaparecida–, de Tucumán, en 1938, y del Instituto de Filosofía en la Universidad Nacional de Córdoba, en 1940/41. Así, se habría cerrado la “batalla antipositivista” y la filosofía se abrió a todas las corrientes de la época: fenomenología, espiritualismo, filosofía de la existencia.

En lo que respecta a las prácticas filosóficas universitarias en Mendoza, Casas establece dos períodos: uno que abarcaría el lapso 1939-1948, con los profesores Héctor Catalano, Luis García de Onrubia, Horacio Schindler, H. Rimoldi, Diego Pró, Juan Ramón Sepich, Guido Soaje Ramos, Julio Soler Miralles, Juan José Arévalo, Hilario Rodríguez Sanz y el permanente vínculo con Coriolano Alberini, quien habría dictado en Mendoza

[...] uno de sus mejores cursos sobre la idea de progreso en la evolución de las ideas argentinas (1943)". Señala como hechos significativos de arraigo de la Filosofía en Mendoza la creación del Instituto de Filosofía y Disciplinas Auxiliares en 1943, la aparición de la revista *Philosophia* en 1944, la realización del Primer Congreso Nacional de Filosofía en 1949, la constitución de la Sociedad Cuyana de Filosofía en 1950 y la compra de la Biblioteca Alberini en 1953.

Pero es 1949 la fecha de inflexión que abre un nuevo período marcado por la realización del Congreso, caracterizado por Casas como "verdadero acontecimiento internacional y cuyas actas son una auténtica *mise au point* de la filosofía contemporánea" (Casas, M. G. 1962, 3). Junto a esto, la incorporación de profesores extranjeros como Luigi Pareyson, Ángel González Álvarez y poco después Antonio Millán Puelles conforman un "hecho nuevo" en el ambiente filosófico local. Cabe reparar en la creación de la Sociedad Cuyana de Filosofía, por iniciativa de Ángel González Álvarez, y en el curso sobre Fichte que Pareyson dictó durante su estancia en Mendoza y que una vez publicado en Italia se convirtió en un aporte fundamental a la bibliografía fichteana.

Un nuevo equipamiento de la Facultad de Filosofía y Letras se produce a mediados de los '50, cuando se incorporan a la actividad académica Adolfo Ruiz Díaz, Angélica Mendoza, Ladislao Boda, Cayetano Piccione, Arturo Roig, Luis Noussan Lettry, Carlos Ludovico Ceriotto, Rodolfo Agoglia, Luis Campoy, Ezequiel Ander Egg, Juan Adolfo Vázquez, Diego Pró, quien retorna después de unos años, Miguel Ángel Virasoro y el mismo Manuel Gonzalo Casas<sup>4</sup>. Valga esta enumeración, que tomamos del texto de Casas, para advertir que aun cuando el alumnado de la Facultad de Filosofía y Letras y de la propia carrera de Filosofía estaba conformado en su mayor porcentaje por mujeres, a la hora de hacer las designaciones

---

4 La lista se completa hasta los '60 con los nombres de Mauricio Amílcar López, R. Calderón Bouchet, Azucena Bassi, Hilda Calderón de Baldrich, Matilde Salcedo, Miguel Aranda, Carmen Vera Arenas, Ubaldo Mazzalomo, Oward Ferrari, Humberto Crimi, Marta Fleury de Satlari, Aldo Testaseca, Nuria Cortada, Dardo Olguín, René Marder, Blanca Quiroga, Armando Guevara, Yolanda Borquez, Luis Campoy, Juan Carlos Silva.

para cubrir los cargos, las preferencias se inclinaban por los varones, con pocas excepciones. Una de ellas es la de Angélica Mendoza, quien introdujo el interés por la Sociología, impulsando la creación del primer instituto universitario y organizando, en 1961, el primer congreso argentino de esa disciplina.

Según las apreciaciones de Pró, desde la fundación de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, que comienza a funcionar en 1896 y fue “una creación de los hombres del positivismo, aunque había sido una larga esperanza de la generación anterior” (Pró, D. 1964, 115), hasta la fundación de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo (1939), se producen importantes transformaciones en la vida espiritual de la nación. Por una parte, la reacción antipositivista, constituye un momento que favoreció la penetración de otras orientaciones del pensamiento tales como la filosofía idealista, el vitalismo, la filosofía de Bergson, la epistemología francesa. A dicho momento le siguió una etapa de renovación y actualización, en que se difunde la fenomenología de Husserl, Scheler y Hartmann; el existencialismo de Heidegger, Sartre y Jaspers; el espiritualismo de Lavelle, Marcel y Blondel; el realismo tradicional de Garrigou Lagrange, Gilson, Maritain, Sertillange, etc. Al mismo tiempo se profundizan los estudios de Antropología Filosófica, Metafísica, Ética, Estética, Filosofía de las Ciencias, con profesores como Luis Juan Guerrero, Carlos Astrada, Francisco Romero, Nimio De Anquín, Miguel Ángel Virasoro, Ángel Vasallo, Vicente Fatone, Homero Mario Guglielmini, entre otros.

Todo ello se produjo en el marco de lo que Francisco Romero dio en llamar la “normalización filosófica”, término con el que caracteriza el quehacer filosófico como un trabajo científico, que exige esfuerzo, aprendizaje y dedicación continuada por parte de sujetos que hacen de la filosofía su actividad profesional y autónoma, que buscan satisfacer la exigencia de “ponerse al día” con la filosofía universal, cultivada en los principales centros de producción intelectual, principalmente europeos. Tales profesionales de la filosofía son llamados por Romero los “fundadores”, no solo porque contribuyen a su institucionalización, sino sobre todo porque son “creadores de tradiciones” en la medida que propician una

renovación en el campo disciplinar. (Romero, 1952). La creación de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA constituyó el espacio propicio para el proceso de normalización que se dio en simultáneo con la emergencia de las respuestas críticas al positivismo que dominaba hasta el momento la escena filosófica nacional. El proceso de institucionalización convirtió a la filosofía en una actividad académica rigurosa, reconocida en el campo cultural, pero en muchos casos condujo a una desvinculación respecto de las condiciones socio-históricas de producción y a su consecuente despolitización, favoreciendo un academicismo abstracto (cfr. Roig, A. 1998).

En Cuyo, la necesidad social de los estudios humanísticos junto al cultivo de las ciencias tuvo raíces en la propia cultura<sup>5</sup>. En 1929, a instancias de jóvenes universitarios mendocinos –que debían alejarse de sus hogares para estudiar–, presididos por Oscar Sabez, se presentó ante el Congreso de la Nación un proyecto de creación de una universidad en Cuyo –existían ya otros proyectos semejantes–, finalmente se autoriza la creación por decreto del Poder Ejecutivo del 21 de marzo de 1939, gracias al impulso dado al proyecto por el entonces gobernador de la Provincia de Mendoza Dr. Rodolfo Corominas Segura. Su primer Rector fue Edmundo Correas. Entre el 27 de marzo y el 15 de agosto se realizaron las tareas de organización de la nueva casa de estudios, asesorados por prestigiosos universitarios del país, como los Dres. Ricardo Rojas, Bernardo Houssay, Coriolano Alberini, Julio Rey Pastor, Ricardo Levene, Juan Carlos Rébora, Enrique Butty, entre otros (Pró, D. 1965, 123). El 16 de agosto se realizó el solemne acto de inauguración por la mañana y por la tarde Ricardo Rojas pronunció una disertación sobre el tema “La Universidad”. Entre los desig-nios de los fundadores estaba el de darle un decidido acento humanista. De ahí la centralidad que cobró la Facultad de Filosofía y Letras.

Cabe, por otra parte, tener en cuenta con relación al devenir nacional, que el lapso que se extiende desde la fundación de la Facultad de Filosofía y Letras en Cuyo y 1974/75 está signado socio-políticamente por

---

5 Cfr. Fontana de García, María B. “Ricardo Rojas y el factor estudiantil en la fundación de la Universidad de Cuyo”, en *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, Vol. 1, 1984, 75-118; Vol. 2, 1985, 161-189; y Vol. 4, 1987, 87-127.

el fenómeno del peronismo: su surgimiento, caída, proscripción, regreso, hasta la muerte del líder.

Alrededor del peronismo giran, a no dudarlo, –reconoce Beatriz Sarlo– los intelectuales y las instituciones que quieren hacer oír su palabra en la vida pública. [...] La universidad fue discutida, primero en términos académicos, pero en ese debate nunca estuvo ausente una idea de lo que la universidad debía ser en un país como la Argentina; las actividades y pronunciamientos universitarios tuvieron, por lo demás, trascendencia sobre otras actividades de la vida pública (Sarlo, B. 2007, 16).

A diferencia de Casas, Pró distingue tres etapas en el desarrollo de las humanidades en Cuyo, desde la fundación de la Universidad hasta 1964.

Entre 1939-1949 las tendencias filosóficas fueron las mismas que aparecían en los ambientes especializados, en particular en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires que imponía sus criterios a las demás Facultades humanísticas. Esto fue así al punto que, según la apreciación de Arturo Roig –quien fuera uno de los estudiantes de la primera promoción– lo que acontecía en Mendoza podía ser visto como una prolongación de las actividades de la misma institución en Buenos Aires, en especial por la participación de Coriolano Alberini y su discípulo Luis Felipe García de Onrubia. A ellos se sumó la actividad de los exiliados españoles de la Guerra Civil: Claudio Sánchez Albornoz, Juan Corominas, Salvador Canals Frau. Quienes, entre 1945 y 1946, sufrieron un nuevo exilio junto al pedagogo guatemalteco Juan José Arévalo. Diego Pró fue el primer Director del Instituto de Filosofía, creado en 1943. Con motivo de cumplirse la primera década de vida de la Facultad, Juan Ramón Sepich impulsó la realización de un Congreso Nacional de Filosofía; el cual tuvo lugar en 1949 y fue, tal vez, la actividad que tuvo mayor notoriedad filosófica internacional, convirtiéndose en una muestra de la “normalización” alcanzada por la cultura filosófica nacional. Volveremos sobre este acontecimiento.

En el período que va de 1948 a 1955 se incorporan profesores –Mauricio Amílcar López, Francisco Maffei, Luigi Pareyson– que desarrollan las principales direcciones del pensamiento filosófico: bergsonismo, idealismo, fenomenología, existencialismo. Adquieren particular intensidad los estudios filológicos y comienzan a incorporarse en este rubro algunos egresados de la propia institución a los cargos de docencia, entre ellos Vicente Cicchitti, Aurelio Bujaldón, Claudio Soria, Irma Alsina, Dora Scaramella.

Desde 1955 a 1964 se agregan nuevas tendencias y disciplinas, como Antropología Filosófica, Filosofía de la Historia, Filosofía de la Ciencia, Historia del Pensamiento y la Cultura Argentinos. Se incorporan al cuerpo docente Luis Noussan Lettry, Arturo Andrés Roig, Juan Adolfo Vázquez, Nolberto Espinosa, Carlos Ludovico Ceriotto, Diego Pró. Un año antes, en el '54 se había incorporado Oward Ferrari como adjunto de Introducción a la Filosofía. Respecto de este período, Roig señala que entre el '55 y el '56, con el derrumbe del peronismo, se produce en el país una suerte de exilio interno, desplazándose numerosos profesores hacia universidades “periféricas”. Entre los que debieron abandonar nuestra Facultad se cuentan Manuel B. Trías, Francisco Maffei y su esposa Sofía Tíffemberg. Entre los que se incorporaron están Angélica Mendoza, Rodolfo Agolia, Miguel Ángel Virasoro, Manuel Gonzalo Casas.

La primera revista de Filosofía editada en la Universidad Nacional de Cuyo, *Philosophia* (1941), fue creación de Diego Pró, cuya dirección quedó posteriormente en manos del Pbro. Dr. Juan Ramón Sepich. El creciente interés por estudiar la Historia de las Religiones y la Historia del Pensamiento Argentino motivó la creación de sendas secciones del Instituto de Filosofía, a cargo de Juan Adolfo Vázquez y Diego Pró respectivamente. También fue obra de Pró la creación del *Anuario Cuyo* (1965), dedicado inicialmente al pensamiento argentino y ampliado posteriormente al ámbito americano. Asimismo Pró inició un diálogo interdisciplinario con las artes plásticas y la literatura; así como Nolberto Espinoza lo hizo con la Psiquiatría y Juan Adolfo Vázquez con la antropología cultural y la arqueología. Cabe destacar también la calidad docente y la producción de Carlos Ludovico Ceriotto en temas de fenomenología; Oward Ferrari en el

terreno de la Filosofía de la Historia y de Carlos Bernardo Bazán en los estudios medievales.

### **El primer Congreso Nacional [internacional] de Filosofía de 1949: expresión de «normalidad filosófica». Disputas en torno a su organización**

El Primer Congreso Nacional de Filosofía es uno de los acontecimientos filosóficos más visitado por estudiosos del campo de la Historia de las Ideas argentinas, tanto por la presencia de importantes figuras como por sus ilustres ausencias, por la polarización de los sectores enfrentados: «existencialistas» y «tomistas», por ser uno de los primeros encuentros mundiales donde se planteó el reinicio del diálogo filosófico silenciado a causa de la guerra, y por poner de manifiesto la voluntad de los filósofos argentinos de tener una voz en ese diálogo. Por estas razones puede considerarse que el evento fue en realidad «internacional». En este punto acuerdan las interpretaciones de Roig, Pró y Casas.

Con motivo de su realización se produjo más de una notable disputa. Una de ellas giró en torno a quién asumiría la responsabilidad de la organización. Según Pró, el congreso fue iniciativa del Instituto de Filosofía y de su director el Pbro. Dr. Juan Ramón Sepich en 1947, sin embargo al promediar el año 1948, la organización entra en su etapa decisiva. Sepich es desplazado y Coriolano Alberini es nombrado Secretario Técnico y principal responsable; contaba con apoyo oficial para la realización del evento. No fue solo un cambio de nombres, sino que significó una completa transformación en la orientación teórica del Congreso, lo que se advierte en los temas propuestos por una y otra conducción. Sepich proponía un temario basado en tres cuestiones generales: 1. La persona humana, 2. La educación humana, 3. La comunidad humana. El temario elaborado tras el cambio de conducción del Congreso por una comisión integrada por Ángel Vasallo, Nimio de Anquín, Eugenio Pucciarelli, Absalón Casas, incluía los siguientes temas: 1. Metafísica y Ontología, 2. Ética y Axiología, 3. Problemas gnoseológicos y epistemológicos, 4. Filosofía de la religión, 5. Filosofía de la historia e Historia de la filosofía, 6. La perso-

na humana, 7. Comunidad y Educación, 8. Problemas de la comunidad y educación argentinas. A su vez, estos temas fueron desplegados analíticamente en subtemas que permitieron ampliar el horizonte filosófico del congreso, de modo que el temario definitivo incluyó: 1. Metafísica, 2. Gnoseología, 3. Axiología general, 4. Psicología y Filosofía del Espíritu, 5. Lógica, 6. Estética, 7. Epistemología y Filosofía de la naturaleza, 8. Filosofía de la historia y Sociología, 9. Filosofía de la educación, 10. Filosofía de la religión, 11. Historia de la filosofía, 12. Filosofía argentina y americana, 13. Filosofía del derecho, 14. Filosofía de la cultura, 15. La enseñanza de la filosofía.

Algunos datos pueden resultar relevantes para sopesar la significación del Congreso para la cultura nacional, ya que contó con representaciones de países europeos: Italia, Alemania, España, Francia, Portugal; de América del Norte: Canadá, Estados Unidos; de países hispanoamericanos: México, Perú, Chile, Brasil, Uruguay, República Dominicana. En total se presentaron 191 comunicaciones, predominando los trabajos de Metafísica (23), Estética (22), Filosofía de la existencia (19), también se reflexionó sobre la situación de la filosofía actual (11) y sobre Filosofía argentina y americana (7). En las comunicaciones prevalecieron las ideas del existencialismo y del tomismo, pero también despertaron interés las exposiciones acerca del historicismo y las que hacían referencia a temas de axiología y filosofía de la ciencia.

Hemos dicho que el Congreso fue una demostración de “normalidad filosófica”, sin embargo el propio Francisco Romero no estuvo presente ni apoyó su realización. Hecho que no se explica sino por referencia a las disputas políticas del momento. Una breve referencia a las posiciones filosóficas de Alberini y Romero permite comprender esta disputa, que fluctuó entre la defensa de un academicismo pretendidamente neutro y desprovisto de ideología y cierta imputación de politicismo también abstraída del quehacer filosófico.

Coriolano Alberini (Milán, 1886 – Buenos Aires, 1960)<sup>6</sup>, formó

---

6 Después de cursar estudios secundarios en el Colegio Nacional de Buenos Aires, ingresó simultáneamente en las Facultades de Filosofía y Letras y de Derecho y Cien-

parte del ambiente filosófico-intelectual en el que se planteó la necesidad de superar críticamente el cientificismo positivista, que había impregnado las interpretaciones de la vida social, psicológica y espiritual, las cuales, entendía, lejos de responder a mecanicismos, se ordenan según fines, susceptibles de cambios, de acuerdo con la libertad del hombre. Junto a Alejandro Korn, quien fuera uno de sus maestros, juzgaba que las formas mentales del positivismo resultaban inadecuadas para un país que desde hacía poco más de un siglo había dejado de ser colonia y carecía aún de una tradición filosófica robusta. Sostenía la necesidad de plantear el problema epistemológico y examinar la estructura de la ciencia. Como disciplina reflexiva y segunda, entendía que la epistemología es la autoconciencia de la ciencia. Su labor consiste en ver por dentro las verdades científicas; indagar sobre el mecanismo y valor de las mismas en su propio terreno. En referencia a Einstein, afirmaba que su reforma epistemológica consistía en haber creado una nueva manera de medir la realidad.

Asimismo, Alberini participó del movimiento de la Reforma Universitaria, entendiéndolo como renovación de los métodos en los ámbitos de la conducción y de la práctica docente. Propició una reforma del plan de estudios en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Bue-

---

cias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Se formó en el ambiente teórico del positivismo argentino que comenzaba a declinar, enfrentándose críticamente a dicha orientación del pensamiento en su examen de graduación en 1911, que fue realizada en la Facultad de Filosofía y Letras, ya que abandonó la carrera de Derecho. Permaneció ligado a la Universidad de Buenos Aires desde 1912, primero como director de la *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, luego como profesor, impartió las cátedras de Psicología desde 1918 y de Introducción a la Filosofía desde 1920. Fue Decano de la Facultad de Filosofía y Letras entre 1924-27, 1931-32 y 1936-1940. En 1928 asumió como Vicerrector de la Universidad. También enseñó Gnoseología y Metafísica en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata. Dictó cursos de filosofía a estudiantes ingresantes de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. De él se ha dicho que poseía el arte de sustraer a las nubes la reflexión metafísica y el don de no someterla al aterrizaje forzoso (cfr. Jalif de Bertranou, C. 2004, Pró, D. 1960).

nos Aires, consistente en una jerarquización y profundización de la formación filosófica, llevando la carrera a cinco años y organizando la sección de didáctica. El mismo entró en vigencia en 1924.

Sus referencias a la Reforma Universitaria llevan implícita una crítica a la universidad vieja, la cual había sido “[...] expresión de cierta oligarquía que tuvo de la ciencia un sentimiento profundamente utilitario [...] limitándose a cultivar un vago pragmatismo”; pero también a la nueva universidad, a la que aún “falta instaurar [...] en torno de lo que constituye la esencia de la ética: la pasión de la verdad pura” (citado por Pró, D. 1960, 155-156). La reforma universitaria debía serlo, ante todo, de la forma mental argentina, cumplida en profundidad dentro de los moldes democráticos, en función de la ciencia y no de la política. A su entender, lo que le falta a la Universidad es lo mismo que le falta al país: el sentimiento vigoroso de una libre cultura.

En la disertación preparada como Secretario Técnico del Congreso<sup>7</sup> sostiene que “[e]n la actualidad la filosofía es apoyada espléndidamente por el Estado Argentino [...]. En nuestro país, cuya vida filosófica es un tanto primitiva, ¿qué fuera de la filosofía si no hubiera universidades?”. Ahora bien, si los profesores son los “cultores sinceros de la verdad”, habrán de procurar “ser profesores, sin ‘profesorismo’, esto es con plena libertad espiritual, vigor anímico y culto lírico de la más alta forma de la verdad” (Alberini, C. 1950, 63). En este sentido,

[...] la Argentina, como las demás naciones de Latino-América, debe incorporarse al movimiento filosófico universal. La reflexión filosófica no se puede reprimir. Renegar de la filosofía es una manera de practicarla. Bien se comprende que nuestro país, rebosante de prestigio frumentario, dé pruebas, con este Congreso, de que también sabe cultivar los valores cardinales del espíritu humano (*ibíd.*, 63).

En su recuento de antecedentes, reconoce la labor iniciadora de la enseñanza filosófica y del desarrollo de una cultura filosófica estricta en

---

7 Debido a impedimentos personales, la disertación fue leída por Rodolfo Agoglia.

la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, que a la sazón llevaba más de 40 años. Actividades que, no obstante, habían sido precedidas por otras formas de ejercicio filosófico más vinculadas a las necesidades del obrar, como en los casos de Alberdi, Echeverría y Sarmiento. Tras destacar la laboriosa tarea de profesores como Rodolfo Rivarola, Horacio Piñero, Carlos Bunge, José Ingenieros, Alejandro Korn, entre otros de no menor valía, y de señalar la curiosidad por la filosofía alemana y otras orientaciones del pensamiento contemporáneo suscitada por las visitas de Ortega y Gasset, enfatiza el hecho de que varios jóvenes estudiosos adquirieron nueva información y perfeccionaron su cultura filosófica en Europa y Estados Unidos de Norteamérica, siendo así que, al momento de realizarse el Congreso, la Facultad de Filosofía de Buenos Aires contaba con buen desarrollo de la filosofía clásica y contemporánea, y ejercía de manera directa o indirecta, como centro de irradiación filosófica para todo el país. Cabe recordar que para entonces se habían creado ya la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de La Plata (1905); la Facultad de Ciencias de la Educación de Paraná (1920), en el marco de la Universidad del Litoral; el Departamento de Filosofía y Letras de la Universidad de Tucumán (1938), que se transformó en Facultad en 1939; el Seminario Filosófico de la Universidad Nacional de Córdoba (1922), igualmente transformado en Facultad en 1933, y la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo (1939), en cuya estructuración y diseño intervino Alberini dando consejo. Así es que

Después de cuarenta años de brega por la instauración de la cultura filosófica profunda, el Congreso de Filosofía de Mendoza cuenta con el concurso de numerosos profesores argentinos de valía, que, unidos a los eminentes delegados europeos y americanos, permite prever la dignidad de la obra que hoy se inicia (*ibíd.*, 74).

Se refiere al lugar de realización del congreso como “este rincón del mundo”, “esta ciudad histórica y laboriosa”, que brinda “un ambiente tranquilo, recoleto, cual corresponde a la índole de estos estudios”, preferible a las grandes ciudades que ofrecen distracciones poco convenientes

para la concentración que requiere el filosofar. Sostiene que si bien el Congreso se llama Nacional, dada la calidad y número de sus participantes tiene la jerarquía de un congreso internacional, como el celebrado en Harvard en 1926 –del cual él había participado como representante oficial de la Argentina–. En cuanto al quehacer filosófico, entiende que “la filosofía es, esencialmente, un cuerpo de verdades universales” (*ibíd.*, 78), pero al mismo tiempo “condicionada, en gran parte, por su propia historicidad. No se puede pensar fuera de la tradición. Lo grave sería que el filósofo lo ignorara. En cambio, la conciencia de la propia relatividad nos permite superarnos un tanto, o sea presentir la verdad inédita y libre” (*ibíd.*, 76). En cuanto a su relación con el elemento nacional, este reside “en los motivos, en la preferencia por ciertos problemas y soluciones, los cuales, en sustancia, no valen sino por su carácter universal” (*ibíd.*, 78). “El papel de levadura regional consiste, pues, en provocar la eclosión de una virtualidad objetiva del espíritu” (*ibíd.*, 79). La disertación concluye con la siguiente aseveración:

Podrá decirse, entonces, sin temor a exagerar, que este Congreso, merced a sus colaboradores, habrá logrado conferir un brillante y nuevo matiz a la vida espiritual de la nación. Y así, nuestra cultura filosófica, amplia, honda y generosa, será universal a fuerza de ser argentina (*ibíd.*, 80).

En la disertación de apertura del Primer Congreso Nacional, así como en otros textos en los que Alberini revisa y reflexiona acerca de la tradición filosófica del país, se advierte una preocupación que es común a otros filósofos que actúan entre 1940 y 1960 aproximadamente. Se trata del interés por mostrar la madurez alcanzada en el campo filosófico argentino. A esto se refería Francisco Romero (Sevilla, 1891 – Buenos Aires, 1962)<sup>8</sup> con el término “normalización filosófica”.

---

8 Al igual que Alberini, Romero llegó a la Argentina siendo niño. Siguió la carrera militar, de la que se retiró en 1931 para dedicarse a la investigación y a la enseñanza de la filosofía a través de sus cátedras en las Universidades de Buenos Aires y La Plata. Lo

En efecto, como hemos anticipado, motivado por elevar el nivel de los estudios filosóficos en el país, Romero se ocupó de la historia del pensamiento en América Latina, aportando categorías como la ya mencionada de “normalización filosófica”, tematizada en su estudio *Sobre la filosofía en América* (1952). En este sentido, se refiere al “ejercicio de la filosofía como función ordinaria de la cultura”, es decir al momento y las condiciones de la institucionalización de la filosofía. Este hecho, sumado al creciente interés por la historia de las ideas filosóficas en América Latina revela la madurez de la conciencia en la región y un intento de indagar sobre la peculiaridad del “hecho americano”. Tarea llevada adelante por una generación de filósofos que operan la transición desde el predominio del positivismo a la ampliación de orientaciones filosóficas del siglo XX, la generación de “los fundadores”. Afirmaba que:

El positivismo nos enseñó a pensar en términos filosóficos [...], Pero no fundó entre nosotros una verdadera tradición filosófica porque no traía respuestas satisfactorias para las grandes interrogaciones que se formula el espíritu humano, las cuales, con sus intentos de respuestas, componen el cuerpo permanente de la filosofía en sentido estricto (Romero, F. 1994, 195).

[Hoy,] poseemos una tradición, porque los que llamado los

---

más importante de su producción se ubica entre 1935 y 1955. Se interesó por la filosofía moderna, en especial por la filosofía alemana de las primeras décadas del siglo XX: Edmund Husserl, Nicolai Hartmann, Max Scheler, y fue uno de los primeros en difundir la obra de Wilhelm Dilthey en lengua española. Además de *Teoría del hombre* (1952), hay que mencionar entre sus obras al menos las siguientes: *Lógica y nociones de teoría del conocimiento* (1938, en colaboración con Eugenio Pucciarelli), *Filosofía contemporánea* (1941), *Sobre historia de la filosofía* (1943), *Papeles para una filosofía* (1945), *Filosofía de ayer y hoy* (1947), *El hombre y la cultura* (1950), *Sobre la filosofía en América* (1952), *Teoría del hombre* (1952), *Estudios de historia de las ideas* (1953), *La estructura de la historia de la filosofía y otros ensayos* (1967, edición póstuma).

fundadores<sup>9</sup> pusieron los cimientos. Esa tradición está en proceso de formación, y no supone adhesión ni compromisos, sino la libre comunicación, el encuentro, el diálogo, la convivencia de las personas en el reino de las ideas [...]. [El intento de elaborar una filosofía iberoamericana] opera en nuestra filosofía y debe operar cada vez más en ella, como vínculo vivo entre quienes filosofan con afán decisivo de buscar la verdad (*ibid.*, 197).

En 1946, por discrepancias con el gobierno peronista, Romero renunció a sus cargos en la universidad. Esto explica su ausencia en el Congreso de 1949 y su percepción negativa respecto del mismo. No obstante, realizó una tarea de difusión y promoción de la filosofía, de acercamiento y vinculación de jóvenes estudiosos a través de la Cátedra “Alejandro Korn” del Colegio Libre de Estudios Superiores de Buenos Aires y de la Editorial Losada. Retornó a la vida universitaria en 1955, después de la llamada Revolución Libertadora.

Puede apreciarse que entre las posiciones de Alberini y Romero respecto de sus concepciones acerca de la filosofía, su función y su marcha en los países de nuestra América existen más coincidencias que divergencias. Ambos aplauden la superación del positivismo y la apertura a las nuevas orientaciones del pensamiento. Ambos entienden que la profesionalización de ese campo intelectual ha producido frutos en cuanto a la madurez que se manifiesta en las prácticas filosóficas. Sus diferencias pasan por los condicionantes sociales, políticos y culturales del quehacer filosófico, más específicamente por el grado de aceptación o rechazo de la orientación de la política nacional que propiciaba la organización del Congreso. Ello condicionó el lugar y la forma de enunciación de sus respectivos discursos.

También con la “Revolución Libertadora”, tal como se autodenominó el golpe de Estado de 1955, hubo profesores desalojados de sus cargos, lo que produjo una suerte de exilio interior, es decir, el desplaza-

---

9 Se refiere a Enrique José Varona (Cuba), Alejandro Deustua (Perú), Antonio Caso (México), Enrique Molina (Chile), Carlos Vaz Ferreira (Uruguay), Alejandro Korn (Argentina).

miento de numerosos profesores hacia universidades periféricas. A esto se refería Manuel Gonzalo Casas cuando hablaba del “nuevo equipamiento” de la Facultad de Filosofía y Letras de Cuyo, la cual se benefició con la incorporación de profesores como Angélica Mendoza, Rodolfo Agoglia, Miguel Ángel Virasoro y el propio Manuel Gonzalo Casas, quienes realizaron aportes de valía y abrieron nuevas perspectivas en la actividad filosófica de la provincia y del país. Al mismo tiempo que se fortaleció el desarrollo de las disciplinas filosóficas clásicas. Asimismo, con la anexión de nuevas corrientes de pensamiento emergió la necesidad de volver la mirada reflexiva sobre la propia marcha de la filosofía. Es decir, de llevar adelante una reflexión situada acerca de la experiencia histórica y cultural de nosotros mismos. Ello avivó el interés por incursionar más allá de los límites de la normalización filosófica, e incluso de poner en tela de juicio esa forma de ejercicio filosófico normalizado, abstraído de los problemas reales y situados.

### **Emergencia de la Filosofía Latinoamericana de la Liberación**

Las décadas de 1960 y 1970 fueron testigos de dos acontecimientos filosóficos contrarios entre sí. Por una parte, la emergencia de un movimiento filosófico con resonancia internacional, la Filosofía Latinoamericana de la Liberación, cuyos debates sobre problemas filosóficos, incluido el de la enseñanza de la filosofía y la formación de los profesores, tuvo como protagonistas a varios mendocinos: Arturo Roig, Enrique Dussel, Horacio Cerutti, Daniel Guillot, Diego Pró. Por otra parte, uno de los más crudos episodios de exilio filosófico, no solo de los filósofos, sino de la misma filosofía.

Los años ‘60s son recordados por quienes transitaron las salas de la casona donde funcionaba la Facultad de Filosofía y Letras en la calle Las Heras, como la posibilidad de acceder

[...] a un variado abanico de posturas filosóficas: fenomenólogos, existencialistas, marxistas, tomistas, espiritualistas. Los reunía sin embargo, en esa atmósfera pluralista, una dedicación fervorosa

a la docencia y al estudio [...]. El estudio era intenso, pero también lo era la militancia estudiantil. En esta época se consolidaron los centros de estudiantes que tenían activa participación en los asuntos gremiales y en la política universitaria (Fóscolo, N. 2009, 236).

En ese ambiente de diálogo filosófico se comenzaron a debatir temas como la función social de la filosofía, el sentido y orientación de las reflexiones llevadas adelante desde la situación de dependencia de los países de América Latina, la necesaria crítica a la modernidad, la renovación de las metodologías, tanto para la interpretación crítica de la producción filosófica universal como para la enseñanza de la disciplina. Cuestiones todas estas que estuvieron presentes en el surgimiento de la Filosofía Latinoamericana de la Liberación. Suele señalarse como momento de emergencia de dicho movimiento filosófico a las Semanas Académicas organizadas por la Universidad del Salvador entre 1970 y 1975 (Maddonni, L. y González, M. 2018, 122-128), alcanzando difusión a nivel nacional a partir del II Congreso Nacional de Filosofía, realizado en Alta Gracia, Córdoba, en 1971.

Aun cuando cabe reconocer intercambios con expresiones provenientes de la Teología de la Liberación, la Pedagogía del Oprimido, la Teoría de la Dependencia, entre otras, la Filosofía de la Liberación nace con peso propio, al calor de un debate que cuestionó el sentido y la función de la filosofía tal como venía practicándose en los ámbitos académicos. Como testigos de la época<sup>10</sup>, tenemos razones para afirmar que la Filosofía de la Liberación tuvo un lugar de gestación temprana en Mendoza. Efectivamente, en los '60, junto "al rigor metodológico en la lectura e interpretación de textos" que prevalecía en todas las materias filosóficas<sup>11</sup>,

---

10 Como estudiante de la carrera de Filosofía entre 1969 y 1974 tuve ocasión de participar de las transformaciones que se impulsaron con las reformas pedagógicas, de planes de estudio, de la estructura organizativa y de la apertura social de la Universidad.

11 Han coincidido en esta apreciación los graduados entrevistados en el marco del Proyecto de Investigación "Filosofía y educación en Mendoza durante el siglo XX. Elementos para una historia de las ideas. Primera etapa", Mendoza, Secretaría de Ciencia, Técnica y Posgrado de la UNCuyo, Código: 06/G713, 2016-2018.

se acentuó la puesta en práctica de un agudo espíritu crítico. El concepto de “liberación” circulaba entre profesores y estudiantes; estaba presente en los espacios de debate, en las aulas, en los círculos de estudio, en publicaciones y en diversas actividades de extensión y servicios a la comunidad. Se buscaba conceptualizar la noción de liberación y sus implicancias desde diferentes perspectivas y con argumentaciones apoyadas en diversas tradiciones de pensamiento: los estudios clásicos y regionales (Arturo Roig), las lecturas de Heidegger, Levinas, Ricoeur (Enrique Dussel), los estudios marxistas (Oward Ferrari), los estudios de historia de la filosofía medieval (Carlos Bernardo Bazán), la fenomenología (Carlos Ludovico Cerriotto), la historia del pensamiento argentino (Diego Pró), la problemática antropológica (Nolberto Espinosa).

Horacio Cerutti Guldberg ofrece un estudio en que se examina el movimiento en su conjunto, atendiendo a la diversidad de posicionamientos internos y buscando establecer una tipología del mismo (cfr. Cerutti Guldberg, H. 1983). Reconoce las distintas corrientes de esta Filosofía según tres ejes: el punto de partida del filosofar, el sujeto y la metodología del filosofar, la concepción misma de la filosofía. Diferencia entre un sector populista y otro sector crítico del populismo. Quienes integran el primer grupo están más directamente ligados con el peronismo y adquieren “un considerable poder en las estructuras académicas y, sobre todo, un alto grado de difusión de sus escritos a nivel nacional y también internacional”; de ahí que muchas veces se haya identificado a la filosofía de la liberación exclusivamente con las posiciones sustentadas por este grupo. El sector crítico del populismo asumía una actitud de cuestionamiento de este fenómeno sociopolítico y de sus alcances en vistas del pluralismo democrático; tuvo limitaciones en cuanto a las posibilidades de publicación y difusión de sus producciones; sus definiciones teórico-prácticas quedaron expresadas en el Manifiesto del grupo salteño y en el Primer Encuentro Nacional de Filosofía de la Liberación, realizado en Salta en el año 1974<sup>12</sup>.

No obstante, las diferencias no se circunscriben exclusivamente al modo de legitimación o de crítica en relación con el discurso populista.

---

12 El Manifiesto de Salta es reproducido por Cerutti Guldberg (2006).

El concepto mismo de “liberación”, así como el sentido y función de una filosofía de la liberación permiten señalar posicionamientos heterogéneos. Además, la frecuencia y el modo en que se entablan vinculaciones con la Teoría de la Dependencia, la Teología de la Liberación, la Historia de las Ideas y sus cuestiones metodológicas, el discurso marxista y la problemática de lo ideológico, el modo de encarar la crítica a la dialéctica de Hegel y, en general, a todo su pensamiento como expresión acabada de la modernidad, la construcción de la propia posición como “postmoderna”, separándose con propósito superador de la modernidad, la mayor o menos proximidad a la tradición fenomenológico-hermenéutica o a la tradición marxista –con sus variantes–, la incorporación de la cuestión del otro, la atención a los problemas relativos a las prácticas de enseñanza de la filosofía y a la instituciones donde se realizan, son aspectos relevantes a tener en cuenta en orden a reconocer diferencias y contradicciones entre los representantes de la filosofía latinoamericana de la liberación (cfr. Arpini, A. 2010).

La filosofía argentina –se afirmaba– atraviesa un momento en que la reflexión llevada adelante por un grupo de autores, casi todos jóvenes, con alto grado de argumentación y compromiso, cobra sentidos y matices de indiscutible importancia.

La filosofía –dice Roig– entendida tradicionalmente como una «teoría de la libertad» quiere ser ahora «saber de liberación», para lo cual ha de entregarse apasionadamente a la denuncia de las totalidades objetivas opresoras, entre ellas el concepto mismo de «libertad», y ha de tratar de rescatar al hombre concreto en su inalienable diferenciación, en lo que lo hace realmente «otro» (Roig, A. 1973, 5)<sup>13</sup>.

Con la crítica de las formas academicistas enajenadas de pensar, América Latina se llena de voces y signos que son objeto de un filosofar

---

13 Si bien el texto no lleva firma personal y está presentado como una introducción al volumen de la propia editorial, en nota manuscrita y firmada por Arturo Roig, declara su autoría.

auténtico. Pero no se trata de partir de cero, otros han sentado las bases de la tarea crítica: Carlos Astrada, Nimio de Anquín, Miguel Ángel Virasoro. El existencialismo como “crisis de la filosofía”, las relecturas de Hegel y del pensamiento social poshegeliano, las reinterpretaciones de los clásicos –todas líneas de trabajo que se desarrollaban en la Facultad de Filosofía y Letras de Mendoza– ocurren como devenir interno del pensamiento y conducen al señalamiento de lo propio como alteridad. Se trata, para Roig, de desenmascarar el obsoleto saber de cátedra, nacido de la “normalización” filosófica y rescatar el saber filosófico vivo que en él pueda haber integrándolo constructivamente y con profunda vocación humana. No para caer una vez más en la “miseria de la filosofía”, sino para hacer una filosofía de la miseria auténtica, es decir, no para construir un nuevo mundo de la filosofía, sino una filosofía del mundo y del hombre de carne y huesos que somos.

Si bien se pone el acento en el carácter liberador de una filosofía surgida desde y para América Latina, es necesario señalar diferencias teóricas y metodológicas que dieron lugar a desarrollos posteriores divergentes, los cuales abrieron caminos por los que avanzan programas filosóficos construidos con distintas herramientas críticas, que articulan de manera diferente la cuestión de la historia, el sujeto y las condiciones sociales y políticas en que tienen lugar.

En el caso de Dussel, la filosofía de la liberación consiste en pensar desde la exterioridad del Otro. Para ello es necesario cuestionar y superar la metafísica del sujeto, que se consolida en la filosofía occidental desde la modernidad y se expresa como voluntad de dominación. Tal superación exige el desplazamiento de la ontología por la política que, en la perspectiva del autor, es la única filosofía posible entre nosotros en la medida que contribuye al esclarecimiento y liberación del pueblo (cfr. Dussel, E. 1977 y 1983). Por otra parte, para Roig, la filosofía como saber de liberación no renuncia a ser ella misma filosofía, entregada a la tarea de denunciar las totalidades objetivas opresoras. Para ello la filosofía ha de encarar una compleja tarea teórico-metodológica que permita, por una parte diferenciar el saber de cátedra del saber filosófico vivo que pone como objeto de meditación la realidad doliente y marginada de América

Latina. Ello no implica partir de cero, sino del reconocimiento de la ambigüedad propia de las conceptualizaciones filosóficas y de la remoción de sus formas ideológicas, para lo cual es indispensable encarar una historia crítica de las ideas latinoamericanas. El saber filosófico de liberación consiste, según Roig, en una construcción que parte de la afirmación del hombre concreto en su inalienable diferenciación, esto es, como sujeto que afirmándose en su propio valor se abre a nuevas posibilidades históricas (cfr. Roig, A. 1981 y 1993).

En los primeros años de la década de los '70 se propiciaron reformas de los planes de estudio y de la política universitaria acordes con los cambios que se esperaban en el país y en la región latinoamericana. Sin embargo, el balance de la década es negativo. En 1974 la puesta en marcha de la «Misión Ivanissevich» significó la expulsión masiva de profesores y estudiantes, secuestros, desapariciones, muertes –como es el caso en Mendoza de Susana Bermejillo (1949-1976) y de Mauricio Amílcar López (1919-1977). Se ha dicho que en este lapso “la Universidad de Cuyo sólo creció en ladrillos”, pues por una parte se avanzó la construcción y habilitación del Centro Universitario, pero por otra parte,

[...] decenas de profesores y alumnos fueron excluidos de las aulas. Cierres perimetrales, corrientes de pensamiento y libros prohibidos, y poco más tarde disciplinas prohibidas y carreras eliminadas [...] anticipo de la violencia homicida que se abatió sobre toda la sociedad argentina con el golpe militar del '76 (Fóscolo, N. 2009, 237).

El exilio fue una opción de supervivencia. La mayoría de los exiliados en el extranjero desarrollaron profusa actividad académica, v. gr. Enrique Dussel y Horacio Cerutti Guldberg en México, Arturo Roig en Ecuador, Oward Ferrari en Francia. Pero hubo también quienes padecieron el exilio interno y, a pesar del silenciamiento, desarrollaron novedosas estrategias para dar cauce a la reflexión filosófica. Un ejemplo de esto último fue la creación de la Cátedra Libre de Pensamiento Americano “Fray Francisco de Vitoria”, en diciembre de 1979, por iniciativa de Armando

Martínez (filósofo) y Félix Mariano Viera (abogado) entre otros, que tomaron inspiración en enseñanzas de Manuel Gonzalo Casas. Su principal objetivo fue generar un ámbito de libertad, fuera del contexto universitario, que permitiera estudiar y discutir problemas filosóficos, políticos, sociales de nuestra América con espíritu crítico y pluralismo ideológico. Sus actividades comenzaron a hacerse públicas a partir de 1983 mediante la organización de cursos y seminarios (cfr. Arpini, A. 2017).

Comprender la complejidad del exilio, “objeto poliédrico” (Jensen, S. 2004), no es tarea sencilla, ni puede agotarse en los límites de este escrito. En términos generales se puede afirmar que, para quienes tuvieron que dejar el país, la situación del exilio favoreció novedosas experiencias de integración cultural y de incorporación en espacios académicos con dispares desarrollos en el ámbito de la filosofía práctica y la historia de las ideas latinoamericanas. En el caso de quienes quedaron en el país, silenciados y desplazados de la academia y de otros centros de la vida cultural, desde la resistencia gestaron formas alternativas de quehacer filosófico, con perspectiva crítica, en muchos casos latinoamericana, coincidiendo en la búsqueda de anclajes teóricos y de categorías para comprender una situación provocada por el estallido de las significaciones conocidas (cfr. Arpini, A. 2018).

Cabe hablar de los exiliados, pero también es pertinente aludir al “exilio de la filosofía” misma, esto es el señalamiento de un estar la filosofía fuera de su territorio. Pues, si como dice Hegel, filosofar es poner la propia época en conceptos, entonces la práctica filosófica –sobre todo la de las academias tal como sucedió en Mendoza desde 1975 hasta 1984– que evade la tarea de conceptualizar su propia época, es una filosofía “fuera de lugar”, es una forma de pensamiento que provoca el exilio de la filosofía en cuanto pensar de la vida.

Un estudio crítico de esta etapa de nuestra filosofía está apenas iniciado, en todo caso habría que enfocarlo desde una afirmación de la propia subjetividad filosófica a fin de volver a plantear preguntas cruciales, ya anticipadas por José Martí al considerar el sentido de hacer filosofía y de enseñarla entre nosotros: ¿qué somos?, ¿qué éramos?, ¿qué queremos ser? (Martí, J. 1975, 360).

## Bibliografía

- Alberini, Coriolano. 1950. Discurso del vice-presidente del Comité de Honor y Secretario Técnico del Congreso, Dr. Coriolano Alberini, de la Universidad de Buenos Aires, en representación de los miembros argentinos, en *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, Tomo I, Buenos Aires: Platt Establecimientos Gráficos, 62-80.
- Alberini, Coriolano. 1966. *Problemas de la historia de las ideas filosóficas en la Argentina*. La Plata: Universidad Nacional de La Plata.
- Arpini, Adriana María. 2010. Filosofía y política en el surgimiento de la Filosofía Latinoamericana de la Liberación. *Solar. Revista de Filosofía Iberoamericana*, n° 6, año 6, Lima, 125-150.
- Arpini, Adriana María. 2017. El exilio filosófico de los '70 en Argentina. Ejercicio crítico y resistencia. Ponencia leída en el Primer Seminario Internacional *Experiencia del exilio y el exilio como experiencia*, Santiago y Viña del Mar, Chile, 28 y 29 de setiembre de 2017 (selección de trabajos en prensa).
- Arpini, Adriana María. 2018. Exilio filosófico de los '70. Caracterización a partir de testimonios. Ponencia aceptada en la *V Jornadas de trabajo sobre Exilios políticos del Cono Sur en el siglo XX. Agendas, problemas, perspectivas de análisis*. Organizada por la Maestría en Historia y Memoria de la Universidad Nacional de la Plata y el Departamento de Humanidades de la Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca, 7 al 9 de noviembre de 2018.
- Buchrucker, Cristian. 1987. *Nacionalismo y peronismo. La Argentina ante la crisis ideológica mundial*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Casas, Manuel Gonzalo. 1962. Aproximaciones al desarrollo de la Filosofía en el ámbito universitario de Mendoza. Texto mecanografiado perteneciente al Archivo de Documentación y Bibliografía de la Cátedra Libre del Pensamiento Americano "Fray Francisco de Vitoria", Mendoza, Argentina.
- Cerutti Guldberg, Horacio. 2006. *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica (1ª ed. 1983; 2ª ed. 1992).
- Dussel, Enrique. 1973. *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Tomos I y II. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Dussel, Enrique. 1977. *Filosofía de la liberación*. México: EDICOL.

- Dussel, Enrique. 1983. *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*. Bogotá: Editorial Nueva América.
- Fiorucci, Flavia. 2001. Antiperonismo intelectual: de la guerra ideológica a la guerra espiritual. Paper prepared for delivery at the 2001 Meeting of the Latin American Studies Association, Washington D. C.
- Fóscolo, Norma. 2009. Universidad. 70 años. En *Universidad Nacional de Cuyo. 70 años. (1939 – 2009). Reflexiones, testimonios e imágenes*, 235-240. Mendoza: EDIUNC.
- Jalif de Bertranou, Clara Alicia. 2004. Coriolano Alberini ante la condición humana. En *El pensamiento latinoamericano del siglo XX ante la condición humana: Argentina*. Disponible en: <http://www.ensayistas.org/critica/generales/C-H/argentina/alberini.htm>.
- Jensen, Silvina. 2004. *Suspendidos de la Historia / Exiliados de la Memoria. El caso de los argentinos desterrados en Cataluña (1976 - ...)*. Tesis doctoral, Facultat de Filosofia i Lletres, Universitat Autònoma de Barcelona. Disponible en: [http://www.archivochile.com/tesis/12\\_al/12al0004.pdf](http://www.archivochile.com/tesis/12_al/12al0004.pdf)
- Lafinur, Juan Crisóstomo. 2011. El fanatismo. En *En torno a Lafinur*, editado por Juan W. Gez y Delfina Varela Dominguez de Ghioldi. San Luis: Painé.
- Maddonni, Luciano y Marcelo González. 2018. Las Segundas Jornadas Académicas de San Miguel (1971) como espacio de debate y conformación del «polo argentino» de la Filosofía de la liberación. Ensayo de contextualización y reconstrucción. *Cuadernos del CEL*, vol. VIII, nº 5, 110-142. Disponible en: <http://www.celcuadernos.com.ar/ediciones.php?vid=16>
- Martí, José. 1975. Juicios. Filosofía (Fragmentos en hojas sueltas o en los cuadernos de apuntes de J. M.). En *Obras Completas*. Volumen 19: *Viajes / Diarios / Crónicas / Juicios*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Muñoz, Marisa. 2010. La historiografía filosófica argentina, una lectura desde la obra de Macedonio Fernández. *Solar*, nº 6, año 6, Lima, 67-83.
- Pró, Diego. 1960. *Coriolano Alberini*. Buenos Aires: Imprenta López.
- Pró, Diego. 1965. Origen y desarrollo de la Facultad. En *Memoria histórica de la Facultad de Filosofía y Letras. 1939-1964*. Mendoza: Imprenta Oficial.
- Roig, Arturo Andrés. 1973. Dos palabras. En VVAA, *Hacia una filosofía latinoamericana de la liberación*, 5-6. Buenos Aires: Bonum.

- Roig, Arturo Andrés. 1981. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Roig, Arturo Andrés. 1993. *Rostró y filosofía de América latina*. Mendoza: EDIUNC.
- Roig, Arturo Andrés. 1998. Filosofía y Universidad. En *La Universidad hacia la democracia. Bases doctrinarias e históricas para la constitución de una pedagogía participativa*. Mendoza: EDIUNC.
- Roig, Arturo Andrés. 2004. La filosofía en Mendoza. En *Mendoza. Cultura y economía*, compilado por Arturo Roig, Pablo Lacoste y María Cristina Satlari, 293-328. Mendoza: Caviar Bleu.
- Roig, Arturo Andrés. 2005. *Mendoza en sus letras y sus ideas*. Edición corregida y aumentada. Mendoza: Ediciones Culturales de Mendoza.
- Roig, Arturo Andrés. 2009. *Mendoza en sus letras y sus ideas. Segunda parte*. Mendoza: Ediciones Culturales de Mendoza.
- Romero, Francisco. 1952. *Sobre la filosofía en América*. Buenos Aires: Editorial Raigal.
- Romero, Francisco. 1994. *Selección de escritos*. Prólogo, bibliografía y notas de Juan Carlos Torchia Estrada. Buenos Aires: Secretaría de Cultura de la Nación / Marymar Ediciones.
- Sarlo, Beatriz. 2007. *La batalla de las ideas (1943-1973)*. Buenos Aires: Emecé Editores.
- Torchia Estrada, Juan Carlos. 2009. Francisco Romero (1891-1962). En *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y «latino» (1300-2000). Historia, corrientes, temas y filósofos*, editado por Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez, 868-870. México: Siglo XXI / CREFAL.



## El surgimiento de la Escuela Nueva en Mendoza

The emergence of the New School in Mendoza

Nora Alejandra Fernández<sup>1</sup>

### Resumen

Las producciones discursivas de la Escuela Nueva en Mendoza, en el transcurso de la primera mitad del siglo XX, son analizadas metodológicamente a partir de un paradigma crítico y un pensamiento situado en la “diferencia colonial”. Los docentes que formaron parte de dicho movimiento realizaron una adaptación de las ideas de origen europeo y norteamericano, elaborando una síntesis con características distintivas, tanto del modelo normalista hegemónico como de las fuentes de pensamiento pedagógico alternativo a él. En este caso, se constata que se combinó con el movimiento reivindicativo gremial docente, el feminismo y el movimiento literario regionalista como corriente radicalizada. El análisis de las revistas que publicaron –*Ensayos y Orientación*– incluyendo *La Linterna*, su antecedente más significativo, pone en evidencia que estableció una articulación original y única que anticipó orgánicamente la centralidad de un nuevo sujeto pedagógico, transformando el aula en un espacio de expresión de su singularidad y su libertad mediante el desempeño del docente como un intelectual emergente-alternativo.

**Palabras clave:** Escuela Nueva; Revistas *La Linterna*, *Ensayos y Orientación*; Historia Regional; Provincia de Mendoza.

### Abstract

The discursive productions of the Escuela Nueva in the province of Mendoza during the first half of the XX Century are analyzed methodologically from a critical paradigm and a thought situated in the “colonial difference”. The teachers who were part of this movement made an adaptation of European and North American ideas, elaborating a synthesis with distinctive characteristics of both the hegemonic normalist model and the sources of alternative pedagogical thinking. In this case, we observed that it combined with the teachers union, the feminist movement and the regional literary movement

1 Profesora de Historia y Doctora en Educación, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo. Integrante del Proyecto de Investigación SIIP- UNCuyo, 06/G713: “Filosofía y educación en Mendoza durante el siglo XX. Elementos para una historia de las ideas”.

as a radical current. The analysis of the journals they published –*Ensayos* and *Orientación*– including *La Linterna*, their most significant antecedent, shows that it established an original and unique articulation that organically anticipated the centrality of the new pedagogical subject, transforming the classroom into a space for expression of its singularity and freedom through the performance of the teacher as an emerging-alternative intellectual.

**Keywords:** New School; Journals *La Linterna*, *Ensayos* and *Orientación*; Regional History; Province of Mendoza.

Abordar el surgimiento de la Escuela Nueva en la provincia de Mendoza supone que la educación, como práctica que incide en el ámbito de la conformación de las subjetividades, implica la construcción de un sujeto mediador al que podemos denominar –como propone Adriana Puiggrós– sujeto pedagógico. Con él nos referimos a la compleja relación entre el docente y el estudiante, en tanto sujetos sociales igualmente complejos que ingresan a las situaciones educativas incluidas en la totalidad de la producción social humana (Puiggrós, A. 1991).

Un tipo específico de sujeto pedagógico se perfiló en la propuesta de la llamada Escuela Nueva durante las primeras décadas del siglo XX en Mendoza, en el oeste argentino. Para definirlo empleamos los términos de una de sus principales integrantes, Florencia Fossatti, al referirse “al importante movimiento de renovación educacional que durante dos lustros arraigó y se desarrolló en las escuelas comunes provinciales de Mendoza” (Fossatti, F. 1959, 3), cuya investigación hemos realizado en nuestra tesis doctoral (Fernández, N. A. 2018).

Como plantea António Da Nóvoa, en Occidente, en la segunda mitad del siglo XIX, se produjo la consolidación de un modelo de educación escolarizada masiva y obligatoria que se difundió internacionalmente y, en lo esencial y aunque en retroceso, ha llegado hasta nuestros días (Da Nóvoa, A. 2009). Por tanto, en la escuela actual perviven los trazos de diferentes discursos, incluso antagónicos, que en otros tiempos y espacios protagonizaron luchas por la veracidad y la validez conforme a criterios de coherencia y certidumbre fuertemente condicionados por factores po-

líticos. Aquellos que alcanzaron a convertirse en discursos hegemónicos, una vez erigida la pedagogía como campo autónomo, se conjugaron en lo que llamaremos la escuela “tradicional”, a la que se intentó reformar en el siglo XX. Los cuestionamientos que surgieron a fines del siglo XIX enlazaron las ideas de Sócrates y su método en Grecia; de Cicerón y Quintiliano en la Roma clásica; de los humanistas como Erasmo, Vives, Rabelais y Montaigne; de los principios establecidos por Ratke y Comenio en el siglo XVII; de Rousseau y Pestalozzi con su anti-intelectualismo en el siglo XVIII y de Fröbel con los “jardines” de infantes en el siglo XIX, para dar forma a un necesario cambio pedagógico contemporáneo (Aguerrondo, I. 2005).

En tanto “formaciones culturales”, como las denomina Raymond Williams, que polemizan y avanzan paralelamente o en emprendimientos comunes con los actores del sistema educativo, se abre el campo problemático del conjunto de propuestas y experiencias pedagógicas alternativas, escolarizadas o no, a la escuela “tradicional” de fines del siglo XIX y principios del siglo XX en Occidente (Williams, R. 2000). El contexto en que se desarrollaron fue el de un cambio de época caracterizado por intensas y creativas búsquedas en el terreno educativo, entre las cuales la Escuela Nueva fue una de las más fecundas. Todas ellas crearon o aspiraron a crear libremente sus propios y nuevos estándares que permanentemente han sido rescatados y reelaborados. De allí que dichas alternativas no compartieran íntegramente sus principios, ideales y aspiraciones, como es evidente en los casos de la llamada escuela *Neuhof* en Zúrich, fundada por Pestalozzi en 1769 –el antecedente más relevante de la Escuela Nueva–; la Casa-Escuela de Yásnaia Poliana abierta por León Tolstoi en 1861 en la Rusia zarista; la *New School* en Abbotsholme, Derbyshire, fundada en 1889 por Cecil Reddie, y la *Bedales School* fundada en 1893 por John Haden Badley, ambas en el Reino Unido; la Institución Libre de Enseñanza fundada hacia 1876 por Francisco Giner de los Ríos tanto como la Escuela Moderna creada por Francisco Ferrer Guardia en 1901 en España, y la *École des Roches*, fundada en 1899 por Edmond Demolins en Francia. También Georg Kerschensteiner, entre 1896 y 1919, dirigió su Escuela del Trabajo y, en 1910, Paul Geheeb creó la *Odenwaldschule* en Alemania, al igual que el Hogar Experimental de Niños o *White Nursery* que fue creada

en 1922 por Sabina Spielrein y Vera Schmidt en la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas, entre muchas otras experiencias que lo ejemplifican (Alvarado, M. 2013).

El discurso de la Escuela Nueva es sin duda de origen europeo y norteamericano. La idea según la cual los estudiantes no son una hoja en blanco que debe ser escrita desde afuera, sino sujetos que participan activamente en su aprendizaje fue el punto en que coincidieron todos sus pedagogos. Sus principios resignificaron el pensamiento de Rousseau, Pestalozzi y Fröbel al cuestionar la concepción de la educación como la imposición de formas y privilegiaron el estímulo de la iniciativa, la personalidad, las necesidades y la creatividad de los niños. Otro de los pilares conceptuales de este movimiento fue la identificación de los métodos educativos con la ciencia, considerada en esa época como el timón del progreso. En este sentido se orientó el libro *L'Éducation nouvelle*, de Edmond Demolins publicado en 1897 y *L'Home Chez Nous*, fundada en 1929 por Adolphe Ferrière en Lausana, Suiza.

La propuesta de métodos “activos” tuvo, entre otros importantes representantes, a Édouard Claparède en Ginebra, centro del escolanovismo europeo en aquella época, al igual que a la médica y educadora italiana María Montessori, que desarrolló una renovación pedagógica tendiente a una autoeducación efectiva en base a las nuevas disciplinas científicas, como la Psiquiatría y la Psicología. En su *Casa dei Bambini* en Roma, fundada en 1907, el docente debía emplear el método analítico valiéndose de nuevos materiales pedagógicos creados para ese fin. Por su parte, el médico belga Ovide Decroly postuló un método de enseñanza renovador que articulaba la “globalización” en la enseñanza de la lecto-escritura y los “centros de interés” del estudiante en la selección de los contenidos. Cèlestin Freinet, en Francia, trabajó en el tema de la utilización de la imprenta y el cooperativismo en su concepción de las “escuelas modernas”. En los Estados Unidos de Norteamérica, John Dewey fue la figura más prominente del movimiento también conocido como “Escuela Progresiva”, con su trabajo en la cátedra de Filosofía y Pedagogía en la Universidad en Chicago (1894-1904), donde creó su Escuela-Laboratorio en 1896, y luego en la Universidad de Columbia. Dewey afirmaba que el progreso de una nación debía basarse en la

igualdad de oportunidades y que la democratización de la sociedad tenía que nacer desde dentro de la escuela (Jamil Cury, C. R. 2005).

Arturo Roig subraya que los protagonistas del movimiento en Mendoza fueron docentes de origen universitario en varios casos, que actuaron en el nivel primario de la enseñanza provincial. Florencia Fossatti –egresada de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata- y Néstor Lemos –nacido en Buenos Aires pero graduado en la Escuela Normal de Mendoza- fueron los referentes del movimiento que crearon y dirigieron las dos revistas pedagógicas más importantes del escolanovismo local en aquellos años: *Ensayos*, de 1929, y *Orientación*, de 1932-1933. Junto a ellos trabajaron intensamente María Elena Champeau, Lázaro Schallman, Américo D'Angelo, Carlos Quiroga, Luis y Filomena Codorniú Almazán y muchos otros docentes mendocinos (Roig, A. A. 1966, 49).

Su desarrollo en Mendoza puede ser entendido conforme a una delimitación en dos etapas que propone Carli (2004) para todo el país, pero adaptado a la realidad provincial: una primera etapa, que correspondió a las primeras décadas del siglo XX hasta 1936, con la gestación, inicio y afianzamiento del movimiento, y una segunda etapa, que comienza en 1936, en la cual el desarrollo del escolanovismo mendocino es discontinuo. La condena y el silenciamiento han sido irreductibles aunque tuvieron un punto de quiebre con la emergencia y rescate de sus principios en el movimiento reformador de fines de la década del '60 y comienzos de los años '70. A excepción de ese breve lapso, sus postulados iniciales han sido profundizados y ampliados, pero sin la denominación ni referencia a la Escuela Nueva por ignorada, temida, subestimada o despreciada. Coincidimos con Lorenzo Luzuriaga en que el movimiento siguió vigente (Luzuriaga, L., 1964) y consideramos que diversas corrientes existentes en la actualidad, tales como la Pedagogía Anti-autoritaria, la Pedagogía Crítica, el Constructivismo, el Aprendizaje Mediado, etc., mantienen una filiación innegable con él en cuanto a su interés por la búsqueda de la innovación y la experimentación, la centralidad del estudiante en la relación pedagógica y la imprescindible vinculación del saber educativo con el del resto de las ciencias sociales.

El movimiento escolanovista en la Argentina, como señala Pui-grós, no fue solo una expresión directa de sus referentes europeos y norteamericanos, dado que sus principales representantes interpretaron y combinaron las nuevas ideas de modo diverso en su trama discursiva. Las formaciones conceptuales específicas que surgieron en todo el país, con considerables atributos distintivos, indican que tampoco fue una corriente homogénea y las clasificaciones unilaterales resultan insuficientes. No es posible encontrar una correspondencia directa entre la pertenencia político-partidaria de los principales representantes mendocinos de esta corriente, ni en la elección y elaboración que realizaron de sus fuentes europeas y norteamericanas. El agrupamiento de las corrientes pedagógicas de la época en “positivistas” y “antipositivistas”, al igual que una definición global de la Escuela Nueva en la Argentina, obstaculizan la comprensión del tema. En la década de 1930 el positivismo ya era una corriente pedagógica superada en su forma consolidada decimonónica, pero sus categorías y, en particular, las de tipo krauso-positivista, pervivieron en los discursos de casi todos los educadores partidarios de la innovación, incluidos los “activistas”, de línea predominantemente espiritualista.

La difusión de las experiencias y el pensamiento de los referentes europeos y norteamericanos de la Escuela Nueva en Mendoza estuvo encabezada por las publicaciones periódicas *Ensayos* y *Orientación*, conjuntamente con artículos en los periódicos locales –diario *Los Andes* en este caso. La revista *La Linterna*, editada por el Círculo de Periodistas de Mendoza en 1927 y 1928 fue su antecedente inmediato y más significativo, de la cual nos ocupamos aquí.

Antes de abordar en detalle los orígenes de la Escuela Nueva en la provincia de Mendoza se hace necesario delinear sucintamente algunos aspectos de la historia local dentro del marco de lo ya expuesto a fin de señalar las características que dichos procesos imbricados adquirieron en la provincia. A comienzos del siglo XX se desarrollaron fuertes tensiones y reclamos de apertura democrática que cuestionaron al poder dominante y la hegemonía de las élites conservadoras, que dieron paso a la llegada al poder de nuevas élites liberales encuadradas en la Unión Cívica Radical, con un proyecto hegemónico de tipo liberal democrático. A lo largo de

ese proceso, la Escuela Nueva, afirma Carli (2004), no se constituyó en el “brazo pedagógico” de un programa político determinado, como lo fue el normalismo sarmientino respecto del proyecto de la república liberal (1853-1880) y el normalismo positivista respecto del proyecto de la república liberal conservadora (1880-1916), sino en la expresión en el campo educativo de un proceso generalizado de apertura y democratización producto del reclamo de mayor participación popular, que se concretó en gran parte de 1916 en adelante.

En el contexto de la realidad provincial, luego de la etapa colonial e independentista, con sus rasgos propios y distintivos, el devenir en materia de educación durante el siglo XIX se ajustó a los lineamientos nacionales. Ya a comienzos del siglo XX, se constata que se vincularon un cierto feminismo, un regionalismo literario y el movimiento reivindicativo gremial docente, como señala en una de sus aportaciones más importantes Arturo Roig para el caso de la Escuela Nueva mendocina (Roig, A. A. 1966).

En Mendoza, el impulso de cambio surgió, en primer lugar, en el nivel de enseñanza preescolar, inspirado en las investigaciones y propuestas de María Montessori y en referencia a las cuales se realizaron las primeras experiencias innovadoras. Es posible suponer que los antecedentes fröbelianos de ese nivel de enseñanza en todo el país, sumados a que Montessori todavía era aceptada por el sistema político italiano de la época, facilitaron la posibilidad de introducir formalmente los cambios. Luego de las conferencias sobre el método Montessori que dictó María Elena Champeau en 1926, los docentes interesados en la innovación, encabezados por Florencia Fossatti, se vincularon con el Círculo de Periodistas, fundado en marzo de 1927 como entidad gremial y cultural independiente, con fines mutualistas y cooperativistas<sup>2</sup>.

---

2 Cfr. *La linterna*, N° 1, Año I, Tomo I, noviembre de 1927, 9-17. Para citar *La linterna* en adelante utilizaremos la indicación del número de revista seguido del número de página. Igualmente, a pesar de algunas erratas, se mantiene la redacción original en las citas textuales.

## La Linterna

Tanto Florencia Fossatti como María Elena Champeau escribieron sus primeros artículos sobre las novedades en materia de educación en la revista *La Linterna*. Hemos podido acceder solo a nueve ejemplares aparecidos entre 1927 y 1928 e ignoramos si se siguió publicando pero sabemos que en todos los casos estuvo dirigida por Ricardo A. Álvarez y como secretario de redacción se desempeñó Vicente Reigada. En las portadas se especifica que fue una “Revista Mensual de Ciencias, Sociología, Letras, Arte, Industria y Actualidades”, por lo cual su contenido incluye temas diversos.

En estos textos que analizaremos podemos reconocer la distinción que señala Adriana Arpini en relación a las funciones sociales del discurso (Arpini, A. 2003). La función integradora, donde el acento se coloca en el presente, se manifiesta en la aspiración del movimiento mendocino a implementar las nuevas ideas en escuelas del sistema educativo provincial. La función utópica, que subraya el futuro, se manifiesta en la aspiración a modificar el modo de trabajo en las aulas de toda la provincia. Es la más frecuentemente utilizada en el relato escolanovista provincial y denota una estrategia de trabajo que busca introducir los cambios en el sistema desde las bases del mismo.

En el primer número de *La Linterna*, de noviembre de 1927, se publicó un artículo de Fossatti denominado “Algunas ideas sobre las nuevas tendencias teórico prácticas de la educación” (*La Linterna*, Nº 1, 42-45). En él se hace referencia al desarrollo de “un movimiento de renovación y reforma en la filosofía y en la técnica de la educación” que sucedía en “los centros culturales del mundo” desde finales del siglo XIX. Fossatti lo considera solo comparable con el protagonizado por Rousseau, Pestalozzi y Spencer, de los que se constituye en una continuación y ampliación “que por ser activa, cuenta con experiencias nuevas aportadas por la investigación científica” y es, también, “una transformación profunda y continua”. Pero, además, lo vincula con el pensamiento nacional y federal cuando hace referencia a Juan B. Alberdi, cuyo pensamiento insta a rescatar para ponerlo en práctica, conjugando lo local con lo nacional y con lo extranje-

ro, que no considera incompatibles sino parte del proceso de adaptación a la realidad provincial de las nuevas propuestas de avance pedagógico:

Las tendencias y finalidades de la educación siguen siendo las que expresaron Rousseau y Spencer, y con intuición admirable y conocimiento profundo fueran seleccionadas e indicadas como propias para nuestro medio social, por nuestro grande y casi olvidado Alberdi. Ello no obsta para que, a pesar de cuanto y por cuánto tiempo se las ha repetido y comentado, encontremos que no se las haya tenido siempre muy en cuenta cuando se las ha llevado al terreno de las aplicaciones concretas (*La linterna*, Nº 1, 43).

Conocer la nueva metodología permitiría, según Fossatti, encontrar “la expresión latente y concreta de una reacción contra el tecnicismo falso dentro de un ambiente inadecuado con el que se practican los métodos intuitivos”. La crítica a las prácticas de la escuela existente en esa época, y que aún persisten en la actualidad, queda en evidencia más claramente cuando señala su rigidez:

Por efecto de la rutina y la incompreensión tenemos una escuela de tipo rígido, donde impera una disciplina imitada de la militar y se rige por horarios inflexibles y programas enciclopédicos, de un paralelismo absurdo que no deja lugar a la asociación de ideas y de por sí excluyen la imprescindible correlación de los conocimientos; una escuela que empieza por tener un edificio inadecuado a sus propios fines, un mobiliario que no atiende otra función del escolar sino en las muy limitadas de escuchar y escribir [...]. Parte del absurdo del niño a la medida de la escuela porque ha sido incapaz de transformarse en escuela a la medida de los diversos niños –clasificables en tipos psíquicos numerosos pero no innumerables– como sin mayores bases se podría deducir (*La linterna*, Nº 1, 43-44).

Se refiere expresamente a las ideas de Claparède y su conferencia de 1898 en la que señalaba lo desatinado y peligroso de la escuela

estandarizada, a la que debía reemplazarse por su famosa fórmula de una “escuela a la medida de los niños”. También menciona, entre otros, a Decroly, Dewey y Kirchenstainer para fundamentar la importancia de modernizar la escuela utilizando una pedagogía dinámica. Desmiente anticipadamente la acusación de incorporar influencias comunistas que sufrió años más tarde el movimiento en Mendoza y anticipa con el calificativo de “constructiva” la posterior transformación piagetiana de la educación:

[...] sin excluir los esfuerzos que realizan actualmente los reformadores rusos e italianos, cuyas teorías por su tendencia netamente clasista y su subordinación exclusiva en cada caso a una concepción funcional del estado recién iniciada, prácticamente no caben dentro de lo general aplicable a todas las sociedades, han creado una pedagogía dinámica cuyo instrumento lógicamente debe ser una metodología activa y constructiva (*La Linterna*, N° 1, 44).

Es importante destacar una cita del libro *Paidología* de Domingo Barnés Salinas (España, 1879- México, 1940) que realiza luego. Este político y pedagogo formó parte de la llamada “segunda generación” de la Institución Libre de Enseñanza española, fue director del Museo Pedagógico y profesor de la Escuela de Estudios Superiores de Magisterio en Madrid, entre otros importantes cargos. En el fragmento que se transcribe a continuación se alude a los nuevos tiempos en los que “culmina pues la tendencia a libertarse de todas las influencias de la pedagogía especulativa”. Con ello Fossatti expresa la continuidad de la estrecha relación con el desarrollo español de los cambios pedagógicos que propone, iniciada en la Escuela Normal de Paraná, con el cual no plantearon en ningún momento una voluntad de ruptura. La referencia a los principales teóricos del movimiento finaliza con la certeza en la posibilidad de adaptar y aplicar las novedades en “nuestro terruño” como parte de una “inevitable y vital reforma”. Pero, además, advierte sobre la importancia trascendental de la actitud y formación adecuada de los docentes y con ello anticipa una idea que será una constante en todos sus escritos posteriores, a modo de *leitmotiv*, en pos de alentar la conformación de verdaderos intelectua-

les “emergentes-alternativos”, como lo fueron los miembros del núcleo fundador del movimiento mendocino:

Los nuevos métodos no implican mayores dificultades pero son incompatibles con la rutina tradicional; exigen al maestro que sea un artista, creador activo y no artesano rutinario, y esto presenta serias resistencias, sobre todo cuando la formación profesional del maestro es deficiente o cuando el entusiasmo está apagado por el cansancio físico o las decepciones morales (*La Linterna*, Nº 1, 45).

En el segundo número de *La Linterna*, en diciembre de 1927, aparece un artículo denominado “Libertad y Educación” en el que se transcriben puntualmente algunas ideas de Ovide Decroly. (*ibíd.*, 109-113) Desde el punto de vista pedagógico, aborda la doble consideración de la libertad en tanto “restricción” de comportamientos “nocivos” y, al mismo tiempo, como posibilidad de manifestación de las tendencias creativas del niño. Por ello, aunque en aparente contradicción, la educación para Decroly debía desarrollar la libertad y fomentarla no solo para los adultos sino fundamentalmente para los niños, que no debían ser objeto de restricciones exclusivamente. Y agrega:

Entre las escuelas, es la escuela activa la más conveniente para realizar las mejores condiciones encaminadas a proveer a estas exigencias. Cuanto más sea el maestro mismo un ejemplo de trabajo activo, mejor organizará las ocupaciones de su clase, más fácilmente alcanzará el máximo de disciplina con el mínimo de dificultades, el máximo de iniciativa y de libertad para los alumnos con el mínimo de castigo (*La Linterna*, Nº 2, 113).

Considera que los límites a la libertad varían con la edad, sexo, características individuales y condición social del niño y “no es posible establecer reglas generales aplicables a los niños en todas las circunstancias”. La escuela autoritaria queda excluida en el nuevo modo de educar teniendo en cuenta las diferencias individuales de los niños y sus nece-

sidades evolutivas informadas por la Psicología, sumado a los aportes de la Sociología, dos nuevas disciplinas científicas y experimentales imprescindibles en la tarea de mejorar la enseñanza. Además del artículo sobre las ideas de Decroly, este número de la revista incluye otro artículo de Fossatti sobre la historia de la fundación de Mendoza, de tipo descriptivo, que continúa en el número siguiente, y pone en evidencia que ella, personalmente, ocupó un lugar destacado en esta publicación, a la que podemos considerar una experiencia preparatoria, modélica y de aprendizaje personal y colectivo respecto de *Ensayos* en 1929.

En tanto, en el tercer número de *La Linterna*, de enero de 1928, aparece un artículo de Fossatti sobre la I Convención Internacional de Maestros, con el encabezado “Informe de la Prof. Sta. Florencia Fossatti delegada de las Escuelas Talleres del Círculo de Periodistas”. (*ibíd.*, 119-223). Dicha convención fue organizada por los gremios docentes nacionales y se realizó en enero de 1928 en Buenos Aires, con la asistencia de representantes de muchos de los países sudamericanos, que a partir de allí constituyeron la Internacional de los Maestros Americanos (I.M.A) con la oposición de la mayor parte de la prensa y los sectores docentes empeñados en limitar sus fines a la capacitación docente y la discusión de temas “puramente pedagógicos” (Ascolani, A. 2010). En este escrito Fossatti denuncia esa oposición y la desmiente enunciando los principales temas que se trataron: “Finalidades de la nueva educación” es el primero de ellos y la “Exposición de ensayos de la nueva educación y especialmente los realizados en América latina”, tuvo un lugar prioritario. En su tratamiento y debate participaron la propia Fossatti y María Elena Champeau como integrantes de las respectivas comisiones. Este artículo figura como una primera entrega que continuaría en otro número al que no hemos podido acceder o no se publicó. No obstante, sabemos que la Convención estableció entre sus resoluciones el derecho de los niños a la “nueva educación” en los siguientes términos:

## TEMA I – LOS DERECHOS DEL NIÑO Y LAS FINALIDADES DE LA NUEVA EDUCACIÓN

*(1° y 2° Comisión fusionadas)*

### *A- Concepto de los derechos del niño*

La Primera Convención Internacional de Maestros, declara:

[...] 3°- El niño tiene derecho a ser educado en la medida de sus capacidades, independientemente de circunstancia de índole económica o social que, en la sociedad presente, concede a unos más que otros las posibilidades de educación.

### *B- Código de los derechos del niño*

La Primera Convención Internacional de Maestros. Declara:

I – Todo niño tiene derecho a ser niño, a que se le respete en sus intereses, sus necesidades y su actividad espontánea y personal.

II – Todo niño tiene derecho a una nueva educación que siga al proceso social, mirando siempre al porvenir, y apoyada en la sociología, la psicología y la biología. La educación –que todavía no ha llegado a lo mejor– no puede ser inmutable ni rígida, porque la sociedad tampoco lo es.

III - Todo niño tiene derecho a *hacer* para saber, a ser descubridor y creador. Siendo el niño un organismo fundamentalmente activo, la escuela debe darle la oportunidad para que alcance el máximo desenvolvimiento activo de su personalidad y de sus disposiciones y logre la capacidad para superarse.

IV - Todo niño tiene derecho al trabajo escolar colectivo, que permite la auto-educación social, en grupos pequeños formados conforme a condiciones individuales semejantes y en los cuales la libertad sea consecuencia de la responsabilidad.

V - Todo niño tiene derecho al aire libre, para hacer sus trabajos y para practicar juegos, ejercicios naturales (marchar, correr, saltar, trepar, lanzar pesos, cultivar la tierra, nadar, etc.) y movimientos

respiratorios que constituyen la mejor educación física a la que jamás podrá reemplazar la gimnasia metodizada.

VI - Todo niño tiene derecho a saber que ha nacido en el cuerpo de su madre, a mirar la cuestión sexual como cosa digna de respeto y a que se le inicie, prudente y progresivamente, en el conocimiento de las leyes del origen de la vida sin misterio ni vergüenza.

VII - Todo niño tiene derecho a ser miembro de una comunidad escolar en donde, con la autonomía que se merezca, goce de sus derechos y cumpla con sus deberes como elemento activo, útil y eficaz, que pone su voluntad y su conciencia al servicio del bienestar común<sup>3</sup>.

Destacamos los dos últimos ítems referidos a la educación sexual y democrática que fueron objeto de experimentación por parte del grupo escolanovista mendocino, con importantes consecuencias en su desarrollo truncado. El marcado compromiso político y social de la Convención coincidió con el de los docentes mendocinos renovadores y los influyó tanto como las nuevas teorías pedagógicas. Dicho compromiso estuvo claramente relacionado con las ideas socialistas y de izquierda sin ser expresión de una militancia partidaria, ni siquiera en el caso de Florencia Fossatti, que como delegada y más tarde como miembro del Centro de Estudios escolanovista fue su figura más conocida y denostada.

El último artículo referido a las nuevas ideas pedagógicas lo encontramos en el cuarto número de *La Linterna*, de febrero de 1928, entre las páginas 249 y 253. Es el único número que presenta numerosas publicidades en su retiro de portada y las últimas páginas, por lo que es

---

3 *Revista de Ciencias Económicas*. Publicación de la Facultad de Ciencias Económicas, Centro de Estudiantes y Colegio de Graduados, Universidad de Buenos Aires, Año XVI, marzo-abril de 1928, Serie II, N° 80-81, págs. 1805-1817. Esta revista estaba dirigida por Alfredo L. Palacios como representante de la Facultad de Ciencias Económicas y las resoluciones de la Convención se incluyen en la sección "Información Universitaria", expresando la simpatía y la solidaridad de la Comisión Directiva del Centro de Estudiantes de Ciencias Económicas.

posible que su financiación se ampliara con los recursos de ese origen.

El escrito pertenece a María Elena Champeau bajo el título “La Imprenta en la Escuela” y se ocupa del método de Célestin Freinet (Francia, 1896-1966). Comienza ubicándolo como método relacionado con Decroly (Bélgica, 1871-1932), Roger Cousinet (Francia, 1881-1973) y Lorenzo Luzuriaga (España, 1889-Argentina, 1959) en términos espiritualistas:

Introdujo en su pequeña escuela la tipografía no como instrumento, sino como procedimiento de un método: crear, cultivar el alma de la clase, fijando y reforzando las manifestaciones de esa alma.

Dicho método se acerca a los de Decroly y viene a ser el complemento del trabajo por grupos tal como lo han expuesto Cousinet y Luzuriaga.

La primera consecuencia de la adopción de la imprenta en la escuela, es la supresión del libro de lectura, que pasa a la biblioteca para ser leído libremente por los niños (*La Linterna*, N° 4, 249).

Entre sus importantes ventajas, Champeau señala el interés espontáneo por la lectura que generaba en los niños, quienes podían proponer los temas a imprimir como “verdaderos trozos de vida, que la clase acepta con entusiasmo”. Describe el procedimiento resaltando su sencillez, velocidad y posibilidades de desarrollo del espíritu crítico y colaborativo, que transformaba el pensamiento individual o colectivo en página del “libro de vida” elaborado por la clase. Pero, además, destaca la posibilidad de comunicar el trabajo realizado e intercambiar con estudiantes de otras ciudades del país y el exterior:

Es una educación eminentemente social. Los deberes ya no son hechos solamente para ser corregidos por el maestro, sino para ser leídos y comentados por compañeros de ciudades vecinas o lejanas, porque esas páginas del libro de vida se mandan a niños de otra escuela, de otra región, prefiriendo para el intercambio aquellas, en que las condiciones de vida sean diferentes (*La Linterna*, N° 4, 250).

En relación con los temas a enseñar, que necesariamente debían ser propuestos por los alumnos, subraya su importancia decisiva en la utilización de la imprenta:

Lo importante no es el valor de lo que se enseñará, pero sí el grado de interés que presenta para el niño. Sería privarse de esta ventaja el querer emplear la imprenta, en la impresión de temas impuestos por el maestro (*La Linterna*, N° 4, 251).

Finalmente, Champeau remite al libro de Freinet *La imprenta en la escuela*, que ella tradujo, y pone a disposición de todo maestro interesado del país o del extranjero. Su objetivo era difundir el método para que otras escuelas lo aplicaran y luego “publicar una revista mensual con colaboraciones de cada una de ellas”. Anuncia que ese año tres escuelas provinciales iban a trabajar con dicho método:

Inician el presente curso escolar trabajando con la imprenta tres escuelas: la Manuel Belgrano dirigida por la señorita Tarsila Arias, la escuela nocturna del Círculo de Periodistas dirigida por la profesora señorita Florencia Fossatti y la Juan Martín de Pueyrredón. Puede adquirir la imprenta escolar hasta la más modesta de las escuelas (*La Linterna*, N° 4, 251).

Puesto que mantenía una fluida comunicación epistolar con Freinet, Champeau incluye la transcripción de la respuesta que recibió conjuntamente con el envío del material. En ella Freinet le indica cómo implementar su uso, remarcando que su única finalidad es prestar un servicio a la educación y a “la escuela popular”:

Recibí su carta e inmediatamente hice cuanto fue necesario para el envío del material que según mi experiencia necesitará. Podrá después hacerlo fabricar en su país.

Con gran alegría le mando ese material, la práctica le demostrará todo lo que se puede obtener con él, le pido encarecidamente

que constituya en su país, y en las limítrofes una cooperadora, semejante a la nuestra, busque los medios de procurarse el material de imprenta en las mejores condiciones.

[...] No se decepcione si al principio tropieza con algunas dificultades [...]. Al principio, me permito insistir en la necesidad de atenerse a las instrucciones que le he dado en mi libro y en los boletines que le he enviado. No trate de innovar. Cuando posea bien mi técnica, entonces trabaje como usted lo crea más conveniente.

[...] En cuanto empieza a trabajar trataremos de organizar un intercambio de impresos. Será muy original e instructivo.

[...] Me consideraré muy feliz de proveerle de todo el material que vaya necesitando, pero he querido hacerle comprender que nuestro sólo fin es el servicio de la educación. No somos comerciantes. Constituya un grupo de “la imprenta en la escuela” provean el material al más bajo precio posible. Ayúdenos en precisar y propagar esta técnica, con esto estaremos plenamente satisfechos (*La Linterna*, Nº 4, 251-252).

Las revistas incluyen otros artículos de temas y autores variados, entre ellos de Álvaro Yunque –integrante del Grupo de Boedo en Buenos Aires– y Gabriela Mistral, así como de Serafín B. Ortega, Vicente Nacarato y Benito Marianetti –figuras prominentes del ambiente cultural de la provincia– e indican que, presumiblemente, la posterior vinculación del Círculo de Periodistas con el grupo de la Escuela Nueva mendocina se consolidó a instancias de esta publicación por mediación de Florencia Fossatti. Como se observa, la revista *La Linterna* prefiguró lo que fueron las publicaciones oficiales del grupo escolanovista en numerosos aspectos, tales como los temas contenidos en sus artículos y el formato general que adoptaron. De allí su importancia en la trayectoria escolanovista mendocina.

## **Bibliografía**

Aguerrondo, Inés (Dir.). 2005. *Grandes Pensadores: Historia del pensamiento pedagógico occidental*. Buenos Aires: Papers Editores.

- Alvarado, Mariana. 2013. Fundamentos filosóficos y proyecciones pedagógicas en producciones discursivas de la Argentina durante el siglo XX. El lugar de la diversidad en el pensamiento de Carlos Vergara (1859-1929). Tesis Doctoral. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, 2011. Disponible en: <http://cecies.org/articulo.asp?id=495>.
- Arpini, Adriana. 2003. Aportes metodológicos para una Historia de las Ideas Latinoamericanas. En *Otros Discursos. Estudios de Historia de las Ideas Latinoamericanas*, compilado por Adriana Arpini. Mendoza: Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional de Cuyo.
- Ascolani, Adrián. 2010. Las Convenciones Internacionales del Magisterio Americano de 1928 y 1930. Circulación de ideas sindicales y controversias político pedagógicas. *Revista Brasileira de História da Educação*, N° 23, maio/agos. Disponible en: [www.rbhe.sbhe.org.br](http://www.rbhe.sbhe.org.br).
- Carli, Sandra. 2004. Escuela Nueva, cultura y política. En *El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo XX. Volumen 1: Identidad, utopía e integración (1900-1930)*, dirigido por Hugo E. Biagini y Arturo A. Roig. Buenos Aires: Biblos.
- Colección Revista *La Linterna*. 1927-1928. Mendoza: Círculo de Periodistas
- Da Nóvoa, Antonio. 2009. Educación 2021: Para una historia del futuro. *Revista Iberoamericana de Educación*, Madrid, N° 49, 181-199. Disponible en: [www.rieoei.org](http://www.rieoei.org).
- Fernández, Nora Alejandra. 2018. *El surgimiento de la "Escuela Nueva" en Mendoza: fundamentos de su propuesta educativa*. Tesis de Doctorado. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo.
- Fossatti, Florencia. 1959. *Alegato Pedagógico: Bases pedagógicas-político-jurídicas de una petición de justicia*. Mendoza: Talleres Gráficos D'Accurzio.
- Jamil Cury, Carlos Roberto. 2005. Del iluminismo de Rousseau a los días actuales. En *Grandes pensadores. Historia del pensamiento pedagógico occidental*, colección dirigida por Inés Aguerrondo, 21-27. Buenos Aires: Papers Editores.
- Luzuriaga, Lorenzo (Editor). 1964. *Ideas pedagógicas del siglo XX*. 3ª Edición. Buenos Aires: Losada.

Puiggrós, Adriana (Dir.). 1991. *Historia de la educación en la Argentina*. Tomo II: *Sociedad civil y Estado en los orígenes del sistema educativo argentino*. Buenos Aires: Galerna.

*Revista de Ciencias Económicas*. 1928. Publicación de la Facultad de Ciencias Económicas, Centro de Estudiantes y Colegio de Graduados, Universidad de Buenos Aires. Año XVI. Disponible en: [www.books.google.com.ar/19/04/2013](http://www.books.google.com.ar/19/04/2013).

Roig, Arturo Andrés. 1966. *Breve historia intelectual de Mendoza*. Mendoza: Ediciones del Terruño.

Williams, Raymond. 2000. *Palabras clave: un vocabulario de la cultura y la sociedad*. Trad. de Horacio Pons. Buenos Aires: Nueva Visión.



## El interés filosófico por la educación en la revista *Philosophia* bajo la dirección de Diego Pró (1944–1947)

The philosophical interest on education in the journal  
*Philosophia* under the direction of Diego Pró (1944-1947)

Leonardo Visaguirre<sup>1</sup>

### Resumen

Nos centramos en un primer periodo de la revista *Philosophia*, órgano de difusión del Instituto de Filosofía y disciplinas auxiliares de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, para bosquejar las posiciones iniciales del humanismo cristiano y sus tensiones con otra variante del catolicismo, de un carácter más cerrado, cercano al integrismo. Trabajamos específicamente la etapa dirigida por Diego F. Pró, que va del número 1 al 8, desde 1944 hasta 1947. Nos interesa observar los trabajos filosófico-pedagógicos de Alberto García Vieyra, un claro exponente de los filósofos cristianos argentinos del siglo XX, que sostiene en sus posiciones teóricas la neoescolástica tomista, el hispanismo, el nacionalismo y el conservadurismo religioso y político. A partir de un análisis epistemológico crítico de sus supuestos teóricos desentrañamos la coherencia y la función de sus discursos en la revista y en las discusiones filosófico-pedagógicas de la época.

**Palabras clave:** Disciplina; Educación; Revista *Philosophia*; Humanismo cristiano; Integrismo católico.

### Abstract

We focus on the first period of the journal *Philosophia* of the Institute of Philosophy and related disciplines of the School of Philosophy and Literature, National University of Cuyo, in order to outline the initial positions of the Christian humanism and its tensions regarding the orthodox Catholicism close to fundamentalism. We take specifically the period under the direction of Diego F. Pró, numbers 1 through 8, from 1944 to 1947. We limited our study to this period because of the greater number of pedagogical articles published in it. We are interested in the philosophical-pedagogical works by Vieyra, an example of Argentine Christian philosopher of the XXth Century and who holds theoretical positions related to neo-scholastic Thomism, Hispanism, nationalism, and religious and political conservatism. From a

1 Profesor de Filosofía, becario doctoral de CONICET. Investiga en el área de la Filosofía práctica y la Historia de las ideas latinoamericanas, INCIHUSA-CONICET. <leovilo@hotmail.com>

critical epistemological analysis of his theoretical assumptions we unravel the consistency and the role of his discourse in the journal and in the philosophical-pedagogical discussions of that time. As a conclusion we reflect upon the risks of thinking about reality with allegedly universal and neutral theoretical concepts, which in fact become an epistemological obstacle that hides the context, the history, and the power relations underlying the epochal knowledge problems that have to be solved.

**Keywords:** Discipline; Education; Journal *Philosophia*; Christian Humanism; Catholic fundamentalism.

### Un breve mapeo histórico de la revista *Philosophia*

Diego Pró, en la *Memoria histórica de la Facultad de Filosofía y Letras*, menciona que el desarrollo de la cultura argentina y su creciente institucionalización en universidades, “explican la existencia de las condiciones preparatorias que dieron origen a la Universidad Nacional de Cuyo y a su Facultad de Filosofía y Letras” (Pró, D. 1965, 117). Luego de la creciente organización universitaria de las humanidades (Buenos Aires: 1895, La Plata: 1905, Tucumán: 1914, Entre Ríos: 1920 y Córdoba: 1933/1938), en 1939, un decreto del Poder Ejecutivo nacional, del 21 de marzo, funda la Universidad Nacional de Cuyo y en su artículo 5° establece la creación de la Facultad de Filosofía y Letras con sede en la provincia de Mendoza. La creación conjunta de la Universidad y la Facultad de Filosofía y Letras responde a la intención que tuvieron sus creadores, según señala Pró, de otorgar a la vida académica “un decidido acento humanista”. Es por esto que nucleó profesores provenientes de los espacios de formación humanísticas: Héctor Catalano, Luis Felipe García de Onrubia, Juan José Arévalo, Juan Villaverde, Horacio Schindler, Manuel B. Trías. Diego Pró, Guido Soaje Ramos, Adolfo Atencio, Ricardo Pantano. Dichos docentes responden a diversas filiaciones filosóficas, entre las más significativas se encuentran el existencialismo, la fenomenología, la neoescolástica y los estudios críticos de la filosofía clásica griega y moderna.

Esta conjunción de docentes, líneas filosóficas y autores confluyen en la creación del “Instituto de Filosofía y Disciplinas Auxiliares” en 1943, en el cual su primer director fue Juan R. Sepich. Su segundo director Diego Pró, que asume en 1944 y continúa hasta 1948, da al espacio una estructura necesaria para articular sus actividades y funciones, específicamente la de impulsar la investigación filosófica de docentes y alumnos como menta el primer reglamento creado por Diego Pró. Entre las diversas actividades realizadas por el Instituto podemos mencionar cursos, conferencias, traducciones, entre muchas otras, pero la más significativa del periodo de Pró como director fue la creación de la revista *Philosophia* en 1944, que permitió encauzar tanto las lecturas como las diversas investigaciones teóricas que se producían en el espacio.

Arturo Roig, en la mencionada *Memoria Histórica de la Facultad de Filosofía y Letras* afirma que la revista se posiciona como “el órgano que manifieste el cultivo de las disciplinas filosóficas” dentro de la Universidad. En el ámbito nacional aspira en “su prospecto a llenar una función de cultura semejante en su amplitud a la que llevó a cabo la *Revista de Filosofía* de José Ingenieros.” (Roig, A. 1965, 219-220). Nos centramos en un primer periodo de la revista que nos permite entender las primeras posiciones humanistas cristianas y sus tensiones con otra línea del catolicismo de un carácter más cerrado y ortodoxo. En una revisión general de esta primera etapa, que va de 1944 a 1965, podemos observar el cambio de directores y de intención editorial que esto supone. La primera etapa con Diego F. Pró desde el número 1 al 8 (1944-1947) refleja una posición humanista hispano-latina; la segunda con Juan R. Sepich, desde el número 9-10 (1947-1948), muestra un posicionamiento hispanista e integrista católico; la tercera con Ángel González Álvarez desde el número 11-17 (1949-1952), manifiesta un posicionamiento humanista cristiano o integralista; la cuarta dirigida por Mauricio López, desde el número 18 (1953-1954), evidencia un posicionamiento humanista ecuménico; la quinta dirigida en conjunto por Angélica Mendoza, Azucena Bassi y Arturo A. Roig, desde el número 20 al 21 (1955), mantiene una línea similar a la de López acentuando el carácter disciplinar filosófico. La publicación de la revista continúa hasta el presente acusando el impacto de los avatares de la política nacional y académica.

El carácter humanista de la Universidad de Cuyo se veía reflejado en la fuerza ideológica que le otorgaba la Facultad de Filosofía y Letras como espacio principal de producción cultural en la vida académica. Pró comenta que el humanismo posee una potencia civilizatoria porque “entre los signos del humanismo están precisamente los estudios desinteresados y la formación no solo de profesionales y especialistas, sino, ante todo, de hombres cultos” (*ibíd.*, 124). En una entrevista que le hace Clara Alicia Jalif de Bertranou, publicada en *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana* (cfr. Jalif de Bertranou, C. 2000), el filósofo nacido en Chaco precisa la visión del humanismo que ejerce<sup>2</sup>, el cual es entendido como “humanismo cristiano universal” en tanto el mismo posee la amplitud que permite nuclear lo humano sin parcialidades, ya que Dios es pensado como el principio y fundamento de toda la vida, como “Padre” de todos los hombres en sentido universal. Este sentido humanista cristiano tiene presencia de tres modos distintos en la revista *Philosophia*. En primer lugar el humanismo con una clara visión cristiana e hispano-latina en el periodo de Pró, que se expresa en un fuerte interés por los cruces entre filosofía clásica y pedagogía. Podemos mencionar algunas limitaciones de

---

2 Pró distingue entre ser humanista y el *humanismo*, el primero de carácter personal se entiende como el “hombre concreto que se siente inclinado a mejorarse y a perfeccionarse sin pausa y sin apuro, y a mejorar a los demás buscando el bien de la sociedad (Jalif de Bertranou, C. 2000, 31); mientras que por *humanismo*, entiende un cuerpo de ideas, como el “humanismo clásico, que ofrece como ideal de hombre el de la antigüedad clásica y la paideia greco-romana tradicional” al que da mucha importancia pero critica por quedar limitado frente a nuestras circunstancias epocales. También señala la vertiente del humanismo renacentista al que acusa de *ser* “demasiado parcializado, desconoce el Oriente y desdena la Edad Media”. Valora el humanismo de carácter moderno en las letras y la cultura de las naciones europeas, pero señala limitaciones, que según Pró, radican en la unilateralidad “cuando se contraponen a las viejas raíces, griegas, romanas y cristianas”. Dentro del humanismo moderno ubica también a los humanismos existencialistas y marxistas, de los cuales se distancia por quitarle a la humanidad el alto valor de la trascendencia, razón por la cual los denomina “humanismos agnósticos” (*ibíd.*, 32-33).

este modo de humanismo, entre ellos cabe caracterizar los límites de la “universalidad” que podemos constatar en Pró en relación al accionar de España en América, el cual es entendido como la realización de:

[...] las fuerzas históricas que operaban en sus gentes y configuraban la peculiar manera de entender la vida y el mundo de sus siglos de oro, durante los cuales ensancharon sus hombres el orbe cristiano de Occidente y fundieron la cultura europea y las de América [...]. De tal fusión y síntesis surgió la realidad de Hispanoamérica (*ibíd.*).

Esta afirmación muestra que dicha concepción de hombre cristiano, no es abiertamente universal, sino la imposición universalizante de una cultura eurocéntrica, en su carácter hispano-latino, que tiene como desarrollo la identidad hispanoamericana, una síntesis impuesta por los conquistadores. La afirmación de Pró, permite comprender las diferencias y contradicciones políticas e ideológicas que observamos en los diferentes períodos que atraviesa la revista.

Las modulaciones y ampliaciones del humanismo cristiano mencionadas tienen su contrapartida ideológico-política en el integrismo católico de fuerte carácter hispanista, en la segunda parte de la revista bajo la dirección de Juan R. Sepich (número 9 al 12 entre 1947 y 1949). En ella se observa una fuerte matriz eurocéntrica e hispanista radicalizada que discute el sentido y la función del humanismo católico, el cual es considerado como “herejía”. Esto se debe según Celina Farés a las tramas político-académicas que se fortalecen entre dicha Facultad y el gobierno franquista español, lo que denomina como el fortalecimiento del “hispanismo reaccionario” en Mendoza<sup>3</sup>. Como mencionamos, en este periodo se exacerban los rasgos propios del integrismo católico, con un eurocentrismo y un hispanismo más radicalizados que el humanismo católico,

---

3 Para estos temas veáse: Celina Farés, *Diferencias y convergencias en los hispanismos mendocinos. A propósito del sesquicentenario*. En: <http://historiapolitica.com/dossier-derechas/UNGSM>

con un fuerte carácter nacionalista, conservador y políticamente de derecha, como podemos observar en los dos números con temas especiales, el 9 sobre “Europa, continente cultural” y el 10 sobre la “Hispanidad”.

En tensión con el integrismo, el humanismo católico recobra fuerza en la revista *Philosophia* en su tercera parte, dirigida por Ángel González Álvarez, que comienza en la 1949 con el número 13 y cierra en 1954 en el número 16. En dicha etapa, luego del Primer Congreso Nacional de Filosofía en 1949, se nota la presencia de las ideas del existencialismo de Michele Sciacca<sup>4</sup> que potencia un Humanismo Integral, delineado teóricamente también por las lecturas de Jacques Maritain en los círculos del humanismo cristiano argentino. Una tercera modulación del humanismo en la revista es propiciada por la crítica al carácter hispanista y eurocéntrico del humanismo. Este periodo corresponde a la dirección de Mauricio López, el número 18 (1953-1954), y el volumen doble coordinado en conjunto por Angélica Mendoza, Azucena Bassi y Arturo A. Roig, correspondiente a los números 20 al 21 (1955). Para comprender el núcleo de la crítica realizada a los anteriores humanismos nos parece propicio traer a colación una afirmación que se produce en 1975, en la *Declaración de Morelia: Filosofía y Liberación*<sup>5</sup>, donde se muestra las continuidades

---

4 Michele Federico Sciacca es la figura más destacada dentro del existencialismo cristiano italiano, propio del grupo de filósofos denominado *Movimento di Gallarate*, compuesto por el mencionado Sciacca, Augusto Guzzo, Luigi Stefanini y Carlo Giacon. Dicho grupo tuvo contacto con la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional de Cuyo en el Primer Congreso Nacional de Filosofía en 1949, pero también publicaron en la revista *Philosophia*, los siguientes trabajos: Michele Federico Sciacca, “Il criterio di verità e lo storicismo di Vico”, N° 18, 1953; Augusto Guzzo, “Il concetto di arte”, N° 11 y 12, 1949; Luigi Stefanini, “Metafisica dell’arte”, N° 11 y 12, 1949; Carlo Giacon, “Simbolismo e antisimbolismo del linguaggio”, N° 11 y 12, 1949.

5 La *Declaración de Morelia*, firmada y elaborada en 1975 por Enrique D. Dussel, Francisco Miró Quesada, Arturo Andrés Roig, Abelardo Villegas y Leopoldo Zea, en el Primer Coloquio Nacional de Filosofía celebrado en México, revela la necesidad de este modo específico de hacer filosofía que discute con la pretensión universalista abstracta que impone la metafísica occidental. La declaración concentra la necesidad

y transformaciones del humanismo, que al afirmarse como una filosofía liberadora viene a “ampliar” y “universalizar” los valores culturales de occidente. “Lo amplía y universaliza al resto de los pueblos, mantenidos en la periferia de un modo de valores que eran presentados como exclusivos de una determinada expresión de la humanidad, en detrimento del resto” (Roig, A. 1981, 95). La continuidad del núcleo humanista cristiano con las similitudes y diferencias marcadas propician en este primer periodo de la revista la presencia de distintas posiciones aunadas en una cultura hispano-latina y cristiana<sup>6</sup>.

Nos interesa detenernos brevemente en la figura de Diego Francisco Pró, nacido en Resistencia, Chaco, el 4 de junio de 1915. Se recibió de Profesor de Filosofía y Pedagogía en el Instituto Nacional del Profesorado, en Paraná, en 1939. Dictó clases en Mendoza, Tucumán y Catamarca. Pero nos importa destacar principalmente su accionar en pos de la instauración de redes de divulgación y diálogo de las ideas filosóficas en el país. En este sentido destacan sus labores directivas, de editor y de creación de las revistas *Philosophia* (la cual dirigió desde 1944 a 1947) y *Cuyo. Anuario de Historia del Pensamiento y la Cultura Argentinos* (la cual fue creada por su influjo en 1966 y dirigida por él hasta 1995), ambas publicaciones pertenecientes a la Facultad de Filosofía y Letras de la UNCuyo; asimismo creó la revista *Humanitas* en la Facultad de Filosofía y Letras de Tucumán. Su accionar filosófico también se materializó en la publicación de diversos libros entre los que podemos mencionar *Coriolano Alberini* (1961), *Joaquín V. González* (1965), *Rodolfo Mondolfo* (1968), *La cultura filosófica de Pablo Groussac* (1973), *Historia del pensamiento filosófico argentino* (1980), entre muchos otros. Falleció en Mendoza en mayo del 2000. Como señalamos, su constante actividad de investigación y gestión académica se articula

---

expresada por múltiples filósofos del Continente, en diálogo también con las teorías de la dependencia formuladas por otros científicos sociales importantes en la poderosa y compleja década del '60 latinoamericana.

6 Podemos vislumbrar que ciertos rasgos del humanismo, y de la cultura y civilización que promueve, se asientan en un modelo civilizatorio articulado en la figura del varón, específicamente en este caso de carácter hispanista y católico.

en Mendoza a partir de la revista *Philosophia*, pues en ella se manifiestan algunas de las vertientes más significativas dentro de la normalización de la filosofía en Mendoza durante el siglo XX.

### **Disciplina y autoritarismo en Alberto García Vieyra**

El periodo de la revista *Philosophia* dirigido por Diego Pró va del número 1 al 8, desde 1944 hasta 1947. Los autores que publican trabajos en esta etapa son: Octavio Nicolás Derisi, el mismo Diego Pró, Alfredo Dornheim, Alberto García Vieyra, Héctor Catalano, Nuria Cortada, Rodolfo Mondolfo, Plácido Alberto Horas, Daniel Devoto, Ricardo D. Pantano, Juan Villaverde, Humberto M. Lucero, Miguel Ángel Virasoro, Cayetano César Piccione, Dardo Olgúin, Manuel Trías, Julio Rey Pastor, Luis F. García De Onrubia, Carlos Massini Correas, Manuel Balanzat. Los filósofos trabajados en dicho periodo son: Platón, Aristóteles, Tomás de Aquino, Immanuel Kant, René Descartes, Giordano Bruno, Benedetto Croce, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Friedrich Nietzsche, Gottfried Leibniz, Johann Friedrich Herbart, Juan Enrique Pestalozzi, Julio Leónidas Aguirre, Esteban Echeverría. Una marcada orientación en filosofía moderna, algunos temas de filosofía antigua y también de filosofía argentina y americana.

Hemos acotado nuestro análisis a dicha etapa porque es donde se concentra la mayor presencia de artículos sobre temas de educación, hecho que llama la atención dentro de una publicación filosófica, en la que el interés por la filosofía de la educación es tangencial. Nos interesa observar la idea de educación que se despliega en la primera etapa de la publicación, en donde encontramos cinco artículos que versan sobre el tema, en un total de cuarenta y dos artículos publicados en los ocho números bajo la dirección de Pró. Se trata de una cantidad no menor de textos de temática pedagógica para una revista sobre filosofía. Esta presencia tiene su sentido en tanto humanismo y educación se interrelacionan como teoría y praxis de un mismo pensamiento moderno y civilizatorio. La particularidad radica en el hecho de que, dentro de estos cinco artículos, cuatro de ellos pertenecen a Alberto García Vieyra. Estos son: “Principios de Educación”, en el número 1 de 1944; “La pedagogía del

interés y el amor”, en el número 4 de 1945; “El interés en Pedagogía”, en el número 6 de 1946 y el “Ensayo sobre la disciplina y disciplina escolar”, en el número 8 de 1947. Sumado a estos cuatro artículos encontramos uno de Juan Villaverde, “Educación para la pobreza. (En el centenario de Juan Enrique Pestalozzi)”, en el número 5 de 1946.

Nos concentramos en primer lugar en García Vieyra sobre todo en su “Ensayo sobre la disciplina y disciplina escolar” (1947) en tanto nos resulta interesante para visibilizar dos tensiones distintas en el periodo. La primera ligada a la concepción del humanismo y su relación con la educación como modo de aplicación del mismo. En segundo lugar, porque permite visibilizar dos polémicas en torno al tema educativo; por un lado, entre la neoescolástica y el positivismo y, por otro, entre la neoescolástica y la educación naturalista (espontaneísmo según Juan Carlos Tedesco). Esto manifiesta en la revista un núcleo de disputa complejo sobre el carácter disciplinario de la educación, que transcurre en una trama de tensiones entre autoritarismo y naturalismo, entre educación para el “alma” o educación para el “cuerpo” o espacios que mixturán dichas posiciones. Una trama compleja que comienza a principios del siglo XX y se mantiene con fuerza llegando a la mitad del mismo siglo.

Alberto García Vieyra O. P. (1912 - 1985), conocido como fray Alberto de la Orden de los Dominicos u Orden de los predicadores, nació en Córdoba en 1912 y estudió medicina, carrera que abandonó para ingresar a la vida religiosa. García Vieyra estudió teología y filosofía desde 1937 a 1943, en Córdoba, Buenos Aires y Roma, donde se doctoró en teología en la Pontificia Universidad Santo Tomás de Aquino, en ese momento denominada Instituto Angelicum. Llegó a Mendoza en el año 1944 y trabajó en la Parroquia de Santo Domingo y en el Colegio Santo Tomás de Aquino, del cual llegó a ser Director entre 1947-1948. De declarada formación neoescolástica tomista, sus escritos muestran un claro entronque con los posicionamientos pedagógicos más autoritarios y nacionalistas. Como nacionalista católico llama a defender la doctrina esencial de la iglesia y de la ciudadanía nacional, frente a los riesgos del progresismo, mencionado como herejía o naturalismo, entendido como barbarie o ignorancia. Estas ideas se ponen de manifiesto en los textos: *Esencia de la Herejía Progre-*

*sista; Renovación y Progresismo en la Iglesia; La violencia revolucionaria o Lutero, de ninguna manera*, entre otros textos.<sup>7</sup>

Los filósofos cristianos en la Argentina pertenecen a una tradición originada en el siglo XIX. Sus primeros exponentes fueron Mamerto Esquiú, Manuel Estrada, Faustino Arredondo, entre los más destacados. La segunda generación que toma fuerzas en 1930 se divide en dos. Por un lado, los humanistas que a partir de las lecturas de Jacques Maritain y los Cursos de Cultura Católica, se posicionan en un humanismo integral. Por otro lado, el grupo de quienes adoptan una posición de carácter antihumanista con ideas neoescolásticas, el ya mencionado integrismo católico, que contó entre sus personajes a Octavio Nicolás Derisi, Tomas D. Casares, Guido Soaje Ramos, Nimio de Anquín, Juan Sepich y Alberto Caturelli (Cfr. Leocata, F. 2004). Se nuclean principalmente en la Sociedad Tomista Argentina, fundada por Derisi en 1948. Sus rasgos filosóficos, fuertemente asentados en el tomismo, decantan en una ontología cerrada y en principios políticos conservadores propios de una derecha tradicional; sus afirmaciones culturales pertenecen a un hispanismo tradicionalista, piensan la educación como sometimiento a la moral católica apostólica romana. Arnoldo Mora en *La filosofía cristiana* (2009) caracteriza a los neoescolásticos como defensores del hispanismo y de la colonización, en tanto argumentaban que la humanidad en América comenzaba con la conquista. En este sentido, explica Mora que la base teórica eurocéntrica que sostienen les permite afirmar que la civilización cultural procede de la cristiandad y que fue España con la conquista quien la instauró en América, debido a la creencia de que la cristiandad permite una unificación de las naciones iberoamericanas.

García Vieyra es un claro exponente de los filósofos cristianos argentinos del siglo XX, que en sus posiciones teóricas sostiene el tomismo, el hispanismo, el nacionalismo y el conservadurismo religioso y político. Dichas filiaciones tienen su origen en la formación que recibe de Luis

---

7 Todos sus textos publicados pueden encontrarse en: [http://tradicio-op.org/Garcia\\_Vieyra.html](http://tradicio-op.org/Garcia_Vieyra.html). El problema de dicha página es que posee un carácter de divulgación más que científico riguroso, en tanto que rara vez consigna fecha y lugar de publicación.

Guillermo Martínez Villada, un escolástico tomista también nacionalista católico, quien fue a su vez maestro de Nimio de Anquín, referente del nacionalismo católico conservador, quien evidencia, a su vez, un cambio en sus posiciones.

Como ya mencionamos, García Vieyra publica en la revista el artículo “Ensayo sobre la disciplina y la disciplina escolar”. El texto se divide en cinco partes, comienza con un breve estado del arte de la discusión sobre la disciplinaria escolar, presentando dos posiciones opuestas: la disciplina activa y el naturalismo. Luego desarrolla la definición nominal del concepto de disciplina, reduciendo sus fuentes solo a la Biblia, para poder explicar en el tercer apartado la distinción entre disciplina material y formal. En cuarto lugar explica el concepto tomista de regulación racional de la conducta moviendo el eje de la discusión de la disciplina escolar a la idea de disciplina en general; en quinto lugar desarrolla la técnica disciplinar; en el sexto el uso activo y pasivo de la disciplina, para cerrar el texto con un corolario.

Al referirse a la *disciplina formal activa*, menciona a Johann Friedrich Herbart<sup>8</sup>, como su autor más representativo, con su obra *Pedagogía general* (1806); también menciona en esta línea a Angel Bassi con el *Tratado de la disciplina escolar* (s.f.). Dicha línea postula la necesidad de disciplina como instrucción, y es planteada en sentido general por García Vieyra como el “ejercicio de las acciones humanas” según “el dictamen recto de la razón”, es decir, un obrar que responde conforme al mandato de la “ley natural, de la ley eterna o de la ley divina positiva o bien de la ley humana”. Frente al posicionamiento que afirma la necesidad de la disciplina formal propone, como contracorriente, el paradigma pedagógico

---

8 El educador y filósofo Johann Friedrich Herbart (1776-1841) fue considerado sucesor de Johann Heinrich Pestalozzi (1746-1827). También fue discípulo de Johann Gottlieb Fichte (1762-1814). Articuló su pensamiento pedagógico y filosófico a partir de la idea de instrucción educativa, distinguiendo entre *instrucción* y *educación*, la primera reproduce una representación del mundo, disciplinando al sujeto para que perfeccione sus aptitudes y produzca capacidades novedosas; en tanto la segunda, se orienta a la formación individual del carácter y la conducta.

influenciado por Jean-Jacques Rousseau o León Tolstoi, que piensan la disciplina formal como violencia externa, línea en la que ubica a J. Erlander, Emilio Duvillar, María Montessori y la Escuela Nueva. La falta de mención de autores de la región es sorprendente, lo que marca el desconocimiento de la presencia de pensadores pedagógicos que fuertemente discutieron el sentido de la educación y la disciplina, como Carlos Vergara, Julio Barcos, Víctor Mercante, Florencia Fossati, y muchas otras discusiones que transcurren desde las últimas décadas del siglo XIX hasta mediados del siglo XX.

De este modo, García Vieyra centra sus intereses en la disputa autoridad-obediencia y libertad-violencia y plantea su posicionamiento metodológico y epistemológico, teóricamente asentado en la filosofía neoescolástica inspirada en Tomás de Aquino. Dicha revelación pone en juego toda una serie de supuestos teóricos que irán configurando la arquitectura de sus argumentos:

Nuestro interés es abordar el problema dentro del tomismo. En el orden teórico habrá que determinar el orden legítimo del obrar racional, como lo piden las exigencias de la personalidad de una persona que no tiene su fin en ella misma sino en Dios, o las condiciones objetivas de la perfección (García Vieyra, A. 1947, 88).

García Vieyra propone una serie de definiciones sobre la disciplina para posicionarse con relación a su función educativa. Parte de una definición “nominal”, siguiendo a Tomás de Aquino y la entiende como “un ejercicio que tiende a restaurar el orden debido en las acciones humanas en todos los órdenes de la conducta personal” (*ibíd.*, 89). Luego procede a explicar que la problemática sobre la disciplina en realidad es un recorte parcial de “la forma legítima y racional del acto voluntario. Si es lícito prescribir reglas a la conducta es porque el acto voluntario debe poseer cierta forma concreta, que debe tener su razón de ser” (*ibíd.*). Por ende, el acto disciplinar es una rectificación de la conducta errada. El postular una rectificación implica una norma que ha sido transgredida; en este sentido expresa que: “La disciplina en su doble forma de disciplina de costumbres y disciplina intelectual debe orientar los individuos y

fortalecer las colectividades en prosecución del bien universal común que es Dios” (*ibíd.*, 102). Cabe observar que en un sentido formal podemos ubicar en sus argumentos una matriz propia del iusnaturalismo teológico<sup>9</sup>, en tanto toda ley objetiva debe siempre estar en consonancia con la ley natural divina. El problema de la disciplina radica en el “obrar en conformidad con el dictamen recto de la razón” y recto, para García Vieyra, es la adecuación a “la ley natural” que es la “ley eterna”, de la que proviene la “ley divina positiva” o “ley humana”. Por ello dice que el obrar es recto “cuando es una prescripción racional de la conducta; racional, por el bien que realiza y la verdad que le sirve de fundamento. (*ibíd.*, 94). Disciplina es “orden y regularidad en la conducta”; es en primer lugar afirmación de un estado de cosas como normales, naturales y verdaderos desde donde se postula la norma, y consecuentemente también es “corrección y castigo” de eso que ha sido “transgredido”. Los matices de coerción, de normalización, de corrección, sugieren algunos rasgos de quien es “sujeto” de disciplina.

La pregunta que surge es entonces: ¿quién debe ser disciplinado? Para García Vieyra no hay ninguna duda que el sujeto que debe ser corregido es el niño; es quien posee todas sus potencias y energías de modo desordenado e irracional. La infancia es presentada como una situación “natural” de carencia, por ende, es un estado de peligrosidad e indigencia; un orden “roto”, que necesita la disciplina, como restauración y límite. La misma se muestra como el espacio a disciplinar, a someter; es la manifestación de la naturaleza desbocada e incontrolable. Así la disciplina interviene la conducta irregular “prestando un auxilio eficaz a su natural indigencia (*ibíd.*, 91). El niño es “naturalmente” un ser “emotivo” que no logra imponer la razón sobre sus instintos. La relación desigual de mando y obediencia se estructura en una matriz disciplinaria educativa que pone el acento en su carácter normalizador; en este sentido

---

9 Seguimos en este sentido la caracterización que realiza Carlos Nino del iusnaturalismo, distinguiendo entre tres posibilidades: teológico, racionalista e histórico. La neoescolástica se posiciona por sus supuestos teóricos en un iusnaturalismo teológico (cfr. Nino, C. 1980).

comparte la intención del positivismo por normalizar la vida en estado “natural” del niño; la diferencia está en que la normalización positivista responde para García Vieyra a un matiz instrumental y no a un matiz moral. Con estos argumentos se inscribe en la discusión entre iusnaturalismo y positivismo, propia de la filosofía jurídica, en relación al fundamento y validez de la norma.

Lo contrario a la disciplina es el obrar caprichoso y sin moral, que no encauza la vida individual en los valores cristianos de la perfección del hombre como creación de Dios, ni encauza la vida en comunidad a partir de la responsabilidad de sus actos. La mejor forma de disciplinar es la repetición constante: “Al someterse por cuatro horas diarias a un régimen de normas y al contraer obligaciones, sus pequeños compromisos escolares, ya empieza a poner en su existencia una norma de conducta moral, alejando el capricho y el obrar sin responsabilidad” (*ibíd.*, 90). Supone que todo obrar desprovisto de las valoraciones morales cristianas y occidentales resulta indisciplinado, y que lo que no posee disciplina es caprichoso (irracional-azaroso) e inmoral (bárbaro). Afirmaciones como “la disciplina forma la moral y la responsabilidad” ponen en evidencia la lógica de la identidad, según la cual hay un solo modo de moral y una disciplina entendida como moldeado del deseo, en pos de un disciplinamiento conforme a las valoraciones morales dominantes y a la legislación del poder en ejercicio. Esto puede verse en la conceptualización que hace de los niños como receptores de la disciplina:

El niño es un ser emotivo y la reflexión tiene poco lugar en su existencia. Por eso la disciplina es en la infancia más obrar de sugestión que de razón. El niño sabe ya naturalmente obedecer a los mayores. Sabe por lo general ya que Dios es el Creador y Remunerador (*ibíd.*, 103).

Los niños emocionales y sumisos deben ser disciplinados por la “sugestión”, por medio de una manipulación violenta y coercitiva que apela a elementos autoritarios; autoridad que se da por la diferencia de fuerzas físicas e “intelectuales”. Muy significativo es observar cómo la concepción

de infancia sostiene los mismos argumentos escolásticos esgrimidos por Juan Ginés de Sepúlveda contra los “indios”, que lleva a considerar que los españoles debe también usar la fuerza contra ellos en tanto “[...] son tan inferiores a los españoles como niños a los adultos y las mujeres a los varones, habiendo entre ellos tanta diferencia como la que va de gentes fieras y crueles a gentes clementísimas” (Sepúlveda, J. 1941, 293). Lo interesante de este cita, más allá del espanto que nos produce la defensa abierta del genocidio producido en América, es visibilizar cómo García Vieyra sostiene ideas y conceptos que considera “ahistóricos”, universales y neutrales, en tanto utiliza los mismos argumentos escolásticos de dominio y colonización por medio de la fuerza, que esgrime Ginés de Sepúlveda, acerca de la sugestión por encima de los argumentos racionales.

En otro lugar del mismo texto García Vieyra postula la relación disciplinar sin cuestionar o fundamentar la relación de mando y obediencia que supone esta tensión de fuerzas, donde un sujeto, el que disciplina, tiene el derecho de ejercer sobre el niño una “reestructuración de su personalidad”. Es la misma lógica que está detrás de todo planteo de evangelización, la operación ontológica de darle una valoración inferior y negativa a aquello que se quiere “domesticar”, en definitiva, la lógica del disciplinamiento es la lógica de la domesticación, controlar los impulsos con ellos y la capacidad de revertir o de disputar las relación de poder.

El fin de la disciplina es que el educando proceda a la reestructuración de su personalidad, elevándola en el bien y en la verdad, hasta que pueda usar de su libertad en forma meritoria y responsable (García Vieyra, A. 1947, 99).

Siguiendo a Michel Foucault<sup>10</sup>, podemos ver el modo en que

---

10 Michel Foucault distingue entre un poder soberano que se ejerce a partir de la premisa “hacer morir o dejar vivir” y un poder biopolítico que se manifiesta en la proposición “hacer vivir o dejar morir. “La soberanía hacía morir y dejaba vivir. Y resulta que ahora aparece un poder que yo llamaría de regularización y que consiste, al contrario, en hacer vivir y dejar morir” (Foucault, M. 2000, 223).

se presenta el acto de ejercer fuerzas sobre el “otro” como el ejercicio propio de un poder soberano, en donde un ser superior (Dios, rey, amo, padre) tiene la capacidad de “hacer morir o dejar vivir”. La afirmación de un poder soberano conlleva como doble faz la negación de toda aquella otra fuerza que aparece como indisciplinada, la negación del “otro”. Esta concepción de “poder soberano” responde a la matriz propia del iusnaturalismo teológico, en tanto el mismo de modo omnipotente impone los criterios de validez, realidad y justicia. La naturalización del ejercicio del poder niega lo que se presenta como extraño, como malvado, como contracara bárbara y, además, sostiene la idea de que solo la disciplina autoritaria constituye sujetos útiles y dóciles, que pueden ser responsables (obedecer sin cuestionar) y adaptarse a los valores morales que se les impone.

Por otro lado, García Vieyra defiende una posición antropológica dualista en donde la disciplina moraliza el alma no habla del cuerpo, para plantear la argumentación en el plano espiritual/racional, que le permite postular de modo universal y ahistórico los conceptos. Considerando que el cuerpo es el lugar de la temporalidad, que solo puede pensarse de modo finito y atravesado por las condiciones complejas que lo constituyen.

### **Los supuestos ontológicos y epistemológicos en la concepción educativa de García Vieyra**

García Vieyra discute, desde una perspectiva neoescolástica, el basamento ontológico y epistemológico que debe adoptar de manera unilateral la educación. En este sentido su disputa es doble: por un lado, con el positivismo, al que acusa de ejercer una ciencia desprovista de valores morales y que asienta sus fundamentos ontológicos en el ser humano y su racionalidad y, en segundo lugar, con el naturalismo a quien considera un conocimiento no científico, que recupera los lineamientos del romanticismo. Para García Vieyra, el primero peca de individualista y psicologista; el segundo de vago y genérico. Si bien su diagnóstico no tiene gran novedad en las discusiones de la filosofía de la educación de la época, en tanto se

asienta en una polémica histórica entre educación laica y religiosa, que tuvo sus puntos más álgidos en la construcción de la Ley 1420 de educación común promulgada en el año 1884.

Resulta interesante mostrar cómo la idea de “pérdida de moralidad en la pedagogía” (entiéndase moral cristiana, eurocéntrica e hispanista), permite visibilizar los límites de su diagnóstico que están dados por un posicionamiento teórico, asentado en la neoescolástica, que al postular un conocimiento a partir de conceptualizaciones abstractas y universales niega la historicidad propia del entramado discursivo. Esta deshistorización del discurso es posible en tanto afirma que sus supuestos ontológicos y epistemológicos son fundamentados a partir de un concepto absoluto, único, indivisible, eterno y verdadero, que se cristaliza en la idea de Dios cristiano. Conceptualización que fue desmitificada epistemológicamente por la modernidad, desde las postulación de la “navaja” de Guillermo Ockham hasta Immanuel Kant, en la *Crítica de la razón pura*, al sentar los límites críticos del conocimiento sobre la experiencia y poniendo coto a las posibilidades epistemológicas de la razón.

Como planteamos anteriormente, nuestra intención es abordar de modo epistemológico la noción de ciencia que trabaja García Vieyra, para citar algunos fragmentos que muestran los supuestos epistemológicos que maneja, y el modo en que entiende la ciencia. El autor acusa a los naturalistas de falta de rigor científico en el uso del concepto de disciplina, aduciendo un uso genérico de los mismos, sin detallar sus caracteres específicos:

En las obras de los pedagogos es común encontrar, aunque sin mayor examen y con el mote de científico que el interés o inclinación del niño debe ser respetado por el educador, pues lo contrario sería opresivo y violencia (*ibíd.*, 87).

La científicidad para este autor se encuentra atravesada por una concepción ligada a saberes escolásticos, que no ponen en cuestión los fundamentos ontológicos y epistemológicos desde los cuales postula la veracidad de las ideas, en tanto supone que es la existencia de Dios lo que

avala la posibilidad de conocimiento. En este sentido, para García Vieyra la cientificidad es pensada como una obediencia a parámetros fijados por conceptos esencialistas, deshistorizados y universales.

### **Algunas conclusiones**

Hemos intentado bosquejar el surgimiento de la revista *Philosophia* y las diversas concepciones de humanismo que fueron modulando en la primera etapa el sentido de la misma, así como su contrapartida ligada a un posicionamiento teórico del integrismo católico. En esta dirección nos pareció importante tomar el período en que la revista está bajo la dirección de Diego Pró en tanto nos permite visibilizar el surgimiento del humanismo cristiano y su interés en la educación como herramienta fundamental para alcanzar los ideales de dicho humanismo. Bajo esta idea cobra sentido que la revista adquiere un carácter abierto y tolerante, dejando publicar a Alberto García Vieyra una serie de artículos pedagógicos estructurados teóricamente en una concepción neoescolástica propias del integrismo antihumanista. Los puntos en común que permiten dicha publicación en una revista de carácter humanista son: primero, la unidad que generan los preceptos cristianos; segundo, el interés sobre la pedagogía en sentido amplio; en tercer lugar, tanto la posición hispano-latina, como la del integrismo católico, comparten una raíz cultural que los unifica, aunque es necesario aclarar que no comparten procedimientos, en tanto el humanismo posee un carácter dialógico abierto y el integrismo neoescolástico un carácter polémico cerrado.

Consideramos que García Vieyra, al reducir la problemática del acto disciplinar como una derivación secundaria de la voluntad y al presentar el sentido del acto voluntario como algo universal, realiza una operación de carácter político en su discurso al plantear la prescripción de reglas como algo lícito del poder, sin preguntarse por la legitimidad de ese poder. Por otro lado, al descontextualizar su discurso del ámbito específico de producción, deshistoriza sus conceptualizaciones, lo que le permite postular sus tesis en un sentido formal, es decir, de modo esencialista. Por ello, cuando plantea esta problemática, postula una posición

teórica pretendidamente neutra, despolitizada, al correr el problema disciplinario concreto (las tensiones entre mando y obediencia, su función y su legitimidad), hacia una problemática supuestamente universal, la del acto voluntario. Por esto afirma que el poder disciplinario se despliega sobre el cuerpo para constituir una conciencia moral responsable y obediente, un cuerpo que debe ser controlado por el espíritu. Esta operación la realiza a partir de una idea de poder todavía ligada al poder soberano, representado por Dios, a quien considera el fundamento ontológico y epistemológico de todo conocimiento sobre la realidad y el ser. En este sentido, todo el accionar fundamentado por el “soberano divino” está también articulado a él como razón suficiente.

El autor ve claramente la disputa con el positivismo y con el naturalismo pedagógico por la construcción de un conocimiento y de un obrar asentado en un poder de tipo técnico, que se concentra en una formación individual cultural. Un disciplinamiento que García Vieyra considera que busca configurar individuos útiles y dóciles, pero desprovisto de un fundamento último moral cristiano. Por ello acusa que la disciplina tanto positivista como naturalista es didáctica en cuanto está abocada a imponer un orden externo sin un criterio ético frente a la acción y su acto voluntario. La diferencia radical es que el espontaneísmo piensa el carácter político de la disciplina y por ende potencia la capacidad de autogobierno en los ciudadanos que genera la educación con sus prácticas formativas. La apuesta de estos espacios es promover la libertad en tensión con la capacidad de autocontrol, elementos necesarios para una ciudadanía activa potenciando el uso de la razón (el espontaneísmo se estructura en supuestos románticos y racionales). Por otro lado el positivismo también está fuertemente posicionado en el disciplinamiento del cuerpo en pos de procurar un ciudadano que se adecue al entramado civil y económico y por ello pone el peso en el espacio disciplinar autoritario como modo de constituir no solo ciudadanos sino también poblaciones funcionales al progreso de la nación. En estas disputas la posición neoescolástica autoritaria oculta sus supuestos políticos en relación al cuerpo y al ciudadano a partir de una moral cristiana ortodoxa, que permitirá por medio del disciplinamiento del “alma” el control del cuerpo y la creación

de un ciudadano obediente y funcional al poder y a la moral cristiana. Estos supuestos cobran mayor fuerza cuando uno observa que las posiciones neoescolásticas del integrista han estado siempre alineadas con las derechas políticas en sus facetas antidemocráticas y represivas, tal como fueron los golpes cívicos militares.

Como corolario reflexionamos sobre los riesgos de pensar la realidad a partir de concepciones teóricas pretendidamente universales y neutrales, que no hacen más que generar un obstáculo epistemológico que descontextualiza, deshistoriza y oculta las relaciones de poder y las tramas concretas de los problemas del conocimiento de una época. Por otro lado, pensar la disciplina descontextualizada de las relaciones de mando y obediencia posibilita modos educativos autoritarios que subalterniza a los niños y niñas, los considera “naturalmente” peligrosos y busca reducirlos a pasividad. Consideramos fundamental volver a poner en tensión el sentido y función de la disciplina en la educación a partir de una cita de Carlos N. Vergara<sup>11</sup>, quien en su libro *Revolución pacífica* (1911) dice:

[...] establecer como base de la educación pública dependiente del gobierno la idea de que educar, lo mismo que gobernar, es sinónimo de estimular la autonomía y la iniciativa individual, o sea el propio gobierno [...] (Vergara, C. N. 1911, 64).

## Bibliografía

Caponnetto, Antonio. s. f. *La pedagogía del padre García Vieyra*. Extraído de: [http://tradio-op.org/Garcia\\_Vieyra.html](http://tradio-op.org/Garcia_Vieyra.html) (Consultado el 21 de noviembre de 2018).

Consejo Asesor. 2015. La creación del Instituto de Filosofía y Disciplinas Auxiliares en la Universidad Nacional de Cuyo. Su primer Reglamento

---

<sup>11</sup> Carlos Norberto Vergara (1859 - 1929) fue un pedagogo normalista mendocino; produjo un amplio abanico de libros y prácticas escolares afirmadas teóricamente en la filosofía krausista y con una postura pedagógica antiautoritaria.

- (1944). *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, vol. 32, n° 2, 101-138. Extraído de: <http://qellgasqa.com.ar/ojs/index.php/cuyo/article/view/166/137> (Consultado el 5 de diciembre de 2018).
- Foucault, Michel. 2000 [1976]. *Defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- García Vieyra, Alberto. 1947. Ensayo sobre la disciplina y la disciplina escolar. *Philosophia*, n° 8, 86-104.
- García Vieyra, Alberto. s. f. *Esencia de la herejía progresista*. Extraído de: [http://santotomasdeaquino.verboencarnado.net/esencia-de-la-herejia-progresista-por-fray-alberto-garcia-vieyra-o-p/#\\_ftn4](http://santotomasdeaquino.verboencarnado.net/esencia-de-la-herejia-progresista-por-fray-alberto-garcia-vieyra-o-p/#_ftn4) (Consultado el 21 de noviembre de 2018).
- Jalif de Bertranou, Clara Alicia. 2000. En memoria de nuestro fundador: Diego F. Pró. Una entrevista inédita. *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*. n° 17, 11-48. Extraído de: [http://bdigital.uncu.edu.ar/objetos\\_digitales/1060/bertranoucuyo17.pdf](http://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/1060/bertranoucuyo17.pdf) (Consultado el 5 de diciembre de 2018).
- Leocata, Francisco. 2004. *Los caminos de la filosofía en la Argentina*. Buenos Aires: Centro de Estudios Salesianos de Buenos Aires.
- Mora, Arnoldo. 2009. La filosofía cristiana. En *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y «latino» (1300-2000)*. Historia, corrientes, temas y filósofos, editado por Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez, 319-334. México: Siglo XXI / CREFAL.
- Nino, Carlos Santiago. 1980. *Introducción al análisis del derecho*. Buenos Aires: Editorial Astrea.
- Pró, Diego. 1965. *Memoria histórica de la Facultad de Filosofía y Letras*. Mendoza: Imprenta Oficial.
- Roig, Arturo A. 1965. La tarea editorial. En: *Memoria histórica de la Facultad de Filosofía y Letras*. Mendoza: Imprenta Oficial.
- Roig, Arturo A. 1981. Declaración de Morelia. En *Filosofía, Universidad y Filósofos en América Latina*. México: Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México. Extraído de: [http://dcsh.izt.uam.mx/cen\\_doc/cefilibe/images/banners/enciclopedia/Documentos/DeclaraciondeMorelia-Dussel\\_Enrique\\_etal.pdf](http://dcsh.izt.uam.mx/cen_doc/cefilibe/images/banners/enciclopedia/Documentos/DeclaraciondeMorelia-Dussel_Enrique_etal.pdf) (Consultado el 5 de diciembre de 2018).

Sepúlveda, Juan Ginés de. 1941. *De la justa causa de la guerra contra los indios*. México: Fondo de Cultura Económica. Extraído de: [http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/j-genesii-sepulvedae-cordubensis-democrates-alter-sive-de-justis-belli-causis-apud-indos--demcrates-segundo-o-de-las-justas-causas-de-la-guerra-contra-los-indios-0/html/0095ca52-82b2-11df-acc7-002185ce6064\\_14.html#I\\_0](http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/j-genesii-sepulvedae-cordubensis-democrates-alter-sive-de-justis-belli-causis-apud-indos--demcrates-segundo-o-de-las-justas-causas-de-la-guerra-contra-los-indios-0/html/0095ca52-82b2-11df-acc7-002185ce6064_14.html#I_0) (Consultado el 5 de diciembre de 2018).

Vergara, Carlos N. 1911. *Revolución pacífica*. Buenos Aires: Talleres gráficos Juan Perrotti.

## Carlos Ludovico Ceriotto y su trayectoria filosófica

Carlos Ludovico Ceriotto and his Philosophical Trajectory

*Clara Alicia Jalif de Bertranou*<sup>1</sup>

### Resumen

Se abordan las ideas de Carlos Ludovico Ceriotto (Mendoza, Argentina, 1928-1973), quien enseñó Introducción a la Filosofía e Historia de la Filosofía Contemporánea en la Universidad Nacional de Cuyo. En su breve, pero fecunda vida se interesó por la fenomenología, la hermenéutica, el psicoanálisis y el existencialismo. Este ensayo está dividido en tres partes y se añaden sucintas conclusiones. El criterio fue aproximarse a sus reflexiones siguiendo el desarrollo desde sus más tempranos trabajos para examinar sus áreas de investigación. Una de sus principales preocupaciones fue preguntarse qué era pensar filosóficamente. Sin embargo, más allá de sus escritos, Ceriotto fue un profesor destacado, pasionalmente entusiasta en sus clases en la Universidad. Quienes fueron sus estudiantes recuerdan sus expresivas discusiones. Para algunos suscitaban vocaciones por el resto de sus vidas.

**Palabras clave:** Carlos Ludovico Ceriotto; Filosofía contemporánea; Fenomenología; Hermenéutica; Psicoanálisis.

### Abstract

This paper focuses on Carlos Ludovico Ceriotto (Mendoza, Argentina, 1928-1973) who taught Introduction to Philosophy and History of Contemporary Philosophy at the National University of Cuyo. In his short but fertile life he was interested in Phenomenology, Hermeneutics, Psychoanalysis and Existentialism. The content is presented in three sections followed by the conclusion. The approach was to examine the development of his line of thought and to focus on his main research areas. Beyond his writings, Ceriotto was a prominent professor, passionately devoted to his classes at the University. Due to his dedication, all students remember his enthusiastic discussions. For some of them they elicited a vocation that endured the rest of their lives.

**Keywords:** Carlos Ludovico Ceriotto; Contemporary Philosophy, Phenomenology; Hermeneutics; Psychoanalysis.

<sup>1</sup> Dra. en Filosofía. Profesora Consulta Universidad Nacional de Cuyo / CONICET.  
<cajalif@gmail.com>

## Breve reseña de su vida

En su corta pero fértil vida académica, Carlos Ludovico Ceriotto merece por derecho propio ser ubicado dentro del cuadro de la filosofía en Mendoza y en las universidades argentinas. Un campo, el filosófico, que vivió intensamente y sobre el cual contamos con un interesante repertorio de artículos y un libro que se anticipó en el tema abordado en nuestro país y quizá en nuestra lengua, como fue la intersección entre fenomenología y psicoanálisis. Aludimos a *Fenomenología y psicoanálisis. Aproximación fenomenológica a la obra de Freud*, que vio la luz en 1969. Un tema que fue fruto de sus clases en los cursos de profundización de la cátedra de Psicología Médica, dados junto a otros académicos, en la Facultad de Ciencias Médicas de la Universidad Nacional de Cuyo, durante los años 60. En 1964 el módulo a su cargo lo tituló “Fenomenología y existencialismo”. En la primavera de 1967 dictó en dicha Facultad, dentro de la cátedra de Psiquiatría, el curso “La fenomenología en la obra de Freud”. El mismo fue publicado en *Cuadernos de Psiquiatría* dos años después. No es de extrañar pues que todas esas lecturas tomaran cuerpo en la obra citada previamente.

Sabemos por testimonio de su esposa María Antonieta Sacchi que la lectura del libro de Alfredo Fraguero, *Introducción a los problemas de la filosofía*, en la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional de Córdoba, fue “el comienzo de su pasión filosófica”, según nota suya en la donación del libro al Centro de Documentación Histórica de la Universidad Nacional de Cuyo<sup>2</sup>. La esposa agrega que por razones familiares debió retornar a Mendoza. Inferimos que entonces se produjo el estudio formal de la carrera de Filosofía, de la que egresó el 31 de marzo de 1955<sup>3</sup>.

---

2 Fraguero, Alfredo. 1943. *Introducción a los problemas de la filosofía*. Córdoba, Argentina: Imprenta de la Universidad. El libro posee subrayados en rojo y azul, realizados por Ceriotto. Los datos en este ensayo han sido tomados del material legado por su esposa e hijos al Centro de Documentación Histórica de la UNCuyo. Nos basamos en las publicaciones a las que hemos podido acceder. En todas las transcripciones de textos se ha respetado la ortografía y la sintaxis original.

3 El título tiene fecha 30 de mayo de 1955: Profesor de Enseñanza Normal y Especial

Ceriotto se inclinó en sus investigaciones por la filosofía moderna, para situar el énfasis en la filosofía contemporánea europea continental, especialmente francesa y alemana. Sin embargo, como profesor de Introducción a la Filosofía desde sus inicios académicos en 1956 en calidad de Jefe de Trabajos Prácticos, hasta ocupar la titularidad por concurso en 1960, debió variar sus programas de clases y abarcar a partir de la antigüedad griega en adelante momentos insignes, emplazando algunos núcleos temáticos representativos. Aquel énfasis que señalamos pudo desplegarlo como titular de Historia de la Filosofía Contemporánea, que dictó por extensión desde 1969, y en los seminarios para la licenciatura en filosofía.

En la temprana década del 40 ya leía las *Meditaciones cartesianas* de Husserl, según la traducción de Gaos, e incursionaba en Sartre. Sin embargo, adelantamos que se interesaba, como no podía ser de otro modo, por la filosofía moderna, especialmente Descartes, en la imprescindible interlocución que exige la filosofía contemporánea. De esta suerte, al año de graduarse, en 1956, dictó un curso-seminario sobre el *Discurso del método*.

Proporcionados estos datos, conviene reparar en una breve reseña que firmó con sus iniciales, aparecida en *Philosophia*, en 1954, del libro de José María Rubert Candau, *El conocimiento de Dios en la filosofía de Guillermo Rubió. Una aportación a la filosofía española medieval*<sup>4</sup>. Ceriotto tenía veintiséis años. El autor del libro fue un estudioso español medievalista e historiador de la filosofía, que había dedicado otros trabajos al franciscano Guillermo Rubió (1234-1333). Este filósofo, probablemente catalán, estuvo ligado al pensamiento de Guillermo de Ockham, por velada aceptación o franco rechazo, pero con la marca de Duns Escoto. Lo cierto es que hallamos un primer indicio del interés de Ceriotto por el tema de Dios, que volveremos a encontrar al reseñar el opúsculo

---

en Filosofía.

4 Ceriotto, Carlos L. 1954. Comentario de *El conocimiento de Dios en la filosofía de Guillermo Rubió*. Una aportación a la filosofía española medieval, de José María Rubert Candau. *Philosophia* (Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía) 19: 53-55. [Firmado C. L. C.]

de Viktor E. Frankl, *El Dios inconsciente*<sup>5</sup>, y luego, dando un salto en el tiempo, en temas que se propuso abordar en planes de investigación y en cursos de posgrado. Al mismo tiempo, por enlazar la psicoterapia con la filosofía, aunque el planteo de Frankl difiera grandemente del de Freud (Ceriotto, C. 1955a).

Sobre el creador de la logoterapia destacaba en la reseña el haber recuperado positivamente la dimensión religiosa en los seres humanos y la aspiración a un tratamiento integral de la realidad humana. La pregunta por esa dimensión religiosa fue, por ejemplo, el tema que procuró desarrollar en la Universidad de Friburgo de Brisgovia cuando obtuvo una beca. Concretamente, “El problema de la posibilidad de la pregunta por Dios en el pensamiento de Husserl y Heidegger”.

Por otro lado, durante su estada en París, en la Sorbona había tomado los siguientes cursos de Ricoeur: “Teoría de la cultura en el psicoanálisis de Freud”, “Filosofía del lenguaje desde los sofistas a Ockham” y “Husserl y la fenomenología”; y con Ferdinand Alquié, sobre Descartes, Leibniz y Kant. Respecto de Alquié quizá convenga recordar su amistad con André Breton y el magisterio sobre Gilles Deleuze<sup>6</sup>. Pero antes de avanzar, no queremos olvidar que, en pos del perfeccionamiento, ya había realizado en el semestre de otoño de 1959 una estadía de investigación como profesor visitante en la Universidad de Colgate, EE.UU., donde asimismo impartió un curso sobre filosofía en Latinoamérica y otro sobre Ortega y Gasset<sup>7</sup>.

---

5 Ceriotto, Carlos L. 1955a. Comentario de *El Dios inconsciente* [*Der unbewusste Gott*], de Viktor E. Frankl. *Philosophia* (Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía) 20-21: 105-107.

6 Dichos estudios los hizo con una beca del gobierno de Francia en la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de París, Sorbona, desde el 1º de noviembre de 1962 al 30 de junio de 1963.

7 Una apretada síntesis de su pensamiento y obra lo adelantamos en: Jalif de Bertranou, Clara Alicia. 2017. *Luminosa presencia filosófica en Mendoza: Carlos Ludovico Ceriotto*. Diario *Los Andes* (Mendoza), 25 de octubre. [Edición impresa]. Disponible en: <https://losandes.com.ar/article/view?slug=luminosa-presencia-filosofica-en-mendoza-carlos>

## La pregunta por la filosofía. De la Modernidad a la Contemporaneidad

El mismo año de su graduación Ceriotto publicó un breve artículo en la revista *Philosophia*, que tituló “La travesía científica de la filosofía” (1955b)<sup>8</sup>. En realidad, la travesía se refería a la Modernidad como el momento inmediatamente anterior a “nuestra filosofía”. El objetivo estaba en reparar sobre las diferencias en dicho arco temporal para saber cuál debía ser el mundo en el que habría de desarrollarse “nuestra vida”, tanto colectiva como personal. Qué tanto quedaba de aquello y hacia dónde dirigir el futuro porque creía que cuando se producían cambios radicales entre épocas solía presentarse el escepticismo, como le sucedió al joven Descartes (1596-1650). Pero, a su juicio, no podía tornarse un estado permanente porque surgía la necesidad de hallar respuestas a problemas irresueltos, fundamentalmente a la idea de la vida.

El saber matemático, según Ceriotto, había sido el modelo para todo tipo de conocimiento, más que nada por su método porque aportaba evidencia y certeza en sus demostraciones: “La filosofía moderna nace asimilando su método al de las matemáticas. Esto le impone un sello peculiar que permanece en su desarrollo y que no desaparece aun cuando se deje de considerar a la matemática como la ciencia canónica por excelencia” (Ceriotto, C. 1955b, 55). Se procuraba la descomposición de lo complejo en unidades simples, como se puede recordar si acudimos a sus *Reglas para la dirección del espíritu* (redactadas en 1628; edición póstuma 1701); y aun cuando la física pasara a ocupar el lugar de las matemáticas, el método analítico seguirá teniendo vigencia en la física durante los siglos XVII y XVIII, incluso dentro de la economía, que disuelve lo colectivo en singularidades, y también en la teología, según la interpretación que

---

[ludovico-ceriotto](#). Fecha de consulta: 01-01-2018.

8 Ceriotto, Carlos L. 1955b. La travesía científica de la filosofía. *Philosophia* (Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía) 20-21: 53-63.

recoge Ceriotto de Henri de Lubac<sup>9</sup>. Es decir, que todo el pensamiento de esa época y de esos siglos no solamente revirtió sobre la filosofía, sino incluso sobre la vida misma: “Lo que legítimamente constituye el alcance y los límites de la física pasa a ser –en una extensión arbitraria– el alcance y los límites de la razón. Se identifican *razón científica* y *razón*” (*ibíd.*, 61). De este modo, la filosofía perderá su objetivo específico para mimetizarse primero con las matemáticas –vía la intuición intelectual– y luego con la física, vía la intuición sensible o experiencia. El mirador de la filosofía será desde la ciencia, con lo cual la Modernidad hizo entrar en crisis “tanto la idea de una filosofía «como ciencia», como los supuestos mismos de la ciencia y su idea de la realidad” (*ibíd.*, 63). Ambos proyectos, el racionalista y el empirista, confluirán en el procedimiento analítico, que impregnará un extenso arco temporal, desechando la metafísica como saber último, que era para nuestro autor el verdadero saber filosófico. En resumen, repasaba las dos posturas clásicas de la filosofía moderna en una suerte de filosofía de la historia de la misma filosofía: el racionalismo y el empirismo, que condujeron a una sujeción de la filosofía a los criterios de las ciencias matemáticas y físicas.

Las palabras que mejor ilustran el pensamiento temprano de Ceriotto son las que dan cierre al artículo dado que, a su criterio, se estaba en un momento en que había que superar las posiciones de la Modernidad: “La tarea de nuestro tiempo consiste en estructurar la filosofía planteando el problema en un estrato superior y que permita incluir en sí las legítimas exigencias de esas dos posturas del pasado” (*ibíd.*, 63).

A ese estrato superior habrá de referirse en un artículo titulado “Un nuevo mundo”, de 1959<sup>10</sup>. El mismo remitía al anterior publicado en

9 Henri de Lubac (Francia, 1896-1991). Influyente teólogo católico, jesuita. A partir de 1950 fue suspendido de la enseñanza por la Santa Sede durante diez años, sin recibir explicaciones. Más tarde, bajo el pontificado de Juan XXIII (1958-1963), le fue levantada la suspensión y pudo participar como perito en el Concilio Vaticano II (1962). También fue reivindicado por Paulo VI. Juan Pablo II lo nombró cardenal en 1983.

10 Ceriotto, Carlos L. 1959. Un nuevo mundo. *Philosophia* (Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía) 23: 31-43.

*Philosophia*, “La travesía científica de la filosofía”. Aclaraba que no creía que se pudiese prescindir del análisis, pero sí “que algunas de las formas de pensamiento que van surgiendo en el ámbito de lo que se suele designar como «filosofía contemporánea» revisten caracteres que, en un cierto sentido, son opuestos a los que señalábamos de la modernidad” (Ceriotto, C. 1959, 31).

Continuaba diciendo:

Esta oposición se advierte, en primer término, en la creciente independencia de la filosofía respecto del pensamiento científico. Al encontrar nuevos ámbitos de lo real, al hacerse éstos problemáticos y exigir con urgencia saber a qué atenerse frente a ellos, se vio cada vez con mayor clarividencia, que la ciencia empírica y los métodos de ella derivados eran ineficaces para proveer la búsqueda certidumbre (*ibíd.*, 31).

Para denominar la nueva situación, Ceriotto eligió una expresión: “*enfoque estructural*”. La antigua orientación, que privilegiaba la mirada sobre las partes para luego integrarlas en un todo otorgándoles “máxima realidad”, es decir una realidad “*irreductible*”, había sido trocada por una perspectiva inversa, que consistía en considerar en primer plano la “totalidad de los elementos, su *estructura* y solo luego proceder a distinguirlos como *momentos* de la misma”. Proseguía:

Por realidad estructural debemos entender –en amplia fórmula– aquella realidad compleja cuyo sentido es irreductible al de las partes en cuento tales o a su suma y que, por lo tanto, las excede. Consecuentemente, las partes o elementos de una estructura sólo adquieren plenitud de significado integrados en ella. De tal modo que toda consideración que enfoque uno sólo o más de estos elementos en cuanto tales, deberá guardar siempre, como trasfondo u horizonte, la totalidad de la cual es abstraído (*ibíd.*, 32).

Luego daba algunas ejemplificaciones, extendiéndose sobre ellas: Dilthey, Bergson, Heidegger, Spengler y Ortega.

Dilthey se le aparecía como uno de los primeros representantes de la nueva filosofía en el intento de fundamentar las “ciencias del espíritu” (que partían de una percepción de estructura), y otorgar independencia metódica al distinguir entre una psicología descriptiva y una psicología explicativa. Esta última tomando los métodos de las ciencias de la naturaleza. Se apartaba decididamente de la Modernidad: “Es el hombre que vive la crisis antes que otros y ante el cual aparece, todavía brumoso, el nuevo continente. Pero ya en él se pueden señalar con suficiente claridad esos rasgos” (*ibíd.*, 32). Agregaba luego: “[...] para Dilthey se trata no de comenzar por medio del análisis, sino que éste debe seguir a la *comprensión* de la estructura”. Y transcribía una frase del mismo Dilthey: “La conexión vivida es lo primario y lo secundario la distinción de los diversos miembros de la misma” (*ibíd.*, 33).

Respecto de Bergson, decía Ceriotto: “También en este caso se trata de la fiel aprehensión de una realidad vital” (*ibíd.*). Más adelante añadía:

La vida es una realidad de índole estructural. Quedan así definidas dos actitudes netamente heterogéneas. La de la ciencia, que tiene su fuente en la inteligencia y procede analíticamente y la de la metafísica que se origina en la intuición y tiende a un enfoque estructural.

La intuición, además, es siempre primera. El análisis, por sí solo, es incapaz de recomponer, en un movimiento de síntesis, la unidad dada originariamente (*ibíd.*, 34).

Inclusive para Oswald Spengler (1880-1936), “la historia adquiere proporciones excluyentes”, sujeta a la aprehensión de una configuración que la diferenciaba de las ciencias (*ibíd.*, 37).

Avanzando generacionalmente, nuestro autor se refería a Heidegger, quien en *El ser y el tiempo* escrutaba explícitamente la estructura del “ser ahí”, cuya organización fundamental era el “ser-en-el-mundo” como compleción original e íntegra. Una totalidad dada en el tiempo, que solo se aprehendía completa desde su misma temporalidad (*ibíd.*, 35).

Ceriotto concedía a Ortega y Gasset lugar destacado como alguien que entrevió que la Edad Moderna había quedado atrás, en la medida en que la ciencia –entendida en sentido restringido– no podía ser el ámbito propio para dar respuestas “acerca de la realidad” y las cuestiones que concernían “al hombre más de cerca”. Por lo demás, el interés por Ortega, tan leído durante aquellos años en la Argentina, se patentizó no solamente por incluirlo en los temas de sus cursos, sino también por reseñas y comentarios que hizo de sus obras<sup>11</sup>. En ese sentido, valoró del pensador español el racio-vitalismo como posición que asumía los dos lados del ser humano en una síntesis. Opinaba que en Ortega había una “rigurosa formulación” de la teoría de la razón (*ibíd.*, 39). A la crisis de la Modernidad, que afectaba a toda la cultura, el filósofo español supuso que había que hallar una indubitable “*realidad radical*”<sup>12</sup>. Pero a diferencia de Descartes, que había quedado atrapado en la subjetividad, él la hallará en la “*vida humana*”, entendida como coexistencia con el mundo. Consi-

---

11 A título de ejemplo, se pueden mencionar las siguientes reseñas sobre Ortega: Ceriotto, Carlos L. 1955. Comentario de *Ortega y Gasset (On Outline of his Philosophy)*, de José Ferrater Mora. *Philosophia* 20-21: 105-107. Ceriotto, Carlos L. 1959. Comentario de ¿Qué es filosofía?, de José Ortega y Gasset. *Philosophia* 23: 75-76. Ceriotto, Carlos L. 1959. Comentario de *El hombre y la gente*, de José Ortega y Gasset. *Philosophia* 23: 78-80. Ceriotto, Carlos L. 1964. Comentario de *El sistema maduro de Ortega*, de Arturo Gaete. *Philosophia* 29: 66 [Firmado C. L. C.].

12 Como dato de interés, consignamos que Ceriotto participó en el VI Congreso Interamericano de Filosofía y III de la Sociedad Interamericana de Filosofía, Buenos Aires, 31 de agosto-7 de setiembre de 1959. En el mismo presentó la ponencia titulada “La filosofía y su radicalidad”. En dicho Congreso Francisco Romero remarcó en su exposición la noción de estructura y, también, la noción y valoración de la persona. Ceriotto hizo la crónica del evento. En nota destacó que por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNCuyo asistieron con ponencias los profesores Juan Adolfo Vázquez (“Proposiciones sobre la filosofía y la crisis actual”), Angélica Mendoza (“América Latina en la filosofía”) y Diego F. Pró (“Influencia de Bergson en la filosofía argentina”), además de egresados y estudiantes. Cfr. Ceriotto, Carlos L. 1959. *Philosophia* (Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía) 23: 86-91.

guientemente se estaba ante una estructura dual conformada por el yo en cuanto *mi* vida y mis circunstancias, que requerían “quehacer”, pues esa vida no nos era dada y, en cuanto tal, estaba articulada desde una “perspectiva” (*ibíd.*, 41).

No repetiremos aquí lo que Ceriotto sintetizaba de Ortega, pero es importante recoger que uno de los aspectos que le interesó fue que no caía en el irracionalismo. Por otro lado, el enfoque estructural, que veía como signo de los tiempos –un nuevo mundo– en los distintos campos del conocimiento, se le presentaba de un modo muy interesante en Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), especialmente en dos obras: *La estructura del comportamiento* y *Fenomenología de la percepción*, obras en su edición francesa de 1942 y 1945, respectivamente. A este filósofo dedicará un trabajo tiempo más tarde, en 1964: “Lenguaje y reflexión según Merleau-Ponty”. Fecha que coincide con el curso “Fenomenología y existencialismo”, dictado en la Cátedra de Psicología Médica de la Universidad, según apuntamos. A este artículo nos referiremos más adelante.

Por el título podría pensarse que la publicación del artículo “Filosofía y radicalidad” responde a la ponencia que presentó Ceriotto en el VI Congreso Interamericano de Filosofía (1959), si bien no está apuntado<sup>13</sup>.

Filosofía y radicalidad serían los descriptores que marcarían la situación de la filosofía en ese momento; esto es, tornarse objeto de sí misma y hacerse problema de cómo encarar lo que recibía el nombre de realidad. Si la pregunta no resultaba nueva, la hora imponía una renovada problematización por el nivel de conciencia histórica:

Hoy sabemos que no hay filosofía sin supuestos. Sabemos que la actitud filosófica no es la primaria, sino que, por el contrario, se edifica sobre un enfrentamiento de lo real que le es previo y la condiciona. No podemos ignorar que toda filosofía vive de «supuestos» no filosóficos que le sirven de base (Ceriotto, C. 1962, 238).

---

13 Ceriotto, Carlos L. 1962. Filosofía y radicalidad. *Humanitas*. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras (Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán) 15: 237-242.

Según nuestro filósofo, para esclarecer qué había de entenderse por realidad, real, era necesario acudir a la “categoría del encuentro”, pues el término “realidad” indicaba una doble vertiente. Por un lado, el volverse a lo que “no soy yo”; por el otro, a mí mismo. Ambas vertientes eran indispensables. Siguiendo a Ortega, decía que lo otro se presentaba como “facilidad” o “dificultad”, dependiendo de un proyecto concreto. Cualquiera de esas funciones confirmaría que no se trataba de una “pura fantasmagoría”, con lo cual se afirmaba el pensar realista. Mas el otro ángulo, el del yo, hacía “justicia al parcial acierto del idealismo” (*ibíd.*, 240). Sin embargo, eso que llamaba real o realidad, no eran puntos estáticos. Su dinámica transformaba al hombre y en “su apertura” resultaban constituyentes (*ibíd.*). La filosofía en cuanto pretendía aprehender la realidad, no podía ser nunca definitiva, pero no por ello quedaba invalidada necesariamente. Eran los “supuestos” los que constituían lo real, que iban variando en las dos vertientes:

Los supuestos de toda filosofía son sus datos, lo efectivamente *dado*, la realidad manifestándose en un determinado escorzo. La radicalidad consiste en el retroceso desde interpretaciones periclitadas –sostenidas inercialmente una vez que el proyecto ha cambiado– hasta lo real mismo patentizado en una nueva dimensión (*ibíd.*, 241).

La noción orteguiana de proyecto, de la cual participaba, le servía como pivote para explicar el móvil de toda nueva filosofía por cuanto en virtud de los cambios generacionales de aspiraciones, la realidad se iba reconfigurando. Esto no significaba que se debiera renegar del pasado de las filosofías, pues había un doble modo de aprovecharlas: negativamente, desde el punto de vista de los errores que se advertían; positivamente, como cúmulo de verdades.

La filosofía se le presentaba como un saber radical, aunque no de una radicalidad absoluta o definitiva, sino relativa: “[...] la única posible dentro del ámbito de lo estrictamente humano”, según la altura histórica alcanzada, que le otorgaba su madurez (*ibíd.*, 242). Concluía Ceriotto:

El filósofo sabe que tiene límites inevitables. Límites que provienen de que su encuentro con lo real está orientado por posiciones no-filosóficas que, a la vez, no solo demarcan el horizonte en el cual puede moverse sino, también, son las condiciones de posibilidad de aquel encuentro (*ibíd.*).

### **El acervo fenomenológico**

Según lo adelantáramos, sobre el sustrato no filosófico Ceriotto volverá en otro artículo, esta vez sobre Merleau-Ponty, con el título de “Lenguaje y reflexión según Merleau-Ponty”, publicado en 1964<sup>14</sup>.

El primer punto que señalaba era el estrecho lazo que mantuvo dicho filósofo con el pensamiento de Husserl, especialmente con sus últimos trabajos, como la *Krisis* y los que se estaban editando por aquellos años, de tal manera que, a juicio de nuestro profesor, debía entenderse como un solo gran movimiento. Un pensamiento que fue dando lugar cada vez más a la cuestión de la reducción fenomenológica, pero abierta a “una interpretación según las intenciones de una filosofía de la existencia” o descripción del mundo vivido antes de la reflexión, tal como lo vio Merleau-Ponty. Se apreciaba entonces la noción de estructura permeando el modo de aprehender la relación sujeto-objeto, que evitaba tanto el puro subjetivismo como el objetivismo mediante la recuperación del mundo vivido, pre-reflexivo, en tanto “suelo” sobre el que “se apoyan todos los conocimientos”, según su *Fenomenología de la percepción* (cfr. Ceriotto, C. 1964, 51-53). Además, la remisión a Husserl en las *Investigaciones lógicas*, acerca de una “eidética del lenguaje”, pero más explícita en la *Lógica*, es donde “se ve el lenguaje como una manera original de apuntar a ciertos objetos y como el cuerpo del pensamiento” desde la perspectiva de un “sujeto que habla” (*ibíd.*, 53). Explicaba Ceriotto que, a diferencia de Ferdinand de Saussure, para Merleau-Ponty “la vuelta al sujeto que habla,

---

14 Ceriotto, Carlos L. 1964. Lenguaje y reflexión según Merleau-Ponty. *Philosophia* (Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía) 29: 50-58.

[desde] la perspectiva fenomenológica, no puede meramente yuxtaponerse a una ciencia objetiva del lenguaje” (*ibíd.*, 54). A lo que añadía: “La experiencia vivida de la lengua debe permitirnos recuperar el fenómeno del lenguaje en su originariedad anterior a la de toda consideración objetiva, debe enseñarnos algo sobre el ser del lenguaje y tener alcance ontológico” (*ibíd.*). En efecto, pensamiento y lenguaje, conciencia y cuerpo, eran dos dimensiones de una misma estructura, que me revelaban en la condición de ser-en-el-mundo. De allí que, como observaba Ceriotta, el filósofo francés comparaba la palabra con un gesto, como lo hizo en su obra *Signes*, de 1960, donde analizó la corporeidad del signo, precursor de toda conciencia constituyente y uno de los modos por los que nos revelábamos en tanto “ser-en-el-mundo” (*ibíd.*, 57)<sup>15</sup>. Pero además le interesaba a nuestro autor destacar la estrecha relación del binomio “lenguaje/reflexión”. Por la reflexión tomábamos conciencia del mundo pre-objetivo, en un acto de suspensión de la familiaridad o confianza con que se nos presentaba para convertirlo en “espectáculo” en un doble sentido: el de romper con dicha familiaridad, y el de realizar una reducción eidética, aun cuando el fin no se detuviese en las ideas, que eran solamente un medio (*ibíd.*). En este sentido, y como lo anticipara Husserl, obraban como instancia para descubrirnos en nuestra intersubjetividad, pues yo no me comunico con una representación o un pensamiento, por ejemplo, sino con un sujeto hablante, vivo, inserto en un mundo. Tema que a su tiempo trabajó Gadamer.

Anotaba Ceriotta a propósito de la disolución de la dicotomía pensamiento-lenguaje: “Puesto que en el presente de toda lengua puedo advertir una historia en ella sedimentada, al expresarme utilizando términos ya usados según una nueva intención me aseguro que esa intención retoma la herencia del pasado”, que nunca se me aparecerá de modo claro y certero, sino como enigma (*ibíd.*, 58). En suma, el fin de la filosofía era reactualizar la experiencia cotidiana (el mundo, los otros, la historia, la verdad,...) para redescubrir la extrañeza y el “milagro de su aparición”, al modo como fuera abordado por el pensador francés. Cerrando el escrito, decía Ceriotta: “La filosofía de Merleau-Ponty concluye en el asombro”

---

15 Véase: Merleau-Ponty, Maurice. 1960. *Signes*. Paris: Les Éditions Gallimard.

(*ibíd.*, 58). En otras palabras, un camino abierto a inabarcables posibilidades, pues el asombro era el deslumbramiento que conmovía nuestro espíritu en un impulso hacia adelante.

Nuestro autor contrajo una nueva responsabilidad ante la fenomenología cuando escribió la extensa nota titulada “Algunos temas del último Husserl”, además de una bibliografía muy completa sobre el filósofo, que fueron publicadas como apéndices en el libro de Joaquín Xirau, *La filosofía de Husserl* (1966)<sup>16</sup>. Dejó fluir allí sus conocimientos y filtró, desde su punto de vista, los temas más importantes de esa etapa del filósofo de Moravia, al mismo tiempo que tuvo en cuenta las publicaciones póstumas a las que accedió.

La primera valoración que hizo fue que se estaba ante un precursor de las corrientes que circulaban en el momento, “rigurosamente contemporáneo”, pero también el que habría permitido el giro hacia una “filosofía de la existencia” (Ceriotto, C. 1966a, 242). Dividido en tres partes, nos habló en primer lugar de las etapas en el desarrollo de la filosofía de Husserl. Pasaba luego al gran tema del mundo-de-la-vida y a continuación la cuestión de la historia, seguido de conclusiones.

Para Ceriotto la actualidad de este filósofo no se debía solamente a la edición de nuevos documentos, sino, fundamentalmente, a temas que en los anteriores estaban ausentes o apenas insinuados: la crisis, el mundo, la historia, la intersubjetividad y la vida; todos ellos interconectados en el sentido de una filosofía de la vida (*ibíd.*, 242). Sin embargo, no había una discontinuidad, sino antes bien, una realización progresiva de un pensamiento en unidad de “conjunto”.

Respecto de las etapas, siguió en grandes rasgos a Walter Bimel en “Las fases decisivas en el desarrollo de la filosofía de Husserl”, incluido en los famosos *Cahiers de Royaumont*, donde se focaliza la génesis de su pensamiento<sup>17</sup>. En una primera instancia, que podía considerarse

---

16 Ceriotto, Carlos L. 1966a. Algunos temas del último Husserl; 1966b, Bibliografía de y sobre Husserl, en *La filosofía de Husserl* de Joaquín Xirau, 241-278 y 279-297, respectivamente. Buenos Aires: Troquel.

17 Véase: AAVV. 1955. *Husserl. Cahiers de Royaumont*. Paris: Les Éditions de Minuit, 32-

pre-fenomenológica, ya estarían cuestiones que serían constantes en toda su obra: la constitución, la reducción fenomenológica, la descripción y la intuición eidética (*ibíd.*, 244).

La constitución no era una “construcción”, sino una vuelta al sujeto, algo que, por su carácter restituyente, estaba oculto y se revelaba ahora como siempre “presente”. El método había sido la reducción fenomenológica, que resultaba ser el ineludible “instrumento de la reflexión”.

Dicha constitución arrojaba, además de lo que podía denominarse la “cosa” (*ding*), el mundo de la experiencia como *Lebenswelt*, de tanta gravitación en los temas de la *Krisis*. Mas ahondando, para Ceriotta, 1923 constituía una fecha muy significativa con las tres obras del filósofo: *Lógica*, *Meditaciones cartesianas* y *Experiencia y juicio* en virtud de la importancia que cobraba el ámbito pre-categorial o pre-objetivo, donde la intersubjetividad poseía una centralidad indiscutida en la constitución de la *Lebenswelt*. Y dentro de lo que podía llamarse hasta ese momento el “último Husserl”, sin perder la coherencia interna que poseía, nuestro estudioso profundizaba en dos cuestiones: el mundo-de-la-vida y la historia, sobre todo comenzando con la lectura de la mencionada *Krisis*.

Respecto de la primera cuestión, la trató yendo desde los niveles más palmarios e incuestionables hacia lo abisal, en seis aristas: a) La crisis de las ciencias. b) Idealización-objetivismo y trascendentalismo. c) El mundo-de-la-vida anónimo. d) Una ciencia del mundo-de-la-vida. e) La intersubjetividad trascendental. f) El yo originario.

Es posible recordar que Husserl no cuestionaba en las ciencias su núcleo científico como tal, sino el sentido que para la humanidad europea habían perdido. La obnubilación había extraviado la idea de que los seres humanos eran sujetos libres y responsables en el proceso de su “autocomprensión” (*ibíd.*, 249). Creemos ver en ello que cuestionaba la función, insistimos, la función de las mismas en su progresiva deshumanización. Por otra parte, frente al “objetivismo”, Husserl opuso el trascendentalismo

---

59. Edición en español: AAVV. 1963. *Cahiers de Royaumont. Husserl. Tercer Coloquio Filosófico de Royaumont*. Serie Mayor 4. Traducción supervisada por Guillermo Macci. Trad. de Amelia Podetti. Buenos Aires: Paidós, 35-60.

como aquella idea según la cual el sentido del mundo-de-la-vida era una formación subjetiva con base pre-científica, sobre la cual toda posición objetivista era una operación de grado más alto. Su validez enraizaba en la subjetividad. Pero no era una posición solipsista la que sobresalía, sino la constitución intersubjetiva del mundo dado *a todos* como experiencia en comunidad, aun cuando se ofrecía en “mi experiencia singular”, pues el yo era el centro último de cualquier constitución (*ibíd.*, 266-269).

La historia, el otro punto importante que abordó Ceriotto, no se refería en Husserl a una historia empírica o de hechos, sino a “una historia fenomenológica” o “historia intencional”:

Husserl sostiene que toda problemática de la historia (como saber) presupone ya la historia (como realidad) aunque sólo sea como un horizonte de certeza implícita que es –en su indeterminación– el fundamento de la posibilidad de toda determinación ulterior, de todo proyecto que tienda a la investigación y al establecimiento de hechos determinados (*ibíd.*, 271).

Era pues necesario alumbrar una intencionalidad que actuaba anónimamente por la cual se sabía que nuestro presente era una continuidad de pasados que se daban unos a otros, que integraban diferentes tradiciones, que la totalidad del tiempo histórico en él implicado eran los de la humanidad unitaria, conformada por la conexión en generaciones y de su permanente fusión o asociación. Este suelo constituía un *a priori* del cual provenía el sentido de los hechos y era anterior, como horizonte, a la dación de sentido de cada uno de ellos. Investigar dicho *a priori* era descubrir en el proceso histórico una “*teleología* oculta” en cuya exteriorización se podía ver el “*sentido* de la historia”, tanto hacia atrás como hacia adelante, desde “el presente viviente” de cada uno. No era que teleológicamente se estuviese delimitado dentro de un cuadro excluyente de posibilidades. Contrariamente, había una libertad radical del espíritu, abierto a la superación de su finitud por el horizonte del saber, que posibilitaba fracturar toda limitación a la idealidad. Para Ceriotto era, en definitiva, como una idea reguladora al estilo kantiano. Su “determinación”

nos conducía al núcleo de la historicidad y a “la zona más oscura e incompleta del pensamiento de Husserl” (*ibíd.*, 273). Se jugaba la viabilidad de “un proyecto de saber como tarea infinita” según las posibles aperturas de la conciencia:

La Idea es el polo de una intención vacía de todo objeto determinado, es la apertura como tal, es, pues, la *intencionalidad misma*. Esa «intencionalidad actuante» que constituía el mundo como horizonte universal. Mundo e historia son el campo de toda posible experiencia y no son sin la otra dimensión de la esencial apertura de la subjetividad (*ibíd.*, 275).

Conformaba el despliegue progresivo de la subjetividad trascendental, que lo era también de la intersubjetividad trascendental. En otras palabras, el desarrollo o realización del *logos* encubierto en la historia como autocomprensión a medida que la humanidad se tornaba consciente de su teleología. En dicho sentido, la ciencia en general en cuanto realización de la razón era la función más alta de la humanidad, y la filosofía en cuanto ciencia de los últimos fundamentos, era el grado más alto de autocomprensión de la humanidad en busca de la apodicticidad (*ibíd.*, 276). Por su parte, Husserl se verá a sí mismo como un eslabón dentro de tamaña e inconmensurable tarea, de la cual era a un tiempo heredero y facilitador de un futuro abierto.

## Fenomenología y psicoanálisis

Según ya dijimos, cuando publicó “La fenomenología ante la obra de Freud”, Ceriotto hizo un adelanto de lo que luego sería su libro *Fenomenología y psicoanálisis*<sup>18</sup>. En el artículo aclaraba que hacía

---

18 Ceriotto, Carlos L. 1969a. La fenomenología ante la obra de Freud. *Cuadernos de Psiquiatría* (Mendoza) 7 y 8: 9-58; 1969b. *Fenomenología y psicoanálisis*. Aproximación fenomenológica a la obra de Freud. Buenos Aires: Troquel. Para la exposición nos valemos alternadamente de una y otra fuente. Sobre el tema puede consultarse:

reflexiones estrictamente filosóficas, ya que el campo propiamente dicho de la psiquiatría escapaba a su formación. Además, hacía constar que había incorporado, gracias al diálogo con los asistentes, algunas de las sugerencias expresadas. Con la publicación deseaba continuar un diálogo fructífero.

Analizó cuatro filósofos de lengua francesa, que cotejaba y aproximaba o no al psicoanálisis freudiano: Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Alphonse De Waelhens y Paul Ricoeur. El tema específico era la posibilidad de una armonización entre los desarrollos de la fenomenología y del psicoanálisis con la intención de “apresar el ser auténtico del hombre” (Ceriotto, C. 1969a, 11). En las aparentes antítesis buceaba la probabilidad de una vecindad visto que el ser humano no era estrictamente un ser natural. Su hipótesis de trabajo versaba sobre esa expectativa:

Si la fenomenología es sólo una filosofía de la pura conciencia y el psicoanálisis una reducción a lo involuntario absoluto del inconsciente [*sic*], ni la una ni el otro pueden aproximarse al misterio humano. Habrá que ver si esas caracterizaciones son justas y si no habrá, desde la fenomenología, algo que lleve en su límite hasta el umbral de la empiria psicoanalítica y, respectivamente, si la problemática que ocupa la obra de Freud no exige, para su comprensión efectiva, las categorías de sentido forjadas por el pensamiento fenomenológico (*ibíd.*, 12-13).

Surgía la oportunidad de renovar un diálogo ya entablado, a partir de los filósofos mencionados.

---

Navarro Toboso, Cristina. 2013. Fenomenología y psicoanálisis. Bosquejo de un diálogo fecundo. Tesis de Maestría, Madrid: UNED. El trabajo aborda la relación entre la fenomenología de Husserl y el psicoanálisis de Lacan. Según la autora, ambos conducen, de diferentes modos, a un fin común: el sentido del hombre en el mundo. La autora se vale del libro de Ceriotto, *Fenomenología y psicoanálisis*, especialmente para tratar a Alphonse De Waelhens. Disponible en: <http://e-spacio.uned.es/fez/eserv/bibliuned:masterFilosofiaFilosofiaPractica-Cnavarro/Documento.pdf>. Fecha de consulta: 22-12-18.

Aun cuando la temprana fenomenología semejase anclada en la conciencia, al modo del *cogito* cartesiano, no sucedía lo mismo con la posterior, donde esa conciencia en soledad parecía una abstracción, de la cual se salía con el reconocimiento del cuerpo, lo cual suscitaba la idea de una ambigüedad. Sin embargo, al asumir el tema del cuerpo propio se recuperaba la unidad que funcionaba como fundamento: “Si, de algún modo, esa corporeidad o alguno de los sistemas que la integran, no alcanza a ser asumido plenamente por el nivel intencional, permanece en la estructura casi como «un cuerpo extraño», un reducto de oscuridad y de impulsos inconcientes [*sic*]” (1969a, 15). Ese ámbito de oscuridad pudiera ser que no fuera el que tematizaba el psicoanálisis, pero permitiría una aproximación de tipo freudiano. No en vano colocó como epígrafe de su libro un pensamiento de Montaigne: “Es una empresa más difícil de lo que parece el seguir una marcha tan insegura como la de nuestro espíritu y penetrar las profundidades opacas de sus repliegues internos” (Ceriotta, C. 1969b [5]). Esa era la motivación fundamental de su investigación, pero continuemos con el artículo porque resume esa búsqueda en páginas apretadas.

Acercar dos pensamientos que parecían tan distantes y centrados uno en la conciencia y el otro en el inconsciente, entrañaba un desafío que Ceriotta no dudó en plantearse debido a que cada uno sostenía un punto de mira que de algún modo tocaba un costado del ser humano, sin llegar a integrarlo en una totalidad. Ese dualismo carecía de un sentido profundo por cuanto ignoraba “la ambigüedad humana que brota de su ser en tanto libertad encarnada” (1969a, 12).

La aproximación iniciada por los filósofos nombrados no conllevaba un abandono de los resultados del pensamiento fenomenológico para someterse a la “letra de Freud”, sino de una interpretación desde la perspectiva filosófica del psiquiatra vienés, en la medida que una lectura fenomenológica podía resultar “fecunda para la misma fenomenología”. Según Ceriotta, era más productivo considerar los textos freudianos como una “expresión metafórica”, antes que atenerse a aquella letra como si fuesen fórmulas al modo de las ciencias de la naturaleza, según se dieron en el siglo XIX (1969b, 22). La sana intención estaba no en desechar o

rechazar aportes de ambas líneas de investigación, sino en plantear desde el comienzo la posibilidad de justipreciarlas e integrarlas en una instancia superadora. Y puesto que ambos, Freud y Husserl, se hallaron ante la necesidad de crear nuevos lenguajes, escapando de la esclerosis de las palabras y los conceptos, era indispensable, según Ceriotto, horadar el nivel metafórico, como lo ideó Merleau-Ponty, en el que las palabras cobraban nuevas significaciones: “Destacar, pues, la dimensión metafórica de un texto en el que se cumple un pensamiento inusitado no significa hacerle violencia o distorsionarlo, sino posibilitar su justa inteligencia” (1969b, 20). Esta perspectiva permitía ver que la obra de Freud estaba más cerca de las “ciencias del hombre” o “ciencias humanas” que de las “ciencias naturales”.

Así quedaba delineado el objetivo de Ceriotto: realizar una lectura fenomenológica del psicoanálisis a través de los cuatro autores mencionados, donde la vinculación entre ellos no era puramente lingüística. Participaban de un determinado modo de aproximación al psicoanálisis freudiano, marcado por una nueva disposición que lo interrogaba.

El primer filósofo analizado era Jean-Paul Sartre, quien a lo largo de lo que fue leyendo Ceriotto resultaba el más distante de una aceptación del psicoanálisis, al que rechazaba en general, aunque después de 1934 se produjo un acercamiento, pero según nuestro autor, no sería muy claro y neto (1969b, 63). En la distinción que efectuaba entre teoría y método, la primera carecía de valor. La conciencia era para el filósofo una “entidad autónoma”, que no podía depender de circunstancias externas. Era transparente para sí misma y “como conciencia-de-mundo” (1969a, 19); y si bien con el tiempo fue reconociendo que esa transparencia tenía grados, para Ceriotto, Sartre no aprovechó en toda su amplitud la posición de Freud.

Distinto era el caso de Merleau-Ponty y su “filosofía de la ambigüedad”. Realizaba un esfuerzo de interpretación que destacaba en Freud “motivos existenciales” (1969b, 98). La razón de esa aproximación más certera estaría para Ceriotto en la perspectiva de la “encarnación” que sostenía Merleau-Ponty, que de ninguna manera le era ajena a la conciencia:

[...] a partir de la noción de estructura –que nunca dejó de repensar y que en sus manos supera la mera psicología de la forma– puede reconocer aspectos “opacos” de nuestra conciencia que sólo con mucha dificultad son compatibles con la «total translucidez» que le otorga el cartesianismo de Sartre (1969b, 99).

El ser humano era un todo estructurado y uno de sus momentos era el cuerpo: “Por mi cuerpo, antes de todo conocimiento explícito, un sentido surge en el mundo, se instala en él y mi intencionalidad, aun anónima, le otorga una unidad antepredicativa, preobjetiva, vivida y viviente” (1969b, 81). Dentro del cuerpo la sexualidad no era un accidente, sino parte del mismo como intencionalidad en el diseño de nuestra vida. La superación de la literalidad de Freud y la maduración de la misma fenomenología eran, para Ceriotto, los puntos que conducían “a una convergencia con el psicoanálisis, en la medida en que aquélla no se puede ya considerar una «filosofía de la conciencia»”. No es que una pudiese ser reemplazada por el otro, ni decían lo mismo, pero coincidían en apuntar a una misma zona de penumbra o latencia (1969b, 100).

Cuando Alphonse De Waelhens comenzó como fenomenólogo sus interpretaciones del psicoanálisis corría el año 1958. Lo hizo en su libro *Existence et signification*, donde expresamente analizaba en una de sus partes las relaciones entre fenomenología y psicoanálisis<sup>19</sup>. Observaba Ceriotto que lo hizo sobre las bases de sus predecesores, especialmente Merleau-Ponty, para luego sentar sus propios puntos de vista, donde el centro estaba en considerar al hombre como “sujeto encarnado [en relación con] el mundo que ese sujeto habita”, según escribía en el libro mencionado (1969b, 105. Citado por Ceriotto). Era un error considerar al sujeto unitariamente como entidad cognoscente porque se negaba la afectividad como un modo de la conciencia y la sexualidad como una dirección de la intencionalidad. Y del mismo modo que Merleau-Ponty, para De Waelhens era necesario reintegrar la sexualidad como parte del

---

19 De Waelhens, Alphonse. 1958. *Existence et signification*. Louvain: E. Nauwelaerts; Paris: Béatrice-Nauwelaerts.

ser humano. Igualmente, mostrará que la intersubjetividad era previa al sujeto singular si se la miraba desde estos puntos de vista. Integraba el ser-con y su campo era el lenguaje. La “colaboración” entre fenomenología y psicoanálisis estaría en que la primera no podía descubrir por sí sola la facticidad del inconsciente, mientras el segundo no podía revelar la intencionalidad en toda su amplitud y profundidad.

Por lo que hace a Paul Ricoeur, según el estudio de Ceriotto era quien más se arrimaba a las preguntas que se formulaba y con el que mayormente coincidía, por considerar que este filósofo dentro del *corpus* francés era el que notoriamente entrevió la reunión que podía darse entre fenomenología y psicoanálisis para una comprensión de lo humano como tal. Ricoeur lo quiso hacer desde una reinterpretación del *cogito*. Un *cogito* en su amplitud experiencial: hallar mi cuerpo y todo lo involuntario que encerraba y era su fuente. Mi cuerpo era sujeto y a la vez objeto, pero el cuerpo del otro era también sujeto y objeto, con la observación de que “lo exterior” era “personal” (1969a, 42). Por un lado, desde el punto de vista empírico, el cuerpo era un “hecho”, y desde el punto de vista fenomenológico ese cuerpo era intencionalmente una “referencia al yo que él afecta y que por él se expresa” (*ibíd.*). Ambos eran el “mismo” cuerpo visto desde proyectos diferentes. Mejor dicho, no eran lo mismo según esas perspectivas, pero se indicaban “recíprocamente”. El inconsciente no poseía una realidad absoluta y a él se accedía por la conciencia. Su realidad se constituía por referencia a una “constelación hermenéutica”, según Ricoeur y tal como recogía nuestro autor, para quien “el punto de vista fenomenológico” quedaba “restaurado” (1969a, 48). No se estaba ante una conciencia pura, sino asumida en su “facticidad”. Había así una distinción entre materia y forma. El inconsciente proporcionaba la materia afectiva bajo la forma intencional. De esta suerte, el psicoanálisis sería “una curación por el espíritu”, concebido como arqueología *de un sujeto* (1969a, 50). Por otra parte, la mutua colaboración permitiría lograr una “imagen unitaria del hombre” (*ibíd.*, 53).

Sobre Ricoeur volvió a trabajar Ceriotto en un escrito que fue publicado póstumamente, en 1978: “Aproximación a Paul Ricoeur. Herme-

néutica-Latencia-Reflexión”<sup>20</sup>, en el que retomaba cuestiones pendientes después del enfoque que lo vinculaba con el psicoanálisis, pero ahondando ahora en otro aspecto dentro del inconsciente: su noción de latencia desde una hermenéutica. El tema lo enunciaba con estas palabras:

[...] frente a la latencia la hermenéutica puede ser prospectiva y tender al descubrimiento de una *escatología* u orden de lo último, o puede ser regresiva y buscar una *arqueología* u orden de lo primordial. Veremos que ambas son, en su nivel, legítimas y trataremos de mostrar qué pueden tener de común (Ceriotto, C. 1978, 4. *Cursivas del autor*).

El lenguaje era la llave hermenéutica por excelencia, pero era imperioso llegar a la palabra y dentro de ella al lenguaje simbólico como campo más amplio, que Ricoeur valoraba en los trabajos de Freud y “otros”. Permitían una extensión de la misma hermenéutica mediante el ejercicio de la “sospecha”, pues la mostración de lo latente era un “desenmascaramiento”, que el filósofo francés tomaba como uno de los aspectos de esa latencia y un nuevo modo de comprender la conciencia e, incluso, el inconsciente si se lo tomaba en sentido restringido (*ibíd.*, 5). Los tres filósofos de la sospecha –Freud, Marx y Nietzsche– forzaban los límites del *cogito* mediante la duda, para traspasarlo, si bien por caminos diferentes. Por ello afirmaba Ricoeur:

Ha nacido un problema nuevo: el de la mentira de la conciencia, el de la conciencia como mentira; este problema no puede permanecer como un problema particular entre otros, pues lo que se cuestiona de manera radical y general es aquello que se nos aparece a nosotros, buenos fenomenólogos, como el campo,

---

20 Ceriotto, Carlos L. 1978. Aproximación a Paul Ricoeur. *Hermenéutica, latencia, reflexión*. *Philosophia* (Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía) 40: 1-21. Para un enfoque general, puede verse: <https://plato.stanford.edu/entries/ricoeur/>

como el fundamento, como el origen mismo de toda significación, quiero decir la conciencia. Hace falta que lo que, en un sentido, es fundamento, se nos aparezca, en otro sentido, como prejuicio, el prejuicio de la conciencia (*ibíd.* Citado por Ceriotto)<sup>21</sup>.

Los tres tenían una actitud común: considerar a la conciencia como “falsa”, pues había una latencia oculta que no se exteriorizaba en una intuición y requería su interpretación. Según la lectura de Ceriotto, eran hermenéuticas en “sentido regresivo en búsqueda de una arqueología del sujeto”, que perseguía “reducir a una dimensión latente o inconciente [*sic*] en sentido lato lo que la reflexión ingenua toma como sentido auténtico y que no es sino una «máscara»” (*ibíd.*). Específicamente, en Freud era la libido, en Marx la ideología y en Nietzsche la voluntad de poder, a pesar de las limitaciones de enfoque que pudieran observarse.

A su modo, estas “hermenéuticas destructoras” poseían un sentido positivo o afirmativo en la medida en que despejaban errores o ilusiones, pero sobre todo atacaban el más grave de los impedimentos, como era “el engaño de la conciencia respecto de sí misma”. Ese meandro indicaba el ámbito de latencia y sus posibilidades de desciframiento, acercándonos a la verdad (*ibíd.*, 6). Reconocía Ceriotto que Ricoeur supo ver en aquellos pensadores sus dosis de verdad; y lo “negativo” que develaban no podía ser tomado de modo absoluto porque en realidad, más que “destractores” de la conciencia, aspiraban a ampliar el campo de la misma. Era una “*negación determinada*” porque lo que atacaban eran prejuicios y limitaciones para una superación de esos estados (*ibíd.*). Pero más importante todavía, habían creado una hermenéutica demostrativa de que

---

21 Ceriotto tomó estas consideraciones de Ricoeur según sus siguientes escritos: Ricoeur, Paul. 1966. *Le conscient et l'inconscient. L'inconscient, IV Colloque de Bonneval*. Paris: Desclée de Brouwer, 409. Ricoeur, Paul. 1969. *Le conflit des interprétations*. Paris: Ed. du Seuil, 101. Observaba que la expresión “a nosotros, buenos filósofos” tenía “un dejo irónico”, aunque no invalidaba la afirmación sobre la filiación fenomenológica del francés. Más todavía: “Todo indica, justamente, que después de Freud no se puede ser ya «buen fenomenólogo», fenomenólogo de estricta observancia”.

toda comprensión era una interpretación, según destacaba nuestro autor. Incluso:

La destrucción del prejuicio de la conciencia inmediatamente reflexiva, su denuncia como «conciencia falsa», abre el horizonte para una pregunta de máxima generalidad sobre las dimensiones latentes del hombre y muestra que su conciencia de sí no reside en una intuición sino que reclama una mediación por sus obras y necesita, por eso, la hermenéutica que presida la interpretación de las mismas (*ibíd.*, 7).

La combinación de la descripción fenomenológica con la interpretación hermenéutica, le permitía a Ricoeur explorar en una doble dimensión: hacia atrás en el sentido de lo que subyace en una latencia regresiva, o arqueología de la conciencia, pero más que eso, explorar hacia adelante, en una latencia progresiva, con el fin de abarcar “*todo el ámbito de la latencia humana*” (*ibíd.*). Ello en virtud de avizorar un horizonte de esperanza ante un ser humano marcado por la finitud, según indicaba Cerriotto, pero debemos recordar que Ricoeur planteaba más concretamente la existencia del mal –aquello contra lo que se lucha–; una cuestión que abordó reiteradamente<sup>22</sup>. ¿Cómo superar esa finitud? Escribía Cerriotto, glosando al pensador francés:

---

22 A título de ejemplo: Ricoeur, Paul. 1959. Le symbol donne à penser. *Esprit*, 27: 60-76; Ricoeur, Paul. 1960. Interprétation du mythe de la peine, en *Le conflit des interprétations*. Paris: Ed. du Seuil, 348 y ss.; Ricoeur, Paul. 1969. *La symbolique du mal*, en *Philosophie de la volonté II*. Paris: Aubier; Ricoeur, Paul. 1986. *Le Mal, un défi à la philosophie et à la théologie*. Genève: Labor et Fides; Ricoeur, Paul. 1995. *Le Just*. Paris: Ed. Esprit; Ricoeur, Paul. 2000. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Ed. du Seuil. Bibliográficamente puede verse: Porée, Jérôme. 2006. Paul Ricoeur y la cuestión del mal. *Ágora. Papeles de Filosofía* (España: Universidad de Santiago de Compostela) 25/2: 45-60. El número de la revista está dedicado al filósofo francés. Disponible en: <https://minerva.usc.es/xmlui/handle/10347/1310> / <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2565915>. Fecha de consulta: 19-12-18.

Se olvida –porque es más fácil– que esa misma «sospecha», integrada en un pensar compositivo, sintético, puede abrir un camino que lleva a limitarla, restringirla, al mostrar que, en general, el hombre aloja una latencia, que de algún modo el hombre es siempre un misterio que exige un desciframiento y que, entonces, cabe afirmar que no toda hermenéutica lleva *por principio, necesariamente*, sólo a lo primordial, al inconciente [*sic*], sino que hay que reconocer al menos como posible, una interpretación hacia adelante, hacia el orden del espíritu, de lo último, de lo escatológico (*ibíd.* *Cursivas del autor*).

Ricoeur denominaba a este aspecto bifronte “el conflicto de las interpretaciones”, que, a juicio de nuestro profesor, era el más seguro hilo conductor en sus obras. En otras palabras, lo que daría cohesión y continuidad a su pensamiento, como “recuperación” del sentido ante la acción “destructiva” de la sospecha; una genuina “reminiscencia del ser” (*ibíd.*, 8).

Un caso paradigmático de esa reminiscencia era la fenomenología de la religión, esto es, de una fe a través de la palabra y el lenguaje de los símbolos, en los que los seres humanos eran vocados. En este sentido y, en primer lugar, el símbolo, fenomenológicamente hablando, era una “totalidad homogénea y sistemática”; caracteres dados por “la comunidad del objeto” y su irradiación sobre todo lo sacro que contenía (*ibíd.*). En segundo lugar, el símbolo encerraba una verdad, ciertamente no en el sentido tradicional como adecuación. Según Ricoeur, el símbolo, a diferencia del signo, no era vacío ni arbitrario, pues tenía una relación “natural” entre el significado y el significante, como en la analogía. Una latencia en todo su potencial, que no era regresiva, sino presagio de mi propia humanidad. En tercer lugar, la hermenéutica del símbolo desde el nivel discursivo, era una recuperación del sentido de la existencia y una “reminiscencia del ser”, como lo había anunciado Heidegger (*ibíd.*, 9). Ya no se pretendía, como en la hermenéutica de la sospecha, de auscultar lo recóndito, sino de recuperar el sentido latente que habitaba en la religión con lo sacro.

Una vez expresados estos planteos, Ceriotto se preguntaba si era posible y cómo una conciliación de estos dos modos interpretativos y qué vinculación podían tener con el pensamiento filosófico (*ibíd.*). Siguiendo a Ricoeur, consideraba que hablar de latencia comportaba en primer lugar poner en cuestión la supuesta evidencia de la reflexión de la conciencia. No es que se negara a la conciencia, sino mostrar la complejidad escondida en la misma, contra los supuestos cartesianos. Tampoco un “dato”, sino una tarea que incluía descubrirnos en nuestras obras a través de una interpretación.

Para Ricoeur, Hegel supo ver un siglo antes que la historia asumía todos sus momentos anteriores y, asimismo, que la conciencia que se lograba del proceso no era inmediata, sino mediada por una reflexión cuyo punto mayor estaba en la filosofía como conciencia de sí y en el sentido de las obras humanas objetivadas. Era, en fin, un modo de hablar de latencia. Comentaba Ceriotto:

También para Hegel el hombre debe ser descifrado; también hay que interpretar, llevar a la luz, el sentido latente en sus obras, en su entera historia. Y ese sentido no es otro que el de su lugar en el movimiento del espíritu que, por el espíritu subjetivo, busca la plena coincidencia consigo mismo como espíritu absoluto, como Dios (*ibíd.*, 11).

Esto era pensar la interpretación de los símbolos “hacia adelante”, hacia lo escatológico. Era, en fin, la conjunción o hermanamiento de las dos hermenéuticas: hacia atrás, arqueológicamente, y hacia adelante para avistar el horizonte de futuro. Mas tamaña empresa no podía ser lograda mediante una intuición. Decididamente, la reflexión no era intuición (*ibíd.*).

¿Qué es lo que sucedía en nuestra existencia? En primer lugar, se daba nuestro vuelco hacia el mundo, nuestro extravío entre los objetos. Volverse sobre sí era, en una torsión, descubrirme en mi latencia; tarea que competía a la filosofía. Un “despertar” y un “recuperar” interpretativamente a través de los símbolos en los que se había proyectado el ser

humano: “El comienzo filosófico debe asumir todos los supuestos –ellos son su «carne»– no para dejarlos como tales en su opacidad, sino para tratar de sacar a luz, en lo posible, el sentido que albergan y lograr así una imagen más plena y concreta del hombre”, conforme lo habían hecho a su modo, Hegel, Ortega y Heidegger (*ibíd.*, 13). Y agregaba: “Reconocer el carácter hermenéutico de la reflexión filosófica no es sino comprender que no me conozco en una intuición y que soy misterio, oscuridad, latencia”, con lo cual quedaba, a su entender, justificada la posición de Ricoeur (*ibíd.*). Actitud que no encerraba renunciar a la racionalidad, como tampoco a alcanzar “un orden *sistemático*”, lo cual no era lo mismo que un sistema, de por sí impugnado.

Sin embargo, Hegel había pensado en términos de un saber absoluto, que Ricoeur rechazaba porque históricamente había sido un fracaso. El mejor tema mediante el que exploró ese fracaso fue “el simbolismo del mal”, pero Ceriotto solamente lo menciona. Por otro lado, no rehusaba nuestro filósofo que quizá podría pensarse *a posteriori* en una posible “conciliación” entre uno y otro, pese a que lo consideraba algo secundario. Lo importante, por el momento, era expresar que la filosofía como saber radical no podía agotar el ámbito de la latencia, pues acarrearía un trabajo constante. Además, los seres humanos no cesaban su actividad mitopoiética:

[...] las obras del hombre no se han agotado, no todos los símbolos están dichos y nuestra filosofía no puede aspirar a determinar absolutamente los límites de nuestra latencia. Habría que ver en los mitos de toda especie, no la expresión total de esa dimensión, sino lo que nos marca la dirección en que se ha de encaminar nuestra investigación filosófica (*ibíd.*, 16).

Finalmente nos detendremos en un breve escrito de Ceriotto donde planteó una hipótesis de trabajo sobre la pregunta por Dios en el pensar de Heidegger, que publicó en 1971<sup>23</sup>. La motivación estaba en la

---

23 Ceriotto, Carlos L. 1971. La pregunta por Dios en el pensar de Heidegger. (Notas

casi total ausencia del tema en la filosofía contemporánea. En ese sentido, veía a Husserl como la consumación de la Modernidad en quien no había lugar para una pregunta en el sentido tradicional del término Dios. A raíz de esto es que cuestionaba:

Las dificultades que hoy encontramos para preguntar por Dios ¿no surgirán de la tradición moderna que aún llevamos en nosotros? Y si pensamos con Heidegger que la metafísica moderna no es sino el último estadio de la metafísica occidental, ¿no será la “muerte de Dios” su inevitable consecuencia? (Ceriotto, C. 1971, 6).

Efectivamente, para Ceriotto, el filósofo alemán puso en tela de juicio la historia de la metafísica occidental con el designio de abrir un camino más auténtico de pensar. Y en esa grieta es donde habría la posibilidad de la pregunta que se formulaba. Más precisamente, en el planteo heideggeriano basado en Hölderlin, “lo poético [adquiere] como una suerte de «suelo» del pensar y del cantar, ya que ambos [...] son los tallos vecinos del poetizar” (*ibid.*, 13). Nos abriría a lo sagrado sumergiéndonos en la palabra poética, no ya en una dimensión trascendente y atemporal, sino como mundo en su cuádruple complejidad y ligazón mutua, aquella de los cuatro elementos, sin su literalidad, sin su sentido filosófico o teológico tradicional, pero sí con todo el peso simbólico, o *Geviert*: la tierra, el cielo, los dioses y los mortales. El mundo era “el acontecer del desocultamiento” y, por lo mismo, podría dar paso a un preguntar por la divinidad o Dios, sin certidumbres al estilo de una subjetividad moderna. Debería ser mediante una espera serena, pensante y superadora de toda voluntad de poder, que, en febrero de 1971, cuando Ceriotto terminó de escribir este ensayo, estimaba como una posibilidad al margen de hábitos intelectuales. Sus frutos podían surgir de esas líneas trazadas por Heidegger en el juego del pensamiento que discurría.

## Conclusiones

Una de las constantes que se perciben en Ceriotto es la perseverancia por ponerse en claro qué entender por filosofía en la contemporaneidad, desde una nueva cosmovisión que incorporaba el sustrato pre-teórico. Reflexionaba dentro de la tradición filosófica europea, básicamente centrada en los aportes franceses y alemanes, mas también a la luz de sus lecturas de Ortega y Gasset, como resulta evidente.

No hallamos pormenores externos o tangenciales, sino una centralidad que afincaba en lo que consideraba la filosofía de los nuevos tiempos, a partir del pensamiento fenomenológico en adelante. El saber filosófico se constituyó en su segunda piel, por eso vivió intensamente los problemas que se le presentaban urgentes, sin soluciones cómodas o fáciles. Pero lo hizo, con el correr de los años, desde una posición que se preguntaba por Dios o lo sagrado como uno de los aspectos fundamentales de la labor filosófica, quizá por aquella idea ricoeuriana del hombre como ser hecho de símbolos. Lo hizo –decimos– desde un marco alejado del ateísmo que se patentizaba en Sartre, por ejemplo. No es de extrañar que la pregunta por la dimensión religiosa o simbólica estuviese presente en los autores a los que leyó y comentó, discutiendo a Freud.

Creemos que vivenciaba a la persona humana como un plexo de alcances complejos, siempre conjeturable, cuya aprehensión era difícil y nunca terminante, por eso no renunció a ver y revisar lo que otros, incluso desde posiciones diversas, habían realizado.

Su escritura es despojada, sencilla, directa. Sin ornamentaciones, pero ajustada y circunscripta a los temas que estudió. Palpamos que eludió la erudición bajo la premisa de la rigurosidad.

El crecimiento del autor se hace evidente en su apertura a otras perspectivas con el afán de hallar sus propias respuestas. Si la filosofía la había visto como diálogo, diálogo íntimo en todo caso, ahora como reflexión asumía claramente una perspectiva colectiva. A nivel personal trató de quebrar ciertos cánones impuestos para dialogar con personas concretas, formadas en otros tipos de saberes. Creó, de esta forma, un espacio común de interdisciplina, mediante la aspiración a lograr un

nuevo objeto de conocimiento desde el enfoque filosófico, nutrido por la psiquiatría. Sortear y rebasar una suerte de violencia epistémica para quebrar casilleros preestablecidos. *Locus* donde el encuentro podía ser enriquecedor.

Su vida fue un laborioso avance para descubrir algunas certezas, por transitorias que resultasen. Toda permanencia tenía sus limitaciones, y en esas limitaciones no deja de haber intensidad inquisitoria. Reiteramos: cada certeza ofrecía un punto de apoyo, muchas veces débil y escurridizo, pero a sabiendas de su provisoriedad. Sin embargo, nada desaparecía y de tanto en tanto volvía con la energía de lo que necesitaba ser reconsiderado. Aquello leído, pensado, reflexionado, cobraba nuevo vigor porque no podía obnubilar los caminos. Y si decimos “los caminos” es porque Ceriotto estuvo abierto al pensamiento de su tiempo, nutrido de distintas lecturas no por ello dispersas en sus direcciones.

Su prosa nunca fue simplemente informativa, sino voz con un fraseo propio de un pensamiento bullente, lleno de conjeturas, pero austero. Sin embargo, qué hubiese pasado con su futura trayectoria pertenece al terreno de lo insondable y no nos corresponde aventurar afirmaciones, ni siquiera sugerencias. Sí podemos mensurar que fue un estudioso tenaz, en vigía por un saber filosófico al que consideraba imprescindible y abarcador de indeterminadas hebras envolventes.

Por último, queremos destacar la calidad de Carlos Ludovico Ceriotto como profesor que en cada clase daba lo mejor de sí, con probada sensibilidad. Educó en la apreciación de la filosofía a varias camadas estudiantiles. De aquellos tiempos es que traemos hoy su figura para recordarlo por sus méritos.

## **Bibliografía**

- AAVV. 1963. *Cahiers de Royaumont. Husserl. Tercer Coloquio Filosófico de Royaumont*. Serie Mayor 4. Traducción supervisada por Guillermo Macci. Trad. de Amelia Podetti. Buenos Aires: Paidós, 35-60.
- Ceriotto, Carlos L. 1954. Comentario de *El conocimiento de Dios en la filosofía de Guillermo Rubió*. Una aportación a la filosofía española medieval, de

- José María Rubert Candau. *Philosophia* (Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía) 19: 53-55. [Firmado C. L. C.]
- Ceriotto, Carlos L. 1955a. Comentario de *El Dios inconsciente [Der unbewusste Gott]*, de Viktor E. Frankl. *Philosophia* (Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía) 20-21: 105-107.
- Ceriotto, Carlos L. 1955b. La travesía científica de la filosofía. *Philosophia* (Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía) 20-21: 53-63.
- Ceriotto, Carlos L. 1959. Un nuevo mundo. *Philosophia* (Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía) 23: 31-43.
- Ceriotto, Carlos L. 1962. Filosofía y radicalidad. *Humanitas*. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras (Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán) 15: 237-242.
- Ceriotto, Carlos L. 1964. Lenguaje y reflexión según Merleau-Ponty. *Philosophia* (Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía) 29: 50-58.
- Ceriotto, Carlos L. 1966a. Algunos temas del último Husserl, en *La filosofía de Husserl* de Joaquín Xirau, 241-278. Buenos Aires: Troquel.
- Ceriotto, Carlos L. 1966b. Bibliografía de y sobre Husserl, en *La filosofía de Husserl* de Joaquín Xirau, 279-297. Buenos Aires: Troquel.
- Ceriotto, Carlos L. 1969a. La fenomenología ante la obra de Freud. *Cuadernos de Psiquiatría* (Mendoza) 7 y 8: 9-58.
- Ceriotto, Carlos L. 1969b. *Fenomenología y psicoanálisis*. Aproximación fenomenológica a la obra de Freud. Buenos Aires: Troquel.
- Ceriotto, Carlos L. 1971. La pregunta por Dios en el pensar de Heidegger. (Notas para una hipótesis de trabajo). *Philosophia* (Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía) 37: 5-15.
- Ceriotto, Carlos L. 1978. Aproximación a Paul Ricoeur. Hermenéutica, latencia, reflexión. *Philosophia* (Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía) 40: 1-21.

- Jalif de Bertranou, Clara Alicia. 2017. Luminosa presencia filosófica en Mendoza: Carlos Ludovico Ceriotto. Diario *Los Andes* (Mendoza), 25 de octubre. [Edición impresa]. Disponible en: <https://losandes.com.ar/article/view?slug=luminosa-presencia-filosofica-en-mendoza-carlos-ludovico-ceriotto>. Fecha de consulta: 01-01-2018.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1960. *Signes*. Paris: Les Éditions Gallimard.
- Navarro Toboso, Cristina. 2013. Fenomenología y psicoanálisis. Bosquejo de un diálogo fecundo. Tesis de Maestría, Madrid: UNED. Disponible en: <http://e-spacio.uned.es/fez/eserv/bibliuned:masterFilosofiaFilosofiaPractica-Cnavarro/Documento.pdf>. Fecha de consulta: 22-12-18.
- Porée, Jérôme. 2006. Paul Ricoeur y la cuestión del mal. *Ágora. Papeles de Filosofía* (España: Universidad de Santiago de Compostela) 25/2: 45-60. Disponible en: <https://minerva.usc.es/xmlui/handle/10347/1310> / <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2565915>. Fecha de consulta: 19-12-18.
- Ricoeur, Paul. <https://plato.stanford.edu/entries/ricoeur/>. Fecha de consulta: 18-12-18.



## Investigar fuera de la universidad: el Centro de Investigaciones Latinoamericanas y el apoyo de Mauricio López a profesores mendocinos cesanteados durante los gobiernos peronistas de los setenta

Researching outside the university: the Latin American Research Center and the support of Mauricio López to professors from Mendoza laid-off during the Peronist governments of the 70s

*Alejandro Paredes*<sup>1</sup>

### Resumen

El Centro de Investigaciones Latinoamericanas tuvo como temática principal la constitución epistemológica de una filosofía de la liberación. El Centro nació, en parte, gracias al financiamiento ante el Consejo Mundial de Iglesias en formas de becas de investigación para ayudar a profesores expulsados de la Universidad Nacional de Cuyo entre 1974 y 1976. Mauricio López gestionó estos recursos. Se ha consultado material del archivo del Consejo Mundial de Iglesias en Ginebra, Suiza, para describir su breve funcionamiento.

**Palabras clave:** Centro de Investigaciones Latinoamericanas; Mauricio López; Represión en la universidad, 1973-1976; Filosofía de la Liberación.

### Abstract

The Latin American Research Center's main subject was the epistemological constitution of a liberation philosophy. The Center owes its creation partly to the funding of the World Council of Churches by means of research fellowships to help professors laid-off from the National University of Cuyo between 1974 and 1976. Mauricio López managed those funds. We consulted documents from the archive of the World Council of Churches in Geneva, Switzerland, in order to describe its operation.

**Keywords:** Latin American Research Center; Mauricio López; Repression in the university, 1973-1976; Philosophy of Liberation.

<sup>1</sup> Doctor en Historia (2007, UNLP); Licenciado en Sociología (2000, UNCuyo) y actualmente está por defender su tesis doctoral en Ciencias Sociales en la Universidad Nacional de Cuyo. Es investigador Adjunto de CONICET. Su línea de investigación aborda las redes político-religiosas latinoamericanas durante la segunda mitad del siglo XX.

## **La política hacia los profesores universitarios durante el tercer y cuarto peronismo**

Durante el período que Alejandro Horowicz (1986) denomina el tercer y cuarto peronismo<sup>2</sup>, se sucedieron las presidencias de Héctor Cámpora (1973), Raúl Alberto Lastiri (1973), Juan Domingo Perón (1973-1974) e Isabel Martínez de Perón (1974-1976). En esta etapa, tres ministros de educación abordaron la problemática universitaria: Jorge Taiana (1973-1974); Oscar Ivanissevich (1974-1975) y, finalmente, Pedro J. Arrighi (1975-1976). La perspectiva del primero se encontró enfrentada a la de los otros dos siguientes que potenciaron el desplazamiento hacia la derecha política que experimentaron los gobiernos peronistas de los setenta. Por esta razón es un período de gran inestabilidad en las universidades nacionales. Laura Rodríguez (2015) analiza cómo entre 1973 y hasta antes del golpe cívico-militar de 1976 se propuso cambiar los rectores en cinco oportunidades: cuando asumió Taiana, después de la sanción de la Ley Taiana, cuando asumió Ivanissevich, con la asunción de la presidenta Estela Martínez de Perón y con la Asunción de Arrighi.

Durante la gestión de Taiana se intervinieron las universidades (decreto N° 35/1973), debido a la renuncia de casi todos los rectores y a la toma de las mismas por parte de los estudiantes, docentes y en algunos casos, civiles. “La Universidad no es una isla en el proceso nacional y es parte dinámica del cambio, herramienta de la reconstrucción y de la Liberación Nacional”, dijo Taiana en un discurso a los interventores de las universidades nacionales el 25 de junio de 1973. Bajo este precepto, se reincorporaron a los docentes que habían sido cesanteados entre 1955 y 1973, se permitió el ingreso irrestricto que aumentó la matrícula

---

2 Según este autor, el primer peronismo es el periodo comprendido entre el 17 de octubre de 1945 y el golpe de setiembre de 1955; el segundo peronismo (el de la resistencia) se extiende desde setiembre de 1955 hasta 1973; el tercero hace referencia a la juventud peronista y el regreso de Perón y finalmente el cuarto es el proceso de disolución del peronismo que comenzó durante la presidencia de Estela Martínez de Perón.

universitaria notablemente y se firmaron convenios con otras instituciones para vincular a la universidad con la comunidad (Rodríguez, L. 2015).

Paralelamente continuó el proceso de fuerte movilización estudiantil y docente que ocasionó la toma de casi todas las universidades argentinas, en muchas ocasiones como forma de acompañamiento a la gestión de Taiana. En Mendoza se tomó la Universidad Nacional de Cuyo, pero también se tomaron la Facultad de Arquitectura de la Universidad de Mendoza y la Facultad de Psicología de la Universidad del Aconcagua, que en ambos casos eran casas de altos estudios privadas cuyos estudiantes demandaban su estatización (Algañaraz Soria, V. 2016). La activa militancia estudiantil logró que en la Universidad Nacional de San Luis fuera nombrado Mauricio López como rector normalizador, en tanto que en la Universidad Nacional de Cuyo fuera designado Roberto Carretero quien, a su vez, eligió como secretario académico a Arturo Roig (Bravo, N. *et al.*, 2014; Aveiro, M. 2014; Rodríguez, L. 2015). Carretero y Roig impulsaron una reforma que nació del trabajo en comisiones conformadas por estudiantes y docentes.

Pero el logro más importante de Taiana fue cuando en marzo de 1974 se sancionó la aprobación de la Ley universitaria 20.654, que manifestó el espíritu de su gestión, ratificando la gratuidad universitaria y aumentando las posibilidades de estudiar a partir de becas universitarias y el derecho al ingreso a aspirantes que no habían finalizado la escuela media (Recalde, A. 2014).

Durante la gestión de los otros dos ministros, Ivanissevich y Arrighi, sus decisiones desanduvieron las reformas implementadas por Taiana. Se volvió al ingreso restringido y se aplicaron cupos por carrera, se intentó reformar la ley universitaria para limitar la autonomía de las casas de altos estudios y se multiplicaron casos de arbitrariedad de las autoridades que dejaron cesantes a cientos de profesores, en un contexto de aumento de la violencia y miembros de fuerza de seguridad infiltrados. A mediados de 1975 la CTERA calculaba unas 15.000 cesantías de docentes universitarios y profesores de enseñanza media de los colegios de las universidades (Rodríguez, L. 2015). En la Universidad Nacional de Cuyo, la reforma del plan de estudios fue derogada en 1975 y sus promotores

fueron expulsados e incluso perseguidos (Aveiro, M. 2014).

En este contexto, López que aún era rector de la Universidad Nacional de San Luis y miembro de Comisión para los Derechos Humanos en Argentina en el Consejo Mundial de Iglesias comenzó a gestionar fondos para ayudar a los profesores que no tenían trabajo.

### **Las estrategias de mantener la investigación sin la universidad**

La primera muestra de solidaridad hacia los profesores que se habían quedado sin trabajo provino del Instituto para la Liberación y Promoción Humana (ILPH) y del propio Mauricio López. El grupo ecuménico ligado al ILPH, junto a algunos profesores cesanteados, buscaron alternativas para ayudarlos a seguir investigando, mantener a sus familias y evitar que estos académicos emigraran. En el ILPH confluían pastores protestantes, miembros del Movimiento de Sacerdotes del Tercer Mundo y militantes cercanos al peronismo de base (Baraldo, N. 2004). Estaba coordinado por Alieda Verhoeven y algunos de sus miembros eran Federico Pagura, Ezequiel Ander-Egg, Norma Zamboni, Oscar Bracelis, M. Pérez, Jorge Contreras, Mauricio López y Enrique Dussel (Ciriza, A. y Rodríguez Agüero, L. 2015). Alieda Verhoeven y Federico Pagura eran pastores metodistas de la Iglesia que se encuentra frente a la Plaza Independencia de la ciudad de Mendoza y donde, a partir de 1974, comenzó a funcionar el Comité Ecuménico de Acción Social: CEAS, que asistía a cientos de chilenos exiliados (Paredes, A. 2008; 2012). Ezequiel Ander Egg y Norma Zamboni, a su vez, dirigían el Instituto de Acción Social y Familiar: IASYF donde había comenzado a funcionar el ILPH (Baraldo, N. 2004). Oscar Bracelis, M. Pérez y Jorge Contreras, eran miembros del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Mauricio López, como ya mencionamos, en ese momento era el rector de la Universidad Nacional de San Luis y había tenido cargos importantes en el Consejo Mundial de Iglesias, en su sede central en Ginebra, Suiza. Finalmente, Enrique Dussel era uno de los docentes cesantes de la Universidad Nacional de Cuyo, que dictaba cursos en el ILPH.

Es así que Alieda Verhoeven, Mauricio López, Oscar Bracelis y Ezequiel Ander-Egg conversaron con los profesores cesanteados Arturo

Roig, Enrique Dussel y Bernardo Bazán pensando en distintas posibilidades. La primera de ellas, fue que Mauricio López, acogiera a algunos profesores en la Universidad Nacional de San Luis, pero el grupo sabía que el cargo de López también se encontraba en peligro, por lo que estos profesores deberían ir pensando en otras estrategias, al igual que el mismo Mauricio. La segunda posibilidad era conseguir dinero del Consejo Mundial de Iglesias para financiar tareas de investigación de estos profesores. El 28 de mayo de 1975, Alieda Verhoeven, como coordinadora del ILPH, le escribió una carta a Julio de Santa Ana miembro del *Unit Service and Justice*, del Consejo Mundial de Iglesias contándole la idea de financiar proyectos de investigación, con un estilo campechano que permite entrever la cercanía entre ambos. Esto se debe a que, Santa Ana, un uruguayo radicado en Ginebra, era, al igual de Alieda, un gran amigo de Mauricio López. En la carta comenta:

Desde hace algunos meses en nuestro país, y esto lo sabrás con más detalle por medio de nuestro común amigo López, en las universidades del país se están realizando verdaderas barridas de personas muy capaces tanto metodológicamente como por el contenido de sus cátedras. Esta gente ha quedado en la vía, se están postulando para becas en el exterior, [...] o donde sea, para seguir trabajando en sus disciplinas. No obstante hay de entre los más valiosos un buen grupo que quisiera quedarse, hasta que venga mejor viento [...] habría posibilidad de encargar a estas personas un trabajo serio de investigación o de producción de ensayos en sus propias disciplinas para ir produciendo material que puede ser adaptado a nivel de base y para incrementar el encuentro interdisciplinario que tanto hace falta en las ciencias sociales, filosóficas, humanísticas, etc. [...] El objetivo principal es por supuesto, evitar la huida de materia gris a otros centros educativos, y evitar un vacío irreparable (Verhoeven, A. 1975).

Dado el aumento de hechos de violencia que se repetían, Alieda agrega:

Por razones obvias es imposible hacer de esto un asunto muy grande -instituto- o algo así, puesto que sería quemado en sus primeros días. [...] No queremos bajo ningún punto de vista darle mucha propaganda, sino averiguar por medio de Mauricio mismo y otros muy conocedores de las situaciones de estos muchachos y chicas, cuáles deben ser apoyados concretamente y buscar la manera de evitar la publicidad de nuestro esfuerzo (Verhoeven, A. 1975).

Las cartas podían ser interceptadas, por esta razón no hay un listado de los profesores que recibirían ayuda, pero aclara que serían unos quince que recibirían una paga de mil dólares por el trabajo de investigación, es decir, quince mil dólares en total. Alieda culmina implorando: “esperamos una pronta reacción, si fuera posible favorable. La cosa arde...” (Verhoeven, A. 1975).

Preocupados por no recibir una pronta respuesta, el 9 de julio de 1975, Federico J. Pagura y Mauricio A. López enviaron una carta al reverendo Charles Harper del director de la Oficina de Derechos Humanos para América Latina del Consejo Mundial de Iglesias<sup>3</sup>. La misiva, que enviaron en calidad de integrantes de la Comisión para los Derechos Humanos en Argentina del Consejo Mundial de Iglesias, reafirma:

Nosotros avalamos el pedido formulado [...] y debido a las crecientes dificultades en el proceso que se viene viviendo, y en las situaciones personales de los profesores afectados por estas medidas, damos a esta solicitud carácter de URGENTE (Pagura, F. y López, M. 1975).

---

3 La valiente intervención de Charles Harper en numerosas ocasiones, contribuyó a resguardar la vida de muchos religiosos en toda América Latina. Por esta razón, en 2010, fue galardonado en Chile con la orden Bernardo O'Higgins y en 2014 el gobierno argentino le otorgó la Orden Comendador de Mayo. Algunas de sus acciones como director de la Oficina de Derechos Humanos del Consejo Mundial de Iglesias están registrada en su libro: Harper, Charles. 2007. *El acompañamiento: acción ecuménica por los derechos humanos en América Latina 1970-1990*. Montevideo: Ediciones Trilce.

La carta fue enviada con copia a Julio de Santa Ana y a Oscar Bolioli ya que, en una segunda carta, Charles Harper, esta vez en inglés, enviada por López junto al reverendo Oscar L. Bolioli, quien era el director de la Oficina de Asesoramiento y Administración de Proyectos Ecu-ménicos Latinoamericanos, le proponían adelantar ayuda a los profesores mendocinos con los fondos de esa oficina que luego repondrían con el dinero que Harper les enviaría (López, M. y Bolioli, O. 1975).

Cuatro días después López entregó en mano, a una persona de confianza, José Miguez Bonino, quien viajaría a Ginebra, una serie de papeles. José Miguez Bonino, era un pastor metodista santafecino que había vivido en Mendoza por sus actividades pastorales. Una persona con una sólida carrera académica que incluía un doctorado realizado en el *Union Theological Seminary* de Nueva York. También era el director de la Facultad Evangélica de Teología (que luego se llamará ISEDET), en el periodo en que había estudiado Alieda Verhoeven y, a partir de 1975, se desempeñaba como uno de los integrantes de la Presidencia del Consejo Mundial de Iglesias. Por este medio seguro López envió a Harper una descripción del proyecto del Centro de Investigaciones Latinoamericanas que había sido realizado por Arturo Roig, especialmente para López. Adjuntó, además, una rápida nota aclaratoria en manuscrita; una síntesis en francés de los *currículum vitae* de Roig, Dussel y Bazán, quienes eran los principales profesores de ese Centro; y los siguientes libros de estos profesores:

- Bernardo Bazán, *Siger de Brabant: Ecrits de logique, de morale et de physique*. Louvain: Publications universitaires, 1974.

- Enrique Dussel, *Caminos de liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Ed. Latinoamericana, 1973.

- Enrique Dussel, *El dualismo en la Antropología de Cristiandad*. Mendoza: Instituto de Filosofía, 1974.

- Arturo Roig, *Platón o la filosofía como libertad y expectativa*. Mendoza: Instituto de Filosofía, 1972.

- Arturo Roig, *El Espiritualismo argentino entre 1850 y 1900*. México: Cajica, 1972.

- También un ejemplar de la *Revista de Filosofía Latinoamericana*,

Nº 1, cuyo consejo editorial estaba constituido por Enrique Dussel, Arturo Andrés Roig y Juan Carlos Scannone<sup>4</sup>.

José Míguez Bonino entregó todo esto a Charles Harper, le contó sobre la situación de Argentina y del proyecto mendocino y a su regreso trajo en mano la respuesta para López y Pagura. Charles se apresuró en gestionar la entrega de tres mil dólares y no los quince mil que necesitaban. Una nota explicaba la razón:

El grupo expresó reservas sobre la prioridad relativa de este proyecto, en términos de peligro y deterioro de los derechos humanos básicos, y en vista de las enormes necesidades en todo el país expresadas expresamente en la solicitud de las Comisiones que trabajan en estos problemas en Argentina. Desde luego, reconocemos que existe una gran necesidad de evitar que los elementos clave abandonen el país donde ya no pueden participar directamente en la vida cultural y económica de la nación en un proceso de libertad cristiana. Sin embargo, estamos de acuerdo en que este proyecto no tiene una alta prioridad en el mandato de esta oficina en particular, al menos no en la medida en que debemos atribuir activamente la cantidad total solicitada, de los fondos disponibles aquí para necesidades de carácter más urgente (Harper, C. 1975a)<sup>5</sup>.

Harper explicaba también que la ayuda provenía de un fondo para estudiantes latinoamericanos cuyas carreras habían sido interrumpidas por razones especiales. Si les diéramos más dinero, lo haríamos a expensas de otros latinoamericanos, concluía. Esto significaba que los tres mil dólares era lo máximo que le podían entregar, pero prometían que, en

---

4 El jesuita Juan Carlos Scannone, fue profesor de Bergoglio, el actual Summo Pontífice católico, causando una fuerte impresión en él. Abrió una línea de la teología de la liberación llamada “Teología del pueblo”, que criticaba la visión paternalista de la “opción por lo pobres”.

5 Texto traducido del inglés por el autor de este artículo.

caso de no poder conseguir otro financiamiento en seis meses, el Consejo Mundial de Iglesias reconsideraría esta decisión.

El 28 de agosto de 1975, Harper informó a López que había enviado un cheque por tres mil dólares para el CIL, con la siguiente aclaración:

Esta suma se atribuye de un pequeño fondo administrado por esta oficina para ayuda de emergencia a estudiantes. Desafortunadamente, no podemos proporcionar más fondos para este proyecto y confiamos en que los montos restantes se pueden obtener de otras fuentes (Harper, C. 1975b)<sup>6</sup>.

De todos modos, a pesar de la escasez de recursos, el Centro de Investigaciones Latinoamericanas había comenzado a dar sus frutos, gracias a los aportes personales de sus miembros.

### **El Centro de Investigaciones Latinoamericanas (CIL)**

A mediados de 1975, el Centro de Investigaciones Latinoamericanas ya estaba constituido por alrededor de veinte investigadores universitarios (Roig, A. 1975). Casi todos con una importante trayectoria académica pero que habían sido expulsados de sus universidades por el gobierno de María Estela Martínez de Perón. Por esta razón ellos y sus familias se encontraban en problemas económicos.

“Te decimos que hay algunos profesores que andan ahora como vendedores ambulantes de detergentes, libros y otras h..., para ganarse unos mangos. Es tristísima la situación” (Verhoeven, A. 1975). Explicaba Alieda Verhoeven a Julio de Santa Ana del Consejo Mundial de Iglesias. También Mario Franco, quien con el retorno de la democracia se convertirá en director de la carrera de Sociología en la Universidad Nacional de Cuyo, recordará cómo en ese período era vendedor ambulante de perfumes.

---

6 Texto traducido del inglés por el autor de este artículo.

Por esta razón el CIL nació como una estrategia para no interrumpir las tareas de investigación que venían realizando, aunque esto era muy difícil por la situación económica de sus miembros y porque el CIL casi no recibía subsidios. Su objetivo era “realizar un conjunto de tareas de tipo interdisciplinario, en el terreno de las humanidades, con el objeto de promover y estatuir el saber de liberación, en su relación con la problemática latinoamericana actual” (Roig, A. 1975).

El Centro era un organismo interdisciplinario dentro de las ciencias humanas. Sus integrantes tenían una variada formación académica y especificidad en sus campos de investigación que incluía a la filosofía; historia de la filosofía; filosofía política; filosofía del trabajo; filosofía de la cultura; semiología; teoría crítica de las ideologías; teoría de la comunicación social; ética; sociología; pedagogía universitaria y la historia de los movimientos sociales. Su temática principal era las formas del saber de liberación, con especial atención a la constitución epistemológica de una filosofía la liberación.

El CIL organizó sus tareas a partir de un seminario permanente de problemas latinoamericanos contemporáneos, que tenía reuniones semanales. El Dr. Bernardo Carlos Bazán, el Dr. Enrique Domingo Dussel y el Profesor Arturo Andrés Roig eran los principales responsables del seminario permanente. El Dr. Bazán tenía 36 años. Había realizado sus doctorados en Filosofía y en Estudios Medievales en la Universidad Católica de Lovaina. Trabajaba en el campo de la filosofía medieval y era miembro de la Comisión Leonina (sección Grottaferrata-Roma). Entre sus investigaciones sobre filosofía latinoamericana se ocupaba de la filosofía escolástica (siglos XVI-XVIII) y las corrientes de la pedagogía universitaria en América Latina (Ottawa Citizzen, 2018). Enrique Dussel tenía 41 años, dos títulos de licenciado y también dos de doctor. Luego de egresar como Licenciado en Filosofía de la Universidad Nacional de Cuyo, había obtenido su doctorado en Filosofía en la Complutense de Madrid, en 1959, una licenciatura en Ciencias de la Religión en el Instituto Católico de París en 1965 y un doctorado en Historia en la Sorbonne, en 1967. Además, había producido una extensa bibliografía. Los más importantes hasta ese momento eran sus estudios antropológicos sobre el humanismo

semítico (1969), sobre el humanismo helénico (1974) y sobre el dualismo en la antropología del cristianismo (1974). En línea con la filosofía de la liberación, también había hecho importantes contribuciones, como *Caminos de liberación latinoamericana* (1973); *Para una Ética de la liberación latinoamericana* (1973) y *Método para una filosofía de la liberación* (1974). Arturo Roig, tenía 53 años. Había obtenido una beca para estudiar en la Sorbona y desde su regreso trabajaba en dos áreas principales: la historia de la filosofía antigua y la historia de las ideas en Argentina y América Latina. Sus libros más importantes hasta ese momento eran: *Los krausistas argentinos* (1969); *Platón o la filosofía como libertad y expectativa* (1972) y *El Espiritualismo argentino entre 1850 y 1900* (1972).

Hacia 1975 las investigaciones del CIL se articularon en un conjunto de doce proyectos de investigación organizados sobre la base de dos programas principales:

*Programa Pensamiento latinoamericano-filosofía de la liberación:* centrado en los aportes para un conocimiento crítico e histórico del pensamiento latinoamericano, en vistas de la constitución de una filosofía de la liberación. Estaba integrado por ocho proyectos de investigación.

1. La filosofía de la liberación. Análisis de su estructura epistemológica y de sus fundamentos ontológicos.
2. Bases metodológicas para la constitución de una historia de las ideas latinoamericanas. El discurso liberador y el discurso opresor.
3. Investigaciones sobre filosofía colonial argentina y latinoamericana.
4. La ideología “americanista” en pensadores argentinos contemporáneos.
5. La novela latinoamericana actual en cuanto “pensamiento”.
6. Utopía y milenarismo. Sus desarrollos dentro del pensamiento político latinoamericano.
7. El tema de las clases sociales en Darcy Ribeiro.
8. La comprensión de la realidad latinoamericana en Mariátegui y Ugarte.

*Programa Praxis social- praxis liberadora:* indagaba en los aportes para un conocimiento de los modos concretos de desarrollo de la praxis social latinoamericana contemporánea y para la constitución epistemológica de una praxis liberadora. Estaba conformado por cuatro proyectos de investigación:

1. Eticidad propuesta por el *ethos* vigente y su posible impedimento para acceder a una verdadera moralidad. Su presencia en los medios de comunicación.
2. La filosofía del trabajo.
3. La inserción y sentido del anarquismo dentro de la política argentina. Sus alcances como movimientos de liberación.
4. La pedagogía universitaria en la universidad argentina contemporánea.

Los criterios para el desarrollo de los diversos programas y proyectos se determinaban en las reuniones del seminario permanente. Otras actividades que realizó el Centro fueron:

- El 18 de octubre de 1975, el Centro de Investigaciones Latinoamericanas (CIL) de Mendoza realizó jornadas en las que expusieron Horacio Cerutti Guldberg y Osvaldo Ardiles, entre otros (Berisso, D. 2011, 58; Cerutti Guldberg, H. 2006, 79).

- También organizaron la edición del segundo número de la *Revista de Filosofía Latinoamericana*, publicada por la editorial Castañeda de Buenos Aires, cuyo editor era Juan Alberto Cortés y en el Consejo de redacción se encontraban: Osvaldo Ardiles, Mario Casalla, Enrique Dussel, Aníbal Fornari y Juan Carlos Scannone.

## **El cambio del CIL ante el aumento de la represión**

A medida que avanzaba el año 1975, se profundizaron los actos de violencia contra aquellos que se oponían a las medidas del gobierno de Isabel Martínez de Perón, en primer lugar, y luego del golpe de 1976, al régimen militar.

Entre 1973 y marzo de 1976 diecinueve mendocinos fueron secuestrados y desaparecidos, pero además se multiplicaron los casos

de amenazas y colocación de explosivos<sup>7</sup>. Enrique Dussel, luego de que una bomba estallara en su casa, se exilió en México<sup>8</sup>. También tuvieron que exiliarse Arturo Roig, Bernardo Carlos Bazán y Ezequiel Ander Egg; este último había sobrevivido a su fusilamiento. Los pastores F. Pagura y A. Verhoeven, que habían prestado casi la totalidad del templo de la iglesia metodista al CEAS para asistir a refugiados políticos chilenos, comenzaron a recibir amenazas. Más de la mitad de los feligreses dejaron de asistir y se le pidió a la pastora que no predicara más, argumentando que utilizaba el púlpito para hacer política (Van Leeuwen, A. 2006). El 6 de septiembre de 1975, una bomba destruyó la fachada de la iglesia metodista donde funcionaba el CEAS; luego otra bomba de la Triple A demolió la totalidad del edificio que el ILPH ocupaba, ubicado en calle San Juan y Vicente Zapata de la ciudad de Mendoza; y una tercera estalló en una oficina alquilada por este grupo ecuménico en calle Colón casi 9 de julio de la ciudad de Mendoza (Vivante, M. 2005). Ese día habían traído una imprenta nueva para iniciar un osado plan de publicaciones (de Santa Ana, J. 1974).

Luego del golpe cívico-militar del 24 de marzo de 1976, Mauricio López fue dejado cesante de su cargo y puesto en prisión domiciliaria por un mes. Pasado ese tiempo, M. López pudo regresar a su casa en Mendoza, pero la Universidad Nacional de San Luis ya no podía ayudar, en un contexto en que se multiplicaron las cesantías y persecuciones en todas las universidades del país.

---

7 Ellos fueron: Roberto Guillén; Amado Zenón Sánchez; Víctor Hugo Vera; Luis Rodolfo Moriña; Héctor Pringles; Pedro Jesús Nieto; Federico Gustavo Suárez; José Salvador Vila; Napoleón Argentino Araneda; Néstor López; Carlos Alfredo; Daniel Francisco Mémoli; Miguel Ángel Gil; Irma Ester Berterre; José Luis Herrero; Héctor Aldo Fagetti; Susana Bermejillo; Mario Susso y Francisco Tripiana (Los Andes 2006).

8 En 1973 sufrió un atentado con bomba en su casa. En 1975 fue expulsado de la Universidad Nacional de Cuyo (en la ciudad de Mendoza) y amenazado de muerte por escuadrones paramilitares. Sus libros fueron prohibidos y las publicaciones que dirigía fueron clausuradas. Ese mismo año se exilió en México, país que se convirtió en su nueva patria al adquirir la ciudadanía.

El 29 de Julio de 1976, la revista *New Scientist*, señalaba que entre marzo y mayo de 1976 más de 2.000 profesores universitarios habían sido expulsados como así también unos 700 investigadores pertenecientes a otros institutos nacionales, como el CONICET, la Comisión Nacional de Estudios Geo-Heliofísicos (CNEGH) de San Miguel, la Comisión de Energía Atómica, el INTI y el INTA. El mismo artículo afirmaba también que la Sociedad Argentina de Físicos estimaba que un cuarto de ellos había perdido su trabajo, denunciaba la intervención militar en los cargos de mayor jerarquía de los centros de investigación y las universidades, la censura de libros, la quema pública de libros en la Universidad Nacional de Córdoba, las denuncias de desapariciones, asesinatos, torturas, encarcelamientos y los saqueos de casas de académicos (*New Scientist*, 1976, 213)<sup>9</sup>.

En este contexto, la solidaridad del movimiento ecuménico argentino se articuló en dos ejes: por una parte, la ayuda a presos políticos como asistencia legal, ayuda a sus familiares y en algunos casos, gestiones y gastos de pasajes para su salida al exterior y por la otra, la defensa de la vida intelectual y del patrimonio cultural del país. El régimen había acabado con experiencias pedagógicas creativas y disuelto a equipos de investigación que habían tardado años en construirse. Por esta razón, afirmaban:

La acción ecuménica quiere, así sea en una proporción muy modesta, contribuir a proporcionar un espacio de vida, de estudio y de investigación para aquellos que por el sólo delito de pensar de manera distinta y concebir una sociedad más justa y fraternal, han sido duramente golpeados por el poder militar. Entendemos que esta tarea evita el trágico éxodo de intelectuales, en alguna medida (Verhoeven, A. y López, M. 1976, 1).

---

9 El artículo, publicado en la sección de noticias, es un extracto de una carta enviada a la revista firmada por Feliciano Sánchez Sinencio, Edgardo Calva-Tellez y Carlos Fernández Tomas del Centro de Investigación y de Estudios Avanzados del Instituto Politécnico Nacional de México. La misma carta posteriormente fue publicada completa con el título "Repression in Argentina", en noviembre, en la revista *Physics Today* (Sánchez Sinencio *et al.* 1976)

Hacia octubre de 1976, el proyecto había tomado otra forma. El CIL como tal, se había achicado luego de que sus principales investigadores se exiliaran. Sin Dussel, ni Bazán, ni Roig, el CIL ahora se llamaba “Filosofía y Realidad en Argentina”, y sus líneas de trabajo eran:

1. La Iglesia y su influencia en la sociedad argentina desde 1966 hasta 1976;

2. La Cultura Popular Argentina: Evolución y Contenido. El análisis aquí se realiza en tres niveles: las fábulas populares en torno al zorro; la creación folklórica atípica: el *Martin Fierro* y un producto complejo de la creación popular urbana: el Tango;

3. Búsqueda de un método para la lectura filosófica de textos no-filosóficos. La Novela Latino-americana.

Claramente, ya no era un grupo de filosofía de la liberación. También la *Revista de Filosofía Latinoamericana*, en la que inicialmente trabajaban varios miembros del CIL, había cambiado su espíritu luego de sus primeras entregas (Arpini, A. 2007).

Pero, por otra parte, la gran cantidad de docentes y estudiantes desocupados, hizo que nacieran otros centros similares financiados por el Consejo Mundial de Iglesias: dos en Mendoza y dos en Córdoba. Hacia octubre de 1976, los grupos nuevos eran:

El Centro Regional de Estudios Sociales (CRESO): sobre diversos problemas sociales organizados en las siguientes líneas temáticas:

1. Problemas políticos y sociales a nivel regional.
2. Diagnósticos y elementos para la formulación de políticas sociales a nivel nacional.
3. Desarrollo y estudios teórico-metodológicos, prácticos en ciencias sociales.

CRESO también desarrollaba una investigación sobre flujos migratorios chilenos y bolivianos hacia la región cuyana entre 1965 y 1975, que más tarde culminaría en un libro (Heras *et al.* 1978) y estudios de sociología religiosa.

Educación Popular: basado en la pedagogía freiriana el proyecto comenzó a aplicarse en El Carrizal, en la formación de una cooperativa agrícola y una experiencia docente a nivel popular.

El Instituto de Investigaciones Sociales (INCISO): era un grupo de trabajo interdisciplinario que funcionaba en la ciudad de Córdoba con algunos fondos de emergencia canalizados por la Acción EcuMénica Cristiana. Trabajaba el problema de la Vivienda social en la provincia de Córdoba.

Salud y Participación Social (SAPASO): recientemente formado, este grupo cordobés, investigaba las barreras culturales y la delegación de funciones en un programa integral de salud. Entre ellos se centró en el alcoholismo; la enfermedad de Chagas y la diarrea infantil.

Eran agrupaciones que trabajaban de una manera flexible, de acuerdo con las condiciones de tremenda represión en las que se vivía, que a veces ni permitía las reuniones en común o se sufría la inesperada partida de alguno de sus integrantes (Verhoeven, A. y López, M. 1976).

### **Las últimas gestiones de Mauricio López por los profesores cesantes, antes de su desaparición**

A principios de octubre de 1976 Alieda estuvo con exiliados en España; allí recibió la noticia que el Pastor Federico Pagura había sido secuestrado y que Mauricio López estaba preso. Ambas noticias eran falsas. Luego del susto, a todos los conocidos en Madrid les preocupó “el origen y el propósito de tales rumores. El primero vía Nueva York y el segundo vía París” (Verhoeven, A. 1976).

Pero a pesar de los numerosos sobresaltos, siguieron trabajando. A fines de 1976, M. López y A. Verhoeven, comenzaron a planificar el dinero necesario para el funcionamiento de estos cinco centros durante el año 1977. Calcularon un presupuesto global de cincuenta mil dólares, con el que trabajarían entre 40 y 50 personas gracias a becas que iban desde los 120 a 150 dólares mensuales (Verhoeven, A. y López, M. 1976). Eran becas mucho menores a las pensadas un año antes y, aunque López estaba en la misma situación que los profesores cesanteados, no solicitó una beca para él mismo. López consiguió trabajo como profesor en el ISEDET, en Buenos Aires para el ciclo lectivo de 1977, pero la desgracia que le ocurrió no le permitirá asumir el cargo.

El artículo de *New Scientist*, citado en el apartado anterior para contextualizar la situación que vivía la comunidad intelectual argentina, tiene una razón particular. Ese artículo, publicado en la sección de noticias, era un extracto de una carta enviada a dicha revista firmada por Feliciano Sánchez Sinencio, Edgardo Calva-Téllez y Carlos Fernández Tomás del Centro de Investigación y de Estudios Avanzados del Instituto Politécnico Nacional de México. La misma, carta meses más tarde fue publicada completa con el título “Repression in Argentina” en la revista *Physics Today* (Sánchez Sinencio *et al.* 1976). López y Verhoeven leyeron el artículo de *New Scientist* y lo utilizaron para seguir pidiendo dinero a otras instituciones internacionales. Entre ellos a William L. Wipfler, de la división de ministerios de ultramar del Consejo Nacional de Iglesias de Estados Unidos, quien había presentado un escrito al senado de su país sobre el atropello a los derechos humanos en América Latina. López y Verhoeven conocían la acción de denuncia de Wipfler, de hecho, habían dialogado con él sobre este tema en Lima, en 1974. En noviembre de 1976, en una carta que ambos le escribieron a Wipfler, luego de contarle la triste situación, le pidieron ayuda financiera a su institución o el contacto con otra organización que pudiera socorrerlos (López, M. y Verhoeven, A. 1976). Le enviaron también un informe en el que aludían al artículo de *New Scientist*, pero en el que agregaban que, para octubre de 1976, los despidos de académicos ya debían haber ascendido a 4.500 (Verhoeven, A y López, M. 1976).

Con estas acciones querían:

[...] la creación de algunos centros de investigación, flexibles en su estructura y en su dinámica y nucleados en torno a diversas problemáticas de Argentina y de América Latina [...] Asimismo, y a partir de esa encarnación Intelectual y cultural esos centros se van constituyendo en un aporte que estimamos significativo, para un proyecto social, político y cultural que sea, eventualmente, una alternativa al proyecto militar que hasta aquí no hace más que consagrar la dependencia económica del país y la división interna entre una minoría privilegiada y las masas populares cada vez más

empobrecidas. En otras palabras, queremos colaborar, en tanto que cristianos comprometidos, en un proyecto para una sociedad argentina más equitativa y más liberada. (Verhoeven, A. y López, M. 1976, 1).

A fines de diciembre de 1976, este grupo ecuménico se reunió para festejar el fin de año y hacer una evaluación sobre la escalada de violencia y amenazas que sufrían. Habían acordado permanecer cercanos a Mauricio para protegerse, ya que por su trayectoria todos sostuvieron que conservaba cierta inmunidad. Una semana después, en la madrugada del primero de enero de 1977, un grupo armado irrumpió en la casa de Mauricio López y lo secuestró (Tribunal Federal, 2004). El grupo ecuménico pensó que su secuestro pudo haber sido ideado por militares de San Luis (Concatti, R. 2005).

Posteriormente recibieron una amenaza que decía que los próximos en la lista eran la Pastora Alieda Verhoeven y el Pastor Federico Pagura (Van Leeuwen, A. 2006). A fines de enero de 1977, un grupo de hombres intentó detener a Alieda Verhoeven. Ella escapó en un taxi que por casualidad se detuvo detrás del auto sin identificación que había andado media cuadra en contramano para acercarse a ella (Verhoeven, A. 1977). Luego del intento de secuestro, el grupo decidió que Alieda marchase a Europa por un tiempo. En tanto que el Pastor Pagura optó por el exilio interno en un pueblito de la provincia de San Luis, al que sólo se accedía por caminos de tierra (Van Leeuwen, A. 2006)

## **Conclusiones**

Las acciones descritas en este artículo se han detenido en lo que fue un intento de resistir a la persecución y achicamiento que sufrió la universidad a partir de la presidencia de Estela Martínez de Perón, y que se exacerbaron a partir del golpe cívico-militar del 24 de marzo de 1976. El CIL como centro especializado en la filosofía de la liberación sufrió el embate del exilio de sus principales referentes y de la desaparición del principal contacto para conseguir financiamiento. Luego de esto, el finan-

ciamiento de académicos siguió, pero como algo más pequeño y no ligado a esta corriente filosófica.

El compromiso de Mauricio López con este proyecto se articula con su visión global de la tarea que debían abordar las iglesias cristianas para defensa de los derechos humanos de los latinoamericanos y la preservación de su patrimonio cultural, que se encontraba amenazado con las constantes purgas universitarias y académicas en general.

Sin embargo, sus acciones, si bien contribuyeron a mejorar la calidad de vida de profesores universitarios, no pudieron detener el desafortunado desenlace fruto de una represión estructural en la que habría que sumar otros aspectos simultáneos que no fueron tomados en este artículo porque no era el objeto de estudio, como fueron la Operación Cóndor y la Operación Claridad.

## **Bibliografía**

- Algañaraz Soria, Víctor. 2016. Peronismo, dictadura y universidades privadas en la Argentina de los años 70. *Sociohistórica* (37): 5-10.
- Arpini, Adriana. 2007. La filosofía de la liberación en el lanzamiento de la Revista de filosofía latinoamericana. En *Argentina, entre el optimismo y el desencanto*, editado por Clara Jalif de Bertranou, 193-230. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía Argentina y Americana.
- Aveiro, Martín Omar. 2014. *La universidad inconclusa: De la Ratio Studiorum a la reforma universitaria en Mendoza (1973-1974)*. Mendoza: EDIUNC.
- Baraldo, Natalia. 2004. *Conflictos urbanos y organización popular en los tiempos del cielo y del asalto. Mendoza 1969 – 1973*. Tesis de licenciatura en Sociología, Universidad Nacional de Cuyo.
- Berisso, Daniel. 2011. *Los límites del concepto de ciudadanía en el marco de una ética latinoamericana: de una ética de la liberación a una praxis intercultural*. Tesis doctoral, Universidad de Buenos Aires.
- Bravo, Nazareno; Mercedes Molina Galarza; Paula Baigorria y Esteban Tealdi. 2014. *Apuntes de la memoria: política, reforma y represión en la Universidad Nacional de Cuyo en la década del 70*. Mendoza: EDIUNC.

- Cerutti Guldberg, Horacio. 2006. *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ciriza, Alejandra, y Laura Rodríguez Agüero. 2015. La revancha patriarcal: Cruzada moral y violencia sexual en Mendoza (1972-1979). *Avances del Cesor*, 12 (13): 49-69.
- Concatti, Rolando. 2005. Entrevista de Alejandro Paredes. Mendoza, marzo de 2005.
- De Santa Ana, Julio. 1974. Memorandum to Charles Harper, for APE's Office in Mendoza. Ginebra, 18/12/1974
- Harper, Charles. 1975a. Nota a Mauricio López y al Obispo Federico Pagura sobre el Centro de Investigación de América Latina, Mendoza. Ginebra, 24 de julio de 1975.
- Harper, Charles. 1975b. Carta al Profesor Mauricio López y al Reverendo Oscar Bolioli, Ginebra, 28 de agosto de 1975.
- Harper, Charles. 2007. *El acompañamiento: acción ecuménica por los derechos humanos en América Latina 1970-1990*. Montevideo: Ediciones Trilce.
- Heras, Eduardo; Daniel Guillot y Rodolfo Gálvez. 1978. *Migración Tradicional y Migración de Crisis*. Mendoza: PISPAL.
- Horowicz, Alejandro. 1986. *Los cuatro peronismos*. Buenos Aires: Hispanoamericana.
- López, Mauricio y Alieda Verhoeven. 1976. Carta a William L. Wipfler de la División de Ministerios de Ultramar del Consejo Nacional de Iglesias de Estados Unidos, Mendoza, 5/11/1976.
- López, Mauricio y Oscar Bolioli. 1975. Carta a Charles Harper. Buenos Aires, 8 de julio de 1975.
- Los Andes*. 2006. Fagetti, el desaparecido por el que Isabel puede terminar presa, 5 de noviembre de 2006, p. A6.
- New Scientist*. 1976. Scientist purged in Chile and Argentina, 71 (1011): 213.
- Ottawa Citizen*. 2018. Bernardo Carlos Eduardo BAZÁN. Obituary. 2 de junio de 2018. [www.legacy.com/obituaries/ottawacitizen/obituary.aspx?n=bernardo-carlos-eduardo-bazn&pid=189171869&fhid=2991](http://www.legacy.com/obituaries/ottawacitizen/obituary.aspx?n=bernardo-carlos-eduardo-bazn&pid=189171869&fhid=2991).
- Pagura, Federico y Mauricio López. 1975. Carta al reverendo Charles Harper, director de la Oficina de Derechos Humanos para América Latina del Consejo Mundial de Iglesias. Mendoza, 9 de Julio de 1975.

- Paredes, Alejandro. 2012. La organización de los refugiados políticos chilenos asistidos por el Comité Ecuménico de Acción Social (Mendoza-Argentina) y la huelga de hambre de Julio de 1976. *AÑOS '90*, 19 (35): 191-208.
- Paredes, Alejandro. 2008. Pensar al exilio, el refugio y el santuario a partir de los escritos de grupos ecuménicos que asistieron a exiliados chilenos en Mendoza-Argentina. *Historia y Geografía*, (22): 183-208.
- Recalde, Aritz. 2014. Acto homenaje a cuarenta años de la Ley Taiana. *Espacios de crítica y producción*, (50): 3-28.
- Rodríguez, Laura. 2015. La universidad durante el tercer gobierno peronista (1973-1976). *Conflicto social*, 7(12): 114-145.
- Roig, Arturo. 1975. Centro de Investigaciones Latinoamericanas. Informe para Mauricio López, Mendoza, 26 de mayo 1975.
- Sánchez Sinencio, Feliciano; Edgardo Calva-Tellez, y Carlos Fernández Tomás. 1976. Repression in Argentina. *Physics Today*, 29 (11): 13.
- Taiana, Jorge. 1973. *La Universidad no es una isla en el Proceso Nacional*. Discurso a los interventores de las universidades nacionales. Buenos Aires, 25 de junio de 1973.
- Tribunal Federal. 2004. *Caso de la desaparición forzada del Profesor Mauricio Amílcar López*. 2004. Caso N° 49164-L-866, Mendoza, 27 de mayo de 2004.
- Van Leeuwen, Ana María. 2006. Entrevista de Alejandro Paredes. Mendoza, 17 de febrero de 2006.
- Verhoeven, Alieda. 1975. Carta a Julio de Santa Ana. Mendoza, 28 de mayo de 1975.
- Verhoeven, Alieda. 1976. Carta al CEAS. 11/10/76, Ginebra.
- Verhoeven, Alieda. 1977. Carta a Robert Müller, Representante Regional para Latinoamérica de ACNUR. 4/2/1977, Mendoza.
- Verhoeven, Alieda, y Mauricio López. 1976. *Participación cristiana en la lucha por la defensa de la vida intelectual argentina*. Mendoza, 22/10/1976 (Inédito).
- Vivante, Mirtha. 2005. Entrevista de Alejandro Paredes. 3 de marzo de 2005.



## Un itinerario: Bernardo Carlos Bazán (Mendoza, 1939 – Ottawa, 2018)<sup>1</sup>

An itinerary: Bernardo Carlos Bazán  
(Mendoza 1939- Ottawa 2018)

*Norma Fóscolo*<sup>2</sup>

### Resumen

Este trabajo procura presentar un itinerario de vida y producción del filósofo mendocino Bernardo Carlos Bazán y contribuir a la memoria de los sucesos que se desencadenaron en contra de los intelectuales y académicos en la década del 70. Se repasan los años de formación del Dr. Bazán en la carrera de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo y en el Instituto Superior de Filosofía de la Universidad Católica de Lovaina donde obtuvo el Doctorado en Filosofía y el Doctorado en Estudios Medievales. Se destaca su desempeño docente y académico en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Cuyo hasta 1975. Desde la “purga de indeseables” que se realizó en las universidades de la Argentina, incluida la de Cuyo, comienza el derrotero de su exilio que lo conduce a su incorporación en 1977 a la Universidad de Ottawa en la que llega a ser Decano de la Facultad de Artes entre los años 1991-1996. Bazán afirmaba de sí mismo que era “solo” un historiador de la filosofía medieval y argumentaba sobre su postura epistemológica frente a los estudios de los textos medievales, desde el trabajo de cura y traducción de los manuscritos, hasta la interpretación de los mismos. Finalmente aludiremos a la original mirada de sus interpretaciones filosóficas de algunos temas de Tomás de Aquino y de Sigerio de Brabante en el encuentro entre los textos filosóficos de Aristóteles y Avicena con la teología de la época.

**Palabras clave:** Memoria; Exilio; Docencia; Filosofía medieval; Producción.

1 Comunicación leída en la mesa; “Memoria y Derechos Humanos”, que se desarrolló en el VI Congreso Interoceánico de Estudios Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, noviembre de 2018.

2 Doctora en Filosofía. Docente e investigadora de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNCuyo. Profesora Emérita de la Universidad Nacional de Cuyo. Se desempeñó en cátedras de grado –Ética Social, Filosofía política– y dicta cursos y seminarios de posgrado. Autora de libros y numerosos artículos en revistas de su especialidad.

**Abstract**

This paper presents a life's itinerary and production of the philosopher from Mendoza Bernardo Carlos Bazán, thus contributing to keep memory of the events that were unleashed against the intellectuals and academics in the 70's. We go through Dr. Bazán's forming years in the career of Philosophy in the School of Philosophy and Literature of the National University of Cuyo, and in the Higher Institute of Philosophy of the Catholic University of Louvain, where he obtained his PhD in Philosophy and in Medieval Studies. We review his performance as an educator and an academic at the School of Philosophy and Literature of the National University of Cuyo until 1975. Starting in the "purge of the undesirables" carried out in the Argentinean universities, including that of Cuyo, he commences his exile that leads him to the University of Ottawa in 1977, where he becomes Dean of the School of Arts between 1991 and 1996. Bazán claimed to be "only" a historian of medieval philosophy and discussed his epistemological position regarding the study of medieval texts that included from being a curator and translator of manuscripts to interpreting them. We ultimately refer to his original philosophical approach to Thomas Aquinas and Siger of Brabant in the meeting of the philosophical writings of Aristotle and Avicenna with the theology of that time.

**Keywords:** Memory; Exile; Teaching; Medieval Philosophy; Production.

*La mejor sociedad será, entonces, aquella que exima a la potencia de pensar del deber de obedecer y evita en su propio interés someterla a la regla del Estado que sólo rige las acciones [...] En tanto el pensamiento es libre, y por lo tanto vital, la situación no es peligrosa; cuando deja de serlo, todas las otras opresiones son igualmente posibles y, una vez llevadas a cabo, cualquier acción se vuelve culpable y toda vida amenazada [...] Un atentado a la libertad de pensamiento no es más que el prólogo a todo tipo de violencia [...] El filósofo puede habitar Estados diferentes, frecuentar medios diversos, pero al modo de un eremita, de una sombra, viajero inquilino de pensiones amuebladas.*

(Deleuze, Gilles. 2006. *Spinoza, Filosofía práctica*. Barcelona: Tusquets, 12).

Bernardo Carlos Bazán, historiador de la Filosofía Medieval, falleció el 24 de mayo de este año en Guelph (Ontario). Fue argentino nacido en Mendoza en 1939. Desde hacía más de 40 años se encontraba radicado en Canadá. En la Universidad de Ottawa se desempeñó como docente hasta su retiro.

Esta comunicación desea por una parte contribuir a la memoria de los sombríos sucesos que se desencadenaron en el ámbito académico contra los intelectuales argentinos en la década de 1970, en medio de la violencia política que se abatió en Argentina. En efecto, Carlos Bazán, como otros veinte colegas, fue excluido en 1975, de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. Algunos de ellos se refugiaron en el exilio interno y otros, como Bazán, transitaron el exilio en el exterior. El retorno de la democracia no les hizo justicia, pues la inexistencia de una verdadera y completa política universitaria de reparación, que hubiera hecho posible la reincorporación de todos los docentes excluidos, hizo que solo muy pocos de ellos pudieran retornar a sus cargos.

Pero, fundamentalmente pretendo realizar un homenaje a un gran docente e investigador y un gran amigo. Pero evitaré el estilo elegíaco porque frente a la muerte son inútiles las palabras. Trataré, en cambio, de hacer conocer y, para los que lo conocimos, volver a frecuentar su persona y dialogar con él. Y esto lo haré principalmente a partir de sus propias expresiones, recogidas en alguna publicación e inéditos y en correspondencia personal. Intentaré además transmitir su concepción metodológica y ética de la tarea filosófica.

Bazán cursó los estudios de filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, recibiendo con el título de Profesor de Filosofía con medalla de oro. En 1967 obtuvo el título de Doctor en Filosofía en la Université Catholique de Louvain y, en la misma Universidad, recibió el título de Doctor en Estudios Medievales en 1971.

Luego de rendir su tesis de Doctorado en Filosofía en 1967, Bazán retornó a Mendoza. Fue aceptado como investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y rindió el concurso público por antecedentes y oposición obteniendo el cargo de Profesor Titular Efectivo de Historia de la Filosofía Medieval en la Facultad

de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, cátedra en la que se desempeñó hasta 1975. Fue Secretario Académico de dicha Facultad en los años 1973-1974. Fue investigador de CONICET entre 1968 y 1975.

En 1972 presentó su tesis en Estudios medievales (el primer doctorado de esa especialidad otorgado por la Universidad de Lovaina), sobre la que estaba trabajando desde Mendoza, a partir del año de su retorno. Se trataba de una tesis sobre Sigerio de Brabante rendida para esa prueba, parte de un trabajo que debía continuarse. Dos de las cinco partes del proyecto conformaron su nueva tesis doctoral: consistieron en la edición crítica de tres textos de Sigerio de Brabante y dos primeros capítulos de la parte doctrinal. El resto del proyecto tuvo que ser retomado en forma esporádica mientras realizó sus tareas de docencia y como secretario en la Facultad de Filosofía y Letras. Y fue dejado de lado después de 1975 hasta ser retomado en una reciente publicación, la última durante su vida.

Ya en 1975, y hasta 1996, integró la Comisión Leonina para la edición crítica de las *Quaestiones de Anima* y las *Quaestiones de Spiritu- libus creaturis* de Tomás de Aquino.

En el año 2006 tuvimos ocasión de escuchar al profesor Bazán quien, con notable entusiasmo nos comentaba las tareas que tal comisión debía desempeñar: cómo se enfrentan los problemas de los textos: el soporte material, su autenticidad, la interpretaciones, la época y fecha, las fuentes y contextos, las influencias e impactos, las condiciones de producción y transmisión de los mismos, la escritura original y sus múltiples copias. En relación a esta tarea quiero transcribir un párrafo en el que se manifiesta la concepción que de la enseñanza de la filosofía tenía Bazán: una enseñanza participativa y dialógica, de búsqueda compartida. Refiriéndose a las prácticas intelectuales de los autores medievales, afirma:

Me voy a referir a una sola, a saber, los ejercicios de disputa en los medios universitarios. La disputa servía a múltiples fines. Era un medio de enseñanza activo, que aguzaba el razonamiento de los estudiantes concentrando su atención sobre problemas bien definidos discutidos con método dialéctico riguroso, pero también era un método de reflexión e investigación que obligaba al maestro

a expresar su posición personal sobre una cuestión precisa, y a conocer y refutar los argumentos de razón y de autoridad que se oponían a la misma. En la primera sesión de una disputa ordinaria, una vez definida la tesis a discutir, los participantes proponían argumentos a favor o en contra de la misma. Si el maestro tenía un *respondens*, éste ofrecía algunos contra-argumentos y algunas respuestas provisorias a los argumentos de los participantes. Se tomaba debida nota de todos los argumentos propuestos y se pasaba este material al maestro, quien al día siguiente (o a veces a la tarde del mismo día) daba su *determinatio* y respondía a las objeciones teniendo a la mano las notas de la sesión anterior. Todo era registrado cuidadosamente. Posteriormente el maestro revisaba las notas, ponía a punto el texto de su posición personal y de sus respuestas a las objeciones y el material se daba a su secretario para que hiciera una primera copia de la cuestión disputada. Pero no era raro que en esa vida increíblemente activa del maestro algunas cosas se escaparan a su atención. Por ejemplo, responder a algunas objeciones (Problemas teóricos y metodológicos).

Sin duda, estas reflexiones no solo revelan el conocimiento de la práctica filosófica en el medioevo, sino que además, trasuntan cierta concepción que Bazán sostenía sobre los estudios universitarios. Estas ideas pedagógicas, compartidas por varios de sus colegas, inspiraron en gran parte las reformas que los docentes de la Facultad de Filosofía y Letras y otras facultades se platearon en los años 70 al 74, propuestas que se clausuraron con la exclusión de estos docentes de las cátedras.

Por otra parte, refiriéndose a la importancia y complejidad de la cura y restitución de los textos medievales recordaba una reflexión realizada por su colega Kent Emmerly de Notre Dame University: “La edición crítica de un texto es la más completa lectura filosófica del mismo”. Y sigue Bazán:

Creo que tenía razón, pero eso es difícil de aceptar por quienes se aproximan a un texto con la actitud ingenua de que es un dato

seguro y establecido que sólo hace falta interpretar a partir de sus propios pensamientos [...]. Y aun si se redujera la tarea de edición a un trabajo de servicio, se podría decir que la edición crítica de textos filosóficos es la condición *sine qua non* para el ejercicio de la reflexión filosófica sobre textos. Inevitablemente la exégesis del historiador reflejará la calidad del texto que comenta. Por eso, a la pregunta de un argentino que quería saber por qué había hecho tantas ediciones críticas le respondí: “para que usted tuviera algo sobre lo cual escribir artículos con tranquilidad” (Problemas teóricos y metodológicos).

Entre los años 1973-1974 hubo una intensa actividad en algunas universidades, incluida la Universidad Nacional de Cuyo para procurar una renovación profunda de las mismas. Por una parte, se trataba, a nivel Facultad, de la reorganización pedagógica que se lograría mediante la creación de las “unidades pedagógicas”, pensadas como departamentos o centros de docencia, investigación, servicios y aún producción, además de la implementación de talleres y otros modelos de enseñanza participativos. Pero el proyecto más ambicioso era el de la departamentalización de la Universidad. Los Departamentos o Áreas serían estructuras de afinidad epistemológica, “campos del saber”, emprendimientos colectivos abiertos a la interdisciplina, transversales a las carreras clásicas y accesibles a los alumnos de diferentes carreras.

Estos proyectos se enfrentaban al enclaustramiento de las Facultades, por una parte, y el de las cátedras, por otra parte. En efecto, la departamentalización de la Universidad solo podría lograrse si se eliminaba la fusión: asignatura = cátedra = cargo. Los cargos serían provistos según las necesidades de los departamentos, así como el perfil que debía llenarse para el llamado a concursos. Por su parte las Facultades, pensadas entonces exclusivamente como estructurantes de las carreras, deberían convertirse hasta ser aptas para la apertura hacia departamentos interfacultades.

De aquí provinieron los rechazos de estas iniciativas que terminaron por desmoronarse con la reorganización reaccionaria que comenzó a fines de 1974 y dio sustento a las exclusiones de marzo de 1975.

En líneas generales –escribe Roig–, diríamos que el proceso fue matizado y que hasta hubo facultades en las que la reestructuración quedó más en la superficie que en el verdadero espíritu de cambio que se buscaba [...]. Debemos decir, en honor a la verdad, que pocas veces la Universidad Nacional de Cuyo, desplegó una capacidad de autocrítica y una fecundidad de propuestas pedagógicas y de políticas universitarias como las que se vivieron en esos años (Roig, A. 1998, 125).

En los años 1973-1975 los trabajos de investigación que Bazán llevaba desde 1968 se deben poner entre paréntesis, pues deberá dedicarse a tareas de gobierno en la Facultad. Así lo relata él mismo en su publicación póstuma sobre Sigerio de Brabante:

Pero, en 1973, un acontecimiento importante en la historia de la Argentina me hizo interrumpir las actividades de investigación. Luego de años de gobierno militar, Argentina tuvo finalmente un gobierno democráticamente elegido. Las universidades, que habían sido dirigidas hasta entonces por burócratas nombrados por los militares, tuvieron necesidad de personas para reemplazarlos y cubrir los cargos administrativos. Yo fui invitado a cubrir el cargo de secretario académico de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, cargo que acepté. La experiencia terminó mal. El país, desgarrado por conflictos ideológicos que oponían facciones en el mismo interior del partido gobernante, terminó por sumirse en la violencia. En las universidades se desencadenó una verdadera caza de brujas: se veían “extremistas” por todos lados. En mi Universidad, bastaba ser un antiguo estudiante de Lovaina para ser sospechado de ser políticamente peligroso. A fines de 1974, renuncié al cargo de secretario de la Facultad. Poco después, el ministerio de Educación puso a las universidades en estado de intervención e inició una purga de indeseables. En julio de 1975, fui despedido, junto con otros colegas que habían tenido responsabilidades administrativas, y, durante las semanas siguientes,

más de una veintena de mis colegas de la Facultad conocieron la misma suerte (incluida una docena de filósofos, entre los cuales los doctores de Lovaina que he mencionado más arriba). La situación se reproducía en otras facultades de la Universidad de Cuyo y en todas las universidades del país. La violencia se agravó en los meses que siguieron. Las casas de algunos amigos fueron objeto de atentados de bomba, algunos amigos fueron enviados a prisión; se hizo “desaparecer” a otros; estudiantes de la facultad fueron asesinados. La impunidad se había instalado y nosotros tomamos consciencia de nuestra vulnerabilidad. Como lo dijo un juez, a quien solicité consejo para iniciar mi defensa legal: “Usted (ustedes) no existen para el sistema jurídico de la Nación”. Comprendimos. El éxodo de los amigos comenzó. Partieron hacia México, España, Suecia, Holanda, Ecuador, Bélgica, Francia. Yo partí hacia Canadá a fines de 1975. Mi esposa, que también había sido inscrita en las listas negras, me siguió poco después con los niños. Una vida nueva comenzaba para nosotros a la edad de treinta y cinco años, en un país que nos ha recibido con los brazos abiertos. Uno de los períodos más oscuros de nuestra historia comenzaba para el país que acabábamos de dejar (Bazán, B. 2016b, 11-12) [la traducción es nuestra].

Por cierto, estas circunstancias impidieron la normal continuación de sus investigaciones. Primero, era necesario encontrar un medio de subsistencia. “Hice todo tipo de trabajos: limpieza de la nieve, traducción, enseñanza de francés, enseñanza de filosofía à la *leçon*. Finalmente, en septiembre de 1977, obtuve un puesto en la universidad de Ottawa. Después de cuatro años de interrupción reencontré las condiciones de trabajo favorables a la investigación” (*ibid.*, 12).

De allí en más, su tarea como docente e investigador fue retomada en el país de acogida logrando un gran prestigio. Fue docente en la Universidad de Ottawa. Director del Departamento de Filosofía y Decano de la Facultad de Artes de la misma Universidad. Fue también nombrado miembro de la Royal Society of Canada.

Bazán se define a sí mismo como “historiador de la filosofía medieval” lo que lo pone a distancia de una historia de las ideas y de la teología y le permite desentrañar los presupuestos, los conceptos y los argumentos filosóficos de los autores medievales y diferenciarlos de los propiamente teológicos.

Lo primero que quiero aclarar es que –como dije en Mendoza, allá por el 2006– yo no soy un filósofo, sino un historiador de la filosofía. No tengo un sistema propio de epistemología, ni una metafísica, ni un pensamiento político articulado, ni una ética sistemática. Pero cuando expongo el pensamiento de un filósofo, asumo sus presupuestos epistemológicos y metafísicos, y si tengo que criticarlo, lo hago, a partir de esos presupuestos. No a partir de los presupuestos de otras épocas ni de otros autores y mucho menos de los míos. Tomás trabaja con la lógica, la epistemología y la metafísica de Aristóteles, enriquecidas por una tradición milenaria. En esa tradición la verdad es una propiedad de las proposiciones a las que se llega por un proceso demostrativo que articula proposiciones formuladas sobre la base de experiencias –las que ellos podían hacer en su época, pero experiencias al fin. Uno sabe cómo cuestionar esas conclusiones y cómo exigir una adecuada verificación de los principios de los que parten las demostraciones. En pocas palabras, uno sabe a qué atenerse y cuáles son las reglas del pensamiento. Yo me entretengo en analizar si las tesis formuladas por Tomás son coherentes entre sí, o si, presionado por intereses externos a su filosofía, terminó forzando sus razonamientos y contradiciéndose a sí mismo. Me interesa determinar cuáles son esos intereses y cuál sería la doctrina de Tomás si se hubiera mantenido coherente (Correspondencia, noviembre de 2014).

La distinción entre historia de las ideas e historia de la filosofía se sigue como consecuencia. Una historia de las ideas puede ocuparse de todo lo que alguien haya pensado, sin tener en cuenta de los criterios de verdad y de certidumbre sobre los que apoya sus afirmaciones. La historia de la filosofía incluye sólo aquellas

afirmaciones que un autor haya formulado como resultado de un proceso de demostración sujeto a un criterio de verificación y validez racional y a un control de coherencia que las deja abiertas a la refutación racional. Los ensayos, la prédica ideológica, religiosa o política, y la poesía contienen verdades y revelan dimensiones extraordinarias de la vida, pero no son filosofía. Ocuparse de ellas, en mi opinión, pertenece a la historia de las ideas. Es una disciplina legítima, pero a mí no me ha interesado. Cuestión de gustos [...] no de juicios valorativos. Aclaro que la historia de la teología no es historia de las ideas en la medida que tiene sus propios criterios de verdad y verificación. Historia de las ideas es mezclar filosofía y teología en un mismo plato [...] (Correspondencia, septiembre de 2014).

Los límites epocales son como las fronteras políticas y las barreras lingüísticas, raciales o de género: no son infranqueables y están para ser superadas. Eso es lo que hacen los millones de sujetos empíricos que viajan en el espacio y se desplazan de una esfera cultural a otra, enriqueciéndose (Correspondencia, noviembre de 2014).

Terminaré esta exposición con una breve presentación del aporte original y provocativo que Bazán hizo a la historia de la filosofía medieval.

En 2016 se publican en la Colección Sic et Non de la editorial J. Vrin su *Thomas D'Aquin. L'âme et le corps*; y algo más tarde *La noétique de Siger de Brabant*.

Ya salió el petit Thomas [escribía Bazán por esa fecha, consciente de lo heterodoxo de su propuesta]: Es una introducción a la traducción francesa de las qq. 75 y 76 de la Primera parte de la Summa. En ella trato de mostrar, por los textos del mismo Tomás, que su noción de forma substancial subsistente sobre la cual reposa su demostración de la inmortalidad del alma, es incoherente con los principios de su física y de su metafísica: una forma substan-

cial (parte de la substancia individual que es el sujeto del ser), no puede ser subsistente, es decir sujeto del ser. Critico con sus propios textos la demostración de la independencia operacional del alma basada en una noción de la intelección como operación independiente del cuerpo. Y rechazo la noción de que un alma que es solamente una parte de la esencia humana pueda ser objeto de creación inmediata (Dios sólo crea substancias completas). La subsistencia del alma, su inmortalidad natural, y la teoría que las sostiene, a saber, la creación del alma por parte de Dios, quedan así relegadas a la teología, y excluidas de la filosofía de Tomás de Aquino. La tesis es defendida con textos de Tomás [...]. Sé que hay varios que están muy incómodos con mis tesis sobre la mortalidad del ser humano y sus fundamentos tomistas. Pero a mí no me inquieta. Ya no me pueden echar de la universidad, ni quitarme subvenciones de investigación [...]. Estoy contento de haber escrito el *petit* Thomas, porque me doy cuenta de que servirá para conocer los argumentos que se opongan a mi tesis. Trataré de responderlos en el *grand* Thomas –si alguna vez lo termino–. En el *petit* Thomas avanzo la idea de que la antropología tomista tiene que fundarse en la noción de persona humana: la indisoluble unidad de alma y cuerpo, generable y corruptible. Y lo mismo vale para la ética tomista (Correspondencia julio de 2016).

Sus editores de Vrin presentan el texto de esta manera:

Las cuestiones 75 y 76 de la Suma Teológica (primera parte) reúnen lo esencial de la concepción de Tomás de Aquino (m. 1274) sobre la esencia del alma humana y su relación con el cuerpo. Este texto mayor de la historia del pensamiento se encuentra en el cruce de la filosofía y la teología y constituye la culminación de una larga elaboración de su doctrina, en la que Aristóteles y la Biblia están obligados a encontrarse. Por una parte, Tomás de Aquino quiere establecer la unidad ontológica del compuesto corruptible que es la persona humana. Por otra parte, debe salvar la inmortalidad

del alma. La solución reside en la noción-clave de la antropología tomista: la del alma como forma, a la vez substancial y subsistente. ¿Era esto coherente desde el punto de vista teórico? ¿Era conceptualmente sostenible? He aquí el desafío [*l'énjeu*] (<http://www.vrin.fr/collection.php?code=50>). [La traducción es nuestra].

Por su parte, el libro sobre Sigerio es presentado, también por sus editores, de esta manera:

¿Cómo justificar la unión entre un intelecto enteramente inmaterial y un alma forma substancial de la materia? Este es el problema “noético” que plantea el tratado del Alma de Aristóteles: Si el alma está unida al cuerpo, el intelecto está “separado” de ella; si el compuesto de alma y cuerpo es engendrado y se corrompe, el intelecto, por su parte, “viene desde afuera” y es “incorruptible”. Pero el problema no fue resuelto por Aristóteles. El carácter aporético del tratado explica la diversidad de las interpretaciones que dieron los comentaristas como Teofrasto, Alejandro de Afrodisia, Temisto, Avicena y Averroes. Es en el cuadro de esta tradición que los pensadores medievales examinaron la naturaleza del alma y del intelecto. Sus discusiones tomaron un tinte dramático cuando Sigerio de Brabante, alrededor de 1265, hace suya la interpretación radical del Tratado del Alma propuesta por Averroes según la cual el intelecto es una substancia separada, única para todos los seres humanos y eterna. Sigerio inaugura así, el “averroísmo latino” una corriente con muchos matices que se continuará hasta el Renacimiento; él obliga a Tomás de Aquino a refinar su crítica filosófica de la noética averroísta y provoca en parte la intervención de las autoridades eclesiásticas cuyas sucesivas condenas han condicionado el ejercicio de la filosofía en Occidente (*ibíd.*) [La traducción es nuestra].

Finalmente, refiriéndose a la tarea de toda su vida, Carlos Bazán nos dice:

Yo vuelvo ahora a mis libros sobre Sigerio y Tomás. Tengo que terminarlos antes de que ellos terminen conmigo [...]. Me dediqué a la Edad Media porque me gusta el tema. Y en cuestión de gustos no hay nada escrito. No hay nada más interesante e importante que asomarse a los esfuerzos que el espíritu humano ha hecho, en distintas épocas y lugares, para comprenderse a sí mismo, a sus semejantes y al mundo en que se vive. Espero que no se pierda esa apertura a la universalidad temporal y geográfica del ser humano (Correspondencia, julio de 2006).

El prefacio de su libro póstumo termina con un mensaje para los jóvenes:

Después de rendir homenaje a la memoria de mis maestros, quiero expresar también mi homenaje a los jóvenes investigadores que, cuestionando los saberes establecidos [*“les acquis”*] como lo hizo Sigerio en el siglo XIII, estimulan nuestro sentido crítico y hacen progresar nuestro trabajo de historiadores de las ideas filosóficas (Bazán, B. 2016a, 15).

## Bibliografía

### Publicaciones de Bernardo Carlos Bazán

Bazán, Bernard et Fernand Van Steenberghen. 1971. *Trois commentaires anonymes sur le «Traité de l'âme» d'Aristote*. Publié par Maurice Giele. *Somme théologique* avec Bernardo Carlos Bazán comme éditeur scientifique: *Quaestiones disputatae* (1269).

Bazán, Bernardo Carlos (Ed.). 1972. *Quaestiones in tertium “De anima”; De anima intellectiva; De aeternitate mundi*. Édition Louvain: Publications universitaires. Paris: B. Nauwelaerts. Auteur du texte: Siger de Brabant (1240?-1281?).

Bazán, Bernardo Carlos (Ed.). 1974. *Ensemble d'œuvres sur différents sujets: la vérité, le mal, l'âme, la vertu, la charité, le pouvoir. Quaestiones disputatae*

- avec Bernardo Carlos Bazán comme éditeur scientifique. *Écrits de logique, de morale et de physique*. Édition Louvain: Publications universitaires. Paris: Béatrice-Nauwelaerts. Auteur du texte: Siger de Brabant (1240?-1281?). Bazán, Bernardo Carlos (Ed.). 1974. *Écrits de logique, de morale et de physique*, Siger de Brabant, édition critique. Édition Louvain: Publications Universitaires. Paris: B. Nauwelaerts.
- Bazán, Bernardo Carlos, Gérard Fransen, Danielle Jacquart et John W. Wip-pel. 1985. *Les questions disputées et les questions quodlibétiques dans les Facultés de théologie, de droit et de médecine*. Édition Turnhout: Brepols.
- Bazán, Bernardo Carlos (Ed.). 1996. *S. Thomae de Aquino: Q. disputatae de anima* (Leonina, XXIV,1). Roma-Paris.
- Bazán, Bernardo Carlos (Ed. con E. Andujar y L. Sbrocchi). 1996. *Moral and Political Philosophies in the Middle Ages*. Ottawa.
- Bazán, Bernardo Carlos (Ed.). 1998. *Anonymi, Magistri artium (c. 1246-1247). Sententia super II et III "De anima"*. Édition Louvain-la-Neuve; Édition de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain. Paris: Éd. Peeters.
- Bazán, Bernardo Carlos (Ed.). 2010. On Angels and Human Beings: Did Thomas Aquinas Succeed in Demonstrating the Existence of Angels? *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, (Volume 77), 2010/1.
- Bazán, Bernardo Carlos (Ed.). 2016a. *La noétique de Siger de Brabant*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin.
- Bazán, Bernardo Carlos (Ed.). 2016b. Thomas D'Aquin. *L'âme et le corps*. Texte latin, traduction par Jean-Baptiste Brenet. Introduction par B. C. Bazán. Paris: Librairie philosophique J.Vrin.
- Bazán, Bernardo Carlos. "Problemas teóricos y metodológicos en la práctica de la historia de la filosofía medieval: el caso de la evolución de la noción de alma humana en Tomás de Aquino". (Conferencia presentada en Mendoza en el Encuentro de Filósofos el miércoles 23 de junio de 2006).
- Bazán, Bernardo Carlos. Correspondencia personal (2006-2018)

### **Textos sobre el período universitario 1973-1976**

- Aveiro, Martín. 2015. "La reforma universitaria de Mendoza: políticas académicas en la Facultad de Filosofía y Letras (1973-1974)". *Cuadernos Chilenos de Historia de la Educación*. N° 3, Santiago de Chile, pp.34-64.

- Aveiro, Martín Omar. 2014. *La universidad inconclusa: De la Ratio Studiorum a la reforma universitaria en Mendoza (1973-1974)*. Mendoza: EDIUNC.
- Aveiro Martín. 2013. "Políticas académicas en la Universidad Nacional de Cuyo desde el año 1970 a 1976". *XIV Jornadas Interescuelas / Departamentos de Historia*. Mendoza, Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo.
- Bravo, Nazareno; Mercedes Molina Galarza; Paula Baigorria y Esteban Tealdi. 2014. *Apuntes de la memoria: Política, reforma y represión en la Universidad Nacional de Cuyo en la década del 70*. Mendoza: EDIUNC.
- Pizzi, Daniel Ricardo et al. 2017. *Encuentro de saberes: 1939-2017: Historia de las facultades, institutos y colegios de la Universidad Nacional de Cuyo*. Mendoza: EDIUNC.
- Roig, Elisabeth. 2012. Homenaje filial. *Unidiversidad*, Cultura, 3 de septiembre de 2012.
- Roig, Arturo. 1998. *La Universidad hacia la democracia*. Mendoza: EDIUNC.
- Roig, Arturo. 2005. *Mendoza en sus letras y sus ideas*. Mendoza: Ediciones Culturales de Mendoza.
- Roig, Arturo. 2009. *Mendoza, en sus letras y sus ideas*, Segunda parte. Mendoza: Ediciones Culturales de Mendoza.
- Roig, Arturo y María Cristina Satlari. 2007. *Mendoza, identidad, educación y ciencia*. Ediciones Culturales de Mendoza.
- Schilardi, María del Carmen y Roberto. 2018. Recordando a Carlos Bazán. *Diario Los Andes*, 14 de julio 2018, A 16.



# ARTÍCULOS





## El extra-ser americano. Transobjetividad fantasmática en Héctor Álvarez Murena

The American extra-being. Phantasmatic transobjectivity  
in Héctor Álvarez Murena

Germán O. Prósperi<sup>1</sup>

### Resumen

En este artículo nos proponemos realizar una lectura filosófica de *El pecado original de América* de H. A. Murena, tomando como ejes las nociones de “transobjetividad” y de “doble caída”. Nuestro objetivo es demostrar tres puntos: 1) que la trans-historia americana difiere de la post-historia europea; 2) que el hombre transobjetivo es un fantasma; y 3) que la “realidad” americana requiere de una extra-ontología.

**Palabras clave:** Historia; Transobjetividad; Espíritu; Fantasma; Mundo.

### Abstract

This paper aims at reading *El pecado original de América* by H. A. Murena from a philosophical perspective, focusing on the concepts of “transobjectivity” and “double fall”. The objective is to demonstrate three ideas: 1) American trans-history differs from European post-history; 2) the trans-objective human being is a phantasm; and 3) American *reality* requires an extra-ontology.

**Keywords:** History; Transobjectivity; Mind; Phantasm; World.

---

1 Universidad Nacional de La Plata. <gerprosperi@hotmail.com>

## Introducción

Los textos de Héctor Álvarez Murena, durante mucho tiempo olvidados por la crítica y la filosofía<sup>2</sup>, han comenzado a ser nuevamente revisitados en los últimos años<sup>3</sup>. No se ha tratado, vale la pena aclarar, solo de una indiferencia póstuma, sino contemporánea a los libros y artículos publicados por Murena luego de distanciarse de los futuros integrantes de la revista *Contorno*, desde fines de los años cuarenta en adelante (cfr. Djament, L. 2007, 26). Los diversos ensayos dedicados al pensamiento de Murena, sin embargo, han tendido o bien a reconstruir su contexto histórico e intelectual, mostrando las razones de su profunda singularidad y “anacronismo”<sup>4</sup> dentro de la cultura nacional de la época, o bien a

2 Sobre el aislamiento intelectual de Murena, cfr. Ferrer, C. 2013, 45.

3 El texto que marca un punto de inflexión en la recuperación de la obra mureniana es sin duda *Murena: un escritor argentino ante los problemas del país y de su literatura* de Teresita Frugoni de Fritzsche, publicado en 1985. También habría que mencionar, de María Inés Lagos, *Héctor A. Murena en sus ensayos y narraciones: de líder revisionista a marginado*, aparecido en 1989. Además de estos dos libros, en la década de 1980 comienzan a publicarse diversos artículos sobre Murena, entre los cuales se destaca, por ejemplo, el de Héctor Schmucler, “H. A. Murena”, publicado en *La caja*, puesto que en él se ofrecen algunas hipótesis para la comprensión del “olvido” persistente de los textos murenianos. Para un panorama más completo de los estudios dedicados a Murena, es útil consultar la bibliografía consignada en Djament, L. 2007, 118-125. En nuestro caso, no queremos saturar el texto con referencias innecesarias. Preferimos concentrarnos, más bien, en algunos conceptos puntuales de *El pecado original de América*. Por tal motivo, no remitiremos, salvo casos excepcionales, a los otros libros de ensayos de Murena: *Homo atomicus* (1961), *Ensayos sobre subversión* (1962), *El nombre secreto* (1969), *La cárcel de la mente* (1971) y *La metáfora y lo sagrado* (1973).

4 Como se sabe, Murena había hecho del anacronismo una suerte de método de escritura y de pensamiento. Luego de constatar, hablando de sí mismo en tercera persona en las páginas iniciales de *La metáfora y lo sagrado*, que “se iba poniendo anacrónico” (Murena, H. 1984, 17), concluye: “Se esforzó entonces por tornarse cada vez más anacrónico, contra el tiempo, para que le fuera dada alguna vez la dicha de

señalar la afinidad con otros escritores (en general con Martínez Estrada y Borges), a la vez que dar cuenta de la lectura sesgada –o, de modo más directo aún, de la lectura malintencionada– que han hecho algunos intelectuales de su obra<sup>5</sup>, o bien, en el mejor de los casos, a explicar el pensamiento contenido en sus textos, particularmente en el célebre ensayo *El pecado original de América*.

En este escrito quisiéramos volver a este ensayo de Murena –y en esto, por cierto, no pretendemos ser originales– con el objetivo de retomar dos nociones interrelacionadas: la “doble caída” y la “transobjetividad”. Creemos que ambos conceptos poseen una profundidad filosófica extremadamente rica que aún no ha sido explotada en todo su potencial<sup>6</sup>. Además, este breve ensayo de Murena hace posible pensar el fin hegeliano de la historia desde una perspectiva diversa a la esbozada por Alexandre Kojève en el famoso seminario que dictara en París en los años treinta (cfr. Auffret, D. 1990). Intentaremos mostrar, entonces, que, así como Europa vive, según Kojève, en la post-historia, América vive, según Murena, en lo que podríamos llamar la “trans-historia” o la “extra-historia”<sup>7</sup>. Lejos de tratarse de un mero cambio de prefijo, la trans-historia supone una “diferencia esencial” (son palabras del propio Murena)<sup>8</sup> respecto a la posthis-

---

desentenderse por completo del tiempo” (*ibid.*).

5 Para un resumen de las críticas formuladas a Murena, véase Poggiese, D. 2006/2007.

6 Lejos de nosotros ofrecer una interpretación exhaustiva y unívoca de tales nociones. La idea que rige este texto es más bien la de ofrecer ciertas líneas interpretativas que permitan mostrar la altura filosófica del pensamiento de Murena propuesto en *El pecado original de América*.

7 Es preciso hacer referencia aquí a dos ensayos de Silvio Mattoni dedicados a Murena, publicados en 1999, “Murena y la exégesis del ensayo como profecía” y “Murena: en busca de una dialéctica trascendental”. En efecto, Mattoni es uno de los críticos que ha señalado con mayor énfasis la influencia hegeliana que recorre los textos de Murena en general y *El pecado original de América* en particular. En el primer ensayo, incluso, Mattoni remite a la “dialéctica del Amo y el Esclavo”, tal como es interpretada por Kojève (2003, 167-168).

8 La expresión mencionada se encuentra en: Murena, H. 1954, 201.

toria, diferencia que se expresa en la relación del hombre con el mundo y consecuentemente en la relación del sujeto con el objeto.

La estructura de este artículo se divide en tres partes. En la primera, explicaremos rápidamente la concepción del fin de la historia propuesta por Kojève en su lectura de la filosofía hegeliana, a fin de contrastarla, en un momento ulterior, con la de Murena. En la segunda, explicaremos la teoría propuesta por Murena para pensar la situación de América, concibiéndola como una tierra *fuera* de la historia. En ambos casos se trata de un abandono de la historia, pero mientras que en Europa se trata de una consumación del proceso histórico y por ende de su conclusión, en América se trata de una exterioridad o un destierro en el que se desdibuja la posibilidad de apropiación del pasado. Europa ha salido de la historia por haberla agotado; América, por haberla suspendido. Se trata de dos afueras de la historia diversos: por consumación, en el caso de Europa; por interrupción y expulsión, en el caso de América. En la tercera parte, mostraremos que esta condición exterior de la “irreal realidad” americana, de algún modo *fuera* del mundo, se identifica con la noción de imagen, y en particular con la noción de fantasma. El hombre americano, en este sentido, no es una conciencia fenomenológica opuesta al mundo, sino un fantasma, es decir una imagen infundada. Por último, concluiremos que esta condición fantasmática o transobjetiva del ser americano preanuncia –cuando no requiere– una ontología acorde a su situación extra o trans-mundana. Si el Ser, al menos en el marco hegeliano de referencia en el que se mueve Murena, es esencialmente histórico, y si América se encuentra *fuera* o *más allá* (se trata de términos empleados por Murena) de la historia, entonces la “realidad” americana, “por haber saltado más allá del mundo concreto” (Murena, H. 1954, 217), se encuentra *fuera* o *más allá* del Ser y requiere por lo tanto ser complementada por una *extra-ontología*. Se dirá que el ser americano (exceptuado el caso de los Estados Unidos)<sup>9</sup> es en verdad, para utilizar una expresión de

---

9 En efecto, no sin cierta ironía, Murena aclara: “Las formas de vida norteamericana nos darán demostraciones por el absurdo de las hipótesis que para América en general proponemos” (Murena, H. 1954, 206).

Alexius Meinong, un extra-ser, una subsistencia allende al Ser. Este extra-ser, como dijimos, es propio de las imágenes, diversas tanto de las cosas como de las ideas, tanto de lo natural como de lo espiritual.

### 1. Alexandre Kojève y la posthistoria<sup>10</sup>

En la nota de 1946 que Kojève añade a la segunda edición de la *Introduction à la lecture de Hegel*, explica que el fin de la historia supone necesariamente el fin de la oposición entre el sujeto y el objeto, es decir el fin de la negatividad y por tanto del hombre. No se trata, por supuesto, de una catástrofe cósmica o biológica, sino de una reconciliación del espíritu con la naturaleza, es decir del hombre con el animal.

La desaparición del Hombre en el fin de la Historia no es entonces una catástrofe cósmica: el Mundo natural sigue siendo lo que ha sido desde toda la eternidad. Y no es tampoco una catástrofe biológica: el Hombre permanece con vida en tanto animal que está de *acuerdo* con la Naturaleza o el Ser dado. Lo que desaparece, es el Hombre propiamente dicho, es decir la Acción negadora de lo dado y el Error, o en general el Sujeto *opuesto* al Objeto. De hecho, el fin del Tiempo humano o de la Historia, es decir el aniquilamiento definitivo del Hombre propiamente dicho o del individuo libre e histórico, significa simplemente el cese de la Acción en el sentido fuerte del término (Kojève, A. 1979, 434-435).

Que el fin de la historia implique el fin del hombre significa que el sujeto se reconcilia con el objeto, es decir que el hombre ya no se opone a la naturaleza. Esta reconciliación natural, esta vida que ya no niega al ser natural es lo que Kojève llama *vida posthistórica*. Retorno a la animalidad y fin de la acción negadora, es decir del deseo, forman parte del mismo proceso conclusivo. El hombre deviene, en el fin de la historia, un “animal de la especie *Homo sapiens*” (*ibíd.*, 436). Si lo

---

10 Sobre la figura de Kojève y su itinerario intelectual, véase Auffret, D. 1990.

propio del hombre histórico es la negatividad, es decir la oposición del sujeto y el objeto, y si el fin de la historia implica el fin de la negatividad, entonces el fin de la historia es por necesidad el fin del hombre y su consecuente devenir animal. Por eso la lectura que Kojève realiza del sistema hegeliano es circular: “la síntesis *final* es también la tesis *inicial*. Él [Hegel] constata así que ha recorrido o descrito un *círculo*, y que, si quiere continuar, él no puede más que *girar sobre sí mismo*” (*ibíd.*, 469; el subrayado es de Kojève).

El punto que nos interesa retener concierne sobre todo a la concepción *sintética* o *conjuntiva* de la posthistoria en la perspectiva de Kojève. El fin de la historia significa la supresión dialéctica en una síntesis definitiva. Dicho de otro modo: la historia termina en una identidad absoluta de naturaleza y espíritu. Así como la historia comienza con la escisión de lo animal y lo humano, es decir con la aparición de la negatividad en el seno del ser natural, asimismo termina con un retorno a esa identidad primigenia. La diferencia es que ahora, en la consumación del proyecto histórico, la conciencia ha aprehendido conceptualmente la esencia de lo Real. Esta aprehensión especulativa del sentido lógico de la realidad designa la naturaleza del *absolute Wissen*.

## 2. Héctor A. Murena y la trans-historia

También para Murena la historia comienza con la negación del ser natural o del animal. El “hombre prehistórico” designa, en la perspectiva esbozada en *El pecado original de América*, la figura previa a la distinción humano-animal, es decir la instancia en la que aún no existe la oposición sujeto-objeto.

Para el hombre prehistórico el mundo constituía un absorbente total; exigía sus fuerzas en una medida que le tornaba imposible siquiera percibirlo; el mundo no existía en la conciencia del hombre prehistórico porque gravitaba hasta tal punto sobre la totalidad de su ser que le impedía tener conciencia (Murena, H. 1954, 201).

Se notará que la descripción que realiza Murena del hombre prehistórico se acerca a la concepción del animal propuesta por Kojève en la línea de Hegel. El animal se define por un sentimiento de sí y no por una conciencia de sí. Explica Kojève (1979, 12): “El [hombre] es consciente de sí, consciente de su realidad y de su dignidad humanas, y es en esto que difiere esencialmente del animal, el cual no supera el nivel del simple Sentimiento de sí”. El sentimiento de sí del animal –o, en el caso de Murena, del hombre prehistórico– supone una absorción total en la inmediatez. La prehistoria designa este momento de fusión con la naturaleza. A ella le sucede la historia propiamente dicha, que Murena identifica con la objetivación del mundo, es decir con la conversión del mundo en objeto para la conciencia.

En un momento de la prehistoria, en el instante previo al primer proceso de humanización experimentado por el hombre, cuando éste tuvo conciencia de sí, cuando percibió de pronto el abismo que mediaba entre él y el animal, entre él y el vegetal, y sintió la terrible soledad en que se hallaba arrojado sobre la tierra, *vio* entonces por primera vez la tierra, la vio con horror, se apartó de ella, la consideró algo extraño: *la objetivó* (Murena, H. 1954, 200).

La conciencia histórica, a cuya descripción conceptual y especulativa se aboca Hegel en la *Phänomenologie des Geistes*, es precisamente conciencia del abismo entre el hombre y el animal, entre el yo y el mundo o, también, entre el sujeto y el objeto. Al estadio prehistórico, en el cual no había conciencia y por ende distinción entre hombre y mundo, le sucede el estadio histórico en el que lo real se escinde en los polos del sujeto (espíritu) y del objeto (naturaleza). La historia, en la perspectiva de Murena, es fundamentalmente representación, es decir presentación del mundo a la conciencia. ¿Qué es la cultura y cuál es su función histórica? La cultura es la forma espiritual encargada de sellar el hiato entre el sujeto y el objeto, de subsanar el abismo abierto por la negatividad humana. La cultura, dice Murena, “es la estructura que viene a llenar el vacío, la distancia, que implica la objetivación, y es asimismo [...] la tentativa de

neutralizar a Dios, que se hace presente en ese vacío, en ese hiato, con toda su violencia 'natural', y al cual los diversos *cultos* buscan dulcificar, humanizar" (*ibíd.*). No deja de ser curioso que esta tentativa de neutralizar a Dios, en la historia occidental, encuentre su figura paradigmática en Cristo<sup>11</sup>. El espíritu objetivo, para Murena, "se ha concretado en una moral cuyo momento ideal de culminación se encuentra simbolizado por la figura de Cristo" (*ibíd.*, 216)<sup>12</sup>. ¿Por qué? Porque Cristo es precisamente el mediador entre el Creador y la creación, entre Dios y los hombres. En Cristo, Dios se convierte en un ente intra-mundano, y, de la misma manera, el hombre se convierte en un ente supra-mundano.

Pues Cristo fue esencialmente el intermediario entre Dios y los hombres, el que quedó como asegurador del restablecimiento de la antigua alianza quebrada por el pecado original, y quien, al soldar de nuevo esa alianza entre Dios y los hombres, dio también forma de doctrina a la alianza entre todos los seres humanos. Y en América esta alianza interhumana ha sido abandonada (*ibíd.*, 222).

Pero ¿por qué Murena asegura –y gran parte del peso de todo el ensayo radica en la convicción que sostiene esa aseveración– que en América la alianza restablecida por Cristo ha sido abandonada? La respuesta: porque el descubrimiento de América fue una doble caída, un segundo pecado original: "[...] nacer o vivir en América significa estar grabado por un segundo pecado original" (*ibíd.*, 164); o también, al inicio del ensayo: "En un tiempo habitábamos en una tierra fecundada por el espíritu, que se llama Europa, y de pronto fuimos expulsados de ella, caímos en otra

---

11 Incluso en esta referencia a Cristo, Murena permanece fiel a Hegel. No insistiremos aquí sobre los elementos cristianos del pensamiento hegeliano. Sobre esta cuestión, véase Hodgson, P. 2005.

12 El aspecto moral del ser americano, en el cual no nos detendremos en este artículo, es sin embargo fundamental en el planteo de Murena. Tal es así que Américo Cristóforo (1999, 107) propone leer *El pecado original de América* en particular, y la posición política de Murena en general, en términos morales.

tierra, en una tierra en bruto, vacua de espíritu, a la que dimos en llamar América” (*ibíd.*, 163). Se recordará que para Hegel la Idea cae en la naturaleza, pero solo para ascender en el espíritu<sup>13</sup>. La historia termina cuando el espíritu descubre que el ascenso contiene en sí mismo la verdad de la caída y que, al extremo, descenso y ascenso, o caída y redención, son dos movimientos de la misma realidad que es la Idea. Esto significa que el fin de la historia, para Kojève, no es sino la reconciliación del espíritu y la naturaleza, es decir el fin de la negatividad dialéctica. En el caso de América, en cambio, la historia no termina por haberse consumado; la historia termina, de algún modo, con una expulsión y un destierro. Dicho

---

13 En efecto, con un sentido profundamente teológico, Hegel sostiene que la naturaleza es la *caída* de la Idea o, también, que la Idea *cae* en la naturaleza: “Así también la naturaleza ha sido enunciada como la *caída* [*Abfall*] de la idea desde sí misma, porque la idea bajo esta figura de la exterioridad es inadecuada a sí misma” (Hegel, G. W. F. 1986, § 248, 28). La naturaleza no es sino la manifestación *inconsciente* de la Idea o, también, la Idea en su forma inconsciente, en su ser-otro. De la misma manera, el espíritu es la manifestación *consciente* de la Idea o la Idea en su forma consciente, en su ser-propio. Por eso mismo, para Hegel, de la vida natural se debe ascender hasta “la existencia del espíritu, el cual es la verdad y el fin último de la naturaleza, y es la verdadera realidad efectiva de la idea” (*ibíd.*, §251, 36). Estas referencias a Hegel no pretenden sugerir que Murena se haya basado efectivamente en ellas a la hora de elaborar *El pecado original de América*. Sin embargo, creemos que la presencia de Hegel en la filosofía de Murena, como bien lo ha señalado sobre todo Silvio Mattoni –al afirmar, por ejemplo, que la figura de “Hegel es la clave del libro de Murena” (Mattoni, S. 1999a, 268)– es indiscutible: “¿Cómo ir, entonces, más allá de Hegel? Ésta es la pregunta que sostiene a Murena; y su planteo de una conciencia ‘transobjetiva’ no es otra cosa que el asomo de una dialéctica hegeliana trasplantada, en el seno de la cual América, al negar la asunción del objeto como concepto en la conciencia del sujeto, al negar el ‘realismo’ europeo, cumple primero la negación de Europa, es decir, el desierto, pero luego, en el futuro que el propio Murena abre, supera esa conciencia objetiva con un pensamiento que ya se ha liberado de las cosas, con una conciencia trascendental que niega incluso al sujeto pues es ya sólo conciencia de ser, única y sin lugar” (*ibíd.*).

de otro modo: en Europa la historia termina con el ascenso del espíritu a su verdad última; en América, con una doble caída. ¿Pero qué significa, en el marco hegeliano de referencia en el que se mueve Murena, que la Idea caiga dos veces? La primera caída representa lo animal, la naturaleza; el ascenso, es decir el espíritu, representa el hombre. Pero si esto es así, si la caída representa lo animal y el ascenso lo humano, ¿qué figura corresponde a esta doble caída que, por necesidad, resulta irreductible a las dos manifestaciones –naturaleza y espíritu– de la Idea? Es claro que en el caso de Europa la figura posthistórica no es sino la identidad postrera, la *Aufhebung*, del animal y el hombre, identidad que Kojève, como vimos, cifra en la expresión “animal de la especie *Homo sapiens*”. Esta figura posthistórica es *a la vez* humana y animal. El fin de la historia, en su sentido europeo, posee una naturaleza eminentemente *conjuntiva*: humano Y animal, espíritu Y naturaleza, amo Y esclavo. El *absolute Wissen* designa, así, la identidad conciliadora y definitiva de toda contradicción, la Idea reconducida a su unidad originaria. En el caso de América, por el contrario, la figura ya no es, *sensu stricto*, post-histórica, sino trans-histórica o extra-histórica.

Esto significa que, a diferencia del animal de la especie *Homo sapiens* que sintetiza lo animal y lo humano, el ser americano no es *ni* natural *ni* espiritual, *ni* animal *ni* humano<sup>14</sup>. No es animal porque, habiendo caído dos veces, su estatuto es de algún modo sub-natural; y es este descenso al límite de la vida lo que lo aleja también –e incluso con mayor vehemencia– de la humanidad. En efecto, para ser humano debería haberse elevado por encima de la naturaleza, debería haber conquistado el éter supra-animal de la conciencia. Fue lo que hizo el europeo. Nosotros, americanos, en cambio, hemos caído de nuevo, abandonando lo

---

14 Esta construcción “ni/ni” es eminentemente neutra (en su sentido etimológico: *ne...uter*). Maurice Blanchot ha sido uno de los autores que más ha profundizado en la noción de *neutro* como modo de deconstruir las dicotomías: “Lo neutro deriva, del modo más simple, de una negación con dos términos: “Neutro, ni lo uno ni lo otro. Ni ni lo otro, nada más preciso” (Blanchot, M. 1994, 104). Sobre este punto, véase también Esposito, R. 2007, 21; Zarader, M. 2001.

animal y distanciándonos doblemente de lo humano: “De la cima alcanzada por pueblos que se cuentan entre los más luminosos del mundo, hemos sido abatidos al magma primordial en el que el destino humano tiembla al ser puesto otra vez en cuestión” (*ibid.*, 164). América, entonces, simboliza la caída, la doble caída: de la cima de la Idea a la animalidad (primera caída); de la cima del espíritu europeo a la vacuidad espiritual (segunda caída)<sup>15</sup>. Llegamos así al punto más interesante del ensayo de Murena: la condición *transobjetiva* de América, es decir la especificidad de esta vida americana que no es animal, como la del hombre prehistórico, pero tampoco humana, como la del hombre histórico, que ya no es natural ni tampoco espiritual. Se trata del tercer momento, transobjetivo, de la concepción mureniana de la historia. En efecto, el hombre pre-objetivo representa el primer momento (la prehistoria); el hombre objetivo, el segundo momento (la historia); el hombre transobjetivo, por último, el tercer momento (la trans o extra-historia). Interesa destacar, como ya sugerimos en la introducción, que la transobjetividad concierne específicamente a América. En este sentido, como dijimos, la post-historia europea difiere en puntos esenciales de la trans-historia americana. Antes de profundizar esta diferencia, sin embargo, expliquemos qué entiende Murena por transobjetividad. Nos permitimos citar un pasaje *in extenso*:

---

15 La concepción que Murena se formula de América difiere, a veces en puntos fundamentales, de la que podemos encontrar por ejemplo en Rodolfo Kusch. Mientras que para este el ser americano se expresa en un demonismo vegetal y en el fenómeno del mestizaje, identificando al indio con la realidad, lo auténtico y la barbarie, y al europeo conquistador con lo adquirido, lo falso y la civilización, siendo el mestizo la encarnación ambigua de esta polaridad, para aquel América simboliza una nada sin historia y sin tradición cultural. Más allá de estas diferencias, ambos pensadores conciben a América, retomando una idea hegeliana pero dándole un nuevo sentido, por fuera del espíritu y de la Idea: “Existe una como perpetuación del vegetal –dirá Kusch– en la psicología social americana. Y esta perpetuación agranda lo americano en sentido telúrico, substrayéndolo, en cambio, a la idea, a ese afán de perfección universal que nos instila Europa” (Kusch, R. 2007, 22). Sobre las visiones de Kusch y Murena acerca de América, véase Lojo, M. R. 1992, 415-420.

Y bien: para el americano [...] cobró el mundo una pesantez inusitadamente mayor como carga de conciencia, pero al mismo tiempo, en cuanto a la vida total, quedó más apartado, más degradado, más objetivado: *transobjetivado*. Con el término *transobjetivado* buscamos indicar que quedó *trascendido* como objeto, que se convirtió en un objeto que ya no está al *frente* de nuestra conciencia sino *atrás* de ésta; un objeto que en modo alguno ha desaparecido de nuestra conciencia, pero que ya no se yergue frente a ésta pleno del interés con que se alza para el occidental, sino que ha quedado atrás, como un objeto de segunda importancia, como un objeto respecto al cual nos hemos “desengañado” (*ibid.*, 202).

Juzgamos este pasaje, y la noción general de *transobjetividad*, de una potencia filosófica enorme<sup>16</sup>. El mundo, para el americano, no ha desaparecido por completo de la conciencia; simplemente se ha desplazado hacia atrás. De posicionarse delante de la conciencia, de ser el objeto, el en-sí, que se manifestaba –enfrentándose– al sujeto, al para-sí, y que en esa manifestación y/o enfrentamiento fundaba el ideal científico del espíritu occidental, ha pasado a ocupar el trasfondo de la conciencia. El mundo, para el hombre americano, ha perdido interés, solo es un objeto de segunda (cfr. Ighina, D. 2000, 241). Creemos que esta prescindencia de la noción de mundo como horizonte de sentido constituye uno de los

---

16 Sería preciso añadir, para completar la definición de transobjetividad propuesta por Murena, otro largo pasaje: “El americano es el hombre dotado de esa estructura, de esa objetividad, para quien repentinamente se ha reiterado el colapso de descubrirse arrojado por una causa inescrutable en el mundo en bruto, de descubrirse otra vez en medio de la soledad del silencio originario. [...] esta crisis [...] ha ocasionado un rompimiento, una violenta distorsión de esa estructura que es la objetividad. La cultura objetiva del espíritu occidental resulta ya inútil para hacer frente a la nueva situación. El horror nuevo ante la reiteración del estado de abandono exige una nueva objetividad, una mayor distancia respecto al mundo. [...] A este nuevo tipo de relación entre el hombre y el mundo que se insinúa en América le damos el nombre de *transobjetividad*” (Murena, H. 1954, 201; el subrayado es del autor).

puntos más novedosos de los análisis de Murena, incluso más novedoso y adelantado que muchas de las filosofías europeas, sobre todo de raíz fenomenológica (Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, etc.), que aún hoy siguen recurriendo, en última o primera instancia, a la noción de mundo para explicar (cuando no para fundar) la existencia humana<sup>17</sup>. De algún

---

17 No por casualidad Leonora Djament (2007, 40) ha calificado a Murena de “pre-  
postestructuralista”. En efecto, el mundo es el último reducto de Dios, su hijo no  
reconocido, su tácito heredero. El horizonte religioso se ha convertido, a partir del  
siglo XIX y con mayor vehemencia en el XX, en un horizonte mundano. El ser-en-Dios  
del Medioevo es hoy, es decir en la cultura contemporánea, un ser-en-el-mundo. La  
trascendencia divina se ha replegado en una trascendencia mundana, en una concien-  
cia que se trasciende hacia el mundo, último horizonte de contención del hombre.  
Creemos que es preciso deshacerse incluso del mundo, de toda noción de horizonte.  
El mundo funciona, implícitamente, como la matriz que nos cobija; de ahí que las  
diversas filosofías del mundo (en especial, como dijimos, la fenomenología) surjan  
precisamente cuando el horizonte divino se ha desdibujado. La muerte de Dios es el  
nacimiento del mundo. Cuando ya no hay Dios, solo resta el mundo. La importancia  
de Murena consiste en haber vislumbrado la necesidad de pensar al hombre incluso  
más allá del mundo. En este punto, creemos que Murena permite superar lo que  
Quentin Meillassoux (2006, 18) ha denominado, recientemente, “correlacionismo”  
(véase también, sobre Meillassoux y el correlacionismo, Harman, G. 2011, 6-14). Gran  
parte de la filosofía contemporánea se habría fundado, según la tesis de Meillassoux,  
no ya en un realismo ni en un idealismo, sino en la correlación del sujeto y el mun-  
do o de la conciencia y su contenido: “La conciencia y el lenguaje han sido los dos  
'medios' principales de la correlación en el siglo XX –soportando respectivamente  
la fenomenología, y las diversas corrientes de la filosofía analítica” (Meillassoux, Q.  
2006, 20). Y es precisamente esta correlación entre conciencia y mundo, esta relación  
(paradójica y ambigua) entre hombre y realidad mundana, la que resulta desactivada  
en los planteos de Murena concernientes al ser americano. Samuel Cabanchik ha  
mostrado la presuposición recíproca que existe entre Dios, el Hombre y el Mundo,  
las tres ideas rectoras de la metafísica según Kant, y el “abandono del mundo” de  
la época contemporánea. Luego de la muerte de Dios y del Hombre, solo restaba la  
muerte del Mundo. Cabanchik (2006, 29) entiende por mundo, al igual que nosotros,

modo, el hombre americano ha saltado más allá del mundo y del espíritu: “No se desea una restitución del mundo, como lo quiere el espíritu objetivo, sino que se da un ‘salto’ sobre el mundo, se va ‘más allá’ de éste” (Murena, H. 1954, 205). Pero ¿en qué consiste este “más allá” del mundo? En principio, consiste en una pérdida de realidad o actualidad, en una disminución de su efectividad, disminución que aún se anuncia de manera embrionaria, por esbozos. El mundo se vuelve “más abstracto, más desrealizado, más privado de la materialidad que es su esencia, [...] pierde importancia como obstáculo, la libertad del hombre aumenta” (*ibíd.*, 202). De ahí la “extraña sensación de irreal realidad” (*ibíd.*, 213) que embarga al americano.

Este “más allá” del mundo y de la historia, inherente a la experiencia –aunque ya el término, en virtud de su filiación hegeliana, resulta inapropiado– americana, para Murena no es sino Dios, en su desnuda pureza. No ya el Dios dulcificado por los innumerables nombres que, a lo largo de la historia, lo han mundanizado, sino el Dios ultra-mundano, el Dios salvaje cuyo rostro es incognoscible por el hombre. Es como si para Murena el crepúsculo de los dioses significase, antes que nada, no una desaparición de lo divino, sino una restitución de la divinidad a su lugar ultra-mundano: “De ahí que la conciencia transobjetiva [...] sea la conciencia del hombre apuntando de nuevo hacia Dios” (*ibíd.*, 229). Es aquí

---

el “plexo de sentido que ordena una situación a propósito de una acción y un proyecto determinados”. Sin embargo, no estamos seguros de que la tarea política de hoy consista en pensar – y no solo pensar, sino hacer posible en la *praxis* concreta – “un retorno del mundo después del abandono del mundo” (*ibíd.*, 78). En la medida en que nosotros no interpretamos la pérdida del mundo en un sentido negativo, cercano a la sociedad del espectáculo de Guy Debord o a la sociedad de la gloria de Giorgio Agamben, no se trata de recuperar el sentido del mundo perdido, sino de abrirse (o cerrarse) a la creación de sentidos disyuntos y fantasmáticos que no supongan al mundo como fundamento. De allí que nuestra lectura de Murena difiera en algunos puntos de la propuesta por Cabanchik, quien encuentra en la noción mureniana de “metáfora” la posibilidad de pensar un retorno del mundo y del hombre. Sobre esta última cuestión, véase Cabanchick, S. 2006, 145-149.

donde se revela el punto más insuficiente y criticable del ensayo de Murena. Por eso creemos que se trata de retomar la noción de transobjetividad pero de pensarla desligada de todo fundamento teológico. Murena da un paso enorme al liberar la conciencia transobjetiva de su referencia al mundo, pero el segundo paso, cuando identifica el “más allá” del mundo con la trascendencia de lo sagrado<sup>18</sup>, pareciera ser un paso en falso. Por el contrario, consideramos preciso retener el extraordinario concepto de transobjetividad, tanto en su relación con el mundo (con el más allá del mundo) cuanto en su relación con América, pero pensando ese “más allá” mundano como una contingencia radical que se identifica –ya veremos por qué– con el afuera en el que proliferan las imágenes.

### 3. América y la irrealidad de las imágenes

A un autor como Murena no se le hace justicia explicando meramente sus conceptos. Su escritura exige algo más, un cierto riesgo, un ir “más allá” del texto. Como si sus escritos solicitasen ser tratados, no ya como objetos, sino como transobjetos. La lectura que esos textos proponen requiere una transobjetivación de lo leído. Llega un punto en que debe dejarse el texto atrás (de la conciencia)<sup>19</sup>. Por eso quisiéramos proponer, en esta última parte, la siguiente tesis (se trata en verdad de una analogía), alejándonos ya de Murena: así como el momento prehistórico corresponde al animal, es decir al sentimiento de sí propio del ser natural (sensibilidad), y así como el momento histórico corresponde al hombre, es decir a la conciencia de sí propia del ser espiritual (intelecto o entendimiento), asimismo el momento trans-histórico corresponde a la imagen de sí propia del ser fantasmático o imaginario (imaginación)<sup>20</sup>. Y aquí es

---

18 Esta concepción de lo sagrado será desarrollada, aún con mayor énfasis, en el último libro de ensayos de Murena: *La metáfora y lo sagrado*.

19 Sobre la lectura parricida en Murena, cfr. Mattoni, S. 2002, 67; Djament, L. 2002, 70.

20 La imaginación ha funcionado, a lo largo de la historia de la metafísica occidental, como la facultad o la potencia intermedia entre lo sensible y lo inteligible o entre el cuerpo y el alma. Explica Giorgio Agamben: “La imaginación recibe así un rango

cuando se vuelve evidente la diferencia entre Europa y América en lo que concierne al fin de la historia. La posthistoria europea, tal como Kojève la entiende, equivale a la función *conjuntiva* de la imaginación. Por tal motivo, el animal de la especie *Homo sapiens* que termina la historia es a la vez humano y animal. La posthistoria es la reconciliación o la síntesis (la conjunción) de la naturaleza y el espíritu, la fusión del sujeto y el objeto, del hombre y el mundo. La transhistoria americana, en cambio, tal como Murena la entiende, equivale a la función *disyuntiva* de la imaginación. Por tal motivo, el americano post-humano, es decir post-espiritual, no es *ni humano ni animal, ni espiritual ni natural*. En este sentido, más que ser la cifra de la síntesis del sujeto y el objeto o del hombre y el mundo, lo es de su distanciamiento definitivo. Por eso Murena sostiene que algo se interpone entre el americano y su mundo, impidiéndole tanto fundirse con él como objetivarlo: “Ya no es posible la ingenua sumersión en el mundo y luego la igualmente ingenua objetivación de éste. Algo se interpone ahora, algo frena al americano, algo que está en su alma y que lo obliga a contemplar de otro modo su paisaje” (*ibíd.*, 199). ¿Qué frena al americano? ¿Qué se interpone entre su alma y el mundo? Una imagen. Y ni siquiera. No es que una imagen se interponga entre el hombre transobjetivo y el mundo; es que el hombre mismo se ha transformado en una imagen. Murena insinúa varias veces la condición imaginaria o fantasmática del ser americano, aunque sin llegar a conceptualizarlo; lo insinúa, por ejemplo, cuando habla del “mundo” americano como “un sueño de caprichos más irreales que los de las más deliberadas fantasías” (*ibíd.*, 214), o cuando menciona “un desvanecimiento de la materia mundana

---

decisivo en todos los sentidos: en el vértice del alma individual, en el límite entre lo corpóreo y lo incorpóreo, lo individual y lo común, la sensación y el pensamiento, representa el residuo último que la combustión de la existencia individual abandona en el umbral de lo separado y de lo eterno. En este sentido, la imaginación – y no el intelecto – es el principio definitorio de la especie humana” (2007, 51-52); y también, un poco más tarde: “es en la imaginación donde tiene lugar la fractura entre lo individual y lo impersonal, lo múltiple y lo único, lo sensible y lo inteligible y, a la vez, la tarea de su dialéctica recomposición” (2007, 56).

que abre paso a una zona situada más allá de éste [es decir del mundo]” (*ibíd.*, 215), o, por último, cuando sostiene que la literatura transobjetiva nos entrega “un humo, un fantástico resplandor, que es justamente la transobjetividad manando por sobre los para ella imposibles cánones de la objetividad” (*ibíd.*, 214). ¿Qué es este humo o este fantástico resplandor en el que se ha convertido el mundo americano sino la zona neutra (esto es: ni natural ni espiritual, ni corpórea ni incorpórea) en la que proliferan las imágenes?<sup>21</sup> América es el nombre que designa, para Murena, el no-ya-mundo de las imágenes. Pero lo designa sin designarlo, puesto que, como hemos dicho, rápidamente conjura la imagen, por su naturaleza inesencial e infundada, apelando a una divinidad ultra-mundana. La condición fantasmática de América, así, queda sepultada bajo el yugo del fundamento divino. Pero lo importante es que Murena, desde su anacronismo inclasificable, ha visto la *desrealización* o *irrealización* del mundo americano, ha visto la disminución de su espesor efectivo y actual (lo que Murena llama la “real realidad”), ha visto, en suma, lo único que puede ser visto: las imágenes. Pero es preciso explicar con mayor detalle qué entendemos por imagen y, en especial, por fantasma. Sólo a partir de esta aclaración se puede volver inteligible en qué sentido podemos identificar a la “irreal realidad” americana con la “irreal realidad” de los fantasmas.

### 3.1 Fantasmas americanos

En principio, hay que decir que tomamos la noción de fantasma de la lectura que Gilles Deleuze realiza de Platón en el asombroso ensayo “Platon et le simulacre”, añadido como un apéndice a *Logique du sens*. Según Deleuze, la verdadera distinción del platonismo no radica en la dicotomía modelo-copia o Idea-imagen, sino entre dos tipos de imágenes: las copias-íconos, dotadas de semejanza y fundadas en las Formas o esencias;

---

21 En el prefacio a *La metáfora y lo sagrado*, Murena habla de una *zona sin respuestas*: “La zona sin respuestas es aquella en la que el sentido que hasta entonces atribuíamos a nuestras vidas se derrumba, queda nulificado” (1984, 15). La zona sin respuestas es también América; como aquélla, simboliza la neutralización del sentido histórico.

los simulacros-fantasmas, repeticiones infundadas de una desemejanza o disparidad<sup>22</sup>. A diferencia de las copias-íconos, cuya semejanza se funda en la Idea, los simulacros-fantasmas no remiten a ningún modelo de lo Mismo, por eso no representan ninguna semejanza, sino más bien un desequilibrio interno. Por tal motivo Deleuze advierte de no confundir al fantasma con un ícono. El fantasma no es una imagen degradada, una copia de una copia, sino más bien una singularidad infundada, una disimilitud o disparidad irreductible. Los fantasmas y las copias difieren por naturaleza.

Si decimos del simulacro que es una copia de una copia, ícono infinitamente degradado, una semejanza infinitamente disminuida, dejamos de lado lo esencial: la diferencia de naturaleza entre simulacro y copia, el aspecto por el cual ellos forman las dos mitades de una división. La copia es una imagen dotada de semejanza, el simulacro una imagen sin semejanza (Deleuze, G. 1969, 297).

En el concepto de simulacro-fantasma, insinuado ya en Platón aunque solo para conjurarlo, Deleuze encuentra la posibilidad de pensar una diferencia en sí, una singularidad que permite desarticular y pervertir todo el armazón del pensamiento representativo, tanto el modelo como la copia, tanto el original como la reproducción. Y es precisamente este modelo el que ha caracterizado al espíritu objetivo, es decir a la historia europea, esencialmente representativa.

Ahora bien, se comprenderá que América, implicando para Murena el fin de la paternidad europea, es decir la muerte del Padre, del Arquetipo, produce una forma humana que ya no puede pensarse en la tradición teológica de la *imago Dei* o *eik n Theou*, es decir como ícono, como mera copia del modelo paterno. El hombre, para la historia occidental, es un ícono, es decir una imagen que se funda en una relación de semejanza con el Padre. Esta imagen es propia del espíritu objetivo, es decir del hombre europeo. En el caso de América, en cambio, se trata

---

22 En este artículo, no haremos ninguna distinción entre la noción de *simulacro* y la de *fantasma*. Ambas, para nosotros, funcionan de manera intercambiable.

de un *parricidio*<sup>23</sup>. En su ensayo sobre Edgar Allan Poe, Murena sostiene: “[...] siendo América una desterrada de la historia, lo que la obra de Poe simboliza es, hablando en los términos más exactos, una voluntad de parricidio espiritual, de parricidio histórico, de aniquilación de la paterna Europa” (Murena, H. 1954, 24). De ser íconos, es decir imágenes dependientes del Padre, los americanos hemos pasado a ser fantasmas, imágenes sin modelo, huérfanos ontológicos<sup>24</sup>.

También en Europa, se objetará, ha muerto Dios. Sin embargo, el Dios europeo ha muerto de vejez, y su muerte ha significado, más bien, en la línea hegeliana retomada por Kojève, una fusión de la copia y el modelo, una identidad del ícono y el Arquetipo. Por eso el fin de la historia europea es eminentemente cristiano, en el sentido de que Cristo representa el nexos que liga al Creador con la creatura. La identidad última

---

23 Sobre la relación entre el parricidio, la lengua y el problema de la comunidad en Murena y León Rozitchner, cfr. Catz, S. 2014, 149-159. En efecto, de algún modo el parricidio de la paternal Europa crearía la posibilidad de pensar una comunidad diversa a las formas y organizaciones políticas de la historia espiritual europea. Samuel Cabanchik, en este sentido, ha considerado a Murena “un precursor de muchos desarrollos actuales acerca del pensamiento de la comunidad” (2014, 169). Si bien la perspectiva de este ensayo de Cabanchik titulado “Melancolía, ultranihilismo y metafóricidad: Figuras de la comunidad en la ensayística de Murena” se orienta en una dirección diversa a la que proponemos aquí, la noción de “comunidad metafórica” propuesta por el autor, así como el vínculo entre comunidad y melancolía, no deja de ser interesante. De la misma manera, el empleo que realiza Cabanchik del término “fantasma”, en relación a la animalidad, es diverso del que proponemos en este artículo. Para nosotros, el fantasma no hace referencia a una “regresión a la que se condena quien no responde al silencio [de Dios] sino que se instaura en su repudio” (2014, 164), sino a una imagen sin modelo ni copia, eximida de todo repudio y de toda melancolía.

24 Sostiene Mattoni: “Fuera del sentido, huérfanos, fuera de la metafísica y de la historia, los sujetos del margen son pura falta” (2003, 162). Una idea similar avanza Américo Cristóbal: “El pasado es el límite de la tradición y en torno a él, América establece una lejanía. No existe como existencia del padre. Es la condena de una filiación fallida. Un hijo a cargo de nadie, un huérfano, un abandonado” (1999, 111).

del espíritu y la naturaleza o del sujeto y el objeto encuentra en Cristo su figura paradigmática. Por el contrario, Murena reserva el término “acristianismo” (*ibíd.*, 222) para designar la condición moral del americano: “no se trata aquí – aclara rápidamente Murena – de ateísmo ni de anticristianismo ni tampoco de oposición a cualquier otro culto en particular: se trata de un sobrepasamiento de las formas de todos los cultos, las cuales no dicen ya nada al espíritu transobjetivo” (*ibíd.*, 224). El acristianismo de Murena hace referencia a la condición fantasmática del hombre americano. No ya ícono, como el hombre histórico, pero tampoco idéntico al modelo, como el hombre posthistórico, el americano es un fantasma que ha sobrepasado la lógica del modelo y de la copia, del ícono y el arquetipo<sup>25</sup>. Por eso la transhistoria americana difiere radicalmente de la posthistoria europea. Mientras que esta supone un retorno cíclico al punto de partida (en Kojève, un retorno a la animalidad), aquella supone más bien una suspensión del ciclo y una indiferencia a cualquier origen. La situación americana, explica Mattoni, “no es un retorno al origen, a la nada de la que todo conjunto humano habría partido. [...] De esta nada no saldrá una nueva totalidad, puesto que es una nada resultante de la pérdida de la totalidad que es su pasado” (2003, 162).

## Conclusión

La consecuencia más extrema de las tesis de Murena contenidas en *El pecado original de América* es la siguiente: si el Ser, para la filosofía hegeliana, es esencialmente histórico, y si América se encuentra “fuera

---

25 Norberto Zuccalá, en el ensayo “Metaforicidad y veridicción. Murena y el problema de la comunidad”, ha señalado el nexo entre la noción de fantasma y la constitución de la subjetividad. Si bien a partir de un análisis centrado preferentemente en *La metáfora y lo sagrado*, el siguiente pasaje de Zuccalá no deja de tener relevancia para nuestro artículo: “Es por la negación de esta conciencia de ser un fantasma para mí mismo que me constituyo en sujeto” (2014, 138). La identidad del sujeto americano, como vemos, se constituye sobre el fondo (en cierto sentido sin fondo o desfondado) del fantasma.

del magnético círculo de lo histórico” (1954, 163), entonces América se encuentra *fuera del Ser* o más allá del Ser. Estas expresiones remiten, por supuesto, a Alexius Meinong<sup>26</sup>. No es para nada casual, además, que Meinong utilizara el término *heimatlos* (sin patria), el mismo que utilizará Heidegger para referirse a la condición del hombre en la época del nihilismo<sup>27</sup>, para calificar a ciertos Objetos que no pertenecían a ningún domi-

26 En el excelente prólogo al *Pequeño manual de inestética* de Alain Badiou, Fabián Ludueña Romandini ha explicado la proximidad entre la teoría de los Objetos de Meinong y la “ciencia sin nombre” de Aby Warburg (cfr. Ludueña Romandini, F. 2009, 22-39). Ambas disciplinas, y por eso nos resultan fundamentales en relación a nuestra interpretación de la transobjetividad mureniana, conciernen de manera específica a las imágenes. Como los objetos estéticos en general, explica Ludueña, las imágenes poseen una “naturaleza fantasmal [*shattenhafte Natur*]” (2009, 36) que las vuelve irreductibles a las regiones de la metafísica dogmática. “Son existencias que Meinong ha calificado de fantasmales [*schattenhaft*]” (cfr. Ludueña Romandini, F. 2009, 36) cuyo estatuto, por eso mismo, concierne más a la sub-sistencia que a la ex-istencia. No es casual, además, que Ludueña proponga el término “trans-objetualidad”, muy cercano a la “trans-objetividad” de Murena, para designar “la concepción según la cual todo objeto estético está inmanente e indistinguiblemente conformado por una multiplicidad sensible y una multiplicidad espectral que se desarrollan, conjuntamente, a lo largo de una estela temporal indefinida” (2009, 37).

27 Heidegger se ha referido a esta condición infundada que asume el hombre en la época de la muerte de Dios con la expresión *Heimatlosigkeit*, término que significa la pérdida de la patria, el desamparo o la indigencia del ente en cuanto tal: “El desamparo del ente en cuanto tal saca a la luz la apatridad [*Heimatlosigkeit*] del hombre histórico en medio del ente en su totalidad” (Heidegger, M. 1997, 395). La esencia del hombre consiste en ser el albergue del desocultamiento del ser. Este lugar de acogimiento, este claro en el que el permanecer fuera del ser puede revelarse, es justamente el *Da*, el ahí. Albergar el ser, hospedarlo a fin de que se desoculte o, aún mejor, a fin de *dejarlo ser* significa, en Heidegger, existir. Con el advenimiento del nihilismo –o con su consumación, puesto que para Heidegger la metafísica es originariamente nihilista– el hombre, de algún modo, pierde su *Da*, su ahí, es decir, pierde la posibilidad de acogimiento, y por ende de desocultamiento, del ser. Por eso Heidegger indica que

nio de la metafísica tradicional (cfr. Meinong, A. 1907, 89). Se trataba de una ciencia, aún incipiente, cuyos Objetos estaban más allá del ser y del no-ser [*jenseits von Sein und Nichtsein*]. Su dominio específico, explicaba Meinong, se encontraba más bien *fuera del Ser* [*Außerseiend*]. Para distinguirlos de los Objetos tradicionales, Meinong los llamó Objetos puros. Un Objeto puro [*reiner Gegenstand*] designaba cualquier objeto intencional considerado fuera del ser, independientemente de su estatuto óntico. Meinong los describió como *heimatlose*, sin patria o sin hogar, puesto que no encontraban lugar en ninguna categoría aceptada por la metafísica. Esta orfandad o indigencia, frecuente también en el ensayo de Murena a la hora de describir la condición del ser americano, concierne para nosotros de manera específica a las imágenes fantasmáticas<sup>28</sup>. La desrealización

---

el hombre apátrida [*heimatlos*] se deja llevar a la fuga de su propia esencia. Esta fuga es, para nosotros, la imagen, el fantasma. Lo cual significa que el hombre americano, el hombre como fantasma, ha perdido su “ahí”, su patria, la posibilidad de hospedar al ser en el acontecimiento de su revelación. Para Murena, es el hombre americano, y no el europeo, el verdadero *heimatlos*, el que lleva hasta el extremo su condición indigente y su exilio de toda patria y tradición. No hay que olvidar que “Murena –según explica Américo Cristófolo– nombró la precipitación del nihilismo: el desenfreno que aplasta toda palabra arrancada a lo que ya no habla” (1999, 108); en este sentido, continua Cristófolo con un evidente tono heideggeriano, la obra de Murena sería “la lección de una indigencia fundamental” (1999, 109; el subrayado es de Cristófolo). Pero si esto es así, ¿no sería preciso invertir la tesis fundamental del existencialismo y decir que, a diferencia de las cosas (constitutivas, según Sartre, del variopinto dominio del en-sí) que *sí* existen, y a diferencia quizás también del hombre europeo, el hombre americano es el único ente que *no* existe o que, en el mejor de los casos, *subsiste*?

28 Según Meinong, la metafísica occidental se ha limitado a pensar lo real, identificando realidad y ser, a partir de dos niveles fundamentales: un nivel físico (la existencia actual), un nivel psíquico o psicológico (la subsistencia ideal). Dentro de estos dos dominios, que circunscriben lo metafísicamente existente, se ubican tanto el monismo cuanto el dualismo. “Si, como podríamos creer, todo lo que existe en el mundo es o bien psicológico o físico, entonces la metafísica, en tanto concierne a lo psicológico y a lo físico, es la ciencia de la realidad en general [*von der Gesamtheit des Wirklichen*].

del mundo que ocasionó la segunda caída en el continente americano no es sino la conversión de lo real en lo imaginario o el descendimiento del espíritu al fantasma. Se trata de un proceso de irrealización<sup>29</sup>. Jean-

---

En este sentido, para citar un ejemplo, tanto las tesis fundamentales del monismo, las cuales aseguran una identidad de lo físico y lo psicológico, cuanto las del dualismo, las cuales aseguran su necesaria diferencia, son metafísicas. [...] Existe conocimiento también de lo que no es actual [*von Nichtwirklichem*]. No importan cuán generales puedan ser los problemas construidos por la metafísica, hay cuestiones incluso más generales; estas cuestiones, a diferencia de las que conciernen a la metafísica, no están exclusivamente orientadas hacia la realidad. Las cuestiones que conciernen a la teoría de los Objetos son de esta clase” (Meinong, A. 1904, 37). Esta interpretación de Meinong se ajusta, en cierto sentido, a la “historia de la metafísica” de Heidegger. Y si lo físico correspondería a lo sensible y lo psíquico o psicológico a lo suprasensible, ya sea divino o meramente racional, entonces la teoría de los Objetos, ni físicos ni psicológicos, ni sensibles ni suprasensibles, ni pre-objetivos ni objetivos, ni pre-históricos ni históricos (en el sentido de Murena), coincide para nosotros con una teoría de las imágenes y en particular de los fantasmas en el sentido analizado previamente, es decir entendidos como singularidades irreductibles, lo mismo que la imaginación, a las polaridades centrales de la tradición metafísica. Si el Ser, para la tradición dogmática de la metafísica, es o bien físico o bien psicológico, o bien materia o bien espíritu; si, como sostiene Meinong, “la organización de todo el conocimiento en ciencia de la naturaleza y ciencia del espíritu [*Natur- und Geisteswissenschaft*] [...] sólo toma en consideración la clase de conocimiento que tiene que ver con la realidad [*Wirklichkeit*]” (*ibid.*, 7), entonces una singularidad que no se identifica estrictamente ni con un término ni con el otro, ni con lo material ni con lo espiritual, no pertenece al Ser (en su sentido metafísico tradicional), sino que designa un extra-Ser (*Außersein*), un elemento ajeno a la “realidad” (*Außerwirlliche*). En este sentido, y solo en este sentido, nos parece oportuno pensar la transobjetividad de Murena a partir de la extra-ontología de Meinong.

29 Punto de contacto con Kusch: “Pero, por eso mismo, porque sus actos apuntan siempre a la *irrealidad* de lo posible y mejor y no a su factura *real* y *concreta*, la esfera de la acción se sume en una *nebulosidad crepuscular* y se empequeñece a expensas del inconsciente de la acción” (Kusch, R. 2007, 65; el subrayado es nuestro). Esta pereza

Paul Sartre ha sido sensible al carácter irreal de las imágenes<sup>30</sup>. De allí la dificultad de hablar, con rigor, de un “mundo de las imágenes”, así como de un “mundo del sueño”. Siendo por definición indeterminadas, las imágenes no constituyen un mundo<sup>31</sup>. Como el animal para Heidegger, la imagen se caracteriza por una *pobreza esencial* y, por eso mismo, por una imposibilidad de ser-en-el-mundo. Los fantasmas, como los simulacros de los sueños, no constituyen entonces un mundo, sino un anti-mundo.

La conciencia está, pues, constantemente rodeada por un cortejo de objetos-fantasmas. Aunque todos estos objetos tengan

---

propia del americano, además, constituye, según Kusch, “un fenómeno de *imaginación* biológica, de *imaginación* orgánica que arboriza, crece y crea por sí su *subsistencia*” (*ibid.*, 66; el subrayado es nuestro).

30 Según Sartre, la imaginación se caracteriza por un proceso de irrealización: “[...] para actuar con estos objetos irreales me tengo que desdoblar yo mismo, *me tengo que irrealizar*” (1964, 164; el subrayado es de Sartre); o también: “el mundo imaginario está totalmente aislado, sólo puedo entrar en él irrealizándome” (*ibid.*, 173). Es preciso aclarar que, si bien aquí utilizamos la noción sartreana de “imagen” o, más bien, algunos aspectos de la noción sartreana de “imagen”, en un sentido cercano –e incluso idéntico– a la noción deleuziana de “simulacro” o de “fantasma”, eso no significa que sean en sí mismas –y en las teorías de ambos autores– intercambiables. Nos parece, sin embargo, que ambas concepciones de la imagen se acercan en algunos aspectos y, sobre todo, resultan pertinentes para pensar el ser americano desde la perspectiva de Murena. En este sentido, diríamos que los aspectos que nos resultan relevantes de la concepción deleuziana de la imagen son: 1) la irreductibilidad del simulacro respecto al modelo y la copia, y consecuentemente 2) su posición de exterioridad respecto a la filosofía de la representación (el espíritu objetivo, en términos de Murena). En lo que concierne a Sartre, su concepción de la imagen nos interesa también por dos motivos centrales: 1) porque las imágenes no pueden constituir un mundo, es decir no pueden ser pensadas a partir del existencial “ser-en-el-mundo”, y 2) porque suponen un estatuto de irrealidad que se identifica, para nosotros, con la transobjetividad mureniana.

31 “Cuando hablamos del *mundo* de los objetos irreales, empleamos para mayor comodidad una expresión inexacta” (Sartre, J.-P. 1964, 173).

a primera vista un objeto sensible, no son los mismos que los de la percepción. [...] En cuanto fijamos nuestras miradas en uno de ellos, nos encontramos frente a seres extraños que escapan a las leyes del mundo. Se dan siempre como totalidades indivisibles, como absolutos. Ambiguos, pobres y secos al mismo tiempo, aparecen y desaparecen de manera discontinua, se dan como un perpetuo ‘en-otro-lugar’, como una evasión perpetua. Pero la evasión a la que invitan no es sólo la que nos haría escapar a nuestra condición actual, a nuestras preocupaciones, a nuestros pesares; nos ofrecen escapar a todo constreñimiento del *mundo*, parecen presentarse como una negación de la condición de *ser-en-el-mundo*, como un anti-mundo (Sartre J.-P. 1964, 177).

¿Qué otra cosa son los hombres americanos sino un espectral cortejo de objetos-fantasmas, de seres extraños que escapan a las leyes del “mundo real” (con perdón, quizás, del pleonasma)? A diferencia del hombre prehistórico, que pertenece al mundo natural, y a diferencia también del hombre histórico, que pertenece al mundo espiritual, las imágenes no pertenecen a ningún mundo o, más bien, pertenecen a un anti-mundo<sup>32</sup>. De tal manera que el ser-en-el-mundo que caracteriza la existencia del *Dasein* o, según la traducción humanista de Sartre, de la “realidad humana” (cfr. Sartre J.-P. 1970, 21), no se aplica al “mundo” (al no-ya-mundo o al menos-que-mundo: al sub-mundo, en suma) de las imágenes<sup>33</sup>. Pero

---

32 Creemos que uno de los puntos decisivos de la concepción sartreana de la imagen y de la imaginación consiste precisamente en haber enfatizado su estatuto específico, ni sensible ni inteligible, y en haberlo distinguido, además, de lo real/actual del presente. Sobre este punto, cfr. Sartre J.-P. 2012, 42, 44, 94.

33 No es causal que este pensamiento, en cierto sentido “post-heideggeriano”, haya solicitado, como hemos insinuado en relación a Blanchot, una profundización de la “noción” (más allá o, acaso, (no) más allá de toda noción) de neutro que, en un mismo movimiento, recuperaba la nada heideggeriana pero sin revelarla al sujeto, una nada irreductible al ser, un abismo –*Abgrund*– sin *Dasein*. Sobre este punto, cfr. Zarader, M. 2001, 284-285, 286.

si las imágenes no pertenecen al mundo, no puede decirse, con total propiedad, que *existen*. Diremos más bien que las imágenes *subsisten* en un *sub*-mundo imaginario y fantasmático. La caída de América, la caída *en* América, es un descenso a este submundo de las imágenes: “Nunca el espíritu afrontó un descendimiento tal, una desculturización semejante” (Murena, H. 1954, 177). Este es el gran pecado, el segundo pecado original: el descenso del espíritu a la imagen, de la conciencia a la imaginación: “nuestro estar en América, por ser privación espiritual, descendimiento, se ha alzado ante nosotros con un cariz predominantemente pecaminoso” (*ibíd.*, 178). Cuando el mundo queda atrás de la conciencia, cuando los objetos pierden actualidad, cuando la realidad se vuelve transobjetiva, solo subsisten las imágenes. No ser ni hombres ni animales, ni seres naturales ni espirituales, ni cuerpos ni almas; *no ser reales, subsistir más allá del ser, in-existir, insistir*: he aquí, acaso, el *extra-ser* americano.

## Bibliografía

- Agamben, Giorgio. 2007. *Ninfe*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Auffret, Dominique. 1990. *Alexandre Kojève: la philosophie, l'Etat, la fin de l'Histoire*. Paris: B. Grasset.
- Blanchot, Maurice. 1969. *L'entretien infini*. Paris: Gallimard.
- Blanchot, Maurice. 1994. *El paso (no) más allá*. Barcelona: Paidós.
- Cabanchik, Samuel M. 2006. *El abandono del mundo*. Buenos Aires: Grama Ediciones.
- Cabanchik, Samuel M. 2014. Melancolía, ultranihilismo y metaforicidad: Figuras de la comunidad en la ensayística de Murena. En *Figuraciones de la comunidad. El ojo la carne y la palabra*, compilado por S. Cabanchik y A. Boverio. Buenos Aires: Colihue.
- Catz, Shirly. 2014. Las lenguas del parricidio: Murena y Rozitchner. En *Figuraciones de la comunidad. El ojo la carne y la palabra*, compilado por S. Cabanchik y A. Boverio. Buenos Aires: Colihue.
- Cristófalo, Américo. 1999. Murena, un crítico en soledad. En *Historia crítica de la literatura argentina. La irrupción de la crítica*, dirigida por N. Jitrik, vol. 10. Buenos Aires: Emecé.

- Deleuze, Gilles. 1969. *Logique du sens*. Paris: Minuit.
- Djament, Leonora. 2002. El ensayo como forma. Posibilidades de una crítica negativa en Murena. *Boletín/10*, Rosario, UNR, 69-75.
- Djament, Leonora. 2007. *La vacilación afortunada. H. A. Murena: un intelectual subversivo*. Buenos Aires: Colihue.
- Esposito, Roberto. 2007. *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*. Torino: Einaudi.
- Ferrer, Christian. 2013. Lejos de todo: Héctor A. Murena. En Ch. Ferrer, *Camafeos: sobre algunas figuras excéntricas, desconcertantes o inadaptadas*. Buenos Aires: Ediciones Godot.
- Frugoni de Fritzsche, Teresita. 1985. *Murena: un escritor argentino ante los problemas del país y de su literatura*. Buenos Aires: Taladriz.
- Harman, Graham. 2011. *Quentin Meillassoux. Philosophy in the Making*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1986. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse II*. Frankfurt: Suhrkamp, Band 9.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1997. *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt: Suhrkamp, Band 3.
- Heidegger, Martin. 1997. *Nietzsche. Zweiter Band*. Gesamtausgabe, Band 6.2. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Hodgson, Peter C. 2005. *Hegel and Christian Theology. A Reading of the Lectures on the Philosophy of Religion*. Oxford / New York: Oxford University Press.
- Ighina, Domingo. 2000. Murena: negación y recomienzos de la historia. *Revista de literatura hispánica*, N° 52, 239-254.
- Kojève, Alexandre. 1979. *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris: Gallimard.
- Kusch, Rodolfo. 2007. La seducción de la barbarie. En R. Kusch, *Obras completas*, tomo I. Rosario: Editorial Fundación Ross.
- Lagos, María Inés. 1989. *Héctor A. Murena en sus ensayos y narraciones: de líder revisionista a marginado*. New York: Maiten.
- Lojo, María Rosa. 1992. H. A. Murena y Rodolfo Kusch: «Barbarie» como seducción o pecado. *Anales de literatura hispanoamericana*, N° 12, Editorial Complutense, Madrid, 415-420.
- Ludueña Romandini, Fabián. 2009. Eternidad, espectralidad, ontología: hacia

- una estética trans-objetual. En A. Badiou, *Pequeño manual de inestética*. Buenos Aires: Prometeo.
- Mattoni, Silvio. 1999a. Murena y la exégesis del ensayo como profecía. *Nombres. Revista de Filosofía*, Córdoba, año IX, Nº 13-14, 265-279.
- Mattoni, Silvio. 1999b. Murena: en busca de una dialéctica trascendental. *Pensamiento de los confines*, Nº 7.
- Mattoni, Silvio. 2002. H. A. Murena: una fantasía inconfesable. *Boletín/10 del Centro de estudios de teoría y crítica literaria*, Rosario, 63-75.
- Mattoni, Silvio. 2003. *Las formas del ensayo en la Argentina de los años 50*. Córdoba: Editorial Universitaria.
- Meillassoux, Quentin. 2006. *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*. Paris: Éditions du Seuil.
- Meinong, Alexius. 1904. *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie*. Leipzig: Verlag von Johann Ambrosius Barth.
- Meinong, Alexius. 1907. *Über die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften*. Leipzig: R. Voigtländer.
- Murena, H. A. 1954. *El pecado original de América*. Buenos Aires: Sur.
- Murena, H. A. 1961. *Homo atomicus*. Buenos Aires: Sur.
- Murena, H. A. 1962. *Ensayos sobre subversión*. Buenos Aires: Sur.
- Murena, H. A. 1969. *El nombre secreto*. Venezuela: Monte Ávila.
- Murena, H. A. 1971. *La cárcel de la mente*. Buenos Aires: Emecé.
- Murena, H. A. 1984. *La metáfora y lo sagrado*. Barcelona: Editorial Alfa.
- Poggiese, Diego. 2006/2007. El proyecto de H. A. Murena: la espiral infinita. *Pilquen*, Sección Ciencias Sociales, Año VIII, Nº 8, 1-10.
- Sartre, Jean-Paul. 1964. *Lo imaginario*. Buenos Aires: Losada.
- Sartre, Jean-Paul. 1970. *L'existentialisme est un humanisme*. Paris: Nagel.
- Sartre, Jean-Paul. 2012. *The Imagination*. London / New York: Routledge.
- Schmucler, Héctor. 1994. H. A. Murena. *La caja*, Nº 10, 8-9.
- Zarader, Marlène. 2001. *L'être et le neutre. À partir de Maurice Blanchot*. Paris: Éditions Verdier.
- Zuccalá, Norberto. 2014. Metaforicidad y veridicción. Murena y el problema de la comunidad. En *Figuraciones de la comunidad. El ojo la carne y la palabra*, compilado por S. Cabanchik y A. Boverio. Buenos Aires: Colihue.

## O trabalho intelectual e o fim da inocência

El trabajo intelectual y el fin de la inocencia  
The Intellectual Work and the End of Innocence

*Ronie Aleksandro Teles da Silveira*<sup>1</sup>

### Resumo

A inocência é uma das características fundamentais do trabalho intelectual. Trata-se de uma disposição para exercer avaliações inicialmente desvinculadas de qualquer conjunto de valores em particular. Essa característica pode se chocar com situações culturais adversas. O ambiente brasileiro exerce uma resistência considerável ao trabalho intelectual em função de seu pendor particularista. Alguns elementos da pós-modernidade, como a universalização da política, também exercem energia nessa mesma direção, compondo um quadro muito peculiar a respeito da atividade intelectual contemporânea na América Latina.

**Palavras-chave:** Trabalho Intelectual; Inocência; América Latina.

### Resumen

La inocencia es una de las características fundamentales del trabajo intelectual. Se trata de una disposición para ejercer evaluaciones inicialmente desvinculadas de cualquier conjunto de valores en particular. Esta característica puede chocar con situaciones culturales adversas. El ambiente brasileño ejerce una resistencia considerable al trabajo intelectual en función de su pendiente particularista. Algunos elementos de la posmodernidad, como la universalización de la política, también ejercen energía en esa misma dirección, componiendo un cuadro muy peculiar respecto a la actividad intelectual contemporánea en América Latina.

**Palabras clave:** Trabajo Intelectual; Inocencia; América Latina.

### Abstract

Innocence is one of the fundamental characteristics of intellectual work. It is a willingness to carry out evaluations initially unrelated to any particular set of values. This feature may clash with adverse cultural situations. The Brazilian environment exerts a considerable resistance to the intellectual work in function of its particularistic inclination. Some elements of postmodernity, such as the universalization of politics, also exert energy in the same direction, composing a very peculiar picture about contemporary intellectual activity in Latin America.

**Keywords:** Intellectual Work; Innocence; Latin America.

1 Docente da Universidade Federal do Sul da Bahia. <roniefilosofia@gmail.com>

## 1. Introdução

Os intelectuais sempre experimentaram alguma forma de pressão utilitária contra as fronteiras de sua atividade. A anedota segundo a qual Tales de Mileto teria caído em um buraco ao contemplar o cosmos ilustra essa apreciação desabonadora acerca do trabalho intelectual desinteressado (Platão 2005). A existência dessa pressão indica as limitações práticas de um trabalho voltado para a construção de mundos ideais, sem qualquer compromisso específico com uma efetiva alteração nas condições de vida das pessoas. De certa forma, a reivindicação pelo engajamento prático da atividade intelectual sempre exerceu algum tipo de influência sobre sua alegada autonomia.

Apesar disso, mesmo em condições culturais em que os problemas práticos se mostraram revestidos de grande valor –em função de situações de emergência social, por exemplo– a atividade intelectual desinteressada conseguiu preservar algum grau de autonomia. Isso permitiu que ela garantisse para si mesma uma dimensão própria, mesmo que esta última fosse entendida apenas como um gasto desnecessário de energia. Nesse caso, tratava-se de algo supérfluo, mas ainda assim considerado como legítimo em sua própria esfera. Isto implica reconhecer o direito à existência de um tipo de atividade no interior de um conjunto de valores em que impera uma lógica distinta –uma espécie de exceção inofensiva e irrelevante, poderíamos dizer.

Podemos afirmar, então, que no contexto de culturas letradas –aquelas em que o trabalho intelectual se constituiu como um tipo distinto de atividade profissional– ele sempre gozou de algum grau de autonomia. Obviamente, não faz sentido postular uma validade universal dessa autonomia, justamente porque existem e existiram culturas nas quais o trabalho intelectual não se constituiu como uma atividade dotada de significado próprio e, por isso, sequer existiu. Por isso, restringimos a presença dessa autonomia àquelas situações em que o trabalho intelectual existiu de fato.

Em situações extremas essa autonomia pode ter sido questionada de maneira sistemática, mas ela jamais deixou de se apresentar como uma dimensão regida por sua própria lógica. Essa última diz respeito a se

preservar um tipo de atividade não orientada necessariamente para a alteração das condições de vida dos seres humanos e descompromissada com resultados práticos. Não podemos computar aqui aqueles casos em que se fez um uso posterior e não originalmente previsto de formulações intelectuais que eram originalmente destituídas de uma orientação prática. O que é importa é observar que a atividade intelectual, *enquanto é exercida*, goza de alguma autonomia relativa e não se orienta por preocupações engajadas com as necessidades humanas existentes.

Nesse sentido, a atividade intelectual pode ser caracterizada como um tipo de trabalho que só pode se estabelecer em um ambiente cultural que lhe fornece alguma dimensão de liberdade. Mesmo no interior de limitações culturais –como sob fogo cerrado de uma crítica de viés prático– ainda assim o trabalho intelectual pode subsistir desde que ele possa se apresentar como uma atividade destituída de compromissos prévios.

O que é típico do exercício intelectual não é, portanto, que ele se mantenha indefinidamente desvinculado da dimensão prática da vida. O que lhe é próprio é a possibilidade de instalar-se em *uma condição inicial não comprometida*. Mesmo que extremamente limitada –em função das consequências, do desenvolvimento e das conexões que se estabelecem com o âmbito prático em cada caso particular– ainda assim essa dimensão inicial não comprometida não pode ser suprimida do trabalho intelectual sem comprometer sua existência. Podemos dizer, então, que o trabalho intelectual requer uma condição inicial de *inocência* para existir.

Essa suspensão com relação a todo compromisso não visa obviamente produzir uma cisão permanente entre o trabalho intelectual e o compromisso existencial. Sua função é estabelecer uma condição preliminar a partir da qual o pensamento possa lançar-se adiante sem amarras que venham a convertê-lo em uma mera defesa de um conjunto de valores ou em instrumento de interesses já consolidados. Nessa dinâmica ele pode, inclusive –e o faz com frequência– estabelecer compromissos com os valores vigentes que se apresentam em função das necessidades internas produzidas por aquela condição original de autonomia. A questão não é, portanto, que o trabalho intelectual ocorra indefinidamente no vácuo, mas que ele opere *inicialmente* em uma situação em que os

compromissos foram abolidos e não exercem pressão sobre ele. Ainda que sob a forma de uma exceção tolerada no interior de uma cultura marcada por um caráter prático ou comprometido, ele necessita instituir para si essa condição inicial em que os vínculos com valores vigentes estejam momentaneamente suspensos.

Nessas condições se estabelece o que tradicionalmente se denomina de *crítica*: um tipo de perspectiva avaliativa que não se encontra engajada inicialmente com algum conjunto de valores, podendo mover-se em um espaço livre de referências e coordenadas consolidadas. A dimensão crítica se afirma através da possibilidade de interpor um lapso de liberdade durante o exercício do pensamento. Ela é essencialmente uma operação que se torna viável ao não se vincular momentaneamente a valores em particular. Não pode haver atividade intelectual crítica sem essa condição transitória de inocência. Caso esta não se apresente, toda crítica será objeto de suspeita na medida em que pareceria estar sendo exercida sob a orientação de alguns valores particulares. Nesse caso, porém, isso significa que a crítica deixa de ser crítica e torna-se uma modalidade de defesa ou de engajamento com relação a tais valores.

Do ponto de vista da experiência existencial, o movimento de suspender a validade de compromissos com valores específicos e tornar possível a atividade crítica, pressupõe a experiência da *nulidade*. Afinal, para que se estabeleça uma efetiva dimensão prévia descompromissada, o intelectual necessita anular os valores consagrados pela cultura vigente, as ideias confortáveis, a moralidade e as relações políticas existentes, o saber reconhecido etc. Um exemplo clássico desse exercício de anulação da tradição é aquele que foi proposto por Descartes (1983) ao estabelecer algumas das bases da modernidade.

Essa experiência não é nada trivial e exige uma disposição psicológica de projetar no nada a totalidade do mundo em que se vive. De certa forma, ela antecipa a experiência da morte em função de exigir o desapego com relação a todos os valores que estruturam o mundo em que se vive (Heidegger, M. 2006). Sem fazer naufragar a totalidade estruturada de sua própria cosmovisão, a atividade intelectual não pode se realizar plenamente. Isso na medida em que ela se mantém comprometida com

valores e não pode tomar impulso a partir de uma condição efetivamente autônoma. A morte em vida é um requisito da inocência.

É inegável a presença de uma certa tendência para essa morte prévia em toda atividade intelectual genuína. Ela permite antecipar uma experiência relativa ao rompimento provocado pelo desfecho existencial e, por isso, se supõe que coloca o intelectual em condições especiais de exercer uma adequada avaliação do mundo. Essas condições se mostram especiais na medida em que fornecem os elementos ideais de desinteresse e de desapego com relação a qualquer valor –algo que só pode ser fornecido pela experiência da morte em vida (Sloterdijk, P. 2014) ou, ao que parece, pela própria morte física.

Essa experiência possui evidentes conotações místicas e, a depender do ponto de vista que se adote, pode parecer uma atitude heróica e revestida de coragem. Claro que para os seres práticos, essa antecipação da morte pode parecer uma compulsão pelo martírio ou um objeto de chacota –como naquela piada sobre a queda de Tales de Mileto a que me referi no início. De sua própria perspectiva, se trata de afirmar que o intelectual é capaz de experimentar a morte (antes da própria morte) e ingressar em domínios vedados aos demais seres humanos ocupados com a labuta diária pela sobrevivência. Isso lhe propiciaria condições especiais de avaliação na medida em que ele adquiriria a capacidade de ver além das aparências forjadas por nossas condições atuais de existência. Afinal, ele estaria vendo as coisas como elas são, sem a interferência dos elos sociais e das convenções, sem o viés do interesse e do engajamento.

Porém, não pretendo me ocupar aqui com uma discussão acerca do alegado heroísmo frequentemente atribuído à atividade intelectual. Uma avaliação isenta da atividade intelectual ainda é um tipo de atividade intelectual –o que deve nos remeter a problemas de círculos lógicos em que prefiro não me envolver nesse momento. Em último caso terminariamos ou rindo dessa pretensão ou reconhecendo nela a expressão de uma liberdade radical. Em ambos os casos, seguramente estaríamos acionando mecanismos tautológicos para sustentar nossa avaliação.

Meu interesse aqui é outro: gostaria de chamar a atenção para a existência de *condições culturais* que produzem situações em

que a atividade intelectual não parece mais ser possível, pelo menos nos termos que a apresentei acima. Em função desse objetivo, enveredo por outra direção no restante desse texto.

Entendo que algumas dessas condições culturais contrárias àquela inocência temporária, requerida pela atividade intelectual, dizem respeito tanto a especificidades latino-americanas quanto internacionais. Obviamente não podemos deixar de ser latino-americanos para nos tornarmos intelectuais. Pelo lado do ambiente pós-moderno do ocidente desenvolvido, trata-se de uma influência a que ninguém parece mais poder escapar, em função dos processos de globalização que interligam tudo a todos, especialmente aqueles que detém os meios de emissão de comunicação voltada para os que detém apenas os meios de recepção.

Nesse sentido, me proponho a explorar algumas noções correntes no ambiente acadêmico latino-americano em que ambas as variáveis culturais se manifestam de maneira evidente: as nossas e aquelas que são internacionais e que, pela sua força, também tendem a se tornar nossas. Isso se justifica na medida em que, de um lado, o trabalho intelectual de que trato é latino-americano e, de outro, porque ele se articula com as noções usuais que caracterizam a atividade intelectual internacional atual.

## **2. América Latina**

Por questões de simplicidade e uma relativa ignorância desse autor, tomo aqui o Brasil como representante da América Latina. A simplificação é certamente ilegítima. Porém, se justifica em função da dimensão limitada de um artigo e da necessidade de tornar o tema tratável, a despeito do sacrifício de características particulares de cada país ou região.

Tanto a cultura brasileira como os valores pós-modernos, vigentes no ambiente internacional, exercem força no sentido de dilapidar a condição inicial não comprometida que é própria da atividade intelectual. No primeiro caso isso pode ser notado com relativa facilidade, em função de nossa condição de brasileiros. Me refiro à presença de elementos culturais que fragilizam qualquer perspectiva que tente se apoiar em uma instância independente de valores.

Com efeito, uma das características marcantes do ambiente cultural brasileiro é sua capacidade de anular a validade plena de qualquer postura transcendente. Assim, seja qual for a perspectiva de análise que possamos adotar com respeito ao Brasil, iremos nos deparar com a situação de fragilidade ou de impossibilidade da afirmação de um valor independente com relação às particularidades envolvidas (Silveira, R. 2018a). O Brasil é marcado pelo predomínio da particularidade sobre qualquer alegação de isenção.

De ponto de vista moral, por exemplo, isso significa que qualquer referência que aspire a uma validade universal sofre o efeito cáustico da desconfiança. Isto é, não tem se estabelecido no Brasil um espaço de consideração moral descompromissada com o que quer que seja. Se tomarmos como referência a formulação kantiana do imperativo categórico (Kant, I. 1973), veremos que a moralidade brasileira ocupa uma posição muito distinta. Com efeito, a máxima kantiana indica a necessidade de se universalizar a regra da ação como critério de moralidade: ela tem de dirigir minha ação e, ao mesmo tempo, deve servir de guia para todas as ações de meus semelhantes.

No Brasil partimos da convicção implícita de que ninguém segue realmente uma regra, mas apenas seu interesse individual. Sendo assim, não faz sentido que *eu* sacrifique meu interesse em benefício da universalidade sabendo que *ninguém* mais o fará. Mesmo quando parece que alguém está seguindo uma regra, sempre suspeitamos de que isso expressa apenas uma intenção velada que não está visível para nós. Nesse sentido, a moralidade é apenas um disfarce para ocultar interesses e, assim, obter êxito (Silveira, R. 2018a).

De um ponto de vista político, isso significa que não se afirma a autonomia do interesse coletivo diante das personalidades, facções, classes ou partidos –a depender do ponto de vista analítico que se assuma. O espaço que deveria ser ocupado pela universalidade independente é tomado pelas vontades particulares, de tal maneira que o quadro geral consiste em uma sociabilidade em que cada individualidade tenta se apropriar do máximo de riqueza e *status* possível, sem considerar qualquer necessidade de um ajuste de conduta com relação a outros valores que seriam independentes.

Assim, nossa maneira de compreender as situações morais e políticas se refere sempre a um interesse particular alçado à condição pública, mas não de um autêntico *interesse público* dotado de um valor intrínseco e, portanto, de superioridade ética. Não se trata apenas de que não exista esse tipo de interesse e sim de que, dado o estado geral de desconfiança que caracteriza a cultura brasileira, qualquer interesse é compreendido e experimentado como particular. Por isso é que mesmo naquelas ocasiões políticas em que nada parece tornar uma ação suspeita de ser a expressão de um interesse particular, ainda assim preferimos nos precaver e entendê-la com exprimindo um interesse privado ainda não revelado. Ou seja, mesmo sem evidências concretas para isso, nossa tendência natural é interpretar eventos morais e políticos como a expressão oculta de interesses particulares.

Essa maneira de pensar e sentir corrói a própria base da isenção moral e do autêntico interesse público, pois supõe que mesmo nos casos em que uma *intenção* possa apresentar-se como autenticamente isenta ela nunca o é de fato. Em último caso, operamos com base em um procedimento que se satisfaz em revelar a presença de interesses particulares em toda parte, porque entendemos que isso é tudo o que efetivamente existe na esfera social. Esse padrão geral de suspeita e indignação funciona como uma defesa de cada interesse particular e realimenta a convicção de que ele é tudo o que há no ambiente cultural em que vivemos. Afinal, essa suspeita ratifica a disposição para que cada indivíduo se baseie exclusivamente em seu próprio interesse, *na medida em que todos os demais também o fazem*. Dessa maneira, seguir apenas seu interesse se legitima como um ato de defesa e se converte em parâmetro de sociabilidade.

Do ponto de vista epistemológico essa situação conduz a uma outra que é muito peculiar. De fato, essa modalidade de ceticismo com relação às dimensões de isenção e objetividade dificilmente pode ser conciliada com os postulados tradicionais da atividade intelectual que requerem a experiência temporária da inocência. Essa demanda por inocência se expressa naqueles requisitos prévios de purificação estabelecidos por Bacon (1979) na fundação dos procedimentos básicos da atividade cientí-

fica. Essa última é uma das formas de atividade intelectual e pode ilustrar a totalidade desse tipo de trabalho.

Observe que as dimensões marcadas pelo desinteresse constituem-se como o objetivo principal da ciência, pelo menos no período de sua formulação como uma prática social específica levada a cabo por uma comunidade de investigadores. Essa prática coletiva foi pensada para funcionar como um sistema regido por regras universalmente reconhecidas como válidas. Para se fazer parte dele seria necessário pactuar com padrões de conduta explícitos ou implícitos que definem *o que* deve ser investigado, *como* se investiga e qual a *linguagem* a ser utilizada nos processos de comunicação entre os pesquisadores. Ou seja, uma comunidade científica é um arranjo social construído a partir do respeito coletivo a regras válidas para todos os seus membros.

Em um ambiente caracterizado pelo predomínio daquelas posições céticas brasileiras, a verdade não pode ser um ponto de chegada de nenhum tipo de exercício racional –incluída aí a ciência. Isto é, a lógica interna de funcionamento de uma comunidade científica em particular é antagonica àquela que predomina no ambiente social mais amplo no Brasil. De certa forma, isso implica que o modo de operação de uma comunidade científica atuante no Brasil só pode se constituir como um regime de *exceção cultural*.

Porém, ela também pode fazer concessões ao regime de desconfiança que impera do lado de fora de seus frágeis muros epistemológicos. Nesse caso, ela se caracteriza como uma *imitação* do dispositivo científico europeu. Isto é, ela copia procedimentos que não está apta a seguir na prática, já que seu estofo cultural afirma uma lógica incompatível com aquela que é requerida pela ciência (Silveira, R. 2018a). Isso significa dizer que a ciência funciona no Brasil em um regime de exceção cultural –que a fragiliza como instituição– ou como uma imitação dos procedimentos da matriz europeia. Porém, ela nunca funciona como ciência propriamente falando, em função das condições culturais adversas em que está inserida. Seu exercício pleno reivindica condições que não existem aqui.

Assim, não é por acaso que já se afirmou que no Brasil a racionalidade não se movimenta em direção a um centro universal de interesse:

a verdade. Ela funciona de maneira alternativa, como uma espécie de ornamento para a própria individualidade de seu usuário (Buarque de Holanda, S. 1984): como *razão ornamental*. Nas nossas circunstâncias a atividade racional deixa de ter em mira um ponto fixo superior e adota uma orientação distinta. Ela se espalha pela superfície do ambiente cultural sem um eixo diretor fixo, sem um norte claramente identificável, sem adotar uma direção única.

A energia racional, que em condições de isenção e objetividade propicia um movimento vertical que gera a experiência da profundidade, atua de maneira distinta no Brasil. Com efeito, no nosso ambiente, ela produz um movimento que se propaga superficialmente (Silveira, R. 2017). Embora isso pareça ter passado despercebido em grande medida, a atividade científica no Brasil não visa os mesmos objetivos que sua congênera ocidental em função da apropriação cultural que se faz dela no nosso ambiente. E mesmo quando ela consegue replicar o modelo original, ela se coloca em contradição com o restante da cultura nacional e, por isso, tende a não perdurar no tempo. Nesse caso, ela existe sob o regime de um verdadeiro enclave.

Em termos gerais, o regime de desconfiança que caracteriza o ambiente brasileiro mostra-se constituído de tal modo que dificulta a promoção da atividade intelectual. Isso ocorre porque o tipo de experiência que tem sido típico na nossa situação não é compatível com os requisitos de isenção que são próprios do trabalho intelectual. Não se trata, portanto, de incapacidade pessoal para o exercício dessa função, como poderia parecer a um intérprete mais afoito e desconhecedor de nossas peculiaridades culturais. Trata-se, isso sim, da vigência de um conjunto de valores que torna essa atividade inviável na sua feição original em função da energia que ele exerce em sentido contrário.

O quadro geral pode ser descrito como um sistema de forças contraditório: a) de um lado a atividade intelectual que requer uma condição transitória de inocência e liberdade com relação a valores; b) de outro a cultura brasileira que reafirma a impossibilidade dessa condição ao desmascarar a presença do interesse particular em cada ação. O que obtemos daqui é um quadro geral marcado pelo confronto entre forças antagônicas

que se anulam ou, em função de um princípio básico de economia, que conduzem a acomodações em que o arranjo social original torna-se objeto de imitação ou sobrevive como um enclave.

Curiosamente isso não significa que se tenha consolidado um tipo de postura anti-intelectual no Brasil, em função do sentido contraditório das forças envolvidas. Pelo contrário, o que tem se estabelecido é uma espécie de incorporação do elemento intelectual por parte da cultura brasileira. Claro que isso se realiza segundo o padrão de operações que realizamos e não segundo a lógica interna da atividade intelectual. Isto é, a incorporação do elemento intelectual se dá através dos processos de assimilação típicos da cultura brasileira. São esses que tem prevalecido em último caso. Entretanto, essa prevalência é circunstancial e não envolve a anulação das forças contrárias, mas apenas sua assimilação formal. As tensões persistem mesmo no interior dessas *soluções brasileiras*. Aliás, o que é típico desses arranjos é justamente certa formalidade: a manutenção de uma manifestação cultural de matriz europeia em um meio que adultera seu conteúdo.

Essa modalidade de assimilação é especialmente digna de atenção na medida em que ela permite vislumbrar um padrão de operações de anulação relativa de exigências que são culturalmente incompatíveis com o ambiente brasileiro. Esse padrão pode exprimir, à primeira vista, uma atitude de relativa aceitação daquelas exigências que adquire a feição de mera passividade. Porém, tais acomodações se tem operado em benefício predominante dos valores brasileiros, de tal forma que não chegamos a nenhum padrão consolidado de predomínio de dispositivos europeus no Brasil: não nos modernizamos, não nos moralizamos, não nos cristianizamos etc. Enfim não nos ocidentalizamos plenamente em nenhum desses sentidos. As adaptações que temos realizado se dão sempre segundo nossos próprios termos, apesar da aparência de passividade. Nesse sentido, o modo de se proceder a assimilação indica a vigência de um sistema muito sofisticado de *resistência* cultural.

Esse mecanismo se torna especialmente visível naquela noção de Buarque de Holanda (1984) acima referida: a razão ornamental. Essa figura exemplifica *um modo de operação racional destituído de seu*

*aspecto racional* ou *uma modalidade de atividade intelectual marcada por condições culturais não intelectuais*. Me obrigo a esse tipo de formulação contraditória em função da precariedade da lógica convencional quando se trata de descrever situações em que a absorção cultural anula o conteúdo original do elemento aculturado –por assim dizer. Ela revela o fato de que o conjunto de forças que se encontra em choque não permite uma síntese (Silveira, R. 2016a). Isto é, não se trata de que haja uma solução –no sentido convencional do termo– para o impasse marcado por aquelas diferenças originais.

Essa formulação, que é adequada à situação a que se refere, se ajusta perfeitamente a um tipo de operação que assume a contradição, sem a expectativa de que ela venha a se resolver no futuro. Com efeito, essa lógica implica a afirmação da contradição, na medida em que a apresenta como uma *solução* e não como um estado de coisas destinado à eliminação (Silveira, R. 2018b). Assim, a razão ornamental é um tipo de racionalidade desfalcada da tendência para a verdade e cujo objetivo central é servir de suporte à exibição da competência individual. Em certo sentido, ela é superficial e exibicionista, sem deixar de se constituir como uma forma de racionalidade.

### **3. Pós-modernidade**

Do ponto de vista das recentes mutações no ambiente contemporâneo internacional, pode-se notar um padrão dotado de uma tendência similar àquela que já predomina no Brasil. Embora não seja meu objetivo aqui analisar a relação entre a pós-modernidade e a cultura brasileira, parece-me inegável que existe um relativo fortalecimento entre as energias em atuação nessas duas esferas. Isso não significa que somos pós-modernos antes mesmo que o ocidente desenvolvido o tenha sido ou de que este último caminha na direção de alguma modalidade de brasilificação. Refiro-me aqui apenas a certa sinergia que pode ser notada quando observamos o efeito produzido pelas forças atuantes na pós-modernidade e no Brasil.

Uma das características típicas do modo de operar pós-moderno pode ser identificada na *universalização da política* (Foucault, M. 1999).

Isso significa adotar uma percepção relativamente distinta com relação à compreensão até então dominante sobre o sentido da história da civilização ocidental. Não é um exagero postular que prevaleceu no ocidente moderno uma narrativa que afirma a existência de um processo de libertação gradual do ser humano ao longo de sua história. Essa auto representação otimista pode ser encontrada na afirmação de que a história ocidental é a história da liberdade, como pretendeu Hegel (1986).

A alteração pós-moderna, a que me referi, diz respeito a se adotar uma suspeita generalizada com relação aos processos políticos, de tal forma que eles não pareçam conduzir a situações de ampliação da liberdade, como pretendia aquela versão moderna anterior. A universalização da política significa reconhecer que qualquer disputa particular diz respeito a posições de interesse e que, portanto, o que ocorreu é que um deles prevaleceu nos eventos históricos –e não algum suposto *interesse da humanidade* pela sua própria libertação.

A questão fundamental na transição para o ponto de vista pós-moderno é observar que as narrativas predominantes passam a dizer respeito a motivações particulares. Essas narrativas obviamente solapam qualquer afirmação de que a história se move no sentido de promover um bem geral da humanidade –que seria universal. De certa forma, o que se critica é aquele sentimento de confiança nos resultados do emprego sistemático da razão humana, típica do Iluminismo e que veio a produzir a fé na ciência (Bacon, F. 1979) e nos rumos emancipatórios da história (Marx, K. 2013). A vítima aqui é aquele otimismo difundido pela cultura moderna que envolvia uma firme convicção acerca do progresso da humanidade.

De fato, tudo aquilo que de um ponto de vista tradicional moderno foi compreendido como expressão de uma busca desinteressada –pela verdade, pela moralidade, pelo bem público– passa na pós-modernidade a ser objeto de suspeita. Essa desconfiança se consolida através da percepção de que o desinteresse alegado pela modernidade consistiu *sempre* em disfarce de algum interesse particular. Ou seja, que não existe dimensão da vida humana que não seja marcada pela presença de conflitos políticos. Não se trata apenas de indicar as implicações políticas de qualquer ação humana, mas de postular que as motivações implicadas

nelas sempre foram políticas, independentemente das declarações de desapego feitas no passado. Consequentemente, toda ação humana passa a ser entendida como expressão de intenções políticas. Qualquer gesto, por mais espontâneo que pareça, traz em si uma intenção implícita.

Mesmo quando o próprio agente não deseja exercer uma influência sobre os demais, sua ação contém ao menos o germe de um procedimento padronizado a servir de modelo de comportamento para os demais. Como todos se miram nos demais, trata-se de reconhecer a natureza especular da ação humana, disseminando a presença da política por toda parte. Como cada ação é um convite ao compartilhamento e à repetição, ela consiste em uma proposição de domínio e hegemonia social, em um gesto de força ou de tentativa de indução de comportamentos semelhantes.

A explicitação da natureza política das ações humanas foi especialmente impactante no âmbito epistemológico (Lyotard, F. 1986; Kuhn, Th. 2011). De fato, a revelação da presença de elementos políticos mesmo no interior dos processos de investigação científica, de sua organização interna e da tomada de decisão acerca da validade de teorias, desfechou um golpe mortal na noção tradicional de objetividade e de inocência. De certa forma, o caráter social do uso da linguagem já havia sido sugerido anteriormente (Wittgenstein, L. 1991) e, nesse sentido, podemos compreender a pós-modernidade como a expressão madura de um conjunto de atitudes lentamente gestado no ocidente durante do Século XX. Esse conjunto de atitudes consolidou a versão de que todos se movem em um ambiente de natureza política, de envolvimento mútuo, de disputa e de construção de consensos –através de um ou outro processo. Nesse sentido, se trata de adotar a tese de que o mundo humano é agonístico.

A questão que nos interessa ressaltar aqui é o fato de que a universalização da política a todas as dimensões da vida humana contribuiu para o enfraquecimento da defesa da neutralidade, da isenção e da objetividade. Se a política está por toda parte e constitui um elemento decisivo de cada gesto humano, é inviável continuarmos a afirmar a validade daquela circunstância original típica da atividade intelectual: a inocência.

Com efeito, se aquele requisito original, se aquela *condição inicial não comprometida* nunca existiu, então se trata de um golpe mortal também naquilo que se considerou a essência de toda atitude crítica. Assim, simplesmente se considera que nunca existiu tal condição de inocência e que o trabalho intelectual se fundou em uma base falsa. Nada do que se segue a partir daí poderia, então, ser entendido como expressando algo que não seja o elemento que orienta todas as demais atividades humanas: o interesse (Silveira, R. 2016b). A partir de agora a crítica não pode mais ser exercida e deve ser substituída pela denúncia sistemática de suas próprias pretensões, já que ela também expressa um interesse. Essa nova tarefa exercida contra si mesma visa levantar o véu que oculta toda relação política oculta mesmo no interior da crítica.

Porém, a situação de universalização da política e dessa versão das tarefas intelectuais implica em novas dificuldades. Afinal, se tudo converge a um interesse, então tudo é igualmente passível de desmascaramento –cada um a seu modo, é verdade. Porém, o fato de que nada pode efetivamente sobreviver a essa revelação e mostrar-se como uma ação inocente redundando em que já sabemos, desde o início, que nada pode se apresentar verdadeiramente como isento de interesse. Se tudo pode ser refutado nas suas pretensões de inocência e, por isso mesmo, acusado de consistir na defesa de um interesse particular, então o desmascaramento tende a se converter em um padrão repetitivo na mesma proporção em que vai se consolidando a perspectiva de que nada pode escapar a ele.

Quando tudo expressa um interesse, já não faz sentido revelá-lo repetidamente, porque isso consiste em uma redundância por parte do trabalho intelectual. A revelação é só um caso particular de uma regra geral que já se sabe ser verdadeira. Assim, a missão principal do trabalho intelectual se torna algo já sabido, um ponto de vista de que todos partem e que não desperta qualquer atenção especial, na medida em que já se sabe onde se chegará. A redefinição do trabalho intelectual nos termos pós-modernos conduz à sua conversão em um tipo de atividade caracterizada pela rotina e pela redundância. Ela encontra-se delimitada por um ponto de partida e também por um ponto de chegada pré-estabelecidos. O objeto específico em cada caso não possui força para liberar a atividade

intelectual do esquema teórico que ele desempenha em todas as situações: revelar a presença oculta de um interesse, encenar mais uma vez o assassinato de uma inocência já morta.

## Conclusão

Tudo indica que a inocência tende mesmo a morrer em função da overdose de desconfiança gerada pela conjunção da cultura latino-americana (aqui representada pela situação brasileira) com a pós-modernidade. Uma das questões mais sensíveis nesse ambiente de suspeita generalizada é a necessária readequação do trabalho intelectual. Hoje é comum encontrarmos um padrão de atividade intelectual que se universaliza à medida que vai ganhando terreno aquela versão cética, adversária da inocência. Nesse sentido, todas as alegadas pretensões à objetividade tradicional devem ser atiradas por terra. Só restam aqui os processos de elaboração de consensos coletivos –uma outra versão mais ajustada da objetividade aos novos tempos de predomínio das narrativas centradas no interesse.

Isso se faz por meio da demonstração de que se trata efetivamente de *uma* intenção particular alçada à posição predominante da universalidade –ou de um interesse indevidamente hipostasiado. Assim, em função da influência da civilização europeia na América Latina por força dos processos coloniais, por exemplo, tudo pode agora ser acusado de haver se *ocidentalizado*. Com isso se pretende apontar para o fato de que qualquer valor que tenha se tornado historicamente hegemônico no nosso ambiente cultural latino-americano expressa uma relação de poder e, portanto, um predomínio construído por meio de algum procedimento interessado e, nesse caso, violento.

Na maioria das vezes, se compreende que essa hegemonia foi obtida em função de práticas sociais *injustas*, na medida em que valores antagônicos tiveram que ser eliminados por meio de gestos de força. Assim, é comum um padrão explicativo que afirma que a obtenção da hegemonia cultural dos valores ocidentais ocorreu através da eliminação dos seus concorrentes políticos, sejam eles valores autóctones ou simplesmente diferentes.

O relevante nesse caso é que essa nova versão do trabalho intelectual pretende revelar o processo que conduziu um valor em particular a ser hipostasiado à condição hegemônica em que se encontra atualmente. Podemos comparar essa nova definição da tarefa da atividade intelectual como aquela levada a cabo por Feuerbach (1989): a revelação do fundamento antropológico de toda religião. De fato, ele demonstrou que as virtudes divinas são apenas características humanas projetadas na estratosfera da divindade. Algo aqui ressoa também à proposição perspectivista de Xenófanes segundo a qual se os bois, cavalos e leões tivessem deuses, eles certamente se pareceriam com bois, cavalos e leões (Kirk, G.; Raven, J.; Schofield, M. 1994).

Gostaria de chamar a atenção para o desajuste existente nesse tipo de discurso que parece ter herdado inconscientemente as pretensões daquela velha crítica calcada na inocência. Assim, ele se exerce apoiado nas velhas considerações sobre a inocência que acaba de assassinar. Essa perspectiva alinhada ao ambiente pós-moderno e aos valores predominantes na cultura latino-americana entende que a revelação da presença de um interesse consiste na promoção da *justiça*. Ora, como já vimos antes, só pode haver alegação em benefício da *justiça* em ambientes em que a inocência é possível, mesmo que de maneira escassa e marginal. Essa alegação não faz nenhum sentido no contexto em que o trabalho intelectual busca o desmascaramento do interesse considerado como onnipresente.

A inconsequência existente nessa definição do trabalho intelectual diz respeito ao fato de que a revelação do interesse –ou a afirmação do fim da inocência– eliminou a base que tornava possível qualquer ato que visasse a *justiça*. A atividade intelectual atual não está habilitada a promover a *justiça*, como ela tende a pensar a si mesma, ao revelar a presença de um interesse particular no que quer que seja. A explicitação de que toda hegemonia implica eliminação, subalternização, silenciamento ou colonização não produz *justiça*. O que ela produz, na prática, é a recomposição de uma outra forma de hegemonia e, portanto, a promoção alternativa de *outro* interesse que visa estabelecer uma nova situação no jogo de forças das disputas políticas.

Essa recomposição não pode ser entendida como visando à *justiça*. Ela é uma compensação ou uma tentativa de obtenção de uma nova hegemonia dentro de um sistema essencialmente tenso em função das forças que se encontram em constante disputa. Talvez essa autoimagem enganadora revele alguma relutância do trabalho intelectual em posicionar-se plenamente nessas condições políticas que dizem respeito a situações permanentemente agônicas. Talvez se trate de algum traço nostálgico com respeito à inocência que já não existe mais.

Não pretendo aqui afirmar que essa nova definição do trabalho intelectual nada acrescenta ao ambiente cultural em que se exerce. A produção de contrahegemonias tem seu próprio valor político dentro do domínio onnipresente do interesse. Porém, a questão relevante aqui é que ela nada pode fazer pela *inocência* e pela *justiça*. Até porque ela só pode ser plenamente exercida sobre o cadáver daquelas.

O aspecto a que me refiro como sendo uma característica inconsequente do trabalho intelectual atual diz respeito à sua dificuldade em calibrar o discurso dentro de uma nova situação em que não há mais possibilidade de se apelar para a inocência. Nesse contexto nenhuma atividade pode pretender a obtenção de *justiça*, mas apenas compensações em permanente situação de desequilíbrio entre forças adversárias. Essas tentativas contra hegemônicas não podem ser confundidos com ações que visam a justiça e a inocência.

Não é incomum, principalmente no ambiente acadêmico, notar a presença do discurso contra a inocência conjugado contraditoriamente com a pretensão de que se busca promover a *justiça*. No ambiente latino-americano –em que predominam tanto a lógica particularista de nossa cultura quanto alguns dos efeitos da pós-modernidade– a eliminação da inocência implica em novas e específicas necessidades por parte dos intelectuais.

A maior delas certamente diz respeito à percepção de que não nos encontramos mais no interior daquele conjunto de valores em que a isenção e a neutralidade eram compreendidas como características fundamentais de todo trabalho intelectual. Acredito que adotar a crença de que essa ocupação se oriente por produzir contra hegemonias seja mais

sensato, já que é isso efetivamente o que se faz. Continuar a perseverar no intuito crítico de promover *justiça* no ambiente cultural em que nos encontramos no Século XXI não faz mais qualquer sentido.

### Referências Bibliográficas

- Bacon, Francis. 1979. *Novum organum* ou verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza. São Paulo: Abril Cultural.
- Buarque de Holanda, Sérgio. 1984. *Raízes do Brasil*. 17ª edição. Rio de Janeiro: José Olympio.
- Descartes, René. 1983. *Meditações metafísicas*. São Paulo: Abril Cultural.
- Feuerbach, Ludwig. 1989. *A essência da religião*. Campinas: Papirus.
- Foucault, Michel. 1999. *História da sexualidade: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Vozes.
- Hegel, Georg. 1986. *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, Martin. 2006. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes.
- Liotard, Jean-François. 1986. *A condição pós-moderna*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- Kant, Immanuel. 1973. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. São Paulo: Abril Cultural.
- Kirk, Geoffrey; John Raven; Malcom Schofield. 1994. *Os filósofos pré-socráticos: história crítica com seleção de textos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Kuhn, Thomas. 2011. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva.
- Marx, Karl. 2013. *O capital: crítica da economia política*. Livro I: O processo de produção do capital. São Paulo: Boitempo.
- Platão. 2005. *Teeteto*. Lisboa: Calouste Gulbenkian.
- Silveira, Ronie. 2016a. A síntese carnavalesca. *Capoeira*, v. 2, n. 1, 38-53.
- Silveira, Ronie. 2016b. Os últimos dias da crítica. *Opsis*, v. 16, n. 2, 430-444.
- Silveira, Ronie. 2017. A filosofia latino-americana da superficialidade. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, v. 38, nº 116, 47-72.

Silveira, Ronie. 2018a. *Apresentação do Brasil*. 2ª edição. Porto Alegre: FI.

Silveira, Ronie. (Org.). 2018b. *A fazenda e a filosofia*. Porto Alegre: FI.

Sloterdijk, Peter. 2014. *Morte aparente no pensamento*. Lisboa: Relógio D'Água.

Wittgenstein, Ludwig. 1991. *Investigações filosóficas*. São Paulo: Nova Cultural.



TEXTOS



## Aproximaciones al desarrollo de la filosofía en el ámbito universitario de Mendoza: un texto de Manuel Gonzalo Casas

An approach to the development of philosophy in Mendoza's University:  
a text by Manuel Gonzalo Casas

Carla Soledad Prado<sup>1</sup>

### Resumen

Se recupera un texto mecanografiado e inédito de Manuel Gonzalo Casas, escrito en 1962, en el que se presenta un esquema del desarrollo de la filosofía en el ámbito universitario de Mendoza. El interés radica en que el autor, si bien impartió clases en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, entre 1956 y 1969, adopta la posición de quien mira desde afuera el proceso de la filosofía en la provincia, al mismo tiempo que declara su interés de expresar desde una perspectiva con vocación nacional los aportes que una Facultad de Filosofía, situada en una provincia del oeste argentino, realiza a la marcha de la filosofía en el país.

**Palabras clave:** Normalidad institucional de la filosofía; Insurrección antipositivista; Filosofía en Mendoza; Congreso Nacional de Filosofía.

### Abstract

We retrieve an unpublished typed manuscript by Manuel Gonzalo Casas, written in 1962, in which he outlines the development of philosophy within the university in Mendoza. This text is of interest because although Manuel Gonzalo Casas taught at the School of Philosophy and Literature of the National University of Cuyo between 1956 and 1969. He adopts the position of someone who looks from the outside at the process underwent by philosophy in the province, while expressing his interest to contribute to the philosophy of the country from a school of philosophy located in a western Argentinean province.

**Keywords:** Institutional normality of philosophy; Anti-positivism insurrection; Philosophy in Mendoza; National Congress of Philosophy.

1 Profesora de Filosofía, egresada de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo. Ha obtenido la beca Estímulo a las Vocaciones Científicas 2017 del CIN. Integrante del Proyecto de Investigación SIIP-UNCuyo (06/G713): *Filosofía y educación en Mendoza durante el siglo XX. Elementos para una historia de las ideas.*

## Sobre el autor

Manuel Gonzalo Casas (1911-1981) fue oriundo de la provincia de Córdoba y transitó por diversas universidades argentinas y extranjeras. En 1943 toma su primer cargo como profesor de Historia Antigua en el Colegio San Martín de San Francisco de Córdoba, ciudad en la cual dio también cursillos de Introducción a la Filosofía, principalmente en articulación con la Biblioteca Ministro Dr. Jorge A. Coll del Jockey Club.

Durante la década de los '40, fue primero hacia el este, pronunciando una conferencia sobre *Los temas de la filosofía* en la Biblioteca Popular de Paraná y luego hacia el noroeste, llegando hasta Bolivia. Allí disertó sobre Schopenhauer en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Mayor de San Andrés y ejerció un cargo como profesor extraordinario de Metafísica, Axiología y Filosofía Contemporánea, además de publicar algunos artículos en *La Razón*, diario de La Paz.

De vuelta en el país, ofreció un curso sobre *Historia de la filosofía* en la Biblioteca Sarmiento de Tucumán y también un curso sobre *Filosofía existencial* en el marco de los Cursos de filosofía tomista. En esta misma ciudad, participó del *Gymnasium universitario* y posteriormente se incorporó a la Escuela y Liceo Vocacional Sarmiento, dependiente de la Universidad Nacional de Tucumán, de la que fue su director hasta 1952.

En 1948 publicó su primer libro: *Santo Tomás y la filosofía existencial con otros ensayos*. El mismo, además de trabajar al autor mencionado en su título, incorpora escritos sobre los temas de la filosofía, el pensamiento de Ángel Vassallo, la voluntad de verdad y el sistema de Francisco Romero, Husserl y Descartes, el problema de la persona, la idea del tiempo en Heidegger, la experiencia de Aristóteles y algunos problemas de la filosofía argentina. Al año siguiente, en esta misma línea de estudios, llegó al Primer Congreso Nacional de Filosofía para disertar sobre "Problemas y precisiones en el pensar teológico". Cabe reparar particularmente en este Congreso, ya que es un hito a la hora de reconstruir las ideas sobre filosofía y educación en Mendoza. Como menciona Arturo Roig, en su artículo sobre "La filosofía en Mendoza" (Roig, A. 2004), fue una instancia de notoriedad filosófica internacional, además de generar

una intensa polémica entre los filósofos, debido a las disputas políticas del momento.

Para 1950 Manuel Gonzalo Casas se presentó en el Congreso de Planificación del Noroeste Argentino, realizado en la provincia de Salta, donde expone acerca de “Prácticas en la enseñanza de las escuelas normales”. Este mismo año, se encontraba dando las cátedras de Filosofía e Historia de la Filosofía en el Magisterio de Tucumán, y también en la escuela de Peritos Mercantiles, sin recibir ninguna remuneración, lo cual lleva a pensar que su compromiso con la docencia pasó por una vocación genuina incluso a pesar de situaciones de precarización laboral. A su vez, ofreció en esa misma ciudad un curso sobre Historia de la Filosofía Medieval.

Un año después, la Universidad Nacional de Tucumán edita sus apuntes de clase en formato de libro, con el título *Introducción a la Filosofía*, cátedra de la que él era profesor. Y, ejerciendo este cargo, dio una serie de cursos: *La idea del hombre integral en Santo Tomás de Aquino* en la Biblioteca Sarmiento de Santiago del Estero, *Problemas vocacionales universitarios: la Facultad de Filosofía y Letras* en el Colegio Nacional de Tafi Viejo, Tucumán. También dictó conferencias: *Lo natural y lo sobrenatural en Graham Greene* en su provincia natal, *Educación Integral* en la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación de San Luis.

Durante el siguiente año acude a varios congresos, en São Paulo, Lovaina y Bruselas, mientras toma un cargo como suplente en Instituto de Filosofía de la Universidad Nacional de Tucumán, dentro del cual fue designado jefe de la sección: Disciplinas del orden práctico.

En 1954 el bosquejo de su *Introducción a la Filosofía* fue fortalecido y publicado por la editorial Gredos. Y en los años posteriores, su escritura se propaga: *El quehacer de la filosofía* y *Filosofía y concepto de la filosofía* en editorial Troquel, *La existencia de Dios por Michele Federico Sciacca* en editorial Richardet y el ‘Prólogo’ a *Qué es un tomista*, de Santiago Ramírez. Posteriormente, también prologó *Cristocentrismo* de Alberto Caturelli.

En 1956 se incorporó al cuerpo de docentes de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. Impartió varios cursos, entre ellos el de Historia de la Filosofía Medieval, repartiendo su

tiempo entre Mendoza y Córdoba, donde había ganado un concurso. Su actividad como docente de la Universidad Nacional de Cuyo se prolongó hasta que Carlos Bernardo Bazán obtuvo por concurso la cátedra de Filosofía Medieval en 1969.

Cerca de cerrar la década, en 1958, dictó un curso de lo más llamativo para la formación académica de la época, dado que no eran muchos los profesores que abordaban el tema: *El marxismo como concepto del mundo*, para la Sociedad de Alumnos del Departamento de Humanidades de Salta. También en esta ciudad, para la comisión de cultura, disertó sobre *El sentido de la formación humanística*, para luego hacer pie en la Pontificia Universidad Católica de Chile donde ofreció una serie de conferencias. Con temas allí desarrollados, volvió al norte para dar un par de conferencias en Jujuy: *Sentido del diálogo socrático* y *El problema de las humanidades*.

Hacia 1962 se publicó su libro *Sciacca*, el mismo año en que viaja a Europa. Este viaje es relatado a través de crónicas publicadas como “Notas desde Europa” en el diario *Noticias* de Tucumán, con el cual tenía asidua vinculación. A su vez, ofreció un curso en la Universidad Nacional de Cuyo acerca de Martin Buber.

Antes de iniciar su viaje como profesor visitante de Fullbright, que comenzó en 1964 y culminó en 1965, del cual también deja un rastro en el diario tucumano, participó del XIII Congreso Internacional de Filosofía en México con un trabajo acerca de “El ser de América”, temática que retomó luego y publicó en formato de libro. Después de su estancia en Estados Unidos, volvió a Mendoza y en 1971 viajó a la Universidad Simón Bolívar de Caracas, Venezuela. Puede apreciarse que manifestaba cierta inquietud, cierta movilización, cierto recorrido hecho por Casas a lo largo de su trayectoria académica.

Unos años después se dispone a dar una conferencia acerca de *La filosofía en el proceso nacional, latinoamericano y planetario* en Córdoba y un curso sobre la *Problemática del hombre contemporáneo* en la Universidad Nacional de Catamarca. Y ya para 1981, la última publicación de la que tenemos registro es *América: el hombre y su libertad*, en Cultural, Mendoza.

Si se tiene en cuenta el camino trazado a lo largo de su vida, puede advertirse que hay un vuelco en el último tiempo hacia problemáticas de índole más situada. Si bien nunca abandonó su formación tomista, incluye y explora seriamente el *locus* desde el cual se hace filosofía. Se interesa por aunar conocimientos canónicos con nuevas reflexiones que estaban emergiendo y que él supo tomar para sí. Como proyecto, es interesante pensar la trama que se entreteje entre sus viajes, sus temarios y su constante preocupación por quienes fueron sus estudiantes, en tanto el ejercicio de historiar las ideas se construye al tener en cuenta estas distintas aristas.

### **Sobre el texto**

Si se examina el texto sobre “Aproximaciones al desarrollo de la filosofía en el ámbito universitario de Mendoza”, de 1962, puede apreciarse cómo desde el comienzo anticipa el lente con el cual va a analizar la situación descripta en el título, pero también cómo brinda información a lo largo del escrito que permitiría una reconstrucción diferente.

En el inicio del texto retoma a Henri Bergson (1859-1941), en su distinción entre conocimiento exterior o interior a la cosa. Esta primera forma de conocimiento tiende a lo útil: la descripción, el análisis, la enumeración expresan una voluntad de fidelidad que pretende aproximarse a la cosa. La segunda, vendría a suponer un conocer verdadero que participa en el ser de aquello que conoce, lo habita, constituye el testimonio de su dinamismo. En este sentido, Casas distingue particularmente en la Facultad de Filosofía y Letras que hay una voz de autoridad –que conoce en este primer sentido– diferenciada del “encuentro” más allá de la objetividad institucional, posibilitado por el diálogo y la convivencia. A su vez, él se pone a sí mismo como alguien que viene de afuera, que no tiene la misma experiencia que podrían tener Arturo Roig o Diego Pró, quienes eran profesores en Mendoza.

Dada esta introducción, nos acerca su visión del panorama de la filosofía argentina entre las décadas de 1930-40 en referencia a la ‘normalidad institucional’. Este estatuto filosófico, inaugurado por Francisco

Romero, es interpretado aquí como el momento de la “insurrección antipositivista” en la cual Alejandro Korn y Coriolano Alberini juegan un papel fundamental. Además, incorpora la figura de Alberto Rougès y rescata el tomismo de Garrigou-Lagrange, Sertillanges y Maritain como influencias en el “pensamiento actual”.

Se presenta una “nacionalización” de las humanidades, una conclusión de la batalla antipositivista que se abre a nuevas corrientes como la fenomenología, el espiritualismo, la filosofía de la existencia, la historia de la filosofía. Bergson, Kant, Scheler, Alberini –en sus cursos sobre la idea de progreso en la evolución de las ideas argentinas– son los exponentes más destacados por Casas.

Especialmente en Mendoza, hay una influencia general a la vez de una evolución global de las ideas argentinas que se entrecruza con la posición concreta de sus profesores y profesoras, de los cuales brinda un listado que advierte no llegar a hacer exhaustivo: H. Catalano, L. F. García de Onrubia, H. Schindler, H. Rimoldi, D. F. Pró, J. R. Sepich, G. Soaje Ramos, J. Soler Miralles, J. J. Arévalo, H. Rodríguez Sanz, A. Ruíz Díaz, A. Mendoza, L. Boda, C. Piccione, A. Roig, L. Noussan-Letry, C. Ceriotto, R. Agoglia, L. Campoy, E. Ander Egg, J. A. Vázquez, M. A. Virasoro, M. López, R. Calderón Bouchet, A. Bassi, H. Calderón de Baldrich, M. Salcedo, M. Aranda, C. Vera Arena, U. Mazzalomo, O. Ferrari, H. Crimi, M. Fleury de Satlari, A. Testasecca, N. Cortada, D. Olguín, R. Marder, B. Quiroga, A. Guevara, Y. Basquez, J. Carlos Silva.

A su vez, realiza un recorrido por las instituciones que constituyen la época: la fundación de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo (1939), la fundación del Instituto de Filosofía y Disciplinas Auxiliares (1943), la creación de la Revista *Philosophia* (1944), el I Congreso Nacional de Filosofía con sede en esta casa (1949), que consiguió la incorporación extranjera de L. Pareyson, A. González Álvarez y A. Millán Puelles, la constitución de la Sociedad Cuyana de Filosofía (1950), la compra de la biblioteca de Alberini (1953), el I Congreso Argentino de Sociología (1961), cuyo primer instituto fue fundado por iniciativa de Angélica Mendoza. Además, mientras sucedían estos acontecimientos, también se publicaban: *Estudios de filosofía* de Pró; *Estudios de metafísica* de

Silva junto con Piccione, Olguin y Fleury; *De la analogía de los términos* de Cayetano; *Introducción a la Metafísica* y *Filosofía de la Educación* de González Álvarez. También se editaban las Actas del I Congreso Nacional de Filosofía y circulaba la revista estudiantil *Spiritus*, coordinada por Luis Cabut.

Los aspectos considerados por Manuel Gonzalo Casas acerca de la filosofía en Mendoza, ponen de manifiesto que se trata de un pensar vigoroso, capaz de extenderse y fructificar en el tiempo.

### **Bibliografía**

Archivo Manuel Gonzalo Casas, preservado por la Cátedra Libre de Pensamiento Americano "Fray Francisco de Vitoria".

Casas, Manuel Gonzalo. 1967. *Introducción a la filosofía*. Tercera edición. Madrid: Gredos.

Casas, Manuel Gonzalo. 1979. *Introducción al pensamiento real*. Buenos Aires: Hypatia. (Texto que surge de seis encuentros realizados en la ciudad de Mendoza, Argentina, en octubre de 1976. Versión directa de la grabación original. Edición al cuidado de Delia Ruiz y Armando Martínez).

Casas, Manuel Gonzalo. 1984. *El ser de América*. Tucumán: Editorial del Sur.

Pró, Diego F. 1959. Influencia de Bergson en la cultura argentina. *Revista de Historia Americana y Argentina*, Año II, Nos. 3 y 4, 191-200.

Roig, Arturo. 2004. La filosofía en Mendoza. En *Mendoza, cultura y economía*, compilado por Arturo Roig; Pablo Lacoste y Cristina Satlari. Mendoza, Caviar Bleu / Editora Andina Sur.



## **Aproximaciones al desarrollo de la filosofía en el ámbito universitario de Mendoza<sup>1</sup>**

**An approach to the development of philosophy in Mendoza's University**

*Manuel Gonzalo Casas*

Bergson sostenía que hay dos tipos fundamentales de conocimiento: uno, el conocimiento que bien podríamos llamar exterior a la cosa conocida; otro, el conocimiento interior, por participación en el ser de aquello que se conoce. A nivel metafísico; es decir, a la hora de una verdad definitiva es cierto que para Bergson –y quizá en absoluto– el verdadero conocimiento es el segundo. Allí decimos la palabra del ser porque hemos conseguido habitar en él y nos constituimos, por eso, en un testimonio vivo y realísimo del dinamismo que lo construye y sostiene; somos parte en su propio e intransferible proceso de creación. Pero sin desconocer la tesis del pensador francés, nadie negara que el primer conocimiento también es válido, por lo menos útil en sentido bergsoniano. Así la descripción, el análisis, la enumeración que realizamos desde afuera, pero con una fuerte voluntad de fidelidad, señala caracteres y aspectos de lo real que inclusive nos permite acceder siquiera sea por aproximación a la cosa conocida.

Recuerdo estas distinciones al pretender hablar de la filosofía en Mendoza, sobre todo de su cultivo, su desarrollo y sus logros a favor del tratamiento sistemático que ha venido recibiendo en y por el influjo de la Facultad de Filosofía y Letras.

Otros, con toda autoridad, pueden hablar de ella en el primer modo del conocimiento a que Bergson se refiere, porque la han vivido, han crecido con ella, en ella realizaron su propia vocación desde estudiantes o participaron en el entero proceso de su destino como docentes. Y

---

1 Documento recuperado por Carla Prado y transcripto por Zahira Betina Vazquez, quien además se encargó de introducir las notas aclaratorias incorporadas en el texto.

al decir otros pienso en todos los que asistieron a su desarrollo en forma más o menos completa, pero especialmente en dos nombres que, por su interés central en la historia del pensamiento argentino y por haber participado en la vida de la Facultad desde sus comienzos, podrán ofrecernos algún día una historia completa, en la que no sólo aparecería el perfil de la objetividad institucional, sino también en el ámbito de diálogo y convivencia, el auténtico clima del “encuentro” que da su más propio sentido a todos los hechos de la vida humana. Me refiero al Prof. Diego F. Pró, que casi *ab initio* participó en su docencia e investigación y al Prof. Arturo Roig que luego de formarse en ella es uno de sus profesores.

Por mi parte, en cambio, sólo puedo dar un testimonio en cierta medida extrapolado, sino fuera que, argentino en el arraigamiento biográfico y más argentino aún en la pasión creciente del espíritu, no intento sino expresar desde una perspectiva nacional, en un panorama más o menos de conjunto de la filosofía argentina, qué significación ha tenido y tiene en el país, el proceso de conservación, trasmisión a investigación sistemática realizado en Mendoza por virtud del ámbito propicio que creara su Facultad de Filosofía y Letras.

Para ello son necesarias algunas precisiones:

I) Si analizamos el desarrollo de la filosofía argentina veremos que en la década del 30 al 40, toma cuerpo definitivo la normalidad institucional de la vida filosófica. Los hombres rectores son, en primer lugar, Alejandro Korn y Coriolano Alberini y las ideas vigentes responden a tres fuentes inspiradoras: el pensamiento de Kant y el kantismo de Cohen; la importantísima influencia de Bergson, que da lugar a lo que bien puede llamarse una generación bergsoniana en toda Latinoamérica; y por último, las matizadas presencias de Gentile, de Croce y de Scheler. Por aquí se organiza y alcanza estructura doctrinal la insurrección antipositivista que traía ya varios años en las espaldas. Además hay en el renacimiento del tomismo que se introduce en Buenos Aires por la vía de Garrigou, Sertillanges, Maritain. Ambos movimientos, el segundo un poco posterior, se expresan en dos creaciones de carácter privado: la Sociedad Kantiana de Buenos Aires y los Cursos de Cultura Católica. Otra institución que tuvo significación fue el Colegio Novecentista.

No entramos, por razones de brevedad y porque no viene mucho al caso sino de modo indirecto en una cuestión bastante importante: averiguar si con anterioridad a la de Buenos Aires puede hablarse de una superación del positivismo también en el interior, por lo menos con relación a ciertas figuras claves: la de Rougés en Tucumán, la de Martínez Villada y Saúl Taborda en Córdoba.

II) Desde el punto de vista de las instituciones universitarias, los datos son coincidentes: teníamos una Facultad de Filosofía en Buenos Aires<sup>2</sup> y en 1928 aparece como Facultad de Humanidades la de La Plata. (Antes había sido departamento de Ciencias)<sup>3</sup>. Luego viene la “nacionalización” de las humanidades, en la que entra la fundación de Mendoza. Brevemente dicho: por 1928 se funda la de Paraná<sup>4</sup>, que lamentablemente desaparece en 1931. En 1938 viene la Facultad de Filosofía y Letras de Tucumán<sup>5</sup>, con la contratación de Don Manuel García Morente; un año después, junto con la Universidad Nacional de Cuyo, creada por iniciativa de Don Edmundo Correas, inicia su vida nuestra Facultad, la de Mendoza. Y alrededor de 1940/41 se funda el Instituto de Filosofía en la Universidad Nacional de Córdoba<sup>6</sup>, que más tarde se transforma en Facultad.

La batalla antipositivista ha concluido y, para la filosofía, se abre el país a todas las corrientes de la época: fenomenología, espiritualismo, filosofía de la existencia, historia de la filosofía. (Aquí es decisiva la influencia de Mondolfo en relación con la filosofía griega).

---

2 La Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires fue fundada el 13 de febrero de 1896.

3 La Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FaHCE) comienza a gestarse en 1906 como parte integrante de la Universidad Nacional de La Plata, en 1914 se crea la Facultad de Ciencias de la Educación y en 1920 cambia definitivamente su denominación a Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.

4 El autor parece referirse a la Facultad de Ciencias Económicas y Educativas, que incorporaría en su estructura a la célebre Escuela Normal de Paraná.

5 En 1936 fue creado el Departamento de Filosofía y Letras, convertido luego en 1939 en Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Tucumán.

6 El Instituto de Filosofía de la Universidad Nacional de Córdoba fue creado el 13 de junio de 1934.

## La filosofía en Mendoza

Dentro de esa ambientación general inicia sus actividades la Facultad de Filosofía de Mendoza y desde 1939 podrían hacerse varios cortes con respecto a su desenvolvimiento que es siempre responde a situaciones más o menos globales en la evolución de las ideas argentinas –ahora dentro del recinto universitario– y que se determinan tanto por las influencias de índole general como por la posición concreta de sus profesores e investigadores. Sin entrar en semejantes precisiones puede fijarse un período que abarcaría de 1939 a 1948, con profesores como Héctor Catalano, Luis F. García de Onrrubia, Horacio Schindler, H. Rimoldi, Diego F. Pró, Juan R. Sepich, Guido Soaje Ramos, Julio Soler Miralles, Juan José Arévalo e Hilario Rodríguez Sanz. Las líneas de sentido van desde un comienzo con la máxima influencia de Bergson, la fenomenología, Kant, Scheler y vínculos permanentes con Coriolano Alberini, quien dicta aquí uno de sus mejores cursos sobre la idea de progreso en la evolución de las ideas argentinas (1943, hasta el estudio sistematizado de los clásicos tradicionales: Aristóteles, Santo Tomás, Hegel, primero con Diego F. Pró, luego con Sepich y otros).

En cuanto a los hechos significativos, de carácter institucionales, en el arraigo y crecimiento de la preocupación filosófica, creo que se podrían señalar seis puntos clave: 1°) Fundación de la Facultad en 1939; fundación de su Instituto de Filosofía y Disciplinas Auxiliares en 1943; aparición de la Revista *Philosophia* en 1944; Primer Congreso Nacional De Filosofía en 1949; constitución de la Sociedad Cuyana de Filosofía en 1950 y compra de la Biblioteca de Alberini en 1953.

Pero es con el Congreso de 1949 –verdadero acontecimiento internacional y cuyas Actas son una autentica *mise au point* de la filosofía contemporánea– que acontece lo que bien puede llamarse un hecho nuevo: la incorporación a la Facultad de varios profesores extranjeros, Luigi Pareyson y Ángel González Álvarez a los que sigue más tarde A. Millán Puelles. Como sabemos, Luigi Pareyson es quizá el discípulo más brillante de Augusto Guzzo, con Armando Carlini y Michelle Federico Sciacca fundadores del espiritualismo cristiano en Italia, y actualmente explica

en la Universidad de Torino junto a su maestro; Ángel González Álvarez y A. Millán Puelles cuentan entre las figuras más significativas del renacimiento tomista español, que tuvo por orientador a Santiago Ramírez O. P., y ejercen la titularidad en cátedras de la Universidad Central de Madrid. Los tres trabajaron aquí con muchos de los ya citados anteriormente y además con otros que se fueron incorporando a la docencia de Mendoza: Francisco Maffei, Manuel Trías, Ricardo Pantano, Humberto Lucero, R. Atencio, Julio Soler Miralles. Por lo que se refiere a los primeros, es decir, a los extranjeros, es de singular importancia la presencia de Ángel González Álvarez, por cuya iniciativa nace la Sociedad Cuyana de Filosofía y de quien aparecen en Mendoza dos obras fundamentales: *Introducción a la metafísica* y *Filosofía de la Educación*. Como también, según lo señalara con acierto el Prof. Roig, el hecho de que Luigi Pareyson desarrollara en Mendoza su curso sobre Fichte, aparecido más tarde en Italia y que constituye un aporte a la bibliografía fichteana.

Aunque no es nuestro propósito una enumeración exhaustiva, todavía podría señalarse un nuevo equipamiento de la Facultad en el que se incluirían los nombres de Adolfo Ruiz Díaz, Angélica Mendoza, Ladislao Boda, Cayetano Piccione, Arturo A. Roig, Luis Noussan Lettry, Carlos Ceriotto, Rodolfo M. Agoglia, Luis Campoy, E. Ander Egg, Juan Adolfo Vazquez, Diego F. Pró (que vuelve a Mendoza después de varios años), Miguel Ángel Virasoro y el autor de esta breve reseña. Entre otras cosas se hace presente la influencia de Ortega, la preocupación por la historia de las religiones y por las ideas argentinas, a cuyo propósito se fundan dos secciones en el Instituto, una dirigida por el Prof. Vazquez y a la que se encuentra muy vinculado el Prof. Vicente Ciccitti, y otra a cargo del Prof. Pró. Se estudia mucho y con seriedad a Kant, hay influencias hegelianas, se trabaja con la filosofía existencial de modo acentuado y se incorporan temas del espiritualismo cristiano y de las filosofías del Yo y el Tú. Además, es característico el interés por la Sociología, cuyo primer instituto universitario fue fundado a iniciativa de Angélica Mendoza, y aquí en Mendoza se realiza, en 1961, el Primer Congreso argentino de la disciplina.

[falta texto en el original] por lo menos de aquellos que han continuado la actividad universitaria en distintos aspectos de su docencia

e investigación, y aunque muchos ya hayan sido citados. Son, con las inevitables fallas de todo intento enumerativo: Mauricio López, Arturo Roig, Carlos Ceriotto, R. Calderón Bouchet, Azucena Bassi, Hilda Calderón de Baldrich, Matilde Salcedo, Miguel Aranda, Carmen Vera Arenas, Ubaldo Mazzalomo, Oward Ferrari, Humberto Crimi, Cayetano Piccione, Marta Fleury de Satlari, Aldo Testasecca, Nuria Cortada, Dardo Olguín, René Marder, Blanca Quiroga, Armando Guevara, Yolanda Borquez, Luis Campoy, sin contar los correspondientes a las últimas promociones. También, entre los hombres vinculados a la filosofía y a la Facultad, aunque no haya sido egresado ni docente en ella, debe recordarse a Juan Carlos Silva.

## Publicaciones

Otra referencia que parecería indispensable es la relacionada con las publicaciones. Ya dijimos que en 1944 se funda *Philosophia*, bajo la dirección de Diego F. Pró y a cuyo frente estuvieron en distinguidos momentos Juan R. Sepich, Ángel González Álvarez, Mauricio López, con quien se llega a la última entrega del n° 25 del año actual. Además, las siguientes obras: *Estudios de filosofía*, de Diego F. Pró; *Estudios de metafísica*, de J. C. Silva, C. Piccione, D. Olguín y M. Fleury; *De la analogía de los términos*, de Cayetano; *Introducción a la metafísica y Filosofía de la educación*, de Ángel González Álvarez y las *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*. Y tampoco puede olvidarse la publicación de la revista estudiantil *Spiritus*, dirigida en su momento por Luis Cabut, aunque no haya tenido carácter oficial.

## Conclusión

Fuera de estos datos, cuyo carácter es simplemente enumerativo, quedan otros, quizá incontrolables, pero de importancia fundamental para valorar la obra de la Facultad en el campo de la filosofía y sin detenernos, tampoco en la contribución permanente de su labor al ascenso de los niveles educativos en la enseñanza media: nos referimos principalmente al prestigio que, desde sus comienzos y a niveles nacionales, rodeó las

tareas filosóficas que en ella se cumplían. Visto el proceso desde distintos ámbitos, ese prestigio es una constante que dura y que se manifiesta en todos los centros universitarios y culturales de Buenos Aires, La Plata, Córdoba, el Litoral. En todas partes se conoce, se valora, se respeta, la creciente tarea filosófica de la Universidad de Cuyo que, desde su iniciación ocupa un lugar destacado en [el] horizonte de la filosofía y de la cultural nacional. Y ese prestigio no es sino una respuesta equitativa a la jerarquía y el clima universitario, a veces excepcional, en que se mueve la filosofía de Mendoza. En verdad, aquí en Mendoza, la filosofía encontró un recinto vivo para el pensar fundamental que fue salvando todas las contingencias del tiempo y que puede considerarse una de las conquistas más logradas de nuestra cultura. De una cultura que seguirá adelante, con esperanzas y sin reposo, llamando al corazón de los argentinos movidos por el servicio y el amor no sólo de las ideas, también de la Patria.

Mendoza, 1962.





# RESEÑAS



## Utopía editorial y la página como utopía. Cinco impresos que conforman el proyecto editorial de *Sociedades americanas en 1828* de Simón Rodríguez

María del Rayo Ramírez Fierro<sup>1</sup>

Las obras filosóficas de gran aliento, como lo fue *Sociedades americanas en 1828*, implican un pensamiento tozudo, casi testarudo en las circunstancias vitales e históricas de Simón Rodríguez (1769-1854). Un pensamiento gestado por casi tres décadas, no encontró la forma de desplegarse como se lo imaginó desde su primera publicación en Arequipa, en 1828, y del cual esta edición sería apenas su pródromo, especie de exposición general de las ideas que, como síntoma de una enfermedad, la anticipaba. Es a partir del prospecto de esta obra en 1831, de cuya existencia sabemos por el propio autor, que Rafael Mondragón formuló la hipótesis de que *Sociedades americanas* fue un proyecto editorial<sup>2</sup>.

---

1 Universidad Autónoma de la Ciudad de México. <delrayofierro@gmail.com>

2 Como bien lo señalan Grecia Monroy y Rafael Mondragón, Pedro Grases esbozó esta idea en *Los escritos de Simón Rodríguez*, Caracas, Imprenta Nacional, 1953. Simón Rodríguez: *Escritos*, Caracas, Sociedad Bolivariana de Venezuela-Imprenta Nacional, Tomos I y II, 1954; tomo III, 1958. *Escritos* es el primer compendio de todas las publicaciones de las que se tenían noticia de manera dispersa y que Grases pudo localizar en diferentes acervos. Los dos primeros tomos conservan una organización genética de los textos; organización que se perdió desde las *Obras completas* de Simón Rodríguez (Caracas, Universidad Experimental Simón Rodríguez, 1975) editadas por Alfonso Rumazo González. Mondragón propuso esta hipótesis desde 2012 en el primer Seminario sobre Simón Rodríguez en la FFyL de la UNAM. Desde 2014 circuló entre nosotros un ensayo inédito de Mondragón titulado “Cómo editar *Sociedades americanas*”. Posteriormente Grecia Monroy demostró ampliamente esta hipótesis en su tesis de licenciatura en Lengua y Literaturas Hispánicas, *El fracaso como promesa*

Esta hipótesis nos ha permitido como grupo de investigación no solo comprender a la obra filosófica más importante del filósofo americano en el sentido comunicativo de sus ideas (las sucesivas publicaciones que logró realizar) sino también en su sentido material en circunstancias técnicas y políticas específicas. Esto nos llevó como grupo de investigación a la necesidad de reunir las obras príncipes en distintos acervos documentales, a vincularnos con ellas desde la materialidad de su expresión y a entenderla desde sus aspectos formales y de contenido<sup>3</sup>. El resultado del trabajo realizado por cinco años consecutivos nos permitió la edición facsimilar documentada y anotada de *Sociedades americanas en 1828* que ahora presentamos<sup>4</sup>.

Esta obra filosófica es una utopía editorial porque la tenacidad de Rodríguez insistió en su objetivo de publicar el plan de la obra, sin haberlo logrado del todo. Pero esta insistencia lo llevó a intentarlo una y otra vez en lo que constituye el *corpus* de su “obra clásica”. Pero también llamamos utopía editorial al ejercicio experimental de comunicación horizontal que el autor dejó impreso en cada una de las páginas de su obra.

---

*en el proyecto editorial de Sociedades americanas de Simón Rodríguez*, México, UNAM, 2015. Rafael Mondragón publicó el artículo “Hacia una edición crítica de *Sociedades americanas en 1828*: claves para la reconstrucción de un proyecto editorial”, *Utopía y Praxis Latinoamericana*, año 21, núm. 75, 2016, 113-137.

3 El grupo de investigación en Filosofía e Historia de las Ideas: “O inventamos o erramos” se formó en el año 2013. A finales de 2015 se registró formalmente en el Colegio de Humanidades y Ciencias Sociales de la UACM. Actualmente está conformado por María del Rayo Ramírez (responsable, UACM), Daniela Rawicz (co-responsable, UACM), Rafael Mondragón (IIFil-UNAM), Freja Cervantes (UAM-I), Guadalupe Correa (UAM-I), Ana María Hernández (UACM), Grecia Monroy (Colegio de San Luis), Edgar Gabriel García (UACM-UNAM), Aarón Preciado (UNAM), Omar Velasco (UNAM), Gloria Campos (UACM), Luis Cabañas (UACM), Itzel García (UNAM) y Jorge Ramírez (UNAM).

4 Simón Rodríguez: *Sociedades americanas en 1828. Edición facsimilar documentada y anotada de los cinco impresos que conforman el proyecto editorial* [María del Rayo Ramírez Fierro, Rafael Mondragón Velázquez y Freja Ininna Cervantes Becerril, editores], México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 2018.

Ejercicio que no es *experimentalismo* de la pura forma sino del deseo de integración de diversos órdenes: forma/contenido, discurso hablado/discurso escrito y sentir/pensar.

Regresar a las ediciones príncipes de la obra *Sociedades americanas en 1828* para editarlas nos permitió advertir y superar algunas decisiones editoriales equivocadas y acumuladas en el siglo XX que se tomaron con el fin de acercarla al público. En varias ediciones de su obra se modernizó la ortografía, se rediagramaron sus páginas, se confundieron las obras, las extrajeron de sus plataformas de circulación, etc.<sup>5</sup>. Retornar a las ediciones del siglo XIX ha representado la posibilidad de leerlas desde su materialidad y descubrir en ella sus propios códigos, a partir de los cuales el acto de lectura se acerca mucho a lo que el mismo autor sostenía de ella, en diversos lugares: leer es resucitar ideas.

Para poder comprender el cuerpo de las ideas enterradas en el papel, necesitamos de su cuerpo textual porque, carecer de él nos llevaría a quedarnos con puros espíritus, sin materialidad, sin cuerpo, a partir de lo cual podamos llamarlas a la vida. Esta dificultad, somos conscientes, opera en las obras de nuestro filósofo porque fue un filósofo-tipógrafo para el cual la “Forma es una manera de existir”<sup>6</sup>.

*Sociedades americanas en 1828* es una obra *infinita* –como le gusta llamarla a Rafael Mondragón–, *caleidoscópica* –como me gusta llamarla a mí–, que se pensó de un modo y pudo alcanzar la honra de la imprenta en difíciles circunstancias en las que todo se importaba: el papel, la tinta, las máquinas, las familias de los tipos de letras. La escritura

---

5 En Simón Rodríguez: *Sociedades americanas en 1828. Edición facsimilar documentada y anotada de los cinco impresos que conforman el proyecto editorial*. México, UAM-I, 2018, aparece una breve exposición de la historia de las ediciones y re-ediciones de *Sociedades americanas*. Una versión más amplia de esta historia se encuentra en el volumen *Estudios críticos de Sociedades americanas en 1828* del grupo de investigación “O inventamos o erramos”, en preparación.

6 Simón Rodríguez: *Sociedades americanas en 1828. Cómo serán y cómo podrían ser en los siglos venideros [Primera parte. Luces y virtudes sociales]*, Valparaíso, Imprenta Del Mercurio, 1840, 36.

de esta obra, es producto del cuidadoso trabajo de artesano-filósofo en tanto *componedor* de sus ideas y de sus páginas. Pero, esta obra es, al decir del autor,

[...] fruto de muchas observaciones en presencia de los objetos durante 44 años de viaje, 26 en Europa y 18 en América (dos de estos en los Estados Unidos). ¡Cuánto no he meditado sobre el estado de la Sociedad en nuestro suelo! [y agrega] He hecho cuántas tentativas me han permitido las circunstancias y apenas he podido publicar lo que Uds. han leído. Ando paseando mis manuscritos como los Italianos pasean sus titilimundi -soy viejo y aunque robusto, temo dejar de un día para otro, un baúl lleno de ideas, para pasto de algún Gacetero<sup>7</sup>.

En su tercera publicación, es decir, en *Luces y virtudes sociales* de 1840, nuestro autor desarrollará su teoría sobre la escritura escenificada en las páginas; es decir de una pintura en movimiento, particularmente en el apartado de la “**FORMA** que se le da al **DISCURSO**”. Entre las tesis más importantes que ahí desarrolla están que la forma *que se da* al discurso, y que supone un acto dirigido a voluntad, puesto que se le *da*, se logra pintando las ideas, los pensamientos y sus conexiones. Lo más importante en estos lienzos es comparar las ideas y los pensamientos haciéndolos sentir mediante paradigmas y sinopsis.

El *estilo* de Rodríguez fue muy pronto catalogado de *oscuro*. Más tarde el psiquiatra chileno Augusto Orrego Luco incluye la personalidad de Rodríguez dentro del “tipo mixto”, esto es, como una especie del loco-genio y su estilo de presentar las cuestiones se diso-

---

7 Simón Rodríguez, “Carta de Simón Rodríguez a cinco bolivianos a la caída de la Confederación Perú-Boliviana”, escrita el 8 de junio de 1839 y publicada entre septiembre y octubre de 1844 por Francisco Bilbao, entonces editor de la *Gaceta del Comercio* en Presentación del libro de Vasco Castillo y Camilo Fernández, *Republicanismismo popular. Escritos de Santiago Ramos, “El Quebradino”*, Santiago de Chile, Octubre de 2017, 100.

ció entre su manera “enferma” de escribir y pensar y su contenido o ideas “sanas”<sup>8</sup>.

Es claro que el arte de escribir de Simón Rodríguez no ha pasado desapercibido para ninguno o ninguna que se haya tomado el tiempo de leer su obra filosófica más importante. La recepción que tuvo su obra durante su vida fue recogida por el mismo autor, tal como lo anunció en el Galeato de la edición de Concepción en 1834. Ser calificada de oscura y fragmentada desde 1828, tal vez lo llevó a insertar en la edición de Valparaíso en 1840 las páginas dedicadas a la “**FORMA** que se da al **DISCURSO**” en las que expone su teoría de la pintura de los pensamientos bajo la forma en la que se conciben, al mismo tiempo que la ejecuta con celo de filósofo-tipógrafo. Este gesto de ampliar lo ya dicho en el Pródromo y lo reiterado en el Galeato revela la manera en la que Rodríguez, moldea su propio plan de la obra a la luz de la recepción temprana de su obra, manteniéndola siempre como horizonte por alcanzar. En este sentido la utopía editorial se realiza justo en la tensión entre el horizonte del plan completo de la obra y lo que sí pudo publicar de ella recuperando las ideas, ofreciendo otros cuadros, avanzando a otros temas. Sostenemos que con la edición facsimilar de las publicaciones de los cinco impresos que conforman *Sociedades americanas en 1828* y recurriendo a los recursos electrónicos actuales se podrán hacer investigaciones mucho más serias al respecto.

En la tradición crítica acumulada por casi siglo y medio, tampoco las páginas de Rodríguez han pasado inadvertidas. Muchas de las *páginas* rodriguistas también son un espacio utópico y este ha sido comprendido a partir de un conjunto de metáforas que pueden agruparse, tentativamente, en tres grupos: *espaciales*, *musicales* e *icónicas*.

---

8 Augusto Orrego Luco: “Don Simón Rodríguez”, *Retratos*, Santiago, Imprenta Universitaria, 1917, 251-252. Jesús Antonio Cova recupera la psicología del tipo mixto preconizada por Orrego Luco. Ver J. A. Cova: “Simón Rodríguez y Sociedades americanas” [prólogo a la edición facsimilar de Simón Rodríguez: *Sociedades americanas*], Tipografía Vargas, Caracas, 1950, VII-XLIII. Grases incluye este texto en su antología *Simón Rodríguez: escritos sobre su vida y obra*, Caracas, Comisión de Cultura Popular, 1953, 73-100.

Las metáforas espaciales son las más abundantes. Entre ellas aparecen las de constelaciones de pensamiento (Amunátegui) o constelaciones astronómicas (García Bacca); de esqueletos (Amunátegui), grafías óseas (Cúneo), radiografías y estructuras dinámicas del pensamiento (Rama); sitio de guerra, plan de asalto, tácticas de guerra y barricadas tipográficas (Cúneo); lugar utópico de integración y comunicación (Roig y Prieto Castillo); espacio dinámico visual y mapa virtual (Prieto Castillo); plaza festiva del lenguaje (Prieto Castillo), espacio común de la solidaridad y espacio de representación irreverente (Rotker); no lugar *-u-topos-*, de *des-montaje*, *de-construcción* y de deseo (Castillo Zapata); lugar de ensamblaje (Schwartz).

Las metáforas tonales o musicales han visto las páginas como partituras (García Bacca y Milliani), musicalidad poética de la expresión y orquestación de la frase (Milliani), y hasta como himno o marcha de guerra (Cúneo).

Y otros, finalmente, las han expresado con metáforas icónicas: lienzos de pensamiento, lenguaje algebraico y de cálculo (Amunátegui), escenario (García Bacca), escena geométrica (Castillo Zapata), proyectos icónicos (Schwartz), aparador del razonamiento lógico y mostrador de equivalencias (Rama), pinturas conceptuales (Camnitzer), imágenes, lienzos de los pensamientos.

La comprensión de las pinturas de los pensamientos o las páginas rodriguistas ha cambiado con el paso del tiempo. A ciento noventa años de la publicación de la primera entrega de *Sociedades americanas en 1828* constatamos una primera etapa en la que el estilo de exposición de Rodríguez fue juzgado como oscuro e incomprensible y una posterior que separó la forma y su contenido de ideas entre una expresión enferma e ideas sanas. A mediados del siglo XX hay un cambio fundamental en la interpretación gracias a la reunión de los textos vinculados editorialmente con *Sociedades americanas*. Sin duda a Pedro Grases y a la red de eruditos y libreros con la que se vinculó les debemos, gracias a un enorme esfuerzo de búsqueda iniciado en la década de los años cuarenta del siglo XX, la primera reunión de los escritos de Rodríguez; y también su primera organización filológica de la cual se deriva la noción de “proyecto editorial”.

Lamentablemente las sucesivas ediciones de la obra perdieron de vista este aporte de Grases y la obra clásica fue desdibujándose al perderse la materialidad de su expresión. Paralelamente los lectores de Rodríguez, después de 1975, se acrecientan y la forma de escribir no pasa inadvertida para ellos. Dardo Cúneo, por ejemplo, interpretó la obra y las páginas del filósofo como expresión de una razón utópica que posteriormente irá ganando terreno en el análisis de la obra desde la historia de las ideas, la filosofía latinoamericana, la comunicación social, la crítica literaria y la crítica de arte.

Obra infinita, fantástica, fractálica, caleidoscópica, frente a la comprensión de la obra como inacabada y fragmentada. Obra que corporaliza, siguiendo a Arturo Andrés Roig, más un espíritu sistemático que una lógica trabazón de sistema. Obra que, en una imagen dejada por el propio Rodríguez –“ando paseando mis manuscritos como los italianos sus titilimundi”–, se acerca a ese teatro popular que mostraba a la vista imágenes en movimiento como un espectáculo callejero cuyas escenas nos dejó Francisco de Goya en algunos de sus grabados. No obstante, al parecer la expresión “tutilimundi” es una expresión perdida que se asocia a la de “tiririmundi”; palabra que, como nos lo explica la feminista e historiadora de las ideas de origen siciliano Francesca Gargallo, se trata de un cajón de marionetas que efectivamente usaban los italianos –ella dice que los sicilianos...–, y que andaban de feria en feria con sus cajones en los que transportaban a las apreciadas marionetas y, al mismo tiempo, les servían de escenario.

Así, *Sociedades americanas en 1828* resulta una obra espectáculo del mundo en el sentido que lo entendía nuestro filósofo: “El mundo compuesto de cosas en continuo movimiento, es, para el observador un Espectáculo, i para el que no lo es un Enigma”<sup>9</sup>.

La utopía editorial de *Sociedades americanas en 1828* resulta ser, entonces, ese espectáculo de la realidad política, social y económica americana para ser mirado por todos sus habitantes con atención y perspicacia.

---

9 Simón Rodríguez, *Crítica de las providencias del gobierno*, Lima, Imprenta del Comercio por J. M. Monterola, 1843, Primera entrega, 17 de mayo.

cia; espectáculo en el cual podían reconocer a otros actores y reconocerse como tales y, al mismo tiempo, espacio especular donde se podían ver, anticipadamente, los nuevos mundos por venir. Las páginas de esta obra inacabada y dinámica son el escenario de las cavilaciones del viejo filósofo que quiso hacer de nuestra América ese lugar para la utopía; espacio fantástico en el que es posible la expresión material de forma/contenido, discurso hablado/discurso escrito y sentir/pensar.

Esta edición facsimilar de los cinco impresos que conforman el proyecto editorial de *Sociedades americanas* sale a la luz bajo el auspicio de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, y es el resultado de un trabajo de otras universidades públicas de México, la Universidad Autónoma de la Ciudad de México –sede del grupo de investigación “O inventamos o erramos”– y la Universidad Nacional Autónoma de México. Los cinco impresos están acompañados de un estudio preliminar que sitúa el texto en la vida del filósofo y da noticia de las circunstancias de su producción. Acompaña a los cinco facsimilares un volumen introductorio escrito por los editores en el que se presenta a Simón Rodríguez y a su obra filosófica clásica y, además, explica el sentido y alcance de esta edición maravillosa.

### **Metodología de selección de trabajos**

Se recibirán colaboraciones de autores del país y del extranjero, las que serán sometidas a un sistema de referato.

Los trabajos que a juicio del Consejo Editorial respondan a la temática de la revista serán enviados para su evaluación a dos especialistas, quienes los juzgarán ignorando la identidad del autor. Si ambos asesores emiten opinión favorable, se incluirá en el plan de la publicación. Si las opiniones resultan divergentes, se consultará a un tercer especialista.

La Dirección y el Consejo Editorial se reservan el derecho de realizar invitaciones especiales a personalidades destacadas.

### **Pautas para la presentación de colaboraciones**

- Las colaboraciones podrán ser artículos, notas, comentarios, y reseñas. Deberán ser inéditas y no haber sido enviadas a otra publicación en el proceso de evaluación o una vez aceptadas; el envío a CUYO tendrá valor de declaración jurada en este sentido.
- Los artículos, notas y comentarios tendrán un máximo de 48.000 caracteres (contando los espacios), incluyendo notas y bibliografía. El Consejo Editorial se reserva el derecho de admitir excepciones en cuanto a la extensión de los trabajos. Se enviarán adjuntos dos archivos Word a la casilla cuyoanuario@gmail.com, uno titulado con las primeras cinco palabras del título del trabajo, por ejemplo: reforma social y reforma política.doc, este documento no debe contener datos del autor, los que serán incluidos en un segundo documento adjunto titulado, en este ejemplo: autor reforma social y reforma política.doc. El nombre del autor tampoco deberá figurar en el texto o citas del trabajo, sólo podrá citarse a sí mismo como “el autor”.

### **Indispensable para la aceptación de los trabajos**

Los autores deberán cumplir con los requerimientos de la publicación en cuanto a: carácter y extensión de resúmenes, palabras clave, normas de citación, originalidad, exclusividad y derechos de publicación.

El envío de colaboraciones a esta revista implica una autorización de los autores para su publicación en la versión impresa y su permanencia en la publicación en línea por tiempo indefinido. Los autores deben completar y enviar, por correo electrónico, copia de la nota de cesión de derechos que se encuentra a continuación.

## · RESUMEN

Cada artículo será acompañado de un resumen en español y en inglés (revisado por traductor profesional). **No se aceptarán resúmenes de más de 100 palabras**, contando los espacios (equivale aproximadamente a 6 renglones). Acompañará al mismo el título del artículo en inglés y las palabras clave.

El resumen es una representación abreviada del contenido de un artículo, del que sólo se menciona la idea y los puntos principales.

Características de un buen resumen: brevedad, exactitud y claridad, evitando la redundancia.

Se debe identificar la información relevante, discriminar lo esencial de lo accesorio. Su finalidad es la elaboración de una representación breve de la información en un texto coherente, preciso y fiel al original.

Estilo requerido:

-El estilo será claro, fluido y conciso, y con sentido integral.

-No empezar con "Este artículo", "Este documento", "El autor...".

-No extraer frases textuales.

-Utilizar frases cortas, pero evitar el estilo telegráfico.

-Utilizar frases completas y bien articuladas.

-Utilizar solamente la tercera persona, la voz activa y el tiempo presente.

-No utilizar siglas ni abreviaturas.

## · Palabras clave

Se requiere también definir con precisión EL TEMA del artículo con hasta 5 palabras clave, separadas por punto y comas. Ejemplo: Filosofía argentina; Filosofía americana; etc.



## NOTA DE CESIÓN DE DERECHOS

---

Esta nota de cesión de derechos debe ser completada por todos los autores de colaboraciones aceptadas por CUYO y enviada por correo electrónico a: [cuyoanuario@gmail.com](mailto:cuyoanuario@gmail.com)

**Título del Manuscrito:**

### **Declaración**

Mediante la presente nota el/los autores otorgamos licencia exclusiva y sin límite de temporalidad para la difusión del manuscrito dentro de la revista titulada "CUYO" que edita el Instituto de Filosofía Argentina y Americana, de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina. Siendo de mi conocimiento que la distribución de la citada revista no es con finalidad lucrativa, sino académica, otorgo/otorgamos la autorización correspondiente para que la difusión pueda efectuarse a través de formato impreso y medios electrónicos, tanto en red local como por vía Internet.

**Nombre y firma del autor o los autores:**



## Contenidos

DOSSIER: Filosofía y Educación en Mendoza. Materiales para una Historia de las Ideas	
<b>Presentación</b>	11–16
Adriana María Arpini	
<b>De la “normalización” a la “liberación”. Cuatro décadas de debates filosóficos en Mendoza</b>	17–45
Adriana María Arpini	
<b>El surgimiento de la Escuela Nueva en Mendoza</b>	47–65
Nora Alejandra Fernández	
<b>El interés filosófico por la educación en la revista <i>Philosophia</i> bajo la dirección de Diego Pró (1944–1947)</b>	67–88
Leonardo Visaguirre	
<b>Carlos Ludovico Ceriotto y su trayectoria filosófica</b>	89–121
Clara Alicia Jalif de Bertranou	
<b>Investigar fuera de la universidad: el Centro de Investigaciones Latinoamericanas y el apoyo de Mauricio López a profesores mendocinos cesanteados durante los gobiernos peronistas de los setenta</b>	123–143
Alejandro Paredes	
<b>Un itinerario: Bernardo Carlos Bazán (Mendoza, 1939 – Ottawa, 2018)</b>	145–159
Norma Fóscolo	
<b>Artículos</b>	
<b>El extra-ser americano. Transobjetividad fantasmática en Héctor Álvarez Murena</b>	163–190
Germán O. Prósperi	
<b>O trabalho intelectual e o fim da inocência</b>	191–210
Alexsandro Teles da Silveira	
<b>Textos</b>	
<b>Aproximaciones al desarrollo de la filosofía en el ámbito universitario de Mendoza: un texto de Manuel Gonzalo Casas</b>	213–219
Carla Soledad Prado	
<b>Aproximaciones al desarrollo de la filosofía en el ámbito universitario de Mendoza</b>	221–227
Manuel Gonzalo Casas	
<b>Reseñas</b>	
<b>Utopía editorial y la página como utopía. Cinco impresos que conforman el proyecto editorial de Sociedades americanas en 1828 de Simón Rodríguez</b>	231–238
María del Rayo Ramírez Fierro	