

Marcos Olalla / Paula Ripamonti / Alejandra Gabriele
Federica Scherbosky / Gonzalo Scivoletto
compiladores

ADRIANA ARPINI FILOSOFA

CONVERSACIONES COMO HOMENAJE

Dante Ramaglia / Carlos Aguirre Aguirre / Yamandú Acosta
Noelia Gatica / María Luisa Rubinelli / Marcos Olalla
Marcela Becerra Batán / Alejandra Gabriele / María Rita
Moreno / Gonzalo Scivoletto / Federica Scherbosky / Cecilia
Tosoni / Dorando Michelini / Ana Luisa Dufour / María
Alejandra Olaiz / Paula Ripamonti / María Eugenia
Aguirre / Leonardo Visaguirre / Mercedes Barischetti
María Milena Quiroz / Marisa Muñoz

ADRIANA ARPINI, FILÓSOFA

CONVERSACIONES COMO HOMENAJE

Dante Ramaglia / Carlos Aguirre Aguirre / Yamandú Acosta

Noelia Gatica / María Luisa Rubinelli / Marcos Olalla

Marcela Becerra Batán / Alejandra Gabriele / María Rita Moreno

Gonzalo Scivoletto / Federica Scherbosky

Cecilia Tosoni / Dorando Michelini / Ana Luisa Dufour

María Alejandra Olaiz / Paula Ripamonti / María Eugenia Aguirre

Leonardo Visaguirre / Mercedes Barischetti

María Milena Quiroz / Marisa Muñoz

Marcos Olalla / Paula Ripamonti / Alejandra Gabriele

Federica Scherbosky / Gonzalo Scivoletto

compiladores

Qellqasqa

Mendoza, 2023

Adriana Arpini, filósofa : conversaciones como homenaje / Gonzalo Scivoletto ... [et al.] ;
compilación de Marcos Olalla ... [et al.] ; editado por Gerardo Patricio Tovar. - 1a ed. -
Guaymallén : Qellqasqa, 2023.
Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-631-6551-07-8

1. Filosofía Contemporánea. 2. América Latina. I. Scivoletto, Gonzalo. II. Olalla, Marcos, comp. III.
Tovar, Gerardo Patricio, ed.
CDD 199

ADRIANA ARPINI, FILÓSOFA. CONVERSACIONES COMO HOMENAJE

Compilación de:

Marcos Olalla  ORCID ID <https://orcid.org/0000-0003-1111-1067>

Paula Ripamonti  ORCID ID <https://orcid.org/0000-0003-0187-1273>

Alejandra Gabriele  ORCID ID <https://orcid.org/0000-0001-8167-8400>

Federica Scherbosky  ORCID ID <https://orcid.org/0000-0002-0601-8979>

Gonzalo Scivoletto  ORCID ID <https://orcid.org/0000-0002-1794-9832>

Autores: Dante Ramaglia / Carlos Aguirre Aguirre / Yamandú Acosta / Noelia Gatica / María Luisa Rubinelli
Marcos Olalla / Marcela Becerra Batán / Alejandra Gabriele / María Rita Moreno / Gonzalo Scivoletto
Federica Scherbosky / Cecilia Tosoni / Dorando Michelini / Ana Luisa Dufour / María Alejandra Olai
Paula Ripamonti / María Eugenia Aguirre / Leonardo Visaguirre / Marisa Muñoz

Editado por Gerardo Tovar en [Qellqasqa.com.ar](https://qellqasqa.com.ar)

 ORCID ID <https://orcid.org/0000-0001-9367-6111>

Diseño de tapa: Ozono, 2023.



Obra editada con la colaboración editorial de María Eugenia Sicilia y Gerardo Tovar.

Qellqasqa, editorial de Mendoza, Argentina, ha editado producciones de Adriana Arpini desde 1999 a la fecha.

ACCESO  ABIERTO

Los contenidos son ofrecidos bajo Licencia

Creative Commons (CC BY-NC-SA 2.5 AR)

(Atribución-No Comercial-Compartir Igual 2.5 Argentina)

Usted es libre de: Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.

Adaptar: remezclar, transformar y construir a partir del material.

ISBN 978-631-6551-07-8

LIBRO DE EDICIÓN ARGENTINA

ÍNDICE

PRÓLOGO por Los compiladores	9
---------------------------------------	---

FILOSOFÍA PRÁCTICA E HISTORIA DE LAS IDEAS LATINOAMERICANAS

FILOSOFÍA PRÁCTICA E HISTORIA DE LAS IDEAS LATINOAMERICANAS COMO HORIZONTE DE LAS REFLEXIONES DE ADRIANA ARPINI Dante Ramaglia	15
--	----

LA CALIBANA ADRIANA Y LA INTENSIDAD DE UN HUMANISMO NUESTRO CARIBEÑO Carlos Aguirre Aguirre	77
---	----

APERTURAS CRÍTICAS DE LA RAZÓN PRÁCTICA DESDE NUESTRA AMÉRICA. LA CUESTIÓN DE LAS CATEGORÍAS EN ADRIANA ARPINI Yamandú Acosta	95
---	----

DE BISAGRAS Y BIFURCACIONES. UNA LECTURA GENEALÓGICA DE LA HISTORIA DE LAS IDEAS Y SUS CRUCES CON LA FILOSOFÍA PRÁCTICA Noelia Liz Gatica	133
---	-----

SOBRE EL RECONOCIMIENTO Y SU NEGACIÓN. REFLEXIONES DE ADRIANA ARPINI DESDE EL PENSAR NUESTROAMERICANO María Luisa Rubinelli	157
---	-----

REFLEXIONES E INFLEXIONES FILOSÓFICAS

MODERNIDAD, DISCURSIVIDAD Y ESPACIO PÚBLICO. LA AGENDA TEÓRICA DE ADRIANA ARPINI ENTRE 1995 Y 2005 Marcos Olalla	179
--	-----

LOS HILOS DE ADRIANA. BACHELARD Y LA AMPLIACIÓN METODOLÓGICA	
Marcela Renée Becerra Batán	203
CARTOGRAFÍA ARPINIANA: ENTRE EPISTEMES MARTIANAS Y AMPLIACIONES METODOLÓGICAS	
Alejandra Gabriele	245
EL HILO DE ADRIANA	
María Rita Moreno	263
CUESTIONES DISPUTADAS SOBRE EL MÉTODO: ARPINI Y LA ÉTICA SOCIAL COMO TEORÍA CRÍTICA	
Gonzalo Scivoletto	287
ENTRE EL A PRIORI Y EL SUJETO DE NECESIDADES. APORTES DE ADRIANA ARPINI PARA PENSAR LA DIVERSIDAD EN NUESTRA AMÉRICA	
Federica Scherbosky	311
LAS HUELLAS DE LA RAZÓN EN LA HISTORIA	
Cecilia Tosoni	337
APORTES DE LA ÉTICA DEL DISCURSO PARA LA ELABORACIÓN DE UNA ÉTICA INTERCULTURAL	
Dorando J. Michelini	365
ESBOZOS DE UNA PRAXIS INTELLECTUAL	
COMIENZOS DE UN ITINERARIO	
Ana Luisa Dufour	391
“NO EXISTÍAN MATERIALES Y CREAMOS UN LIBRO PARA SECUNDARIA”: EXPERIENCIAS EDUCATIVAS FILOSÓFICAS EN MENDOZA, DE LA MANO DE ADRIANA ARPINI Y ANA LUISA DUFOUR	
María Alejandra Olaiz	401

LA VOCACIÓN PRÁCTICA DE LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA. EL CAMPO A TRASLUZ EN LA PERSPECTIVA DE ADRIANA ARPINI Paula Ripamonti y María Eugenia Aguirre	431
HABITAR LA INCOMODIDAD: NOTAS EPISTEMOLÓGICAS EN TORNO A UNA SERIE DE “LABORATORIOS FILOSÓFICOS” EN CONTEXTOS DE ENCIERRO Leonardo Visaguirre	465
ADRIANA EDUCADORA: PURA VIDA Mercedes Barischetti y María Milena Quiroz	499
PRIMEROS RECORRIDOS DE UNA TRAYECTORIA INTELLECTUAL Marisa Muñoz	519

PRÓLOGO

Este libro es un homenaje y también un encuentro. Encuentro alrededor de la figura de Adriana Arpini como propiciadora de un ejercicio filosófico de tantos/as. Homenaje como demostración pública de admiración, respeto, agradecimiento por los numerosos diálogos iniciados convocando a indagar en torno a los tópicos filosóficos que ella transita. Adriana es una invitación al trabajo filosófico, al diálogo, a encuentros múltiples siempre en torno a pensar nuestra realidad y a nosotros/as mismos/as de manera crítica y situada. Por ello los/as autores/as de cada uno de los capítulos que integran el libro, nos propusimos, en primer lugar, escribir sobre la producción teórica de Adriana Arpini. Sin embargo, este encuentro es la continuación de diálogos ya abiertos en distintos momentos de nuestra trayectoria académica, alrededor justamente o convocados por la invitación recurrente de Adriana a proyectos de investigación, cátedras abiertas, proyectos de extensión, compilaciones, cursos de grado y posgrado, revistas, dossiers, jornadas, congresos y tantas instancias más.

Este espacio de diálogo y discusión filosófica sobre su obra es un modo de agradecimiento y reconocimiento a su trabajo conceptual, pero además a su labor pedagógica y especial presencia en nuestra formación como estudiantes, docentes e

investigadores. Es un modo de mostrar esa gestualidad propia del pensamiento crítico de Adriana, caracterizado por la problematización, la interrupción de prácticas filosóficas normalizadas, la búsqueda constante de posibilidades, de nuevas derivas teóricas y prácticas, especialmente, atravesada por la afectividad, la pasión y el deseo.

La producción de Adriana, así como los trabajos aquí publicados, reúnen diversas problemáticas que atraviesan campos tales como los de la Historia de las Ideas latinoamericanas, la Filosofía Práctica, la Ética, la Educación. Teniendo en cuenta esta dinámica y su circulación transdisciplinar, el libro se organiza en tres partes que buscan hacer énfasis en algunos aspectos claves del diálogo que establecemos con la obra de Adriana. Se articula entonces un agrupamiento de escritos en torno a temáticas de la Filosofía Práctica e Historia de las Ideas latinoamericanas, otros dedicados a las reflexiones e inflexiones metodológicas de su producción, y por último, una tercera parte del libro está destinado a trabajos que dan cuenta de itinerarios de su travesía intelectual como docente e investigadora.

Entre los diferentes escritos que aquí se publican, aparecen ciertas recurrencias que indican la relación que Adriana ha establecido con nosotros/as a lo largo de su trayectoria, caracterizada fundamentalmente por un diálogo horizontal y solidario, al considerar genuinos pares a sus interlocutores, ya se trate de estudiantes, tesistas, investigadores destacados/as o cualquier otro/a que manifestara deseos de vincularse con el pensar crítico y comprometido con nuestro presente. De allí la insistencia de muchos artículos en remarcar que esta

producción continúa un diálogo ya abierto con Adriana, que se inició previamente en diferentes registros y momentos y que dan cuenta de una práctica pedagógico-intelectual generosa y dispuesta.

De hecho una de las marcas más contundentes de Adriana es la que hace explícita la unidad pedagógica e intelectual como proyecto teórico, práctico y político. Su producción no va al margen de su praxis pedagógica y su apuesta por abrir espacios, compartir su saber, hacer lugar a discusiones e inquietudes. En este sentido creemos que nadie de quienes aquí escriben y de tantos más vinculados a su vida y su obra pueden pasar por alto su actitud generosa, abierta y comprometida con el quehacer filosófico de nuestro tiempo como actividad pedagógica, política y siempre en vínculo con los demás. De allí este “hilo de Adriana” que nos reúne un poco a quienes aquí dialogamos, que nos ayuda a encontrar un camino, que nos conmina y acompaña también a construir nuestros propios hilos.

Se puede apreciar en los sucesivos artículos la referencia a la vitalidad de la obra de Adriana en lo que respecta a diferentes registros que implican el hacer vivir lo nuestro a través de investigaciones que cuestionan el universalismo cerrado del canon académico. Esto lo lleva a cabo por un lado en términos conceptuales o de objeto de estudio, al persistir en la construcción de una filosofía nuestroamericana, como parte de un legado colectivo, pero también ampliando su foco en los desarrollos del Caribe y otro tanto en vínculo con la filosofía en Mendoza en particular. Pero por otro lado, en términos de praxis concreta y de ampliación de sujetos del filosofar, al

abocarse a las infancias, la docencia, los agentes penitenciarios, las trabajadoras sociales y tantos otros sujetos que cuestionan la universalidad canónica del sujeto que filosofa.

Este libro de conversaciones pretende condensar algunas de las tantas ya en curso con Adriana, continuarlas, desafiarlas, sostenerlas, ampliarlas. Por esto, no realizamos aquí un homenaje a una obra cerrada y definida, por el contrario, deseamos alterar el sentido que usualmente habita en estos rituales, e impulsar un nuevo hito de discusión para seguir compartiendo su obra presente y venidera.

MARCOS OLALLA, PAULA RIPAMONTI,
ALEJANDRA GABRIELE, FEDERICA SCHERBOSKY,
GONZALO SCIVOLETTO

Filosofía práctica
e historia de las ideas
latinoamericanas

FILOSOFÍA PRÁCTICA E HISTORIA DE LAS IDEAS LATINOAMERICANAS COMO HORIZONTE DE LAS REFLEXIONES DE ADRIANA ARPINI

Por Dante Ramaglia

Universidad de Cuyo - CONICET (Argentina)

 ORCID ID <https://orcid.org/0000-0001-5739-6331>

Agradezco a los organizadores la posibilidad de participar en este libro de homenaje a Adriana Arpini, con quien nos conocemos desde hace ya un tiempo, compartiendo trabajos conjuntos y otras vivencias cotidianas bajo una amistad que se ha consolidado con los años. No pretendo plasmar en estas breves páginas lo que constituye su trayectoria biográfica e intelectual, que excede también como tema a una serie de detalles que pueda conocer realmente en profundidad y en su totalidad, por lo que voy a mencionar solo algunos momentos y actividades en común que para mí son significativos, para concentrarme luego principalmente en retomar los aportes teóricos e historiográficos que contiene uno de sus últimos libros publicados, el cual refleja algunas de las temáticas de las que se ha ocupado en sus indagaciones.

Si tuviera que trazar un recorrido sintético de las tareas conjuntas que me han unido a Adriana, diría que me incorporé

en el año 1991 a uno de los primeros proyectos de investigación que ella dirigía y llevaba por título: “Crisis socio-política y razón práctica. Una perspectiva latinoamericana”, para concluir en los últimos años en la dirección y participación conjunta en varios proyectos. Dicho esto, no puedo dejar de señalar que son numerosas las colaboraciones en una serie de actividades, investigaciones y publicaciones que Adriana Arpini ha llevado adelante en su relevante producción intelectual, lo cual ha dado lugar a distintas iniciativas en todo el tiempo que media entre esas primeras tareas de investigación que ella dirigía y el momento actual en que seguimos vinculados a proyectos en común.

Por cierto, que previamente a la incorporación en ese primer proyecto, coincidimos en la conformación del equipo de investigación que se nucleó en torno a la dirección de Arturo Roig a su regreso del exilio. Ese espacio de formación constituyó una experiencia sumamente enriquecedora para muchos de los que participamos en la realización de diversos proyectos y publicaciones colectivas, que incluyeron un trabajo intenso de discusión sobre nuevas perspectivas teórico-metodológicas en los campos de la historia de las ideas y la filosofía latinoamericana, así como se daba un espacio para la presentación de los avances en los propios trabajos de investigación que se compartían en el seminario desarrollado en el entonces CRICYT –ahora Centro Científico Tecnológico de Mendoza–, dentro de la Unidad de Historiografía e Historia de las Ideas, perteneciente al Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales (INCIHUSA), que es una unidad ejecutora de CONICET. Cabe acotar que seguimos vinculados a este equipo

de investigación, que con el tiempo cambió su denominación a Filosofía Práctica e Historia de las Ideas.

También coincidimos con Adriana en actividades realizadas en la Universidad Nacional de Cuyo, tanto en la Facultad de Filosofía y Letras como en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. En la primera ambos somos docentes, ella de Antropología Filosófica –y otras materias que ha dictado– y en mi caso de Historia de la Filosofía Latinoamericana, las cuales están incluidas en la carrera de Filosofía. Igualmente colaboramos en el Comité Académico y el Cuerpo Docente del Doctorado en Filosofía desde hace ya varios años. Como integrantes del Instituto de Filosofía Argentina y Americana hemos llevado adelante proyectos, cursos, publicaciones y congresos. En la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales formamos parte del Comité Académico y el Cuerpo Docente de la Maestría en Estudios Latinoamericanos, que constituye un posgrado que nos ha dado la posibilidad de volcar en la docencia muchos de los temas que son objeto de estudios e investigaciones, como es el caso de la materia dictada por ella de Historia de las Ideas Latinoamericanas y en mi caso de Filosofía Latinoamericana. En esta maestría, Adriana además se ha desempeñado como directora entre 2009 y 2016, al igual que ha sido docente de grado de Ética Social y Profesional, así como de otras materias en esa misma facultad.

En definitiva, son numerosas las ocasiones en que compartimos espacios de trabajo en el ámbito universitario y centros de investigación, por lo cual sería largo de enumerar las actividades y resultados que han surgido de esa interacción, que constituyen ámbitos comunes también con un conjunto

amplio de colegas que hemos conocido y tratado a lo largo de todo este tiempo. La dificultad de realizar una enumeración detallada proviene, además, de la dedicación inmensa que ha tenido Adriana para llevar a cabo distintas iniciativas a lo largo de toda su carrera profesional, donde sobresale su ocupación como docente e investigadora, dando lugar a la formación de distintas generaciones, tanto de estudiantes de grado como a partir de la dirección de becarios y tesis, así como se destaca su misma obra escrita y una serie de acciones relativas a estas tareas de docencia e investigación, como la organización y participación en cursos, seminarios y congresos, a la vez que ha ejercido cargos de gestión y dirección en la universidad y centros de investigación.

En lo siguiente quiero referirme a un libro reciente de Adriana Arpini, titulado *Tramas e itinerarios. Entre filosofía práctica e historia de las ideas de nuestra América*, publicado por la Editorial Teseo en el año 2020. Este volumen reúne una serie de textos realizados en distintas circunstancias que reflejan varios de los temas de los cuales ella se ha ocupado preferentemente, sin agotar por cierto otros intereses que ha expresado en diversas publicaciones, algunas de las cuales es necesario mencionar para complementar lo afirmado en varios pasajes que componen las problemáticas principales abordadas, según lo indica su título: la filosofía práctica y la historia de las ideas. El mismo libro está dividido en dos apartados dedicados cada uno respectivamente a los dos temas mencionados, aunque es posible observar que estos dos campos disciplinares tienen puntos de intersección y se complementan a lo largo del desarrollo de los capítulos que conforman este volumen, cuyo

objeto común lo representan los estudios sobre América Latina y el Caribe desde la perspectiva de un pensamiento crítico¹.

Variaciones sobre problemas de filosofía práctica en un contexto situado

La primera parte, dedicada a la filosofía práctica, se abre con un trabajo donde se cuestiona una modalidad acerca de las perspectivas utilizadas frecuentemente para referirse a nuestra realidad desde los modelos conceptuales que provienen de los centros hegemónicos de producción del conocimiento, que son por este motivo ajenos a esa misma realidad. La vía para este cuestionamiento –según advierte Adriana Arpini– reside en problematizar las nociones de universalidad, objetividad y neutralidad del conocimiento científico, y también filosófico. La temática de la necesidad de sostener una posición propia respecto del conocimiento ya había sido planteada por algunos autores latinoamericanos del siglo XIX, tales como José Martí, Juan Bautista Alberdi, Eugenio María de Hostos, Francisco Bilbao, Joseph Anténor Firmin, entre otros, quienes reclamaban que nuestros saberes debían responder a nuestras necesidades.

Igualmente, este planteo se replica desde el siglo XX hasta nuestros días, donde se presentan sus formulaciones en una serie de intelectuales que denuncian esa mirada excéntrica y

1 Una descripción sintética sobre la trayectoria y proposiciones desarrolladas en torno a estos campos disciplinares la realiza la misma autora en (Arpini 2021).

Un ejemplo de la interrelación entre la filosofía práctica y la historia de las ideas puede encontrarse, entre otros textos y compilaciones realizadas por ella (Arpini 1997).

defienden la necesidad de tener un punto de vista adecuado para dar cuenta de nuestra situación particular. En este sentido, se retoma la noción de “imperialismo de las categorías” esbozada por el transterrado español José Gaos, quien trata de mostrar que la extrapolación de categorías de un territorio a otro contiene una dificultad conceptual para dar cuenta de la propia realidad, que es lugar de donde tendrían que surgir esas categorías autóctonas. El texto se detiene en el análisis de un conjunto de enfoques teóricos y conceptos que han sido propuestos por numerosos pensadores contemporáneos destacados de nuestra América, que enunciaremos brevemente a continuación.

En referencia a Aníbal Quijano se indica que este cuestiona los procedimientos y marcos teóricos utilizados comúnmente en las ciencias sociales latinoamericanas, proponiendo en su lugar la relevancia de la noción de “dependencia histórica”, para luego avanzar con sus proposiciones en torno a la “colonialidad del saber” y la “colonialidad del poder”. Por su parte, Augusto Salazar Bondy elabora la idea acerca de la existencia de una “cultura de la dominación”, que va a ser retomada por la filosofía de la liberación. Asimismo, un planteo surgido del contexto latinoamericano, y que da cuenta de un problema medular, se vislumbra claramente en la “teoría de la dependencia”, elaborada entre otros por Fernando Henrique Cardoso, Enzo Faletto y Osvaldo Sunkel. Las concepciones sobre la educación popular son impulsadas bajo la “pedagogía del oprimido” de Paulo Freire. Las propuestas filosóficas de Enrique Dussel dan lugar a una serie de categorías propias, tales como: “liberación”, “exterioridad del otro”, “analéctica” y “transmodernidad”. Arturo

Roig promueve una renovación teórica a partir de los conceptos de “a priori antropológico”, “ampliación metodológica”, “historia episódica”, “emergencia”, entre otros. Bolívar Echeverría aporta una perspectiva sugerente con su tesis acerca de la presencia y características singulares del “ethos barroco” en la historia de América Latina.

En un balance de conjunto se sostiene que pueden comprenderse estos aportes del pensamiento crítico latinoamericano dentro de la propuesta acerca de una “ecología de los saberes” y el “pensamiento posabismal” de Boaventura de Sousa Santos, quien cuestiona la preeminencia otorgada a un cierto tipo de conocimiento, de corte eurocéntrico, y el desperdicio de otros conocimientos provenientes de la experiencia social. Al igual que puede recuperarse el propio saber en interacción con saberes procedentes de otros mundos culturales a partir de la teoría acerca de la interculturalidad, que posee un desarrollo particular en las tesis elaboradas por Raúl Fonet Betancourt. En consecuencia, afirma Arpini:

La superación crítica de las formas de conocimiento eurocéntrico implica ampliar criterios de inclusión social mediante una sinergia entre el principio de *igualdad* y el de *reconocimiento* de las diferencias. Ello hace posible postular una forma de conocimiento como emancipación, el cual va del monoculturalismo hacia el interculturalismo (Arpini 2020: 30).

En definitiva, estas referencias son las que orientan la tarea que la misma autora despliega a través del presente libro, y se puede decir lo mismo respecto de toda su producción

escrita. Esto significa que resulta imprescindible asumir ese lugar de enunciación propio a partir de su sustento en marcos teóricos que permitan aproximarnos mejor a la comprensión de nuestra realidad, si no esta se transforma en algo extraño o no resulta aprehendida adecuadamente desde los discursos y las prácticas que ejercemos en nuestra actividad intelectual.

A este capítulo le siguen tres trabajos que se ocupan de un campo específico de la filosofía práctica: la *ética*, a la cual Adriana Arpini le ha dedicado una especial atención. El primero de ellos se refiere a la *ética social*, aclarando qué se debe comprender respectivamente por ética y moral, para luego mostrar su vinculación con la dimensión social. En el caso de la ética se hace referencia principalmente a teorías y doctrinas que tienen que ver con la valoración del comportamiento humano. Esto último es lo que se refleja en la moral, que a la vez resulta entendida bajo dos modalidades: como búsqueda de la vida buena y como cumplimiento del deber.

En relación con la ética social, afirma Arpini que esta se encuentra en una posición equidistante respecto de estas dos concepciones de la moral:

Sin descuidar la importancia de las dimensiones subjetiva y normativa de la moral, la Ética Social se recorta como una forma de objetivación de la moral preocupada por resolver los problemas que afectan a la vida de los seres humanos en sociedad y en relación con la naturaleza y el mundo cultural; pone en juego la racionalidad práctica que comprende un momento de reflexión crítica sobre lo dado, un momento de elucidación y comprensión de valores y normas, y un momento de aplicación en situaciones

socio-históricas concretas. Todo ello con el propósito de achicar la brecha entre ser y deber ser, entre cuyos márgenes tiene lugar la lucha cotidiana por la realización de la vida en comunidad. Como saber práctico se expresa en categorías que facilitan la comunicación dentro de una estructura referencial histórica, social y axiológicamente determinada (35).

Cuando traza un repaso histórico de distintas concepciones éticas se registra la diversidad de interpretaciones dadas a partir de la modernidad, para remarcar luego los planteos de la filosofía de la sospecha, representada por Marx, Nietzsche y Freud. En el contexto de América Latina sobresalen las doctrinas de Bartolomé de las Casas en la etapa de la conquista y colonización, la renovación de ideas que se da a fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX con la ilustración y luego con el romanticismo, que se continúan en ese último siglo y comienzos del siglo XX con las posturas defendidas por el idealismo, el krausismo y el positivismo, en una etapa donde se remarca la moral social de Eugenio María de Hostos, para ser superadas posteriormente por la teoría de los valores, tal como la desarrollaron Alejandro Korn, Alejandro Deustua, José Vasconcelos y Carlos Vaz Ferreira, ya a partir de entrado el siglo XX, en que se van a incorporar sucesivamente doctrinas procedentes del marxismo, el existencialismo y la filosofía analítica, tal como se refleja en las posturas axiológicas enunciadas con posterioridad por Augusto Salazar Bondy, por ejemplo, y en la época contemporánea se destacan las propuestas éticas de Arturo Roig, Franz Hinkelammert y Enrique Dussel, en el marco de una teoría de la liberación. Esta trayectoria de la

reflexión ética en el pensamiento filosófico latinoamericano es desarrollada por la autora mediante un análisis exhaustivo de las proposiciones sostenidas por esta serie de autores en esos distintos momentos históricos.

El segundo trabajo aborda la relación entre acción y normas mediante el tratamiento que se les da dentro de la ética aplicada y su relación con la praxis profesional del trabajo social. Con respecto a la ética aplicada se afirma que la misma está dirigida tanto a la ética general, en cuanto se procura un intento de fundamentación, como a campos de acción específicos donde existen dilemas y conflictos. En este sentido, los diversos ámbitos de la actividad humana son susceptibles de reflexiones que se vinculan con su carácter ético en general y, más precisamente, con los problemas morales que se presentan en cada caso particular. Frente a estas situaciones se plantea, siguiendo algunas de las propuestas elaboradas por Ricardo Maliandi, que la ética aplicada –a diferencia de la ética filosófica– requiere un intercambio permanente con las disciplinas especializadas que proporcionan información acerca del caso que se trate. Esto significa que un elemento constitutivo de esta disciplina aplicada de la ética es la interdisciplinariedad,

... puesto que no se puede prescindir de la ética filosófica, encargada de llevar adelante la reflexión sistemática sobre las condiciones de validez de las normas, pero tampoco se puede prescindir del conocimiento científico, ni de los saberes producidos en ámbitos profesionales específicos acerca de las situaciones en que esas normas deben ser observadas (59).

Con respecto al debatido problema acerca de cómo se debe realizar la aplicación de las normas retoma las consideraciones realizadas por Adela Cortina, quien encuentra una superación de las posiciones deductivistas e inductivistas en la ética discursiva desarrollada por Karl-Otto Apel. Este último autor, en coincidencia con Jürgen Habermas, ha formulado un principio procedimental, según el cual solo son válidas aquellas normas de acción con las que podrían estar de acuerdo todos los posibles afectados como participantes en un discurso práctico. De este modo, se establece un procedimiento para la fundamentación racional de las normas de carácter universal, que se correlaciona con un marco racional de aplicación de principios éticos, lo que implica apelar como última instancia a la “responsabilidad convencida” o lo que se denomina también como “convicción responsable”. Otro modelo de aplicación –según afirma Arpini siguiendo a Cortina– se encuentra en la *hermenéutica crítica*, que apela a la circularidad dialéctica propia de la hermenéutica para descubrir en distintos ámbitos la peculiar modulación de un principio común.

Desde estos presupuestos teóricos se hace referencia a la complejidad del carácter normativo implicado desde la perspectiva de una deontología profesional en el caso del trabajo social, que tiene una vinculación con las teorías generales que surgen de la ética social y, a la vez, con las reflexiones surgidas del campo específico relacionado con las prácticas de esa actividad profesional.

El tercer escrito se refiere a un tema específico de ética aplicada, que trata sobre la fundamentación de la bioética de intervención. Este campo de aplicación se relaciona con la

atención que ha concitado la bioética en las últimas décadas, pero que se trata en este caso del análisis y resolución de los problemas macropolíticos y conflictos abordados desde un enfoque bioético en el contexto de países pobres y en desarrollo. En tal sentido, –acota Arpini– resulta prioritario atender al tratamiento de la cuestión de la justicia en el campo de la salud, lo que implica tener en cuenta que:

En los países latinoamericanos, la discusión bioética no puede obviar temas como la responsabilidad social del Estado en el funcionamiento de los sistemas de salud pública, la asignación, distribución y control de recursos, la organización y participación de las comunidades en la toma de decisiones, la adecuada preparación y distribución de recursos humanos según necesidades, la revisión y adecuación a las necesidades contextuales de los planes de estudio con que se forman los profesionales del área de salud y bienestar social, y el ajuste de los códigos de ética de las profesiones involucradas, entre otros aspectos que contribuyen a optimizar el funcionamiento del sector (77).

En consecuencia, esta perspectiva se distancia de la fundamentación de la bioética, en particular la de origen anglosajón, que se ha centrado en los principios de autonomía, beneficencia, no-maleficencia y justicia, recurriendo a doctrinas que provienen principalmente del utilitarismo. Para ello, la autora analiza críticamente los supuestos de esta orientación ética utilitarista, para dar lugar también a las críticas que se han realizado desde planteos procedentes de las teorizaciones sobre la

liberación realizadas por representantes del pensamiento crítico latinoamericano, desde la “pedagogía del oprimido” de Paulo Freire, pasando por conceptos tales como el de “buen vivir” o la noción de “colonialidad” como clave de interpretación de situaciones conflictivas, hasta la “ética de la liberación” formulada por Enrique Dussel, quien sustenta la tesis de un principio material basado en la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana, que es material y comunitario –a diferencia de la ética discursiva de Apel y Habermas–, en cuanto no atiende solo a un procedimiento formal para las normas y, al mismo tiempo, se refiere a una comunidad de vida concreta.

Los dos últimos escritos de esta primera parte se ocupan de la cuestión de la justicia vinculada al reconocimiento; en un caso incorporando la noción de diversidad y en otro a partir de la relevancia de la memoria. En ambos se presentan entonces aspectos que tienen que ver con el campo de la filosofía política y social, aun cuando no sean ajenos a la vertiente ética referida anteriormente. Podría señalarse que la cuestión de la justicia es un tema sumamente relevante para nuestro presente, que tiene una larga tradición en las reflexiones de la filosofía política. Asimismo, su tratamiento no deja de vincularse fundamentalmente con la cruda problemática de la injusticia, que es su contracara inevitable cuando se consideran los desafíos que se han presentado a lo largo de la historia e impactan en la situación del mundo actual, particularmente con la aguda y dolorosa realidad de las profundas desigualdades que se observan en las sociedades latinoamericanas.

Para referirse a este asunto, Adriana Arpini distingue entre las injusticias por desigualdad y las injusticias por el no

reconocimiento de la diversidad, aclarando que hay situaciones concretas en que estas dos formas negativas relativas a la injusticia se combinan y se potencian. Con el objeto de realizar precisiones respecto de lo que puede entenderse como un enfoque adecuado acerca de la diversidad se presenta la valiosa Declaración Universal de la UNESCO sobre Diversidad Cultural, publicada en el año 2001. A partir del análisis de la misma dice Adriana Arpini (2009): “Se trata de una declaración universal y por lo tanto pone de manifiesto un criterio ético-axiológico orientado en el sentido del *deber ser*, el cual funciona como criterio regulador de decisiones y acciones a seguir” (107). No deja de mencionarse que, además de manifestar una brecha entre el ser y el *deber ser*, la misma contiene un sesgo occidentalista en su perspectiva individualista y hay que evaluar las consecuencias que se desprenden para su implementación en contextos de injusticias materiales que vulneran a la misma dignidad humana.

El otro documento analizado es la Declaración de Cochabamba, que suscribieron en 2006 los presidentes de las naciones sudamericanas y va a dar lugar a la conformación de la Unión de Naciones Sudamericanas (UNASUR). En las consideraciones acerca de las metas que persigue esta nueva asociación se plantea que procura “... un nuevo modelo de integración con identidad propia, pluralista, en medio de la diversidad y de las diferencias, reconociendo las distintas concepciones políticas e ideológicas que corresponden a la pluralidad democrática”, lo cual no elude al problema de la pobreza y las desigualdades sociales como un objetivo de las políticas que deben emprenderse en nuestros países. Sin duda que resulta

destacable el conjunto de principios e ideales que se establecen en ese texto fundacional, el cual sirve de orientación para la articulación de políticas de signo progresista en la región.

Luego este texto incursiona en la interpretación de distintas teorías de la justicia, como son las de Aristóteles, John Rawls y Amartya Sen, acerca de las cuales se realiza una lectura crítica sobre sus implicaciones para abordar las injusticias relativas respectivamente a la desigualdad y la diversidad. Por último, se trata la relación en el marco democrático entre la redistribución y el reconocimiento, a partir de las concepciones elaboradas por el frankfurtiano Axel Honneth, comparándolas con las propuestas de pensadores latinoamericanos como Franz Hinkelammert, Arturo Roig, Yamandú Acosta y Raúl Fonet Betancourt, lo cual resulta esclarecedor en cuanto al contraste y aproximaciones que existen en sus posicionamientos respecto de los debates en torno a la justicia, la ciudadanía y la democracia.

La vinculación entre reconocimiento y justicia, estableciendo sus nexos con la noción de *memoria*, es el asunto que se aborda en el capítulo siguiente. Esta reflexión de Adriana se produce con motivo de los juicios por delitos de lesa humanidad llevados adelante en Mendoza, que culminaron con varias condenas ejemplares en el año 2017. Teniendo en cuenta el contexto referido a la última dictadura cívico-militar resulta válido el cuestionamiento que se hace a la teoría del reconocimiento de Honneth, cuando se repara en este caso que la estructura social, política y normativa no es el resultado de un consenso, sino de una imposición de facto. La descripción del filósofo alemán -siguiendo a Hegel- de tres esferas del

reconocimiento recíproco basadas en los principios del amor, derecho y solidaridad, contemplan también su contracara en las experiencias de menosprecio que son correlativos, lo cual da origen a formas de reacción que se remiten a sentimientos negativos como vergüenza, cólera, enfermedad o desprecio. Ello genera, según Honneth, un “hueco psíquico” en la personalidad de quien es afectado, a lo que agrega Arpini que también significa en esas experiencias traumáticas de nuestro pasado un “hueco social e histórico” y un “hueco de la memoria”, lo cual da lugar a una lucha por el reconocimiento.

Con respecto al papel de la memoria, y su vínculo con la temporalidad, se pregunta:

¿En qué medida la memoria crítica del pasado hace justicia al pasado y al presente? ¿Hasta qué punto los trabajos de la memoria contienen en el presente la experiencia de un pasado sin futuro porque se obturó? ¿Qué posibilidades futuras habilita el ejercicio memorioso? (Arpini 2020: 137).

Para elaborar una respuesta se retoman algunas reflexiones elaboradas por Manuel Reyes Mate –basadas en las experiencias traumáticas europeas y las ideas expuestas por Walter Benjamin– acerca del ejercicio de la memoria y su relación con el pasado, en cuanto esta se ocupa de lo que ha sido olvidado o suprimido y, por lo tanto, se orienta más por un sentido de justicia, a diferencia de la historia que procura la verdad. El impulso que recibe la rememoración como forma de aproximarse a un pasado que impone el olvido del otro, tanto en el caso de Auschwitz como en las dictaduras implantadas por el

terror en nuestros países, entiende Arpini que puede llevar a reconstruir ese pasado desde un presente en que impere la justicia y en el cual se dé lugar a alternativas futuras asentadas en acciones reparadoras y creadoras.

En relación con la justicia se postula, siguiendo a Roig y a Martí, el divorcio que existe entre esta y el derecho, así como se establece la distinción entre *moralidad* y *eticidad*, esto es, entre la dimensión subjetiva del saber práctico moral –la moralidad– y las normas e instituciones objetivadas en el derecho y el Estado, a las que se refería Hegel con el concepto de eticidad. Frente a esta situación se comprende el sentido que revisten los reclamos de justicia, dignidad y libertad en un contexto de desprecio, represión e inautenticidad que se vivió durante el período de dictaduras. En tal sentido, se plantea lo siguiente:

¿Quiénes son los portadores de derechos no reconocidos?

Una primera respuesta apunta a las personas y/o los movimientos sociales, a partir de su conciencia de los derechos sin garantías, es decir de principios públicamente reconocidos pero no impresos en las leyes, haciendo evidente la oposición entre legalidad y legitimidad (141).

Para caracterizar y explicar las formas de resistencia que se manifiestan como desobediencia y disenso, Arpini recurre a la propuesta de una *moral de la emergencia* de Arturo Roig y a la *pretensión de justicia* enunciada por Enrique Dussel. A partir de estas formas de resistencia se desarrollan prácticas ético-políticas que tienden a la lucha por la ampliación de derechos

y a la transformación del mismo sistema de derecho vigente, que se encuentra establecido en la constitución, normas y leyes de un Estado y una sociedad determinados.

En el caso del juicio ocurrido en Mendoza, en consonancia con lo que ha pasado en nuestro país a partir de la reivindicación impulsada desde los organismos de derechos humanos, esta exigencia de justicia ha conducido a replantear todo el sistema normativo para producir "... una reelaboración del relato histórico que permita resituar el presente desde la rememoración de las posibilidades del pasado. No tiene solo una función reparadora, sino que introduce una novedad histórica, que es la ampliación del reconocimiento de las pretensiones de justicia y su legitimación" (144).

Aportes en torno a una historia de las ideas filosóficas en América Latina y el Caribe

Como se ha mencionado anteriormente, la segunda parte del libro ofrece una serie de estudios relativos a la historia de las ideas, en que prevalece un enfoque filosófico acerca de esta disciplina². El capítulo que abre esta sección representa un trabajo que ayuda a comprender la genealogía de la historia de las ideas tal como se ha entendido y practicado por distintos autores latinoamericanos que se han ocupado de la misma. Para dar cuenta de este tema Arpini distingue dos momentos de inflexión con respecto al modo de entender

2 Un estudio previo respecto a cuestiones teórico-metodológicas e historiográficas se encuentra en la siguiente compilación: (Arpini 2003).

el objeto de estudio y los criterios teórico-metodológicos de esta disciplina: 1) la etapa que se inicia a partir de la década de 1940 con los seminarios sobre historia de la filosofía desarrollados en México bajo la dirección de José Gaos, en los cuales se van a proponer una serie de pautas historiográficas y definiciones en torno a la filosofía y la historia de las ideas situadas en el contexto hispanoamericano; 2) el período que comprende entre finales de los años sesenta y la década de los setenta, que se inicia con la polémica acerca de la existencia de una filosofía latinoamericana, protagonizada por Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea, lo cual evidencia asimismo los límites del historicismo y la exigencia de una ampliación teórico-metodológica que será realizada principalmente por Arturo Roig en las décadas siguientes.

Con respecto a la perspectiva historiográfica desarrollada por Gaos, se diferencia su historicismo del que sostiene Dilthey, tal como dice Adriana Arpini:

Para Gaos, la “vida” que Dilthey esgrime como fundamento comprensivo, constituye una abstracción en la que se diluye la posibilidad de afirmación del sujeto histórico auténtico, que no es histórico porque mantenga una relación estructural con respecto al todo de la historia universal, sino porque es concreto, es decir afectado por el aquí y ahora (151).

En este sentido, la posición historicista de Gaos promovió un avance productivo en el campo de la historia de las ideas mexicanas e hispanoamericanas, dejando de lado las opiniones que recaían en la idea de una falta de originalidad de las

mismas; reconociendo la articulación de las ideas filosóficas con otras ideas –políticas, sociales, económicas, jurídicas, pedagógicas, etc.–; remarcando que la historia de la filosofía se realiza a partir de un presente cambiante; aproximándose a la cuestión del sujeto desde la historicidad y realizando una serie de innovaciones en el método propuesto para su estudio en nuestros países. Estos aspectos son relevados según la interpretación que hace la autora de las implicaciones y supuestos teóricos que posee cada uno de ellos.

Con respecto a la polémica entablada acerca de la filosofía latinoamericana entre Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea se remarca la significación de la misma para impulsar un cambio metodológico que vino a cuestionar el historicismo anterior. En su provocativo ensayo *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (1968), Salazar Bondy va a afirmar que no teníamos una filosofía original y auténtica, en todo caso solo peculiar, debido a los problemas estructurales del subdesarrollo, la dependencia y la dominación que afectan el desarrollo de nuestra cultura³. Solo tenía sentido promover una filosofía propia que denunciara esa situación en que nos encontramos, inmersos en una cultura de la dominación, para orientarla en un sentido liberador.

Ante esta posición de Salazar Bondy, que recibió varias respuestas críticas, se esgrime una propuesta distinta por Leopoldo Zea, que en parte ofrece opiniones contrarias y, al mismo tiempo, coincide en algunas tesis con el filósofo perua-

3 Una referencia más extensa acerca de esta polémica, así como sobre las proposiciones filosóficas sostenidas por Salazar Bondy, las desarrolla la autora en: (Arpini 2016).

no. En particular, Zea no desconoce los problemas estructurales que experimenta América Latina, como la dependencia y las relaciones de dominación, pero objeta la actitud de “comenzar siempre de cero” al no reconocer las experiencias históricas que han llevado a esa situación, la cual tiene sus consecuencias para los estudios historiográficos y filosóficos. De allí que afirme que sí existe una filosofía auténtica, replanteando el problema de la originalidad en cuanto las ideas elaboradas toman en cuenta la propia realidad local de donde parte la reflexión. Por otra parte, se introduce la noción de ideología para contraponerla a la asepsia que pretende la filosofía analítica de entonces, haciendo referencia a su difusión en México.

De las resonancias que tiene este debate, Arpini concluye en una serie de aspectos positivos que se pueden extraer:

- Desde el punto de vista metodológico, la incorporación de elementos provenientes de la filosofía analítica y del lenguaje abrió las puertas para explorar las ricas posibilidades instrumentales de la lingüística, la teoría del texto y la semiótica.
- El haber asumido la problemática de la dependencia permitió colocar sobre reales bases materiales, históricas y socio-económicas, el tratamiento de las ideas.
- La historia de las ideas se vio enriquecida, también, por los aportes de la teoría crítica de las ideologías y por el desarrollo de la amplia problemática sobre la crisis de la moderna subjetividad, ambos críticamente incorporados (Arpini 2020: 163).

A esas observaciones sobre la renovación realizada en lo

teórico-metodológico se añade la superación de los marcos en que se movía la historia académica y tradicional de la filosofía. En tal sentido, las ideas no se clasifican de acuerdo a su pertenencia a campos disciplinares diferentes, sino que estas son la expresión de un producto vinculado a una praxis histórica.

Los nuevos enfoques que se proponían acerca de cuestiones tales como la incorporación de la crítica de las ideologías y la cuestión de la dependencia, dieron lugar a una serie de recomendaciones que surgieron de Reunión de Expertos sobre Historia de las Ideas en América Latina, reunida en el año 1974 en México con el auspicio de la UNESCO. De la misma fueron parte: Arturo Ardao (Uruguay), Roberto Fernández Retamar (Cuba), Guillermo Francovich (Bolivia), Francisco Miró-Quesada Cantuarias (Perú), Luis Navarro de Brito (Brasil), Javier Ocampo (Colombia), Elías Pino (Venezuela), José Antonio Portuondo (Cuba), Arturo Andrés Roig (Argentina), Abelardo Villegas (México), Ramon Xirau (México) y Leopoldo Zea (México). Las recomendaciones, reproducidas en el texto comentado, dieron lugar a nuevas pautas teórico-metodológicas como las siguientes: la necesidad de relacionar las ideas con las estructuras más amplias en las que estas se insertan; dar un tratamiento dialéctico a lo histórico, que permita considerar a las ideas desde nuestro presente y, a la vez, atender a los condicionamientos sociales y su posibilidad de transformación; recuperar los procesos de integración y liberación respecto a formas de dominación; encarar las ideas no desde su correspondencia con distintos campos epistemológicos, sino a partir de problemas concretos; avanzar desde las historias de las ideas nacionales a una consideración regional de las mismas;

comprender a la historia de las ideas preferentemente como historia de la conciencia social latinoamericana, entre las principales recomendaciones que se ofrecieron en ese encuentro.

A partir de ese cambio experimentado en los modos de abordar la historia de las ideas en nuestra América, se comprende la ampliación teórico-metodológica emprendida por Arturo Roig a partir de la década del setenta. En sus planteos la exigencia de relacionar a las ideas con las tramas históricas y sociales en que se producen, no solo supone la incorporación de las pautas anteriormente mencionadas, sino que propone una utilización de herramientas procedentes de las ciencias del lenguaje, tales como la lingüística, la semiótica, el análisis del discurso y la teoría del texto. Otras cuestiones metodológicas implicadas en las proposiciones de Roig, además del giro lingüístico, son detalladas en el análisis realizado por Adriana Arpini⁴.

Los siguientes artículos se dedican a la historia de las ideas caribeñas, un tema del que la autora se ha ocupado especialmente. Uno de ellos se titula: “Política y sociedad en el pensamiento caribeño del siglo XIX”, que examina detalladamente tres experiencias históricas de ese siglo. La primera es la “Constitución de 1801” redactada por Toussaint Louverture para Saint Domingue, el nombre dado a Haití cuando todavía era colonia francesa, en el inicio del proceso revolucionario que encabezó ese líder político y militar. En particular, se destaca la posición antiesclavista que se defendió en ese movimiento

4 El tratamiento más amplio de los planteamientos filosóficos e historiográficos de Roig se encuentran desarrollados en la siguiente compilación: (Arpini, Muñoz y Ramaglia 2020).

insurgente y las contradicciones que contenía su ideario. La segunda se relaciona con un texto publicado en 1876 por el pensador puertorriqueño Eugenio María de Hostos, denominado “El programa de los independientes” de 1876, que contenía las bases de una futura organización autónoma de Puerto Rico, lo cual fue frustrado por el Tratado de 1898 que se firma al finalizar la guerra hispano-cubana-norteamericana, por el cual España cedió la isla a Estados Unidos. En este autor se destacan sus valiosas propuestas de independencia e integración caribeñas, así como son analizadas sus relaciones con tesis filosóficas desarrolladas por Kant y Krause⁵. La tercera experiencia se relaciona con la lucha por la independencia de Cuba, para lo cual se consideran dos escritos de José Martí: “Nuestra América” de 1891 y “El alma de la revolución y el deber de Cuba en América” de 1894, en los que indica los obstáculos y vías para lograr la organización e integración sociopolítica de América Latina y el Caribe. Particularmente se remarcan en el escritor cubano sus ideas acerca de la identidad, emancipación e integración latinoamericana.

El siguiente capítulo se denomina: “El ‘antillanismo’ como ideal emancipatorio y de integración”, donde se presenta la singularidad histórica de las islas que conforman las Antillas, considerando especialmente el período que va desde mediados

5 Cabe agregar que la figura de Eugenio María de Hostos ha sido ampliamente estudiada por Adriana Arpini, autor al cual dedica su tesis doctoral: *Categorías sociales y fundamentación filosófica en Eugenio María de Hostos*, dirigida por Arturo Andrés Roig. La misma fue publicada como libro: (Arpini 2002). Igualmente cuenta con otro volumen, además de numerosos artículos, donde expone las ideas de este relevante pensador de Puerto Rico: (Arpini 2007).

del siglo XVIII, con la introducción de las doctrinas ilustradas que influyeron en el proceso independentista, hasta finales del siglo XIX, momento en que finaliza la dominación colonial española. Lo que se entiende por “antillanismo” se explicita de la siguiente manera:

En la compleja y conflictiva realidad del Caribe hispano del siglo XIX, emerge un conjunto de ideas que se organizan en torno de la voluntad de independencia, de libertad y autoafirmación política y cultural, de integración antillana y norteamericana. Ideas que pueden ser sintetizadas en el término antillanismo. Fueron esgrimidas en oposición al colonialismo y al imperialismo y fundamentadas desde posiciones filosóficas que abarcaron un amplio espectro, desde la ilustración al positivismo y el krausismo. Su originalidad radica en haber constituido una trama discursiva ligada dialécticamente a los acontecimientos de la situación socio-histórica que buscaba comprender y transformar (Arpini 2020: 207).

Una primera manifestación histórica que se destaca es la revolución de Haití, que se consolida hacia 1804 con su declaración de independencia, como el primer proyecto independentista, anticolonialista y nacional, que se da en el Caribe y en el conjunto del subcontinente. Las concepciones que acompañan a esta revolución pasan desde el autonomismo respecto de la metrópoli Francia, defendido por sectores de la élite blanca, hasta las reivindicaciones igualitarias, antiesclavistas y antirracistas, que sostuvieron en sus demandas las mayorías populares de origen negro. En su concreción se destacan una serie de figuras, tales como Toussaint Louverture, Jean Jacques Dessalines, Henry Christophe y Alexandre Petion, que

dieron lugar a una serie de expresiones ideológicas y acciones revolucionarias que se manifestaron en esa circunstancia como novedad mundial.

Este reclamo de independencia en las Antillas se continuó en otras de las islas, como Puerto Rico y Cuba que dependían de España, en un proceso que se desarrolló a lo largo del siglo XIX y que es analizado en el ideario autonomista que se expresó a través de algunos de los ensayos que escribieron Emeterio Betancés, Eugenio María de Hostos y José Martí. En ellos se reconoce: "... la preocupación puesta en la búsqueda de la identidad sociocultural, los esfuerzos por lograr la constitución formal de los Estados nacionales mediante la instauración de prácticas republicanas, la temprana conciencia de los peligros del expansionismo estadounidense, la propuesta de un ideal utópico expresado como programa de integración antillana y continental (214-215). Este conjunto orgánico de ideas políticas, sociales, jurídicas, pedagógicas y filosóficas conformaron los ideales del "antillanismo", que se vincularon al proceso independentista y a fortalecer la unidad frente al expansionismo de Estados Unidos.

El próximo trabajo, que se inscribe también en la historia de las ideas del Caribe, analiza las concepciones del puertorriqueño Ramon Emeterio Betances y el haitiano Joseph-Antenor Firmin, quienes realizan una interpretación del sentido histórico del proceso independentista caribeño. Para la consecución de esta nueva interpretación de la historia no solo se refieren a la realidad local, sino que tienen que desmontar ciertos supuestos instalados a partir de la modernidad. En particular, el punto de vista eurocéntrico que lleva a sustentar la misma

idea de una historia mundial que tiene como eje central a Europa y su apoyo ideológico en la afirmación de la desigualdad de las razas, tal como lo sostuvieron respectivamente Hegel y Gobineau.

En el texto se examina la construcción europea y moderna de la noción de “historia universal”, especialmente como lo plantea la filosofía de la historia de Hegel, y la función que cumple el concepto de “raza”, que en Gobineau sirve para justificar la supremacía de la raza blanca, para ubicar luego las posiciones críticas de Betances y Firmin sobre estos temas. Para ello se presenta la actitud de relatar “historias singulares” en los escritos de Betances, comprendida como una técnica biográfica que viene a cuestionar los supuestos de una filosofía de la historia universal, al mismo tiempo que impulsa una práctica política revolucionaria basada en la noción de “fraternidad”. En sus intervenciones aboga por la defensa de la raza negra y la abolición de la esclavitud, para lo cual redacta y traduce biografías sobre líderes como Louverture y Pétion que actuaron en la revolución haitiana, entendida esta también como una guerra de razas y de las naciones que pretendían el dominio de la isla.

Por otra parte, se destaca la argumentación de Firmin para invalidar la tesis sobre la desigualdad de las razas, en particular referenciada en Gobineau, al introducir una concepción diferente de la historia, que para Arpini se aproxima a la noción contemporánea de “acontecimiento”. En especial se destaca en Firmin su planteo acerca de la participación de la población negra en el origen de la civilización egipcia:

En oposición al criterio de partición de la historia universal de Hegel, en contra de los partidarios de la desigualdad de las razas y en respuesta a la visión de la historia y la civilización desarrollada por Gobineau, Firmin afirma que la crítica histórica ha hecho posible conocer que los antiguos ribereños del Nilo, etíopes y egipcios, eran de piel negra –tesis que anticipa las demostraciones realizadas por Cheikh Anta Diop en el siglo XX– y que la raza etíope ha tenido una participación activa en el desarrollo histórico y en la concreción de una gran civilización (Arpini 2020: 248).

Además de la importancia de la civilización egipcia, se pregunta Firmin qué otra nación de población negra, ya sea grande o pequeña, ha influido en los destinos de la humanidad, y su respuesta apunta a Haití que lleva adelante una revolución que impacta a nivel mundial y, más concretamente en nuestra región, contribuyendo decisivamente en sus inicios al emprendimiento libertador de Simón Bolívar.

El trabajo siguiente precisa los orígenes y significados adoptados por los vocablos “América Latina” y “Nuestra América”, así como su vinculación con el quehacer filosófico entre nosotros. Este escrito representa un cuidado repaso por las derivaciones que siguen estos términos para designar la región, con sus implicaciones geopolíticas y culturales, que recupera estudios anteriores sobre el tema realizados principalmente por Arturo Ardao, Arturo Roig, Miguel Rojas Mix y Walter Mignolo.

Con respecto al término de “América Latina” se sigue el erudito estudio de Arturo Ardao que describe diferentes momentos en la génesis de la idea y el nombre propio de la

región que se adopta en el siglo XIX. En particular se refiere la asociación de la latinidad con el territorio americano, primero a partir de la concepción sobre la contraposición de la civilización latina y la sajona que se extiende de Europa a América por influencia de publicistas franceses, entre los que se destaca Michel Chevalier. Posteriormente en el uso inicial que le dan algunos escritores hispanoamericanos, como es el caso de José María Torres Caicedo, quien va a adoptar en 1856 esta expresión, pero de modo distinto a la mentalidad colonial europea y ya empleándola de modo sustantivo como América Latina. El recurso a este término, con un sentido afirmativo y de integración regional, aparece ese mismo año y unos pocos meses antes en el pensador chileno Francisco Bilbao, tal como lo ha demostrado Miguel Rojas Mix. En Bilbao claramente aparece la expresión América Latina con un significado anti-colonial y antiimperialista que se confirma en diversos textos de este autor en que denuncia al nuevo repartimiento colonial europeo y la invasión francesa a México. Este último sentido, advierte Arpini, no es tomado suficientemente en cuenta por Mignolo cuando denuncia que la lógica de la colonialidad se mantiene igualmente a partir de la independencia desplegada en las naciones latinoamericanas, que para este autor especialmente se ve reflejada en la idea de latinidad que desde la reivindicación realizada por autores franceses resulta adoptada por las élites criollas.

En relación con la designación de “Nuestra América”, que cobra relevancia a partir del célebre escrito del mismo nombre publicado en 1891 por José Martí, se repasan las distintas significaciones atribuidas a este término a partir de la importancia

otorgada a ese texto fundacional del pensamiento latinoamericano. Luego de analizar algunas de las figuras y posiciones que se sostienen en este ensayo, Arpini confirma la difusión que ha alcanzado en el presente el recurso a la expresión “Nuestra América”, que comprende de modo singular la diversidad étnica, social y cultural de nuestros países, no exenta de un grado de complejidad y conflictos.

La última parte se dedica a examinar el modo en que se han planteado históricamente las condiciones de posibilidad de un pensamiento relacionado con nuestra realidad. En una primera instancia se presenta en las ideas sostenidas por Juan Bautista Alberdi, quien va a afirmar la posibilidad de la existencia de una “filosofía americana” que debía constituirse de acuerdo a la respuesta que diera a los problemas derivados de las necesidades urgentes en el terreno social y político de ese momento. Siguiendo la interpretación de Roig acerca de esta postura de Alberdi, se va a resaltar la articulación que propone entre el pensar y la realidad, así como la afirmación de un sujeto, un nosotros latinoamericano, que se pone en juego en la reflexión filosófica desde una perspectiva atravesada por la historicidad.

La otra posición acerca del sentido de un pensamiento latinoamericano que se destaca es la sustentada por José Martí, en los escritos sobre filosofía que publica durante su estancia en Guatemala entre 1877 y 1878, donde fue profesor de esta materia y se planteaba lo siguiente:

Puedo hacer dos libros: uno dando a entender que sé lo que han escrito los demás:

— placer a nadie útil, y no especial mío.

Otro, estudiándome a mí por mí, placer original e independiente.

Redención mía por mí, que gustaría a los que quieran redimirse.

Prescindo, pues, de cuanto sé, y entro en mi Ser.

¿Que qué somos? ¿Que qué éramos? ¿Que qué podemos ser?

(Martí, citado en Arpini 2020: 287)

De esta cita se extrae la idea del sentido que reviste para el sujeto, entendido como singular y plural a la vez, de la filosofía como acto de redención, es decir, de liberación según uno de los significados de esta palabra. No solo se refiere al conocimiento, sino también a los planos axiológico y estético que asume esta tarea, la cual no es ajena, como lo afirma en otro de sus pasajes, al examen crítico de la realidad que abarca el pasado y presente para su transformación, así como al criterio ajeno y propio que orienta el ejercicio de la crítica.

A partir de estas consideraciones sobre la filosofía que han realizado algunos de nuestros “clásicos”, Arpini plantea una serie de ocupaciones que tiene el pensamiento filosófico latinoamericano en nuestro tiempo:

El problema del sujeto y la construcción de la identidad, una vez más las preguntas ¿qué somos?, ¿qué éramos?, ¿qué queremos ser?

El hacerse cargo de la diferencia desde la que emerge nuestro filosofar, de sus condiciones de posibilidad, su especificidad y su potencialidad.

El reconocimiento de las formas ensayísticas y narrativas propias de nuestra filosofía, es decir de los relatos a través de

los cuales se articula la historia de nuestras ideas, que implica también la crítica de las formas ideológicas.

El examen de las tensiones antropológicas, epistemológicas, axiológicas y políticas implicadas en la tríada diversidad-integración-interculturalidad.

La revisión crítica de los problemas de la formación filosófica y la filosofía de la educación, asumidos ambos como asuntos filosóficos (289-290).

El siguiente capítulo constituye un exhaustivo estudio sobre la historia de las ideas filosóficas latinoamericanas que abarca el período comprendido entre inicios del siglo XX y la década del setenta. En el mismo se presenta un detallado repaso y análisis crítico de las corrientes de pensamiento, temas y autores de ese período, acerca de lo cual se ofrece una adecuada ubicación en su contexto histórico.

En primer lugar, se atiende a la presencia que tiene el positivismo en distintos campos de la realidad, que trata de ser aprehendida a partir de las diversas disciplinas desarrolladas dentro de las concepciones científicas que se difunden notablemente en esa época en los países latinoamericanos. La valoración de la ciencia y el progreso modernos, acompañados de un relativo bienestar social, hicieron de esta corriente el motor de la modernización que impulsan las élites intelectuales y políticas. Entre otros autores se menciona a los mexicanos Gabino Barreda y Justo Sierra, en Chile Valentín Letelier y los hermanos Juan Enrique, Jorge y Luis Lagarrigue, el cubano Enrique José Varona, el peruano Manuel González Prada, los argentinos Agustín Álvarez y José Ingenieros, así como mujeres

que difundieron las ideas positivistas, entre las que se destaca a las peruanas Mercedes Cabello y Margarita Práxedes Muñoz.

En las primeras décadas del siglo XX se constata la aparición de tendencias que pugnan por la superación de la corriente positivista, lo cual se da diversos maneras, más confrontativas o gradualistas, según la situación que se presenta en cada país latinoamericano, no sin dejar de observar que este cambio en el ámbito de las ideas no representa de hecho una ruptura con el proceso de modernización y la persistencia del modelo relativo al capitalismo periférico que supone formas de dependencia en el conjunto de la región. Bajo el amplio término de “antipositivismo” se incluyen diversas concepciones filosóficas que se vinculan con el krausismo, la fenomenología, el vitalismo, el pragmatismo, el neokantismo y el neohegelianismo, el neotomismo, el marxismo y el existencialismo, entre las principales. Asimismo se señalan algunos caracteres comunes que corresponden a la tendencia antipositivista:

Entre los rasgos que caracterizaron al antipositivismo pueden señalarse: la revalorización de la metafísica, la religiosidad, el espíritu y la conciencia; la diferenciación entre filosofía y ciencia, entre naturaleza y sociedad; la humanización de la experiencia y del universo; el rescate del desinterés y la heroicidad en las acciones humanas. Se retomaron categorías como: vida, espontaneidad, totalidad (frente al mecanicismo, el análisis y la descomposición), libertad y temporalidad (en cuanto posibilidades creadoras y de reconocimiento de múltiples dimensiones del tiempo) (298).

Un conjunto de pensadores significativos se encuentra involucrado en este movimiento de renovación, cuyas proposiciones filosóficas y textos fundamentales son analizados por la autora. En particular, resulta precursora la publicación del *Ariel* de Rodó en el inicio del siglo, al que le siguen las obras de otros autores relevantes, como José Vasconcelos, César Zumeta, Manuel González Prada, Alfonso Reyes y Manuel Ugarte. Igualmente se destaca la acción intelectual de quienes se conoce como los “fundadores”, entre los que se encuentran: Enrique José Varona, Alejandro Deustua, Francisco García Calderón, Antonio Caso, el mencionado José Vasconcelos, Enrique Molina Garmendia, José Enrique Rodo, Carlos Vaz Ferreira, Silvio Romero, Alejandro Korn y Coriolano Alberini. Otro autor destacado es José Carlos Mariategui, en cuanto a su reformulación de las tesis marxistas para atender a la problemática indígena, al igual que se menciona como precursores del marxismo latinoamericano a Luis Emilio Recabarren, Aníbal Ponce, Juan Bosch, Julio Antonio Mella y Juan Marinello.

Otro debate está referido a la caracterización misma de la filosofía que debe desarrollarse en nuestros países, donde se diferencian dos posturas antitéticas. La primera defiende una posición que implica repensar los temas referidos a la filosofía universal, en que se destaca la idea de “normalización” sostenida por Francisco Romero. La segunda sustenta una concepción de la tarea filosófica que se vincula con la reflexión sobre los problemas propios de nuestra cultura e historia. Esta discusión, que se mantiene durante un tiempo prolongado, se plantea en la disyuntiva de una filosofía *en* o *de* América Latina, lo cual supone la cuestión de la originalidad y la autenticidad, proble-

mática que alcanza un tratamiento renovado en la polémica entre Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea, que ya se ha referido anteriormente.

Asimismo, se indica el giro que experimenta la discusión sobre la cuestión de la originalidad y la autenticidad en un momento siguiente, a partir de la década del setenta, en que se propone una ampliación metodológica en la historia de las ideas y se produce el surgimiento de la filosofía de la liberación. En cuanto a los planteos renovadores en el campo historiográfico se destacan las propuestas realizadas por Arturo Roig, quien se refiere a los antecedentes de este movimiento propio de América Latina vinculado en su intencionalidad con un filosofar que amplía los marcos de lo nacional para orientarse a la integración regional. Tal como sintetiza estos nuevos presupuestos teóricos y metodológicos la autora:

Desde el punto de vista metodológico, la incorporación de elementos provenientes de la filosofía analítica y del lenguaje abrió las puertas para explorar las ricas posibilidades instrumentales de la lingüística, la teoría del texto y la semiótica. El haber asumido la problemática de la dependencia permitió colocar sobre reales bases materiales, históricas y socio-económicas, el tratamiento de las ideas, recogiendo los aportes de la teoría crítica de las ideologías y los desarrollos acerca de la crisis de la moderna subjetividad. Al mismo tiempo que se vio la necesidad de trascender los marcos académicos dentro de los cuales se cultiva tradicionalmente la historia de las ideas y la conveniencia de no circunscribirla exclusivamente al ámbito de lo filosófico,

reconociendo que las ideas no son más que el producto expresado de una praxis histórica previa (310).

La otra expresión relevante es la filosofía latinoamericana de la liberación, que surge en la Argentina y se irradia inmediatamente a otros países de la región. De este movimiento filosófico se describen sus orígenes históricos y sus proposiciones iniciales, la vinculación con otras tendencias intelectuales, como la teología de la liberación, la teoría de la dependencia y las ideas renovadoras en lo pedagógico, así como se hace referencia al contexto singular de la época en que surge, con manifestaciones proclives a sustentar procesos de cambio social y político, no solo en nuestros países sino a nivel mundial. Igualmente se reconoce que lo que se constituye como el movimiento relativo a la filosofía de la liberación no tiene un carácter homogéneo, sino que ya desde el momento de su gestación se producen debates internos que revelan diferencias profundas, atravesadas por las diversas posiciones teóricas y prácticas sostenidas por sus integrantes.

Entre las diferencias existentes se menciona la interpretación del concepto de liberación, que da lugar a las formas de legitimación y/o crítica del discurso populista, así como el sentido y función de una filosofía de la liberación, las vinculaciones sostenidas desde distintas perspectivas con la teoría de la dependencia y la teología de la liberación, la relación con la historia de las ideas, el discurso marxista, la problemática de lo ideológico, la dialéctica hegeliana, y en general al proyecto y pensamiento derivado de la modernidad y su

filosofía del sujeto o de la conciencia, entre otras cuestiones centrales que son objeto de discusión (315).

A continuación se repasa el modo en que se reflejan estos debates en los posicionamientos sustentados por Enrique Dussel y Arturo Roig. En el primero se plantea la fundamentación de la filosofía de la liberación particularmente en el terreno ético y político, sobre el cual produce una extensa reflexión en que se presenta inicialmente la categoría de alteridad y la ruptura con el sujeto moderno. En el caso de Roig se vincula el pensamiento latinoamericano con la historia de las ideas, desde una posición que lleva a una renovación teórico-metodológica y una reformulación de las filosofías de la conciencia a partir de una teoría crítica del sujeto. Si bien se señalan sus perspectivas diferentes, se muestra igualmente sus coincidencias en torno a su cuestionamiento del academicismo y el diagnóstico sobre las situaciones de dependencia y dominación que atraviesan la historia de América Latina y el Caribe.

En ese mismo sentido van a coincidir también los planteamientos de otros autores que participan de este movimiento desde distintos países latinoamericanos, como lo representan las figuras de Leopoldo Zea y Abelardo Villegas en México; desde la Facultad de Filosofía de la Universidad Santo Tomás de Aquino (UTSA) en Bogotá, Colombia; a partir del camino que deja abierto Salazar Bondy en Perú; las tesis de Félix Schwartzmann en Chile y la obra filosófico-histórica de Arturo Ardao en Uruguay. Cabe aclarar que esta enumeración se centra especialmente en el momento inaugural de la filosofía de la liberación cuando surge en los setenta, la cual sigue proyectándose a través de distintas expresiones teóricas hasta la actualidad.

Otro de los capítulos se dedica al tema: “Apuestas epistemológicas y metodologías críticas en los debates de la filosofía latinoamericana de la liberación”. En el mismo se repasan las propuestas de este movimiento filosófico en algunos de sus promotores principales, especialmente en las derivaciones teóricas que se siguen a partir de lineamientos iniciales ofrecidos por quienes son sus representantes mendocinos: Enrique Dussel, Arturo Roig, y Horacio Cerutti Guldberg. Esta mención no deja de lado que las cuestiones teórico-metodológicas fueron planteadas por otros autores, entre los que se analiza la revisión de la dialéctica hegeliana efectuada por Julio de Zan. La crítica a la filosofía moderna de la conciencia y, en particular, a los supuestos de la dialéctica elaborada por Hegel, constituyen para Arpini los tópicos más interesantes que surgen de los primeros planteamientos de la filosofía de la liberación, lo cual conduce a un cuestionamiento de los modos convencionales de producción del conocimiento filosófico.

En el caso de Dussel se retoma su propuesta de la filosofía que tome en cuenta el proceso de liberación como la única filosofía posible y auténtica en América Latina. Para la delimitación teórica de la misma plantea que debe ser una superación de la dialéctica y la ontología derivadas de la modernidad, que requiere considerar los momentos antropológico, ético y metafísico, a partir de reconocer la alteridad radical. En cuanto al método se inclina hacia lo que define como *analéctica*, en que entrecruza la dialéctica con los principios de la analogía, de modo diferente a la formulación tradicional que se queda en el plano de la mismidad y la totalidad:

A diferencia del método dialéctico, que es el camino que la Totalidad realiza en ella misma, Dussel propone el método *ana-léctico*, es decir, un método que parte desde el Otro como libre, como un más allá del sistema de la Totalidad. Parte desde su palabra, desde la revelación del Otro y que confiando en su palabra obra, trabaja, sirve, crea. La dia-léctica, en cuanto diálogo, tiene un punto de apoyo analéctico (es un movimiento *ana-dia-léctico*) (337).

En cuanto a Arturo Roig se observan presupuestos diferentes en la articulación que postula entre pensamiento latinoamericano e historia de las ideas. Esto significa una crítica del mismo concepto definido en los términos de una filosofía de la conciencia, para mostrar cómo este remite distintas funciones que ejercen los sujetos dentro de una estructura sociohistórica, lo cual implica que: “.. el problema de las funciones de ruptura e integración, en cuanto propias ambas del concepto, no es ya gnoseológico, sino moral, visible a partir del despertar de la conciencia de alteridad dentro de la estructura de la conciencia social” (333). Esto supone, además, rehacer la historia del pensamiento latinoamericano a partir de la superación de un academicismo pretendidamente apolítico, ya que el discurso filosófico se puede correlacionar con el discurso político en el marco del sistema de conexiones de una época. Desde este punto de partida describe la autora las propuestas y categorías metodológicas formuladas por Roig para el tratamiento de la historia de las ideas.

Con respecto a Horacio Cerutti Guldberg se destaca una preocupación similar por abordar la filosofía política en clave

liberacionista, así como se encuentra presente la necesaria articulación que existe entre esta y la historia de las ideas. En particular, se refiere a la presencia de lo ideológico en el mismo ámbito de lo conceptual, distinguiendo en la ideología un sentido positivo, como conjunto de ideas que orientan la praxis política, y un sentido negativo, en cuanto alude a la “falsa conciencia”. Asimismo, entiende que: “... la filosofía puede superar el nivel de la ideología negativa si aspira a producir una ideología positiva que colabora en la transformación de la realidad” (334). Estas posturas iniciales de Cerutti se complementan con la reflexión que propone sobre una filosofía en situación, lo que él define como “pensar la realidad” desde el punto de vista de la historicidad que presenta la realidad particular de nuestra América, debido a lo cual una metodología crítica sobre la historia de las ideas se torna imprescindible.

El siguiente trabajo aborda la problemática del exilio en la década de los setenta en el ámbito de la filosofía argentina, especialmente en el caso de aquellas expresiones que se plantean como un pensar comprometido con la propia realidad histórica nacional y latinoamericana. En particular, se diferencia el exilio exterior del interior, en este último caso por parte de quienes se quedaron en nuestro país, siendo atravesada esta experiencia del exilio, ya sea externa o interna, por distintas formas de crítica y resistencia.

El texto recupera un conjunto de reflexiones sobre la experiencia vivida con el exilio por varios autores y autoras que han dado su testimonio, tales como: la filósofa española María Zambrano, las vicisitudes sufridas en Chile por Jaime Hales, Patricia Bonzi y Cecilia Sánchez, y en Argentina por los escri-

tores Tununa Mercado, Jorge Luis Bernetti, Mempo Giardinelli, y por quienes participaron en el movimiento de la filosofía de la liberación como Horacio Cerutti Guldberg, Enrique Dussel y Arturo Roig. Este último movimiento filosófico se analiza detenidamente en ese contexto histórico que marca el exilio de muchos de ellos antes y durante la dictadura cívico militar:

En efecto, no pocos de los filósofos argentinos, que en los años previos a 1974, habían participado de los debates en los que se gestó la Filosofía Latinoamericana de la Liberación debieron emprender el camino del exilio exterior. Alberto Parisi, Enrique Dussel, Horacio Cerutti Guldberg, Arturo Andrés Roig. A ellos se sumaron, entre otros, Carlos Bazán, Oward Ferrari, Víctor Martín, Rodolfo Agoglia, que si bien no tuvieron participación directa en la Filosofía de la liberación, abogaban por un cambio en el quehacer filosófico que significó una ruptura con los criterios dominantes de la “normalización”. (Son necesarias aún muchas investigaciones sobre este periodo que permitan completar, o al menos ampliar, la enumeración que aquí se hace). Se abrió para ellos la posibilidad de revisar y profundizar sus posiciones originales en cuanto a la Filosofía de la liberación (368).

En relación con el exilio interior se mencionan a algunos grupos que en esa época continúan de modo marginal las actividades filosóficas en nuestro país y se consolidan con el retorno de la democracia. Así, por ejemplo, se destaca la creación en 1985 de la Asociación Argentina de Investigaciones Éticas que reúne entre sus integrantes a Ricardo Maliandi, Graciela

Fernández, María Luisa Pfeiffer, Mario Heler y María Cristina Reigadas; la Fundación ICALA de Río Cuarto, impulsada desde 1983 por Dorando Michelini, Carlos Pérez Zabala y Jutta Wester; la cátedra libre de Pensamiento Americano “Fray Francisco de Vitoria”, que se crea en Mendoza en 1979 por iniciativa de Armando Martínez y Félix Mariano Viera, que cuenta también con la participación de varias personas en sus seminarios. Estas agrupaciones filosóficas, y otras por cierto que requieren nuevas indagaciones, sostienen una intensa actividad a través de distintas instancias, como proyectos de investigación, realización de cursos, congresos y jornadas, publicación de libros y revistas, etc.

Otro de los capítulos se relaciona con la filosofía como experiencia formativa y modo de saber crítico, indagando sobre los posicionamientos que sostienen Ignacio Ellacuría, Arturo Roig y Humberto Giannini. En particular, se trata poner en diálogo a estos tres autores en torno a su comprensión de una filosofía práctica, esto es, referida a una dimensión antropológica y existencial, hincada en la vida cotidiana y atravesada por problemas políticos y sociales.

Con respecto a las proposiciones de Ignacio Ellacuría, intelectual español involucrado estrechamente con la realidad latinoamericana, se destaca un texto que alude al sentido de la filosofía y su enseñanza. En primer lugar, se recupera la figura de Sócrates, quien define a la filosofía como saber crítico acerca de lo humano y lo político, para plantearse luego la diferencia entre el conocimiento científico y filosófico, en que este último procura una articulación entre ese saber y la realidad a partir del ser humano que conoce, la cual se presenta como

radicalmente histórica. Igualmente, la filosofía intenta buscar el sentido de la realidad, que hace siempre referencia a la vida humana, que implica tanto la vida personal como la vida social, política e histórica. Asimismo, entiende este autor que la filosofía también puede presentarse como justificación de un orden imperante, ante lo cual aparece el tema de lo ideológico:

Se plantea entonces el problema del quehacer de la filosofía respecto a las ideologías. Ellacuría lo explica del siguiente modo: todo saber tiene un contenido inmediato –lo que se sabe–, y tiene, además, relación con una determinada situación, la del individuo que lo construye y la del momento socio-histórico en que aparece. El elemento ideologizador se refiere no tanto al contenido cuanto a la relación con la situación o las acciones que el saber puede desencadenar. Cabe entonces preguntar: ¿es la filosofía principio de ideologización o de desideologización? (390).

Frente a esta problemática Ellacuría sostiene la posibilidad de un pensamiento autónomo, que se libera de las imposiciones para llevar a cabo su tarea crítica basada en la duda y la negación, que convierte la determinación en indeterminación, la necesidad en libertad. De este modo, la crítica filosófica plantea una aproximación a la realidad, propone recorridos posibles y crea alternativas, por lo que apunta a un proceso de desideologización; a través de su tendencia a enseñar a pensar de modo crítico, para este autor la filosofía constituye así un elemento indispensable en la liberación integral de nuestros pueblos.

En el caso de Arturo Roig, la autora repasa un texto sobre la temática de la crítica en la filosofía de Platón, tal como este retoma de su maestro Sócrates en la *Apología* donde aparece la noción de *exétasis*, cuya comprensión de la filosofía se amplía en el *Alcibiades*. Esta noción es considerada como un modo de examen crítico que se dirige al conocimiento de nosotros mismos, que posee un primer movimiento que va de lo externo a lo interno y un segundo movimiento por el cual se restituye lo externo en un orden jerárquico cognitivo y valorativo. Mediante este ejercicio crítico se plantea también la necesidad de un “cuidado de sí mismo”, por el cual se descubre al cuerpo como lo más inmediato y la relación con las cosas de nosotros mismos. Pero la *exétasis* supone, además, el intento de captar la propia interioridad de modo absoluto, que se resuelve en la metáfora de la visión aplicada al conocimiento, por la cual se entiende que hay una visión de sí mismo que funda las demás visiones. Siguiendo este recorrido de Roig por la filosofía platónica dice la autora:

Es decir que el núcleo luminoso del alma, inmediato a “nosotros mismos”, está rodeado por una esfera envolvente constituida por los contenidos de conciencia referentes al mundo de la experiencia. Esta segunda esfera no es reflexiva en sí misma, sino que hace referencia a objetos diferentes de sí misma. Es un camino de ida y vuelta, se transita desde la exterioridad hacia el núcleo reflexivo y se regresa desde este hacia el exterior (395).

Para Roig la filosofía consiste en esta tarea de examen crítico, que no se limita a una crítica de la razón sino también

a las formas de experiencia histórica, no ajenas a lo ideológico, en que se plantea el paso de lo epistemológico a lo antropológico. La metáfora de la mirada en el *Alcibiades*, supone que el conocimiento de sí requiere verse reflejado en la mirada del otro, es decir, se orienta a lo común que nos trasciende. En tal sentido, se sostiene que la conciencia es una estructura abierta a la esperanza, lo que se denomina como “expectativa”, y se orienta a la superación de las propias ataduras y límites para alcanzar un saber liberador de sí mismo.

Una misma referencia a la figura de Sócrates para referirse a la función crítica de la filosofía se encuentra en el pensador chileno Humberto Giannini. Luego de describir el método socrático, basado en la ironía y la mayéutica, se remarca la novedad que implica el carácter público que se imprime a la actividad filosófica en su búsqueda de la verdad:

A diferencia de los sofistas, la forma en que Sócrates pregunta “¿qué es la justicia?, ¿qué es la amistad?, ¿qué es la valentía?” contiene la exigencia de encontrar para cada cosa un *carácter común*, idéntico en tiempos y lugares diversos. Es decir, aquello que es propio de un acto justo, de un acto de valentía, o de la amistad. Esto es su *definición real*. De esta manera se evita el relativismo, el escepticismo y el subjetivismo. En relación a esto último, sostiene Giannini que Sócrates es a tal punto enemigo del subjetivismo que incluso el conocimiento de nosotros mismos, la verdad interior, solo aflora a través de otro; así, en coincidencia con Roig, remite al *Alcibiades*, donde puede leerse: “si el alma desea conocerse a sí misma también debe mirarse en un alma” (*Alcibiades*, 133 b). Diálogo de la mirada que se

refleja en otra mirada en busca de aquella cualidad objetiva que permite hablar de lo mismo. Tanto Giannini como Roig subrayan la importancia de mirar-se en el otro. Acentuando intersubjetividad, en un caso como acción social de conocer y conocer-se, y en otro, como búsqueda de la objetividad (402-403).

Giannini interpreta a Sócrates en términos de un “heroísmo moral”, que implica, además de la coherencia de su acción, ir más allá de las verdades consentidas por la religión oficial o la opinión falsa de la gente que se realiza sin una adecuada meditación crítica o simplemente es el resultado de su ignorancia.

A partir del posible diálogo en que se presentan las reflexiones de Ellacuría, Roig y Giannini, la autora nos muestra un sentido de la filosofía que se orienta al examen crítico que nos permite conocernos a nosotros mismos y a la realidad histórica en la cual estamos insertos para saber qué podemos esperar y qué precisamos cambiar. Esto significa una comprensión diferente a la imagen tradicional en que el conocimiento queda confinado, en el mejor de los casos, a la propia subjetividad del filósofo, cuyo discurso parece desvincularse del contexto histórico y social.

El trabajo próximo lleva por título: “Mujer y filosofía en el surgimiento de la filosofía latinoamericana de liberación (1969-1979). La *Revista de Filosofía Latinoamericana*”. Ciertamente que el tema de la participación de las mujeres no ha sido tan frecuentado en los estudios sobre el pensamiento y la historia de las ideas latinoamericanas, menos aún en el caso de la filosofía de la liberación.

Para llevar a cabo esta indagación acerca de la presencia y producción de algunas autoras que participaron en los planteos de la filosofía de la liberación en sus inicios en la década de los setenta, Arpini sustenta su lectura en coordenadas teóricas que proceden del feminismo. De este modo recurre a tesis significativas sostenidas, entre otras pensadoras, por Simone de Beauvoir, Celia Amorós, Ana de Miguel Álvarez, Alicia Salomone y Francesca Gargallo, así como las reflexiones sobre la relación entre mujer y filosofía en América Latina que ha elaborado Raúl Fornet Betancourt. A partir de estas referencias se cuestiona en qué medida lo femenino ha sido no solo un “tema” abordado desde la filosofía de la liberación, sino hasta qué punto las ideas de algunas mujeres han incidido en las propuestas y debates producidos en la primera etapa de este movimiento intelectual. Igualmente se consignan las dificultades y avances que se dieron para incorporar la problemática del pensamiento latinoamericano –en especial de la vertiente liberacionista– y la perspectiva de género, cuando menciona la paulatina inclusión de estas temáticas que se va plasmando en algunos encuentros internacionales de filosofía.

Con respecto a que la mujer haya sido un tema abordado desde la nueva perspectiva que implica la filosofía de la liberación toma como referencia a las ideas esbozadas por Enrique Dussel y Augusto Salazar Bondy. En el caso de Dussel se constata que alude a la situación histórica de opresión de las mujeres, que involucra también a los varones, por lo que se postula un proceso integral de liberación. Arpini acota a la posición sustentada en esa primera instancia por este autor que evidencia un punto de vista limitado y reductivo en relación

con las interpretaciones, denuncias y críticas elaboradas por la teoría feminista. Si bien en un momento posterior se trata de ampliar esta postura de la filosofía de la liberación, ha recibido fuertes reparos fundados en la insuficiencia de la comprensión de la relación varón/mujer, o “erótica”, que se sustenta desde otros posicionamientos en las concepciones feministas.

La visión de Salazar Bondy sobre esta temática se encuentra en el diálogo imaginario *Bartolomé o de la dominación*, publicado en 1974, el cual retoma algunas discusiones sobre la posibilidad de una filosofía liberadora y el papel de las mujeres. Entre los personajes de este diálogo, además de Bartolomé –que alude a Fray Bartolomé de Las Casas– y Hatuey –que encarna a un cacique rebelde de origen indígena–, se encuentra Micaela, la compañera de este último –asociada con Micaela Bastidas, la esposa de Tupac Amaru II, que representa la lucha por la liberación femenina–. Arpini remarca la posición de este autor como más comprensiva de las reivindicaciones de las mujeres, cuya postura no implica subsumirlas en un proceso de liberación que debía darse primero para luego reparar en su estado de dominación. Tal como ella lo expresa:

Puede advertirse que el discurso, que Salazar expresa a través de Micaela, se posiciona desde las luchas de las mujeres por ser ellas mismas, no solo por ser reconocidas con los mismos derechos que el varón, sino desde la ‘diferencia sexual’ (429-430).

A continuación, se retoma la participación de pensadoras en el surgimiento de la filosofía de la liberación con un

discurso propio. De este modo, se mencionan las intervenciones de Alcira Argumedo y Amelia Podetti con sus respectivas ponencias en las Jornadas Académicas de San Miguel, que fue un momento inaugural del movimiento. Igualmente se refleja la presencia femenina en el segundo volumen de la *Revista de Filosofía Latinoamericana*, editado en 1975, que en realidad reproduce la repercusión latinoamericana que alcanza la filosofía de la liberación en uno de los simposios del congreso realizado en Morelia, México, dedicado al tema de la función actual de la filosofía en América Latina. Allí se presentan distintas comunicaciones que se vuelcan como artículos en esta revista, entre ellos varios pertenecientes a filósofas mayormente mexicanas. Entre las autoras que se registran en esa instancia de debate de este nuevo movimiento filosófico se encuentran: María Elena Rodríguez, María Rosa Palazón, Rosa Krauze, Laura Mues de Schrenk, Margarita Vera y Cuspinera, de quienes se retoman los aportes y enfoques teóricos que sustentan para pensar la función de la filosofía. En el número 3/4 publicado al año siguiente en la *Revista de Filosofía Latinoamericana*, se recuperan las proposiciones esbozadas por Norma Fóscolo, quien escribe un artículo junto con Daniel Prieto acerca de la cotidianidad latinoamericana, y de Graciela Maturo, quien se refiere a la dimensión afectiva del pensamiento filosófico. Finalmente se analiza el artículo de Margarita Oriola Rojas sobre “Adam Smith y el estado de naturaleza: una falacia antropocéntrica”, que se publica en el número 9/10, de 1979.

Como síntesis de esta perspectiva diferente que asumen las pensadoras que se han mencionado en el examen realizado a partir de sus textos, afirma Arpini:

En su mayoría, los planteos que hemos revisado elaboran sus propuestas, explícita o implícitamente, desde una profundización de la historicidad, que los aleja de las especulaciones abstractas, los academicismos, los dogmatismos endurecidos, procurando, en cambio, una apertura dialógica. Todas estas marcas, si bien no son exclusivas de planteos feministas, han sido, en el contexto de emergencia de la Filosofía latinoamericana de la liberación, expuestas y defendidas mayormente por las mujeres que tomaron la palabra en esa coyuntura. Esto es así, aun cuando ellas pasaron desapercibidas o fueron ignoradas por el “monólogo masculino” (448).

El siguiente trabajo repasa los escritos de Enrique Dussel previos al exilio, esto es precisamente entre 1964 y 1975, que se dedican a reflexionar sobre la función del intelectual y del ejercicio crítico de la filosofía. En la primera parte se traza un recorrido biográfico que da cuenta de los títulos que obtiene Dussel en su formación inicial en Mendoza y que prosigue a nivel de posgrado en Europa. Luego se atiende a los textos que publica este autor en la *Revista de Filosofía Latinoamericana*, que fue un órgano de expresión de la filosofía de la liberación en la década de los setenta. En ellos la autora examina especialmente cómo cambian las concepciones de Dussel acerca del papel del intelectual, que pasa de ser un mediador entre el pueblo y el político a la afirmación de su compromiso con un proyecto de liberación, en cuanto es sometida a crítica la noción de dominación y sus correlatos en la práctica.

Esta postura culmina en una interpretación metafísica que implica una ruptura en el pensamiento de Dussel, en la que

sustituye la influencia de lo que denomina como “sueño ontológico heideggeriano” para incorporar categorías de Emmanuel Levinas. Este pasaje se refleja en su planteo que parte desde el lugar del oprimido –el *Otro*– para construir una filosofía política con sentido liberador. Asimismo, elabora la noción de *exterioridad* referida al “pueblo”, desde donde debe comprometerse el intelectual con sus ideas liberadoras, lo que da lugar a una serie de debates en torno a esta categoría de pueblo que persisten durante un largo tiempo en las diversas tendencias que existen en el movimiento de la filosofía de la liberación.

Seguidamente, en otro de los capítulos de este libro, se indaga en las lecciones de ética que ofrece Dussel en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo entre 1968 y 1974. Esta experiencia docente corre paralela a la formulación de una ética de la liberación que se manifestaría en una serie de textos publicados a comienzos de los años setenta. De esa primera etapa de la producción filosófica de este autor se destaca la aproximación a la problemática de la cultura latinoamericana dentro de una consideración geopolítica en las obras del Leopoldo Sea, así como la noción de Paul Ricoeur acerca de un núcleo ético-mítico que contienen todas las grandes culturas antiguas y persiste en nuestra civilización contemporánea atravesada por la técnica.

El otro momento teórico de importancia para su reflexión ética, que ya se ha comentado antes, tiene que ver con la superación de la incidencia que reconoce en la ontología de Heidegger en sus primeros escritos, por la incorporación de las nociones de “alteridad” y “exterioridad” a partir de la lectura de *Totalidad e infinito* de Levinas, por sugerencia de Juan Carlos

Scannone. Este pasaje se refleja especialmente en Dussel desde la escritura de *Para una de-strucción de la historia de la ética*, que plantea una ética ontológica bajo la influencia de Heidegger, hasta los distintos tomos que conforman su obra *Para una ética de la liberación latinoamericana*, en que afirma un giro desde la ética ontológica de la mismidad a una ética de la alteridad, mediada por las concepciones de Levinas. Desde esta perspectiva se propone el autor desarrollar una ética liberadora contextualizada en América Latina, pero que no rompe totalmente con una perspectiva ontológica para la ética.

Como cierre de este repaso detallado que realiza la autora se mencionan algunas circunstancias más personales, en las que también hemos coincidido:

Enrique Dussel visitó la provincia de Mendoza en varias ocasiones, aunque nunca fue reincorporado en su cargo. Durante esas visitas, muchas de ellas ocurridas al margen de la actividad universitaria, en reuniones de amigos y de exestudiantes, tuvimos oportunidad de conocer diferentes rumbos transitados por sus elaboraciones filosóficas. Pero vale la ocasión para mencionar dos eventos propiciados en el marco de la Universidad: el primero de ellos fue la reunión convocada con el título de “Conversaciones con Filósofos Mendocinos”, que tuvo lugar entre el 22 y el 25 de agosto de 2006, en la que fue posible reunir a los profesores de filosofía que habían sido expulsados por la intervención militar: Carlos Bernardo Bazán, Arturo Roig, Oward Ferrari, Horacio Cerutti Guldberg, Víctor Martín y Enrique Dussel. En ese evento, la conferencia dictada por este último versó sobre “Filosofía y política de la liberación: ayer y hoy”. El

segundo acontecimiento es reciente, se trata del otorgamiento de la distinción del Doctorado *honoris causa*, por iniciativa de la Maestría en Estudios Latinoamericanos de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Uncuyo, que se hizo efectiva el 16 de noviembre de 2018 (499-500).

El último de los capítulos lleva por título: “A priori histórico / a priori antropológico. Notas para un diálogo posible entre Michel Foucault y Arturo Andrés Roig”. El mismo consiste en una exploración de estos conceptos que aparecen en las propuestas teóricas de los dos autores mencionados, mostrando sus posibles coincidencias y también las diferentes connotaciones que adquieren los mismos en sus planteos filosóficos e historiográficos. Para dar cuenta del significado de esas nociones presentes en Foucault y Roig respectivamente se incorpora una perspectiva contextual en el examen comparado que se propone a partir del momento histórico de la filosofía francesa, considerado desde el panorama contemporáneo de la misma que ofrece Alain Badiou en que se inscribe la obra inicial de Foucault, y del momento histórico de la filosofía latinoamericana de las décadas de los setenta y ochenta en que Roig propone su ampliación metodológica, lo cual supone la superación del historicismo y el circunstancialismo en la formulación de un programa renovador para la historia de las ideas y la emergencia de la filosofía de la liberación.

La noción de “*a priori* histórico” es elaborada por Foucault en su libro *Arqueología del saber*, donde se la describe como la condición de realidad para los enunciados de una historia de lo que ha sido efectivamente dicho. La misma

se corresponde con el concepto que propone de “formación discursiva” para referirse al límite que define las regularidades de unas prácticas en relación con las que hacen posibles ciertos discursos, es decir, se refiere a las reglas específicas que les permiten existir como tales. De allí que los textos que pertenecen a una misma formación discursiva se comunican por la forma de positividad de su discurso, en lo que consiste precisamente lo que denomina como *a priori* histórico. Dicho *a priori* es el artificio que hace viables campos del saber y los articula, es decir, que representa el conjunto de reglas que posibilitan la emergencia de ciertos enunciados y organizan las prácticas discursivas. Según acota Adriana Arpini sobre el alcance del *a priori* histórico:

Se define como el conjunto de reglas que caracterizan una práctica discursiva, pero esas reglas no se imponen desde el exterior, sino que están comprometidas en aquello mismo que ligan, como un sistema transformable en sí mismo. Frente a los *a priori* formales, lógicos, del tipo kantiano, se trata de una figura empírica, con un volumen complejo, en que se diferencian regiones heterogéneas, en que se despliegan prácticas que no se superponen. Foucault propone llamar *archivo* a estos sistemas de enunciados, que son acontecimientos por una parte, cosas por otra (514).

Para Foucault el archivo es el sistema general de la formación y de la transformación de los enunciados, el cual no es descriptible en su totalidad, ya que posibilita el modo de aparición de lo que podemos decir. De esta manera, se com-

prende a la “arqueología” como la descripción de los discursos como practicas específicas en el elemento del archivo. Y agrega Arpini:

En síntesis, para la mirada arqueológica las nociones de *a priori* histórico y de archivo son solidarias en la medida que hacen posible la emergencia de enunciados y organizan las practicas discursivas (515).

Con respecto a Arturo Roig se constata un uso específico y circunstancial de la noción de “*a priori* histórico” para luego referirse, especialmente en su conocido libro *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, de modo frecuente al concepto de “*a priori* antropológico”. En todo caso la referencia de este autor se basa en la situación existencial del sujeto, por lo que la aprioridad se juega en el nivel de la experiencia. De este modo afirma Arpini:

... para Roig, la aprioridad es puesta desde la experiencia histórica de un sujeto empírico. En este sentido define el *a priori histórico* como estructura epocal en que la subjetividad juega de manera preponderante y cuya aprioridad es puesta a partir de la propia experiencia histórica, la cual conlleva un momento de aposterioridad, generando una tensión dialéctica *a priori / a posteriori* (504).

En consecuencia, se plantea en este autor una concepción del origen del discurso filosófico en lo que denomina como *a priori* antropológico, lo cual alude, a partir de una

reformulación del planteo de Hegel, al hecho del acto de autoafirmación y reconocimiento de un sujeto histórico como el punto de partida del filosofar, esto es el acto por el cual nos ponemos a nosotros mismos como valiosos y consideramos valioso el propio conocimiento. Esto supone tener en cuenta que existen ciertas condiciones sociohistóricas que posibilitan determinadas prácticas, entre ellas las prácticas discursivas diferenciadas y correspondientes a la que Foucault designa como archivo. No obstante, Roig enfatiza la dimensión antropológica y axiológica que se juega también, y de modo preponderante, como condición de posibilidad material de la emergencia de ciertas prácticas y discursos en un momento dado.

Se trata así de una experiencia situada que se da en el marco de las contradicciones sociales de una época, ya que se gesta en propia historicidad de los sujetos a partir de la empiricidad material de la vida cotidiana. De allí que no se reduzca a la mera subjetividad particular, sino que es la raíz de la misma objetivación que realizan los sujetos en su hacerse y gestarse como tales, es decir, en lo que Roig llama como el principio de la *sujetividad*, lo cual requiere ejercer formas de crítica y autocrítica para alcanzar legitimidad y autenticidad.

En este sentido, Arpini remarca la diferencia presentada por Roig en su caracterización de la aprioridad, quien no deja de plantear como Foucault un desplazamiento de la conciencia al lenguaje, pero que se refiere especialmente a la experiencia vital del sujeto en el contexto de una estructura epocal compleja conformada por lo axiológico, lo social, lo económico, lo político, entre otros condicionantes de las formas de vida. En relación con esas estructuras se producen también los

fenómenos de emergencia social e histórica que impulsan a modificar los límites de lo dado para dar lugar a procesos de transformación.

Palabras finales

Del recorrido realizado por este libro de Adriana Arpini puede apreciarse una serie de tópicos que han sido objeto de sus indagaciones en los campos de la filosofía práctica y la historia de las ideas. Como se ha mencionado anteriormente los mismos no agotan los asuntos de los que se ha ocupado en su extensa trayectoria como investigadora y directora de distintos proyectos que se han traducido en numerosas obras colectivas, además de su propia producción personal.

Uno de esos proyectos que reunió a un importante grupo de investigación y fue codirigido por Clara Jalif se vincula con la reconstrucción de un panorama de la historia de las ideas latinoamericanas de los siglos XIX y XX a partir de la problemática de la diversidad y la integración, que se volcó en tres volúmenes (cf Arpini y Jalif de Bertranou 2010, 2011, 2017). En los mismos se previeron instancias de mediación pedagógica, ya que se trataba de aproximar este tipo de materiales para la enseñanza media y universitaria.

El tema de la educación se encuentra también en el horizonte de las ocupaciones investigativas que permanece en el tiempo, desde los primeros textos dedicados específicamente a la enseñanza de la filosofía (cf. Arpini y Dufour, 1984, 1988), incorporando también el tema de la narración (cf Arpini y Licata 2002), hasta las publicaciones que surgieron de encuentros

y proyectos que se han realizado en el marco del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias de Filosofía en la Escuela (cf. Alvarado, Arpini y Vignale 2006; Arpini y Molina 2008; Arpini, Alvarado, Ripamonti y Rochetti 2011).

Otra cuestión que tiene un tratamiento especial en algunas de las obras dirigidas por Adriana Arpini se refieren a la problemática del humanismo, lo cual se contempla como un aspecto relevante de la historia de las ideas en nuestra América y requiere una revisión crítica de las distintas modalidades que se han dado a lo largo de la historia filosófica mundial (cf. Arpini, 2015; Arpini y Ramaglia 2018).

En este último tiempo se ha estado llevando adelante un proyecto de investigación que intenta reconstruir el desarrollo de la filosofía y su vínculo con otras disciplinas en nuestra provincia. Además de los dos libros ya editados (cf. Arpini 2022a y 2022b), se ha relevado una gran cantidad de información, incluyendo entrevistas a distintos actores de la vida universitaria, y particularmente del ámbito de la filosofía mendocina, lo cual constituye un insumo valioso para las indagaciones sobre una temática que hasta ahora no se había sistematizado y profundizado adecuadamente en los escasos estudios existentes.

Como puede observarse en esta enumeración son numerosas y diversas las tareas y publicaciones que ha desarrollado Adriana en su extensa trayectoria en el campo de la filosofía y la historia de las ideas, con sus derivaciones hacia otras áreas disciplinares y prácticas conexas. Esto supone no solo una vocación enorme por el ejercicio de la docencia y la producción de saberes en los temas que ha abordado, sino también una actitud comprometida con la función formativa y transforma-

dora de la filosofía cuando se la practica desde determinadas convicciones que ella ha mantenido y sigue cultivando en su dilatada y fecunda carrera profesional.

Bibliografía

- Alvarado, Mariana; Adriana Arpini y Silvana Vignale, compiladoras. 2006. *Pensamiento y experiencia. Primeras Jornadas Regionales de Filosofía con Niños y Jóvenes*. Mendoza: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias de Filosofía en la Escuela, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo.
- Arpini de Márquez, Adriana y Ana Luisa Dufour de Ortega. 1984. *Introducción a la Problemática Filosófica*. Buenos Aires: Editorial El Ateneo.
- Arpini de Márquez, Adriana y Ana Luisa Dufour de Ortega. 1988. *Orientaciones para la enseñanza de la Filosofía en el nivel medio*. Buenos Aires: Editorial El Ateneo.
- Arpini, Adriana María, compiladora. 1997. *América Latina y la moral de nuestro tiempo. Estudios sobre el desarrollo histórico de la razón práctica*. Prólogo de Arturo Andrés Roig. Mendoza: EDIUNC.
- Arpini, Adriana María. 2002. *Eugenio María de Hostos, un hacedor de libertad*. Mendoza: EDIUNC.
- Arpini, Adriana y Rosa Licata, compiladoras. 2002. *Filosofía, narración, educación*. Mendoza: Qellqasqa.
- Arpini, Adriana María, compiladora. 2003. *Otros Discursos. Estudios de Historia de las Ideas Latinoamericanas*. Mendoza: Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional de Cuyo.
- Arpini, Adriana María. 2007. *Eugenio María de Hostos y su época. Categorias sociales y fundamentación filosófica*. Río Piedra, Puerto Rico: La Editorial, Universidad de Puerto Rico.

- Arpini, Adriana y Leticia Molina, compiladoras. 2008. *Filosofía, ética, política y educación*. Mendoza: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias de Filosofía en la Escuela, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo.
- Arpini, Adriana María y Clara Alicia Jalif de Bertranou, directoras. 2010. *Diversidad e integración en nuestra América, Volumen I: Independencia, Estados nacionales e integración continental (1804-1880)*. Buenos Aires: Biblos.
- Arpini, Adriana María y Clara Alicia Jalif de Bertranou, directoras; Marcos Olalla, coordinador. 2011. *Diversidad e integración en nuestra América, Volumen II: De la modernización a la liberación (1880-1960)*. Buenos Aires: Biblos.
- Arpini, Adriana; Mariana Alvarado; Paula Ripamonti y Cristina Rochetti, compiladoras. 2011. *Filosofía y educación en Nuestra América. Políticas, escuelas, infancias*. Mendoza: Qellqasqa | Centro de Investigaciones Interdisciplinarias de Filosofía en la Escuela, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo.
- Arpini, Adriana María, coordinadora. 2015. *El humanismo, los humanismos. Ideas y prácticas revisadas desde Nuestra América*. Mendoza, EDIUNC.
- Arpini, Adriana María. 2016. *Filosofía, crítica y compromiso en Augusto Salarz Bondy*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Arpini, Adriana M. y Clara Alicia Jalif de Bertranou, directoras; Dante Ramaglia, coordinador. 2017. *Diversidad e integración en Nuestra América, Volumen III: La construcción de la unidad latinoamericana: alteridad, reconocimiento y liberación (1960-2010)*. Buenos Aires: Biblos.
- Arpini, Adriana y Dante Ramaglia, editores. 2018. Dossier: Aportes y debates en torno a la constitución de un humanismo crítico en nuestra América. *Utopía y praxis latinoamericana. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*, vol. 23, n° 81, abril-junio.

- Arpini, Adriana. 2020. *Tramas e itinerarios. Entre filosofía práctica e historia de las ideas de nuestra América*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial Teseo. Disponible en: <https://www.editorialteseo.com/archivos/18994/tramas-e-itinerarios/>
- Arpini, Adriana; Marisa Muñoz y Dante Ramaglia, editores. 2020. *Diálogos inacabados con Arturo Andrés Roig. Filosofía latinoamericana, historia de las ideas y universidad*. Mendoza: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo. Disponible en: <https://bdigital.uncu.edu.ar/fichas.php?idobjeto=14942>
- Arpini, Adriana María. 2021. Entre Historia de las ideas y Filosofía práctica. *Perspectivas metodológicas*. Dossier: Alejandro Herrero, coordinador, ¿De qué hablamos cuando hablamos de historia de las ideas o historia intelectual?, n° 9, pp. 21-24. Disponible en: <http://revistas.unla.edu.ar/epistemologia/article/view/3525>
- Arpini, Adriana María, compiladora. 2022a. *Materiales para una historia de las ideas mendocinas. Volumen I: filosofía, educación, literatura, teología*. Mendoza: Qellqasqa.
- Arpini, Adriana María, compiladora. 2022b. *Materiales para una historia de las ideas mendocinas. Volumen II: filosofía, educación, arte, exilios*. Mendoza: Qellqasqa.

LA CALIBANA ADRIANA Y LA INTENSIDAD DE UN HUMANISMO NUESTRO CARIBEÑO

Carlos Aguirre Aguirre

Universidad Nacional de San Juan - CONICET (Argentina)

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

A Adriana Arpini, por su generosidad
y por pensar incansablemente el Caribe de
Martí, Césaire y Fanon.

“Nos levantaremos de un extremo al otro del país
y reuniremos la asamblea general de los gobernadores
del rocío, el gran cumbite de los trabajadores de la tierra
para deshierbar la miseria y sembrar la vida nueva”
(Gobernadores del rocío).

JACQUES ROUMAIN

Maldecir

Referirse al humanismo crítico latinoamericano trayendo la figura de Caliban puede resultar paradójico. Son casi obvios –o no tanto– los vestigios de Caliban dentro de los debates sobre la cultura latinoamericana y caribeña: de ser una construcción estereotípica del “hombre natural” caribeño hasta una figura irresistible al momento de preguntarse por los conflictivos cruces culturales de nuestra América. Las idas y vueltas de Caliban expresan caminos truncados y no homogéneos,

donde el decir de la lengua, esa lengua con la que nosotros desde nuestra América nos preguntamos sobre un pensar situado históricamente, quiebra la propia comprensión literal acerca del humanismo y también acerca de ese “símbolo”, como en su momento definió a Caliban Roberto Fernández Retamar (1972). La tarea de un humanismo crítico nuestro americano la hace un/a escritor/a capaz de construir un texto de formulaciones inacabadas y conexiones insospechadas, pues el espacio desde el que se escribe y para el cual se escribe es el de Caliban: no hay rango filosófico a priori para hablar sobre la dignidad del ser humano porque el humanismo de Caliban corroe la idea de un pensamiento predeterminado. Caliban roba una lengua, la destruye e inventa una nueva lengua; una nueva forma de ejercer su *facticidad* cuyo punto de partida es la maldición.

Recordando *La tempestad* (1612-1613) de William Shakespeare, Caliban, esclavo deforme y habitante del “nuevo mundo”, maldice a Próspero, su amo, después de aprender y aprehender su lengua. Próspero roba la isla que por legítimo derecho es de Caliban. Sin embargo, esto poco importa si solo se contempla como una medida esencial del amo. Ocupar, destruir y administrar significa normalizar un dictamen, algo que no es un arrebato inexplicable de Próspero, sino un deseo que lo atormenta; que lo conduce a su propia auto-designación humana para someter todo lo que se encuentra sujeto a ser controlado y dotar de humanidad a lo supuestamente adormecido por los instintos naturales. Así, Próspero descubre, conquista y se tropieza con un problema fundamental que solo hubiera podido resolver si aniquila a Caliban. Pero la historia es otra: Próspero no solo no aniquila a Caliban, sino que también le habla, y su

hija, Miranda, le enseña la lengua que lo ha deshumanizado. Con esto, se anima a hablar maldiciendo a su amo. ¿Qué pasa acá? Caliban resguarda y protege su lengua asignándole una fuerza de rebeldía en la que se alojan todas las tensiones irresueltas de la cultura latinoamericana y caribeña.

Caliban soporta esa lengua que no es suya, al cabo esa es su tragedia, y la nuestra también. Esto es también el germen de un humanismo otro capaz de descubrir, con notable vivacidad, de qué forma el sentido de lo humano roza las cuestiones de la lengua, la escritura, la palabra y la historia. Al final, ese esclavo monstruoso es una fábula de los estereotipos coloniales; es decir, es representado como *otro* desde lo *mismo*. Y como toda representación es vulnerable, maldecir des-representa y altera el sentido originario del contrato colonial. En la maldición proferida por Caliban parece evidente el germen de un humanismo que rápidamente se tensa con su condición (no) humana de “noble salvaje”. ¿Qué es el lenguaje sino la más palpable de las mediaciones que pueblan nuestra América? Dice Julio Ortega sobre Caliban:

[e]l lenguaje, en efecto, le ha dado la subjetividad contradictoria. Pero no sólo porque el lenguaje lo haya enseñado a maldecir sino porque maldecir es la ganancia que él reconoce de haber aprendido a hablar (Ortega 2010: 61).

Maldecir, agrega Ortega, es metáfora de un habla propio. Empero, no es solo metafórico el ejercicio de Caliban porque, insisto en esta idea, aprende y aprehende la lengua: la hace suya conociendo sus límites y por eso la fractura. Fracturar es

inventar, actuar y ser con los otros. Algo que podemos traducir como una nueva humanidad tejida sin los condicionamientos del amo.

Calibana

Caliban, al igual que sus parientes, es antillano. Todo el escenario de *La tempestad* se levanta en una isla del Caribe, y, bien se sabe, Caliban es un anagrama de *caníbal* y *Caribe*. Por más superfluo que puede resultar este “detalle”, son los detalles, las historias minúsculas, bien reflexiona Walter Benjamin, aquellos particulares donde habitan los condicionamiento del mundo moderno y su idea de progreso. La tempestad del *Angelus Novus* benjaminiano, a partir de la cual se acumulan ruinas sobre sus pies, es también la tempestad sufrida por Caliban. Hay una complementariedad simbólica e histórica entre “tempestades” que vuelve al detalle –la ruina– una potencia de lo nuevo y lo aún no dicho. Con esto, no es casual que Adriana Arpini dedique parte sustanciosa de su obra a pensar la *facticidad* de un humanismo nuestro caribeño, atreviéndonos a resignificar el sentido político–democrático que José Martí le da a su célebre nuestra América. El ethos de su praxis filosófica es el de la cita con el Caribe buscando acariciar el giro crítico de Caliban: inventar. Escenificando su propia lectura sobre la filosofía latinoamericana y la historia de las ideas, la escritura de Arpini es, de por sí, calibanesca, por el hecho de que en sus trabajos dedicados a Eugenio María de Hostos, Toussaint Louverture, José Martí y Joseph–Anténor Firmin el Caribe es no solo expresión de la situacionalidad de su propio naufragio

filosófico, en tanto filósofa latinoamericana, sino también el germen liberador de un humanismo que se pregunta por el acto del habla y su historicidad dentro de una área geo-cultural tocada por el drama colonial moderno.

Cuando me refiero el ejercicio inventivo de Caliban es nada menos que a la tragedia alojada en esa humanidad que germina cuando maldice, la cual podría asemejarse a lo que otro caribeño, Frantz Fanon, dice al final de su libro *Piel negra, máscaras blancas*: “Debo recordar en todo momento que el verdadero *salto* consiste en introducir la invención en la existencia” (Fanon 2015: 189). De la invención se desprende un salto, según Fanon, en el que no hay vuelta atrás. De ahí que la disyuntiva binaria “blanco/negro” que es el origen de la violencia existencial e histórica sufrida por el cuerpo de Fanon está vigente porque la civilización moderna permite que esto sea así. No obstante, cuando se atreve a dar el salto, el sujeto ya no se encuentra expulsado de la dimensión colectiva de la violencia, intentando cultivar, dentro del mundo y no fuera de él, algo que se convierta en necesario, urgente y revelador: un humanismo otro. La sutil relación entre el salto de Fanon y la invención de Caliban consiste en entender que aquello negado, una lengua propia y una humanidad, demanda un gesto de sustracción con esa co-presencia maldecida, ya que de lo contrario se toleraría el reinado de un tiempo detenido, un tiempo que impide el salto, el pantanal de un tiempo que dictamina quién es humano y quién no, una desigualdad que, en sí misma, es mortífera. Por eso Caliban inventa una lengua siempre en ciernes y sacrificada ante el abismo de su propia identidad.

Dado los planos filosóficos diversos en los que se mueve la obra de Arpini, noto cómo en sus específicas indagaciones acerca del germen de un humanismo en el Caribe hay un acto calibanesco de invención, y esto se debe a lo que Arturo Roig define certeramente como des-codificación del símbolo de Caliban. Arpini es una calibana al encallarse en la historicidad del sujeto enunciante (Hostos, Louverture, Martí, Firmin y el mismo Roig) animándose no solo a enfrentar una ausencia dentro de la historia intelectual latinoamericana, sino, principalmente, a fracturar la categoría hegemónica y moderna de “humanismo”. Aunque Horacio González apunte que ya en el hecho de decir humanismo se hacen presentes de inmediato los problemas (2021: 12), las largas paradojas del humanismo moderno/colonial habían sido, muchos años antes, denunciadas por (discúlpeleme mi insistencia en los caribeños, pero hablo, se quiera o no, del Caribe, algo que para nada molestaría a Arpini) Aimé Césaire en *Discurso sobre el colonialismo*.

La discordancia cesaireana con el humanismo europeo –los *pseudohumanismos*– parte detectando que la ecuación *colonización=cosificación* es el ángulo de una dialéctica regresiva encuadrada en la decadencia (Césaire toma el concepto spengleriano de decadencia en un acto también calibanesco) de las nociones europeas de “razón” y “conciencia”:

Esta Europa, citada ante el tribunal de la “razón” y ante el tribunal de la “conciencia”, no puede justificarse; y se refugia cada vez más en una hipocresía aún más odiosa porque tiene cada vez menos probabilidades de engañar. *Europa es indefendible* (Césaire, A. 2006, 13, comillas y cursivas en el original).

El ademán crítico de Césaire tiene su génesis no solo en el hecho de que los discursos civilizatorios europeos aniquilan todo valor humano dentro de una guerra tanto cultural como política contra las (ex)colonias, sino también en detectar cómo las marcas renacentistas e ilustradas del humanismo conducen a una regresión universal cuyos emblemas son el complejo de inferioridad, el servilismo y el racismo científico, entre otros. En consecuencia, “razón” y “conciencia” instalan una gangrena planificada y administrada por el discurso del progreso; gangrena, asimismo, que es intensamente simbólica y cultural en tanto materia de una homogenización imposible de subvertir recurriendo a una defensa de la razón moderna y a un consociencialismo trascendental.

Volviendo al gesto inventivo de Caliban, el acento universalista que a menudo suele leerse en el texto de Césaire cuando habla de “poder vivir el humanismo verdadero, el humanismo a la medida del mundo” (Ibid: 40) pertenece al recaudo propio del autor por entender que las condiciones históricas para la emergencia de un humanismo otro están más que maduras, en tanto que su capacidad subversiva ya no está en la clásica idea de un universal humanista a priori de cuño etnocéntrico, sino en esos “particulares” ocluidos y asesinados por el *pseudohumanismo* europeo. Actuar ante el asombro de un discurso humanista que se autoboicotea y contradice significa indagar en sus anclajes discursivos y simbólicos horneados durante la colonización, al punto tal de detectar su decadencia y desfonde; hasta el extremo de fracturar dentro de su mismo universo de sentido esas categorías que lo han privado de un habla propio que hace de lo heterogéneo el puntapié inicial de otra

gramática sobre lo universal. Me refiero a una transfiguración y des-codificación de la lengua del amo, cuyo horizonte funda las posibilidades de ambivalencia, resignificación y quiebre de los lenguajes hegemónicos cuando lo que está en juego es la vida y existencia de lo nuestro caribeño. Caliban, recordemos, se encuentra ante el vértigo de una lengua que no es la suya para de ahí idear otra lengua, como si esa lengua, y todo lo que ella significa y administra, fuera una condena imposible de subvertir en lo inmediato.

El ejercicio exegético de Arpini sobre la obra de Hostos abre ese calibanismo filosófico donde murmura aquella resignificación y ruptura con el concepto humanista de corte europeo e ilustrado, encontrándose, en varios sentidos, con ese ademán crítico ejecutado por caribeños como Césaire y Fanon. Empero, el trabajo de Arpini, dije anteriormente, toma por núcleo central la *facticidad* del sujeto enunciante y, con ello, la plasticidad de las categorías que son resignificadas en vínculo directo con la historia en la que emergen. Con ese *aquí* y *ahora* desde el cual escribe Hostos. “¿Qué encontramos por el reverso de la superficie discursiva [de Hostos]?” se pregunta Arpini para responder lo siguiente:

... una convicción personal del autor: la profesión de humanitarismo que alcanzará formulación más acabada en escritos posteriores [...] Humanismo según el cual la dignidad de un hombre, cualquiera sea su raza, no puede quedar sometida a las ambiciones materiales de otro hombre (Arpini 2007: 63).

De ahí, agrega posteriormente la autora, que en Hostos

... el sujeto gramatical no sea “hombre codicioso” sino “codicia abominable”. Con ella se busca resaltar la inversión de la relación medio-fin (Ibidem, comillas en el original).

Si bien invertir la relación medio-fin es aventurarse a destramar esa *colonización=cosificación* señalada por Césaire, detecto que, más allá de esto, para Arpini la figura humanista de Hostos es indisociable del símbolo de *Ayacucho*, lo cual revela un *rompimiento*. En otras palabras, Hostos planifica la emergencia de un discurso que llega a un punto más allá del humanismo renacentista e ilustrado donde se revela una conciencia crítica situada histórica y culturalmente en Las Antillas.

Dentro del humanismo racional profesado por Hostos la noción de revolución tiene un sentido específico; ella implica retomar el camino progresivo de la razón, cada vez que este es obturado por circunstancias ajenas a su propia naturaleza (Ibid: 132).

Por lo tanto, ya están anticipadas las dificultades con las que se encuentra el sujeto que enuncia, y ellas nacen del camino marcado por la razón moderna. Esta noción de la razón no desaparece en Hostos, como universalismo no desaparece en Césaire ni trascendencia en Fanon, por ejemplo. Tanto Hostos como Césaire y Fanon, pero también Louverture, Martí y Firmin, se encuentran hablando con la lengua colonial y subjetivados por ella, al igual que Caliban. Pero el hecho de compartir la lengua no significa reproducir su sentido, sino, en variadas ocasiones, de revertir y transfigurar sus gramáticas de

poder. Jugar en el límite entre lo heredado (la lengua colonial) y lo nuevo (la lengua que se inventa) es algo que recorre a la historia de las ideas del Caribe.

El método de comparar piezas diversas dentro del discurso abre una conjunción de ideas y enunciados que muchas veces caminan entre sí a destiempo, cuestión que hace no solo a los procesos de transculturación que en algún momento señaló Fernando Ortiz, sino también a un conflicto que subyace en todo lo que se dice, hace y construye desde la reflexión filosófica latinoamericana y caribeña. Con esto, *Ayacucho* imprime dentro del discurso moderno de Hostos una ruptura que permite la escucha de un humanismo que desafía al régimen monárquico mientras haya esclavitud y deshumanización de lo caribeño. Así,

... podemos decir que “Ayacucho” es efectivamente un símbolo porque adquiere, en este discurso hostosiano, una significación segunda especificada axiológicamente en una determinada dirección: reversivo-liberadora (Ibid: 133, comillas en el original).

Discontinuidad

Esto último nos desplaza a algo que mencioné anteriormente: un acto calibanesco de invención por parte de Arpini que se debe a lo que Roig problematiza como des-codificación del símbolo de Caliban. Señalo esto no como una ruta tomada por Arpini para discutir a Caliban, sino a la manera de gesto escritural-filosófico en el que ella misma, al momento de detenerse en la emergencia un humanismo nuestro caribeño,

acaricia la levadura reversivo-liberadora de los autores que estudia. Me refiero a cómo Arpini se convierte en calibana cuando reflexiona sobre los humanismos del Caribe. Roig en su *Acotaciones para una simbólica latinoamericana* (1985) parte de la noción de “universo discursivo”, en tanto historicidad material y cultural del espacio en el que emerge el discurso filosófico, proponiendo una partición de la enunciación simbólica “traducida” en diversas estrategias de sentido y significado tramadas estructuralmente dentro de las múltiples funciones ideológicas del discurso. Entonces hay, siguiendo a Roig, un “discurso justificador” y un “discurso reversivo”, y de este último se derivan los “anti-discursos” y los “discursos contrarios”. Tal diseño propuesto por Roig da cuenta de una división del “universo discursivo” encaminado por reflexionar sus pliegues, antagonismos, direcciones y niveles del lenguaje en vínculo directo con discursividades y textualidades que asumen formas de ruptura, emergencia y marginación, para así detectar el curso de resignificaciones –“reversiones”– de algunos dispositivos simbólicos.

Me interesa, entonces, cuando Roig define al “discurso justificador” en la forma de un “discurso opresivo”, porque pone de manifiesto la arquitectura enunciativa e histórica de una forclusión colonial. Aquí Roig detecta cómo se puede dar, a contrapelo del “discurso opresivo”, una “reversión” de los símbolos en dos direcciones opuestas: reproduciendo la dicotomía “opresor-oprimido” invirtiendo sus términos –y homologando la forclusión– o revistiendo al símbolo con una estrategia “discursivo-reversiva” donde irrumpe una diferencia en la forma de una sintaxis abierta que quiebra la dicotomía y supera sus efectos histórico-sociales. Al decir de Roig, esto produce:

... otra forma “discursivo-reversiva” que por su propia -digámoslo así- mecánica histórico-social se coloca -o acaba colocándose por encima de las categorías de “opresor-oprimido”- asumiendo lo dicotómico desde un intento de perspectiva superadora que es, a su vez, creadora” (1985: 45, comillas en el original).

Hay símbolos, agrega Roig, que van más allá de su función simbólica expresada en relación al significado que trasponen en el marco de la estrategia reversiva del discurso (Ibídem). Con esto, hay momentos en la filosofía y la historia de las ideas latinoamericana en los que Caliban no solo aparece como “símbolo de símbolo”, sino también como germen de una re-significación simbólica que cuestiona los binarismos y el sentido etnocéntrico que cristalizan. Roig se refiere a una “segunda reconversión” de Caliban de la mano de Césaire y otros caribeños: Fernández Retamar, George Lamming y Kamau Brathwaite.

Como vimos, esta “segunda reversión” “[e]s a su vez creadora” apunta Roig. ¿No es acaso esta creación la invención de una lengua que hace Caliban? ¿Es Arpini una calibana que retoma el eje del humanismo moderno para desplazarlo de su eje y fracturarlo bajo una estrategia “discursivo-reversiva” a partir de la cual se afirma el carácter liberador de un humanismo nuestro caribeño, un humanismo otro, un humanismo que habla otra lengua? Si Césaire hace de Caliban la posibilidad de construir una tempestad en la que este se autoafirma con otro nombre -X-, Lamming ve en él un ejemplo del escritor caribeño cosmopolita, mientras para Brathwaite Caliban expresa el germen de lo creole.

Contemporáneo a Césaire, Lamming y Brathwaite, sin embargo es Fernández Retamar aquel que hace de Caliban el símbolo de ese intelectual nuestro americano resistente a toda condecoración metafísica de una identidad homogénea y deshumanizadora de lo culturalmente diverso. El modo en que Arpini ve en Louverture la afirmación de un sujeto histórico significa una ruptura con la lengua del amo y la autoridad metropolitana. A partir de esto, la filósofa mendocina problematiza el sentido de la contradicción “correcto/incorrecto” (Arpini 2012: 71) que se lee en las escrituras de Louverture; contradicción que, si bien se puede meditar en la forma de un respeto a las autoridades francesas, en tanto que el revolucionario haitiano se afirma como sujeto, algo en lo que susurra ese “ponernos nosotros como valiosos” del cual habla Roig en vínculo con la *facticidad* de aquella alteridad que hace al sentido crítico de nuestra filosofía (Roig 2009: 183), vuelve a la mentada dicotomía algo vulnerable y sujeto a una deglución de orden calibanesco. Pero el cuño trágico de la lengua sigue estando porque, en varios puntos, la energía revolucionaria de Louverture es la del límite de su habla: con esa lengua se afirma Louverture como sujeto, como humano, algo que contradice al racismo científico de la modernidad donde el negro es expresión de una subhumanidad. Y es esa lengua aquella que también instala el ideal universal de libertad que los revolucionarios negros intentan replicar en la colonia francesa. Pero por más trágico que esto parezca, son las personas reales, y no los conceptos los que, al decir de Arpini:

... afirmándose en su condición de sujetos históricos llevaron adelante el duro trabajo de realizar la libertad, abriendo posibilidades nuevas, “discontinuando” la continuidad que imponen los universales ideológicos con que suelen legitimarse formas de sometimiento (2012: 72).

Es acá donde se localiza el ejercicio de un humanismo que ya no provoca resistencia ni desacreditaciones porque está situado en la *discontinuidad*, en la ruptura, en la emergencia de eso aún no dicho que se revela no en el origen del concepto, sino en una práctica histórica en la que todos son valiosos; en la que lo nuestro caribeño como otredad se hace y se deshace de las gramáticas racistas que lo han deshumanizado.

Humanismo nuestro caribeño

El despojamiento de las continuidades de los “universales abstractos” tiene un giro particular en Firmin y su tratado *De la igualdad de las razas humanas* (1885) donde responde al *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas* del Conde de Gobineau (1853–1855). El humanismo de Firmin no es aquel que se expresa de forma explícita, sino es uno desplegado espectralmente en las vértebras de un trabajo crítico dirigido a desarticular el racismo biologicista promovido por Gobineau. En Firmin encuentro la génesis de un pensamiento otro que se escribe desde lo que Walter Mignolo define como la “herida colonial” (2007). Pero a diferencia de Mignolo, el cual intenta rastrear en su genealogía de lo decolonial el sentido de una diferencia epistémica, Arpini problematiza la espesura

de esa diferencia en la cual la escritura se mimetiza dentro de la propia experiencia caribeña de Firmin, en tanto negro, en tanto haitiano.

Frente a una interpretación que coloca como fundamento un principio extrahistórico –que en el caso de Gobineau es la raza, pero podría ser el Espíritu o la Razón universales–, Firmin llama la atención sobre el encadenamiento de los hechos singulares (Arpini 2012: 72).

Convengo que la lucha de alguien como Firmin es contra la idea ilustrada de raza y la ahistorización de la misma, cuestión que no se hace difícil rastrear al momento de leer su ensayo. Ahora bien, Firmin también construye una afrenta teórica de emergencia (Arpini toma el concepto de “moral de emergencia” de Roig) en la cual la propia experiencia, es decir, la situación de autodescubrimiento que años más tarde harán Césaire y Fanon, se hace carne y muta en un texto con el poder de afirmar no solo que la modernidad ilustrada es racista, sino también cómo el cimarroneo invoca un desequilibrio de lo hasta entonces aceptado como norma –lo blanco– tejiéndose en un examen anticolonial y antirracista de la condición humana. Arpini, así, nuevamente retoma a ese sujeto alterizado para ver en él otros destinatarios y artífices de lo que se entiende por “humano” en un sentido heterogéneo. La emergencia es ese “don” (perdóneseme la abstracción del término) de refutar el antihumanismo del humanismo, el descuido de lo universal frente a lo particular, el funesto sentido de la idea de raza, al decir de Stuart Hall (2019), en un mundo donde “la raza”

es tejida en los anales de la historia; una historia de la que también somos parte.

Con todo, el esqueleto de ese humanismo defendido en su momento por filósofos como Jean-Paul Sartre o Emmanuel Lévinas, un humanismo donde el Otro me constituye ya sea en mi libertad (Sartre) o en el orden de un vínculo dialógico (Lévinas), ha tenido insospechadas rupturas y discontinuidades cuando ese Otro no se elige, sino se vive sobre sí-mismo, en nuestra historia y en nuestras complejidades culturales. Edward Said dice que son los abusos del humanismo los que han descreditado a algunos de sus practicantes, “sin llegar por eso a desacreditar al humanismo en sí” (2006: 33). De ahí es comprensible cómo para Said de lo que se trata es de entender que el humanismo es un medio para cuestionar, impugnar y reformular gran parte de lo que se nos presenta como certezas, entre ellas, la lengua (Ibid: 49). Y me atrevo a decir que este es el ejercicio de un humanismo nuestro caribeño que se intensifica en la obra de Arpini. Ese humanismo que, como escribe Fernández Retamar (1985), es doloroso, dramático, y también diverso estilísticamente en sus contrapuntos inevitables con la cultura occidental:

Y así, a la entera visión del hombre propuesta por cierto humanismo periclitado y por su correspondiente literatura (visión según la cual el ser humano era en esencia masculino, blanco, burgués, occidental, siendo *lo otro* la excepción), la literatura latinoamericana contribuye a sobreponer la visión enormemente más rica que estamos construyendo en todo el planeta, y según la cual el ser humano esencial es también mujer, negro, amarillo, mestizo, obrero y campesino, asiático,

latinoamericano y africano. Los escritores latinoamericanos podemos decir, glosando unos versos memorables de Nicolás Guillén: “traemos nuestro rasgo al perfil definitivo del hombre” (Fernández Retamar 1985: 538).

Arpini esgrime, entiende y reflexiona esa humanidad que reclama su lugar en el mundo: una situación que en su obra se vuelve exigencia liberadora y que no se paraliza frente a las aniquilaciones instituidas por ese humanismo periclitado del que habla Fernández Retamar. Martí, con su estilo provocativo, dice en *Nuestra América* que “[c]rear es la palabra de esta generación” (2005: 37). La creación martiana se funde en las arterias del calibanismo de Arpini haciendo carne y letra filosófica los versos de Guillén citados por Fernández Retamar. En esto germina una escritura que impetuosamente avanza en contra de la imitación, pues la creación filosófica de Arpini inventa nuevas gramáticas, relaciones y recuperaciones cuyo poder es hacer vivir *lo nuestro* (a su vez, *universal*) en sus misterios y facultades, en su *facticidad*, a la manera de una resistencia humanista movida bajo el impulso de la maldición iniciática proferida por Caliban. Calibana Adriana que perfora lenguas y las digiere conjurando una filosofía nuestrocaribeña de diversas hablas que se lanzan a la invención de nuevos mundos.

Bibliografía

Arpini, Adriana. 2007. *Eugenio María de Hostos y su época: categorías sociales y fundamentación filosófica*. Río Piedras: La Editorial, Universidad de Puerto Rico.

- Arpini, Adriana. 2012. De Toussaint Louverture a Joseph–Anténor Firmin. Dos expresiones de la lucha por la libertad y la igualdad en Haití. *Revista Pucara*, 24 <https://publicaciones.ucuenca.edu.ec/ojs/index.php/pucara/article/view/121>
- Césaire, Aimé. 2006. *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal.
- Fernández Retamar, Roberto. 1985. *Para el perfil definitivo del hombre*. La Habana: Editorial Letras Cubanas.
- González, Horacio. 2021. *Humanismo, impugnación y resistencia: Cuadernos olvidados en viejos pupitres*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Colihue.
- Martí, José. 2005. *Nuestra América*. Caracas: Biblioteca Ayacucho
- Mignolo, Walter. 2007. *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Ortega, Julio. 2010. *El sujeto dialógico. Negociaciones de la modernidad conflictiva*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Roig, Arturo. 1985. Acotaciones para una simbólica latinoamericana. *Cuyo* (Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo. Facultad de Filosofía y Letras. Instituto de Filosofía Argentina y Americana) 2: 33–50.
- Roig, Arturo. 2009. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Buenos Aires: Una Ventana.
- Roumain, Jacques. 2004. *Gobernadores del rocío y otros textos*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Said, Edward. 2006. *Humanismo y crítica democrática. La responsabilidad pública de escritores e intelectuales*. Barcelona: Debate.

APERTURAS CRÍTICAS DE LA RAZÓN PRÁCTICA DESDE NUESTRA AMÉRICA. LA CUESTIÓN DE LAS CATEGORÍAS EN ADRIANA ARPINI

Yamandú Acosta

Universidad de la República (Uruguay)

 ORCID ID <https://orcid.org/0000-0002-4372-0855>

1. Introducción

En la obra de Adriana Arpini se encuentran aportes que corresponden más propiamente a la historia de las ideas y otros que se inscriben más definidamente en el campo de la filosofía práctica.

Unos y otros reconocen en su interior, al modo de condición de posibilidad, la presencia del otro, por lo que ingresando a ellos desde la óptica de la filosofía práctica, se llegará a la historia de las ideas y haciéndolo desde la historia de las ideas se desembocará en la filosofía práctica. Nos proponemos aquí ingresar a algunas expresiones de esta obra desde el ángulo de la filosofía práctica focalizando la cuestión de las categorías.

El común denominador que atraviesa el círculo virtuoso filosofía práctica-historia de las ideas en la obra de Adriana Arpini es el de la recuperación y producción de aperturas críticas de la razón práctica desde nuestra América que procuraremos reflexionar.

Frente a paradigmas de pensamiento que hacen a la tradición occidental dominante, los escritos de nuestra autora, asumen como lugar de enunciación el de nuestra América y, articulando –en términos roigeanos– comienzos y recomienzos de la tradición nuestroamericana, proceden a actualizar y profundizar aperturas críticas de definida vocación emancipatoria.

Categorías y función de categorización

La perspectiva de Adriana Arpini sobre las categorías y la función de categorización, se inscribe con claridad al interior del giro lingüístico –y en el giro pragmático dentro de este– en el que el paradigma de la conciencia es desplazado por el del lenguaje.

Considera el tópico a partir de Aristóteles, Kant y Hegel, dando cuenta de sus especificidades, señalando también la relevancia de las categorías en el discurso de las ciencias sociales.

Frente al paradigma de la modernidad en el que la función de categorización se presenta como ejercicio de un sujeto que “resulta siempre anterior al discurso y al mundo” (Arpini 1997: 23), la lectura alternativa que nos presenta, es la de un sujeto empírico que en cuanto sujeto del discurso está inmerso en el universo discursivo y en tanto sujeto histórico, en el universo social y por lo tanto atravesado por las tensiones y conflictos que atraviesan a los universos en que se encuentra concernido, frente a los cuales, las categorías que produce al ejercer la función de categorización, son dispositivos para comprender el mundo y para orientar en él la praxis, en la que se juega su propia constitución como sujeto.

Escribe Arpini a modo de síntesis:

... las categorías son objetivaciones producidas desde un contexto social e histórico determinado, que se expresan en la mediación del lenguaje, facilitando la comunicación dentro de cierta estructura referencial –dimensión semántica anticipada por Aristóteles–, y que transmiten valores orientadores de la acción de los hombres –dimensión pragmática– en relación con su propia realidad epocal (24).

En el entendido de que los problemas de la razón práctica pasan centralmente por la distancia entre el ser y el deber ser y el esfuerzo siempre renovado de acortarla, ensaya una retrospectiva sobre las categorías de “moralidad” y “eticidad” en los clásicos modernos ya mencionados, que implica situarlas, así como a la función de categorización que las ha producido en su “universo discursivo” al interior del “universo social” germano-europeo de los siglos XVIII y XIX.

Humanidad

La apertura crítica de las categorías de “moralidad” y “eticidad” en Kant y Hegel y de la función de categorización que las ha producido, es realizada en su remisión a la categoría de “humanidad”: la “moralidad” kantiana, articulada sobre la idea de “humanidad”, permite la apertura de la “eticidad” hegeliana, constreñida a los límites y sentido del “Estado”, en la perspectiva de una “eticidad construida según la idea de humanidad” (26) que es una trascendencia al interior de

toda “eticidad”, y por ello, de todo “Estado”.

Esto es así, porque en todo obrar humano que se pretenda legítimo y universalmente válido –en su intencionalidad subjetiva y en sus objetivaciones–, la “humanidad” “debe ser tomada siempre como fin”, según expresa la segunda fórmula del imperativo categórico kantiano (29). La “humanidad” como fin, es un “criterio de contenido” (26), un referente sustantivo, una trascendentalidad inmanente al formalismo de la ética kantiana, “una categoría crítico–reguladora, ética e históricamente eficaz”, “Categoría sintético–práctica *a priori*, pero al mismo tiempo reguladora del obrar y, en este sentido, no ajena al devenir histórico, ámbito donde los hombres desarrollan su obrar y se realizan interactuando socialmente” (31).

Esa no ajenidad al devenir histórico de la categoría de “humanidad” que ya está en Kant como posibilidad, habilita una emergente apertura desde nuestra América, a los efectos de “avanzar en otro análisis, el de nuestra propia realidad histórica y el de los discursos que la expresan” (26).

Más allá de las eventuales trascendentalizaciones ilegítimas de cuño burgués y eurocéntrico no intencionales de los pretendidos universalismo y formalismo kantianos en su construcción de la idea de “humanidad”, desde otros lugares de enunciación como el de nuestra América, es posible “representarse un mundo moral inteligible y querer realizarlo, y aún más, tiene el deber de realizarlo en tanto no se haya demostrado su imposibilidad” (31).

Por ello, a la luz de una idea alternativa de “humanidad” –en principio ni burguesa ni eurocéntrica–, no será solamente el caso de “construir una eticidad según la idea de humanidad”

(31), sino construir una humanidad según esa nueva idea de humanidad liberada de las implicaciones de los particularismos de la sociedad burguesa eurocéntrica trascendentalizados a su “idea de humanidad” cuya pretensión de universalidad se revela ilegítima.

Una nueva humanidad construida sobre esa nueva idea de humanidad, implica una nueva eticidad en la que el sentido de su novedad pase por su contribución a la humanización de la humanidad como su criterio.

Moralidad y eticidad

Arpini revisa “moralidad”, “eticidad” y sus relaciones, al interior del sistema hegeliano, dando cuenta de sus claves y ejes de sentido fundamentales (31–36) que aquí no podemos recrear.

En Hegel “*Moralidad* (Moralität) se refiere al ámbito subjetivo” y “*Eticidad* (Sittlichkeit) señala la moralidad objetiva” (32).

En la perspectiva de la filosofía práctica que Adriana Arpini ensaya desde nuestra América, se considera que en la “distancia entre ser y deber ser” ya señalada, “se juega la noción de historicidad; es decir los modos cotidianos de realización de los hombres en situaciones socio-históricas concretas; las maneras presentes de autoafirmación y asunción del pasado en vistas a un futuro, afirmado también en tanto posible” (35).

Más allá de Hegel, se trata ahora de los seres humanos de carne y hueso en sus circunstancias y no del Espíritu absoluto, tampoco de un futuro “contenido ya en el Espíritu” con el que

“estamos frente a una *clausura* de la historia” y ante “una negación de la historicidad, como mediación, en la dialéctica entre el ser y el deber ser” (35), sino de un futuro-otro posible que hace a una apertura crítica de aquella clausura de la historia.

Moralidad y eticidad, son ahora –en tanto categorías–, “objetivaciones producidas desde cierto contexto socio-histórico” (35) y por lo tanto, susceptibles de definición alternativa a la hegeliana:

... la eticidad resume las objetivaciones socialmente producidas e institucionalizadas en usos, costumbres, normas, códigos, leyes, según los cuales se orienta la vida social y política de los pueblos (35–36); La moralidad [...] no queda reducida a mera subjetividad, sino que tiene una dinámica propia [...] [que] implica una constante resemantización y apropiación, rechazo y aprobación, en fin producción de nuevas objetivaciones (36).

Arpini señala una dialéctica real, contradictoria y conflictiva entre moralidad y eticidad en diferentes contextos socio-históricos, hipotetizando “que tal vez el conflicto de mayor peso se plantea entre la satisfacción de las necesidades y el ejercicio del poder, cada uno con sus respectivas exigencias de normatividad” (36).

Dignidad humana y necesidades

Siguiendo el hilo de la argumentación de Adriana Arpini, podemos decir que mientras la eticidad vigente opera normativamente en el sentido de la consolidación del poder estale-

cido, la moralidad emergente –frente aquél poder establecido como eticidad vigente– lo hace en el sentido del reclamo por necesidades insatisfechas, cuya satisfacción es condición del efectivo reconocimiento de la dignidad humana.

La emergencia de la moralidad que en nombre de las necesidades y de la dignidad humana que con su satisfacción se reconocerá, procurará trascender esa eticidad vigente hacia el deber ser de una eticidad alternativa, válida por su normatividad en defensa de la dignidad humana y por ello vigente en perspectiva instituyente.

Arpini recorre sumariamente las cuestiones del sujeto y la racionalidad en la modernidad y la posmodernidad, para detenerse en las éticas discursivas, que ponen el foco en el lenguaje, descentran al sujeto en la intersubjetividad y trasladan la pretensión de racionalidad al intercambio de argumentos sobre el referente utópico de una comunidad ideal de comunicación que supone el *a priori* del consenso en la aceptación de los disensos que pudieran subsistir no obstante el diálogo argumentativo en procura del consenso.

Frente a este paradigma, argumenta que en la realidad no partimos de ninguna situación ideal, sino de situaciones reales de comunicación que implican diferencias –yo diría que más que diferencias se trata en muchos casos de asimetrías– entre los participantes en el diálogo (40).

En el lenguaje, las necesidades –de reconocimiento o de sobrevivencia– pueden ser objetivadas: “Tal objetivación emerge en el lenguaje y exige ser reconocida so pena de avasallar la dignidad de unos por el desconocimiento de la dignidad de los otros” (40).

Tal dignidad, escribe Arpini:

Cabe considerarla como un *a priori* práctico, pero construido desde nuestra propia subjetividad empírica, social e histórica; y puesta, luego, como *a priori* regulador del obrar. Por qué no pensar, entonces, en relación con la idea reguladora de la *dignidad humana*, que el reconocimiento de las *necesidades* tiene un peso específico tal que su desconocimiento desfonda toda posible construcción de la razón práctica (41).

Desde “una razón práctica críticamente situada en la trama conflictiva de la realidad” (41), al interior de una moralidad emergente,

... propiciar la comunicación significa propiciar la mutua escucha y comprensión. Poner en juego una forma crítica, a la vez teórica y práctica, de racionalidad, cuyo contenido está referenciado en la conflictiva tensión entre el *ser* socio-histórico y la convicción de que la realidad *debe* y *puede* ser de otro modo. Convicción, no sujeta a ninguna providencia o astucia de la naturaleza o la razón, que consiste, antes bien, en la anticipación crítico-reguladora de la *dignidad humana* como criterio del obrar (42).

Identidad y universalidad

A partir de la consideración de reflexiones del cubano Fernando Ortiz sobre la problemática de las razas realizada en la década de los '40 del pasado siglo y de las del mexicano Luis

Villoro realizadas en la última década de ese mismo siglo ante la problemática del multiculturalismo, Adriana Arpini ensaya ilustrar la “tensa complejidad entre *identidad* y *universalidad*” (Arpini 2021: 229) e intenta “encontrar una vía de superación de la tensión planteada” (229) entre ambas categorías.

Nos recuerda previamente que:

... *universal, particular, singular* son categorías de la lógica, que se utilizan para diferenciar aquello que se predica de todos los individuos de una clase, de lo que se predica sólo de algunos o de uno (228).

No obstante, también señala que si en el ámbito de la lógica “las dificultades que puedan presentarse se resuelven mediante criterios formales” (228), en cambio, en el terreno histórico-social, en que “lo *universal*, lo *particular* y lo *singular* devienen categorías con contenidos precisos, diferenciables, tangibles” (228), los criterios formales aunque pudieran ser necesarios dejan de ser suficientes, haciéndose necesario recurrir a “criterios prácticos y de contenido” (228).

Imposibilitados de recoger aquí los ejes de las argumentaciones con que Ortiz y Villoro elaboran sus asuntos –la raza y el multiculturalismo, respectivamente–, cosa que Adriana Arpini efectúa prolijamente, es en cambio posible y pertinente citar las consideraciones con que nuestra autora cierra su análisis de los autores por ella trabajados:

1) Desvanecer el fantasma de las razas es tarea que convoca a todos los hombres para llevar a cabo una *política de la*

dignidad y del reconocimiento igualitario (223). 2) Villoro propone, y en esto coincide la búsqueda de Fernando Ortiz, clarificar y enfatizar el punto de vista de una *política de la cultura*, que sea *una política de la dignidad*. Ello implica un momento de la crítica de los universales que ocultan los intereses de la dominación y un momento proyectivo de la identidad como valor intersubjetivamente elaborado (238).

En el texto que aquí hemos considerado, es evidente que Adriana Arpini fue tanto de la historia de las ideas a la filosofía práctica, como de ésta hacia aquella.

Su primera conclusión remite a la primera ruta del ingreso y refiere a “la tradición de pensamiento latinoamericano” a “recuperar y actualizar” en sus aportes categoriales a la “comprensión de la conflictiva situación actual” (239).

Su segunda conclusión, correspondiente a la ruta desde la filosofía práctica a la historia de las ideas –que es la perspectiva que hemos adoptado–, destaca que:

... las categorías de clasificación basadas en la raza o en las formas culturales, no son sólo categorías descriptivas, sino que poseen una fuerte acentuación axiológica, de modo que implican relaciones de poder, y, por lo tanto, de subordinación y dominación (239).

Conceptos que pretendidamente describen, pero que en realidad valoran no son inocentes en sus efectos performativos de legitimación–deslegitimación sobre la realidad; no describen realidad sino que la construyen (aunque muchas veces esa

construcción suponga una destrucción de la realidad previamente existente).

Y este es el caso de los universales, en cuanto universales ideológicos que en nombre de su pretendida universalidad imponen su particularidad a otras particularidades como universalidad.

También es el caso de las identidades cuando no es producto de los procesos de autoconstitución de identidad en el ejercicio del *a priori* antropológico de los sujetos que se reconocen como tales sujetos afirmando su dignidad, sino producto de identificaciones desde los lugares del poder que niegan esa igual dignidad de las diversas expresiones de lo humano: p.e. “las razas inferiores”, “las culturas pre-modernas”, las “clases peligrosas”.

En esa línea de reflexión, cierra Arpini su conclusión:

Es precisamente a raíz de esta sobredeterminación valorativa de las categorías que se inscriben relaciones conflictivas de asimetría, e injusticia. La posibilidad de superación de los conflictos no se plantea por tanto sólo en el terreno teórico formal, sino en el ámbito político. Ambos autores, cada uno a su manera, abogan por una *política de la cultura*, capaz de reconocer por igual las diversas identidades culturales, orientada por el valor de la *dignidad* (239).

Espacio público global contrahegemónico

Adriana Arpini sintetiza los modos de entender lo público y lo privado, así como sus relaciones y tensiones en la visión

de Aristóteles que expresa filosóficamente la realidad y la visión hegemónica en la antigua Grecia.

Sobre este antecedente histórico y filosófico, recrea la categoría de espacio público en tres clásicos modernos –Rousseau, Kant y Hegel– (Arpini 2005: 21–31), dando cuenta de las diferentes maneras de entenderlo y fundamentarlo en sus relaciones con las categorías de Estado y sociedad civil; un espacio en el que se expresan conflictos, los que pueden elaborarse y, eventualmente resolverse a través de lógicas de participación.

En el caso del modelo hegeliano, dada la condición del “Estado como síntesis del espíritu objetivo y expresión acabada del espíritu del pueblo (*ethos*)”, los conflictos resultan “desplazados al ámbito de las relaciones entre los estados, donde encuentran su válvula de escape, impactando en la esfera pública internacional” (30).

Mientras que en el modelo ilustrado “las relaciones entre los sujetos, sean personas o pueblos” (31) “se basan en la noción de dignidad intrínseca de las personas (fines en sí)” (30), en el modelo hegeliano “las relaciones se basan en la necesidad de reconocimiento, que tratándose de los pueblos, concebidos como sujetos de la historia, obtienen arrancándolo unos a otros por medio de la guerra” (30). Señala Arpini que:

... la persistencia de estos dos modelos, el ilustrado con sus dos variantes, y el hegeliano en los debates contemporáneos, no hace más que corroborar la complejidad de los problemas que se suscitan a propósito de la forma de participación en el espacio público” (30).

Y procede a enumerar algunos de estos problemas: el de la articulación en el espacio público entre los sujetos que demandan desde sus necesidades y los mediadores que reformulan esas demandas en formas discursivas de recibo en el sistema institucional; el problema de la democracia directa (¿es ella posible?, “¿Cuáles son las mediaciones que hacen posible esa participación, tanto en el ámbito más inmediato de lo local como en el de lo global?”); el problema de “la reproducción de la vida” respecto del que se pregunta:

... ¿no es hoy en condiciones sociales de exclusión y desafiación, un problema que debe plantearse y resolverse en el espacio público, tanto en el nivel local como en el internacional? (30).

Desde estos –y otros– problemas que se expresan localmente, se pregunta Adriana Arpini:

¿Cuáles son las condiciones de posibilidad para la participación en un espacio público global que garantice el reconocimiento de los sujetos sociales –sean personas, comunidades o pueblos? (30).

En un contexto en el que para los problemas locales se requieren soluciones globales, Arpini nos convoca a “atender a la idea kantiana de cosmópolis” (30). Es condición de posibilidad de la implementación de la cosmópolis una ciudadanía mundial inclusiva, a contrapelo de la lógica de la globalización hegemónica que ha implicado un “brutal desconocimiento (no

reconocimiento) de culturas organizadas en torno a valoraciones y formas de racionalidad diferentes” (30), habilitando en la mejor hipótesis –pensamos– una ciudadanía mundial excluyente que en la medida que así se constituye, se destituye como ciudadanía efectivamente “mundial” y por lo tanto imposibilita una *polis* propiamente mundial.

Adriana Arpini recurre a *Nuestra América* de José Martí de 1891 en procura de “algunas herramientas conceptuales que nos permiten posicionarnos mejor frente a los problemas planteados” (32) y eventualmente trascender las limitaciones o implicaciones de los modelos ilustrado y hegeliano y en especial las de la globalización hegemónica, respecto a la participación y los conflictos en el espacio público, que no habilitan las condiciones de posibilidad por las que se ha preguntado.

Frente al *ethos* del “aldeano vanidoso” a quien Martí se refiere al inicio de su texto, el *ethos* alternativo implícito en la crítica martiana a aquél –todavía presente entre nosotros, no solamente en nuestra América, sino en el mundo–, un *ethos* –Arpini habla de “otro tipo de mediaciones” –que implique “el reconocimiento, la comunicación, la solidaridad, la participación, la cooperación, el diálogo” (33).

Frente al *ethos* de los “sietemesinos”, que son “los que no tienen fe en su tierra”, esto es en sí mismos, –también hoy presente como el *ethos* del “aldeano vanidoso”–, el *ethos* del auto-reconocimiento, de “afirmación de la propia valía” (33) y la propia dignidad, en un ejercicio del “*a priori* antropológico” –cuya elucidación debemos a Roig–, que transforma aquél *pathos* defectivo y alienante y genera las condiciones de un *logos* en el que reconocernos –tanto nosotros como otros

nosotros- y contribuir con un discurso propio de cada nosotros a un diálogo mundial pluriverso e incluyente.

Frente a las figuras enajenadas del “aldeano vanidoso” y “los sietemesinos”, Martí propone a la del “hombre natural” (35), entendido como “el sujeto que sabe de sí a partir de su propia experiencia, que afirma su propia historicidad en el mismo gesto de ponerse valioso para sí” (35).

Ante el consenso neoliberal hegemónico de Washington en 1989 que marca hasta hoy el rumbo de la globalización imperante, la “posibilidad de construir un consenso contra-hegemónico” (34), encuentra en “las imágenes de “ponerse en fila”, “recuento”, “marcha unida” y “andar en cuadro apretado” (34) orientaciones para una racionalidad estratégica, válida y vigente para enfrentarlo, por parte de los pueblos y culturas de nuestra América y de todos los pueblos y culturas cuya exclusión ese consenso ha consagrado.

La tesis martiana “la razón de todos en las cosas de todos”, “vale tanto –señala Arpini– para las decisiones locales como para aquellas que afectan a los pueblos e individuos a nivel global” (34).

Para fundamentar esa razón de “todos” en cada uno –y especialmente en el “gobierno” por la responsabilidad que le es propia, “no se trata de copiar sino de crear, de conocer la propia naturaleza para gobernar bien” (35), conocimiento que no lo proporciona “el libro importado”, “Los políticos nacionales han de reemplazar a los políticos exóticos, injértese en nuestras repúblicas el mundo, pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas” (36).

Esta última sentencia martiana de *Nuestra América*

synetiza tal vez como ninguna otra un criterio para desde lo local posicionarse frente a la globalización hegemónica, procurando aportar a la construcción de la globalización contrahegemónica, en la que Adriana Arpini nos invita a pensar por la mediación de Martí.

También en relación a la república dice Martí:

... si la república no abre los brazos con todos y adelanta con todos, muere la república [...] Los pueblos han de vivir criticándose, porque la crítica es salud... (37).

E interpreta Arpini, desde y para nuestro actual contexto:

Adelantar con todos implica -como sostiene Arturo Andrés Roig (2005)- poner en juego el principio operativo de la democracia directa, esto es el conjunto de actos decisorios, sin mediaciones, ni interposiciones, ni intermediarios" (Arpini 2005: 37).

En tanto las mediaciones del Estado y el mercado "invasen y comprimen la actividad política", produciéndose "la falsa identificación entre democracia y capitalismo", produciéndose entonces "mediaciones obstructivas" frente a las cuales "es necesario colocar la cuestión de la mediación en términos de relaciones entre los hombres" (37).

Sobre el antecedente de los autoritarismos locales de los 70 en el Cono Sur de América Latina, el ya señalado consenso neoliberal ha procedido a sentar las "bases de un autoritarismo global" (37), que como poder de facto le confiere a la globalización hegemónica el estatus de un orden de dominación que

permite pensar –lamentablemente– en “el ascenso del *fascismo como régimen social*”, sostiene Arpini, y los hechos y procesos mundiales posteriores hasta hoy parecen darle la razón.

No obstante, esa hegemonía global profundizada como dominación en términos fascistas, el ejercicio de la crítica señalado por Martí –“la crítica es salud”– habilita lógicas de “resistencia ante la exclusión”, haciendo “posible pensar y poner en práctica una globalización contrahegemónica abriendo espacios para la participación democrática, mediante enlaces locales-globales” (38), a través de “acciones que rebasan las fronteras y constituyen movimientos democráticos transnacionales” (38).

Concluye Adriana Arpini sobre el tópico del espacio público global contrahegemónico y los aportes desde *Nuestra América* de Martí a su apertura:

El potencial simbólico del texto *Nuestra América* nos permite considerarlo como metáfora de las luchas por las víctimas de la globalización dondequiera que estén y enfrentar los temas más urgentes: la democracia participativa, los sistemas alternativos de producción, la ciudadanía y la justicia intercultural emancipatoria, la biodiversidad, la competencia entre conocimientos y los derechos de propiedad intelectual, un nuevo internacionalismo que permita “adelantar con todos”, traduciendo las diferencias, no para eliminarlas, sino para integrarlas en un trabajo cooperativo de reinención del Estado y profundización de la participación en el espacio público (38).

Fragmentos y episodios

A partir de registros que el Diccionario de la Real Academia Española consagra a las palabras “fragmento” y “episodio”, concluye Adriana Arpini que:

... tanto el fragmento como el episodio son definidos por relación a un todo del cual forman parte y en relación con el cual adquieren sentido” (Arpini 2017a: 11-20).

“Fragmentos” y “episodios” del pensamiento crítico del siglo XX en nuestra América –y por extensión en cualquier otro tiempo o espacio– constituyen emergencias que operan en el sentido del discernimiento del orden establecido, habilitando a través del discurso, la apertura de esa totalidad a través de la denuncia de las lógicas de dominación por las cuales se reproduce procurando clausurar la posibilidad de las alternativas que pudieran implicar un futuro–otro.

Más allá de los contenidos específicos de cada fragmento o episodio en el universo del discurso que puedan implicar específicas categorías críticas; “fragmentos” y “episodios” del pensamiento crítico, por el mero hecho de serlo, en cuanto impliquen rupturas y aperturas de una totalidad establecida y dominante, son por derecho propio categorías críticas especialmente relevantes porque por su mediación justamente puede asistirse a la ruptura de totalidades opresivas.

La totalidad inaprensible directamente como tal totalidad, en cambio se hace visible en sus sentidos de dominación, desde “ese gesto que no puede ser captado por la mirada

totalizadora, pero que obliga a subvertir el sentido del todo” (12) como es el caso de los “fragmentos” y “episodios” de emergencia crítica en el pensamiento y en la acción.

Crítica

Adriana Arpini entiende a la “crítica” como “una función de la vida” (12). Dice de ella que “es un hecho social que se expresa a través de mediaciones, especialmente por el lenguaje y las diferentes formas de manifestaciones simbólicas” (12).

Supuesta la conflictividad –manifiesta y latente– de la realidad social, dadas “las contradicciones y tensiones que son propias de las relaciones entre los seres humanos” (12) y –pensamos– también al interior de la subjetividad de cada uno de los seres humanos, “la crítica constituye un intento de comprender para transformar un tipo de racionalidad vigente, que muchas veces suele ser considerada ‘la realidad’ sin más” (12).

La crítica como función de la vida, válida para los pueblos –y también para cada una de las personas que integramos alguno de ellos–, como apertura de “la realidad” –incluida nuestra realidad– naturalizada desde y para la cual puede pretenderse que no hay alternativas, la refiere simbólicamente Adriana Arpini a José Martí en *Nuestra América*, cuando enuncia: “los pueblos han de vivir criticándose, porque la crítica es salud”, que pone como acápite del libro que incluye al texto que ahora nos ocupa.

La crítica, y muy especialmente en cuanto autocrítica –de los pueblos, pero también de las personas y de los diversos colectivos existentes y posibles–, lejos de atentar contra la

integridad de quien es sujeto y objeto de su ejercicio, lo fortalece en términos de su “salud”, ese bien que suele valorarse cuando se pierde, pérdida que eventualmente puede ser irreversible.

La crítica –la autocrítica– puede ayudarnos siempre –como pueblos y como personas– a evitar esa pérdida irreversible que amenaza nuestra vida, al menos en términos de la diferencia que hace apetecible la salud y rechazable la enfermedad, que, por añadidura, puede llevar a la muerte.

Exilio

Entre los “episodios” en que la crítica –que es salud– emerge y procura quebrar las totalidades opresivas, superar la enfermedad y evitar la muerte, el del “exilio” configura un lugar de enunciación sobre el que Adriana Arpini reflexiona, especialmente en relación a Arturo Andrés Roig y su exilio de su Mendoza natal y de Argentina entre 1973 y 1984, asumiendo “la cuestión del exilio como problema filosófico” (Arpini 2017b: 339).

Partiendo de la definición de exilio como “separación de una persona de la tierra en que vive” (340), lo refiere a su condición de instrumento de los regímenes políticos dictatoriales “para castigar a disidentes y opositores reales, potenciales o imaginarios” (340–341).

Se permite hablar de “exilio interno” –llamado también *insilio*– el que comparte con el exilio propiamente tal los “rasgos punitivos” que lo caracterizan. No obstante, la “extrema vulnerabilidad” en que se encuentran tanto el *insiliado* como

el exiliado propiamente tal, distingue a este último el hecho de que “la distancia geográfica abre un margen de libertad para la crítica, que en muchos casos llega a convertirse en un deber moral del exiliado” (341).

Desde el exilio como lugar de enunciación, la crítica que sería una posibilidad para el exiliado pues las prácticas punitivas que lo colocaron en esa situación no pueden en él alcanzarlo, puede ser transformada desde su subjetividad en un deber moral, una suerte de imperativo categórico de la razón práctica en el exilio.

Luego de señalar sumariamente el papel de los discursos desde el exilio en el siglo XIX de nuestra América, se refiere al “exilio argentino de los 70” (341) del siglo XX, señalando que “El discurso filosófico del exilio maduró desde el exterior, como denuncia de la violencia y revisión crítica de las propias categorías de análisis filosófico, político y social” (341), dando lugar a una “renovación categorial y metodológica” (341), la que -probablemente posibilitada por el pensar y escribir desde el exilio- trascendió las “líneas demarcatorias” de “la nacionalidad” hacia otras relativas “a la raza, el sexo, la condición socio-económica, la ideología” (342).

Destaca Adriana Arpini -desde su personal experiencia- que no obstante la situación de aislamiento, represión y amenaza desplegado por el terrorismo de Estado, en el “exilio interno” se registraron “búsquedas y aperturas a la diferencia reprimida” (342) que no obstante su indefensión, al menos como espacios de resistencia, contestaron -como les fue posible- a la violencia ilegítima del Estado.

Adriana Arpini proporciona un texto de Roig del que

dice que es seguramente posterior a 1986 y por lo tanto a su regreso a Mendoza, en el que el maestro mendocino evalúa desde el punto de vista de “la vida intelectual argentina” la significación de la experiencia del exilio que atravesó al país entre los 70 y los 80:

Todos estos hechos marcaron de modo pronunciado la vida intelectual argentina, generando obstáculos pero también posibilidades en cuanto que, en más de un caso, se abrieron nuevos horizontes y fueron posibles experiencias de integración hasta entonces insospechadas. El intelectual argentino, encerrado en un ilusorio “europeísmo”, pudo descubrirse a sí mismo en esa debilidad suya tan lamentablemente cultivada y fomentada. Hubo así mismo lo que podríamos llamar un “exilio interno” que afectaría muchas veces de modo brutal todo desarrollo (342).

“Nuevos horizontes”, “experiencias de integración hasta entonces insospechadas” y eventual superación del “europeísmo” que marcaba el sentido y los límites en la visión de la propia realidad, no obstante la negatividad de la dictadura y su terrorismo de Estado, son estimados por Roig como un saldo positivo que el exilio pudo dejar para los intelectuales que tuvieron que exilarse en otros países en los que la violencia política que desde el Estado se vivía en la Argentina, no estaba presente.

La “Filosofía latinoamericana”, la “Filosofía de la liberación” y la “Historia de las Ideas” alcanzaron de los 70 a los 80, desarrollos y transformaciones que –con los riesgos de la argumentación contrafáctica– no se habrían producido como lo

hicieron de no haber mediado “esas experiencias de integración hasta entonces insospechadas” y esos “nuevos horizontes” que “el exilio de la razón” o “la razón en el exilio” hicieron posibles.

***A priori* histórico y *a priori* antropológico**

Entre las categorías elaboradas por Arturo Andrés Roig en el marco de su experiencia del exilio, la de “*a priori* histórico”, transformada luego en “*a priori* antropológico”, tiene centralidad en su obra y es crucial en la explicación de los comienzos y recomienzos de la filosofía desde distintos lugares y en distintos tiempos, entre los cuales el de nuestra América, que emergen en un ejercicio autónomo de la razón práctica, crítica y teórica en términos de un discurso propio, que interpela a la tradición moderno-occidental en sus ilegítimas pretensiones de ser la expresión excluyente de la razón universal.

Se trata de un *a priori* que al elaborarse en relación a Kant y Hegel, pero más allá de ellos, y también contra ellos, implica una clara ruptura con los *a priori* –el sujeto trascendental kantiano y el espíritu absoluto hegeliano– con que la tradición moderno-occidental hegemónica bloquea la posibilidad reclamada por Martí de “la razón de todos en las cosas de todos”, desde que a través del universalismo abstracto de la razón pura o del espíritu absoluto reduce “la razón de todos” a la razón eurocéntrica moderno-occidental que se pretende, como dijimos, –ilegítimamente– la razón universal.

El “*a priori* histórico” devenido “*a priori* antropológico” de Roig, no solamente perfora críticamente al universalismo abstracto moderno-occidental eurocéntrico, sino que abre

también críticamente la posibilidad de un universalismo concreto desde la emergencia de lo humano en su diversidad en todo tiempo y lugar.

Adriana Arpini recrea aquí estas dos categorías y la transición teórica de una a otra operada por Roig en el exilio.

En cuanto a “*a priori* histórico”, Arpini señala que si bien esa expresión está en Foucault, en Roig –y no en el filósofo francés– “la aprioridad es puesta a partir de la experiencia” por lo que –dice Roig en su ponencia “Función actual de la filosofía en América Latina”, presentada en Morelia en 1975– es “una aposterioridad en cuanto a su origen en los momentos de formación de una época o de una generación” (345) y agrega:

... no solo integran el *a priori* histórico categorías intelectuales, sino también estados de ánimo, que dan sentido al discurso en el que se expresa el saber, como a la conducta de los que elaboran ese saber en relación con el medio en el que actúan (345).

Interpreta lúcidamente Adriana Arpini:

Se trata para Roig de evitar tanto la evasión formalista como la ontologista. Para sentar las bases de una ontología no ontologista, hay que reconocer que la conciencia antes de ser sujeto es objeto, que es una realidad social antes que individual, ; que no hay una conciencia transparente; que toda episteme debe organizarse sobre una crítica y también sobre una auto-crítica; que la intuición no reemplaza al concepto y que éste es representación; que la preeminencia del ente y del hombre en

cuanto tal es el punto de partida y de llegada de toda pregunta por el ser, en fin que toda ontología es a la vez y necesariamente una antropología (345).

Esa lectura del “*a priori* histórico” en Roig, explica la transición –teórica y discursiva– de esta categoría a la de “*a priori* antropológico”, que Roig refiere en su *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* de 1981:

El hecho de que el saber filosófico sea una práctica, surge con claridad de la presencia del *a priori* antropológico, cuyo señalamiento restituye a la filosofía su valor de “saber de vida”, más que su pretensión de “saber científico” y da a la cientificidad de la misma su verdadero alcance (345),

en relación a, que aclara analíticamente Adriana Arpini:

La a prioridad del *a priori* histórico/antropológico –valga la redundancia– está referida a la experiencia vital de un sujeto empírico que interactúa en el marco de una estructura epocal compleja; la cual, además del conjunto de reglas que caracterizan una práctica discursiva –Foucault–, está constituida por estructuras axiológicas, socio-económicas, políticas, condicionantes de una forma de vida, pero también de las posibilidades de emergencia histórica (346).

Con Hegel, pero más allá de él, Roig escribe que:

... podemos enunciar el *a priori* antropológico que plantea

Hegel, como un “querernos a nosotros mismos como valiosos” y consecuentemente un “tener como valioso el *conocernos* a nosotros mismos”, aun cuando sea este o aquél hombre en particular el que ponga de manifiesto dicho punto de partida (1981: 11).

Este “hombre en particular” es en este caso el mismo Arturo Andrés Roig, en cuyo acto de enunciación el “nosotros nuestroamericano” expresa quererse a sí mismo como valioso y tener como valioso el conocerse a sí mismo. Adriana Arpini integra de hecho y de pleno derecho este “nosotros”. A partir de Roig pone doblemente para nosotros en escena la categoría crítica de *a priori* antropológico, al hablar sobre él y al ejercerlo, aportando con Roig, más allá de Hegel y en última instancia contra Hegel, a nuestra auto-constitución como sujetos.

Categorías para el abordaje de nuestra América

“Alternativas teóricas para el abordaje de nuestra América”, texto que recoge una exposición de Adriana Arpini, realizada en noviembre 2016 en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional de Cuyo Mendoza, en un panel sobre Perspectivas teóricas y metodológicas para el abordaje de nuestra América en el marco del Vº Encuentro Latinoamericano de Metodología de las Ciencias Sociales; a modo de primer capítulo, inicia su más reciente libro *Tramas e itinerarios. Entre filosofía práctica e historia de las ideas de nuestra América*, publicado en Buenos Aires en 2020.

Adriana Arpini caracteriza su texto como reflexión (2020: 21) y en él, luego de un paradigmático acápite de José Martí

en *Nuestra América* de 1891, A adivinar salen los jóvenes al mundo con antiparras yanquis o francesas, y aspiran a dirigir un pueblo que no conocen, comienza diciendo:

Se nos ha convocado a reflexionar acerca de nuestra América, aún más, la reflexión se endereza a problematizar las perspectivas teóricas y metodológicas desde las cuales abordar cuestiones que hacen a nuestra realidad social, política, económica, cultural, histórica (21).

No es casual la coincidencia entre los “términos martianos” y el talante de la “reflexión” de la convocatoria al panel, el acápito martiano que preside el texto de Adriana Arpini que ella identifica como “reflexión”, y quien ahora escribe, que publicó en 2012 el libro *Reflexiones desde “Nuestra América”. Estudios latinoamericanos de historia de las ideas y filosofía de la práctica*, dedicado “A Arturo Ardao (1912-2003) y Arturo Andrés Roig (1922-2012), maestros de nuestra América” (Acosta 2012: 7), en cuya “Presentación” (13-19) justifiqué la pertinencia de la *reflexión* como praxis metodológica en la investigación y exposición de estudios realizados en un marco académico.

Para esa justificación me valí de un texto “De la racionalidad moderna hacia la racionalidad de la vida” -entonces inédito- de Juan José Bautista, que me permito volver a reproducir, obviamente porque cumple cabalmente con esa función, pero también para hacer presente a un fraterno compañero

de ruta¹, de Adriana Arpini, mío y de todas y todos quienes somos parte de ese “nosotros nuestroamericano”, siempre en proceso de constitución.

Escribe Bautista:

Distinguimos el análisis, de la reflexión y del pensar en el sentido que Hegel lo hace en la *Fenomenología del Espíritu* y la *Ciencia de la Lógica*, y que en Marx se mantiene a lo largo de toda la redacción de los *Grundrisse* y *El Capital*. En el análisis o plano de la conciencia, el sujeto cuando pregunta o investiga algo siempre se pone en relación a objetos que tiene delante, siempre cree que el sujeto es algo diferente al objeto y que si hay alguna relación es gracias a la acción del sujeto, porque el objeto por principio es pasivo. Por eso lo propio del análisis y la conciencia es la relación sujeto-objeto. En cambio, en la reflexión o plano de la autoconciencia, el sujeto ya no se pone ante todo como si todo lo que existe fuera de sí fuesen objetos, sino que descubre que detrás de todo objeto siempre hay sujetos que ponen objetividades, por ello es que la conciencia cuando descubre esto se eleva del análisis a la reflexión, porque acá lo tematizado ya no son objetos, sino sujetos en relación. En este sentido es que el sujeto se descubre ahora a sí mismo como parte del problema, o si no como el problema central. La especificidad del ámbito de la reflexión consiste en saber que uno mismo como sujeto no está ni afuera ni más allá del problema, sino que uno mismo como sujeto o investigador es parte del

1 Juan José Bautista Segales falleció en La Paz, Bolivia, el 11 de mayo de 2021 a los 63 años de edad.

problema que quiere reflexionar o pensar. Por ello lo propio de la reflexión y la autoconciencia es la relación sujeto-sujeto (Acosta 2012: 15-16).

La reflexión de Adriana Arpini, en este texto y en el conjunto de su obra, es una trascendentalidad inmanente a sus análisis, que por esa condición de posibilidad que los atraviesa, sus análisis lejos de perder en rigurosidad –que es manifiesta– ganan en sentido en términos de aporte a la constitución –o reconstitución– de la humanidad y del humanismo desde nuestra América.

Este texto de un modo explícito, así como muchos otros posiciona a “nuestra América” como objeto de la reflexión, pero tanto en este como en todos los otros –explícita o implícitamente–, lo hace desde nuestra América como sujeto de esa reflexión –el “nosotros nuestroamericano”–, al que Adriana Arpini le da voz con su sello personal: “un sujeto” que así como ella misma en tanto integrante de este sujeto “es parte del problema que quiere reflexionar o pensar”.

Es así que se pregunta en explícita referencia al acápite de *Nuestra América* ya citado:

¿Cómo construir conocimiento científico acerca de nosotros mismos si estamos mirando a través de esquemas conceptuales contruidos para el análisis de realidades que nos son ajenas? (Arpini 2020: 21).

La pregunta de Adriana Arpini es un recomienzo respecto de la de José Martí en 1891 acerca de la posibilidad de producir

nuestras propias categorías que atentamos a nuestras específicas realidades, no las refracten o distorsionen –en lo teórico como conocimiento y en lo práctico como gobierno– como muy probablemente lo hacen “las antiparras yanquis o francesas”.

A través de estas “antiparras” –exógenas y plausiblemente eurocéntricas– aun cuando la intención de nuestra mirada sea emancipadora, tal vez no intencionalmente será una mirada eurocéntrica y colonial, en la mejor hipótesis propiciadora de una emancipación dentro de los límites de la modernidad y por lo tanto, de la colonialidad del saber y del poder, una pseudo-emancipación que oficiará como reválida de las lógicas de dominación que afectan a nuestra América.

Sigue siendo pues necesario “problematizar la pretendida universalidad, objetividad y neutralidad del conocimiento científico” (23), necesidad que:

... se planteó en nuestra tradición de pensamiento latinoamericano ya en el siglo XIX, como hemos visto expresado en José Martí y en otros pensadores antes que el cubano, quienes reclamaban que nuestros conocimientos y nuestra filosofía, incluso nuestra lógica, debían surgir de nuestras necesidades (v. gr. Juan Bautista Alberdi, Eugenio María de Hostos, Francisco Bilbao, Józseph-Anténor Firmin, entre otros) (23).

En esa perspectiva de la necesidad de pensar desde “nuestras necesidades” y en función de ellas, Adriana Arpini recoge reflexivamente algunas aperturas críticas de la razón práctica alternativas para el mejor entendimiento y gobierno de nuestra América, que a partir del siglo XX han emergido

en nuestra América –o en sinergia con ella– en cuanto lugar de enunciación.

Comienza con la del transterrado español José Gaos, quien en la década de los 40 del siglo XX impulsó los estudios en el campo de la historia de las ideas mexicanas, haciendo referencia a su –valga la redundancia– categoría de “imperialismo de las categorías”, entendiendo por tal:

... la milenaria tendencia a extender las categorías autóctonas de un territorio a otros, incluso a todos los demás, con preferencia a esforzarse por concebir primero cada territorio mediante categorías autóctonas de él². El mentado imperialismo –dice Gaos– lo ha ejercido hasta hoy la historia europea en la Historia hecha por los europeos –y por los coloniales mentales de los europeos” [...] Y lo ha ejercido como radical dependencia del imperialismo de la Filosofía de la Historia y de la Cultura hecha por los europeos (24).

Comentando la tesis de Gaos, escribe Arpini:

No se trata de oponerse sin más a la posibilidad de articular una historia general de la cultura, sino de reconocer

2 Quiero aprovechar la oportunidad que Adriana Arpini nos abre al recrear la tesis gaosiana del “imperialismo de las categorías”, para hacer presente a Arturo Andrés Roig quien en *Necesidad de una segunda independencia*, nos orienta “Hacia un rearme categorial: el imperialismo”, esto es a una recuperación de la categoría de “imperialismo; clave en la perspectiva de la “necesidad” desde y para nuestra América que su libro considera y que compartimos. (Cf. Roig 2003: 19-24)

críticamente que cada región tiene peculiaridades estructurales y dinámicas suficientes como para reivindicar cierta originalidad relativa, susceptible de expresarse y articularse mediante categorías autóctonas (24).

En línea con el planteo de Gaos –y con el de Martí que lo antecede– que Adriana Arpini ha puesto en escena para sus lectores, tal vez más que la cuestión de la “originalidad”, el centro de la preocupación –teórica y práctica– radica en el efecto de las categorías exógenas, especialmente sobre “los coloniales mentales de los europeos”, que reproducen y consolidan –tal vez no intencionalmente– una visión distorsionada de nosotros mismos funcional a los intereses del centro que ejerce ese imperialismo mental de las categorías. La alternativa pasa por nuestra descolonización mental de la mano del esfuerzo o bien por reconstruir y eventualmente resignificar las categorías exógenas desde nuestras necesidades, o bien por producir nuestras propias categorías, que serán las “categorías autóctonas” a que Arpini apuesta.

En fuerte sinergia con la cuestión del “imperialismo de las categorías” en Gaos, están los aportes categoriales de Aníbal Quijano que Arpini presenta reflexivamente (24–26). En relación a nuestra América, Quijano ha considerado que si bien:

... las categorías de la ciencia social positiva le permitían iluminar una parte de la realidad, sin embargo dejaban en penumbras procesos socio–históricos que se hacen visibles bajo la lupa de una categoría crítica: *dependencia histórica* (25).

A la de “dependencia histórica”, Quijano suma las categorías críticas de “colonialidad del saber” y “colonialidad del poder”, en el marco de las cuales aporta:

... una clave para la interpretación del patrón de poder del capitalismo colonial moderno, que culmina con la actual configuración de la globalización (25).

Esa clave es la idea de “raza”. Escribe Quijano:

... uno de los ejes fundamentales de ese patrón de poder es la clasificación social de la población mundial sobre la idea de raza, una construcción mental que expresa la experiencia básica de la dominación colonial y que desde entonces permea las dimensiones más importantes del poder mundial, incluyendo su racionalidad más específica, el eurocentrismo (25-26).

Y sobre la referencia de esta idea, Arpini da cuenta de las explicaciones de Quijano relativas a la construcción del señalado patrón del capitalismo global moderno que fundamenta a la globalización hegemónica vigente (26).

No obstante la omnipresencia de este poder global o tal vez justamente por ella, afirma Arpini inspirada en Foucault, que “donde hay poder hay resistencia” y hace referencia a la emergencia de “otras formas de modelación de las identidades, de las relaciones sociales y del conocimiento” en nuestra América que “desde la lucha por la emancipación de la esclavitud en Saint Domingue (Haití), hasta la guerra hispano-cubana-norteamericana” implican “una afirmación de identidades

propias, en sentido emancipatorio, que involucran formas alternativas de producción de conocimiento” (27).

Frente a la “lógica de la identidad” a la que responden los “lenguajes científicos o académicos”, señala para nuestra América la necesidad de:

... una gramática que permita expresar lo otro, lo diferente, lo que escapa a la racionalidad calculadora, pero que produce acontecimientos, irrumpe en el orden vigente mostrando su contingencia, irrumpe la progresión de la secuencia histórica desviándola de su presunta teleología (27).

En esa línea, Adriana Arpini señala entre nosotros al

... ensayo o la novela como forma de producción textual, que es también una forma de producción de conocimiento sin antiparras acerca de nosotros mismos”³.

En esa línea de reflexión recupera la “noción de lo *real maravilloso*” referida por Alejo Carpentier en su novela *El reino de este mundo* (27-28), reflexionando: “Creencias, intuiciones, magia, idolatría, opiniones, son términos utilizados para referir formas de saber que escapan al ordenamiento de la ciencia

3 Para suscribir esta tesis de Adriana Arpini, me veo en la necesidad de matizarla. Sin lugar a dudas, ensayo y novela son formas de producción textual. Me animaría a suscribir que pueden ser –sin serlo siempre de hecho o necesariamente– “una forma de producción de conocimiento”. También, me animaría a suscribir, que algunas de ellas eventualmente podrían no implicar “antiparras acerca de nosotros mismos” (27), pero ni de hecho ni necesariamente, sería el caso de todas ellas.

hegemónica eurocentrada. ¡Cómo lo *maravilloso* –en cuanto forma de conocimiento– puede operar transformaciones *reales!*” (28)⁴.

Desde otras autorías refiere otras categorías

... que buscan dar cuenta de una realidad cuya comprensión exige una torsión de la teoría[...]: *cultura de la dominación* (Salazar Bondy, 1973 y 1974), *dependencia* (Cardoso y Faletto, 1977, Sunkel, 1967), *pedagogía del oprimido* (Freire, 1970), *liberación, radical exterioridad del otro, analéctica, transmodernidad* (Dussel, 1972, 1974, 2006, 2015), *a priori antropológico, ampliación metodológica, historia episódica, pensar y escribir desde la emergencia* (Roig, 1981, 2002, 2008), *lo barroco* (Bolívar Echeverría, 1993, 1998), entre otras (28).

Ya sobre el cierre de su exposición con la intención de dejar abiertos los problemas a partir de las aperturas de la razón práctica realizadas en este texto –así como en su obra aquí recorrida–, Adriana Arpini hace suya la perspectiva de la “*ecología de los saberes*” que hace posible la “superación crítica de las formas de conocimiento eurocéntrico”, ampliando “criterios de inclusión social mediante una sinergia entre el principio de *igualdad* y el *reconocimiento* de las diferencias”, lo que “hace posible postular una forma de conocimiento como emancipación el cual va del monoculturalismo al interculturalismo” (30).

⁴ Ahora, en referencia a lo maravilloso no afirma que opere transformaciones reales –ni de hecho, ni necesariamente–, sino que “puede operar transformaciones *reales*”, entendemos que a través de mediaciones, en lo que sí estamos de acuerdo.

En puntual interlocución con Raúl Fornet-Betancourt, referente de la filosofía intercultural en nuestra América expresa:

Señalemos para ir cerrando este breve e incompleto recuento de alternativas teóricas para el abordaje de nuestra América, que la práctica de la interculturalidad requiere una disposición a la vez subjetiva e intersubjetiva de apertura a la alteridad como irreductible (30).

Concluyendo

Hemos considerado en lo que antecede algunos textos de Adriana Arpini –que más recientemente se autoidentifica como Adriana María Arpini– publicados entre 1997 y 2020.

Estos libros, excepto el último, *Tramas e itinerarios. Entre filosofía práctica e historia de las ideas de nuestra América* de 2020 que recoge exclusivamente textos de la autora, los otros que hemos considerado son libros colectivos en los que Adriana Arpini además de capítulos de su personal autoría es compiladora o coordinadora de los mismos, que normalmente recogen líneas de investigación compartidas.

Sin dejar de apreciar el enorme valor del libro personal de Adriana Arpini y de otros de su autoría que aquí no hemos considerado, como *Eugenio María de Hostos y su época. Categorías sociales y fundamentación filosófica*, publicado en Puerto Rico en 2007 y *Filosofía crítica y compromiso en Augusto Salazar Bondy*, publicado en Perú en 2016, autores abordados y países de publicación, que de suyo dicen acerca del valor de esos libros; la coordinación de proyectos y compilación de

libros que recogen los frutos de la investigación colectiva, aportan de modo específico en términos del ejercicio del *a priori* antropológico –“tener como valioso el conocernos a nosotros mismos”–, a la constitución del “nosotros nuestroamericano” en el campo intelectual y académico.

Como integrante de ese “nosotros” y en ejercicio de ese “*a priori*” Adriana Arpini aporta de un modo consecuente a la apertura de la razón práctica desde nuestra América, entre otras cosas, a través de la elucidación de categorías críticas sobre las que hemos reflexionado.

Bibliografía

- Acosta, Yamandú. (2012). *Reflexiones desde “Nuestra América”*. Estudios latinoamericanos de historia de las ideas y filosofía de la práctica, Montevideo: Nordan-Comunidad.
- Arpini, Adriana. (1997). “Categorías sociales y razón práctica. Una lectura alternativa”, en Arpini, Adriana (Comp.), *América Latina y la moral de nuestro tiempo. Estudios sobre el desarrollo histórico de la razón práctica*, Mendoza: EDIUNC.
- Arpini, Adriana. (2005). “Espacio público, conflictividad y participación. De J. J. Rousseau a José Martí”, en Arpini, Adriana (Coord.), *Espacio público, conflictividad y participación. Reflexiones desde América Latina*. Mendoza: CETYL.
- Arpini, Adriana. (2017a). “Sobre fragmentos y episodios, pensamiento crítico y nuestra América”, en Arpini, Adriana (Comp.) *Fragmentos y episodios. Expresiones del pensamiento crítico de América Latina y el Caribe en el siglo XX*, Mendoza: Qellqasqa.
- Arpini, Adriana. (2017b). “Hecho en el exilio. Etapas en el proceso de

ampliación metodológica propuesto por Arturo Andrés Roig”, en Arpini, Adriana (Comp.) *Fragmentos y episodios. Expresiones del pensamiento crítico de América Latina y el Caribe en el siglo XX*, Mendoza: Qellqasqa.

Arpini, Adriana. (2020). *Tramas e itinerarios. Entre filosofía práctica e historia de las ideas de nuestra América*, Buenos Aires: Teseo.

Arpini, Adriana. (2021). “Identidad y universalidad, dos momentos en la historia de las ideas latinoamericanas: Fernando Ortiz y Luis Villoro”, en Arpini, Adriana (Comp.) *Otros discursos. Estudios de historia de las ideas latinoamericanas*, Mendoza: Qellqasqa.

Roig, Arturo. (1981). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México: Fondo de Cultura Económica.

Roig, Arturo. (2003). *Necesidad de una segunda independencia*, Río Cuarto: Universidad Nacional de Río Cuarto.

Roig, Arturo. (2005). “Cabalgar con Rocinante. Democracia participativa y construcción de la sociedad civil”, en de la Fuente, J. y Y. Acosta (Coords.) *Sociedad civil, democracia e integración. Miradas y reflexiones desde el VI Encuentro del Corredor de las Ideas del Cono Sur*, Santiago de Chile: Universidad Católica Silva Henríquez.

DE BISAGRAS Y BIFURCACIONES. UNA LECTURA GENEALÓGICA DE LA HISTORIA DE LAS IDEAS Y SUS CRUCES CON LA FILOSOFÍA PRÁCTICA

Noelia Liz Gatica

Universidad Nacional de Cuyo – CONICET (Argentina)

 ORCID ID <https://orcid.org/0000-0002-8777-461X>

La conformación de la Historia de las ideas latinoamericanas como ámbito de investigación ha sido y es objeto de numerosos debates. Por sus antecedentes en el siglo XIX, Arturo Roig la describe como un saber “a veces difuso” producido en el cruce de diferentes expresiones del pensamiento historiográfico, filosófico o literario (Roig, 2013: 179). En tensión con la Historia de la filosofía desarrollada en Europa, desde su incorporación en las instituciones académicas alrededor de 1940, su despliegue discurre entre prácticas normalizadoras y actitudes de liberación.

Para Horacio Cerutti se trata de una expresión de la filosofía latinoamericana que aspira a trascender la investigación historiográfica de nuestro pasado intelectual (Cerutti Guldberg 1986). En lo que refiere a la “faz positiva del historicismo”, Roig destaca una “apertura hacia una nueva comprensión de las ideas, vistas ahora como hechos sociales históricos, y a su vez, como expresión o manifestación de comunidades nacionales, en ansiosa búsqueda de su propia identidad” (Roig 2013: 81).

De este modo distingue entre los aportes teórico-metodológicos del historicismo y las prácticas historiográficas de las ideas, a partir del señalamiento de una ambigüedad en los modos de comprensión de la “inserción social de la idea” que motiva la renovación de las bases teóricas y prácticas de este tipo de historiografía.

Por esta razón, en los '70, Roig caracteriza este ámbito de investigación como un saber que aspira a recuperar:

... las formas de objetivación en las que se han puesto en ejercicio actitudes críticas, aun cuando estas se muevan dentro del horizonte de la cotidianidad, sin alcanzar propiamente formulación teórica (209).

En discusión con la valoración de los “saberes académicos” por sobre los “saberes populares”, se pone a la búsqueda de herramientas teórico-metodológicas que permitan rescatar las “formas de codificación espontánea” y comprender la Historia de las ideas como una “historia de las fisuras” (207).

No es una novedad que el objeto y los métodos experimenten transformaciones en su despliegue histórico. Tampoco parece serlo que las fronteras disciplinares se tornen difusas y sus conocimientos objetos de debate y crítica. No obstante, la preocupación por problematizar las tradiciones de pensamiento desde una perspectiva situada puede rastrearse en la reflexión sobre las influencias de Coriolano Alberini, en el concepto de originalidad relativa, en la Historia de las ideas concretas y en la búsqueda de categorías autóctonas impulsada por José Gaos, en la reflexión sobre la herencia filosófica fecundante sugerida

por Horacio Cerutti, o bien, en la noción de legado propuesta por Arturo Roig.

En un escrito de publicación reciente, pero en el que recupera sus investigaciones de los '90, Adriana Arpini sostiene que:

... la Historia de las ideas no ha dejado de escrutar críticamente nuestro pasado intelectual, sacando a la luz episodios muchas veces olvidados, que se tramaron en el anverso y por los bordes de doctrinas que resultaron hegemónicas (Arpini 2020: 150).

A partir de la historia de las múltiples formas de objetivación en que se han puesto en juego actitudes críticas (Roig), explora en esos acontecimientos fragmentarios y dispersos que conforman la trama histórica y contribuyen a comprender cómo se formaron las ausencias y los olvidos involuntarios o intencionados.

Entre la Historia de las ideas y la filosofía práctica, construye un itinerario en las fisuras de las narrativas hegemónicas “unas veces como resultado de metódicas previsiones, otras veces por impulso de la curiosidad” (9). En diferentes escritos, recupera las reflexiones de Agnes Heller sobre la vida cotidiana en diálogo con la ampliación metodológica. Nos interesa proponer una interpretación sobre el modo en que este movimiento teórico se despliega en su recorrido a través de dos figuras empleadas para caracterizar una genealogía de la Historia de las ideas y la descripción de su propio itinerario: las bisagras y las bifurcaciones.

En primer lugar, analizamos su narrativa de la conformación de la Historia de las ideas a través de la descripción de:

... dos momentos que funcionan como bisagras, tanto en el modo de entender el objeto de estudio, las ideas, como en la manera de organizar los criterios teórico-metodológicos para su tratamiento (149).

¿De qué modo las reflexiones sobre la vida cotidiana hilvanan su genealogía? ¿En qué medida los momentos abordados como “bisagras” constituyen un intento por describir la materialidad heterogénea, dinámica y conflictiva de su narrativa genealógica?

Posteriormente, examinamos los alcances de “un itinerario, entre filosofía práctica e historia de las ideas, recorrido a la manera de senderos que se bifurcan y se entrelazan” (9). Nos interesa precisar qué elementos de las reflexiones de Agnes Heller son incorporados a la Historia de las ideas y de qué manera sus prácticas historiográficas se despliegan en la búsqueda de alternativas teóricas tendientes a colaborar con la transformación de nuestro presente.

Las bisagras en la construcción de genealogías

En un escrito sobre la conformación de la Historia de las ideas latinoamericanas como disciplina (2020), Adriana Arpini propone el análisis de dos momentos considerados como “bisagras” de una genealogía. Si bien la periodización estructura su reflexión en dos momentos, uno de “renovación

de las principales tesis del historicismo-, y otro de “crisis” y “ampliaciones”, su análisis focaliza en un conjunto de tensiones, desplazamientos y discontinuidades que nos permiten examinar el modo en que hilvana su narrativa genealógica.

Las disputas en torno a las prácticas profesionalizantes de la filosofía, la crisis de occidente, el exilio español, las redes académicas desplegadas a través de José Gaos y Francisco Romero, entre otros, y un innumerable listado de variables han conformado diversas hipótesis sobre el surgimiento y la conformación de la Historia de las ideas latinoamericanas en la década de 1940. Por su parte, Adriana Arpini no anticipa una definición, sino más bien esboza una consideración del modo en que se han desplegado las prácticas historiográficas. En su descripción alude a una revisión crítica del pasado motivada por recuperar los “episodios muchas veces olvidados”.

De este modo, alude a figuras y acontecimientos invisibilizados por las narrativas hegemónicas. En referencia a la ampliación metodológica de Arturo Roig, propone un abordaje de la historia que toma distancia de los historicismos para reflexionar sobre los olvidos y las ausencias (Arpini 2020: 150). Desde la perspectiva filosófica, problematiza las narrativas, movimientos, problemas conceptuales, intelectuales y figuras que traman la historia de Nuestra América. En la anticipación provisoria del objeto, las ideas, y en la mención de los métodos empleados para su análisis, por una parte, traza un recorrido de “Gaos a Roig” que es presentado como una “genealogía”. Por otra, en sus reflexiones, los momentos caracterizados como “bisagras” representan el movimiento que problematiza la ilusión de continuidad.

Entre ambos señalamientos, pone en juego un modo de comprensión de las prácticas filosóficas de la Historia de las ideas. En primer lugar, analiza diversos elementos de un proceso caracterizado por torsiones. Si bien inicia su recorrido a través de la producción discursiva de José Gaos, en su desarrollo incorpora las herramientas teórico-metodológicas de la ampliación propuesta por Arturo Roig. Además, en la narrativa genealógica introduce una apertura que invita a profundizar en los diversos proyectos, métodos y contribuciones que intervienen en la conformación disciplinar, así como en las ausencias y deudas epistémicas.

Por otra parte, más que proponer una definición de la Historia de las ideas latinoamericanas, se interesa por describir cómo se han desplegado estas prácticas, desde qué lugares y a través de qué interrogantes y posiciones epistemológicas y políticas, se las habita o pueden tornarse habitables en el presente. Si en la exposición traza un itinerario desde el pasado al presente, los supuestos metodológicos indican una dirección contraria o bien, ponen en tensión las narrativas lineales a partir de la consideración de los episodios.

¿Por qué comienza con José Gaos y no con Francisco Romero o Coriolano Alberini? Entre las diversas razones que podríamos examinar, tales como la proyección latinoamericana de sus prácticas historiográficas o la condición política del transterrado, Adriana Arpini explicita el supuesto antropológico que articula la producción teórica de Gaos. La afirmación de la historicidad de todo lo humano es valorada tanto en la renovación de las principales tesis del historicismo europeo como en la caracterización de una expresión del historicismo

latinoamericano. A través de esta distinción, indica matices y torsiones sobre la procedencia de sus ideas, su producción teórica y sus resonancias en América Latina.

Crítico del idealismo, Gaos parte de una comprensión de la vida como existencia concreta y considera las ideas en diálogo con Ortega y Gasset como pensamiento, es decir, como ideas puestas en acción. Hacia 1940, confronta los modos de pensar preponderantes en México con un análisis de los materiales de estudio de las ideas filosóficas entramadas en las ideas efectivas de una época. Este movimiento habría motivado el despliegue de la “Historia de las ideas concretas” como una alternativa crítica a la Historia de la filosofía, en tanto arquetipo de la Historia de las ideas abstractas.

A partir de la noción de vida como existencia histórica, Gaos sostiene que:

Dentro de cada sucesivo presente se distinguen los individuos con sus ojos y puntos de vista relativamente distintos en cuanto ingredientes constitutivos de las distintas individualidades y con las perspectivas relativamente distintas en cuanto correlativas de tales ingredientes (Gaos 1980: 69).

Por su parte, Adriana Arpini rescata de la contribución de Gaos: la desmitificación de la idea de originalidad absoluta, la inserción de las ideas filosóficas en el entramado de las efectivas ideas de una época, la construcción de la Historia de las ideas en el presente de la historia, la problematización de la noción de sujeto y la reflexión sobre los momentos del método.

Sin embargo, problematiza la caracterización de lo ideológico como resultado de:

... la experiencia subjetiva de ciertos aspectos circunstancialmente condicionados (intereses, emociones y mociones), a partir de los cuales el sujeto sintetiza la realidad, cultural e histórica (Arpini 2020: 158).

A diferencia de José Ortega y Gasset, José Gaos acentúa el aspecto volitivo del pensamiento dentro de los esquemas de una filosofía de la conciencia. Movimiento que habría contribuido a una “psicologización” de lo ideológico (158). El abordaje de la subjetividad mediante las herramientas teóricas del perspectivismo, si bien supone una crítica al objetivismo y a la validez universal del conocimiento histórico, se despliega sobre el supuesto de:

... una generalización que solo reconoce la diversidad de los puntos de vista de cada historiador, con el solo imperativo de esforzarse por ser consciente de los conocimientos y pensamientos previos con los que se afronta la historia (158).

En este aspecto, Adriana Arpini introduce la polémica entre Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea como un segundo momento bisagra. La discusión sobre la existencia de una filosofía latinoamericana a fines de los ‘60 conecta un modo de entender la Historia de las ideas latinoamericanas, en vinculación con las contribuciones de José Gaos, pero también desde una perspectiva situada en un contexto diferente donde obser-

va la incorporación de nuevas líneas de análisis, tales como la filosofía analítica, la teoría de la dependencia, la incorporación del problema de lo ideológico y la necesidad de integrar las ideas procedentes de otros ámbitos de conocimiento.

A través de las “bisagras”, señala diversos matices que caracterizan el proceso de conformación de la Historia de las ideas como ámbito de investigación. Si bien alude al historicismo como “herramienta teórico-metodológica”, advierte el peligro de reducir el análisis a una determinada corriente de ideas. Esta figura representa por una parte los enlaces de dos momentos nombrados como “renovación” y “crisis” que refieren a diferentes superficies espacio-temporales. Si el historicismo, que no es comprendido como un “conjunto homogéneo de ideas” trama los momentos de su genealogía, se despliega como una multiplicidad de posiciones y expresiones que no se limitan a un concepto, autor o corriente de ideas. Las bisagras articulan prácticas, favorecen el movimiento y la circulación al tiempo que puede facilitar los cierres o las aperturas.

Sobre Salazar Bondy, la filósofa rescata la asunción de la noción de ideología como falsa conciencia y el desarrollo de una teoría de los valores que opera en la denuncia de las condiciones materiales de vida de un sujeto “que no vive cumplidamente su existencia histórica y, en consecuencia, no logra una valoración correcta de su realidad” (183). Advierte que la crítica a la cultura de la dominación no procede de una interpretación esencialista, sino de una problematización de la existencia alienada considerada como un problema histórico-estructural. Formado en los cursos de José Gaos, el filósofo peruano recupera la afirmación de la historicidad de todo lo

humano para comprender los valores como mediaciones históricas ligadas a la cotidianidad del existir.

Bajo el supuesto de que la realidad histórica y social se compone de un complejo entramado de valoraciones sobre la vida: “de acuerdo con lo que se considera bueno o malo, beneficioso o perjudicial”, Salazar Bondy problematiza la postulación a-histórica de valores absolutos y universales como una operación de encubrimiento de la diversidad de lo real que “promueve conductas mistificadoras e inauténticas, propias de la cultura de la dominación” (187). En consecuencia, la crítica a la situación actual de dominación se configura como un diagnóstico de la realidad histórica actual, pero susceptible de transformación.

En lo metodológico, Adriana Arpini señala que el análisis de los textos propuesto por Salazar Bondy “resulta estrecho” en lo que refiere a la consideración de la densidad discursiva, al estudio de los discursos referidos y a la recuperación de los discursos eludidos. Si bien, la incorporación de la teoría de los valores lo previene de “caer en posiciones esencialistas”, un estudio del texto que no considera los discursos referidos resulta insuficiente para conocer “los matices y fisuras que, en el complejo juego de la referencialidad discursiva, posibilitan atravesar la trama textual hasta el momento mismo de la productividad” (189).

Sobre la respuesta de Leopoldo Zea a las tesis del filósofo peruano, la filósofa rescata el señalamiento de:

... la enajenación del hombre europeo como fruto del proyecto histórico de la modernidad, basado en la dominación de

la naturaleza y del hombre como parte de ella [...] la reflexión sobre la crisis del sujeto y el reconocimiento de la humanidad del hombre no occidental como condición de posibilidad para que el no occidental recupere su propia humanidad (Arpini 2016: 196).

Sin embargo, observa que Zea invierte el perspectivismo de Gaos. Pues no parte de la historicidad de todo lo humano, sino de la afirmación de la identidad de la naturaleza humana caracterizada por un logos universal colocado en una circunstancia accidental. A diferencia de Salazar Bondy, el filósofo mexicano recupera la noción de ideología procedente de la Sociología del conocimiento de Karl Mannheim. Por lo que, si bien designa a la filosofía americana una función instrumental como resultado de una “necesidad vital”, por otro lado, pone en duda la “posibilidad de pensar correctamente”, capacidad que quedaría reservada a los “intelectuales como inteligencia libre, esto es, como grupo carente de intereses de clase” (192).

Sobre estos dos señalamientos, a través de la ampliación metodológica propuesta por Roig, la filósofa identifica un movimiento de historización-des-historización que supone una relativización de las diferencias, los conflictos y las rupturas. Pues a través de la inversión del historicismo de Gaos, Zea habría eludido el problema que implica el análisis de “las condiciones sociales (conflictivas e históricas) en las que se producen las ideologías” (194).

En este punto, Adriana Arpini introduce los aportes de la “ampliación metodológica”. Si, por una parte, analiza los supuestos teórico-metodológicos del historicismo, por otra

advierde matices entre las expresiones del historicismo europeo y las expresiones del historicismo latinoamericano. Indaga en las reflexiones de Gaos y en las torsiones de Salazar Bondy y Leopoldo Zea. En tanto “genealogía”, explicita su posición respecto de una propuesta de periodización en la que distingue la Historia de las ideas como disciplina o ámbito de investigación de los supuestos teórico-metodológicos que contribuyen a su conformación. Las bisagras caracterizadas como “renovación” y “crisis” indican la heterogeneidad de un proyecto colectivo que remite a diferentes tradiciones.

En los ‘70, Roig sostiene que:

El historicismo ha tenido ya su historia y no todos gustaríamos ser llamados ‘historicistas’, pero algo ha quedado que se mantiene vigente y que estaba en los planteos iniciales, a saber, una comprensión nueva del valor y de la función de lo teórico (Roig 2013: 205).

Su propuesta se despliega en diálogo con el proyecto colectivo, heterogéneo y contradictorio de la Historia de las ideas latinoamericanas, pero problematiza las denominaciones reduccionistas que tienden a encasillar sus despliegues en términos de “escuelas”. No es la pregunta por la existencia de una filosofía latinoamericana lo que da centralidad al debate, sino más bien los acontecimientos históricos que conducen a una revisión de las propias prácticas para pensar las circunstancias y la realidad latinoamericana, no solo como efecto de sino también como posibilidad.

En consonancia con Roig, Adriana Arpini refiere a una

ampliación de los materiales de la Historia de las ideas como “diversas formas de producción simbólica que pueden ser consideradas como textos” en la que podríamos sospechar la alusión a la propuesta de renovación desarrollada por Gaos. Pero donde también refiere a un “modo de lectura” que no se limita al estudio de las ideas expresadas en los textos, sino también a “las refracciones, reflejos, distorsiones de la vida social” (Arpini 2020: 167). En la heterogeneidad de este proceso, destaca una nueva consideración de la idea como “elemento significativo que remite a una red más amplia de conexiones, apuntando a su significación social” (166).

A través de la ampliación metodológica configurada como una crítica a la filosofía de la conciencia tras la crisis del historicismo de procedencia circunstancialista, pero que especialmente remite a la revisión de las ontologías contemporáneas y al problema de la historicidad, Adriana Arpini reflexiona sobre una consideración alternativa de la Historia de las ideas. Las categorías espacio-temporales, así como las definiciones disciplinares suelen encorsetar las dinámicas de pensamiento. Como proyecto latinoamericano, la Historia de las ideas no remite a una sola procedencia. Pero como práctica académica, su despliegue es contradictorio. Sin embargo, no se reduce a una determinada tradición. La incorporación de otras dimensiones de análisis remite a una diversidad de prácticas, así como una diversidad de enlaces que ameritan ser revisados, antes que declarar su prematuro declive como ámbito de reflexión.

Según Arturo Roig, las apropiaciones del historicismo, o bien, de los historicismos colaboran en la emergencia de

la Historia de las ideas en las academias. Más no todas las prácticas historiográficas de las ideas son historicistas, ni el historicismo constituye un conjunto homogéneo de ideas (Arpini 1991). En los '70, Roig despliega una crítica a la filosofía de la conciencia, a partir del señalamiento de las funciones de integración y ruptura como funciones internas del concepto. Lo particular no es considerado como algo extraño que interfiere entre la conciencia y el objeto, pues comprende la conciencia como productora de lo ideológico.

En consecuencia, Roig recupera los señalamientos anticipados por la reflexión gaosiana sobre la subjetividad e historicidad del historiador. Pero a diferencia del filósofo transterrado, profundiza en el análisis de lo ideológico, que exige más que un esfuerzo por hacer consciente los intereses y prejuicios operantes en nuestros modos de pensar. Si Gaos retoma de Ortega y Gasset la crítica al idealismo a partir de la consideración de la diversidad y novedad de los puntos de vista, se distancia del "altruismo intelectual". Pues esta interpretación de la historia deriva en una comprensión del pasado como lo otro del horizonte vital del historiador incompatible con el subjetivismo profesado por Gaos.

La crítica filosófica supone a su vez un ejercicio de autocrítica. Esta se enmarca en el desplazamiento de la filosofía como teoría de la libertad a la consideración de la filosofía como saber de/para la liberación que remite a un contexto histórico posibilitado por "el despertar de la conciencia de alteridad dentro de la estructura de la conciencia social" (Roig [1973] 2013: 84). A diferencia del circunstancialismo, el filósofo indaga en la relación dialéctica entre el universo discursivo

y el universo de lo real desde una perspectiva crítica de la noción moderna de sujeto. Sobre este aspecto, Adriana Arpini comprende que el *a priori antropológico* refiere a:

... la experiencia vital de un sujeto empírico que interactúa en el marco de una estructura epocal compleja; la cual además del conjunto de reglas que caracterizan una práctica discursiva -Foucault-, está constituida por estructuras axiológicas, socio-económicas, políticas -Roig-, condicionantes de una forma de vida, pero también de las posibilidades de emergencia histórica. Esto es, la posibilidad de presionar sobre los límites de lo dado -códigos, estructuras- provocando eventos transformadores (Arpini 2020: 520).

A través de la ampliación metodológica de la Historia de las ideas, Adriana Arpini profundiza en un modo de lectura que atiende a las relaciones entre experiencia y discurso. En los momentos de “renovación” y “crisis”, examina las diversas formas de abordaje de lo ideológico atendiendo a la relación dialógica entre texto y contexto. Propone una revisión de la Historia de las ideas concretas elaborada por Gaos, pero problematiza los alcances teóricos desarrollados dentro de los esquemas de una filosofía de la conciencia. Mediante la polémica entre Salazar Bondy y Leopoldo Zea, profundiza en la incorporación de nuevas dimensiones de análisis, así como en un periodo de ampliaciones.

¿De qué manera conjuga periodización y narrativa genealógica? Si en el título anticipa un recorte y un sentido “de Gaos a Roig”, en su desarrollo se detiene en las torsiones,

discontinuidades y rupturas. Las bisagras son elementos que favorecen los giros y el movimiento. Conectan elementos al tiempo que pueden favorecer las aperturas y cierres, así como motivar o dificultar la circulación. En este sentido, consideramos que en la narrativa genealógica las bisagras articulan episodios de una praxis caracterizada por algo más que la ampliación metodológica de la Historia de las ideas.

Historia de las ideas y filosofía práctica: cruces y bifurcaciones

En la explicitación de los supuestos teórico-metodológicos preliminares al análisis de la producción discursiva de Eugenio María de Hostos, Adriana Arpini complementa los aportes de la ampliación metodológica con las reflexiones de Agnes Heller. En referencia a la filósofa húngara, sostiene que la vida cotidiana refiere al:

... conjunto de actividades por las cuales los hombres reproducen su vida particular, pero también incluye aquellas actividades que crean nuevas posibilidades de producción y reproducción social (Arpini 2007: 24).

Esta caracterización desarrollada en *Sociología de la vida cotidiana* (1987), problematiza los abordajes abstractos, en función de examinar los contenidos de la vida cotidiana desde el punto de vista de su “relativa continuidad” (Heller 1987: 20). Es decir, no se detiene en la oposición, ni en el análisis de los rasgos comunes entre los particulares, sino que profundiza en el proceso de apropiación del mundo hacia la socialización y la

adecuación al género. Aquí Heller discute con las expresiones del vitalismo y del existencialismo que distinguen entre la vida cotidiana como lo que sucede todos los días y la “experiencia vivida interiormente”. Por el contrario, para la filósofa, aquello que no sucede todos los días, es y no es extraño a la reproducción de la vida del particular. Por otra parte, en referencia a Henry Lefebvre, sostiene que no todas las mediaciones entre naturaleza y sociedad son cotidianas, y que la vida cotidiana no se reduce a mera mediación, sino que tiende a generar formas cada vez más sociales.

Por su parte, Adriana Arpini incorpora las reflexiones de Agnes Heller sobre la vida cotidiana y el saber cotidiano como “suelo donde arraigan las llamadas formas superiores del saber” (Arpini 2020: 170). De un modo similar a cuando alude a las disciplinas que “resultaron hegemónicas”, su caracterización de los saberes propone un ejercicio de historización. Si desde la ampliación metodológica, analiza dos momentos “bisagras”, este abordaje de la vida interpela la contribución de Arturo Roig, la polémica entre Salazar Bondy y Leopoldo Zea y la afirmación de la historicidad de todo lo humano propuesta por José Gaos.

En diálogo con la filósofa húngara, Adriana Arpini sitúa la emergencia de las ideas en la vida cotidiana. La vinculación entre saberes y prácticas supone a su vez una perspectiva crítica de la noción de sujeto que recupera las contribuciones del pensamiento latinoamericano. Y profundiza en la relación entre sociedad y discursividad a partir del análisis de la conformación de las categorías sociales en vinculación con los “procesos de socialización y adecuación, por los cuales los hombres se

apropian del mundo en el que se encuentran como ya constituido” (170). En la articulación entre experiencia y lenguaje, construye una genealogía de la Historia de las ideas que se despliega como una crítica a un conjunto de temas y autores, al tiempo que recupera una serie de indicaciones valiosas para revisar las propias prácticas.

Heller realiza un análisis microscópico de las relaciones entre la reproducción de la vida de cada particular y la producción y reproducción social. En diálogo con la teoría de las objetivaciones de György Lukács, comprende la vida cotidiana como la esfera donde se configura la formación de nuestra comprensión del mundo y la conformación de nosotros mismos. Si, por una parte, nacemos en una facticidad dada, en la vida cotidiana como ambiente inmediato, al apropiarnos de los sistemas de usos y de expectativas, participamos también de procesos de transformación objetivos-subjetivos.

En mi relación con la vida cotidiana dada, en mis afectos y reflexiones respecto a estas relaciones, en la eventual descomposición de las actividades cotidianas, nos enfrentamos, y esto subrayado, con procesos de objetivación (Heller 1987: 25).

Desde esta perspectiva, Heller afirma que la vida cotidiana no solo tiene historia, sino que también es “el fermento secreto” de ella (20).

Por su parte, Adriana Arpini pone en juego estas reflexiones en su genealogía. Recupera de Gaos la afirmación de la historicidad de todo lo humano y sus implicancias en el estudio de las ideas como un diálogo entre dos sujetos históricos

diferentes, “cada uno afirmado en su historicidad”. Y rescata el abordaje del:

... fenómeno de la mediación como un proceso por el cual el sujeto histórico objetiva el mundo reemplazando los objetos por las palabras, en el caso particular de la filosofía, por las *categorías* (Arpini 2020: 155-156).

Pero advierte que la propuesta del filósofo transterrado remite a un diálogo dentro de los supuestos de una filosofía de la conciencia que no explica cómo se produce ese reemplazo y cuáles son sus efectos.

A través de la polémica entre Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea, examina las formas de abordaje de la existencia histórica, el problema de lo ideológico y la función social de la filosofía. En la tarea de “precisar nuevas categorías, tanto a nivel teórico como metodológico, para penetrar la realidad latinoamericana a través de sus ideas”, avanza en la crítica de Arturo Roig a la filosofía de la conciencia que exige a su vez un ejercicio de autocrítica (164). Si bien, en su genealogía, Heller es convocada en el análisis de la ampliación metodológica de Roig, la valoración crítica de lo cotidiano acompaña el itinerario de la filósofa mendocina entre la Historia de las ideas y la filosofía práctica.

En la búsqueda de alternativas epistemológicas y metodológicas para pensar nuestra realidad, describe un itinerario recorrido “a la manera de senderos que se bifurcan y se entrelazan”. Remite a un trayecto realizado, al tiempo que propone una apertura de temas, figuras y acontecimientos de nuestra América interpretados desde una perspectiva que procura

reparar las heridas abiertas de nuestra historia. Si indaga en la Ética Social como una rama de la filosofía que pone en cuestión las pautas de organización de la vida social y política impuestas tras la Colonia, conceptualiza esta:

... forma de objetivación de la moral que enlaza la dimensión subjetiva con la normativa” como una expresión preocupada por resolver los “problemas que afectan a la vida de los seres humanos en sociedad y en relación con la naturaleza y el mundo cultural (34).

A partir de la Historia de las ideas, asume en la relación entre sociedad y discursividad una toma de posición crítica de la facticidad, motivada por la búsqueda de nuevas categorías de interpretación y orientación axiológica que puedan colaborar con la transformación del presente. En diálogo con Heller, describe la relación entre universo discursivo y universo de lo real a partir de una valoración de la vida cotidiana desde una perspectiva relacional. Al proponerse explicar las fisuras narrativas, las discontinuidades, y los olvidos, recupera el potencial práctico y político de los cruces. No es la vida cotidiana como simple mediación, sino la experiencia anudada en la vida cotidiana, a partir de la cual interpela los bordes de las prácticas académicas y los modos de producción de teoría.

A modo de conclusiones

En el cruce con la filosofía práctica, la Historia de las ideas se despliega como un espacio alternativo para pensar la

realidad latinoamericana en diálogo con nuestro pasado intelectual, pero desde una perspectiva situada en el presente. A través de la narrativa genealógica, Adriana Arpini nos devuelve la descripción de las prácticas historiográficas de las ideas transfigurada en pregunta. Pues nos invita a problematizar las evidencias a partir de su historización.

La reflexión sobre los momentos “bisagras” adquiere centralidad en la revisión de los avatares metodológicos que inciden en la configuración del objeto. Si bien la periodización acompaña la narrativa de la conformación de un espacio de investigación que tradicionalmente se ha caracterizado por no ser “Historia de la filosofía”, como un saber difuso, las bisagras favorecen una apertura para revisar el proceso de conformación de la Historia de las ideas a través de sus polémicas. En la revisión del despliegue de las prácticas filosóficas en estas latitudes, propone un diálogo con las tradiciones intelectuales.

¿Cabe acaso la pregunta por los límites disciplinares? ¿O incluso por su pronto reemplazo? Adriana Arpini insiste en pensar la procedencia de las ideas al tiempo que problematiza junto con José Gaos el imperialismo de las categorías. Si la Historia de las ideas se configura como un ámbito de investigación, sus límites son más bien difusos configurados en tensión con los esquemas de pensamiento europeos. Como efectos de superficie, describe las prácticas historiográficas en los cruces entre historia y filosofía.

Al examinar diferentes enfoques del “objeto” y del “método”, recupera un conjunto de ampliaciones que favorecen un modo de lectura filosófica de los discursos y de las prácticas

en América Latina. Desde la filosofía práctica, resignifica la propuesta de ampliación metodológica y caracteriza la Historia de las ideas como un proyecto latinoamericano, colectivo, heterogéneo y contradictorio. Se detiene en diferentes expresiones teóricas y metodológicas que confluyen en la emergencia de la historia de las ideas, más allá de las expresiones del historicismo latinoamericano. A través de las bisagras, invita a pensar en las ausencias del canon de la Historia de las ideas pues no le interesa establecer etapas, distinguir “escuelas” o dar por cerradas las polémicas.

¿En qué medida su propuesta genealógica introduce una ampliación? Desde la filosofía práctica, Adriana Arpini complementa el análisis formal de lo ideológico con la pregunta por la condición material que provoca la conformación de las categorías. A partir de las reflexiones sobre la cotidianidad de Agnes Heller, propone un análisis de la conformación de las categorías sociales. La vida cotidiana como opción epistemológica, axiológica y política, interpela los modos de historiar las ideas, tales como la memoria episódica y la genealogía.

Asimismo, recupera una temporalidad otra, que no refiere a la linealidad, sino a los “tiempos” diversos y heterogéneos de la vida cotidiana. Tiempos que no solo interpelan las teorías sino también las prácticas, en los procesos de conformación y generación de categorías, a través de los cuales se configuran sujetos concretos, efectos de y posibilidad de agenciamiento. Tiempos que no son meramente “repetitivos”, ni cíclicos, a través de los cuales se producen y pueden emerger otros procesos de apropiación del mundo y de nosotros mismos.

Bibliografía

- Arpini, Adriana. 2020. *Tramas e itinerarios. Entre filosofía práctica e Historia de las ideas en nuestra América*. Teseo. <https://www.teseopress.com/tramaseitinerarios/>
- Arpini, Adriana. 2016. *Filosofía, crítica y compromiso en Augusto Salazar Bondy*. Perú: Fondo editorial del Congreso del Perú.
- Arpini, Adriana. 2007. *Eugenio María Hostos y su época: categorías sociales y fundamentación filosófica*. Puerto Rico: Universidad de Puerto Rico.
- Arpini, Adriana. 1991. Desarrollo y crisis del historicismo como metodología para nuestra Historia de las ideas. *Cuyo*. 8/9, 179–199.
- Cerutti Guldberg, Horacio. 2001. *Experiencias en el tiempo. Herencia filosófica y fecundante*. México: Red Utopía/Itanajáfora Morelia Editorial.
- Cerutti Guldberg, Horacio. 1986. *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*. México: Universidad de Guadalajara.
- Gaos, José. 1980. *En torno a la filosofía mexicana*. México: Alianza.
- Heller, Agnes. 1987. *Sociología de la vida cotidiana*. Barcelona: Península.
- Roig, Arturo. 2013. *Metodología y filosofía del pensamiento latinoamericano*. Compilado por Carlos Paladines. Ecuador: Academia Nacional de Historia.
- Roig, Arturo. [1981] 2009. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Buenos Aires: Una Ventana.

SOBRE EL RECONOCIMIENTO Y SU NEGACIÓN.
REFLEXIONES DE ADRIANA ARPINI
DESDE EL PENSAR NUESTROAMERICANO

María Luisa Rubinelli

Universidad Nacional de Jujuy

 ORCID ID <https://orcid.org/0009-0005-1739-2279>

Cuando fui invitada a sumarme a este homenaje tan merecido por la querida amiga y colega Adriana Arpini, pensé en comenzar con referencias a algún pensador latinoamericano que fuera común a las lecturas y los análisis de ambas. Sin dudas José Martí, por sus aportes, sus luchas y sus claras ideas acerca de la liberación de Nuestra América es uno de ellos.

Adriana Arpini nos invita a pensar el escrito martiano “Nuestra América” como compleja y rica metáfora del proyecto emancipatorio nuestroamericano, recuperando la historia vivida por hombres y mujeres concretos, plurales y diversos.

Martí analiza las condiciones de la existencia cotidiana de los sectores más marginados de la población cubana de fines del XIX: campesinos, mujeres, indios, negros, presos políticos, proponiendo realizar y consolidar alianzas entre y con esos sectores del pueblo que bregan por mejorar sus condiciones de vida. Entre las condiciones a atender menciona el ejercicio de

la justicia y el respeto a la dignidad de cada persona, ya que –en palabras de Arpini– para Martí la humanidad entera pierde en dignidad cuando se obstruyen posibilidades de prácticas de reconocimiento, de diálogo y de solidaridad. Aspira a un estado en que cada hombre y mujer disfruten de la abundancia (Martí 1980: 11) de la naturaleza. Todo ser humano, por serlo, es sujeto de derechos.

Para Martí, una fuente de promoción de la dignidad humana es el trabajo, entendido como expresión de la capacidad creadora y por tanto emancipatoria de quien lo realiza, vinculándose con la naturaleza y transformando.

En contraste con el ascenso del darwinismo social de su época y la consagración del positivismo como concepción científica predominante, postulando la necesidad de la unión y entendimiento entre sí de los pueblos de Nuestra América, afirma:

... no hay odio de razas, porque no hay razas. Los pensadores canijos [...] enhebran y recalientan las razas de librería, que el viajero justo y el observador cordial buscan en vano en la justicia de la naturaleza, donde resalta [...] la identidad universal del hombre. El alma humana emana, igual y eterna de los cuerpos diversos en forma y en color. Peca contra la humanidad el que fomente y propague la oposición y el odio de razas (17).

Pero, aun en la actualidad, sostiene Arpini,

... además de las económicas y sociales, existen otras fuentes de desigualdad [...] como la raza, el género, el contexto

de nacimiento, [que] hacen referencia a la diversidad, aunque las más de las veces, debido a estructuras socio-culturales discriminatorias o excluyentes [que] están a la base de la desigualdad económica y social, motivando situaciones de doble injusticia: una relativa a la redistribución de la riqueza, de base económica; otra relacionada con el no reconocimiento de la diversidad de las formas de vida, de base cultural. Ambas se superponen y vulneran el derecho a perseguir el propio plan de vida, el cual incluye el derecho a la propia identidad personal y cultural (Arpini 2009: 83).

Si enfocamos nuestro análisis en la cotidianidad de una provincia como Jujuy, advertimos que continúa plenamente vigente una mirada racista y discriminadora de gran parte de la sociedad respecto a las poblaciones indígenas actuales, lo que ha sido fortalecido por el accionar de funcionarios del gobierno que tratan de silenciar e intimidar a quienes reclaman el respeto de sus derechos como pueblos. Actitud y convicción racistas que, en contextos de criminalización de las protestas sociales por parte de gobiernos neoliberales, cobra renovadas fuerzas. Concepciones que aparecen a nivel global emparentadas con grupos reaccionarios en crecimiento.

Los procesos de dominación recurren a la racialización de la corporalidad entroncada con la dominación de clase. El racismo estetiza la subjetividad según un patrón de etnia-raza blanca, pretendidamente superior, y estigmatiza el cuerpo femenino indígena que es entendido como asignado a la servidumbre.

Al desplazarse el eje del problema hacia la dimensión

cultural, la cultura blanca occidental europea es enfrentada a la indígena americana. Como diría Jauretche:

... la idea no fue desarrollar América según América... Se intentó crear Europa en América trasplantando el árbol y destruyendo lo indígena que podía ser obstáculo...para su crecimiento según Europa y no según América (Jauretche 1999: 23).

Benthouami-Molino analiza el papel que el derecho asumió en la producción de una antropología racializada que atribuía cualidades morales y competencias jurídicas en razón de características étnicas y sexuadas (Benthouami-Molino 2016: 28). En ese sentido, es digno de ser analizado el tema del racismo en la estructura legal argentina, preguntándonos: la ciudadanía igualitaria proclamada en la Constitución ¿hasta qué punto depende de la consideración de la “raza”, en los hechos?

A ello Arpini agrega –teniendo en cuenta la cuestión de la indivisibilidad de los derechos– la preocupación por las posibilidades reales de garantizar la dignidad humana en contextos de pobreza extrema, expresada en altos niveles de analfabetismo, carencia de servicios de salud y otros mecanismos de protección social (Arpini 2009: 75), situación que se evidenció durante la última pandemia, en que las medidas preventivas adoptadas por el gobierno nacional argentino, aun siendo necesarias, estuvieron prioritariamente dirigidas a sectores especialmente urbanos de clase media, media alta, y trabajadores con empleos formales, pero de imposible cumplimiento para los sectores sociales más deprimidos, entre los que es posible ubicar –entre otros– a los pueblos indígenas.

Las proyecciones no permiten prever que en el actual proceso de globalización, con creciente concentración de riquezas y expansión de la pobreza, la desigualdad pueda disminuir, sino lo contrario, y también que –una vez más– se responsabilizará de las consecuencias nefastas que ello acarreará, a quienes son y serán las principales víctimas.

Arpini sostiene que el proceso de mundialización de la modernidad europea puede ser pensado, desde la perspectiva de quienes han sufrido la negación de su ciudadanía, como historia de las luchas por el reconocimiento de sus identidades que implican “valoraciones y formas de racionalidad diferentes” (Arpini 2005: 32). Es un tema por el que Ricardo Salas Astraín, en el marco de un pensar intercultural alternativo y crítico, se preocupa refiriéndose a “las nuevas formas culturales emergentes”, entendiendo por tales:

... las configuraciones plurales de identidad que se van forjando en los nuevos contextos. [Y señala] entre las más relevantes subjetividades que no encuentran espacio en un modelo homogeneizado en estos contextos de exclusión [...] a los pobres, los indígenas, los jóvenes, los campesinos desplazados y emigrantes (Salas Astraín 2003: 15).

Por ello sostiene la necesidad de indagar acerca de los sentidos que ellos otorgan a su cotidianidad en los actuales tiempos de globalización, exclusión y consiguiente conflictividad (13-14). El pensar crítico latinoamericano, tal como lo concibe el autor, se ejerce desde los mundos de vida históricos tensionados por conflictos socio-económicos y políticos que

constituyen su contexto. En él los discursos cobran dimensión axiológico-política y se proyectan en acciones que implican la problematización de las categorías que ponemos en juego al analizar nuestra realidad. En ese pensar crítico, vinculado al mundo de la vida se busca visibilizar y desestructurar “toda forma de poder verticalista que no somete su saber al cuestionamiento de sus pretensiones cognoscitivas y de disciplinamiento institucional” (150).

Arpini nos previene del error de asimilar diversidad a desigualdad, ya que -nos dice- se trata de relaciones diferentes, pero habitualmente superpuestas, produciéndose entonces situaciones de mayor injusticia (Arpini 2009: 73). Y aclara:

Cuando se habla de desigualdad se alude principalmente [...] a la posesión y/o disposición de recursos materiales y bienes, necesarios para la satisfacción de necesidades de sujetos sociales [...], cuando se habla de diversidad, se hace referencia especialmente [...] a la dimensión simbólica, [...] creencias, ritos y costumbres vinculados a la reproducción y conservación de la vida, a las relaciones de los hombres con la naturaleza, con otros hombres y con los objetos de la cultura [...] No sería posible separar lo desigual de lo diverso. Si tal desigualdad puede ser considerada, de suyo, una relación injusta, la relación se torna doblemente injusta cuando en su base encontramos situaciones de no reconocimiento de la diversidad (social, étnica, cultural, de género, etc.) (74).

Sostiene Yamandú Acosta que:

... si bien la Ciudadanía, como condición de existencia de un régimen político democrático refiere a una identidad que debe ser discernida de otras pertenencias sociales y culturales, [...] [si es separada] artificialmente de ellas [...] [se corre el riesgo] de convalidar [...] la represión de las demandas específicas de actores y espacios sociales (Acosta 2005: 151),

diluyéndolas en generalizaciones abstractas, restándoles potencialidad de concreción de cambios.

Es preciso analizar las condiciones empírico-concretas en que se gesta la cotidianidad, ya que es allí donde se hallan las contradicciones que hacen a una historia marcada por la continua renovación de modalidades de sometimiento y exclusión, que incluye a los pueblos indígenas, a quienes se entiende como sujetos ahistóricos y abstractos. La deshistorización u ontologización que se opera sobre ellos se constituye en uno de los más fuertes y al mismo tiempo solapados fundamentos de su “minorización” la que, sumada a su insumisión, justificaría su consiguiente exclusión de los derechos de ciudadanía.

Desde el sujeto negado que emerge en la conjunción de la desigualdad social creciente con lo social no representado y lo social reprimido,... [creándose] condiciones subjetivo-objetivas para someter a crítica los criterios del minimalismo democrático [Ya que] solamente a través de una transformación ...en que Democracia y Ciudadanía afirmen e incluyan a los Sujetos hoy negados y excluidos, el Grito del Sujeto podrá dejar paso a la palabra, del nuevo “logos” del universalismo concreto (Acosta 2005: 152)

Así, afirma Arpini, (2009: 76) podríamos pasar de una dialéctica basada en la mentalidad mercantil de cálculo de costos-beneficios, que reduce la comprensión de la ciudadanía, asimilándola al capitalismo, a un intercambio intercultural basado en el reconocimiento de la diversidad, favorecedor de ese universalismo concreto que plantea Acosta.

En las actuales condiciones mundiales, fuertemente marcadas por la pandemia que no parece cesar, la guerra ruso-ucraniana alimentada por intereses político-económicos estadounidenses, de concentración desmedida de riquezas y de depredación acelerada del medioambiente, en que desde los poderes que rigen el mundo se desestima la preservación, cuidado y gestión en pro de la satisfacción de las necesidades de gran parte de la humanidad, las ideas neoliberales cobran nuevas fuerzas a nivel global. Arpini, en concordancia con de Sousa Santos señala como uno de los peores riesgos actuales, “el ascenso del fascismo como régimen social”, y advierte que “a diferencia del político, este fascismo tiene apariencia de ser pluralista, coexiste [...] con regímenes democráticos y [...] se expande”. A esta altura del desarrollo de estos regímenes, y por experiencias transitadas en nuestros países es posible afirmar que se asumen como “democráticos” por llegar al poder del Estado a través del voto, las más de las veces extremadamente manipulado desde redes y medios sociales solventados por capitales que buscan mantener e incrementar sus beneficios económicos.

En ese nuevo fascismo, se identifican variadas formas de manifestación, que nuestra autora acuerda con de Sousa Santos como: 1. *apartheid social* o segmentación social de los exclui-

dos, quienes pasan a ser considerados como nuevos salvajes. 2. creación –de facto– de políticas estatales diferenciadas, según estén destinadas a seres salvajes o civilizados. 3. apropiación de los poderes de coerción y regulación social por parte de quienes rigen la economía. 4. populismo que fomenta el goce del consumo de objetos, la pasividad y la indiferencia. 5. manipulación de quienes se encuentran en situación de precariedad y temen por su sobrevivencia. 6. movimientos financieros que procuran, a nivel mundial, mayor rentabilidad. (de Sousa Santos 2004: 286-290)

Enzo Traverso utiliza el término *posfascismo* para nombrar la actual versión del fascismo. Afirma:

Los nuevos movimientos de extrema derecha [...] no son populistas ni nacionalistas, ni son utopías en busca del “hombre nuevo”. Son producto de una crisis de hegemonía [...], su radicalismo no incluye ni un asomo “revolucionario”, y su conservadurismo [defensa de “identidades nacionales” y oposición a las “desviaciones sexuales”] está desprovista de la idea de futuridad [...] [Si bien] el [pos]fascismo puede convertirse en una alternativa [...] la crisis económica desatada por la pandemia no la fortaleció (Traverso 2021: 19-20).

También señala que el posfascismo tiene un contenido ideológico fluctuante, inestable y contradictorio, adaptándose a los cambios de época y a las diversas contextualidades. Por ejemplo, la extrema derecha en Francia (FEN) es conducida por una mujer, algo imposible en las formas fascistas tradicionales. Si bien son xenófobos y racistas, esgrimen la defensa de los

derechos de las mujeres árabes, y con ello ocultan su profunda “islamofobia”, y excluyen a negros, latinos, musulmanes e inmigrantes no blancos del ejercicio de ciudadanía con plenos derechos.

A pesar del desesperante panorama internacional, que al interior de los diversos países encuentra representación y promoción desde gestores nativos, no desaparece la posibilidad de pensar -actuar en pos de una contra hegemonía que permita y promueva formas de participación realmente democráticas, que se constituyan en instancias transnacionales mediante enlaces de lo local con lo global. A ello apuesta la autora, pensando en formas de lucha:

... imbuidas de una lógica política de la igualdad (redistribución) y de la diferencia (reconocimiento), [...] [que posean] un fuerte contenido utópico y performativo y [...] [requieran] procedimientos indirectos de comprensión (traducción) (Arpini 2005: 38-39).

Para Arturo A. Roig, el reconocimiento de la dignidad inherente a la condición humana exige la consideración del sujeto como constituido en su praxis histórica y social, a través de su participación en conflictos, situaciones, acontecimientos, imaginarios y discursos que atraviesan su cotidianidad y lo constituyen. Pero la “dignidad humana” implica asumir el “tenernos a nosotros mismos como valiosos y tener como valioso el conocernos a nosotros mismos” (1981: 21). El autorreconocimiento y la autovaloración posibilitan formas de expresión en que emerge la humanidad, en especial de los oprimidos, cuyo

sometimiento cuestiona la dignidad de la humanidad entera.

El sujeto de que aquí se trata es el que emerge en la cotidianidad. Requiere de una “voluntad consustanciada con la dignidad humana como principio ordenador de los derechos y de los sistemas de producción y distribución de bienes” (175), la que se expresa mediante “moralidades emergentes” de resistencia a las formas de ejercicio opresor del poder, que sustenten nuevas normas no para la sumisión sino para la emancipación. El compromiso con la construcción de esa dignidad no puede excluir a ningún ser humano, ni a ninguna dimensión del ser humano, por tanto, tampoco a las diversas manifestaciones de la naturaleza, en tanto ésta nos constituye como humanos. La moral de la emergencia, es entendida “como propia de nuestros pueblos latinoamericanos”, y si bien de ella es posible desentrañar principios teóricos que la sustentan, se caracteriza por ser sobre todo una moral vivida. Esa emergencia pone de manifiesto la irrupción de grupos humanos en la búsqueda de ser considerados como “fines”.

Su propuesta del a priori antropológico condensa dos dimensiones fundamentales e imprescindibles en procura del reconocimiento. Por una parte, la demanda de heterorreconocimiento de la propia dignidad por parte del otro, pero también el autorreconocimiento del valor de sí mismo y del conocimiento de sí, sin el cual el reconocimiento por parte del otro sería imposible o vacío de sentido. Podría transformarse en el uso de estereotipos que actuarían como justificación de una sociedad opresiva, que haciendo uso de un falaz discurso contradictorio de prácticas fácticas, seguiría recurriendo a concepciones racistas. En nuestra sociedad abundan los ejemplos de ello.

A.A. Roig entiende que el ser humano es siempre un ser social, plural e histórico, y que la afirmación de su dignidad es punto de partida de la existencia de cualquier pueblo.

Para Ricoeur el reconocimiento del otro es:

... el reconocimiento de su capacidad de obrar, en su forma mínima de capacidad para sobrevivir [...] capacidad de ser y [...] obrar [...], capacidad real de elección de vida [...] [que] deviene una responsabilidad social [...] [y es un] criterio para evaluar la justicia social (Ricoeur 2006: 181-187).

Por la negación de reconocimiento, una persona resulta afectada en la relación consigo misma y con los otros. La descalificación a que es socialmente sometida, es asumida como autodescalificación, y desde esa disimetría se relaciona con los demás. Ello se inscribe en el que, en opinión de Ricoeur, se constituye en el más grave problema de nuestro tiempo: la acentuación del contraste entre la afirmación universal de igualdad de derechos y la desigual distribución de bienes. El no reconocimiento reduce a las personas a la hetero-dependencia. El mutuo reconocimiento será posible en tanto ningún sector se apropie de los bienes indispensables para la continuidad de la vida. Pero Fornet Betancourt advierte que las “concepciones occidentales del reconocimiento no son suficientes para garantizar la reparación histórica que se le debe al otro desconocido y humillado.

E igualmente insuficientes [...] son para comprender [...] que el otro no necesita tanto “abogados” que hablen por él

como [...] un cambio [...] de las reglas de juego” Y define al reconocimiento como “un proceso teórico-práctico complejo que debe ser considerado además como un proceso abierto y frágil de conquistas o logros (Fornet Betancourt 2009: 68-63).

Sostiene Acosta:

El pathos del Sujeto negado-aplastado-excluido se manifiesta a través del “grito” que irrumpe, para el pathos dominante constituido como el logos dominante, ambos orientadores del ethos dominante; como la temible y rechazable presencia de la “Barbarie” en la “Civilización”. Y propone: “Para que ese “grito” no sea ocasión de una sobreabundante justificación de la no representación o de la represión y, en consecuencia, de la profundización de los mecanismos de exclusión, es necesaria una inversión de la relación dominante y globalizada entre el pathos y el logos. En lugar de un pathos determinado desde el logos que se pretende universal y que traslada la pretensión de su universalismo al ethos con que totaliza el mundo a su imagen semejanza; un logos construido desde el pathos del sujeto negado por aquel logos totalizante y totalitario, como condición de radicalidad del nuevo logos, así como de su apertura a la alteridad de los otros y de la naturaleza (Acosta 2005: 153).

En América Latina la filosofía más crítica siempre se ejerció de manera contextualizada en referencia a posicionamientos respecto a los procesos sociales, políticos y económicos por los que han atravesado y atraviesan nuestros pueblos. Implica ansias de modificación de un orden social, político y económico

injusto. En distintas épocas generó perspectivas diferentes a las dominantes, aceptadas como inmutables e irreversibles, y en ese sentido también generó esperanzas. Es pensamiento de esperanzas y utopías, pero con los pies en la tierra de los desposeídos que no se resignan, y buscan las grietas que se producen en el poder para reclamar sus derechos, emergiendo –en palabras de Arturo Roig– como expresiones de moralidades de la protesta frente a la eticidad del poder.

Volviendo a Martí, su preocupación por la educación, que entiende basada en el ejercicio de la razón, en la ciencia, en la práctica del trabajo, y en el amor a los demás, remite a la la integridad de la persona.

Educar es depositar en cada hombre toda la obra humana, es ponerlo a nivel de su tiempo para que flote sobre él, es preparar al hombre para la vida (Martí 1997: 67).

Pero la construcción de conocimientos que pregona debe ser adecuada a cada contexto, para producir y donar nuevos saberes. Meta fundamental de la educación así entendida debe ser promover la dignidad del hombre y la mujer, en el ejercicio de sus derechos, posibilitándoles acceder de manera esforzada y placentera, a las respuestas que la vida les demanda. El conocimiento debe brindar herramientas. En ese sentido debe ser instrumental, pero tenderá a procurar alternativas no solo para el crecimiento material, sino fundamentalmente espiritual.

Refiriéndose a los sectores sociales más sumergidos piensa en una educación que atienda a quienes desde un saber que reconocen insuficiente, buscan las respuestas que necesitan.

Ello se constituye en un permanente desafío para el docente que tendrá que estar atento a que la enseñanza produzca o favorezca el logro de los resultados requeridos por los y las estudiantes, y además les abra posibilidades de realizar aprendizajes por sí mismos. Condición para ello será que el educador sea capaz de reconocer lo valioso en los otros tal y como son. Su tarea debe ser impregnada de ternura, de amor por el otro. La educación se constituye en una siembra, pero “una semilla que se siembra no es solo la semilla de una planta, sino la semilla de la dignidad” (55) porque será instrumento del proceso emancipatorio, que requiere como condición un primer momento de autoafirmación en tanto posibilita el desarrollo de las propias potencialidades, lo que no se hace ni se logra contra los otros, sino con los otros.

No enviaríamos pedagogos por los campos, sino conversadores [...] gente instruida que fuera respondiendo a las dudas [...], y observando dónde cometían errores de cultivo o se desconocían riquezas explotables, para que revelasen estas y demostraran aquellos, con el remedio al pie de la demostración.[...] Se necesita abrir una campaña de ternura y de ciencia (49-54)

Entonces, la educación actuaría como reaseguro de la continuidad de las culturas, y también de la integridad y conciencia de sí de la humanidad, en tanto no existen individuos ni pueblos aislados, responsables tan sólo de sí mismos que permanezcan al margen de lo que acontece a los demás

La metáfora martiana de la semilla, como expresión de su concepción de la educación, remite a la relación hombre

-Naturaleza, de la que el humano se reconoce parte. Sin ella se vería privado de su subsistencia, y perdería su relación con el todo del universo y aún la posibilidad de crear y recrear, es decir, se vería también privado de ejercer su humanidad, concepción que en el pensamiento indígena se expresa como *reciprocidad* y se sustenta en la convicción de la profunda interrelación e interdependencia de todos los seres, humanos y no humanos, animados y los llamados “inanimados” en la concepción occidental. De esta manera el sentido de la dignidad incluye la responsabilidad que como seres humanos nos compete en el reconocimiento de la dignidad de la naturaleza.

En una época en que las élites consideraban obvio que la mujer solo estaba capacitada para procrear, criar los hijos, administrar el hogar y asegurar en él un ambiente armónico, sometándose a la autoridad patriarcal, Martí defiende enfáticamente el derecho de la mujer a la educación, la que entiende le proveerá:

... medios honestos y amplios de subsistencia, que le vengán de su propia labor [de modo que] enalteciendo su mente con sólidos estudios, vivirá a la par del hombre como compañera y no a sus pies (Martí 1982: 287-290).

Reaseguro de igualdad de derechos para seres diversos, que no por serlo tengan que estar condenados a sufrir la desigualdad.

Ricardo Salas Astraín señala como aporte de una educación para la integración, concebida desde perspectivas interculturales, su contribución a una:

... relación de intercambio entre los pueblos y comunidades en contacto [...] [respondiendo] al desafío de formar a comunidades y grupos humanos diferentes en valores culturales de respeto a los otros, a valorar la comprensión y el trabajo mancomunado [...] Se trata de una apertura hacia la diversidad [...] con una perspectiva que democratiza, que pone en una disposición horizontal las relaciones (Salas Astrain 2006: 202-203).

El reconocimiento de nuestra diversidad nos requiere una práctica de permanente visibilización de la puesta en acción de prejuicios y discriminaciones –de los cuales el racismo es uno de los más presentes–, así como el ejercicio de la reflexión acerca de nuestras relaciones con los otros, a partir de la cotidianidad. La valoración positiva y el reconocimiento de la complejidad y conflictividad presentes en la cotidianidad, en tanto dimensión autoconstituyente de nosotros mismos en tanto sujetos históricos concretos, no deben quedar invisibilizados tras estereotipos funcionales al ejercicio de formas de dominación. La identidad autorreconocida, asumida, y reconocida por los demás, es una construcción social y cultural que se constituye en punto de partida del desarrollo de alternativas creativas y de elección de formas de vida en que la dignidad sea posible.

La existencia misma y el reconocimiento de esa diversidad de concepciones convivientes se encuentran insertos en redes de sentido que involucran diferentes proyectos políticos, desiguales posicionamientos en relación al acceso a recursos, a la satisfacción de necesidades y al reconocimiento de la dignidad humana. Aun siendo fundamental, no basta con sólo ejercer la reflexión acerca de estas cuestiones que implican tanto a la

humanidad como a la naturaleza y la continuidad de la vida misma.

La educación deberá aportar a fomentar la vigencia de mediaciones sociales, como “el reconocimiento, la comunicación, la solidaridad, la participación, la cooperación, el diálogo”, señalados por Arpini (2005: 33). En ese sentido, desplaza el eje de una educación pensada como acumulación de información acerca de objetos, hacia otro en que el centro sea el sujeto, priorizando tres complejas cuestiones: la comprensión de la filosofía como modo de objetivación de un sujeto histórico concreto plural; la narración de los modos de objetivación; la construcción de la subjetividad como proceso dialéctico de subjetivación, no exento de conflictividad [...] (Arpini 2011: 146). Esta concepción de la educación y de la filosofía:

... involucra [...] dimensiones axiológicas [...] y estética [...] Conocimiento, valoración, cuidado y goce se entreveran en ella, y se exterioriza en conceptos [...] como narración, [...] relato de sí de un sujeto singular y plural (152).

De esa manera la filosofía amplía sus posibilidades de interpretación, comprensión, análisis de procesos de construcción de identidad /es de los pueblos de Nuestra América, tal como lo concibe Arturo A. Roig con su propuesta de ampliación metodológica, en que las propias “huellas dispersas” del filosofar latinoamericano requieren especial atención.

Los aportes realizados por Adriana Arpini, en los textos revisados y en muchos más de su autoría, abren fructíferas posibilidades de reflexión y evidencian su participación y

compromiso en la construcción y fortalecimiento de un pensar crítico latinoamericano.

Bibliografía

- Acosta, Y. *Sujeto y democratización en el contexto de la globalización*. Montevideo. Nordan- Comunidad. 2005.
- Acosta, Y. *Filosofía latinoamericana y democracia clave de derechos humanos*. Montevideo. Nordan-Facultades de Derecho y de Humanidades y Ciencias de la Educación. 2008.
- Acosta, Y. *Reflexiones desde "Nuestra América"*. Montevideo. Nordan Comunidad. 2012.
- Arpini, A. "Espacio público, conflictividad y participación. De Jean Jacques Rousseau a José Martí" en Arpini, A., (Coord. académica) y otros *Espacio público, conflictividad y participación*. Mendoza. CETyL. 2005.
- Arpini, A. "Justicia, diversidad, reconocimiento" en Michelini, D. (comp.) *Diversidad, reconocimiento y justicia global*. Erasmus. Río Cuarto. Año XI. N°1. 2009
- Arpini, A. "Enseñanza de la filosofía en nuestra América" . Inquietud de pensar" en Arpini, A., Alvarado, M., Ripamonti, P., Rochetti, C. (Comp.) *Filosofía y Educación en Nuestra América*. Guaymallén. UNCUYO. 2011.
- Bentouhami-Molino, H. *Raza, cultura, identidades*. Bs.As. Prometeo. 2016.
- Fornet Betancourt R. *Tareas y propuestas de la Filosofía Intercultural*. Aachen. Concordia. 2009
- Jauretche, A., *Manual de zonceas argentinas*. Bs. As. Corregidor. 1999.
- Martí, J. *Nuestra América*. Buenos Aires. Losada. 1980.
- Martí, J. "Carta de Nueva York" en *La Opinión Nacional*, Caracas, 1882
- Martí, J. "Maestros ambulantes". Nueva York. *La América*. 1884:288-292 en *Ideario pedagógico*. La Habana. Ed. Pueblo y Educación. 1997.

- Ricoeur, P. *Caminos del reconocimiento*. México. FCE. 2006
- Roig A. A., *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México. FCE.1981
- Salas Astrain, R. *Ética intercultural*. Santiago. USACH.2003.
- Salas Astrain, R. "Educación intercultural, profesores de educación media y contextos urbanos" en Amegeiras, A. y Jure (Comp.) *Diversidad cultural e interculturalidad*. Buenos Aires. UNGS–Prometeo. 2006.
- Santos Sousa, B. *La caída del Angelus Novus. Ensayos para una nueva teoría social y una nueva práctica política*. Bogotá. ILSA. Universidad Nacional de Colombia.2004.
- Traverso, E, *Las nuevas caras de la derecha*. Bs.As. Siglo XXI. 2021.

Reflexiones
e inflexiones
filosóficas

MODERNIDAD, DISCURSIVIDAD Y ESPACIO PÚBLICO.
LA AGENDA TEÓRICA DE ADRIANA ARPINI
ENTRE 1995 Y 2005

Marcos Olalla

INCIHUSA–CONICET / UNCUYO (Argentina)

 ORCID ID <https://orcid.org/0000-0003-1111-1067>

La década del 90 en la Argentina galvanizó una serie de tendencias teóricas en las ciencias humanas y sociales que venían operando de modo consistente desde unos quince años antes, pero que en la Argentina se hallaban todavía entreveradas en la tensión entre el despliegue del régimen de terror de la dictadura (1976–1983) y las expectativas del retorno a la democracia. La primavera y el otoño alfonsinista operaron como una modalidad de retardo en el reconocimiento de algunos debates filosóficos cuyos ecos todavía resuenan.

Aquel otoño, además, coincidía con la crisis definitiva del bloque soviético y la consiguiente globalización de la economía de mercado. Así, debates previos, como el suscitado por los alcances de la categoría “posmodernidad”, se solapaban con la definición –en ese momento percibida con cierta tonalidad agonística– de los espacios de fisura de la mundialización capitalista.

Adriana Arpini había comenzado a desarrollar sus trabajos de investigación individuales a mediados de la década del 80 bajo la dirección de Arturo A. Roig en línea con los estudios que el filósofo mendocino y sus primeros discípulos realizaron sobre la historia de las ideas del siglo XIX latinoamericano. Son bien conocidos los alcances y la calidad de este trabajo en los que se problematizó brillantemente a intelectuales como Francisco de Miranda, Vicente Rocafuerte, Domingo F. Sarmiento, Juan B. Alberdi, Juan Montalvo, Antonio María de Hostos, José Martí y tantos otros. Para inicios de la década del 90 Arpini comenzó a dirigir sus propios equipos de investigación en los que se buscaba desarrollar tópicos del debate teórico-filosófico de coyuntura para luego desplegarlo en un corpus de fuentes de intelectuales latinoamericanos de los siglos XIX y XX.

América Latina y la moral de nuestro tiempo (1997) y *Razón práctica y discurso social latinoamericano* (2000) son obras editadas por Arpini que reflejan los trabajos realizados por su equipo de investigación en la segunda mitad de la década del 90, pero que condensan su agenda teórica de toda la década. La categoría central es “razón práctica”. Dicha centralidad, al par de establecerse por un atributo lógico de comprensión de los fenómenos político-ideológicos que se pretendía describir, se delineaba como un lugar de enunciación en el que se expresaba un rechazo a las impugnaciones de los discursos “post” hacia el potencial emancipatorio de la razón, y con ello se configuraba una filiación, aunque laxa, con la ética del discurso. Una de las preocupaciones iniciales de Arpini en la década del 90 fue la relación entre “moralidad” y “eticidad”, en la que se trataba de dotar de una renovada politicidad al par

categorial hegeliano, con el fin de hallar en el gesto cultural afirmativo de intelectuales de nuestra historia latinoamericana un modo de interpelación hacia los modos en los que el régimen político y económico cristaliza en instituciones. No hay que excavar demasiado para ver en esta operación una expresión del repliegue de los intelectuales críticos frente al avance de la globalización capitalista, sin otra referencia emancipatoria que el propio deseo. Aquí, el fin de la historia recibía una contestación voluntarista. El pasado intelectual continental operaba como refugio frente a la ominosa derrota que parecía cernirse definitivamente sobre los proyectos emancipatorios concebidos en clave racional, al tiempo que empezaban a verse tensiones del ciclo globalizador en torno a formas de resistencia suscitadas en el campo de las etnicidades. El concepto de identidad parecía ser repuesto, pero no desde el registro en el que había sido concebido por la historia de las ideas latinoamericanas. En ésta la identidad aparecía invocada en la escena de la llamada “emancipación mental”, en la serie de emancipaciones adscriptas al despliegue del proyecto histórico de desarrollo de las naciones latinoamericanas. La serie incluía tres momentos bien conocidos: el político, el cultural y el económico.

Parecía, por tanto, que era posible hacer converger una historia de las ideas latinoamericanas, que si bien se erigía como invocación del valor universal de lo humano también apelaba a una afirmación simbólico-estética –en la medida en que aquella se buscaba en textualidades referidas a una cierta especificidad cultural– con una filosofía crítica que daba pelea, aunque ostensiblemente desigual, contra las múltiples fuentes de cuestionamiento de la modernidad.

Modernidad

En 1999 el N° 4 de la *Serie de Investigaciones* que publicaba la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional de Cuyo se reunieron parte de los trabajos del equipo de investigación de Arpini bajo el título *Modernidad y discurso. Enfoques para un estudio de las ideas latinoamericanas*. Su trabajo en esta publicación reflejaba el carácter moderno del antillanismo, discurso que, a fines del siglo XIX, promovían letrados como Emeterio Betances, Eugenio María de Hostos, Gregorio Luperón y José Martí. El antillanismo consistía en la promoción de la independencia antillana como un modo de enganche de las naciones del Caribe y las Antillas con el ingreso de los estados latinoamericanos en el ciclo de modernización dependiente. Como es obvio, Arpini no describía este fenómeno porque hallara algo de virtuoso en este último atributo de la incorporación asimétrica de la economía latinoamericana en el mercado mundial, sino porque la independencia antillana habría permitido el cierre del ciclo político de la emancipación continental.

En contraste con el desarrollo del proyecto oligárquico de modernización latinoamericana Arpini veía en el tópico integracionista del antillanismo el testimonio de un modo de articulación entre modernidad y emancipación en el discurso de Hostos, autor en el que centraba su mirada. Señalaba:

La modernización, considerada desde la óptica de quienes comparten esta preocupación antillanista, adquiere tonalidades y acentuaciones especiales. La hipótesis que quisiéramos dejar

planteada e ilustrada a través de los escritos de Eugenio María de Hostos consiste, precisamente, en afirmar que el discurso modernizador producido en el cruce del proyecto civilizatorio y el ideario antillanista es *otro discurso* de la modernidad latinoamericana (Arpini 1999: 20)¹.

La idea de una forma alternativa de modernidad, concebida bajo el auspicio de la consigna antiimperialista del antillanismo, parecía ofrecer una vía para redimir algunas de las más ostensibles fuentes de impugnación de la gramática colonialista de los discursos civilizatorios.

Que la modernidad se dijese de múltiples maneras y que ello fuera tan enfáticamente discutido en la década del 90 en la Argentina y América Latina constituía, para Arpini, una fuente de certidumbre acerca de la posibilidad de hallar en el discurso letrado del siglo XIX latinoamericano un material con la fuerza ilocutiva necesaria para el reconocimiento presente del todavía inacabado ciclo emancipatorio. Así, Arpini recurría a Matei Callinescu, Julio Ramos, Jesús Martín Barbero e Iván Schulman para reafirmar los desajustes entre las distintas “caras de la modernidad” –como lo reflejara el título del libro de amplia circulación en aquel momento del crítico rumano–. “Modernización, modernidad, modernismo, modernidades” titulaba Arpini uno de los apartados de aquel trabajo. De Ramos y Martín Barbero Arpini destacaba sus caracterizaciones del modo en el que la modernización latinoamericana testimoniaba itinerarios desiguales y heterogéneos

1 El énfasis es de la autora.

de modernidad; en un sentido, porque el desajuste entre el concepto estético y el económico de modernidad, antes de su definitiva consolidación en la producción literaria del modernismo hispanoamericano, sería retardado por la acción letrada, en la que su autoridad tradicional se investía de una función racionalizadora en las últimas décadas del siglo XIX; en otro sentido, por la forma descentrada de integración de América Latina en la escena moderna global. De Callinescu y Schulman le interesaba indicar la relevancia que para el fenómeno de la modernidad latinoamericana tenía una comprensión rigurosa del modernismo, en el que, además de reconocer una aportación originalísima de la cultura latinoamericana a la literatura universal, debía reconocerse la paulatina configuración de un lugar de enunciación específico de su discurso estético-político que expresaba una tensión entre la necesidad de superación del lenguaje tradicional y el hecho de que el derrotero material y moral de la modernidad parecía alejarse de los ideales de humanidad de aquellos intelectuales. Arpini buscaba con ello señalar que sobre el fondo de aquella ostensible diferencia de representaciones y de ritmos se hallaban también índices ideológicos, en cuyo suelo podrían identificarse formas auténticas de construcción de genealogías emancipatorias en el pasado intelectual latinoamericano, en las que incluso letrados de nuestro siglo XIX, como Hostos, que promovían un discurso de tono “civilizatorio”, podrían formar parte. La heterogeneidad parecía sustraer algunas manifestaciones del proyecto modernizador de su despliegue colonial. Habría que identificar los “tropos” críticos en aquel discurso que podríamos caracterizar como modernidad marginal.

En el caso del discurso modernizador hostosiano, Arpini caracterizaba de un modo muy lúcido la trama de resignificaciones operadas en las categorías centrales del tópico civilizatorio a partir de la condición del letrado puertorriqueño de publicista de la independencia antillana. Desde este lugar de enunciación el ideal de progreso portado por el concepto de civilización se dotaba de un registro antiimperialista, en orden de lo cual no sólo se invocaban los avances en materia de infraestructura económica y educación, sino que ambos aspectos se convertían en tributarios del desarrollo de la integración latinoamericana, garante, tanto de la posibilidad de la independencia antillana, como de la pervivencia de la soberanía continental. Arpini lo destacaba con claridad:

Quisiéramos destacar la correspondencia establecida por el puertorriqueño entre independencia (emancipación activa), progreso (civilización) y porvenir del Continente. Tal correspondencia pone en evidencia los matices diferenciales del discurso modernizador hostosiano respecto del discurso de la emancipación mental. Estos matices son, por una parte, el hecho de concebir la emancipación en términos “mentales”, sino como necesidad de hacer efectiva la independencia en todos los puntos de América Latina. Por otra parte, el considerar incompatibles el ensimismamiento nacional con las posibilidades de progreso (Arpini 1999: 24).

El discurso modernizador hostosiano constituía, para Arpini, uno de los tantos testimonios de la historia intelectual latinoamericana en el que la modernidad resultaba interpela-

da desde sus márgenes, en este caso como un discurso que postulaba la universalidad del proyecto, pero en términos de “emancipación activa” y de “integración”. En ambos conceptos se invocaba el orden de las prácticas, por lo que, para la filósofa mendocina, la articulación del registro político y el moral de este discurso modernizador constituía una nota distintiva del horizonte emancipatorio en el que había sido concebido.

En el año 2001 María Luisa Rubinelli publicó una serie de trabajos que habían sido expuestos a principios de 1999 en el Primer Congreso Interoceánico de Estudios Latinoamericanos realizado en la ciudad de Mendoza. En dicha publicación Arpini participó con dos trabajos, pero nos interesa particularmente el titulado “Apuntes para una periodización del proceso modernizador latinoamericano (1870/80-2000)”. Este escrito completaba la biblioteca con la que la filósofa mendocina trabajaba en su intento de caracterizar la dimensión crítica de los discursos de aquellos intelectuales cuyas obras fungían de fuentes para la promoción de formas alternativas de modernización. La referencia, ya presente en *Modernidad y discurso*, al carácter plural de la modernidad, en virtud de las especificidades de su expresión latinoamericana, requería, además, una problematización interdisciplinaria.

Con una notable capacidad de síntesis y articulación Arpini caracterizaba el estudio de Samir Amin y Pablo González Casanova sobre las diferentes lógicas de acumulación y construcción política en la organización capitalista mundial, según se desplegara la agenda globalizadora de las grandes metrópolis o el interés “local” de los Estados nacionales en la región periférica. Mostraba, además, que este enfoque convergía con

la idea de “capitalismo periférico”, que oficiaba de elemento ordenador en la Historia económica de América Latina de Ciro Cardoso y Héctor Pérez Brignoli. Arpini juzgaba fructífero para su propia propuesta de periodización el análisis de Tulio Halperín Donghi acerca de las fisuras políticas del llamado “pacto neocolonial” de fines del siglo XIX. También reconocía la productividad del concepto “modernizaciones desde arriba” utilizado por Horacio Tarcus para el estudio del caso argentino. El corpus teórico se cerraba con el recurso al concepto de “incertidumbre fabricada” de Anthony Giddens, así como a la idea “capitalismo informacional” de Manuel Castells.

No nos ocupa aquí el fondo de la propuesta de periodización arpiniiana de la modernización latinoamericana, en la que adaptaba a la escena intelectual continental los modelos de Halperín Donghi y Tarcus, sino su lugar de enunciación, a nuestro juicio configurado en torno a dos registros: el metodológico y el ético. El primero resulta de la vocación político-emancipatoria de la propia práctica intelectual de una historia de las ideas latinoamericanas postulada como una forma de despliegue de la filosofía de la liberación. Arpini lo indicaba con claridad:

Nuestro interés es trabajar en el ámbito de la historia de las ideas latinoamericanas a partir de la hipótesis de que junto a las ideas que orientaron el proceso modernizador que resultó hegemónicamente implementado desde fines del siglo XIX, durante un lapso que abarca poco más de una centuria, existieron otras ideas y/o proyectos que fueron alternativos o abiertamente críticos de aquellos que acabaron por imponerse (Arpini 2001: 120)

La periodización propuesta se afirmaba entonces como un patrón en el que ordenar aquellas formas intelectuales de contestación de la modernización hegemónica con las que trabajaría la historia de las ideas latinoamericanas. Desplegadas en el plano de este circuito alternativo de modernización la filosofía latinoamericana se debía enfocar en un corpus que se ajustaba a una cierta vocación racionalista, expresada en el constreñimiento al carácter letrado e intelectual de sus fuentes, al tiempo que resultaba expandido a géneros de discurso que desbordaban en mucho la filosofía académica, y todo ello, sin que esto constituyese una impugnación *in toto* de la modernidad, sino, en todo caso, el reconocimiento de modos singulares de interpelación.

El segundo registro se configuraba a partir de la incomodidad de Arpini con el tono en cierta medida fatalista de algunas de las descripciones del orden surgido de la globalización capitalista. Arpini veía en aquellas densas caracterizaciones de la multiplicación de incertidumbres un sesgo hacia la representación estructural del fenómeno, y que, por los mismo evitaba una posible indagación sobre el potencial subjetivo de cuestionamiento de las condiciones de configuración de dicho orden. La filósofa llamaba “realismo llano” a la deliberada renuncia a la imaginación de una forma de cooperación global que fuese resultado de un imperativo ético universalista en contraste con la mera facticidad de la globalización económica capitalista. Arpini lo afirmaba en estos términos:

Cabría intentar una interpretación de las relaciones mundiales apoyada en la tradición racionalista que contempla no

sólo la competencia, sino también la cooperación entre países. Tradición que, además, prevé la posibilidad de promover leyes e instituciones que garanticen una convivencia internacional basada en el respeto a las diferencias. En esta línea es dable potenciar el desarrollo de una comunidad humana sostenida sobre normas morales que sean reaseguro del respeto a la vida y a la dignidad individual y colectiva. Esto fecunda una tendencia que apunta a la vigencia planetaria de una ciudadanía social plena (119).

La idea de que la tradición racionalista referida podría conducir a la cooperación global es una hipótesis que por efectivamente presente en la filosofía moderna no obsta para que una formulación como la precedente muestre la magnitud de la condición “contracorriente” por la que discurría ese momento de la historia de las ideas latinoamericanas. Una respuesta de esta índole a la encrucijada posmoderna de los años noventa, por entonces, se percibía saldada en la escena de las múltiples caras de la modernidad por la identificación de un curso hegemónico y otros alternativos para aquella. No obstante, pronto se atisbaría que el concepto de hegemonía podría ser un aliado en la disputa política en el corazón mismo de la eticidad. En 1999 todavía era difícil imaginar la magnitud de la crisis de régimen que haría eclosión el dramático diciembre de 2001 en la Argentina. Ese acontecimiento –y el ciclo político que se abriría con él– pondría de manifiesto que era necesario entrar al barro del antagonismo en el que la hegemonía se construye con los instrumentos que se disponen en cada caso, más que en el desarrollo de una genealogía imaginaria de modernización

alternativa. Veintitrés años después, el fin de aquel proceso abierto en 2001 parece indicar, con endiablada dialéctica, que es hora de sacudirnos la tierra que todavía permanece en nuestros cuerpos para iniciar la búsqueda de un nuevo lugar de enunciación.

Discursividad

Arpini concebía la tarea filosófica de una historia de las ideas latinoamericanas como el “relevamiento de una tradición de nuestro pensamiento comprometida principalmente con las dimensiones ética, antropológica y política, que bien podría resumirse como filosofía práctica” (Arpini 2000: 13). La cuestión de si toda producción intelectual continental performativamente orientada debía considerarse filosofía era asumida en una operación de retroproyección consistente en la atribución a las fuentes de un carácter que se desprendía de la índole “filosófica” de dicho relevamiento. Si la historiografía de ese pensamiento era filosófica, luego, sus fuentes eran denominadas “filosofía práctica”. Esa denominación podría parecer excesiva, sobre todo, porque, a la distancia era un gesto hermenéutico relativamente innecesario. Si pudiésemos poner entre paréntesis las disputas al interior del campo disciplinar en el que Arpini desarrollaba su fecunda producción podríamos afirmar que llamar a ese pensamiento, sin más, “pensamiento” no debía constituir una pérdida de valor de esta línea de investigación, pero el gesto apuntaba, además, a consolidar una metodología de trabajo fronteriza. En efecto, leía los textos fuentes en clave filosófica con el objetivo de reconocer su es-

estructura categorial, al tiempo que los interpretaba como modos de intervención en los campos intelectual y político. Aquella lectura era eminentemente filosófica, en tanto que dicha interpretación se desplegaba en un horizonte predominantemente historiográfico. La historia de las ideas latinoamericanas siempre sufrió un doble asedio, la retaguardia debía lidiar con la pretensión de purificación de sus fuentes en términos de una filosofía sistemática y la vanguardia se batía con la historia intelectual que denunciaba su presunto textualismo. Tal vez, ese doble asedio explique la dinámica deliberadamente ambigua con la que Arpini tituló al libro de cuya introducción es la afirmación que citábamos más arriba. *Razón práctica y discurso social latinoamericano. El "pensamiento fuerte" de Alberdi, Betances, Hostos, Martí y Ugarte* fue ese título. Como vemos, la fuerte afirmación del carácter filosófico de la tradición de pensamiento que se relevaba, no obstaba para que se postulara al "discurso social" como un vector paralelo. Podemos ver en ello un uso táctico del doble registro, y este último, condensado en la toma de posición arpiniana configurada en torno a la denominación de sus fuentes como "pensamiento fuerte". El concepto de pensamiento desbordaba el carácter filosófico de la producción intelectual problematizada, pero, al mismo tiempo, se desplegaba como una categoría filosófica que fungía como contestación al concepto de "pensamiento débil" del filósofo italiano Gianni Vattimo.

Faltaba, en tanto, distinguir criterios ideológicos de construcción del corpus de fuentes de la tradición que Arpini indicaba que debía relevarse. Lo indicaba con claridad:

En esta línea se inserta nuestro propósito de contribuir al esclarecimiento de una posible hermenéutica, entendida como ejercicio crítico de la razón práctica y sostenida axiológicamente por el principio de la dignidad humana; propósito que no resulta ajeno a aquella tradición. Tampoco resulta ajeno a ciertas orientaciones éticas del pensamiento contemporáneo que toman en cuenta el uso comunicativo del lenguaje (Arpini 2000: 13).

La vía para una superación del lastre trascendentalista que podría suponer la afirmación del concepto de razón práctica en el desarrollo de una historia de las ideas latinoamericanas se hallaba en el vector pragmático del giro lingüístico. El programa se configuraba en los términos de una “hermenéutica” y no, sin más, en el análisis del discurso². El gesto era transparente, se trataba de mostrar que la labor historiográfica emprendida bajo este criterio axiológico de registro era una operación filosófica, y no, sin más, histórica o literaria. No porque la historia o la literatura fuesen modos defectivos de expresión cultural continental, sino porque en ellas no habría espacio para definiciones normativizantes como la afirmación del “principio de la dignidad humana”. El interés de Arpini por destacar este principio como criterio de determinación de lo que debería comprenderse en los términos de un “pensamiento fuerte” le inducía a la caracterización del giro lingüístico como una estación de destino configurada por el despliegue del “giro antropológico” (15). Al tiempo que el principio era así reafirmado

2 En esta línea Arpini estaba trabajando ya en una propuesta de síntesis que oficiara como teoría del texto para una historia de las ideas latinoamericanas (2003a).

se presentaba el inicio del despliegue de una órbita de cinco siglos de duración porque en buena medida la imagen universalista del humanismo español del siglo XVI –expresado en la figura de Fray Bartolomé de Las Casas– se debía a la presencia del “otro americano”. En aquel contexto la formulación del concepto de naturaleza humana adquiriría un notable “potencial emancipador” (16), del que se habría nutrido el discurso de los pensadores latinoamericanos del siglo XIX comprometidos con el proyecto de emancipación mental americana.

Aquellos pensadores eran conscientes de que la afirmación de la dignidad humana supone el desarrollo de un acto de habla y de que, en virtud de su despliegue ilocutivo, el lenguaje funge como “mediación”. Arpini avanzaba aquí, con las reservas que su maestro Arturo A. Roig señalaba enfáticamente respecto al vector más despolitizado de la filosofía analítica, señalando que las formas universales de mediación no se reducen al lenguaje, sino que a su par debe comprenderse al trabajo. Por aquellos años un texto fundamental que se construía sobre la premisa del par lenguaje–trabajo como complejo objetivador era la *Sociología de la vida cotidiana*, de la filósofa húngara Agnes Heller. Se trataba así de resguardar un sustrato marxista para el desarrollo de formas de articulación de la historia de las ideas latinoamericanas con la ética del discurso. La vía recurrente de invocación de aquel sustrato sería la reposición de la idea de conflictividad, a menudo olvidada en las filosofías de la intersubjetividad. Indicaba Arpini:

Cabe, sin embargo, una observación: en su carácter de mediación, el lenguaje, lo mismo que el trabajo, no queda a

salvo de contradicciones. Uno y otro están sujetos a relaciones de poder, pueden resultar distorsionados y vehicular formas de manipulación y dominación de unos hombres sobre otros. Bajo determinadas condiciones sociales de comunicación, históricamente construidas, el lenguaje puede actuar como factor de deshumanización. Pero es asimismo gracias al lenguaje, al trabajo de interpretación crítica realizado en el lenguaje, como se abre la posibilidad de desenmascarar y revertir tales situaciones (Arpini 2000: 19).

Se trataba pues de contribuir a la construcción de un corpus de autores latinoamericanos -letrados-, cuya obra constituyó un documento de las luchas por el reconocimiento y la afirmación del principio de la dignidad humana. El modo como este gesto moral individual interpela al sistema de la eticidad vigente y se articula a demandas concretas de movimientos sociales había sido caracterizado por Arturo A. Roig: “moral de la emergencia”. Arpini utilizaba esta categoría para dibujar el horizonte de su tarea historiográfica puesto que, en efecto, se debían reconocer “las formas históricas en las que se objetiva esa afirmación de la dignidad humana” (21). El trabajo de interpretación de aquellas formas delineaba el proyecto filosófico de la historia de las ideas latinoamericanas de Arpini en los términos de una “hermenéutica entendida como ejercicio crítico de la razón práctica” (22).

El ejercicio de la razón práctica, que conlleva modos de objetivación y afirmación de la subjetividad, no queda limitado a una circunspección del presente, sino que implica una actitud

prospectiva, al mismo tiempo que retrospectiva. Es decir, una proyección hacia el futuro en actitud constructiva y una recuperación del pasado con criterio reconstructivo. En esto consiste la tarea de una hermenéutica entendida como ejercicio crítico de la razón práctica contextualizada, que, en el caso de la retrospectiva histórica [...] apela a la historia de las ideas latinoamericanas con el propósito de desentrañar formas de racionalidad que han configurado nuestros modos de ser [...] (26).

Arpini construía este postulado a partir de una genealogía de la hermenéutica que iba desde la posición de Dilthey –que ella había estudiado bien en sus estudios sobre el historicismo (Arpini 2003b, 2003c)–, pasando por la idea marxista de crítica de las ideologías, la noción de Ricoeur de reconstrucción y el desarrollo de la ética del discurso de Apel, tamizando este eslabonamiento por la crítica de Hinkelammert, Dussel y Roig del formalismo de Apel. El recurso a la discursividad de este último era el punto de partida para la consolidación del locus de enunciación filosófico del proyecto historiográfico de Arpini, pero su despliegue debía realizarse a condición de que el formalismo inherente a los conceptos de razón práctica o comunidad ideal de comunicación decantara por acción de la tarea de historización.

Espacio público

Entre los años 2002 y 2004 el equipo de investigación de Adriana Arpini desarrolló el proyecto “Esfera pública, participación y conflictividad. Enfoques teóricos, prácticos e historiográficos”,

cuyos resultados fueron publicados un año después en el libro *Espacio público, conflictividad y participación. Reflexiones desde América Latina*. Estas reflexiones, gestadas al calor de la crisis de 2001, pero cuando todavía no se atisbaba, con la claridad con que pronto veríamos, el surgimiento de una vía política alternativa en América Latina, ponían en el centro a la categoría de “espacio público”. En ella convergían los aspectos decisivos del proyecto teórico arpiniano, es decir, la atribución del potencial universalizante de la razón práctica en el despliegue de su dimensión crítica; la idea de que esta criticidad no se jugaba en el terreno trascendental de un procedimiento, sino en la capacidad de interpelación hacia la comunidad de comunicación de aquellos sujetos capaces de objetivar sus necesidades insatisfechas en un momento histórico determinado; el carácter emancipatorio de los discursos en ella emitidos a fin de operar el reconocimiento de la legitimidad de la demanda objetivada y el concurso de la tarea de los intelectuales en dicho ejercicio cognitivo de reconocimiento. Todo ello en un contexto en el que la globalización neoliberal era percibida como un bloque sin fisuras en la articulación de sus aspectos financieros y gubernamentales.

Una autora de izquierda, como Arpini, no podía sino lamentar lo que, por entonces, parecían espacios cerrados para pensar una política emancipatoria. El Estado, institución en crisis por la dinámica financiera global y cooptada por los perpetradores de su propio vaciamiento, no constituía una vía estimulante para las teorizaciones filosófico-políticas afirmativas. Más bien, una agenda de esta última índole desviaba la mirada hacia su eventual antagonista: la sociedad civil. La

filósofa reconocía que en aquella el “espacio público” se delineaba como un concepto de perfil normativo, en la medida en que representaba el ámbito de despliegue de “los reclamos particulares o de los grupos que buscan el reconocimiento de sus necesidades e intereses” (II). Arpini, en tanto, era consciente que un tipo de tratamiento teórico despolitizante del espacio público supondría una modalidad de refuerzo de la “globalización hegemónica” impugnada. Diseños críticos alternativos debían surgir de la problematización del “origen y la resolución de los conflictos” objetivados en dicho espacio. No obstante, y vista la tematización arpiniana de la esfera pública dos décadas después, resulta todavía más notable respecto a lo que caracterizábamos en nuestro primer apartado, el pertinaz enrocamiento de su posición teórica e historiográfica a una imagen relativamente condescendiente de la modernidad.

Un gesto que indicaba el apego de Arpini al recurso humanista de invocación de la idea de universalidad frente a los múltiples asedios de los discursos post era su renuencia a identificar espacios de indecidibilidad en la estructura interna del discurso moderno. En la primera página de esta publicación esto queda de manifiesto. Arpini criticaba por presuntamente lineal la caracterización del mapa ideológico de la filosofía política del canadiense Will Kymlicka en virtud de su utilización de la polaridad igualdad-libertad como criterio organizador. La filósofa mendocina cuestionaba lo que en este caso era obvio para el norteamericano, como es el hecho de que dicha polaridad constituía una modalidad de tensión irresuelta por su misma estructura. Ella señalaba:

La polarización entre igualdad y libertad resulta insostenible, ya que siendo ambos valores fundacionales en las sociedades modernas, la controversia entre ellos o bien queda sin resolver, o bien conduce a posiciones exacerbadas rayanas con el fanatismo (Arpini 2005: 1).

Era inaceptable, para Arpini, la mera posibilidad de que dicha tensión fuese resuelta mediante una toma de posición que no estuviese exclusivamente ligada a una decisión racional, y, por lo mismo, universalizable. La filósofa parecía indicar que una solución racional era sólo la afirmación del potencial desarrollo de una posición mixta en la medida que en eso radicaba la prescripción política de la modernidad, en cuyo seno habían convivido ambos ideales. La “controversia entre ellos” es un *factum*, como puede notarse en el modo en que una filosofía política de la igualdad debe postular, a la Rousseau, una imagen singular de la libertad, adjetivada ahora como “civil” o “moral”; para afirmar el modo como la libertad individual se disocia del interés en beneficio de la “voluntad general”; como en el otro lado del extremo del mapa puede intuirse en las filosofías políticas de la libertad, a la Locke, de la completa irrelevancia teórica de la igualdad, reducida a la presunta universalidad de la capacidad de juzgar las eventuales afrentas a la “ley natural” y al “consentimiento unánime” de la fijación del principio de la mayoría en el establecimiento del contrato. Arpini recogía el concepto de espacio público porque fungía como ámbito de participación política –en el que la libertad era un supuesto ineludible–, estimulada por las expectativas de construcción de un orden justo/igualitario.

El trabajo con el que Arpini contribuyó a esta publicación lleva por título “Espacio público, conflictividad y participación. De Jean Jaques Rousseau a José Martí”. En él realizaba una minuciosa caracterización de los tres conceptos indicados en el título en las filosofías políticas de Rousseau, Kant y Hegel. El rigor con el que Arpini acometía la obra de los filósofos modernos se estructuraba a partir de la idea de conflictividad. En efecto, ella veía la necesidad de que una modalidad de afirmación alternativa de la modernidad estableciese una reclasificación de las filosofías prácticas examinadas desde la perspectiva de las asimetrías representadas en ellas, con sus consecuentes formas de absorción en el nivel de la teoría. Arpini sostenía que tanto en el contractualismo de participación selectiva de Kant o en el de participación directa de Rousseau, así como en la concepción hegeliana del Estado como expresión del Espíritu del pueblo, una serie acuciante de problemas quedaban abiertos. Indicaba entre tales cuestiones, en primer lugar, la posibilidad de articulación de la participación en el espacio público entre quienes se presumen portadores de una opinión calificada y quienes participan en cuanto formuladores de sus demandas, surgidas de necesidades cuya insatisfacción pone en cuestión el horizonte de una vida humana digna. Se abría de este modo la cuestión de la representación del discurso político en términos de su potencial ideológico de manipulación de aquellos discursos surgidos de las señaladas necesidades. En segundo lugar, la autora consideraba abierta, en el planteo de las filosofías políticas modernas en torno a la índole de la participación política, la cuestión de la tensión entre un

tipo de participación de “los sujetos sociales por sí” y otra que, reconociendo la inexorabilidad de la mediación política, hace foco en antagonismos sectoriales ineludibles, en cuyo caso no cabría más que asumir un espacio de indecidibilidad en materia de puja entre intereses contrapuestos. En tercer lugar aparecía el problema de las garantías mínimas de la reproducción material de la vida en el orden de la vida cotidiana, puesto que tales garantías habrían exigido un replanteo acerca del grado de porosidad de la frontera entre lo privado y lo público cuando se trata de la vida miserable de vastísimos sectores de las poblaciones locales y del mundo en su conjunto. En cuarto lugar, Arpini destacaba una serie de problemas acuciantes de la humanidad cuya acometida exige soluciones supranacionales, en cuyo caso sería razonable discutir los criterios de participación en los foros concebidos para ofrecer tales soluciones.

En un gesto característico del modo de articulación arpiniano de teoría e historiografía se proponía una lectura de los tópicos en los que un texto clásico de la producción intelectual latinoamericana interpelaba a la tradición filosófico europea. El más usado de todos esos textos en la obra de Arpini era *Nuestra América*, de José Martí. La multitud de figuras literarias del célebre ensayo del cubano ofrecían a Arpini la posibilidad de cuestionar los rasgos formalistas u ontologistas de representación de las diferencias en el discurso moderno desde una posición que postulaba un tipo de universalismo surgido del reconocimiento de tales diferencias como una atribución de la dignidad propia y de los otros.

El potencial simbólico del texto *Nuestra América* nos permite considerarlo como metáfora de las luchas por la víctimas de la globalización donde quiera que estén y enfrentar los temas más urgentes: la democracia participativa, los sistemas alternativos de producción, la ciudadanía y la justicia intercultural emancipatoria, la biodiversidad, la competencia entre conocimientos y los derechos de propiedad intelectual, un nuevo internacionalismo que permita “adelantar con todos”, traduciendo las diferencias, no para eliminarlas, sino para integrarlas en un trabajo cooperativo de reinención del Estado y profundización de la participación en el espacio público (39).

He escuchado muchas clases y conferencias de Adriana Arpini, es recurrente en todas ellas su referencia a Martí y, en especial, a *Nuestra América*. Ella, que ha hecho del latinoamericanismo su disciplina, su objeto de estudio, su militancia y que ha dotado a su personalidad y a su lugar de enunciación del espíritu utópico de los grandes cultores de aquél, no ha podido jamás terminar una cita de Martí sin que se quebre su voz. Tal vez porque *Nuestra América* opera en ella como “cifra” teórica y su evocación constituye un modo de afección corporal que expresa un modo de encaje con una tradición de pensamiento producida al calor de las batallas acumuladas en estos cinco siglos y en la superficie tibia de las cenizas de tantas derrotas sufridas. La cita precedente es un testimonio de que estas últimas pueden hacer que se quebre su voz a menudo, pero su irreductible optimismo, expresado en su esfuerzo por hallar una respuesta emancipatoria a todos los problemas de la filosofía práctica, nos indica que no dejará de hablar.

Bibliografía

- Arpini, Adriana (Comp.). (1997). *América Latina y la moral de nuestro tiempo*. Mendoza: Ediunc.
- Arpini, Adriana. (1999). "Proyecto modernizador e independencia antillana en los escritos hostosianos". En *Modernidad y discurso. Enfoques para un estudio de las ideas latinoamericanas*. Mendoza: FCPyS.
- Arpini, Adriana. (2000). "Razón práctica y discursividad. Una perspectiva latinoamericana". En Arpini, Adriana (Ed.) *Razón práctica y discurso social latinoamericano. El "pensamiento fuerte" de Alberdi, Betances, Hostos, Martí y Ugarte*. Buenos Aires: Biblos.
- Arpini, Adriana. (2001). "Apuntes para una periodización del proceso modernizador latinoamericano (1870/80–2000)". En Rubinelli, María Luisa (comp.), *Sujetos sociales y educación en Argentina hoy*, San Salvador de Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy.
- Arpini, Adriana. (2003a). "Aportes metodológicos para una Historia de las Ideas Latinoamericanas – Teoría del texto y semiótica". En Arpini, Adriana (comp.) *Otros discursos. Estudios de Historia de las Ideas Latinoamericanas*, Mendoza: Facultad de Ciencias Políticas y Sociales.
- Arpini, Adriana. (2003b). "El historicismo. Una alternativa metodológica para la historia de las ideas latinoamericanas". En Arpini, Adriana (comp.) *Otros discursos. Estudios de Historia de las Ideas Latinoamericanas*, Mendoza: Facultad de Ciencias Políticas y Sociales.
- Arpini, Adriana. (2003c). "La polémica entre Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea. Una revisión crítica del Historicismo en América Latina". En Arpini, Adriana (comp.) *Otros discursos. Estudios de Historia de las Ideas Latinoamericanas*, Mendoza: Facultad de Ciencias Políticas y Sociales.
- Arpini, Adriana. (Coord.). (2005). *Espacio público, conflictividad y participación. Reflexiones desde América Latina*. Mendoza: CETYL.

LOS HILOS DE ADRIANA. BACHELARD Y LA AMPLIACIÓN METODOLÓGICA

Marcela Renée Becerra Batán

Universidad Nacional de San Luis (Argentina)

 ORCID ID <https://orcid.org/0000-0003-0201-3190>

1. Introducción

Nunca olvidaré mi encuentro y especialmente, mi primer diálogo con Adriana Arpini¹. Como si fuera hoy,

1 De Adriana Arpini, los primeros recuerdos que atesoro son los de sus participaciones en eventos científicos y sus visitas a la UNSL desde finales de la década del '80 en adelante. Pero fue recién en setiembre de 2008 que tuvo lugar nuestro primer diálogo, con ocasión del Coloquio Internacional "Ideas e imaginarios para una política actual de integración de América Latina", organizado por el Proyecto Red de Integración de Nuestra América (REDINA) en la UNSL. Allí presenté el trabajo: "La recepción del legado bachelardeano en Latinoamérica y la formación del 'nosotros' ", como resultado de una investigación dirigida por Violeta Guyot. Tras dicha exposición, Adriana se acercó a conversar, destacó el valor de la filosofía de Gaston Bachelard para la ampliación metodológica indicada por Arturo Andrés Roig, y generosamente me invitó a dar un curso en Mendoza. Y así, con su inestimable apoyo, en agosto de 2011 brindé el Curso de Posgrado: "Epistemología y subjetividad en Gaston Bachelard", en el Programa de Cursos Avanzados del CCT CONICET Mendoza. Desde entonces, Adriana me abrió muchas otras puertas y pude compartir con ella muchos otros momentos y diálogos, en los que tanto disfruté

tengo presente sus palabras referidas a la importancia de Gaston Bachelard para la “ampliación metodológica”, aquella tarea propuesta por Arturo Andrés Roig e incesantemente abierta. En esta ocasión propicia, a modo de celebración por el don de este encuentro con Adriana, vuelvo sobre la cuestión que ella me planteara en aquel diálogo inicial.

En tal sentido en este trabajo, en primer lugar y a través de la guía de textos recientes de Arpini, me referiré a la propuesta de Roig de una ampliación metodológica para una historia de las ideas y una filosofía latinoamericanas. En segundo lugar, me detendré en el trabajo: “Augusto Salazar Bondy y Gaston Bachelard: consideraciones a propósito de un entramado discursivo”, en el que Arpini evalúa la lectura de Bachelard realizada por Salazar Bondy y, de modo más general, propone una manera de pensar y hacer en torno a textos y lecturas en clave de “entramado discursivo”. A partir de este texto, extraeré algunos “hilos de Adriana” y los propondré como hilos que sostienen y orientan en la tarea de ampliación metodológica. En tercer lugar, plantearé algunos de los posibles aportes del filosofar de Bachelard (particularmente, su reflexión sobre el tiempo y su historia de las ciencias) a la ampliación metodológica propuesta por Roig. A modo de conclusión, destacaré la importancia de estas cuestiones dentro de las tareas y desafíos de una práctica filosófica a la altura de estos tiempos desde nuestra América.

y aprendí. Destaco agradecida las capacidades de Adriana para promover a las personas, brindarles oportunidades y tejer redes. Como estímulo y guía, llevo siempre conmigo su voz suave y su tono justo y prudente.

La ampliación metodológica para una historia de las ideas y una filosofía latinoamericanas en Roig

En textos recientes, Arpini (2016, 2020a y 2020b) brinda claves que nos permiten emprender una lectura histórica y culturalmente situada de las elaboraciones roigeanas entre las décadas de 1970 y 1990 en torno a la ampliación metodológica; aquella tarea que se le presentaba a Roig como una exigencia para la renovación de la historia de las ideas y de la filosofía latinoamericanas.

Arpini (2016) selecciona y analiza escritos de Roig publicados e inéditos de dichas décadas. Al respecto, apoyándose en un texto inédito de Roig: “Tres décadas de Historia de las ideas en Argentina: Recuento y balance” –texto n° 052 s/f, Archivo de Pensamiento Latinoamericano del CRICYT Mendoza–, Arpini destaca los dos factores que, según el pensador mendocino, promovieron por entonces el desarrollo de la historia de las ideas en México, Venezuela y Ecuador: las nuevas posibilidades para la producción de conocimientos que se abrieron para los exiliados de América del Sur, así como los debates en torno a la filosofía de la liberación.

Asimismo, Arpini (2016) rescata un documento inédito de Roig del año 1993: “Etapas seguidas en el proceso de ‘ampliación metodológica’”, en el que se recapitulan los pasos a través de los cuales Roig fue dando forma a su propuesta: 1) emprendió una crítica de la filosofía alemana de la conciencia o del sujeto y del concepto, abordó la cuestión de lo ideológico y buscó relacionar el discurso filosófico y el discurso político, 2) se abocó a investigaciones en torno a la narrativa desde el

problema de la cotidianidad, 3) indagó en torno a la filosofía de la historia desde la teoría de la comunicación, 4) elaboró categorías tales como las de “universo discursivo” y “discurso contrario”, así como metodologías y teorías novedosas tales como una teoría del discurso, 5) planteó una ampliación de las funciones del lenguaje, incorporando la “función epistémica”, 6) investigó en torno a la función simbólica y postuló una “simbólica latinoamericana”, 7) propuso indagaciones en torno a las “categorías sociales” y su función en el “universo discursivo”, y 8) rastreó antecedentes de la semiótica, de una teoría del discurso y de la ampliación metodológica en pensadores latinoamericanos del siglo XIX. Este documento, acompañado de los comentarios de Arpini, brinda un mapa y una brújula útiles para realizar una reconstrucción detallada y una comprensión de conjunto de las etapas a través de las cuales se fue complejizando y enriqueciendo la práctica filosófica e histórica de Roig en las décadas mencionadas.

En particular, subrayo uno de los análisis de Arpini:

... la consideración de la facticidad social como punto de partida de una Historia de las Ideas Latinoamericana demandó [a Roig] la elaboración de categorías teóricas y metodológicas superadoras del historicismo clásico, mediante la incorporación de los estudios del lenguaje, la teoría del texto y la teoría de la comunicación, en función de articular la dialéctica discursiva con la dialéctica de la realidad socio-histórica (Arpini 2016: 310).

Arpini (2020a) vuelve sobre la producción roigeana de los años 1970 y 1980 y la ubica en relación con los debates

en torno a la cuestión de la liberación y a las diversas posiciones asumidas en el espacio de la filosofía de la liberación. Particularmente en los escritos de Roig producidos en el exilio, Arpini subraya que:

... los esfuerzos teóricos más importantes de Roig se reorientaron a realizar una reformulación epistemológica y metodológica de la Historia de las ideas como disciplina filosófica con potencialidad liberadora (Arpini, 2020a: 304-305).

De esta última cita, resalto la siguiente cuestión: se trata de la reformulación de la historia de las ideas *como disciplina filosófica*. A partir de ello, cabe afirmar que esta reformulación de la historia de las ideas a partir de la ampliación metodológica constituye al mismo tiempo una reformulación de la filosofía, lo cual a su vez implica una superación de la filosofía académica y de la tradicional historia de la filosofía. Al respecto, ya antes del exilio, Roig (1973) expresaba:

Tal vez el cambio a que aludimos pueda ser caracterizado en breves palabras como un intento de reestructuración de la historia de las ideas a partir de una *ampliación metodológica* que tenga en cuenta el *sistema de conexiones* dentro del cual la filosofía es tan solo un momento. Hasta ahora y dentro de los términos del academicismo imperante, la historia de la filosofía ha sido enseñada y realizada como un saber sustante por sí mismo, autosuficiente (Roig, 1973: 218).

Historia de las ideas latinoamericanas y filosofía latinoamericana así reformuladas se implican mutuamente y configuran una misma tarea, que en Roig (2009 [1981]) recibe el nombre de “teoría y crítica del pensamiento latinoamericano”. Dicha teoría y crítica toma como punto de inicio y pauta la “autoafirmación fundante” del sujeto latinoamericano o el *a priori* antropológico:

La historia de las ideas constituye un campo de investigación más lleno de posibilidades que la tradicional “historia de la filosofía”. En efecto, la afirmación del sujeto, que conlleva una respuesta antropológica y a la vez una comprensión de lo histórico y de la historicidad, no requiere necesariamente la forma del discurso filosófico tradicional. Más aún, en formas discursivas no académicas, en particular dentro del discurso político en sentido amplio, se ha dado esa afirmación del sujeto, la que si bien no ha estado acompañada siempre de desarrollos teóricos, los mismos pueden ser explicitados en un nivel de discurso filosófico y, como contraparte, muchos desarrollos teóricos se han quedado en el simple horizonte de lo imitativo o repetitivo, precisamente por la carencia de aquella autoafirmación fundante, o por el modo ilegítimo con que se la ha concretado, todo lo cual ha impedido un auténtico comienzo del filosofar. De esta manera, una teoría y crítica del pensamiento latinoamericano no puede prescindir del quehacer historiográfico relativo a ese mismo pensamiento. La historia de las ideas, como también la filosofía de la historia que supone, forma de este modo parte del quehacer del sujeto latinoamericano en cuanto tal. (Roig 2009 [1981]:17-18).

Roig expresa que la importancia de la historia de las ideas “le ha venido del hecho de que surgió y se desarrolló como una de las tantas formas culturales de autoafirmación de nuestros pueblos” (Roig, 1993: 12). Y recuperando lo ya indicado por Zea, Roig destaca a la historia de las ideas como “herramienta de autoconocimiento”:

Bien lo señala Zea: la historia de las ideas ha adquirido para nosotros los latinoamericanos un sentido que ha superado hace tiempo el mero interés erudito que pueda haberla movido en alguna ocasión, para convertirse en una imprescindible herramienta de autoconocimiento (Roig 1993: 13).

Realizada de distintas maneras, en diversos momentos históricos y a partir de particulares condiciones de producción, la historia de las ideas en nuestra América ha llegado a tener una relevancia teórica y práctica para la construcción de identidad, la autovaloración, el autoconocimiento y el reconocimiento de lo propio desde una diferencia, así como para las búsquedas e intentos de liberación, autodeterminación e integración de nuestra América una y diversa.

La ampliación metodológica, requerida para la empresa crítica y liberadora de una historia de las ideas y una filosofía desde nuestra América, constituye una tarea en incesante devenir. En efecto, se trata de una tarea necesariamente abierta a la contingencia, al acontecimiento y a las emergencias, que asume la historicidad de saberes y prácticas, y que está sostenida y animada por un compromiso epistemológico, ético y político con la propia actualidad.

Arpini retoma esta tarea roigiana de ampliación metodológica. Al respecto, Gabriele señala que:

Adriana Arpini reconoce la necesidad de explorar alternativas metodológicas que permitan incorporar los resultados del conocimiento universal. En su búsqueda recorre desde los trabajos de Agnes Heller y Henry Lefebvre sobre la vida y el saber cotidiano, hasta la Teoría del texto de Schmidt y la Semiótica de Julia Kristeva, procurando encontrar elementos teóricos que le permitan indagar sobre la relación dialógica entre texto y contexto con el objeto de hallar la presencia de lo ideológico tanto en el contenido como en la forma del discurso (Gabriele, 2012: 20-21).

Asimismo, Arpini hace hincapié en que una historia de las ideas exige una constante renovación de la “caja de herramientas” teórica y metodológica; el diálogo con disciplinas afines como la filosofía política, la historia intelectual o la historia del pensamiento, y el intercambio con otras líneas de trabajo centradas en la crítica a la modernidad, las teorías de la colonialidad o el pensamiento poscolonial (Arpini 2020b: 150), como así también el diálogo con teorías y filosofías feministas (Arpini 2020b: 409-454).

En esta línea de incorporación de resultados del conocimiento universal, de renovación de la caja de herramientas, de diálogos e intercambios posibles para una ampliación metodológica, cabe recurrir a Bachelard. Tal era la preciosa indicación que Adriana me brindara en aquel diálogo inaugural, y que aquí retomo.

El “entramado discursivo” Salazar Bondy y Bachelard y los “hilos de Adriana”

En este apartado, me acercaré un poco más a la cuestión central de este trabajo: los posibles aportes de Bachelard a la tarea de ampliación metodológica, para una epistemología desde nuestra América. Acudo para ello a otro texto de Arpini: “Augusto Salazar Bondy y Gaston Bachelard: consideraciones a propósito de un entramado discursivo”². Este artículo es fruto de una compleja lectura, que pone de manifiesto dos encuentros singulares: el que se da entre Augusto Salazar Bondy y Gaston Bachelard, así como el que se da entre ambos pensadores y la propia Adriana Arpini, quien esclarece aquel encuentro. A su vez, se trata de una lectura que nos implica: nos encontramos con el “entramado discursivo” Salazar Bondy- Bachelard a través de la mediación de Arpini, quien nos invita a leer decisivas cuestiones en una singular clave.

Arpini (2015) se detiene en el texto de Bachelard *El Nuevo Espíritu Científico*. Originalmente publicado en francés en 1934, este libro fue editado en español en 1972, traducido por Salazar Bondy y precedido de un “Estudio Preliminar” de su autoría. Tras rescatar los principales planteos y conceptos de dicho texto bachelardeano, Arpini brinda su lectura del mencionado “Estudio Preliminar” salazariano. Del mismo, subraya la semejanza de Bachelard realizada por Salazar Bondy, su señalamiento de la inseparabilidad entre la vida y la obra de aquel inolvidable maestro francés, así como el “conocimiento

2 Agradezco a Alejandra Gabriele, quien me acercó este texto.

abarcador” de su obra por parte de Salazar Bondy.

En la búsqueda de respuestas a preguntas acerca de algunas diferencias (“presencia/ausencia” de algunas consideraciones) entre este texto de 1972 y un artículo previo de Salazar Bondy de 1958: “La epistemología de Gastón Bachelard”, Arpini considera necesario abordar una cuestión más amplia: “el lugar y la importancia de los motivos bachelardeanos en la trama discursiva de Salazar Bondy” (Arpini 2015: 33). Ello la lleva a tener en cuenta, no solo estos dos textos mencionados de 1958 y de 1972, sino la entera obra salazariana. En tal sentido, en la trama discursiva de dicha obra, Arpini identifica en detalle los siguientes motivos bachelardeanos: la discontinuidad, la ruptura, la emergencia, la constitución histórica y dialéctica del espíritu científico y del conocimiento científico en la superación de obstáculos epistemológicos, el racionalismo abierto, el psicoanálisis del conocimiento objetivo, la vigilancia epistemológica, el racionalismo aplicado, los valores racionales, así como las implicancias éticas, antropológicas y ontológicas de la epistemología bachelardeana. Arpini muestra que, alejándose de una mera “dialéctica asuntiva” de un pensamiento europeo desde nuestra América, tales motivos bachelardeanos fueron retomados y recreados por Salazar Bondy “especialmente en sus escritos posteriores a 1968 para explicar la interacción entre filosofía y realidad, así como el acontecimiento de la novedad” (Arpini, 2015: 35). Salazar Bondy toma de Bachelard aquello que le sirve en función de sus inquietudes, intereses y propósitos teóricos y prácticos, los cuales giraban en torno a la necesidad de crear una filosofía peruana original con potencia transformadora. Arpini destaca que, como toda lectura, la de Salazar

Bondy es una lectura interesada, el fruto de una búsqueda a la vez epistemológica y política, un encuentro complejo “en el espacio de un texto” que, en este caso, resultó promotor de un trabajo de pensamiento comprometido con la propia realidad.

Además de analizar la lectura de Bachelard efectuada por Salazar Bondy, también y de modo general, Arpini (2015) propone una manera de pensar y hacer en torno a textos y lecturas. Creo entonces posible extraer de este artículo algunos hilos que sostienen y guían la tarea de ampliación metodológica requerida para un trabajo histórico-filosófico. Se me ocurre la expresión: “los hilos de Adriana” por su cercanía con otra, que suena de forma parecida: “el hilo de Ariadna”. Ambas expresiones hacen referencia a hilos brindados por mujeres –ya reales ya míticas–, para orientar a quienes se atreven a la aventura de recorrer riesgosos laberintos. Pero a diferencia del hilo único de Ariadna, Adriana nos propone el *texto* y la *lectura*, que se entretajan a modo de urdimbre y trama en el *entramado discursivo*. Podría decirse además que tales hilos suponen otro: el *diálogo*.

El primer hilo tiene que ver con la noción de texto, referida a todo tipo de objetos que posibilitan mediaciones y comunicaciones entre seres humanos que comparten o no determinados espacios y tiempos. En las vías abiertas por Roig, e impulsada por este maestro a incorporar críticamente “resultados del conocimiento universal” –tales como los abordajes de Schmidt y de Kristeva–, la noción de texto presente en Arpini (2015) se enmarca en una perspectiva filosófica del lenguaje que incluye dimensiones no solo sintácticas y semánticas, sino también pragmáticas y hermenéuticas. El texto:

... no es un fenómeno exclusivamente lingüístico, sino también social. Para su caracterización hay que apelar a criterios socio-comunicativos, que posibiliten atravesar el texto poniéndolo en relación al contexto (28).

Desde esta perspectiva, se subraya que el texto no está dado ni acabado, sino que se produce en un encuentro en el que confluyen “una pluralidad de voces que hacen del texto una intertextualidad” (29). Arpini recupera aquí la noción roigiana de “universo discursivo” para situar en dicha totalidad compleja a emisores y a receptores como activos productores de textos y lecturas.

La noción de texto, según la cual éste es un objeto inconcluso que se elabora en un encuentro, es inseparable de otra: la noción de lectura. He aquí el segundo hilo a considerar. En particular, hacer historia de las ideas y filosofía desde nuestra América implica ejercicios de lectura de textos conforme a enfoques y modos que requieren ser explicitados, criticados, revisados y enriquecidos.

Arpini invita a un modo no pasivo de lectura, sino a uno tal que ponga de manifiesto un entramado discursivo, tercer hilo a considerar. En esta clave, se trata de una lectura:

... que atiende más a la manera en que se teje la *trama* del propio discurso, a partir de las elecciones que configuran el corpus de lecturas realizadas y las posibles interacciones que se producen en cada encuentro (29).

Podría decirse entonces que el trabajo en clave de

entramado discursivo exige indagar y exponer acerca de las condiciones de producción, recepción y recreación de textos y lecturas, poniendo de relieve las opciones en torno a lo enunciado y lo no enunciado en un discurso dentro de la totalidad compleja de un universo discursivo, las relaciones entre lo discursivo y lo no-discursivo o extra-discursivo, así como las reelaboraciones y usos de textos y lecturas.

Por último, extraigo el hilo del diálogo. Al respecto, volvamos sobre el caso estudiado por Arpini (2015), quien rastrea en los textos de Salazar Bondy “el hilo de sus diálogos” con Bachelard. Lo que llama la atención es que Arpini no dice solamente: “el hilo de sus lecturas”, sino también: “el hilo de sus diálogos”. En este punto, cabe recordar la distinción propuesta por Ricœur (2001) entre “lectura” y “diálogo”, así como su señalamiento acerca de que el diálogo brinda una posibilidad que no se da en la lectura: el intercambio vivo de preguntas y respuestas.

En efecto, con ocasión de una estancia en París, Salazar Bondy conoció personalmente a Bachelard y mantuvo diálogos con él: “Tuve el privilegio de conocerlo a principio de los años cincuenta, cuando estaba en el apogeo de su carrera como pensador, profesor universitario y escritor” (Salazar Bondy [1972] 2015: 12). Como un ejemplo de sus diálogos y de lo que los mismos le permitieron pensar, Salazar Bondy refiere un intercambio de preguntas y respuestas en torno al problema de la unidad de la obra bachelardeana –unidad que articularía sus estudios acerca de la imaginación y sus estudios acerca de la razón científica–. Salazar Bondy sopesa y valora la respuesta brindada por Bachelard en dicho diálogo, pero toma distancia

de la misma y elabora por su parte la noción de “creatividad espiritual” como clave interpretativa de tal unidad compleja de la obra bachelardeana:

Inquietados también nosotros por este problema de interpretación interrogamos al filósofo sobre el lazo de unidad de su pensamiento tal como él lo veía, por decirlo así, desde dentro. *No existe ninguno; no encuentro yo mismo una conexión explícita de estas dos direcciones de mi trabajo filosófico*, fue su respuesta neta. Cabe, sin embargo, pese a tal testimonio de parte –que no es nunca decisivo en la exégesis filosófica– encontrar varios ámbitos y modos del pensar en que se manifiesta una misma inspiración básica. Entre éstos no hay duda de que la noción de creatividad espiritual, la dialéctica de la invención en el pensamiento, la imagen y la palabra, ocupa un lugar fundamental. Ella ofrece una vía fecunda para una interpretación general del pensamiento de Bachelard y para una renovación de la concepción dialéctica del conocimiento (Salazar Bondy, [1972] 2015: 125).

En este ejemplo pueden apreciarse diversos aspectos en juego en un diálogo, que en este caso acontece en un vínculo pedagógico: el intercambio presencial de preguntas y respuestas entre unxs discípulxs y un/x maestrx, así como la posibilidad de ir más allá de la respuesta brindada por un/x maestrx. Resulta relevante destacar que este diálogo se da al interior de un vínculo pedagógico, puesto que éste implica y moviliza afectos, dialécticas entre el “racionalismo enseñante” y el “racionalismo enseñado” (Bachelard, [1949] 1978b), tensiones entre la heteronomía y la autonomía. A partir de este ejemplo,

podría decirse de modo general que, bajo transferencia, el diálogo en un vínculo pedagógico deja marcas en una formación, promueve recepciones y producciones de textos, invita a otras lecturas y escrituras y arma una red de nuevos diálogos.

Los así llamados “hilos de Adriana”: el texto, la lectura, el entramado discursivo y el diálogo, orientan en la tarea de una ampliación metodológica, ensanchan el oficio histórico-filosófico y el propio mundo, estimulan a pensar y a hacer de nuevos modos en nosotrxs mismxs y en nuestras realidades. Ante todo, se requiere la explicitación y la crítica de las nociones de texto y lectura que sesgan y operan en nuestras prácticas de investigación y de docencia. A partir de ello, se tornará posible comprender textos y lecturas como entramados discursivos, hacer usos inéditos de tales textos y lecturas, reconocer deudas y asumir libertades con respecto a maestrxs con quienes entablamos diálogos decisivos en nuestra formación, así como producir junto a otrxs nuevas lecturas, textos, entramados discursivos y diálogos. Todo ello, desde un *a priori* antropológico y las pautas en él comprendidas, así como ante los desafíos que presenta la propia actualidad.

Tiempo e historia de las ciencias en Bachelard y posibles aportes a la ampliación metodológica

Tiempo e historia de las ciencias en Bachelard

Dentro de los posibles aportes del filosofar de Bachelard a la ampliación metodológica, en esta ocasión me detengo en particular en su reflexión acerca del tiempo y en su historia de las ciencias. Estas dos cuestiones se encuentran estrechamente

relacionadas, puesto que la historia de las ciencias en Bachelard se fundamenta en una meditación metafísica acerca del tiempo. De los principales textos en los cuales se expone esta meditación: *La intuición del instante* (de 1932), *La dialéctica de la duración* (de 1936), “La continuidad y la multiplicidad temporales” (de 1937) e “Instante poético e instante metafísico” (de 1939), a continuación rescataré algunas cuestiones fundamentales.

En *La intuición del instante*, Bachelard extrae la “idea metafísica decisiva” del libro *Siloë* de Roupnel: *El tiempo sólo tiene una realidad, la del Instante* (Bachelard [1932] 1980a: 15); instante “situado” entre dos nada, que rompe con todas las continuidades. Bachelard plantea una confrontación entre algunas tesis de Roupnel y de Bergson, y de este último critica radicalmente la continuidad. Si el instante no fuera esencialmente discontinuo, no se podría distinguir pasado y porvenir, la duración sería una unidad indestructible y no se podría hablar propiamente del comienzo de un acto. Bachelard subraya especialmente el instante del acto creador, que provoca mutaciones en un devenir y que se manifiesta “en el brote de nuestra conciencia” (21). El instante es, entonces, lo único que hay, lo que tiene “carácter metafísico primordial” (22).

La duración, por su parte, no es un dato inmediato de la conciencia como lo pensaba Bergson, sino que es una construcción de “carácter indirecto y mediato” (22). En una expresión que puede parecer paradójica a primera lectura, Bachelard manifiesta que “la duración está hecha de instantes sin duración.” (23). Toda duración es una obra, toda historia es una construcción y en ellas lo decisivo está dado en y por

el instante: “Todo lo que es simple, todo lo que es fuerte en nosotros, todo cuanto es durable también, es el don de un instante” (38).

Estrechamente relacionada con la noción de instante, cabe resaltar la noción de “acto”. Con Roupnel, Bachelard sostiene que un acto es “una decisión instantánea” (24), en la que se reúne todo un potencial de originalidad. Desde esta perspectiva, una vida no se define como una continuidad, sino como un devenir discontinuo escandido por actos: “la vida es lo discontinuo de los actos” (26).

Otra noción a destacar de este texto es la de “hábito”. Creo encontrar en Bachelard un abordaje doble del hábito, según éste se relacione con las acciones y la duración ó con el acto y el instante. Desde el primer abordaje, podemos entender al hábito como mera voluntad de repetición de lo que ya se es, como lo que inclina a perseverar en el ser según la fuerza de las costumbres adquiridas. Desde el segundo abordaje, podemos entender al hábito como voluntad de recomienzo y de reanudación con el acto, como lo que lo que invita a perseverar en la superación de sí. Podría entonces pensarse que el tiempo adquiere distintas concreciones según que el hábito sea voluntad de repetición o voluntad de recomienzo. Si se destaca al hábito como restitución de un acto en su carácter de novedad, entonces el hábito se abre en una triple dirección temporal: tanto hacia un pasado que se retoma, como hacia un porvenir al que se tiende, desde un presente que reanuda con lo original de un acto dado en un instante.

Desde el punto de vista ontológico, el hábito permite dar cuenta de la persistencia en el ser, de la continuidad y de la

duración de un ser construidas gracias a una regularidad de instantes retomados y gracias al sostenimiento de un ritmo. Podría entonces decirse que un sí mismo y/o un nosotros va “siendo más”, en cuanto va siendo cada vez más consciente de su peculiar orden de instantes ligados por hábitos, que lo invitan a retomar ritmos de progreso espiritual:

Esta invitación del hábito a proseguir el ritmo de actos bien ordenados es, en el fondo, una obligación de naturaleza casi racional y estética. Lo que nos constriñe a perseverar en el ser son pues menos las fuerzas que las razones. Esta coherencia racional y estética de los ritmos superiores del pensamiento es la que forja la llave de la cúpula del ser (84).

Pero además de subrayar una jerarquía de hábitos según la cual el pensamiento dirige al ser, Bachelard también hace hincapié en aspectos de índole práctica, volitiva y afectiva, tales como la voluntad, el deseo, el coraje y el amor. Con relación a la voluntad, señala que “el hábito es la voluntad de comenzar a repetirse a sí mismo” (87), lo cual implica una posibilidad doble: ó mera voluntad de repetición, ó decisión de recomienzo. En cuanto al deseo, Bachelard plantea que el hábito es eficaz si se desea progresar y que el deseo de progreso es el que da su valor al instante en el que se inicia un hábito. En cuanto al coraje, retomamos dos citas elocuentes del texto, una del principio y otra del final:

El coraje intelectual consiste en conservar activo y viviente ese instante del conocimiento naciente, en convertirlo en la

fuente inagotable de nuestra intuición, y en dibujar, con la historia subjetiva de nuestros errores y faltas, el modelo objetivo de una vida mejor y más clara (8-9).

Y casi al cierre del texto, Bachelard expresa:

Más que una doctrina del eterno retorno, la tesis rounpneliana es una doctrina de la *eterna reanudación*. Ella representa la continuidad del coraje en la discontinuidad de las tentativas (89).

En cuanto al amor, Bachelard retoma a su modo algunas tesis de Rounpel, para poner de relieve que una duración se construye y progresa a partir de instantes, porque un “amor profundo” está en el origen del tiempo, un amor que reúne todas las posibilidades del ser y que las orienta hacia el progreso racional, ético y estético.

Bachelard vuelve a reflexionar sobre el tiempo en *La dialéctica de la duración*. A diferencia de la meditación que había elaborado Bergson al respecto, Bachelard apunta a mostrar a la duración como una dialéctica temporal discontinua. Bachelard advierte que los fenómenos temporales no pueden ser situados en totalidad en un mismo plano, que no todos duran lo mismo y que, en definitiva, no hay un tiempo único sino diversas temporalidades. Se impone, pues, identificar el ritmo propio de cada fenómeno temporal. Además de diversas y múltiples, las temporalidades son esencialmente discontinuas:

... estas meditaciones nos conducen a definir el tiempo

como una serie de rupturas. No podemos ya verdaderamente atribuir al tiempo una continuidad uniforme (60).

En el análisis de cada fenómeno temporal, la discontinuidad es lo que aparece en primer lugar. Dar cuenta de una continuidad –que no es un dato, sino una obra–, implica mostrar la construcción dialéctica de una duración. Aquí Bachelard vuelve a reconocer sus deudas con Roupnel, quien le ha enseñado “una doctrina viva” en las viñas de la Bourgogne:

Ante este campo humanizado, Gaston Roupnel nos ha hecho comprender el lento ajuste de las cosas y los tiempos, la acción del espacio sobre el tiempo y la reacción del tiempo sobre el espacio. La llanura labrada nos pinta figuras de duración tan claras como las figuras de espacio: nos muestra el ritmo de los esfuerzos humanos (Bachelard [1936] 1978a: 12).

Bachelard da a la noción de ritmo el lugar de “noción temporal fundamental”. Todo fenómeno temporal está constituido a partir de ritmos, entendidos como “sistemas de instantes”. Con esta expresión, se busca destacar que un ritmo supone una articulación sistemática de instantes, de modo tal que toda duración se apoya sobre un orden de instantes decisivos, sobre una jerarquía de instantes que nos han marcado y que han hallado resonancias en nosotros. Todo ritmo supone recomienzo, reanudación y restitución de una forma:

Fijemos ahora el principio temporal fundamental de la

rítmica generalizada: es la restitución de una forma. Un carácter es rítmico si se restituye (148).

Si hay, pues, instantes que nos han marcado y que han encontrado una resonancia en nuestra razón, existe la posibilidad de una restitución. En tal sentido, Bachelard distingue entre el “tiempo vivido” y el “tiempo pensado”, y otorga a este último el poder de recuperación de fragmentos del tiempo vivido e inexorablemente perdido, según ejes racionales que reordenan un relato y que desde un presente resignifican de modo recurrente un pasado, para abrir a un futuro de creación.

En la Conferencia “La continuidad y la multiplicidad temporales”, Bachelard presenta dos cuestiones solidarias: si hay un tiempo único, y si este tiempo es continuo. Para abordar estas cuestiones se plantea la necesidad de un método, el cual, en el curso de un examen, pondrá de relieve la multiplicidad y la discontinuidad temporales. En efecto,

El tiempo solo aparece uno y continuo en un examen sin método, grosero y desatento. Desde que se impone un método, a la vez la multiplicidad y la discontinuidad se imponen (340).

Así orientados por un método, en un proceso en particular se podrá ver en detalle que no hay ni unidad ni continuidad de un supuesto “hilo del tiempo”: “si toman su lupa para observar el hilo del tiempo, se darán cuenta que el tiempo no tiene hilo” (Bachelard, [1937] 2018: 343). No hay entonces un único hilo del tiempo, y toda duración que enlaza varios hilos temporales es una obra humana.

En el artículo “Instante poético e instante metafísico”, Bachelard vuelve a reflexionar acerca del tiempo, ahora tal como se manifiesta en el instante poético. La poesía, “metafísica instantánea”, brota en un instante de creación y puede llevarnos a otro tiempo. En este punto, Bachelard distingue entre el “tiempo horizontal” y el “tiempo vertical”: mientras que el primero corresponde al tiempo lineal y continuo de la sucesión de la vida común, el segundo corresponde al instante poético, instante complejo de correspondencias, de simultaneidades, de armonías entre contrarios, de ambivalencias en las que se unen los términos de una antítesis. Creo que el instante poético puede relacionarse con la noción de acto, entendida como una decisión en el instante, estética y ética, de crear y de crearse, de dar y de darse una forma. Todx poeta/poetisa –y podría decirse, todx creador/x– da una prueba cabal de esta decisión, en la que forma y persona son solidarias:

Prueba que la forma es una persona y que la persona es una forma. La poesía se convierte así en un instante de la causa formal, un instante de la potencia personal” (Bachelard, [1939] 1980b:123-124).

Esta meditación metafísica en torno al tiempo fundamenta una concepción de la historia de las ciencias, cuyas principales notas distintivas son las siguientes: se trata de una historia filosófica y crítica, una historia discontinua solidaria de una perspectiva de temporalidades múltiples, una historia regional, una historia recurrente y juzgada desde la perspectiva del presente.

Respecto de esta historia de las ciencias como historia

filosófica y crítica, acudo a Foucault, quien sitúa a Bachelard dentro de un estilo de pensar y hacer historia de las ciencias con claras apuestas filosóficas:

Desde hace un siglo y medio, la historia de las ciencias acarrea consigo apuestas filosóficas que son fáciles de reconocer. Obras como las de Koyré, Bachelard, Cavaillès o Canguilhem bien pueden haber tenido por centros de referencia dominios precisos, “regionales”, cronológicamente bien determinados de la historia de las ciencias; funcionaron como focos importantes de elaboración filosófica, en la medida en que ponían en juego bajo diferentes facetas esta cuestión de la *Aufklärung* esencial para la filosofía contemporánea (Foucault, 2015: 385).

Foucault señala que, a su manera, esta historia filosófica de las ciencias cultivada en Francia reelaboró una cuestión “esencial para la filosofía contemporánea”: la cuestión de la Ilustración (*Aufklärung*), inicialmente planteada por Mendelssohn y Kant a finales del siglo XVIII. Se trata de la cuestión sobre la racionalidad occidental moderna en su aspiración a la universalidad y en su contingencia, la cuestión acerca de la razón en su autonomía de estructura y en su historia de despotismos y de luces y en definitiva, la cuestión en torno a nuestro presente y nuestra actualidad.

Quizás pueda parecer extraño el señalar una crítica de la razón y de la racionalidad occidental en Bachelard, el filósofo del “compromiso racionalista”. Ahora bien, con relación a este punto, Canguilhem justamente subraya que el compromiso racionalista en Bachelard es:

... un compromiso de la racionalidad de la razón contra su propia tradición” (Canguilhem, 1985: 7), que implica una “agresividad de la razón, sistemáticamente dividida contra sí misma [...] El compromiso racionalista es una revolución permanente (8).

Puede afirmarse que, para Bachelard, el compromiso racionalista exige un incesante y doble ejercicio crítico: tanto una crítica del sujeto de conocimiento científico sobre sí mismo mediante ciertas técnicas de sí, como así también una crítica de la historia de las ciencias desde la actualidad de las ciencias.

En torno a esta última cuestión, sirva como ejemplo una madura reflexión bachelardeana –a la vez epistemológica, ética y política– acerca de la actualidad de las ciencias de la materia (especialmente, la física y la química nuclear): éstas son “ciencias del porvenir”, en cuanto son ciencias que han efectuado rupturas con su pasado, ciencias cuyo carácter social garantiza su transmisión a las generaciones siguientes y cuya racionalidad creciente es “productora de descubrimientos” (Bachelard, [1953] 2007: 7) y de “fenomenotécnicas”, pero al mismo tiempo son ciencias de un porvenir imprevisible y grave, que más que nunca “compromete el porvenir del género humano” (4).

Respecto de la historia de las ciencias como historia discontinua solidaria de una perspectiva de temporalidades múltiples, como historia regional, recurrente y juzgada desde la perspectiva del presente, rescato algunos pasajes de los principales textos de Bachelard.

Ya desde su tesis de 1927 *Ensayo sobre el conocimiento aproximado*, Bachelard sostiene la idea de discontinuidad en la historia de las ciencias:

... incluso en la evolución histórica de un problema particular, no se puede ocultar rupturas reales, mutaciones repentinas, que arruinan la tesis de la continuidad epistemológica (Bachelard, [1927] 1969: 270).

Tales discontinuidades, rupturas y mutaciones en las ciencias se hacen patentes especialmente en la era del “nuevo espíritu científico”. Así, en el libro precisamente titulado: *El nuevo espíritu científico*, Bachelard realiza una evaluación histórica y epistemológica de nuevas teorías que han planteado dilemas y hasta crisis de fundamentos, tales como:

... la geometría no-euclidiana, la métrica no-arquimediana, la mecánica no-newtoniana de Einstein, la física no-mawelliana de Bohr, la aritmética de operaciones no-conmutativas, que se podría designar como no-pitagórica (Bachelard: 14).

En la conclusión, se delinean los rasgos fundamentales de una “epistemología no-cartesiana” que haría justicia con el espíritu científico contemporáneo, caracterizado por la novedad de sus métodos. El “no-” en todas estas expresiones no implica un simple rechazo, sino más bien una negación en vistas a una extensión, un complemento y una síntesis o, como más tarde afirmará en *La filosofía del no*, unas generalizaciones dialécticas “que recubren dentro de sí aquello que niegan” (Bachelard, [1940] 2003: 114). Si “la ciencia crea filosofía” (Bachelard, [1934] 1985a:10), entonces a una nueva ciencia le corresponde una nueva filosofía de la ciencia, según la cual ya no cabe postular una estructura del *cogito* y un discurso del método cerrados y

definitivos, sino que más bien apunta a mostrar la permanente apertura y movilidad de ambos, en el devenir histórico particular de cada región científica. “El espíritu científico tiene una estructura variable desde el instante en que el conocimiento tiene una historia” (152).

Haciendo un salto de casi dos décadas, a continuación me detengo brevemente en dos textos del año 1951. En *La actividad racionalista de la física contemporánea*, Bachelard presenta a la mecánica ondulatoria como una doctrina revolucionaria en franca ruptura con su pasado, pero a la vez como una “síntesis histórica”: síntesis de varios siglos de cultura, síntesis transformadora, síntesis inédita de hipótesis que hace posible la extensión, ampliación y revisión de pensamientos y experiencias científicas, síntesis que retoma anteriores pensamientos “bien hechos” desde un nuevo punto de partida y que tiende a “una nueva estética” de los pensamientos científicos.

En este texto, también se destaca el rasgo de “modernismo” de la historia de las ciencias: es desde la ciencia actual que puede juzgarse la historia de una ciencia y que pueden separarse en ella los errores de las verdades, el pasado inerte del pasado actual. A diferencia de otras historias, en la historia de las ciencias el progreso está demostrado y es demostrable en la enseñanza; justamente este progreso es lo que se debe describir y enseñar, para impedir un regreso de errores pasados. En una historia de las ciencias así juzgada y valorizada, puede exponerse la dialéctica de los obstáculos epistemológicos y de los actos epistemológicos; la dialéctica entre lo que causa confusiones, inercias y regresiones y aquellas irrupciones geniales que promueven “impulsiones

inesperadas” en el devenir histórico de una ciencia. La conclusión a la que se arriba es clara: en la historia de las ciencias hay un negativo y un positivo. Un psicoanálisis del conocimiento objetivo señala lo negativo, que debe ser expulsado cada vez que vuelve a presentarse. Pero también resalta un pasado positivo, un “pasado actual” que todavía es fecundo en la ciencia del presente.

Desde el presente, la historia de las ciencias debe ser entonces rehecha para mostrar la dialéctica ente “historia perimida” e “historia sancionada por la ciencia actualmente activa”. Esto es lo que Bachelard denomina “historia recurrente”:

Vemos entonces la necesidad educativa de formular una historia recurrente, una historia que aclaramos por la finalidad del presente, una historia que parte de las certidumbres del presente y descubre, en el pasado, las formaciones progresivas de la verdad (Bachelard, [1951] 1975: 35).

Bachelard también se sirve de la distinción entre “*story*” y “*history*” y elige la primera de ellas, porque ésta se refiere a una historia provista de una finalidad racional que tiene valor pedagógico. Así, la historia recurrente y la *story* no están hechas para mirar hacia atrás, para volver a lo negativo, a lo perimido y a lo erróneo; por el contrario, están hechas para mostrar las derrotas del irracionalismo. Para Bachelard, ésta es sobre todo la historia de la matematización progresiva de las ciencias físicas.

En “La actualidad de la historia de las ciencias”, Bachelard vuelve a sostener que la historia de las ciencias no es una

historia como las demás, pues se vincula estrechamente con la actualidad de las ciencias. Desde esta actualidad, la historia de las ciencias ha de ser incesantemente recomenzada y rehecha, de modo tal que, recurrentemente, desde el presente se pueda valorar y juzgar epistemológicamente el pasado de una ciencia. La historia de las ciencias es, además, la historia de un progreso: si bien pueden producirse períodos de estancamientos parciales, nunca se dan retrocesos en el saber. Es además una historia de transmisión de verdades, aunque también de la permanencia de algunos errores. En este contexto, Bachelard afirma que la historia de las ciencias, así como la formación del sujeto de conocimiento, presenta obstáculos epistemológicos que requieren un psicoanálisis. Al respecto, Bachelard plantea que los obstáculos epistemológicos en la enseñanza de las ciencias son los mismos que se han dado a lo largo de la historia de las ciencias:

He encontrado así verdaderos tests pedagógicos en la historia de las ciencias. Las dificultades de la pedagogía elemental actualizan minuciosamente los antiguos errores de la historia de la ciencia (Bachelard, 1985b:142).

La historia de las ciencias adquiere entonces un nuevo valor pedagógico: esta historia no es como un museo en donde se exponen los productos de un pasado inerte, sino que ella nos muestra un pasado que está vivo en nuestra propia actualidad. Además, esta historia nos permite, no sólo comprender los obstáculos epistemológicos que se presentan en la enseñanza de las ciencias, sino también encontrar los caminos para su superación.

Por último, en la conclusión de *Le matérialisme rationnel* (de 1953), Bachelard insiste una vez más en la ruptura entre el conocimiento común y el conocimiento científico, que se manifiesta en el progreso de las ciencias. Esto le permite sostener nuevamente una idea básica en su epistemología, que puede resultar paradójica: la idea del *progreso discontinuo* de las ciencias. Consecuentemente, se pronuncia en contra de los defensores de la continuidad en la historia, y en esa dirección critica a aquellas epistemologías e historias de la ciencia que arman un relato continuo que va paso a paso desde los orígenes hasta el presente de una ciencia, así como a aquellas reconstrucciones históricas que se valen de la noción de “influencias”. En estas reconstrucciones, no se reconoce el carácter de novedad radical de la ciencia contemporánea, cuyos conceptos, métodos, técnicas, representaciones y lenguajes rompen con el conocimiento común y hasta con la ciencia del pasado.

Posibles aportes a la ampliación metodológica

A continuación, a modo de líneas abiertas y “en estado de discusión”³, ofrezco algunas notas en torno a posibles aportes de la reflexión sobre el tiempo y la historia de las ciencias de Bachelard a la ampliación metodológica propuesta por Roig para una historia de las ideas y una filosofía nuestroamericana; en particular, para un ejercicio epistemológico-histórico desde nuestra América.

En primer lugar, considero que la meditación bachelardiana

3 Expresión que me brindara Paula Ripamonti en comunicación personal, 17 de agosto de 2022.

propone una metafísica del tiempo que posibilita pensar de modo renovado el *a priori* antropológico, aquella exigencia fundante de un sujeto de ponerse y afirmarse como valioso, y que implica las normas o pautas del reconocimiento del otro como sujeto, la determinación del grado de legitimidad de la afirmación del “nosotros mismos como valiosos”, el requerimiento de organizar una posición axiológica desde nuestra propia empiricidad histórica, así como el imperativo de tener como valioso el conocernos a nosotros mismos dentro de un saber de liberación. La concepción bachelardeana del tiempo como instante esencialmente discontinuo –instante de “carácter metafísico primordial” ubicado “entre dos nada”, que permite distinguir entre pasado y futuro y así situar comienzos y emergencias–, brinda una base metafísica para comprender el *a priori* antropológico como “acto”. En tal sentido, este *a priori* es una decisión en el instante, con potencial creador respecto del pasado y del futuro; es además un “acto de un sujeto empírico”, para el cual la temporalidad se funda precisamente sobre el instante del “ponerse” a sí mismo como valioso.

Asimismo, desde esta concepción del tiempo como instante discontinuo, puede entenderse la historia de las ideas nuestroamericanas como una construcción que rescata los instantes de un *a priori* antropológico y que reanuda con todo aquello simple, fuerte y durable dado en dichos instantes. O dicho de otro modo, puede comprenderse a la historia de las ideas como una obra que, a través del estudio de diferentes formas discursivas con herramientas brindadas por la ampliación metodológica, pone de manifiesto un devenir discontinuo, definido por las maneras en las que el sujeto nuestroamericano

ha ejercido las pautas del *a priori* antropológico, con diversos grados de “brote de nuestra conciencia” (Bachelard [1932] 1980a: 21) acerca de dichas pautas. Desde estas sugerencias bachelardeanas, puede releerse este pasaje de Roig:

En última instancia, todas las normas giran sobre el problema del sujeto y constituyen en bloque un mismo *a priori* visto en sus implicaciones y desarrollos posibles. Por esto mismo se hace necesario estudiar de qué manera el sujeto americano ha ejercido aquellas pautas, como también el grado de conciencia que ha adquirido de las mismas (Roig, 2009 [1981]: 17).

Desde la reflexión bachelardeana del tiempo, puede también repensarse el *a priori* antropológico con el que comienza la filosofía y a partir del cual se constituye el sujeto filosofante “dentro de los límites posibles de autenticidad”. Si el comienzo de la filosofía es un recomienzo, no lo es en el sentido de una regresión hacia un origen esencial fuera de la historia y de la sociedad, sino en cuanto reanudación con un *a priori* antropológico en su empiricidad histórica. Así entendido, el comienzo de la filosofía puede ser vinculado con la noción de “hábito”, entendido éste no como voluntad de repetición, conservación y restauración de lo dado, esencial y absoluto, sino como voluntad de recomienzo de aquel acto fundante de un *a priori* antropológico, como voluntad de reanudación con este *a priori* y sus pautas.

Podría decirse también que, tanto en Bachelard como en Roig, hay una perspectiva ontológica que se aparta de todo ontologismo, desde la cual puede pensarse el *a priori* histórico

y antropológico como hábito sostenido, como persistencia en el ser o como tarea “rítmica” de ir haciéndose y “ser cada vez más”, conforme a formas del deber ser ó a pautas comprendidas en el *a priori* antropológico. Y si bien para Bachelard lo que nos hace perseverar en el ser es la “coherencia racional y estética de los ritmos superiores del pensamiento” (Bachelard [1932] 1980a: 84), también en su reflexión da lugar a dimensiones prácticas y afectivas como la voluntad, el deseo, el coraje y el amor. Con relación a estas dimensiones, puede subrayarse que para Roig, en el *a priori* antropológico, lo originario es una posición axiológica: el acto práctico de ponernos para nosotros mismos como valiosos, de lo que se sigue consecuentemente tener como valioso el conocernos y el pensar sobre nosotros mismos. Teniendo presente este orden roigeano de prioridades, podemos retomar las referencias bachelardeanas para destacar que el *a priori* antropológico parte de una voluntad de recomienzo, es animado por un deseo de liberación, implica coraje y en definitiva, es sostenido por un amor a nosotros mismos. Especialmente respecto del coraje, podrían releerse desde Roig estas dos citas de Bachelard ya referidas:

El coraje intelectual consiste en conservar activo y viviente ese instante del conocimiento naciente [el *a priori* antropológico], en convertirlo en la fuente inagotable de nuestra intuición... (8),

así como la afirmación de que la reanudación “representa la continuidad del coraje en la discontinuidad de las tentativas” (89). No resulta menor resaltar el coraje en la producción de

Roig, que por momentos vio la luz en dolorosos contextos, como el de su exilio (Arpini 2016).

Por otra parte, la reflexión que Bachelard expone en el libro *La dialéctica de la duración* y en la conferencia “La continuidad y la multiplicidad temporales” acerca de que no hay un tiempo único y continuo sino temporalidades múltiples y discontinuas, puede brindar aportes para retomar desde nuevas claves los abordajes de Roig en torno a dos cuestiones. En primer lugar, en torno al problema del reconocimiento de la historicidad de todo hombre; en particular, la historicidad del hombre de nuestra América. Y en segundo lugar, en torno a la cuestión de la filosofía de la historia que comienza con la modernidad europea y en torno a la historiografía fundada sobre esta perspectiva eurocéntrica; en especial, el concepto de “historia universal” o “historia mundial” y la ubicación de nuestra América en el marco de tales historias. En todos estos abordajes roigeanos puede encontrarse una crítica a la concepción de un tiempo único y continuo, en cuyo núcleo se encuentra su profunda, aguda y matizada lectura de la filosofía de Hegel.

Puede resultar especialmente interesante retomar desde Roig las elaboraciones bachelardeanas de *La dialéctica de la duración* en torno a la duración como una obra, en la que se ha de exponer la dialéctica temporal discontinua de cada fenómeno temporal, con sus propios “ritmos” o “sistemas de instantes”. En tal sentido, una historia de las ideas norteamericanas mostraría cómo se ha ido construyendo una duración polimorfa, en las dialécticas entre espacios, tiempos y trabajos humanos. Asimismo, podría mostrarse la posibilidad

de la “restitución valiente, voluntaria y razonada” (Bachelard [1936] 1978a:13) de nuestros propios ritmos, “re encontrando la impulsión” desde nuestro originario *a priori* antropológico.

Otra interesante cuestión bachelardeana a retomar desde Roig es aquella planteada en “Instante poético e instante metafísico” referida al instante poético y al tiempo vertical, así como su posible relación con la noción de acto. En este sentido, el *a priori* antropológico puede ser comprendido en su dimensión de acto, a la vez estético, ético y político, en el tiempo vertical del instante poético, en el que se dan conjuntamente la creación de una forma y la creación de sí.

Por último y de modo general, puede también ubicarse un punto de encuentro entre Bachelard y Roig en torno a la inquietud por la cuestión del método. En esta línea, podría verse una coincidencia y una sintonía entre la necesidad bachelardeana de plantear un método para abordar la multiplicidad y la discontinuidad temporales, y la exigencia roigeana de la ampliación metodológica para una historia de las ideas y una filosofía desde nuestra América.

Como ya se señalara, la meditación metafísica en torno al tiempo en Bachelard fundamenta una concepción de la historia de las ciencias (historia discontinua solidaria de una perspectiva de temporalidades múltiples, historia regional, recurrente y juzgada desde la perspectiva del presente). En cuanto a posibles aportes de esta historia de las ciencias bachelardeana a la ampliación metodológica roigeana, propongo las siguientes notas.

En primer lugar, puede afirmarse que, tanto la historia de las ciencias de Bachelard como la historia de las ideas de Roig,

son historias filosóficas y críticas. Al respecto, como antes se refiriera, la historia de las ciencias cultivada por Bachelard es uno de los focos de reelaboración filosófica de la cuestión de la Ilustración (*Aufklärung*) y en tal sentido, brinda sus contribuciones a una crítica de la razón y de la racionalidad occidental – crítica que en Francia luego retoman y profundizan Canguilhem y Foucault-. Ahora bien, desde nuestra América, esta crítica a la racionalidad occidental parte desde otro *a priori* antropológico, elabora otros conceptos e instrumentos, tiene otros alcances y otras finalidades. Tal es el caso de la teoría y crítica del pensamiento latinoamericano propuesta por Roig –a la vez crítica de la razón y crítica del sujeto–, así como el de “otras líneas de trabajo centradas en la crítica a la modernidad, las teorías de la colonialidad o el pensamiento poscolonial” (Arpini 2020b: 150), que brindan herramientas útiles para una historia de las ideas y una filosofía de nuestra América. Ahora bien, a pesar de las diferencias, los puntos de contacto habilitan a recurrir a Bachelard para una ampliación metodológica.

En segundo lugar, al plantear aportes de la historia de las ciencias bachelardeana a la historia de las ideas roigeana, cabe tener en cuenta esta cita *in extenso* de Roig, en la que se destacan dos interesantes cuestiones: i) la historia de las ideas en nuestra América se ha limitado a investigar ideas de las ciencias humanas y no de otras ciencias y ii) la historia de las ideas no siempre ha esclarecido “su propia naturaleza en cuanto saber y sus relaciones con otras formas del saber”. Al respecto, Roig expresa:

Si hiciéramos un balance de los campos que han sido tratados dentro de los cultores de la historia de las ideas [...], podríamos decir que una historia de las ideas científicas, por ejemplo, de las ideas biológicas o de otras ciencias, de las que podríamos llamar “positivas”, no han tenido ningún desarrollo entre ellos. Por donde deberemos concluir que se ha llegado a entender esta historiografía básicamente como una investigación de lo que podríamos considerar como ideas relativas a las ciencias humanas [...]. Incluso en aquellos casos que ha interesado la biología, ha sido estudiada en su desarrollo ideológico, en la medida que un pensamiento filosófico estuvo condicionado por ella, como en el caso, por ejemplo, de la paleontología en relación con el pensamiento positivista, tal como este fenómeno se dio en el Río de la Plata.

Por donde podríamos afirmar que la historia de las ideas ha venido a autodefinirse, de hecho, como un tipo de historiografía en el que sólo interesaron las ideas de un sujeto sobre sí mismo y su propia realidad, social o nacional, ideas por tanto que han supuesto en todo momento algo muy propio y característico, en la medida de que ese sujeto ha sido a la vez objeto de sí. Dicho tal vez más claramente, se trataba de las ideas de un sujeto que se implicaba como fundamental objeto de estudio. De ahí la constante preocupación por determinar no sólo lo que podría ser entendido como la “cientificidad” de la idea estudiada, sino también y esto en algunos casos de modo obsesivo, la propiedad de la misma en relación con el problema de la autenticidad o identidad. [...]

En pocas palabras, la historia de las ideas creció impulsada por requerimientos que no siempre fueron propiamente

“científicos”, hecho que tal vez le ha dado su vigor y permanencia, pero no siempre creció con la debida clarificación de su propia naturaleza en cuanto saber y sus relaciones con otras formas del saber (Roig, 1993: 18-19).

A partir de este balance de Roig, creo que la historia de las ciencias bachelardeana –o dicho de otro modo, su epistemología histórica– puede brindar aportes para una investigación de la historia de las ideas de otras ciencias desde nuestra América, así como para un examen epistemológico acerca de la “propia naturaleza en cuanto saber” de la historia de las ideas nuestroamericanas y acerca de “sus relaciones con otras formas de saber”.

En cuanto a los posibles aportes de Bachelard, cabe recordar que nociones tales como “discontinuidad”, “ruptura” y “recurrencia”, así como sus implicancias metodológicas, fueron propuestas para abordar la historia y la actualidad de determinadas regiones científicas, particularmente la física y la química. Este recordatorio implica una advertencia: dichas nociones bachelardeanas han de revisarse y matizarse si se trata de abordar con ellas la historia y la actualidad de otras regiones científicas, en las cuales no se han operado rupturas epistemológicas semejantes a las acontecidas en las regiones estudiadas por Bachelard.

Teniendo en cuenta lo señalado, una historia de las ideas científicas desde nuestra América puede ser inspirada, ampliada y esclarecida por textos y lecturas bachelardianas situadas en entramados discursivos, así como por diálogos en torno a Bachelard y más allá de él, para afrontar dos principales desa-

fíos: i) poner de relieve la historicidad de las diversas ciencias (de sus ideas, prácticas, objetos y sujetos de conocimiento, conceptos, técnicas, valores, verdades, racionalidades, etc.), así como la historicidad de las distintas perspectivas epistemológicas (implícitas o explícitas) acerca de la ciencia, ii) indagar y exponer en torno a las temporalidades múltiples de la producción científica y de la reflexión en torno a ella. Todo ello, acompañado de un trabajo epistemológico sobre sí /nosotros mismos, por medio de psicoanálisis del conocimiento (ya objetivo ya racional) junto a otrxs y de una vigilancia epistemológica; trabajo promotor de reformas subjetivas y rectificaciones objetivas, de recreaciones y creaciones en nosotros mismos y en nuestra América.

A modo de conclusión

En un texto reciente, Arpini propone un listado de tareas para una práctica filosófica a la altura de estos tiempos desde nuestra América. Permítaseme una última cita *in extenso*:

Para nuestro tiempo, como para el de Simón Rodríguez, el de Martí o de Mariátegui, la palabra de pase es “creación”.

Durante el siglo XX, y hasta el presente, la pregunta por la situación de nuestras naciones, renovó el potencial contenido en la idea de comienzos y recomienzos del filosofar, dando lugar a desarrollos diversos. Frente a los cambios globales y a la nueva faz del imperialismo, se impone un replanteo y renovación del quehacer filosófico, entre cuyas tareas ineludibles se cuentan:

- El problema del sujeto y la construcción de la identidad,

una vez más las preguntas ¿qué somos?, ¿qué éramos?, ¿qué queremos ser?

- El hacerse cargo de la diferencia desde la que emerge nuestro filosofar, de sus condiciones de posibilidad, su especificidad y su potencialidad.

- El reconocimiento de las formas ensayísticas y narrativas propias de nuestra filosofía, es decir de los relatos a través de los cuales se articula la historia de nuestras ideas, que implica también la crítica de las formas ideológicas.

- El examen de las tensiones antropológicas, epistemológicas, axiológicas y políticas implicadas en la tríada diversidad-integración-interculturalidad.

- La revisión crítica de los problemas de la formación filosófica y la filosofía de la educación, asumidos ambos como asuntos filosóficos.

Por cierto, no es un listado exhaustivo. En todo caso, se trata de tomar conciencia de la tarea de la filosofía dentro del sistema de conexiones de nuestra época, ya que la liberación y la integración de los pueblos latinoamericanos es un proceso histórico, social, político y culturalmente complejo, que exige tensar al máximo la cuerda de la creatividad. A dicho proceso, se suma la filosofía como una determinación histórica (Arpini, 2020b: 289-290).

A este listado de Arpini (2020b), cabe agregar otra tarea abierta: la de una ampliación metodológica para una epistemología y una historia de las ciencias -o para una epistemología histórica- desde nuestra América, ante los desafíos de nuestra actualidad.

Por último, vuelvo a expresar que el hilo que ha orientado este escrito fue una cuestión que Adriana me planteó en nuestro primer diálogo, y que me acompaña desde entonces. Pero en definitiva, lo que me ha orientado ha sido el amor por Adriana, el deseo de agradecerle y de reanudar diálogos, en próximos encuentros placenteros, inspiradores y promotores de vidas.

Bibliografía

- Arpini, A. M. (2015) "Augusto Salazar Bondy y Gaston Bachelard: consideraciones a propósito de un entramado discursivo". *Revista Pléyade*, CAIP, N° 15, enero-junio 2015, pp. 27-40.
- Arpini, A. M. (2016) "Hecho en el exilio. Etapas en el proceso de 'ampliación metodológica' propuesta por Arturo Andrés Roig". En: Jalif de Bertrannou, C. A. et al. (2016) *América Latina: movimientos intelectuales, manifiestos y proclamas*. Mendoza, Instituto de Filosofía Argentina y Americana, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, pp. 298-311.
- Arpini, A. M. (2020a) "Liberación, Filosofía de la liberación e Historia de las ideas. A través de textos de Arturo Andrés Roig de los años '70 y principios de los '80". En: Arpini, A. M., Muñoz, M. y Ramaglia, D. (ed.) *Diálogos inacabados con Arturo Roig: filosofía latinoamericana, historia de las ideas, universidad*. Mendoza, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, pp. 293-322.
- Arpini, A. M. (2020b) *Tramas e itinerarios. Entre filosofía práctica e historia de las ideas de nuestra América*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Editorial Teseo.

- Bachelard, G. ([1927] 1969) *Essai sur la connaissance approchée*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 3^{ème} édition.
- Bachelard, G. ([1932] 1980a) *La intuición del instante*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Bachelard, G. (1934] 1985a) *El nuevo espíritu científico*. México, Editorial Nueva Imagen.
- Bachelard, G. ([1936] 1978a) *La dialéctica de la duración*. Madrid, Editorial Villalar.
- Bachelard, G. ([1937] 2018) "A continuidade e a multiplicidade temporais". En: Salomon, M. (org.) (2018). *Heterocronias. Estudos sobre a multiplicidade dos tempos históricos*. Goiânia, Edições Ricochete, Trad. de Fábio Ferreira de Almeida, pp. 337-365.
- Bachelard, G. ([1938] 1991) *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*. México, Siglo XXI Editores, 17^{ma} edición.
- Bachelard, G. ([1939] 1980b) "Instante poético e instante metafísico". En: Bachelard, G. *La intuición del instante*. Buenos Aires, Siglo XX, pp. 113 a 165.
- Bachelard, G. ([1940] 2003) *La filosofía del no. Ensayo de una filosofía del nuevo espíritu científico*. Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- Bachelard, G. ([1949] 1978b) *El Racionalismo aplicado*. Buenos Aires, Paidós.
- Bachelard, G. ([1951] 1975) *La actividad racionalista de la física contemporánea*. Buenos Aires, Ediciones Siglo Veinte.
- Bachelard, G. ([1953] 2007) *Le matérialisme rationnel*. Paris, Quadrige.
- Bachelard, G. (1985b) *El compromiso racionalista*. México, Siglo XXI Editores, S. A. de C.V.
- Canguilhem, G. (1985) "Obertura". En: Bachelard, G. *El compromiso racionalista*. México, Siglo XXI Editores, S. A. de C.V, pp. 7-8.

- Foucault, M. (2015) "La vida: la experiencia y la ciencia, 1984". En: *La ética del pensamiento. Para una crítica de lo que somos*. Jorge Álvarez Yáñez (ed. y trad.). Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 379-396.
- Gabriele, A. (2012). "Entre construcciones teóricas y ampliaciones metodológicas. La Historia de las Ideas Latinoamericanas". *Algarrobo-MEL*, 1(1). Recuperado a partir de <https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/mel/article/view/1>
- Ricœur, P. (2001) "¿Qué es un texto?". En: *Del texto a la acción. Ensayos de Hermenéutica II*. Buenos Aires, FCE de Argentina, pp. 127-147.
- Roig, A. A. (1973) "Bases metodológicas para el tratamiento de las ideologías". En *VVAA. Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires, Bonum, pp. 217-244.
- Roig, A. A. (2009 [1981]) *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Buenos Aires, Una ventana. Edición corregida y aumentada.
- Roig, A. A. (1993) *Historia de las ideas, teoría del discurso y pensamiento latinoamericano*. Santa Fe de Bogotá, Universidad Santo Tomás -USTA.
- Salazar Bondy, A. ([1972] 2015) "Estudio preliminar. El nuevo espíritu científico. Gaston Bachelard". En: Rojas Huaynates, J. (ed.), Montoya Huamani, S. y Martínez Salirrosas, O. (2015) *Repensar a Augusto Salazar Bondy. Homenaje a los 90 años de su nacimiento*. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos Fondo Editorial, pp. 124-145.

CARTOGRAFÍA ARPINIANA: ENTRE EPISTEMES MARTIANAS Y AMPLIACIONES METODOLÓGICAS

Alejandra Gabriele

Universidad Nacional de Cuyo (Argentina)

 ORCID ID <https://orcid.org/0000-0001-8167-8400>

Matriz epistémica martiana, pensar situado y ejercicio de la sospecha o cómo caracterizar el modo de investigar de Adriana Arpini

El punto de partida es el de un conocimiento situado en dos sentidos o dimensiones: histórica y epistemológica. La posición de un pensamiento situado históricamente supone investigar desde el presente y el lugar disciplinar desde dónde produce conocimiento. Este posicionamiento en la producción de Adriana Arpini es la Historia de las Ideas latinoamericanas, disciplina que tiene su peculiar estatus epistemológico. En el artículo “Tres reflexiones en la frontera entre filosofía e historia” (2010), Arpini refiere a la Historia de las ideas como un espacio de frontera entre la filosofía y la historia, caracterizado por no establecer límites claros respecto de hasta dónde llega o hasta dónde puede avanzar cada disciplina, como tampoco

establece un criterio estable y constante acerca de cómo, cuáles y qué intercambios pueden realizarse entre la filosofía y la historia. Pero en ese tránsito dialéctico entre una y otra disciplina, hay un anclaje en el modo de mirar filosófico, configurando o generando mayores intensidades filosóficas.

En este movimiento entre disciplinas, se despliegan diversas tensiones que dan cuenta de lo abigarrado de las dimensiones epistemológicas e históricas que supone un pensar situado, y que le dan consistencia al mirar filosófico de Arpini en sus investigaciones. Se trata de:

Tensiones entre lo histórico y la vida, entre la historia y la sociedad, entre pasado y presente, pasado y futuro, presente y futuro, entre historia y utopía, entre conocimiento histórico y memoria, entre historia y política, entre hechos históricos y hechos no-históricos, entre sujetos y no-sujetos de la historia, o bien entre sujetos reconocidos y sujetos olvidados (Arpini, A. 2010, 152-153).

En este contexto de producción de conocimientos que se reconoce parte de un dinámico y conflictivo complejo histórico, investigar implica:

... descubrir diversos y originales recorridos en el campo de las ciencias sociales y las humanidades, que lejos de buscar la asepsia del conocimiento, apuestan por el compromiso en la búsqueda de verdades que potencien el desarrollo libre y contextualizado de la vida en todas sus manifestaciones (Arpini, A. 2020, 10).

Pero este compromiso que lleva adelante Arpini en la búsqueda de saberes liberadores en la cantera cultural de nuestra América tiene un punto de apoyo, especie de hilo inspirador y conductor que aporta coherencia y es nada menos que la obra de José Martí, y desde allí se articula en un mismo movimiento el ejercicio de no perder de vista el desde dónde y el ejercicio de la sospecha. Podemos hablar, entonces, de una matriz martiana en esta episteme nustramericana que perfila el ejercicio de la sospecha en las investigaciones de Arpini. En uno de sus artículos sobre la investigación en humanidades y ciencias sociales (2012), recupera una anotación de José Martí en su cuaderno de apuntes para una clase de filosofía en la Escuela Normal Central de Guatemala:

Puedo hacer dos libros: uno dando a entender que sé lo que han escrito los demás: -placer a nadie útil, y no especial mío.

“Otro, estudiándome a mí por mí, placer original e independiente.

Redención mía por mí, que gustaría a los que quieran redimirse.

Prescindo, pues, de cuanto sé, y entro en mi Ser.

¿Que qué somos? ¿Que qué éramos? ¿Que qué podemos ser?

(Martí, J. Citado por Arpini, A. 2012, 14).

A partir de esta cita de Martí, Adriana Arpini distingue dos posibles programas de indagación en el campo de los estudios humanísticos y científico sociales: uno centrado en una reproducción erudita de una filosofía con pretensiones

de universalidad, por lo tanto ahistórica, u otro programa que a través de la indagación y de la producción de diferentes registros y circulaciones de saberes busque dar cuenta de quiénes somos en tanto sujeto colectivo histórico “no de la manera en que un sujeto conoce a un objeto, sino en un sentido más complejo, en que el conocimiento de sí está asociado al cuidado de sí.” (Arpini, A. 2012, p.14). Se trata de un compromiso epistemológico que requiere de un ejercicio de autoconocimiento y autovaloración en una relación dinámica entre pasado y presente, en la convicción de que conocernos provoca novedades transformadoras.

En esta clave martiana, Arpini introduce una serie de cuestiones que presenta como *criterios intrahistóricos de crítica de la realidad* para pensar la alternativa de un humanismo crítico nuestroamericano a partir de remover nociones que vinculan la capacidad cognitiva exclusivamente a la razón y que sostienen la continuidad privilegiada del tiempo progresivo y sucesivo, y dar lugar a explorar la capacidad cognitiva de lo imaginario como potencia creadora de lo humano privilegiando la construcción de una mirada que sea capaz de acceder a la diversidad de contenidos y de tópicos existentes en un determinado momento histórico (Cfr. Arpini, A. 2012).

Como muestra de este ejercicio crítico de carácter martiano, vale esta cita tomada del artículo “Alternativas teóricas para el abordaje de nuestra América” en el que Arpini problematiza la construcción de la mirada metodológica poniendo en tensión las estrategias estandarizadas dadas con las que producimos a partir de la crítica situada e intrahistórica que permite acceder a otras lógicas presentes en nuestra cultura:

... todo el arco de las independencias de nuestra América, desde que se inicia la lucha por la emancipación de la esclavitud en Saint Domingue (Haití), hasta la guerra hispano-cubana-norteamericana esté signada por una afirmación de identidades propias, en sentido emancipatorio, que involucran formas alternativas de producción de conocimiento. Estas variopintas formas de conocer se sustentan en experiencias difícilmente traducibles a lenguajes científicos o académicos que se ajustan a la lógica de la identidad. Requieren de una gramática que permita expresar lo otro, lo diferente, lo que escapa a la racionalidad calculadora, pero que produce acontecimientos, irrumpe en el orden vigente mostrando su contingencia, interrumpe la progresión de la secuencia histórica desviándola de su presunta teleología. Tal vez por eso nuestros intelectuales prefieren el ensayo o la novela como forma de producción textual, que es también una forma de producción de conocimiento sin antiparras acerca de nosotros mismos (Arpini, 2018, 67).

Sistematización de conocimientos provenientes de diferentes tradiciones teóricas para la producción de ampliaciones metodológicas

¿Qué estrategias, qué categorías ha rastreado, modificado, transformado, producido Arpini para poder acceder a esos territorios de conflictos que hacen a nuestra trama identificatoria de esa diversidad que somos como latinoamericanos? Un término clave es el de ampliaciones metodológicas, herencia recibida y al mismo tiempo resignificada en una serie de hitos en la historia del pensamiento latinoamericano. A continuación,

damos cuenta del modo de operar de Arpini a través de la sistematización de diferentes insumos teóricos para perfilar su posición epistemológico metodológica.

Entre las preocupaciones que han motivado ampliaciones metodológicas en las últimas tres décadas del siglo XX en América Latina y que configuran una parte significativa en la formación de Arpini, se encuentran la cuestión de la dependencia y la revisión de la concepción de lo ideológico. Los planteos teórico-metodológicos generados por estas problemáticas fueron tratados y luego plasmados en las recomendaciones surgidas de la Reunión de Expertos sobre Historia de las Ideas en América Latina, realizada en México en setiembre de 1974, a partir de una convocatoria de la UNESCO. Lo propuesto por esta comisión consistió en una serie de ampliaciones que van desde concebir a las ideas como un elemento significativo que integra una estructura más amplia como el ser producidas en ámbitos que trascienden los académicos, en regiones más que en naciones, y que hacer historia de las ideas es abordar la historia de la conciencia social latinoamericana. (Cfr. Arpini, A. 2004).

A partir de este marco teórico-metodológico, Adriana Arpini produce un movimiento, una especie de torsión que busca acceder a la dimensión de los supuestos teóricos que atraviesan las recomendaciones metodológicas del '74. Se trata de desentrañar la presencia del historicismo como una de las dimensiones teóricas más sólidas que sostiene el marco teórico de la historia de las ideas latinoamericanas.

En el artículo "El historicismo. Una alternativa metodológica para la historia de las ideas latinoamericanas" (2004) se

ocupa de los aportes del historicismo en sus diferentes etapas, deteniéndose especialmente en la lectura y propuesta que realiza José Gaos. Considera que en el desarrollo del historicismo se pueden distinguir diversas etapas tanto a nivel teórico como metodológico que son de significativa importancia para el desarrollo de la historia de las ideas en Hispanoamérica, como así también posiciones críticas dentro de la evolución misma del historicismo que han llevado a radicalizar sus tesis iniciales. Propone entonces la siguiente clasificación de las etapas de desarrollo del historicismo: una etapa de formulación del primer historicismo, ligada a una filosofía de la conciencia y a una visión esencialista del pasado, como es la realizada por Dilthey; una segunda etapa de transición que introduce matices tales como el intento de Troeltsch de superación del historicismo por la ética; y una etapa de madurez y radicalización de las tesis historicistas como se puede observar en la obra de Groethuysen; y por último, la renovación del historicismo llevada adelante por José Gaos en México (Cfr. Arpini, A. 2004).

La etapa del historicismo diltheyano, o historicismo clásico (siglo XIX), se ubica “entre el atardecer de la filosofía idealista y el afianzamiento de las ciencias naturales” (Arpini, A. 2004). Dos son las preocupaciones que atraviesan la obra de Dilthey: buscar establecer los fundamentos epistemológicos de las Ciencias del Espíritu para constituirse con autonomía y asegurar la validez universal de sus enunciados; y la pretensión de hallar el método que permita asegurar la validez del conocimiento histórico. A partir de estas preocupaciones, enlaza el método histórico con el sistema de las Ciencias del Espíritu,

estableciendo el nexo con el análisis de los hechos de la conciencia, es decir, estableciendo la relación entre la teoría del conocimiento y la psicología. Así, Psicología y Hermenéutica constituyen el fundamento epistemológico de las Ciencias del Espíritu, en particular de la Historia. La psicología, en la medida que procede al análisis de la realidad entera de la vida psíquica (vivencia), permite conocer al hombre en cuanto ente histórico, y la hermenéutica, entendida en sentido amplio como comprensión del pasado y en sentido estricto como interpretación de los documentos, completa la apoyatura epistemológica. La razón histórica pretende ser una nueva fundamentación de las Ciencias del Espíritu en una filosofía que se despliega como teoría de la estructura de la vida.

En Ernst Troeltsch, sucesor de Dilthey en Berlín, Arpini nos muestra un interesante giro en dirección de la dimensión ética del historiador. Si bien también para él (como para Dilthey) el objeto histórico es lo individual como unidad de vida histórica, dicho objeto es seleccionado con entera libertad por el historiador sobre la base de su interés subjetivo. En consecuencia, el historiador pasa a jugar un rol activo en la determinación de la unidad de vida del pasado que se propone como objeto de su investigación y del punto de vista desde el que será abordado. Troeltsch toma distancia de las anteriores formulaciones historicistas en lo que respecta a la noción de inmutabilidad de la naturaleza humana como a priori de la investigación, por el contrario sostiene que el sujeto psicológico no es el mismo en todo tiempo y lugar. También se aleja de toda concepción del conocimiento que pretenda que la conciencia pueda aprehender inmediatamente la esencia

del pasado. Reconoce en todo conocimiento la mediación de elementos sensibles como el lenguaje, la escritura, los monumentos; los cuales valen por sí mismos en cuanto soportes materiales de una expresión cultural del pasado, susceptible de una pluralidad de interpretaciones según los intereses subjetivos de cada historiador en cada presente. La historia deja de ser una ciencia contemplativa para pasar a ser concebida como ciencia operante. Se trata de entender que la historia no está determinada exclusivamente por el pasado sino que desemboca en una comprensión del presente y del porvenir previendo el deber ser.

Con Bernhard Groenhuysen se acentúa la historicidad de todo lo humano. Las cosas humanas no sólo tienen historia sino que son historia. De esta manera se distancia del análisis de la realidad histórica desde la perspectiva de una filosofía de la conciencia que entiende el presente como prolongación del pasado, manifestación accidental de una misma esencia universal, cuyas determinaciones están necesariamente fijadas desde siempre. Desde la historicidad de las cosas humanas, Groenhuysen propone el estudio del dinamismo histórico desde categorías que muestren las contradicciones de una época (por ejemplo, pueblo-burguesía). Esto requiere de una ampliación metodológica, especialmente en lo que se refiere a la determinación de las fuentes. Es así como propone reconstruir el discurso sin voz a través del análisis de documentos no tradicionales (sermones, escritos pedagógicos) en los que es posible descubrir el discurso contrario al discurso expresado, no tanto por el contenido de sus formulaciones, sino por la forma de la expresión.

Otro supuesto que es importante explicitar para comprender sobre qué fundamentos se desarrolla la historia de las ideas latinoamericanas es que toda producción humana, es decir, toda objetivación humana constituye el vasto y complejo mundo de la cultura. La cultura, entonces, es un fenómeno social, que en tanto que social se caracteriza por la conflictividad, por lo tanto, es el conflicto el motor de todas las posibles transformaciones o cambios sociales que pueda haber experimentado o que experimente el hombre (Cfr. Roig, A. 1993).

Arpini se detiene en la renovación de las principales tesis historicistas llevada adelante por José Gaos, a partir de la crítica a algunos de los supuestos fundamentales del historicismo clásico o diltheyano. Considera que el planteo fundamental radica en la siguiente cuestión: saber “si la historia es simplemente de los accidentes de la naturaleza ahistórica del hombre, o de esta misma naturaleza, negándola” (Gaos, J. Citado por Arpini, A. 2004, 32). De esta manera está distinguiendo dos posiciones: una que se apoya en la identidad de la naturaleza humana; y la otra que sostiene la historicidad de todo lo humano. La primera opción se ve manifiesta en la obra de Dilthey, en la que no sólo se apoya en la identidad de la naturaleza humana, sino que también se suma la indispensabilidad de lo sistemático, tipológico y general de las Ciencias del Espíritu. Advierte que la noción de “vida” diltheyana, propuesta como fundamento comprensivo, constituye una abstracción en la que queda diluida la posibilidad de afirmación del sujeto histórico auténtico, esto es, el sujeto concreto, aquel que es afectado por el aquí y ahora, diferente del sujeto histórico que es tal en la medida en que mantiene una relación estructural con respecto

al todo de la historia universal. Por estas razones Gaos acusa a esta posición historicista de esencialista y ahistórica y arremete contra la “razón histórica” por considerar que sólo es capaz de aprehender la historia como temporalidad, perdiendo de vista al hombre como sujeto histórico concreto. Desde esta renovación del historicismo, Gaos en *En torno a la filosofía mexicana*, pretende lograr una valoración justa de la filosofía mexicana frente a las opiniones que desconocían toda producción filosófica mexicana o las que consideraban su falta de originalidad. Para llevar adelante este propósito emprende el camino de una revisión crítica de la Historia de las ideas en México que implica: desmitificar la idea de originalidad absoluta de la filosofía; reconocer que las ideas filosóficas se singularizan sobre el fondo de otras ideas a las que se encuentran unidas como los hilos de una trama; que la historia de la filosofía se construye desde un presente cambiante. Todo ello involucra, por una parte, una aproximación a la problemática del sujeto desde la historicidad; y por otra, una innovadora caracterización del método propio de la Historia de las Ideas (Cfr. Arpini, A. 2004, 33). Analizar ideas del pasado implica un diálogo entre por lo menos dos sujetos diferentes, de modo que cada uno es afirmado en su historicidad y mediado por un proceso por el cual el sujeto histórico objetiva el mundo, reemplazando los objetos por palabras o categorías. De esta manera, dice Gaos:

... el pasado es obra de cada uno de los sucesivos presentes en vistas de los respectivos futuros, y en cuanto “en vistas de” éstos, el pasado y los sucesivos presentes [son] obra de los respectivos futuros mismos. El presente histórico es obra de

sus propias pretensiones. Y el pasado histórico no es inmutable (Gaos, J. Citado por Arpini, A. 2004, 36).

Sin embargo, advierte Arpini, este reconocimiento de la perspectiva particular del historiador presenta un límite considerable, la cuestión de las posiciones teóricas e ideológicas del investigador quedan reducidas a un problema de experiencia subjetiva en determinadas circunstancias históricas. Considera que “Gaos produce una psicologización del problema ideológico, dejando en segundo plano otras dimensiones: política, económica, social.” (Arpini, A. 2004, 40).

Continuando con la tarea de realizar ampliaciones teóricas y metodológicas, Arpini en su artículo “Aportes metodológicos para una Historia de las Ideas Latinoamericanas”, considera que “el desafío actual de la Historia de las Ideas nos coloca frente a la necesidad de explorar alternativas metodológicas, que permitan incorporar, no sin crítica, los resultados más perfilados del conocimiento universal” (Arpini, A. 2004, 73-74). Dado que el estudio de las ideas latinoamericanas se realiza fundamentalmente sobre textos (o diversas formas de producción simbólicas entendidas como textos), la autora busca herramientas metodológicas que le permitan realizar una lectura de dichos textos con el objeto de indagar la relación dialógica entre texto y contexto para hallar la presencia de lo ideológico tanto en el contenido como en la forma del discurso. Acude a pensadores tales como Agnes Heller y Henry Lefebvre para sostener que las formas superiores del saber están construidas sobre el suelo de la vida cotidiana y el saber de lo cotidiano. En consecuencia, de acuerdo con los modos en

que se valore la cotidianidad se dará lugar a diferentes tipos de discursos. Cuando lo cotidiano es valorado positivamente emergen discursos justificadores del orden social vigente, en cambio, cuando la valoración es negativa, da lugar a discursos críticos que buscan reconocer el conflicto en las contradicciones presentes en los diferentes niveles discursivos de la vida social. Hay un reconocimiento de la relación dialéctica entre sociedad y discursividad, a partir de la cual se considera que es posible abordar el carácter ideológico de todo texto en el entramado textual de las ideas.

Así, desde las preocupaciones expuestas y siguiendo la línea de estudio trabajada por Roig, Arpini busca en la Teoría del texto propuesta por Sigfried Schmidt y la Semiótica de Julia Kristeva, los elementos que incorporará a la metodología de análisis de ensayos latinoamericanos. De Schmidt toma la noción de “texto” entendido como un conjunto de enunciados y como un ámbito del comportamiento lingüístico que se actualiza tanto en el habla como en la escritura. El texto ya no es un fenómeno puro del lenguaje, una categoría exclusivamente lingüística, sino que pasa a ser parte de los fenómenos sociales, y en consecuencia, deberá ser definido por criterios sociocomunicativos. Esta dimensión del lenguaje es la que Schmidt denomina textualidad. Entonces, una teoría para la investigación práctica del texto incorporará aportes de diversas disciplinas como la filosofía, la sociología y la antropología. Es decir, el texto se constituye en nuevo objeto de investigación de una confluencia interdisciplinaria, por su carácter pragmático. Pero advierte Arpini, que a pesar de la incorporación de las dimensiones semántica y sobre todo pragmática en el análisis

del texto, no deja de ser una descripción fenomenológica de la comunicación social, fuera de la cual quedan los conflictos y las tensiones propiamente sociales e históricas que operan en el momento mismo de producción del texto. También aparece una limitación en cuanto a los sujetos que intervienen en la comunicación, que de acuerdo con lo trabajado por Schmidt, el único que aparece como desempeñando un papel activo es el hablante, pero nada dice acerca del interlocutor.

Para abordar el contexto de productividad del texto Arpini recurre a la propuesta semiótica de Julia Kristeva. Dos son los núcleos temáticos que interesan a Arpini para la metodología de la Historia de las Ideas latinoamericanas: la crítica a la noción de signo de la semiótica clásica y la noción de texto como eje central de una nueva semiótica. La propuesta de Kristeva consiste en acentuar el momento de producción del signo, como actividad translingüística que pone en relación el enunciado presente con otros enunciados sincrónicos, al tiempo que pone también en relación al autor con el lector. El signo se entiende desde esta posición semiótica como el lugar de acceso a la productividad y portador de infinitos sentidos. Todo texto supone una dimensión intertextual y una dinámica dialógica que permite que el contexto epocal pueda ser leído en un texto presente. La categoría de anáfora propuesta por Kristeva es la que posibilita englobar semióticamente sujeto, objeto y práctica, al tratarse de un gesto que permite recuperar en el texto escrito los textos ausentes abriendo el campo de las conexiones semánticas en las diversas prácticas translingüísticas. La traducción discursiva de ese gesto lo constituye el ensayo, que cumple con una función indicativa más que significante, en

la medida en que instauro o indica relaciones. Es además, una forma adecuada para comunicar mensajes impulsados por la necesidad de introducir formas axiológicas diferentes y traducir discursivamente el gesto. Es decir, que el ensayo cumple con la función de abrir la textualidad hacia prácticas no lingüísticas significativas. Arpini sostiene que: “una consideración de la gestualidad como producción permitiría un abordaje de todas las prácticas sociales, en particular aquellas que impliquen un alejamiento y/o modificación de los códigos vigentes” (Arpini, A., 2004, 94), a partir de la direccionalidad interpretativa que señala el gesto. Esta posibilidad de análisis de la gestualidad del ensayo es puesta en práctica en el estudio de los ensayos de pensadores decimonónicos latinoamericanos –como Eugenio M. de Hostos, José Martí, Simón Rodríguez, Domingo F. Sarmiento– para quienes “la palabra tiene potencia realizativa, y la escritura, sobre todo a través del periódico, cumple una función programática” (Arpini, A., 2004, 97).

De este modo hemos mostrado algunas claves epistemológicas y metodológicas que nos conducen a la fibra íntima de las investigaciones llevadas adelante por Adriana Arpini desde su convicción de que el pensamiento crítico, comprometido e intrahistórico produce en un mismo movimiento la visión de tensiones singulares que entranan la historia de las ideas en nuestra región, y la emergencia de fuerzas transformadoras que posibilitan autoconocernos y autovalorarnos en nuestra diversidad. También desde la convicción de que la construcción de estrategias y categorías metodológicas para dilucidar desde una mirada filosófica diversas producciones de saberes en nuestras comunidades, requiere de un trabajo de largo

aliento: sistematización de lecturas provenientes de diferentes tradiciones teóricas que estén discutiendo dimensiones que coadyuven a perfilar la posición epistemológica y construir los procedimientos para una producción de conocimientos originales en tanto suponen una perspectiva históricamente situada.

Y, por último, reconociendo que se trata de “experiencias auténticas del pensar, que trastorna las certezas más superficiales y también las más profundas, e inaugura posibilidades de transformación, de creación, colocándonos ante el abismo de la novedad” (Arpini, A. 2012, 14), para reeditar, cada tanto, la inquietud martiana “¿Que qué somos? ¿Que qué éramos? ¿Que qué podemos ser?”

Bibliografía

- Arpini, Adriana (compiladora). 2004. “El historicismo. Una alternativa metodológica para la historia de las ideas latinoamericanas” y “Aportes metodológicos para una Historia de las Ideas Latinoamericanas – Teoría del texto y semiótica”, en: *Otros discursos. Estudios de Historia de las Ideas Latinoamericanas*. Mendoza, FCPyS UNCUYO, pp. 17–44, 71–100.
- Arpini, Adriana. 2010. “Tres reflexiones en la frontera entre filosofía e historia”, en: *Estudios Avanzados* 13, USACH, pp. 151–165.
- Arpini, Adriana. 2012. “Propuesta en torno a la investigación en humanidades y ciencias sociales. Indagaciones sobre el humanismo”, en: *CUADERNOS FHyCS–UNJu*, Nro. 42: pp. 11–19.
- Arpini, Adriana. 2018. “Alternativas teóricas para el abordaje de nuestra América”, en: Reyes Suárez, A.; Piovani, J.I. y Potaschner, E. *La investigación Social y sus prácticas. Aportes latinoamericanos a los debates metodológicos de la Ciencias Sociales*. Buenos Aires: Teseo, pp. 61–72.

- Arpini, Adriana María. 2020. *Tramas e itinerarios: entre filosofía práctica e historia de las ideas de nuestra América*. Buenos Aires: Teseo.
- Roig, Arturo Andrés. 1993. *Historia de las ideas, teoría del discurso y pensamiento latinoamericano*. Bogotá, Universidad Santo Tomás USTA.

EL HILO DE ADRIANA

María Rita Moreno

INCIHUSA–CONICET (Argentina)

 ORCID ID <https://orcid.org/0000-0002-0858-4077>

Caduco en “la República asesinada” y como el dolor nacional es mío,
el dolor popular me horada la palabra, desgarrándome,
como si todos los niños hambrientos de Chile fueran mis parientes;
el trágico y el dionisiaco naufragan en este enorme atado de lujuria en angustia,
y la acometida agonal se estrella la cabeza
en las murallas enarboladas de sol caído,
trompetas botadas, botellas quebradas, banderas ajadas,
ensangrentadas por el martirio del trabajo mal pagado...

(Canto del macho anciano), PABLO DE ROKHA

He escogido comenzar con estas agobiantes palabras de un poema de Pablo de Rokha por dos motivos, principalmente. Uno y otro se hallan, empero, emparentados. En primer lugar, hace 48 horas (el 04 de septiembre de 2022 por la noche) se conoció el resultado del plebiscito constitucional chileno: con el 99,99% de las mesas escrutadas, el Servicio Electoral del país trasandino ha declarado que la opción “Apruebo” obtuvo 4.860.266 votos correspondiente al 38,13% y la opción “Rechazo” 7.886.434 votos, correspondiente

al 61,87%¹. Sin ánimos de hacer un análisis pormenorizado (la densidad del asunto exige una rigurosa y atenta reflexión), entiendo que es por lo menos pertinente iniciar un escrito sin desatender el hecho pasmoso implicado en el abierto rechazo a un proyecto constitucional que buscaba –con sus bemoles– revertir ciertas aristas de la enquistada política neoliberal. En ese sentido, la expresión de Pablo de Rokha resuena en mi boca y hago mío el dolor nacional que él siente a mediados del siglo XX. Como el poema expresa, recula la lucha agonal y las botellas quebradas, las banderas ajadas y ensangrentadas por el martirio del trabajo mal pagado ofician de nuevos hitos en una topografía diagramada por las estrategias rechonchas de la derecha. Claro que, al hablar de “nación” unas décadas más tarde de lo que lo hizo de Rokha se hace menester transgredir el vocablo: no recito el poema para cantarle al estado nación, sino a oprimidos y resistentes, ese colectivo (trans)fronterizo y transidentitario al que cabe nombrar como *statelessness*, un concepto arendtiano evocado por Judith Butler para aludir:

Esta humanidad espectral, privada de peso ontológico, que no pasa las pruebas de inteligibilidad social requeridas para ser mínimamente reconocida, incluye a todos aquellos cuya edad, género, raza, nacionalidad y estatus laboral no solo los descalifica para la ciudadanía, sino que los califica activamente para convertirse en sin-estado (Butler 2009: 53).

Es por eso que a la victoria del rechazo –expresión que

1 Cf. https://www.servelecciones.cl/#/votacion/elecciones_constitucion/global/19001

manifiesta una dialéctica que merece ser profundizada- se le acopla rápidamente el intento de magnicidio contra Cristina Fernández de Kirchner el 01 de septiembre, apenas unas horas antes. Frente a las acciones que denodadamente apuntan una y otra vez a la eliminación de lo que se presenta como alteridad, retornan las palabras del poema, pues “el dolor popular me horada la palabra, desgarrándome” incluso en el impulso que me conduce a seguir escribiendo. Me inquieta el recurrente volver a comenzar del pensamiento; sin caer en una resignación estéril, los dos hechos referidos parecieran vaciar de contenido todo concepto y convicción (al menos ante los ojos de quien puede relatar su biografía en una línea congruente con la de la consolidación del neoliberalismo en el cono sur). Y es aquí donde aparece el segundo motivo por el que comienzo este texto con el poema; impulso que se delinea en la forma de una pregunta: ¿cuál es el filamento que recorre los hechos previamente aludidos, el hambre de los niños de Chile que le duele a de Rokha y la impetuosidad de una palabra que, aunque escrita y pronunciada, se siente herida y lacerada?

Parece oportuno unir la articulación por la que se cuestiona la interrogante con algunas flexiones sobre la palabra filosófica ofrecidas por Jacques Derrida. En efecto, *La diseminación* comienza uno de sus capítulos más visitados -titulado “La farmacia de Platón”- con una alusión a la naturaleza “textil” de los textos: a pesar de la evidente cacofonía producida por semejante yuxtaposición, es la fuerza que resulta de esta última lo que me interesa rescatar. Es que en la expresión “naturaleza textil de los textos” precipita la enigmática obertura de la obra aludida. Derrida inaugura el capítulo de manera semejante

a como Theodor W. Adorno abre su *Teoría estética*, esto es, implantando una esquivada contradicción como condición de entrada²: “Un texto no es un texto más que si esconde a la primera mirada, al primer llegado la ley de su composición y la regla de su juego. Un texto permanece además siempre imperceptible” (Derrida 1997: 93). ¿Por qué iniciar una obra tendiendo sobre quien lee una nube borrascosa que interpela la instancia misma de la lectura?

Como se podrá anticipar, no tengo la respuesta conclusiva y certera a esta pregunta. Creo que esta misma imposibilidad para ofrecer una solución unívoca es, empero, un índice de lo que sugiere Derrida. Un texto se resiste a la existencia fijada, rechaza la reducción a un plano monolingüe y rehuye la opacidad de lo siempre igual precisamente debido a su “naturaleza textil”. ¿De qué se trata? El filósofo argelino liga el carácter textual al devenir incierto de lo textil cuando líneas más abajo indica que:

El ocultamiento del texto puede en todo caso tardar siglos en deshacer su tela. La tela que envuelve a la tela. Siglos para deshacer la tela. Reconstituyéndola así como un organismo. Regenerando indefinidamente su propio tejido tras la huella

2 La primera oración de *Teoría estética*, una obra publicada póstumamente, dice: “Zur Selbstverständlichkeit wurde, daß nichts, was die Kunst betrifft, mehr selbstverständlich ist, weder in ihr noch in ihrem Verhältnis zum Ganzen, nicht einmal ihr Existenzrecht”. Akal transforma la intrincada sintaxis que Adorno expresamente usa (con el objeto de disociar los roles preestablecidos para sujeto, predicado y complementos) del siguiente modo: “ha llegado a ser obvio que ya no es obvio nada que tenga que ver con el arte” (Adorno 2004: 9).

cortante, la decisión de cada lectura. Reservando siempre una sorpresa a la anatomía o a la fisiología de una crítica que creería dominar su juego, vigilar a la vez todos sus hilos, embaucándose así al querer mirar el texto sin tocarlo, sin poner la mano en el “objeto”: sin arriesgarse a añadir a él, única posibilidad de entrar en el juego cogiéndose los dedos, algún nuevo hilo. Añadir no es aquí otra cosa que dar a leer. Hay que arreglárselas para pensar eso: que no se trata de bordar, salvo si se considera que saber bordar es saber seguir el hilo dado (Derrida 1997: 93-94).

La transcripción de un fragmento tan extenso vale la pena si con ello logro retener lo que me insta a producir algunas preguntas para impulsar yo misma una textualización. En la cita derridiana asoman algunas palabras que perfilan el enigma en que consiste un texto: si el texto es un fragmento del universo y “el enigma es un fragmento” (Benjamin 2005: 371 [J 77a, 8]) que tensiona la subjetividad lectora desde su pequeñez muda y objetiva, se trata de rondar el enigma de lo (i)legible. La figura enigmática del texto se comporta como un tejido, un animal textil hecho de hebras orgánicas que en cuanto tales se pliegan y repliegan sobre sí. El texto, parece decir Derrida, no precisa de subterfugios para ocultarse ni para regenerarse; su anatomía textil, su organicidad hilada, es infinita para quien quiere aprehenderla. Como con las células de nuestra piel, cuando aguzamos la mirada buscando analizar la escala atómica de las hebras del tejido textual nos cansamos. Ahora bien, no se trata tanto de un cansancio de la mirada, de un agotamiento por lo extensivo del asunto; es, más bien, una fatiga que aparece en cuanto la señal de la impotencia

de quien lee ante la intensión de lo huidizo, lo que rechaza ser numerado, conceptualizado. De manera similar, cuando quienes nos dedicamos a la filosofía pretendemos decodificar e incluso adivinar las reglas que ordenan el enigma cifrado en los hilos de la tela textual, ésta se deshace y reorganiza, revelando su vitalidad. El enigma textil es, entonces, otro modo de nombrar la robustez de la filosofía.

Es decir, cuando “estrella(mos) la cabeza en las murallas enarboladas de sol caído” (para volver al poema de Rokha) y lo que nos circunda se nos muestra aciago y taciturno, la vivacidad de un texto filosófico se manifiesta y prolonga en la medida en que éste rechaza, indómito, la fijación a la que con ínfulas rigurosas los conceptos inmovilizantes quieren reducir-la. Para Derrida esto tiene una consecuencia radical: se trata de la impotencia para sumar hilos a la trama que la filosofía ha tejido como su historia. O, mejor dicho, la impotencia de la añadidura impune, *ex nihilo*. Si la historia de la filosofía se repite como miserable farsa (Marx 2014a: 103) es justamente en el gesto filosófico de asunción divina, es decir, en la mímica que pretende ejecutar la novedad en un tejido que, conforme a Derrida, no pasa de moda. Si el pensador argelino rechaza la añadidura de hilos, no lo hace por querer conservar inmaculado un pretendido núcleo de verdad insuperable, sino, más bien, para expresar que los hilos se siguen tejiendo entre sí de una manera diferente a la de la acumulación. Leer y escribir filosofía parecería ser el acto por el que acontece una constante transposición de la urdimbre, un obstinado reacomodamiento de las hebras mediante el que mutan el cuerpo textil, los patrones y las texturas.

De tal manera, penetrar el tejido orgánico de la filosofía no implica agregar nuevas hebras; la regeneración orgánica del epitelio filosófico se produce cuando lo reproducimos a través de nuestras lecturas: la intervención textil-textual consiste en (dar a) leer, una praxis que Derrida imagina como la acción del bordado. Hacer un texto es bordar una trama; y bordar es, como indica el autor de *La diseminación*, leer hilos. Así entonces, leer *-i. e.* intervenir la urdimbre textual- comporta la generación de niveles en un manto, la hechura de una red confeccionada en las tensiones de su superficie, la producción en lo plano de un campo de salientes y valles, la intervención en una topografía y, con ello, la producción de un paisaje diferente. Todo ello, claro está, con la sensibilidad visual y táctil que demanda el bordado.

En el fragmento derridiano hay una indefinición en torno a la “tela”. Esa indeterminación no se debe a un descuido; considero que se trata de una suspensión expresa en la medida en que, en lugar de una vacilación, causa una apertura: podría sospechar que con “tela” Derrida alude a un específico texto y nada más³; no obstante, de alguna manera, la indeterminación en torno al vocablo sugiere que el género textil al que se refiere también admite ser comprendido en relación a la historia de la filosofía. Es que ¿qué hace un pensador argelino a principios de la séptima década del siglo XX leyendo un diálogo platónico? ¿Cómo se justifica el salto ante el abismo que presuntamente existe entre el hilo de la filosofía antigua y la tela que le toca

3 De hecho, en “La farmacia de Platón” el autor se ocupa expresamente de *Fedro*. La introducción a la que he hecho referencia conduce a un trabajo sobre tal obra.

bordar al pensamiento contemporáneo y francófono? Más aún, si se tiene en cuenta el rechazo deliberado del siglo XX a las hebras algo ajadas del pasado filosófico (pensemos en la contundencia con que se señala a Hegel o Platón en las inmediateces de la contemporaneidad⁴). En relación a esas interrogaciones cabe explorar el bordado derridiano como la praxis filosófica que inscribe relieves y pronuncia niveles en la historia filosófica, en busca lúdica de afinidades que colapsen la linealidad histórica y que propongan otros modos de construir continuidades y puntos de fuga.

En esa dirección, la imagen ofrecida por Derrida, aunque deriva hacia otras elaboraciones, oficia como dintel en que soportar un intento sobre la materialidad de los hilos, es decir, acerca de las condiciones de producción de la tela y la costura definida por las coordenadas geopolíticas que marcan el pulso de la acción. En este específico entrecruzamiento puedo enhebrar la aguja y coser una pregunta en torno a mis propias puntadas y sus condiciones de producción: ¿quién (me) enseña a bordar y tejer? ¿De dónde o de quiénes recibimos los hilos y aprendemos el secreto de los puntos? Quiénes dan los hilos y con ello dan a leer (al decir derridiano), ¿cómo se las ingenian para enseñar el creativo arte del bordado? ¿Presentan los colores y los ritmos cromáticos que admite la tela a ser bordada? ¿Imprimen la textura textil o la dejan librada a la presión de los dedos noveles, exentos de callos y dinamismo?

4 Una expresión paradigmática, aunque no exenta de matices, se encuentra en Gilles Deleuze, quien en *Diferencia y repetición* describe de manera expresa que el clima en que se inserta tal obra se define por “un anti-hegelianismo generalizado” (Deleuze 2009: 15).

La cuestión no parece ser accesorio en la medida en que Derrida elabora la imagen telar-textual no solo para abordar su propia reflexión sobre la farmacia de Platón, sino porque justamente el objeto de su análisis se corresponde con la filosofía de un pensador atravesado por la impronta insoslayable de sus vínculos: Platón fundó la Academia, fue discípulo de Sócrates y maestro de Aristóteles, y, además, concibió sus escritos -su filosofía- dialógicamente. Dicho de otro modo, la filosofía platónica emerge textualmente merced a la circulación del logos en una comunidad. Por supuesto, podría discutirse (y se ha hecho, claro) la jerarquía de esa circulación e, incluso, la potestad platónica para distribuirla. Pero, en todo caso, la presencia vincular en el bordado, el dar a leer, resuena como materia de la acción: la hilandería concede ser imaginada como una fábrica filosófica que reúne en el diálogo a maestros, discípulos, amigos y afinidades, comensales de los textos.

Entonces, si tengo en cuenta lo anterior, me arrojé con aguja en mano sobre mi propia praxis bordadora y cuestiono su genealogía. En las idas y revueltas sobre la superficie telar de la filosofía puedo identificar los ecos vinculares que me han traído hasta este punto, logro reconocer las manos costureras que conducen a los rostros de mis afinidades electivas y cosedoras. Y, sin embargo, en el medio de esa multivocidad, encuentro una hebra con la que narrar los patrones alocados que he ido labrando en los últimos años.

Esta hebra puede ser recorrida cronológicamente; empero, si la memoria se construye según la alarma de incendios que suena en el tiempo-ahora, el comienzo de ese hilo transversal asoma en un correo electrónico que recibí el 13 de febrero de

2012. Transcribo a continuación un segmento:

Hola Rita: ¡tanto tiempo! Qué pena que no nos encontramos cuando estuviste en Mendoza. [...] espero que tu ingreso en el mundo de la política y gestión de la ciencia no te aparte demasiado de tu interés por la teoría crítica. Me parece estupendo que intercambiamos materiales, reseñas y comentarios sobre estos temas. Para empezar, te mando una ponencia que preparé para unas Jornadas de Enseñanza de la Filosofía, en la que tomé como punto de partida unas lecturas de Adorno.

Quedo a la espera de tus novedades.

Recibe un afectuoso saludo,

Adriana Arpini.

En este fragmento aparece la consistencia del hilo que aludí, aquel que me posibilita definir la cadencia de mis pespuntos. Se trata, claro, del hilo de Adriana. ¿Por qué afirmo que el 2012 marca el comienzo del hilo? Sencillamente porque no lo recordaba. O, mejor dicho, porque ese inicio se reveló en cuanto tal de manera sorpresiva: yo buscaba información (*otra* información) entre correos antiguos almacenados en la bandeja de entrada y, de casualidad, encontré el que me envió Arpini. Al leerlo no pude menos que sorprenderme de manera admirable, pues me mostró que mi interés en la teoría crítica es más antiguo de lo que los vericuetos de mis recuerdos dictaban. En los vaivenes de la memoria, yo solía reconstruir mi orientación a la filosofía de Theodor Adorno y Walter Benjamin con el 2014 como extremo originario: ¿por qué Adriana me hablaba de eso en 2012? Aunque el apretado relato no lo

manifieste de inmediato, sí puedo afirmar que entre la omisión de mis reconstrucciones autobiográficas y el llamado de Arpini a no apartarme de la teoría crítica hay una tela que cortar.

La espesura de esa tela, la pulsión que incide en el tejido, se juega en la mención a la “teoría crítica”, sobre todo y específicamente cuando tal expresión es pronunciada por Arpini. Es que en el marco de su filosofía “teoría crítica” no alude simplemente a una tendencia del pensamiento emergida a principios del siglo XX en Frankfurt. Tampoco señala un campo de problemas y/o temas de la filosofía contemporánea. Al menos, no solamente. En Arpini “teoría crítica” pronuncia todo eso pero, al mismo, tiempo mienta una praxis filosófica muy determinada. El concepto de praxis es complejo: no en el sentido de la dificultad implicada en su aprehensión, sino más bien por las variables que pone en juego. Al respecto, cabe mencionar el ajuste de cuentas con que comienzan las *Tesis sobre Feuerbach*. Allí Marx argumenta que mientras el materialismo anterior (en el que incluye al autor de *La esencia del cristianismo*) “solo concibe las cosas, la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de objeto o de contemplación” (Marx 2014b: 59), el materialismo revolucionario concibe “la propia actividad humana como una actividad objetiva” (59); de allí que las cosas y la realidad sean abordadas en cuanto práctica [*Praxis*]. En consecuencia, se afirma en la segunda tesis, “es en la práctica [*Praxis*] donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento” (59).

En el marco del texto sobre Feuerbach la actualización marxiana de la noción de praxis es central, ya que para el

materialismo histórico la revolución de las formas sociales de la modernidad no es concebible sin una teoría igualmente revolucionaria. ¿Cuál es, entonces, el lugar de lo teórico en la concepción marxiana de praxis? Pregunto esto atendiendo a una de las primeras interrogaciones que esbocé aquí, aquella que cuestionaba sobre el filamento que recorre el hambre de los niños de Chile aludido en el epígrafe y la palabra lacerada en su potencia hacedora del mundo. “La praxis no es simplemente, como suele decirse, la ‘unidad’ de la teoría y la práctica: dicho así, esto supondría que ‘teoría’ y ‘práctica’ son dos entidades originarias y autónomas, preexistentes” (Grüner 2006: 108) y, en ese sentido, la praxis sería una síntesis –caso ejecutada filosóficamente– armonizadora de las acciones con ciertos propósitos discernidos teóricamente. Por el contrario, el ajuste del materialismo ejecutado por Marx se define en otra dirección:

... exactamente la inversa: es porque ya siempre hay praxis –porque la acción es la condición del conocimiento y viceversa, porque ambos polos están constitutivamente co-implicados– que podemos diferenciar distintos “momentos” (lógicos, y no cronológicos ni ontológicos), con su propia especificidad y “autonomía relativa”, pero ambos al interior de un mismo movimiento. Y este movimiento es el movimiento (la más de las veces “inconsciente”) de la realidad (social e histórica) misma, no el movimiento ni del puro pensamiento “teórico” (aunque fuera en la cabeza de un Marx), ni de la pura acción “práctica” (aunque fuera la de los más radicales “transformadores del mundo”) (108).

Entonces, vuelvo sobre mis puntadas y desovillo una afirmación previa en la forma de una pregunta: ¿cómo leer el llamado de Adriana Arpini relativo a no abandonar la teoría crítica? Según sus textos, la praxis implicada en tal nomenclatura decanta en:

... una función social de la filosofía, particularmente significativa en momentos históricos de intemperie. Frente a la abstracción del concepto, se afirma la función autocrítica y lúdica de la filosofía, que consiste en sospechar de la clausura de los conceptos –universales ideológicos– y abismarse en lo heterogéneo, es decir en la experiencia insondable de lo diverso (Arpini 2015: 16).

Así entonces, el llamamiento a no abandonar la teoría crítica se vincula con una convocatoria a abrir los conceptos y, con ello, a desplegar divergentemente la praxis filosófica. En ese sentido, cabe relacionar el gesto de apertura de Arpini con la noción de “ampliación metodológica”. Si bien su propuesta remite directamente al pensamiento de Arturo Roig, sostengo que el hilo de Adriana borda con cadencia propia lo que atañe a tal tópico.

En efecto, al ocuparse de las *Bases metodológicas para el tratamiento de las ideologías*, Roig establece que si la historia de la filosofía, esa tela que no para de tejerse y re-tejerse, puede pensarse como el esfuerzo por desenmascarar la ambigüedad del término “filosofía”, es preciso operar una ampliación metodológica. La misma se vincula a una inflexión de la filosofía moderna, pues si Kant y Hegel no ofrecen lugar a la duda

respecto de la transparencia de la conciencia, lo ideológico en ese sentido funciona como lo ajeno al concepto. Pero, las transformaciones materiales del siglo XIX y XX hicieron que la crítica y la dialéctica concebidas de tal forma entraran en crisis, provocando una consecuente crisis de la fe en la potencia del sujeto racional y del concepto. Así, se produjo “el abandono concomitante de la filosofía como ‘teoría de la Libertad’ para dar paso a la ‘filosofía como liberación’” (Arpini 2015: 95). Ese traslado repercute directamente en la praxis filosófica, ya que:

El paso de la una a la otra, implica necesariamente un cambio metodológico dentro de la historiografía filosófica, del cual no hemos tomado aún conciencia plena. Tal vez el cambio a que aludimos pueda ser caracterizado en breves palabras como un intento de reestructuración de la historia de las ideas a partir de una ampliación metodológica que tenga en cuenta el sistema de conexiones dentro del cual la filosofía es tan sólo un momento (Roig 1974: 218).

Para el pensador mendocino se trata de efectuar una comba en el decurso de la praxis filosófica, ya que señala la posibilidad actual de la filosofía latinoamericana “a partir de una especie de antimodelo” (221), elaborado merced a una denuncia del concepto y las funciones de integración y ruptura que conlleva. ¿Por qué? Roig reconoce críticamente las opresiones epistemológicas que subyacen a la prioridad de la razón conceptual, pues la lógica de la identidad que la sostiene impide la emergencia y/o subsistencia de lo particular (en la medida en que para ser pensado su contenido debe subsumirse

en la homogeneidad implicada en la forma del concepto y sus leyes lógicas⁵). Tal opresión lógica y epistemológica cristaliza como opresión teórica y política: teórica, porque impide pensar filosóficamente lo que escapa al concepto; política, porque en tanto que las invisibiliza, niega y censura las prácticas existenciales divergentes. Así entonces, el tema de la ampliación metodológica apunta a poner en tela de juicio las relaciones de fuerza que operan en el campo filosófico-científico, cuestionando los medios de producción teórica y exponiendo las lógicas monopólicas que rigen el mercado del pensar (Moreno 2015: 7).

Aquí anida el punto de contacto con la noción de praxis que he referido y en la que, creo, emerge el hilo de Arpini: si Marx precisa la noción de materialismo mediante una determinada concepción de praxis lo hace, precisamente, porque la praxis en la que se interesa es la revolucionaria. En la medida en que “praxis” señala “la actividad teórica como elemento constitutivo del proceso práctico” (Echeverría 1986: 37), puede decirse que la afirmación según la cual “los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo” (Marx 2014b: 61) orienta la praxis filosófica hacia una intervención sobre las condiciones de existencia, es decir, “de lo que se trata para la teoría, si pretende ser ‘verdadera’, es de ser revolucionaria: de intervenir en el sentido del proceso que decide las posibilidades de su trabajo específico” (Echeverría 1986: 37).

Como en Roig, en Arpini también se modula la ampliación metodológica en cuanto una búsqueda crítica

5 Identidad, no contradicción y tercero excluido.

que contiene una denuncia política. Para ambos filósofos la materialidad histórica en la que se inscribe su praxis teórica no merece ser meramente descripta, sino que demanda ser transformada. Si hablamos de Marx o de Roig podemos ver claramente cuál es esa realidad material que insta a la filosofía a delinearse como práctica de intervención (me refiero a la clara consolidación del capitalismo industrial en el marco de las primeras décadas del siglo XIX en el caso de Marx y al contexto dictatorial latinoamericano en el caso de Roig). Pero, ¿cómo se anudan praxis, teoría crítica y ampliación metodológica en relación a la materia social en el caso de Adriana Arpini?

En función de describir la materia sobre la que trabaja y a la que se enfrenta la filósofa podría comenzarse con términos socio-históricos muy amplios; sin embargo, un trabajo de tales características supondría un desarrollo no solo excesivo para los fines que aquí persigo, sino también repetitivo (mucho se ha escrito en torno a los ríspidos devenires que diagraman la historia argentina y latinoamericana desde los 70 a la actualidad). Por eso, me parece conveniente acotar la mirada y hacer operar una mirada micrológica, para la cual:

... los más mínimos rasgos intramundanos tendrían relevancia para lo absoluto, pues la mirada micrológica rompe las cáscaras de lo, según la pauta del concepto genérico subsumidor, desamparadamente singularizado y hace estallar su identidad, el engaño de que sería meramente un ejemplar (Adorno 2005: 373).

Se trata de una perspectiva pequeña, asentada en las concretas urdimbres sobre las que Arpini ha hilvanado sus puntadas

y a partir de donde me ha sido histórica y teóricamente posible asirlas: el contexto institucional de la filosofía en Mendoza durante los últimos quince años. Si se me concede como epistemológicamente válido aludir a mi experiencia personal como lente de esa mirada micrológica, debo decir que la reconstrucción que relampaguea en mi memoria indica que espacios como la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo o el Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales del Centro Científico-Tecnológico Mendoza del CONICET constituyen un escenario en el que la praxis de Arpini elabora la ampliación metodológica por ella efectuada en el sentido de la apertura.

El hilo de Adriana penetra la tela de la filosofía mendocina en distintos frentes: su rol docente (su desempeño en varias Facultades de la UNCUYO a nivel de grado y posgrado), la relevancia de su trabajo como gestora de espacios imprescindibles para el hacer filosófico de Mendoza (su impulso en el Centro de Investigación Interdisciplinaria de Filosofía en la Escuela, la Maestría en Estudios Latinoamericanos, la revista *Estudios. Filosofía práctica e historia de las ideas*, etc.) y su labor como investigadora y productora de textos científicos (en los que se incluye también su labor como directora de numerosas tesis de maestría y doctorado). Sin embargo, la enumeración pormenorizada de todo ello no logra más que yuxtaponer una serie de pilotes al modo de un *Currículum Vitae*. Y, si no la comprendo mal, pensar una praxis alteradora de la materia histórica en la que se inserta exige abandonar la linealidad, objetando tanto la lógica de la acumulación como la del progreso en cuanto vectores de un pensamiento que reduce las contradicciones implicadas en la acción filosófica.

Por lo tanto, si, en cambio, quiero establecer “una mirada específica sobre el pasado, que no busca restablecer el pasado o reconstruirlo” (Arpini 2020: 137-138), sino que apunta a la “creación del presente con materiales del pasado” (Arpini 2020: 138), puedo detenerme en mi propio periplo y el lugar que en éste tiene la advertencia de Arpini sobre no abandonar la teoría crítica: en las dos instituciones aludidas los temas de teoría crítica a los que me convocó Adriana no tienen una presencia sistemática. Claro que aparecen trazas en algunos programas de estudio de diversas cátedras (por ejemplo, algún texto de Benjamin o Horkheimer) y en cuanto insumos conceptuales para producir conocimiento científico (desarrollar algunos artículos o proponer proyectos de investigación). Empero, la teoría crítica practicada por Arpini y a la que ella insiste en convocarme se comprende mejor cuando se la cruza con su específica manera de conducir la ampliación metodológica. Veamos.

La ampliación metodológica desplegada por Roig “no fue solo una ampliación de los contenidos en el horizonte de trabajo, más que eso, fue una ampliación de la ‘morada’ y del compromiso hacia América Latina” (Arpini 2012b. 12); de allí que al prestarle atención al hilo de Adriana y su peculiar bordado en el escenario mendocino se advierta en qué sentido la praxis filosófica comandada por tal horizonte no consiste solamente en una ampliación del canon filosófico. Junto a la labor académica recién referida, Arpini ha elaborado una ampliación metodológica de la praxis filosófica mendocina en el sentido de una irrenunciable labor de apertura: apertura de los sentidos del hacer filosófico, apertura de las instituciones

hacia quienes están en sus márgenes, apertura de la reflexión hacia otros modos del pensar, apertura de lo latinoamericano a la dimensión de un nosotros transnacional.

Arpini complejiza la noción de ampliación al practicarla de manera concreta como apertura de instancias institucionales desde donde tejer la teoría crítica: tanto en sus textos –especialmente, a mi juicio, en aquellos donde se modulan nodos del pensamiento vinculados al antillanismo y la praxis teórica suscitada en el Caribe– como en su práctica institucional, puede identificarse la operación de una acción peculiar, asociada a la ampliación metodológica, pero con un pliegue que la singulariza. En concreto, Arpini efectúa una traslación de la praxis filosófica a partir de la cual se elabora una transposición original de la teoría crítica: tal acto de traslación-transposición consigue no solo geolocalizar una filosofía de nuestra América en el medio de la geografía mendocina, sino, aún más, actualizar ciertos problemas y perspectivas conforme a las demandas locales.

En sus investigaciones sobre la filosofía del Caribe Arpini desarrolla un estudio sobre las expresiones de lucha representadas por Toussaint Louverture y Joseph-Anténor Firmin. En ese estudio, indica que Toussaint de Breda –quien nació esclavo el 20 de mayo de 1743 en territorio de la actual República Dominicana, fue liberado a los 33 años, y se unió a los esclavos rebeldes en 1791–, tras conseguir algunas victorias en la dirección de una tropa de más de 3.000 soldados, “se lo comenzó a llamar por el apodo L’Overture (la abertura, el principio de ciertas cosas, el iniciador), tal vez por su capacidad de negociar, de ir abriendo posibilidades” (Arpini 2012a:

65). Quizás sea apropiado, entonces, tomar esta expresión y hacerla funcionar como un prisma a partir del cual refractar algunos rayos sobre su persona: el hilo de Adriana (me) ha conducido a la teoría crítica como praxis fundamental de la filosofía abriendo el camino, surcando la árida tela filosófica mendocina y amplificando el sentido de las posibilidades para quienes las vimos ocluidas alguna vez. Si afirmo que la ampliación metodológica se torna en ella una praxis de la apertura lo hago queriendo expresar la importancia de su generosidad y el rigor de su pensamiento al momento de perfilar herramientas teóricas para el abordaje de un “discurso filosófico propio”: este objeto de la historia de las ideas latinoamericanas se asienta en la figura de Arpini como la instancia concreta gracias a la cual quienes la rodeamos y quienes recibimos su hilo encontramos el ritmo con el que bordar, la tela sobre la que trabajar y la libertad para diseñar. A su lado, la crítica se torna no solo una reflexión acerca de la actividad racional, sino una praxis afectiva en un sentido profundo:

Se trata de un tipo de crítica que busca dar cuenta del problema de la misma vida filosófica, y supone otro tipo de *a priori*, ya no formal sino preñado de cierta materialidad, propia de la vida de seres humanos, atravesada por las condiciones de su época y su situación (Arpini 2012b: 13).

Así, en Adriana Arpini la ampliación metodológica se despliega como apertura de las prácticas, es decir, no solo como objeto de estudio sino como praxis situada que inaugura espacios para seguir bordando antimodelos (para retomar la

idea roigiana): antimodelos pedagógicos, investigativos, críticos. Entonces, ¿cuál es la praxis filosófica cernida y abierta por el hilo de Adriana? Para responder resulta apropiado retomar el mito de Teseo, al que he aludido tácitamente a lo largo de este texto. La ampliación metodológica se particulariza en Arpini al modo de una apertura de la praxis revolucionaria del pensamiento y de la teoría crítica en la medida en que Adriana ha conmovido y subvertido el rol de Ariadna: Arpini ha hecho del hilo que empuña no el señalamiento de un camino en función de una salvación; ella ha ofrecido (y continúa haciéndolo, por supuesto) un hilo que se comporta como el trazado de una huella que posibilita una resistencia colectiva. Un hilo que hilvana el filosofar ampliando el presente, y, en consecuencia, como apertura de un campo de acción: el hilo de Adriana no salva del Minotauro, sino que, por el contrario, alimenta a los monstruos que se fugan de las identidades académicas mendocinas.

A los seres incómodos que, como el Asterión de Borges, se sienten atrapados en la construcción de Dédalo, el hilo de Adriana ofrece la posibilidad de aprender a descoser la bordadura. Su hilo amplifica la praxis crítica en la medida en que enseña a aprender a perderse en el laberinto, interviniendo los muros, poniendo en cuestión su arquitectura y posibilitando que los minotauros filosóficos nos experimentemos como *flâneur* de los conceptos. En suma, el hilo de Adriana amplifica la misma ampliación metodológica porque se torna praxis concreta y revolución cotidiana: filosofía que hace de los excluidos (los incluidos en el laberinto), aquellos *statelessness* de un colectivo espectral; no solo un objeto de la teoría, sino los compañeros de la acción.

Bibliografía

- Adorno, Theodor. 2004. *Teoría estética*. Traducido por Jorge Navarro Pérez. Madrid: Akal.
- Adorno, Theodor. 2005. *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*. Traducido por Alfredo Brotons Muñoz. Madrid: Akal.
- Arpini, Adriana María. 2012a. De Toussaint Louverture a Joseph-Anténor Firmin. Dos expresiones de la lucha por la libertad y la igualdad en Haití. *Revista Pucará* (Cauca: Universidad de Cuenca. Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias de la Educación) 24: 61–78.
- Arpini, Adriana María. 2012b. “Subjetividad” y “morada” en el itinerario filosófico de Arturo Andrés Roig. *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas* (Mendoza: Unidad de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas – INCIHUSA) 14 (Julio-Dosier): 9–21.
- Arpini, Adriana María. 2013. Los usos de Hegel. A propósito de la necesaria ampliación metodológica en los inicios de la Filosofía Latinoamericana de la Liberación. *Revista de Estudios Hegelianos* (Valparaíso: Centro de Estudios Hegelianos) 2: 88–98.
- Arpini, Adriana María. 2015. “En torno a la enseñanza de la filosofía. Aportes desde la posibilidad de un humanismo crítico nuestroamericano”. En *La enseñanza filosófica. Cuestiones de política, género y educación*, escrito por Alcira Bonilla, Walter Omar Kohan, Diana Gómez, Juan Nesprías, Verónica Bethencourt, María Natalia Cantarelli, Cristina Solange Donda, María Luisa Femenías, Carolina Mamilovich, María Cristina Spadaro, 15–25. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Noveduc.
- Arpini, Adriana María. 2020. *Tramas e itinerarios: entre filosofía práctica e historia de las ideas de nuestra América*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Teseo.
- Benjamin, Walter. 2005. *Libro de los Pasajes*. Traducido por Luis Fernández

- Castañeda, Isidro Herrera y Fernando Guerrero. Madrid: Akal.
- Butler, Judith. 2009. *¿Quién le canta al estado-nación?: lenguaje, políticas, pertenencia* | Judith Butler y Gayatri Chakravorty Spivak. Traducido por Fermín Rodríguez. Buenos Aires: Paidós.
- Deleuze, Gilles. 2009. *Diferencia y repetición*. Traducido por María Silvia Delpy y Hugo Beccacece. Buenos Aires: Amorrortu.
- Derrida, Jacques. 1997. *La diseminación*. Traducido por José Martín Arancibia. Madrid: Editorial Fundamentos.
- Echeverría, Bolívar. 1986. *El discurso crítico de Marx*. México D.F: Era.
- Grüner, Eduardo. 2006. "Lecturas culpables. Marx(ismos) y la praxis del conocimiento". En *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*, compilado por Atilio Borón, Javier Amadeo y Sabrina González, 105-147. Buenos Aires: CLACSO.
- Marx, Karl. 2014a. El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte. Traducido por Pedro Scaron. En *Antología*, 59-61. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Marx, Karl. 2014b. Tesis sobre Feuerbach. Traducido por Pedro Scaron. En *Antología*, 59-61. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Moreno, María Rita. 2015. La revolución copernicana del método: un punto tangencial entre Theodor Adorno y Arturo Roig. *Algarrobo-MEL* (Mendoza: Maestría de Estudios Latinoamericanos FCPyS-UNCUYO) 4, <https://revistas.uncu.edu.ar/ojs/index.php/mel/article/view/643>
- Roig, Arturo Andrés. 1974. Bases metodológicas para el tratamiento de las ideologías. En *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, escrito por Osvaldo Ardiles, Hugo Assmann, Mario Casalla, Horacio Cerutti Guldberg, Carlos Cullen, Julio De Zan, Enrique Dussel, Aníbal Fornari, Daniel Guillot, Antonio Riñen, Rodolfo Kusch. Diego Pro, Agustín de La Riega, Juan Carlos Scannone, 217-244. Buenos Aires: Bonum.

CUESTIONES DISPUTADAS SOBRE EL MÉTODO: ARPINI Y LA ÉTICA SOCIAL COMO TEORÍA CRÍTICA

Gonzalo Scivoletto

Universidad Nacional de Cuyo (Argentina)

 ORCID ID <https://orcid.org/0000-0002-1794-9832>

Sólo la metacrítica es honra condigna
de un filósofo crítico

J. HABERMAS

1. Introducción

El presente trabajo pretende realizar una contribución a los debates actuales sobre el método de la teoría crítica (reconstructivo, inmanente, genealógico, intrahistórico, etc.) a partir de un diálogo con la obra de Adriana Arpini. Para ello he tomado como unidad de análisis lo que Arpini denomina *ética social latinoamericana*. La problemática filosófica inscripta en este campo puede ser abordada, a mi juicio, a partir de dos coordenadas: normativismo / antinormativismo y universalismo / contextualismo. La hipótesis que se plantea es que en la obra de Adriana Arpini puede observarse una tendencia a definir la teoría crítica en términos normativistas y contextualistas, pero que, sin embargo, emergen también en ella fuertes rasgos

universalistas que se derivan de una concepción antropológica humanista y materialista: lo que se encuentra en el trasfondo de su representación de la tarea crítica es la idea de dignidad humana basada en una concepción objetiva de las necesidades. Estos dos elementos, una cierta tendencia hermenéutico-historicista (por momentos genealógica) y una concepción antropológica del sujeto como sujeto de necesidades, pueden producir una tensión en la fundamentación filosófica de la crítica.

En el primer punto presento la intuición inicial de este trabajo en su contexto de surgimiento, por medio del prisma del enfrentamiento clásico entre moralidad y eticidad (Habermas, 1998; 2019; Amengual, 1989). Sostengo que en gran medida puede comprenderse la obra de Adriana Arpini como un intento de superación de ese enfrentamiento, y que la historia de las ideas latinoamericanas en general, y la ética social en particular, funcionan como dispositivos teóricos para la realización de esa tarea. En el segundo punto analizo –en términos generales– la problemática actual de la teoría crítica contemporánea (desde Habermas y Honneth hasta hoy) en relación con la dificultad para caracterizar el *método* para el ejercicio de la teoría crítica. En el tercer punto realizo un análisis crítico de la ética social tal como es reconstruida por Adriana Arpini. Si bien tal reconstrucción está anclada en el análisis de posiciones teóricas específicas a lo largo de la historia de la filosofía latinoamericana, sólo me ocuparé de algunos supuestos generales en relación con la cuestión del método de la teoría crítica que analizo en el punto anterior. En el último punto intento profundizar en la tensión señalada entre enfoques metodológicos y me permito sugerir una dirección

posible. Creo que la profundización en un enfoque antropológico materialista (en la línea de la izquierda hegeliana, del joven Horkheimer, de Dussel, por mencionar algunos nombres) es una salida factible a las tensiones inherentes al método de la teoría crítica. No obstante, esta opción no está exenta de dificultades –como las correspondientes a la relación entre corporalidad, necesidades y *lenguaje*–, pero en esas dificultades radican los grandes desafíos para una filosofía comprometida con las luchas emancipatorias hoy.

Siempre Kant y Hegel

Los aportes de Adriana Arpini, tanto en su producción escrita como en su enseñanza en las aulas, abarcan múltiples aspectos de la filosofía y las ciencias sociales¹. Pero hay dos campos disciplinares que sistematizan sus contribuciones: la filosofía práctica y la historia de las ideas. En su último libro –*Tramas e itinerarios*– Adriana Arpini (2020) pone el siguiente subtítulo: “*Entre filosofía práctica e historia de las ideas de nuestra América*”. Estos dos campos de conocimiento delimitan el horizonte de trabajo de toda una vida, así como “Nuestra América” define su lugar de enunciación. Por supuesto que, como la idea misma de horizonte supone, se trata de un límite móvil. Sin embargo, este trabajo no se propone reconstruir ese camino filosófico desde un punto de vista histórico. Por el contrario,

1 Los trabajos publicados, cursos o seminarios dictados por Adriana Arpini abarcan desde la historia de la filosofía europea y latinoamericana hasta la epistemología y la metodología, pasando por la educación y la ética aplicada –sobre todo al campo de la salud y el trabajo social.

pretende ofrecer una breve reflexión a modo de contribución inicial para una mirada sistemática, y en especial metodológica, del aporte de Arpini a la teoría crítica. Para ello se toma como *motivo* fundamental la idea de “entre” en el subtítulo señalado. Lo que a modo de hipótesis hermenéutica se puede aventurar es que ese *entre* expresa algo más que una interrelación entre campos epistémicos diferenciados –la historia de las ideas, que *luego* se combinaría con la ética normativa, la política y la antropología–, sino como una forma de reconstrucción histórica guiada normativamente al modo de la *teoría crítica*. A partir de tal hipótesis, la pregunta que se podría formular es entonces qué tipo de teoría crítica realiza Adriana Arpini por medio de la historia de las ideas latinoamericanas y cuáles son los posibles alcances de este dispositivo y, eventualmente, qué posibilidades metodológicas podrían estar disponibles.

Antes de avanzar, es importante introducir –con el perdón de los lectores– una breve nota personal, dado que la intuición fundamental que guía la reflexión propuesta surge, en gran medida, también de la *experiencia* de haber sido estudiante de grado y de posgrado de Adriana Arpini². Es decir, no se trata, como en la gran mayoría de los casos en que se abordan temas y argumentos filosóficos, de una indagación realizada desde una perspectiva hasta cierto punto descarnada y distante de la autora o el autor. En este caso, la relación de enseñanza y de acompañamiento en la propia formación intelectual

2 Adriana Arpini fue codirectora de mi tesis doctoral “Comprensión y verdad. Alcances y posibilidades de la hermenéutica trascendental de Karl-Otto Apel” (UNLa, 2015) y de las becas doctoral (2010–2015) y posdoctoral (2015–2017) del CONICET.

configuran una precomprensión distinta al abordar el trabajo y los argumentos en cuestión, o la *trama* y los *itinerarios* de una pensadora.

Como muchos de quienes estudiamos Filosofía en la Universidad Nacional de Cuyo a comienzos de este siglo, mi primer contacto con la profesora Arpini se dio a través de su cátedra de *Antropología filosófica*. A diferencia de otras asignaturas orientadas sólo a “pensar lo pensado”, la propuesta de Adriana Arpini nos ubicaba desde el comienzo en el lugar de sujetos activos, de productores de conocimiento que, a partir de una *reconstrucción* histórico-conceptual desde la Modernidad –más precisamente el humanismo clásico– hasta la actualidad de “el hombre como problema” nos proyectaba directamente hacia el presente y el futuro. Por supuesto que no lo tenía claro en ese momento, pero de lo que participábamos entonces era de una forma de entender la filosofía como *teoría crítica*. Lo que llamaba mi atención en ese momento –mi percepción subjetiva– era esa especie de “humanismo historicista”³ de Adriana

3 El humanismo es un tema clave en la producción teórica de Adriana Arpini. Sobre todo, en el sentido de una reformulación crítica en clave latinoamericana. Esa clave parte de la convicción de que “es posible afirmar la dignidad humana como tarea ilimitada en el marco de una concepción de la historia abierta a lo inédito y al reconocimiento de la diversidad” (Arpini y Ramaglia 2018: 10). Respecto de la caracterización de *historicista*, ver (Arpini 1991). Más recientemente, Arpini formula con mayor precisión el tipo de historicismo que, a mi juicio, encarna *una cara* de su propuesta crítica por medio de Ignacio Ellacuría: “la crítica social más penetrante no es aquella que se hace en función de la sociedad ideal ni de una pretérita, ambas ideales o idealizadas, sino aquella que toma en cuenta las capacidades y recursos existentes hasta hoy, y se pregunta si podría

Arpini, esto es, de la defensa contundente y sin ambigüedad de la *dignidad* humana y, *al mismo tiempo*, la comprensión y el énfasis en la historicidad y socialidad⁴ del ser humano. Tiempo después comprendí que allí estaban en juego las dos grandes tradiciones de la ética moderna: Kant y Hegel o, dicho más precisamente, la voluntad de superación mediadora de la dialéctica entre moralidad y eticidad⁵. Pero lo más relevante no eran tanto las respuestas concretas de esa intención su-

sacarse de ellos un mayor rendimiento para la realización de la condición humana. Es decir que se problematiza una sociedad determinada a partir de sus propias posibilidades de ser una sociedad mejor" (Arpini 2015: 19). Creo que en la misma dirección apunta Romero Cuevas, quien se sitúa en las controversias actuales sobre crítica *inmanente* con la formulación de una teoría crítica *intrahistórica* (Romero Cuevas, 2020b).

4 En ese sentido, creo que es posible establecer un puente entre el a priori antropológico de Roig y el a priori de la comunidad de comunicación de Apel (Scivoletto 2015).

5 Ahora, releendo su estudio sobre Eugenio María de Hostos, creo que puede confirmarse esta intuición que, además, conforma el "modo característico del filosofar latinoamericano" (Arpini, 2002: 340), el cual, según Arpini, parte de las necesidades y problemas locales, recurre al aparato conceptual de su época, reelabora y construye un discurso "que emerge como forma legítima de autoafirmación", pero no se resuelve en un "localismo cerrado y necio, sino que horada los límites epocales en una *constante aspiración de universalidad*" (Arpini 2002: 340, la cursiva es nuestra). En un artículo más reciente, Arpini (2019) se ocupa explícitamente de la oposición entre moralidad y eticidad por medio de una contrastación entre el enfoque ético discursivo –especialmente de Habermas– y la tradición ética latinoamericana –especialmente en la perspectiva de Roig–. Pero si uno se remonta a trabajos muy anteriores, por ejemplo, su artículo sobre el problema de la *eticidad* en Kant también puede observarse esta misma preocupación (Arpini 1994).

peradora, esto es, lo que refiere a su *contenido*, sino la forma o el procedimiento a través del cual se proponía cumplir con esa tarea. Es decir, latía en el fondo de aquellas intuiciones estudiantiles la pregunta por el *método* a través del cual debe realizarse la crítica social y política, de las injusticias de nuestro mundo y –por qué no– de *cualquier* mundo. La pregunta por el método de la crítica es la pregunta acerca de cómo encausar nuestro *anhelo* de justicia (Horkheimer 2000), y fue esa preocupación la que luego se cristalizó en los *seminarios de tesis*⁶ coordinados por Adriana Arpini, en el Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales (INCIHUSA-CONICET), ya como becario doctoral. En el entrecruzamiento de investigaciones sobre filosofía práctica e historia de las ideas aparecía una problemática común referida al método: hermenéutica, genealogía, dialéctica, entre otras, eran categorías de análisis, pero también campos de batalla.

6 Los *seminarios de tesis* consistían en reuniones de trabajo mensuales o quincenales coordinadas por Adriana Arpini en las que participábamos sus tesisistas de posgrado y en ocasiones otros estudiantes e investigadores o miembros de proyectos de investigación. La modalidad adoptaba generalmente la presentación de avances de investigación (problemas metodológicos, hallazgos bibliográficos, conjeturas hermenéuticas, etc.), pero también en ocasiones se organizaban en torno a categorías filosóficas específicas como hermenéutica o dialéctica. La diversidad de temas, enfoques y metodologías de los participantes hacían de tales espacios un verdadero laboratorio filosófico, con discusiones memorables.

Teoría Crítica Contemporánea

Como se dijo, si tenemos que situar el trabajo de Adriana Arpini en ese “entre” de la historia de las ideas latinoamericanas y la filosofía práctica puede afirmarse que se trata de una forma de ejercicio de *teoría crítica*. Sin embargo, la teoría crítica *se dice de múltiples maneras*. En un sentido muy amplio, la práctica de la teoría crítica podría resumirse en la idea de que se busca develar y comprender las relaciones estructurales de opresión o dominación para intentar, al mismo tiempo, descubrir los potenciales emancipatorios que permitirían revertir esa opresión o dominación en términos de igualdad o justicia. Tal ejercicio teórico-práctico supone dos aspectos: por un lado, identificar o establecer los parámetros normativos a partir de los cuales pueden juzgarse las relaciones de dominación (opresión, explotación, etc.); y, por otro lado, caracterizar la forma específica o singular que tiene tal dominación para encontrar *allí* su potencial liberador. Por ejemplo, la primera cuestión giraría en torno a la idea de justificar por qué la esclavitud es *inmoral* (injusta, incorrecta, etc.). Esta “idea” no tiene que ser en sentido estricto algo “conceptual”, de hecho, las demandas de justicia generalmente parten de la experiencia –corporal– de la opresión y se manifiestan a través de acciones también no lingüísticas. Pero su “defensa”, la defensa que entraña la lucha social tiene que ser formulada lingüísticamente bajo la forma de una demanda o *pretensión de validez*. La segunda cuestión, continuando con el ejemplo, tendría que ver con la forma histórica de la esclavitud con todo lo que ello supone: los discursos legitimadores, los mecanismos legales de la compra

y venta de personas, las formas del trato, etc. El *estatuto* de ambos elementos –parámetros normativos y forma histórica de la dominación– y la *relación* entre ellos es uno de los grandes problemas de la filosofía social desde mediados del siglo XX. De hecho, la descripción misma del problema que se acaba de realizar puede inducir a pensar que el método de la tarea crítica consiste en un menú de dos pasos: *primero* se definen los parámetros normativos y *luego* se aplican a las situaciones históricas concretas. Pero justamente aquí está –a mi juicio– el núcleo de la discusión en el campo de la teoría crítica. Rainer Forst plantea el problema de una manera muy clara:

¿Se debe descubrir o inventar una “teoría ideal” por medio de una construcción puramente racional, para luego preguntar cómo se pueden “implementar” en la práctica los principios morales abstractos que emanan de ella? ¿O se debería, en cambio, comenzar por la realidad de los contextos políticos concretos prescindiendo de ensueños normativos para ceñirse a lo que es posible y aceptable aquí y ahora en vista de profundos conflictos de interés? (Forst 2014: 15).

Si bien el propio Forst pretende superar esta dicotomía, por considerarla un falso e improductivo dilema, sus críticos⁷ lo ubican en general del lado normativista de la grieta. Esta

⁷ Una de las críticas más radicales a las concepciones normativistas, constructivistas o trascendentales de la teoría crítica es Amy Allen, quien se inclina por un método de tipo genealógico en diálogo con Foucault y Adorno. En gran medida, la base de la crítica realizada por Allen se encuentra en las teorías poscoloniales. Ver Allen, 2016.

división, entonces, sigue siendo un criterio de clasificación y terreno de disputa de la filosofía social y política contemporánea.

Los términos están puestos de la siguiente manera. Mientras que una tradición, que suele ser asociada con Kant, apunta a la identificación de criterios universales y a priori para el ejercicio de la crítica (Karl-Otto Apel, John Rawls, Rainer Forst), hay otra que apunta, en una línea más cercana a Hegel y Marx, que los criterios normativos son inescindibles de su forma histórica de realización (Jürgen Habermas, Axel Honneth, Nancy Fraser). En la actualidad, cuando se discute sobre los fundamentos de la teoría crítica se discute también sobre los alcances o el grado de “kantismo” o “hegelianismo” de los diferentes representantes de la teoría crítica. De hecho, de casi todos los nombres mencionados podría discutirse esta especie de clasificación típico-ideal. Por eso, creo que sería importante *sospechar* de la división entre normativistas y anti-normativistas en la filosofía política contemporánea para tratar de sacar a la luz lo que podría estar oculto.

El *síntoma* que puede estar latente en este tipo de debates puede ser descrito como el temor a las abstracciones, a la universalidad que cierra, a los esencialismos y a la pérdida de sensibilidad frente a los contextos y a la contingencia y, por lo tanto, a la necesidad de justificar y valorar la historicidad y la singularidad de los procesos políticos de liberación sin imposición de categorías externas. Creo que este temor –sustentado además por buenas razones históricas– explica en gran medida el parteaguas en las teorías críticas desde mediados de los ’70 en adelante, y que hoy ha recobrado nuevo impulso a través de las discusiones sobre la teoría crítica *inmanente* (Jaeggi

2013, Romero Cuevas 2020a). Creo que el trabajo de Adriana Arpini puede ser ubicado en el contexto de este debate filosófico-político, como una respuesta posible de superación del dilema entre normativismo y anti-normativismo. La historia de las ideas latinoamericanas funcionaría entonces como un dispositivo para la fundamentación de una filosofía práctica (antropología, ética y política) más allá de las dicotomías de la filosofía política contemporánea, esto es, post Kant y Hegel: transcendentalidad / historicidad, racionalidad / poder, universalidad / particularidad o contingencia. Para explicitar esta afirmación, y señalar algunas tensiones o dificultades, analizaré a continuación lo que Adriana Arpini denomina *ética social* latinoamericana.

Arpini y la *ética social*

La ética social es una disciplina que tiene su origen en el siglo XIX, y tiene su raíz en la idea de una *moral objetivada* en instituciones sociales históricas, en cierto punto opuesta a la moral “interior” abstracta de los individuos y a la legalidad externa de un derecho formal. El problema detrás de la constitución de este campo del saber, en el caso de América Latina⁸, consistía en la necesidad de reconstruir o fundar un

8 Un punto sobre el que habría seguir indagando es la relación o las diferencias con la ética social europea, en especial la tradición alemana (Simmel). En esta tradición, el contexto social de base está ligado a las profundas y rápidas transformaciones producto de la industrialización y la urbanización; mientras que, en el caso latinoamericano, estaría ligado a la ruptura con un tipo de formación social basada en la dominación colonial

nuevo orden normativo diferente al orden colonial. Podría afirmarse que lo que estaba en juego era la fundación de una nueva eticidad (*Sittlichkeit*) y establecer un puente entre formas de conocimiento y formas políticas, o entre epistemología y política (Arpini 2020: 10). Con este objetivo, la ética social trabajaba en diversos niveles: la crítica, la interpretación y orientación axiológica y la acción práctica (Arpini, 2020: 11). Sin embargo, Arpini hace extensiva la ética social decimonónica a diferentes expresiones filosóficas del siglo XX, como la filosofía de la liberación o la filosofía poscolonial, intentando señalar con ello una línea de continuidad más allá de sus diferencias. El rasgo distintivo de esta ética es que no está dirigida a la determinación de los cursos de acción personal, no se trata ni de una ética que apunta a la determinación de la vida buena o feliz, ni a la determinación del cumplimiento del deber: los dos modos fundamentales de la ética normativa general. Para Arpini, lo que caracteriza a la *ética social* es el posicionamiento “equidistante tanto de una concepción de la ética como autoafirmación o aspiración a la felicidad personal, como de una basada en la universalidad de la norma o en la validez de los procedimientos de decisión” (Arpini, 2020: 34). El rasgo de la equidistancia es uno de los más difíciles de determinar, pues, por las características señaladas luego, la

y en los procesos de independencia política y la conformación de los nuevos Estados. En este sentido, el proceso de reconstrucción de la libertad como esfera de valor fundamental en el proceso de la modernidad adquiere, en el caso de América Latina, una dimensión estructuralmente diferente a la europea (Honneth 2014), pues es nuestro caso no hay continuidad sino ruptura y refundación del sistema moral en conjunto.

ética social parece más bien más cercana a la primera, pues en algún punto entraña alguna representación –de mayor o menor contenido material, según el caso– de una forma de vida *humana*, aun cuando no se entienda ese proceso de autoafirmación o autorrealización como *personal*. Es decir, la forma que presenta la ética social se acerca más a las llamadas éticas comunitaristas, si queremos situarlo en los términos del debate entre liberalismo y comunitarismos de las últimas décadas del siglo XX. Aunque esta caracterización no está exenta de cierta ambigüedad, sobre todo en lo que refiere a la primera de las tres características señaladas: “la ética social se recorta como una forma de objetivación de la moral preocupada por resolver los problemas que afectan a la vida de los seres humanos en sociedad y en relación con la naturaleza y el mundo cultural” (Arpini 2020: 34). El problema con esta caracterización es la dirección en la cual se orienta la idea de “resolución”, pues aun cuando los problemas de la convivencia social puedan tener rasgos contingentes (histórica y geográficamente situados), la respuesta a tales interrogantes trasciende los contextos que le dan origen y pueden adquirir rasgos de generalidad o de *pretensión* de universalidad. La ética social de Hostos que analiza Arpini en su estudio (Arpini 2002) parece contener este rasgo, donde el “deber de ser humano” en virtud de la “ley de la civilización” (Arpini, 2002: 174 ss.) permite detectar “los problemas que afectan a los seres humanos en sociedad...” precisamente *como* problemas. Este parámetro normativo –en el caso de Hostos, enmarcado en una perspectiva krauso-positivista– es el que además está en juego en la segunda característica de la ética social: “pone en juego la racionalidad práctica que

comprende un momento de reflexión crítica sobre lo dado, un momento de elucidación y comprensión de valores y normas”. Este momento hermenéutico también está orientado por alguna valoración previa acerca de lo que debe ser comprendido y elucidado. Finalmente, el tercer momento, la aplicación como un “intento de achicar la brecha entre ser y deber ser” (Arpini 2020: 35), también supone, y aquí tal vez con mayor claridad, esa instancia normativa crítica que funciona como, al menos, idea regulativa que orienta nuestras prácticas sociales. Por lo tanto, cuando Arpini afirma que “la ética... no puede sino tomar como punto de partida las condiciones socio-históricas en las cuales y para las cuales se desarrolla...” (Arpini, 2020: 37) destaca un elemento central de la teoría crítica, pero que debe ser complementado con la dimensión discursiva de los parámetros normativos de la interpretación y la evaluación, esto es de la crítica misma. Sin embargo, en su descripción de los debates morales contemporáneos, Arpini –siguiendo a Roig– ubica la concepción que acabo de describir dentro de un “moralismo principista” de inspiración kantiana (Arpini 2020: 38-39), opuesta a las éticas neoaristotélicas o comunitaristas. De todas maneras, en este punto no es lo más relevante el análisis específico o la interpretación de las diferentes tradiciones de ética normativa⁹, sino el propósito mismo de *construir* una Ética Social Latinoamericana. Se trata de una construcción

9 Dado que Adriana Arpini utiliza este marco de referencia –procedimentalistas vs. comunitaristas– (Arpini 2005) es que considero apropiado también referirme a la Ética Social Latinoamericana como una teoría en construcción que también debe poder responder a las tensiones –o contradicciones– entre ambas tradiciones.

hermenéutica, o reconstrucción a partir de su propio horizonte de sentido o tradición bajo la fórmula de –a mi modo de ver– un *círculo hermenéutico*. Por lo tanto, además del carácter normativo de la ética social se la podría caracterizar como una ética *contextualista*. En el siguiente pasaje se puede apreciar el sentido de esta hipótesis de lectura:

El ejercicio de la crítica filosófica requiere una suerte de vigilancia por parte del filósofo, que al mismo tiempo es resistencia y denuncia ante las condiciones de dependencia y las estrategias de desarme de las conciencias, y es también revisión de la propia Historia de las ideas, en vistas de recuperar categorías y activar la crítica del presente. De esta manera se afirma la función crítica de la Historia de las ideas para el análisis del presente. Y la crítica del presente en función de habilitar proyecciones futuras a la vez realistas y utópicas (Arpini 2023: 11)

Como se puede observar, es a través de la luz de una tradición de resistencia y de denuncia que emergen las categorías a partir de las cuales se puede ejercer la teoría crítica. Los criterios de la crítica no surgen de un no-lugar, sino de prácticas concretas de autoafirmación, de auto y hetero-reconocimiento. Pero la afirmación de una tradición latinoamericana de ética social presupone una cierta unidad o hilo conductor que, en algún punto, trasciende las diferencias y las particularidades de cada formulación concreta. Esto puede producir una tensión entre los criterios normativos mismos, a saber, entre las formas contingentes y contextuales de respuesta ante la opresión, y los criterios que emanan del

principio de la Humanidad y de una *teoría objetiva* de las necesidades. Esto, en cualquier caso, podría ser abordado en el marco de una antropología formal¹⁰. Sin embargo, Arpini parece querer evitar esta dirección que supone, en algún punto, una especie de *a priori transhistórico*, sobre todo al reivindicar –aunque de manera matizada– a Foucault y el método genealógico (Arpini, 2014: 95)¹¹. Esta opción metodológica hermenéutico-genealógica para la teoría crítica –y por lo tanto para la ética social latinoamericana– podría ser caracterizada de la siguiente manera: “la pauta de evaluación con la que la filosofía social diagnostica y discute las patologías sociales posee una validez históricamente limitada en tanto no puede ser sino aplicada a la época histórica cuyas decisiones éticas previas tiene que adoptar de manera necesaria” (Honneth 2009: 115). A mi modo de ver, esto es lo que caracterizaría a la teoría crítica como *intrahistórica* (Romero Cuevas 2020 b). No obstante, creo que, pese a las propias intenciones y temores –con buenas razones– a una universalidad que podría anular las diferencias, en la reconstrucción misma nos encontramos con un macrosujeto social latinoamericano que se despliega en el tiempo y ciertos rasgos antropológicos fundamentales básicos, así como un parámetro normativo que trasciende la diferencia: la dignidad y las necesidades

10 En palabras de Honneth: “una antropología lo más discreta posible, la cual reconstruye sólo unas cuantas, pero elementales condiciones de la vida humana...” (Honneth 2009: 114)

11 En este sentido, vemos una cierta similitud con la propuesta de Amy Allen señalada en la nota 7.

humanas. De tal modo, la ética social latinoamericana no es tanto la ética que ha sido, sino la que *debe ser*.

Los casos históricos de los que parte Arpini (2020, 2021) confirman, a mi juicio, el carácter normativista de la ética social latinoamericana. Se refiere a tres grandes momentos en la construcción de esta tradición: a) durante el período independentista y de conformación de los estados nacionales; b) durante la segunda mitad del siglo XX, en el contexto de los debates en torno al desarrollo y la dependencia; y c) durante la última década del siglo XX y comienzos del XXI –que coincide con la época del triunfalismo neoliberal post caída del socialismo real–. El punto en común consistiría en el carácter *subversivo* de esta tradición, en la medida que se parte de una situación concreta de dominación, del reconocimiento de necesidades y de autoafirmación y la puesta en entredicho de la estructura normativa del sistema vigente (“ética del poder”, en los términos de Roig).

Poner el cuerpo

La afirmación con la que Adriana Arpini concluye su trabajo sobre *Ética social* es la siguiente: “Pero la aspiración a la universalidad se abre –emerge– desde la afirmación de la “sujetividad” de un nosotros” (Arpini, 2020: 50). Creo que en esta frase se condensan las aspiraciones y, al mismo tiempo, las tensiones inherentes a la teoría crítica. Por un lado, la necesidad de “definir valores y señalar criterios de normatividad” (50). Sin esos valores o criterios resultaría imposible el ejercicio mismo de la crítica. Podemos señalar

como patriarcales, coloniales, racistas, clasistas u opresivas en general a determinadas prácticas porque en algún lugar se juega la idea de justicia e igualdad. Esto es lo que permite señalar horizontes de acción y organizar las luchas colectivas –por revisables y falibles que sean¹². Por otro lado, la pregunta por el lugar de dónde surgen, por la emergencia de esos criterios. Mientras que la primera cuestión alude a la dimensión de la justificación y la legitimidad –de lo contrario no habría *aspiración* a la universalidad–, la segunda cuestión alude a su génesis. Creo que la salida intentada en el fondo por Adriana Arpini consiste en superar esa dicotomía kantiana a través de un –paradójico– “universal contextual”, en el sentido de que los principios de justicia e igualdad son “nuestros” principios. Este método se acercaría al de la autocomprensión hermenéutica, tal como podemos encontrar por ejemplo en *Las fuentes del yo* de Charles Taylor (1996)¹³. Este método permitiría ya no

12 Por eso creo que la alternativa entre filosofías políticas normativistas y no normativistas es una falsa dicotomía. Toda teoría que aspire en algún punto a ser crítica es normativista. Ese normativismo puede no querer ser explícito, puede estar latente, sugerido u oculto deliberadamente, pero está.

13 En este punto estoy siguiendo la clasificación que realiza Honneth en torno a la posibilidad de fundamentación de juicios éticos (no morales), esto es, que remiten a los valores que determinadas comunidades consideran como guías de su autocomprensión normativa. Allí Honneth señala dos alternativas tanto en Habermas como en Taylor. En el caso de Taylor tendríamos un camino que opta por la elaboración de una antropología formal “que esboza las condiciones generales de una expresión no forzada de los ideales de vida humana” (Honneth 2009: 115), y otro que sigue la vía de una “fundamentación históricamente relativizada de la ética” (115).

reconstruir nuestras valoraciones fuertes como un proceso de constitución de la identidad moderna –sin más– sino como reconstrucción de las valoraciones morales que constituyen una *identidad latinoamericana*. Sin embargo, esta forma de acceso a los criterios normativos para la crítica presenta dos tensiones o dificultades, referidas a: (a) las *condiciones de sujeción* y al (b) *nosotros* sojuzgado del cual emergen tales criterios –dejando de lado si son *sensu stricto* los mismos criterios¹⁴. En ambos casos se requiere una cierta abstracción de las contingencias, pues difícilmente podría afirmarse que la *sujeción* bajo el orden colonial es la misma que bajo el imperialismo geopolítico y económico durante la guerra fría o bajo el orden capitalista neoliberal. Del mismo modo, tampoco puede afirmarse, sin cierto grado de idealización, que *nosotros* –los latinoamericanos– somos los mismos.

La dificultad señalada constituye uno de los grandes nudos teóricos en el marco de las teorías críticas contemporáneas. Al mismo tiempo, sigue siendo una disputa *moderna* acerca de qué es preeminente, si el principio de la *moralidad* abstracta o el de la *eticidad* históricamente contingente. Mientras que la primera resulta intuitivamente sospechosa para nuestras valoraciones actuales, la segunda presenta la desventaja del debilitamiento gradual de los parámetros que articulan las luchas sociales. Como he intentado sugerir aquí, tal vez el camino sea asumir la tarea de una *nueva* antropología, que

14 Por ejemplo, en los tres ejemplos analizados por Adriana Arpini –Hostos, Salazar Bondy y Dussel– los criterios o principios normativos no sólo difieren por el contexto de su génesis sino también por el resultado y sus recursos para la fundamentación.

parta de principios objetivos *transhistóricos* que se articulan históricamente –en un sentido que puede retrotraerse a la tradición que proviene de la izquierda hegeliana. Creo que esta es incluso una posible clave de lectura de los últimos trabajos de Adriana Arpini que abordan los debates sobre la justicia (Arpini, 2020: 101 ss., 2021b). Allí explícitamente se defiende una idea de *dignidad humana* en conexión con una teoría de las necesidades que reubica la discusión en torno a la distribución y el reconocimiento como dimensiones de la justicia. Pero esta idea es una intuición que atraviesa los trabajos de Arpini. Por ejemplo, en un texto de 1997 se formula de la siguiente manera:

Por qué no pensar, entonces, en relación con la idea de DIGNIDAD HUMANA, que el reconocimiento de las NECESIDADES tiene un peso específico tal que su desconocimiento desfonda toda posible construcción de la razón práctica. Las necesidades, su determinación y los modos de satisfacerlas, involucran apreciaciones valorativas. En este sentido, son categorías antropológicas de valor en las que lo económico, la forma y la cantidad de su satisfacción, queda integrado en un proceso de autogestión de los sujetos. Las formas históricas de autoafirmación de los sujetos sociales encuentran, precisamente en esa facticidad social, la raíz de su legitimación. Momento que es anterior a la posibilidad misma de fundamentación del discurso y desde donde se abren las formas auténticas o inauténticas de autoafirmación (Arpini, 1997: 41).

En qué medida una teoría crítica debe –y *puede hoy*–

basarse en una teoría del sujeto “corporal de necesidades” y, sobre todo, por qué y hasta qué punto se trata de una dimensión complementaria y no subsidiaria de la “capacidad de comunicarse y actuar” (Arpini, 2020: 127) es una cuestión que, creo, plantea enormes desafíos. Sin embargo, desde el punto de vista metódico, creo que esta antropología materialista que encuentra su eco en Dussel, pero también en Adorno (“vida dañada”) y en Horkheimer –sobre todo el de los años ‘30–, y más recientemente en Butler (2015)¹⁵, se presenta como una alternativa al idealismo de la línea hermenéutica e historicista que parte de principios o valores fuertes de la propia tradición. Si esta interpretación es correcta y hay una tensión entre sujeto –cuerpo y lenguaje– e historia, entonces la ética social latinoamericana debería escribir su propia antropología a partir de una ontología de las necesidades. Recientemente, en una conferencia en la Facultad de Filosofía y Letras, Arpini recuperó la categoría de “cuerpo inorgánico” (Marx) en conexión con la de “hombre natural” (Martí) en el marco de una discusión con los poshumanismos¹⁶. Sin embargo, una teoría de las necesidades –sin la cual se “desfonda toda posible construcción de la razón práctica”– debe tener en cuenta tanto las condiciones generales para la reproducción social –por ejemplo, en relación con la naturaleza: alimentación y refugio–, como para el sustento de una “vida vivible” (Butler 2015) en las que se incluye también una dimensión estética de la existencia y

15 Me refiero concretamente a la relación entre precariedad y vulnerabilidad y del deber ético que se deriva de la “cohabitación”.

16 Ver nota de prensa en Gordillo (2022).

relaciones de reconocimiento logradas. La ética social debería ocuparse de los complejos institucionales que promueven o impiden esa vida digna de ser vivida. Ahora bien, los cuerpos que aparecen en las calles demandando reformas, cambios o transformaciones radicales son cuerpos que hablan, y por lo tanto que se inscriben en un plano lingüístico y argumentativo –sólo– a través del cual adquieren legitimidad las expresiones de lo insoportable. Es en ese punto radical del *decir* que no, del “¡basta!” es que la dignidad emerge como necesidad.

Bibliografía

- Allen, Amy (2016), *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*, New York: Columbia University Press
- Amengual, Gabriel (1989) (ed.), *Estudios sobre la filosofía del derecho de Hegel*, Madrid: CEC.
- Arpini, Adriana (1991), “Desarrollo y crisis del historicismo como metodología para nuestra historia de las ideas”, *CUYO. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, Vol. 8|9, 179–199.
- Arpini, Adriana (1994), “De si es posible afirmar una “eticidad” en la filosofía práctica de Kant”, *Cuadernos de ética*, 17|18, pp. 19–43.
- Arpini, Adriana (1997) (comp.), *América Latina y la moral de nuestro tiempo. Estudios sobre el desarrollo histórico de la razón práctica*, Mendoza: EDIUNC.
- Arpini, Adriana (2002), *Eugenio María de Hostos, un hacedor de la libertad*, Mendoza: EDIUNC
- Arpini, Adriana (2005), “Ideas para una “polis” mundial pensada desde el sur. Sobre la paz, la dignidad y el reconocimiento”, *Revista de His-*

- toria de las Ideas*, Vol. I, N° 1, Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana "Benjamín Carrión", pp. 33–53.
- Arpini, Adriana (2015) (coord.), *El humanismo, los humanismos*, Mendoza: EDIUNC.
- Arpini, Adriana (2019), "Complementariedad y diferencias entre las tradiciones frankfurtiana y latinoamericana", *Ética y Discurso*, 4, pp. 57–72.
- Arpini, Adriana (2020), *Tramas e itinerarios. Entre filosofía práctica e historia de las ideas en nuestra América*, CABA: Teseo.
- Arpini, Adriana (2021 a), "Para la construcción del diálogo intercultural con mirada de género en bioética. Aportes desde la Ética Social Latinoamericana", *Revista de Filosofía y Teoría política*, 51.
- Arpini, Adriana (2021 b), "Entre distribución y reconocimiento. Reflexiones en torno al debate sobre justicia en salud pública", *RESISTANCES. Journal of the Philosophy of History*, 2(3).
- Arpini, Adriana (2023), "La crítica filosófica del presente en textos de Arturo Andrés Roig posteriores al exilio". Res Pública. Revista de Historia de las Ideas Políticas, 26 (1), 3–12.
- Arpini, Adriana y Ramaglia, Dante (2018), "Presentación: Aportes y debates en torno a la constitución de un humanismo crítico en nuestra América", *Utopía y Praxis Latinoamericana*, vol. 23, 81.
- Butler, Judith (2015), *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, Harvard University Press.
- Forst, Rainer (2014), *Justificación y crítica. Perspectivas de una teoría crítica de la política*, Buenos Aires: Katz | Capital Intelectual.
- Gordillo, Verónica (03 de noviembre de 2022), "Crisis actual: el ser humano a la intemperie y en busca de respuestas", *Unidiversidad*. Recuperado de <https://www.unidiversidad.com.ar/la-crisis-actual-o-el-ser-humano-a-la-intemperie-y-en-busca-de-respuestas> (Consultado: 02 de abril de 2023).

- Habermas, Jürgen (1998), *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Barcelona: Paidós.
- Habermas, Jürgen (2019), “Noch einmal: Zum Verhältnis von Moralität und Sittlichkeit”, Vortrag an der Universität Frankfurt. <https://www.degruyter.com/document/doi/10.1515/dzph-2019-0055/html>
- Honneth, Axel (2009), *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, Buenos Aires: FCE.
- Honneth, Axel (2014), *El derecho de la libertad. Esbozos de una eticidad democrática*, Buenos Aires: Capital Intelectual | Katz
- Horkheimer, Max (2000), *Anhelos de justicia. Teoría crítica y religión*, Madrid: Trotta
- Jaeggi, Rahel (2013), *Kritik von Lebensformen*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Romero Cuevas, José (2020 a), “Modos de crítica social: externa, interna e inmanente”, J.M. Romero y J.A. Zamora (eds.), *Crítica inmanente de la sociedad*, Barcelona: Anthropos
- Romero Cuevas, José (2020 b), “Trascendencia intrahistórica. Los fundamentos históricos de la crítica inmanente”, Juan Antonio Nicolás *et al.* (eds.), *Crítica y hermenéutica. Perspectivas filosóficas, literarias y sociales*, Granada: Comares
- Scivoletto, Gonzalo (2015), “Hacia un nuevo humanismo: Karl-Otto Apel y la crítica total de la razón”, Adriana Arpini (coord.), *El humanismo, los humanismos*, Mendoza: EDIUNC, pp. 141–152
- Taylor, Charles (1996), *Las fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona: Paidós

ENTRE EL A PRIORI Y EL SUJETO DE NECESIDADES. APORTES DE ADRIANA ARPINI PARA PENSAR LA DIVERSIDAD EN NUESTRA AMÉRICA

Federica Scherbosky

INCIHUSA–CONICET | Universidad Nacional de Cuyo (Argentina)

 ORCID ID <https://orcid.org/0000-0002-0601-8979>

1. Introducción

La tarea filosófica emprendida por Adriana Arpini es una gran práctica del pensamiento nuestroamericano. Fiel discípula de Arturo Roig se dio a la tarea de incrementar el proyecto de Historia de las Ideas e incluso acrecentó también ese mismo canon. El Caribe ha sido un lugar recurrente en su obra para problematizar y pensar quiénes somos, cómo se ha conformado nuestra historia, cuáles son nuestras influencias, cuáles nuestros proyectos y buena parte de las preguntas que se articularon en el siglo XIX y que siguen vigentes en la actualidad.

Adriana es una gran constructora de redes de pensamiento, de producción, de formación, de intercambio documental. Ha puesto sobre la mesa a lo largo de toda su vida y obra a

pensadores y pensadoras latinoamericanas reivindicando su producción a la altura de cualquier canon. Tarea que justamente la llevó a discutir el canon mismo y la genealogía – siempre política– de esa construcción. Ha abierto espacios de pensamiento y discusión para pensarnos a nosotros mismos, conocernos, y considerarnos a nosotros mismos como valiosos, haciendo práctica el *a priori antropológico* de su maestro. Adriana Arpini ha llevado a cabo una práctica filosófica como práctica de vida y creo que eso describe su aporte y su obra.

En sus propias palabras, asumimos que su obra implica “una reflexión que intenta comprender, aunque no asimilar ni mucho menos justificar, la injusticia, el desprecio, el olvido, las ausencias, en fin, las heridas de la historia. Interpretar, en sentido práctico, que es ya una manera de reparar, de articular una palabra diferente y hacer un gesto transformador” (Arpini 2020: 9).

Hay en esta introducción una concepción epistemológica de la propia práctica filosófica. Primero que nada como práctica, porque reflexionar, pensar, comprender y producir teoría son prácticas en sí mismas, pero a su vez son prácticas que implican procesos de modificación y cambio. Porque pensar la posibilidad de comprender habilita cambios, porque el reflexionar desde el lugar en el que lo hace Adriana es siempre en pos de alternativas que construyan realidades más justas en nuestras latitudes y lo realiza a partir de los aportes de nuestros pensadores y pensadoras y de nuestras producciones, culturas y patrimonios.

Pero vale la pregunta acerca del fundamento y la importancia de los temas que aborda en su obra. ¿Por qué pensar

esas tramas en Nuestra América? Pues porque hay un mundo por construir aún, o porque puede ser construido de otro modo, porque partimos de situaciones de injusticia de las cuales Adriana no puede estar ajena. Porque las masacres, los genocidios, los ecocidios, el hambre, la desigualdad, el crecimiento de la pobreza, el analfabetismo son disparadores para pensar otras formas posibles de vida.

Adriana es una defensora acérrima de la diversidad como núcleo ínsito en nuestras culturas. La diversidad no solo entendida como diversidad cultural sino también de género, étnica, racial, entre otras. Diversidad asumida incluso como patrimonio mundial de la humanidad y que posibilita –o debería hacerlo– un diálogo entre culturas. La interculturalidad se presenta como otro de los núcleos que Adriana asume y trabaja como perspectiva epistemológica desde la cual sitúa su producción, afirmando que aquella que tomamos como nuestra estructura de saber no es la única posible. Esta apertura epistemológica sitúa todo su trabajo en términos dialógicos, lo que implica pensar de manera provisional y abierta al intercambio. Su obra se articula como un diálogo de saberes y lo ha hecho a lo largo de toda su producción al trabajar autores y autoras de América Latina y el Caribe, junto con pensadores y pensadoras clásicas.

Nos interesa dialogar con una larga trayectoria de trabajos de Adriana Arpini en los que ha abordado estas temáticas. Desde una perspectiva humanista, pero situada y centrada en Nuestra América, trama discusiones, diálogos, recorridos críticos y afrentas para pensar un mundo más justo, donde la vida digna sea la base desde la cual partimos para pensar los

procesos de reconocimiento e integración tanto en nuestras tierras como en el mundo en su totalidad.

Diversidad–desigualdad: discusiones ineludibles en torno a la justicia

Una de las cuestiones con las que nos interesa dialogar particularmente es cómo Adriana Arpini trabaja la tensión diversidad–desigualdad y su vinculación con la justicia. Es la desigualdad la que implica claramente situaciones de injusticia, aun desde las posiciones más clásicas como las de Aristóteles, la desigualdad implica un desorden y es ese desorden lo que se plantea como injusto. Tanto por exceso o defecto, es decir para quienes reciben de más como para quienes reciben de menos, ya que cualquiera de los extremos desbalancea el orden esperado y eso se presenta como injusto. De igual modo Adriana avanza sobre otras consideraciones de la justicia para pensar no sólo en términos de desigualdad, sino también en términos de diversidad y es allí donde nos interesa enfocarnos.

Nos centramos particularmente en dos capítulos de su último libro *Tramas e Itinerarios en Filosofía práctica e Historia de las Ideas* publicado en el 2020, en los que señala cómo será su análisis de la justicia, con qué elementos y en relación con qué situaciones se dispone a pensarla. Adriana entrama la justicia con el reconocimiento y afirma que parte de hechos concretos. Al analizar la realidad que la rodea y a partir de documentos concretos percibe situaciones de injusticia que considera se suceden por déficits de reconocimiento. En uno

de los capítulos trabaja concretamente el tema de la diversidad –en términos materiales y simbólicos– y en el otro aborda el caso del Megajuicio por delitos de lesa humanidad llevado a cabo en Mendoza, cuyas sentencias se conocieron en 2017. En este plantea la memoria como forma de reconocimiento que repara situaciones de injusticia. (Arpini 2020:12).

El desconocimiento de la diversidad y el olvido de la memoria implican situaciones de injusticia que necesita poder pensar y poner sobre la mesa para que puedan generarse procesos no solo de reparación, sino de reconocimiento de cada una de esas culturas o memorias a fin de que haya justicia y mejores formas de vida. Arpini plantea la búsqueda y la necesidad de pensar con categorías que le permitan comprender, pero también actuar frente a situaciones de injusticia. Se suma a lo que hoy podemos pensar bajo la categoría de lo interseccional¹ para entrecruzar las tramas de raza, género y clase, y asume que en estos entrecruzamientos se dan situaciones de doble injusticia. El ser mujer, pobre, negra, indígena o disidente –entre muchas otras– agrava siempre las condiciones de injusticia que puede vivir cualquier persona que no pertenece a estos grupos históricamente minorizados.

Afirma por ello que las “estructuras socioculturales discriminatorias o excluyentes, están a la base de la desigualdad

1 El concepto de interseccional lo acuña Kimberlé Williams Crenshaw en 1989 para pensar inicialmente el entrecruzamiento de injusticias sufridas por las mujeres de color. No obstante ya habían desarrollos al respecto que pensaban en torno a la noción de simultaneidad. De igual modo se retoma también en diversos movimientos y corrientes como por ejemplo los feminismos del sur.

económica y social” (Arpini 2020:117). No puede desconectarse redistribución de reconocimiento, ni puede haber una disyunción entre ambas, ya que estas se coimplican. No puede haber reconocimiento genuino sin redistribución, ni redistribución que no provenga de un reconocimiento, porque solo cuando se conocen las necesidades de esas personas o comunidades en función de su cosmovisión y cultura es que se puede redistribuir. A veces, por ejemplo, la demanda será de tierras, otras de acceso al trabajo digno, a la salud, a la educación o demás tramas que deberán conocerse en función de esa singularidad.

Usualmente se piensa la redistribución dentro de los parámetros capitalistas, es decir en términos de cantidad de dinero –que sin dudas es necesario– pero deberíamos poder pensar que muchas veces tiene que ver con otros reclamos asociados a los modos de comprender que cada comunidad tiene de qué es una vida digna.

No se puede tramitar la demanda de justicia y de resolución de la desigualdad si a la base no hay un genuino reconocimiento del otro como ser humano igual y digno. La filósofa mendocina se centra entonces en las necesidades que hacen a cada uno sujeto, porque pueden ser ellas las que establezcan un criterio orientador entre redistribución y reconocimiento. No se trata de un fundamento último, pero sí un criterio orientador. Solo cuando se conocen las necesidades de cada sujeto o comunidad se puede redistribuir con justicia. (Conferencia Arpini, 29/11/22).

Situar las necesidades como criterio orientador implica pensar en otras formas de economía. Una que no se centre en el bienestar individual, sino en una economía para la vida y

eso siempre es social y comunitario, e incluye ineludiblemente a la naturaleza.

Las últimas preocupaciones de Adriana van en torno a pensar esto a partir del “cuerpo inorgánico” en Marx y del “hombre natural” en Martí. Pues estos conceptos habilitan pensar por fuera de la economía del mercado y de las necesidades ajenas, impuestas hegemónicamente. Hay que pensar qué debería primar en nuestras latitudes, en función de nuestras culturas y de las necesidades de nuestras comunidades, que históricamente han vivenciado la naturaleza como parte de su vida, con el respeto consecuente a la misma ya que no la oponen como materia prima o instancia a explotar. Incluso desde esta perspectiva Adriana amplía su perspectiva del humanismo latinoamericano a partir de una crítica a la noción de sujeto moderno que se inscribe en el diálogo entre las lecturas latinoamericanas y las críticas contemporáneas al humanismo europeo. El vínculo con la naturaleza comprendido desde una cosmovisión integral conforma a los sujetos y a las comunidades de manera diferente a la comprensión clásica del sujeto moderno y esto mismo posibilita otro horizonte de necesidades.

Las tramas en torno a la temática redistribución-reconocimiento se presentan como tensiones que atraviesan nuestros pueblos con dobles situaciones de injusticia y tiene como consecuencia agravar y complejizar los procesos de integración. En Nuestra América “los pueblos indígenas se encuentran sistemáticamente por debajo de los promedios nacionales en materia de salud, educación, vivienda, empleo y bienestar social. Ello sumado a la progresiva destrucción de

medio ambiente y del hábitat en aras de intereses económicos privados transnacionales en el marco de la globalización neoliberal” (Arpini 2020:104). Instancia que vemos se sucede una y otra vez, desde la Conquista de América hasta la actualidad. La destrucción de la naturaleza, el saqueo y la expoliación de la Conquista que dio lugar a la acumulación originaria, sigue presente en la actualidad y conforma, al decir de Silvia Federici, nuevas acumulaciones originarias. La quema intencional de bosques, el cercenamiento de tierras comunales, la privatización del acceso a los ríos que vemos cotidianamente en los países de Nuestra América no sólo atentan contra la naturaleza, sino contra múltiples culturas que asumen la naturaleza como “cuerpo inorgánico”, como parte de un todo en el cual viven y con el cual conviven, por lo que implica entonces un ataque a esas culturas y sus formas de reproducción de la vida. Concluye entonces Adriana Arpini que “en otras palabras, nos encontramos con una situación de injusticia por desigualdad económica, agudizada por la intransigencia frente a la diversidad étnica y cultural” (105).

La filósofa mendocina intenta desentrañar el nudo “diversidad–desigualdad”, ya que si bien están estrechamente vinculadas, sostiene que son relaciones diferentes. Considera también que tanto la falta de igualdad como la de reconocimiento se convierten en situaciones de injusticia, de allí que necesite pensar la justicia para avanzar en sus esclarecimientos conceptuales y prácticos. En este sentido sostiene que:

Cuando se habla de desigualdad se alude principalmente –aunque no exclusivamente– a la posesión y/o disposición de

recursos materiales y bienes, necesarios para la satisfacción de las necesidades de sujetos sociales, ya sea individual o colectivamente. [...] Cuando, en cambio, se habla de diversidad, se hace referencia especialmente –aunque no únicamente– a la dimensión simbólica, a las creencias, ritos y costumbres vinculados a la reproducción y conservación de la vida, a las relaciones de los hombres con la naturaleza, con otros hombres y con los objetos de la cultura. En sentido estricto, no sería posible separar lo desigual de lo diverso. Se lo hace analíticamente, a los efectos de comprender una noción ampliada de justicia (e injusticia), no reducida exclusivamente a los problemas de redistribución equitativa (105–106).

Arpini se centra entonces en destacar la diversidad que caracteriza Nuestra América, sin desatender por ello las estructuras desiguales que producen, al menos, dobles situaciones de injusticia. La originalidad y pluralidad de identidades es lo que prima como diversidad en nuestras latitudes y en este sentido Adriana retoma el artículo 1 de la Declaración Universal sobre Diversidad Cultural de la UNESCO en el que se afirma que: “Fuente de intercambios, de innovación y de creatividad, la diversidad cultural es tan necesaria para el género humano como la diversidad biológica para los organismos vivos. En este sentido, constituye el patrimonio común de la humanidad y debe ser reconocida y consolidada en beneficio de las generaciones presentes y futuras.”

Así como la vida natural necesita de la diversidad biológica, el género humano de la diversidad cultural. Cada especie u organismo que se extingue altera todo el ecosistema, del

mismo modo sucede con la diversidad cultural. Reconocer y garantizar la diversidad implica sostener posibilidades futuras, ya que al proseguir con la Declaración de la UNESCO se asume que la diversidad cultural “es factor de desarrollo por cuanto amplía las posibilidades de elección, entendiendo al desarrollo no solo como crecimiento económico, sino como medio de acceso a una existencia intelectual, afectiva, moral y espiritual satisfactoria”.

Que la diversidad amplíe las posibilidades de elección implica mayores instancias de libertad, de acción, de creatividad, que excede específicamente la redistribución económica. Ya que aunque todas las personas tuvieran igualdad económica, si se restringen las posibilidades de vivir de manera diversa se constriñe la vida. Y no solo la vida en abstracto, sino las diversas y singulares formas de vida. ¿Qué implica menos posibilidades y formas de vida? Al menos en principio mayor homogeneidad, menos posibilidades de elección, pero sobre todo menos personas que pueden vivir del modo que quieran, que eligen, que deciden compartir con el resto. Un cercenamiento a la diversidad, que es aquella que enriquece la vida en su conjunto.

Nos interesa hacer hincapié en el nudo que señala Adriana Arpini, al marcar que la diversidad, en muchos casos, sí implica desigualdad, por lo que se hace presente la pregunta por la justicia. Si la justicia implica un trato y distribución igualitaria, Arpini se pregunta:

... qué tipo de justicia podrían reclamar los grupos considerados no iguales. Podrían las mujeres, como grupo, reclamar

igualdad? los extranjeros? y los esclavos? Podrían estos grupos, siendo diversos -no solo desiguales- reclamar justicia, es decir, igualdad? Tal posibilidad implicaría no solo una modificación en el reparto, sino una transformación de la estructura misma de la sociedad y de las instituciones; es decir, una transformación del orden vigente en función de incluir en el sistema de justicia a los diversos grupos, hasta entonces excluidos. Ello implicaría *reconocerlos* como iguales (113).

Arpini plantea aquí una trama compleja que implica pensar la posibilidad de la igualdad aun en la diferencia. ¿Se puede en la reivindicación de la diferencia reclamar igualdad a través de la justicia? Claro que sí. Pero implica pensar en nuevos procesos de reconocimiento, donde se considera al otro en igualdad de condiciones -no sólo ante la ley- más allá de pertenecer a un grupo que no sea el propio.

Vale recalcar que se trata de una “una transformación de la estructura misma de la sociedad y de las instituciones; es decir, una transformación del orden vigente” ya que este orden no deja de mostrar las aporías de la justicia. Frente a la concepción abstracta de justicia, en la cual somos todos iguales ante la ley, es decir, abstractamente iguales, Adriana remite a las condiciones materiales, a las marcas corporales para mostrar que en concreto somos todos diversos y que justamente el orden capitalista-colonial-liberal impone una noción de justicia que produce desigualdad, es decir injusticia.

Si bien la noción afirmativa de diversidad asegura la reproducción de la vida, de fondo es imposible que esta diversidad prolifere ya que la noción de justicia abstracta produce

incesantemente desigualdad. Somos “iguales” como ciudadanos, pero no para el mercado, que marca claras diferencias de acceso. En este sentido esta materialidad de la vida y de las necesidades que rescata Adriana interpela la noción misma de justicia, ya que al presentarse en sus parámetros formales producen una injusticia concreta como “doble” injusticia. Aporías de la justicia que hay que revisar a la luz de otro sistema que contemple efectivamente la materialidad de la vida y las necesidades como diversas.

Los feminismos han hecho historia en esto, particularmente la segunda ola, considerada como “feminismo de la diferencia” (Maffia 2016) en la que al reivindicar la singularidad que implica el hecho de ser mujer y que no puede equipararse a la vida de los varones, ni es lo que se pretende –como en el llamado feminismo de la igualdad– se exige un trato justo, en el que esta diferencia no devenga desigualdad. La base de esto es reconocer a los/as demás como seres humanos dignos/as y en este sentido iguales aun en su diversidad.

Políticas de integración

Una instancia concreta en la que Adriana Arpini analiza la trama diversidad-desigualdad es en las políticas de integración, particularmente las de Nuestra América. En el texto al que remitimos se centra en la *Declaración de Cochabamba* de diciembre de 2006 ya que se trata de un proyecto de integración social, política y cultural, que si bien denuncia la desigualdad como una marca profunda en nuestros pueblos, se centra en los procesos de integración de la diversidad en términos más

amplios que los netamente económicos. Se la toma como “*la piedra fundamental para una Unión Sudamericana*” y destaca el horizonte planteado por los presidentes firmantes, al afirmar que se trata de “*un nuevo modelo de integración con identidad propia, pluralista, en medio de la diversidad y de las diferencias, reconociendo las distintas concepciones políticas e ideológicas que corresponden a la pluralidad democrática*” (En Arpini 2020: 108).

La diversidad característica de nuestros pueblos es justamente el núcleo valioso para pensar en nuevos modelos de integración. Pero se trata de una integración con rostro humano, no económica solamente, porque se plantea un programa de formación para la vida en común, donde el centro no es la economía –planteada en términos de mero consumo– exclusivamente.

Vale como ejemplo reciente el discurso pronunciado por el actual presidente de Colombia, Gustavo Petro, en la Cumbre de la CELAC que se desarrolló en enero 2023 y que se retoma en una nota de Telesurtv. El mandatario apunta a los procesos de integración del siguiente modo: “la Celac puede ser el espacio definitivo de la integración latinoamericana “si le damos poder vinculante” para lo que se haga, se diga y se acuerde se vuelva realidad. El jefe de Estado colombiano aseguró que hay una gran distancia entre la retórica de la integración latinoamericana y la realidad y puso como ejemplo que la región no supo enfrentar en conjunto la pandemia de la Covid-19 [...] En su opinión, Latinoamérica

y el Caribe puede tomar la experiencia de la Unión Europea² que se integró como un bloque y utilizar sus propias fuerzas centrífugas dentro de su diversidad, para concretar esa unidad.” Vale señalar aquí cómo plantea la posibilidad de unidad, pensada como integración, pero desde la diversidad propia de nuestras tierras. Afirma justamente la diversidad como la riqueza de América Latina, que debe saber aprovechar integradamente: en términos de recursos energéticos, de diversidades geográficas y productivas, entre otras. Solo en la integración consciente y responsable de esa diversidad Nuestra América puede convertirse en potencia para proponer alternativas al sistema de explotación imperante que nos lleva a la destrucción no solo de la humanidad sino del mundo como tal. (Disponible en telesurtv.net 2023/24/01)

En esta misma línea nos interesa sumar aquí un aporte del filósofo ecuatoriano Bolívar Echeverría, quien sin dejar atrás la crítica marxista, que podemos situar en el campo de la desigualdad centrada en la economía, desarrolla una teoría crítica de la cultura. Considera que si bien es ineludible la crítica marxista, hay que complementarla con una crítica de

2 Si bien Gustavo Petro toma como referencia a la Unión Europea, porque ha funcionado como bloque y ha logrado ciertos beneficios, no hay que olvidar que las diferencias internas son muchas y que además no hay una integración cultural genuina. Siguen presentes fuertes nacionalismos hacia adentro, como es el caso del Brexit inglés, pero mucho más hacia afuera de este bloque, por caso todas las complejas políticas migratorias con África y Medio Oriente. En este sentido vale la referencia, pero apostamos a una experiencia propia de nuestras latitudes que seguro podrá constituirse de manera más solidaria, como lo muestra la historia de políticas migratorias en nuestra América.

la cultura, ya que la crítica a la cultura moderna es una ventana para repensar y criticar toda la modernidad capitalista.

En este sentido afirmábamos con Adriana Arpini anteriormente que un orientador posible es pensar en torno a las necesidades y que justamente al ser las necesidades de cada sujeto y cultura el horizonte, se desdibuja el centro en torno al dinero o al valor de cambio y se centra en la forma de vida de cada quien, en función de sus necesidades que pueden resolverse en términos de valores de uso. Nuestra América es diversa y múltiple y por ello consideramos que Echeverría acierta cuando sostiene que para comprender el desarrollo del capitalismo latinoamericano hay que pensar tanto el tiempo de trabajo, que es de lo que se encarga la economía, como así también el tiempo libre, que es lo que va a pensar como cultura. La cultura, el tiempo libre, las formas de vida han sido y son diversas en América Latina y es lo que ha conformado su característica identitaria y consideramos una riqueza.

Justicia como desarrollo de la libertad

Una vez más el tema es como rescatar y poner en valor la diversidad, pero contemplando procesos de distribución igualitaria, o sea de justicia.

Arpini trabaja las nociones de justicia en Aristóteles, en Rawls y en Sen para pensar cómo se darían las situaciones de justicia en Nuestra América. Aristóteles plantea una relación directa entre justicia e igualdad, porque en estas instancias es donde se guarda el orden. Rawls lo plantea en sociedades “ordenadas”, que implica simplemente ver cómo se distribuyen

derechos y deberes para que el equilibrio permanezca. Sin embargo hay que pensar si puede haber justicia en instancias que contemplen la diversidad, sin que agrave las situaciones de desigualdad. Pensamos en este sentido en justicia como equidad y los aportes que retoma Arpini de Sen nos orientan en esta búsqueda.

¿Estarían habilitadas las desigualdades si producen compensaciones a los más desfavorecidos, o sea lo que se conoce como discriminación positiva? ¿Es esto la equidad? ¿Cuál es el punto límite de ello?

Nuestra filósofa retoma la diversidad que destaca Sen porque comparte una concepción ética, política, epistemológica que tiene como punto de partida la materialidad de la vida y es en esta materialidad de la vida donde la diversidad cobra real dimensión.

Destaca el economista indio que “una de las consecuencias de la “diversidad humana” es que la igualdad en un ámbito determinado suele ir unida, de hecho, con la desigualdad en otro ámbito diferente (Sen 2003: 32-33). Y esto debe pensarse no sólo en términos de discriminación positiva, sino de que la diversidad es múltiple y plural y no puede apostarse a la igualdad en todos los ámbitos, pues esto terminaría en detrimento de la diversidad misma. Es el caso, como afirmamos anteriormente, del feminismo de la diferencia, que justamente se opone a la igualdad como proceso homogeneizador y anulador de identidades que deben ser valoradas en su singularidad.

Amartya Sen construye una trama de justicia-desarrollo-libertad que resulta interesante para pensar nuestras sociedades. Plantea la noción de desarrollo en términos de libertad,

por lo que la pobreza y la falta de oportunidades económicas son vistas como obstáculos en el ejercicio de libertades fundamentales que debería poder vivenciar cualquier sujeto. Pero no equipara de manera lineal y directa desarrollo con riqueza, ni subdesarrollo con pobreza, ya que no plantea el desarrollo en términos netamente económicos. Desarrollo significa entonces expandir la libertad de los seres humanos y esta será diferente en cada sociedad. Por ello afirma que: “la igualdad debería darse, no por los objetos, sino por la *capacidad* de cada sujeto para convertir esos recursos en libertades (Sen 2003). En este sentido si analizamos necesidades y capacidades es posible distanciarse del fetichismo de los objetos y la igualdad no se plantea solo en términos de redistribución de valores de cambio.

Porque además hablamos de sociedades diversas y de vidas singulares. De hecho tanto la India de Sen como Nuestra América se caracterizan por su diversidad cultural, religiosa, étnica, entre otras. Sostiene el autor que “Justamente en ese punto surgen las diferencias entre los seres humanos, ya sea por causa del metabolismo de cada uno, del clima más o menos favorable, de la resistencia a las enfermedades, de las circunstancias contextuales (económicas, políticas, sociales, culturales, etc.) de sus vidas.” (en: Arpini 2020: 117).

Arpini rescata la diversidad planteada por Sen en torno a las capacidades, ya que los “desempeños” de los individuos, es decir, las cosas que logran hacer o llegan a ser a lo largo de sus vidas pueden ser múltiples y de distinto tipo. Distintas personas en distintos contextos sociales los valoran de diferente manera y logran alcanzarlos en variados niveles. Por ello afirma

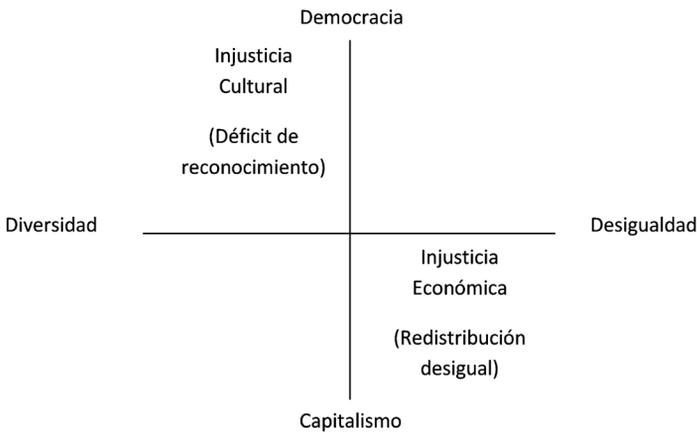
que una buena política igualitaria debería ser sensible a estas variaciones. Desarrollo implica entonces para él “la libertad de la gente para vivir la clase de vida que valora según su propio raciocinio” (Sen 2010). Desarrollo como ampliación de opciones vitales y no un dato referido al Producto Bruto Interno de un país, que no logra dar cuenta de las formas de vida reales de la gente. Amartya Sen no se desentiende de la economía, ya que es central en la vida de las personas, pero plantea una economía centrada en necesidades y capacidades, que son dadas siempre colectivamente, y no en el consumo desmedido ligado al máximo bienestar individual.

Sin embargo, para que la diversidad de vidas y necesidades sean reconocidas como tales en los sistemas democráticos actuales y los sujetos sean vistos como ciudadanos/as de pleno derecho y no como consumidores/as debería revisarse el sistema económico imperante, es decir el capitalismo. El capitalismo “igual” y homogeniza a las personas como meros consumidores, pero a su vez genera jerarquías de consumo y subdivide en clases y mercados. Y esto sucede una y otra vez a lo largo de su historia y es lo que planteamos anteriormente como una aporía de la justicia, cuando esta se plantea en términos formales.

En este punto es importante recalcar entonces que el capitalismo, como sistema mundial integrado produce, al menos, una doble injusticia, tanto en términos de desigualdad, en función del inequitativo reparto de bienes básicos, que condenan a muchos/as a la pobreza mientras que a otros/as a la opulencia; como también en términos de diversidad ya que al igualar a los sujetos como consumidores/as y al homogeneizar la vida

en términos de valor de cambio, anula las diversidades de cada cultura, sus necesidades, sus capacidades y diferencias propias.

Por ello es que parte central de la demanda de justicia en este mundo actual implica la revisión profunda del sistema capitalista como modelo imperante. Adriana señala agudamente que hay que revisar las condiciones estructurales del sistema que va a condicionar las necesidades y capacidades de los sujetos. En su análisis de las situaciones de injusticia que pueden generarse en procesos de diversidad y desigualdad, la filósofa mendocina elabora el siguiente esquema que resulta ordenador: (Arpini 2020: 120).



Aunque afirma la autora que, sin dudas, ambas formas se combinan y se potencian, y que además es un esquema que le ayuda a pensar las relaciones democracia-capitalismo en la tensión diversidad-desigualdad, nos interesa aportar algunas preguntas o comentarios a fin de complejizar el esquema presentado.

Consideramos que sería interesante pensar el esquema en movimiento, a modo de flujos o corrientes, que se coimplican de manera permanente. Si se mantiene la estructura que propone Adriana podría pensarse que la injusticia cultural no está vinculada con el capitalismo ni con la desigualdad económica. Y del mismo modo que la injusticia económica tiene que ver con el capitalismo pero no con la democracia y la diversidad. O que no hay ninguna vinculación entre el reconocimiento de la diversidad y el capitalismo y entre la democracia y la desigualdad. ¿Qué hay en esos espacios aparentemente vacíos? Esa es la conexión que nos resulta interesante pensar.

¿Qué pasa entre capitalismo y diversidad? Como ya mencionamos anteriormente consideramos que el capitalismo impone un sistema de homogeneización que reduce la diversidad, cuando no la anula y que en este sentido constriñe la vida. También hemos trabajado en otras oportunidades la apropiación de la diversidad por parte del capitalismo, lo que produce una mercantilización y folklorización de la misma, vaciando su sentido y su función, o al menos alterándola sustancialmente.

¿Cuál es el vínculo entre democracia y desigualdad? ¿Qué sucede en ese espacio? ¿Es una contradicción que la democracia produzca desigualdad? ¿No es la producción de desigualdad recurrente en la democracia parte de aquello que en la actualidad la hace entrar en crisis? O ¿podríamos pensar la igualdad como una de las deudas de la democracia, más aun en nuestras tierras?

Como bien sostuvimos anteriormente el núcleo de la desigualdad radica en el capitalismo y no así en la democracia, al menos conceptualmente. No obstante hay que revisar las

diferentes democracias y sus consecuencias. ¿Qué pasa con las democracias liberales que apuestan por un individuo como mero titular de derechos? ¿Qué sucede con la democracia en nuestras latitudes al entrecruzarlas con las herencias coloniales y dependientes?

Uno de los problemas centrales es que se ha establecido una identidad entre democracia y capitalismo, que atenta contra el fin en sí mismo de la democracia, que aspira a la felicidad y el desarrollo de todas las personas. El capitalismo como sistema genera, como ya afirmamos, tanto injusticia económica por desigual distribución, como injusticia cultural por el avasallamiento de las diferencias, en función de la imposición de la homogeneidad, como identidad occidental, blanca, masculina, heteronormada, propietaria, entre otras; y oprime y extingue las multiplicidades existentes, que de igual modo resisten. No obstante cabría, aunque sea, hacer el intento de volver a pensar la democracia por fuera del sistema capitalista, o quizás pensar en otro sistema de gobierno que contemple la vida como centro.

Redistribución–reconocimiento: las necesidades como horizonte

A partir de lo trabajado consideramos que el aporte de Arpini logra saltar la dicotomía redistribución–reconocimiento (largamente discutida por Fraser y Honneth) porque lo analiza en función de la justicia y las modulaciones dentro de esta. Aunque es cierto que Honneth se centra en una concepción de justicia social con su núcleo normativo compuesto por las 3 esferas de amor, respeto y solidaridad y sus correspondencias

en la atención afectiva, la igualdad jurídica y la estima social; no termina de imbricar justicia y diversidad, que es lo que plantea Arpini para Nuestra América.

Retoma los aportes de Roig, Dussel y Hinkelammert para hacer hincapié en las necesidades como orientadoras en la distribución, es decir de la justicia en sentido amplio. La dimensión material de la vida es el centro que guía tanto la redistribución como el reconocimiento y que va a posibilitar un horizonte de justicia claro (Roig 2003; Dussel 1998; Hinkelammert 2001).

Reconocer necesidades implica hacerse cargo de la diversidad, hacerle espacio y darle entidad y eso supone una racionalidad objetiva –pero sensible– que se distancie de la racionalidad instrumental y su imperativo de consumo en función de obtener beneficios. Reconocer la diversidad implica también apostar por los sujetos como universales, pero concretos, donde la abstracción de sujeto universal quede dentro del canon, ese en el que la filosofía de Nuestra América no ha entrado –ni lo necesita– pero que nos obliga –y Adriana ha hecho largo camino en esto– a pensar nuevos conceptos, como el de sujeto de necesidades.

Es importante destacar aquí las filiaciones conceptuales y en este caso la impronta roigiana de Adriana Arpini. Su maestro abogó por la defensa de los conceptos, porque abandonarlos implicaba cederlos a la tradición canónica europea con la cual discutía, pero de la que se nutrió también profusamente. Apropiarse de la herramienta, transformarla, devorarla antropófagamente para transvalorarla, destacando así su función crítica, su apertura, su síntesis no conclusiva, pero a través del

concepto, ahora propio (Roig, 2011). Y Adriana asume ese legado, esa función y ese riesgo, de pensar con conceptos críticos, abiertos, incómodos, pero que justamente posibilitan pensar realidades difíciles, diversas e incómodas también.

El horizonte de las necesidades propuesto por Adriana Arpini puede ser un criterio normativo como el que Roig conceptualizó en la moral de la emergencia. Se manifiesta de diversos modos y en diversas épocas, pero tiene a la base lo que el filósofo mendocino acuñó como *a priori antropológico*, este conocernos a nosotros mismos y considerarnos valiosos, que no es otra cosa que poner a la dignidad humana como sustento. De hecho Arpini articula su criterio de necesidades con la dignidad como marca del humanismo latinoamericano y afirma que: “en la tradición del humanismo emergente latinoamericano, la *dignidad* no aparece escindida de las necesidades, sino que ella misma es una necesidad, pues “nuestro perseverar en el ser quiere serlo como seres humanos”. (Arpini, 2020: 126).

La impronta antropológica de Arpini es, como ya afirmamos, la de una antropología como filosofía práctica. Aquella reflexión que es capaz de modificar el presente, aquel discurso performativo que necesita Nuestra América y al que se avoca Adriana con tenacidad y persistencia. ¿Cómo hacer patente el *a priori* antropológico, cómo conocernos a nosotros mismos y sabernos valiosos? Es el punto de partida de todo su horizonte de reflexión, ya que su preocupación por las formas de gobierno de Nuestra América y por las reiteradas situaciones de injusticias se enmarcan en un horizonte martiano de comprensión. Cómo gobernar nuestras tierras si no las conocemos,

cómo pretender procesos de integración con reglas y disposiciones ajenas. La demanda de reconocimiento es la base de su planteo. Pero de un reconocimiento que está anudado con la diversidad, porque de lo contrario es solo impostura.

Afincarse en la materialidad de la vida, en el horizonte de las múltiples necesidades de nuestros pueblos es lo que puede transformar situaciones de exclusión y negación, en inclusión y afirmación. Siempre que se tenga en cuenta que no se trata de una inclusión homogeneizadora en función de lo que marca el capitalismo, el consumo y los valores de cambio. Afirmación de la singularidad de cada quien, porque esa singularidad aporta a la diversidad de la vida, tan necesaria en términos biológicos como culturales y de la cual América puede dar cuenta acabadamente.

Esta es la base para procesos de integración genuinos como los que demanda el actual presidente de Colombia, pero que tienen historia en nuestras tierras, ya que cada proceso de independencia, desde Haití en adelante, ha dado cuenta de la afirmación de identidades propias que es necesario reivindicar como valiosas. Homogeneizar las diferencias no solo atenta contra la diversidad necesaria para la vida, sino que hace mella con el capitalismo que debilita día a día nuestras democracias, que convierten a los sujetos en consumidores y no en ciudadanos e instrumentaliza nuestro vínculo con la naturaleza.

Arpini hace camino en un humanismo latinoamericano cuyo faro es la dignidad como necesidad fundamental de la vida. Dignidad que nos iguala, pero con necesidades que nos diferencian y que es necesario reconocer en función de lograr sociedades más justas.

Bibliografía

- Arpini, Adriana. 2020. *Tramas e itinerarios de la filosofía entre filosofía práctica e historia de las ideas de nuestra América*. CABA: Teseo.
- Arpini, Adriana. 2021. Para la construcción del diálogo intercultural con mirada de género en bioética. Aportes desde la Ética Social Latinoamericana. *Revista de Filosofía y Teoría Política*, 51, e030. Universidad Nacional de La Plata.
- Declaración de Cochabamba: colocando la piedra fundamental para la Unión Sudamericana*. Consultado el 18/10/2008 en: <https://bit.ly/3kHJ3YS>.
- Dussel, Enrique. 1998. *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta.
- Echeverría, Bolívar. 1995. *Las ilusiones de la modernidad*. México: UNAM/El equilibrista.
- Echeverría, Bolívar. 2000. *La modernidad de lo barroco*. México: Ediciones ERA.
- Fraser, Nancy y Honneth, Axel. 2006. *¿Reconocimiento o redistribución? Un debate político-filosófico*. Madrid: Morata.
- Fornet Betancourt, Raúl. 2007. "El encuentro de las culturas del saber como camino para pensar el saber que debemos saber", Conferencia pronunciada en el I Encuentro Internacional: *Interculturalidad: Reflexiones y testimonios desde América Latina*. Cuenca, Ecuador. Consultado el 12/02/08 en: <https://bit.ly/2HnDHnd>.
- Hinkelammert, Franz. 2001. *El nihilismo al desnudo. Los tiempos de la globalización*. Santiago de Chile: LOM.
- Honneth, Axel. 1997. *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática social de los conflictos sociales*, Barcelona: Critica.
- Informe sobre el trabajo en el mundo 2008: Desigualdades de renta en la era de la finanza global (Wird of Work Report 2008: Income*

- inequalities in the age of financial globalization*), Instituto Internacional de Estudios Laborales, Oficina Internacional del Trabajo (OIT). Ginebra, 2008
- Maffía, Diana. 2016. "Contra las dicotomías: Feminismo y Epistemología crítica", en Claudia Korol (comp.) *Feminismos populares, pedagogías y políticas*. Editorial Chirimbote, Ciudad Autónoma de Buenos Aires: América Libre.
- Martí, José. 2005. *Nuestra América*. Caracas: Biblioteca Ayacucho
- Petro, Gustavo. 2023. Discurso en la CELAC. Disponible en: <https://www.telesurtv.net/news/colombia-celac-presidente-petro-20230124-0019.html>
- Rawls, John. 1979. *Teoría de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Roig, Arturo. 2002. *Ética del poder y moralidad de la protesta*. Mendoza, Ediunc.
- Roig, Arturo. 2011. *Rostro y filosofía de Nuestra América*. CABA, Una Ventana.
- Sen, Amartya. 2003. *Nuevo examen de la desigualdad*. Versión de Ana María Bravo, Revisión de Pedro Schwrtz. Madrid, Alianza editorial. [(1992), *Inequality Reexamined*, Oxford, Clarendon Press].
- Sen, Amartya. 1999. *El futuro del Estado de bienestar*. Conferencia pronunciada en el Círculo de Economía de Barcelona, publicada en *La Factoría*, n.o 8. Consultado el 17/01/2009 en: <https://bit.ly/3cwzau9>.
- Sen, Amartya. 2010. "El desarrollo es más que un número". Entrevista disponible en: https://www.bbc.com/mundo/noticias/2010/11/101103_desarrollo_libertad_entrevista_sen_aw Consultado el 20/01/2023
- UNESCO, Declaración Universal sobre Diversidad Cultural. Consultado el 17/01/2009 en: <https://bit.ly/3kNxShl>

LAS HUELLAS DE LA RAZÓN EN LA HISTORIA

Cecilia Tosoni

Facultad de Educación UNCUYO (Argentina)

 ORCID ID <https://orcid.org/0000-0001-5433-5664>

Eticidad y moralidad entre la tradición crítica frankfurtiana y latinoamericana

La comparación entre la tradición crítica frankfurtiana y latinoamericana permite a Adriana Arpini revitalizar la tensión entre eticidad y moralidad en el presente siglo (Arpini 2019). Toma como perspectiva de comparación la definición de teoría crítica desarrollada por Max Horkheimer e indaga la tensión entre los conceptos de eticidad y moralidad desarrollada por J. Habermas en sus *Escritos sobre moralidad y eticidad* (1991) y en *Ética del poder y la moralidad de la protesta* de A. Roig (2002).

En primer lugar, Arpini presenta la propuesta habermasiana que entiende la moralidad como crítica a la eticidad, desde la propuesta discursiva del principio de universalización de toda norma. Señala que Habermas reformula el concepto de eticidad propuesto por Hegel, mediante el de mundo de la vida que constituye un saber de fondo que orienta y posibilita la coordinación de las acciones de los sujetos. Estos mundos de la vida no constituyen una eticidad férreamente consolidada. Para el filósofo alemán, el mundo de la vida se configura en

la interacción subjetiva mediada lingüísticamente, de modo que es posible replantear la validez de sus normas desde una perspectiva universal posibilitada por las condiciones propias de la acción comunicativa.

Las certezas de fondo que caracterizan las formas y proyectos de vida (eticidad) se articulan comunicativamente en los ámbitos en los que las personas aprenden a dirigir sus acciones y construyen su identidad. La crítica racional a los modos de vida históricos es posible para Habermas, porque la discusión surge a partir de la problematización de las certezas de fondo en situaciones concretas en las que los participantes tienen que orientar sus acciones. El enjuiciamiento racional de las normas (moralidad) desde una perspectiva universal deja en suspenso su validez, a fin de alcanzarla o no luego de un proceso comunicativo en el que los afectados esgrimen sus argumentos. Cuando se pone en duda una afirmación o cuando las expectativas de comportamiento recíproco no coinciden, se disparan procesos de argumentación para justificar inductivamente la verdad de las proposiciones o para alcanzar un acuerdo sobre el comportamiento esperado mediante la universalización de sus expectativas (Habermas 1994). La resolución discursiva de las pretensiones de verdad y rectitud implican una racionalidad inherente a la comunicación que se pone en juego a partir de las acciones no logradas, es decir, en aquellas que no hay acuerdo; y al mismo tiempo supone un renovado vínculo entre los interlocutores a partir de la resolución discursiva del mismo. La racionalidad anida en la acción comunicativa en la medida que la pretensión de rectitud se resuelve argumentativamente. El principio de universalización, es decir, que una

norma es válida cuando puede ser aceptada sin coacción por todos los afectados, se efectiviza en discursos prácticos en los que estos participan.

La crítica a los modos de vida no es una evaluación abstracta de las normas o reglas con las que coordinan la acción, sino que resulta a partir de cuestiones prácticas. De manera que la tensión entre eticidad y moralidad tiene lugar en procesos comunicativos que surgen cuando se problematizan las pautas que posibilitan la coordinación de las acciones. “Las cuestiones de justicia solo se plantean allí dentro del horizonte de cuestiones relativas a la vida buena siempre ya respondidas. Bajo la implacable mirada moralizadora del participante en el discurso, esa totalidad pierde” (Habermas, 1991: 79). Las pautas de acción que de hecho se consideraban válidas al ser problematizadas discursivamente requieren de una fundamentación discursiva para serlo. Esto implica un espacio de racionalización de las mismas al tener que pasar la prueba frente a los distintos afectados.

Adriana Arpini pone en comparación la tradición crítica frankfurtiana con la latinoamericana. Se propone rescatar el concepto de moralidad de la emergencia de Arturo Roig, que da cuenta de la instancia crítica que implica impugnar una totalidad ética opresora (eticidad). De la mano del texto de A. Roig *Ética del poder y la moralidad de la protesta*, Arpini presenta la tensión entre moralidad y eticidad, a partir de la frase de José Martí: “La Ley mata ¿Quién mata la ley?” (Arpini 2019: 65). Así, plantea que el derecho puede encarnar la dominación social, a partir del establecimiento de una racionalidad presentada en término de deberes que conlleva la opresión de

distintos sectores sociales. Frente a ella, reacciona una “moral vivida desde abajo”, es decir, una crítica que emerge de las luchas por la justicia de quienes no pueden seguir viviendo así. El concepto de eticidad, adquiere entonces un carácter material, pues no se refiere solo a tradiciones normativas ancladas en procesos comunicativos del mundo de la vida, sino en objetivaciones culturales que consolidan relaciones sociales injustas. Frente a ellas, surgen acciones y discursos que quiebran esas totalidades opresivas. Así, la moralidad no se verifica en procesos de discusión pública, tampoco es resultado del análisis filosófico, sino que aparece como una construcción histórica de los distintos colectivos sociales “cuyas formas de expresión no han sido académicas, sino a través de voces de los hombres de acción y palabra.” (Arpini, 2019: 66).

La moralidad implica el reconocimiento de la dignidad del ser humano, que desde la autoafirmación de sí mismo impugna la totalidad del orden social (eticidad) que le impone un lugar subordinado en el que no puede satisfacer sus necesidades. No solo cuestiona alguna de sus pautas. Arpini señala siguiendo a A. Roig que esta moralidad de la emergencia ha sido explicitada por distintos pensadores que en su contacto con la realidad han reordenado saberes teóricos y prácticas política para resemantizar y redefinir las categorías necesarias para transformar la realidad de su época, entre los muchos ejemplos se destaca José Martí en su texto *Nuestra América*. Además, se detiene en uno de los ejes del pensamiento de Arturo Roig al referirse al a priori antropológico que aparece como condición del pensamiento crítico. El reconocimiento de la dignidad humana que se afirma así misma desde el impulso

a mantenerse en la existencia requiere de un auto-hetero reconocimiento. Este supone el valor de lo humano que implica la inversión de la fórmula hegeliana, no es el sujeto que se libera en su incorporación a la cultura (eticidad) sino quien o quienes se enfrentan a ella dilucidando las necesidades de la vida digna a la que aspiran (Arpini, 2019: 69).

En este punto, me parece importante completar este diálogo aportando algunos conceptos de cada tradición para dimensionar no solo coincidencias o divergencias entre ambas, sino también, para identificar una forma de llevar adelante la tarea crítica que permita comprender los alcances del trabajo filosófico de A. Arpini.

Otros conceptos para profundizar el diálogo

La modernidad

Sin lugar a dudas, la forma de comprensión de la modernidad como etapa histórica es uno de los puntos de divergencia entre ambas tradiciones. J. Habermas recupera la concepción weberiana que considera la modernidad como un proceso de progresiva diferenciación y racionalización de las esferas de acción (Habermas 1989). Algunas de estas esferas como la económica y la administración política lograron autonomizarse al organizarse en torno pautas incuestionables de coordinación de la acción basadas en la búsqueda de la ganancia propia por medio de la empresa capitalista y el acrecentamiento del poder en la institucionalización burocrática administrativa del Estado. Estas esferas funcionan como subsistemas (del sistema social) trabando la relación entre los individuos que carecen

de decisión sobre ellas. El ámbito de la cultura, la ciencia, el arte y la moral también se ha diferenciado prevaleciendo los valores de verdad alcanzada racionalmente mediante método riguroso, de libertad anclada en la creatividad artística y de derecho fundados en principios racionales. Esta autocomprensión de la modernidad plantea no solo la apertura de un tiempo nuevo, sino también el reconocimiento de la libertad de la subjetividad (Habermas, 1989). Pero, para el filósofo alemán, la modernidad no es solo un conjunto de procesos sociales que se refuerzan mutuamente, una progresiva racionalización de las distintas esferas de la vida, sino también, un proceso que ha invisibilizado una dimensión de la racionalidad. Esa dimensión anida en los procesos comunicativos en los que la argumentación constituye la forma de resolución de las pretensiones de verdad de los enunciados y las de validez de las pautas de acción.

Por su parte, el pensamiento latinoamericano toma como punto de partida la modernidad, pero delata lo que la versión europea oculta. Muestra que esa modernidad entendida como un proceso progresivo de racionalización de la vida iniciado en Europa, el cual debemos imitar desde nuestras latitudes, invisibiliza la colonización que sus imperios hicieron de Nuestra América. La versión europeizante sobre el descubrimiento de América entraña lo que Enrique Dussel denomina el mito de la modernidad, este relato oculta la dominación violenta que se impuso a los pueblos originarios (Dussel, 1994). Los principios desde los que se organiza son dos: el eurocentrismo que pone a Europa como modelo de progresiva racionalización y el desarrollismo que plantea la necesidad de imitarla

para emanciparnos. Asimismo, esta versión de la modernidad oculta la justificación del ejercicio de la violencia para lograr la civilización. Las víctimas de la violencia son culpables de no involucrarse en estos procesos de modernización, mientras los victimarios siguen considerando su acción como pedagógica. Señala de forma rotunda Walter Mignolo:

El “descubrimiento de América” y el genocidio de los esclavos africanos e indios son parte indispensable de los cimientos de la ‘modernidad’, una parte más significativa que la Revolución Francesa y la Revolución Industrial. Más aún son la cara oculta, la más oscura de la modernidad: la “colonialidad” (Mignolo 2005: 18).

La dominación colonial que excede el periodo hispánico se ejerce a partir de la inferiorización de los pueblos, esta herida colonial se ha instalado al interior de nuestros países. Esta situación hace más necesaria una crítica que evidencie la colonialidad del saber y el poder que se nos ha impuesto.

Denuncia de saberes cómplices de la dominación

La perspectiva crítica latinoamericana da cuenta no sólo de los procesos históricos que se ocultan cuando se presenta la modernidad en clave de racionalización, sino que también denuncian que los saberes que fueron considerados universales son cómplices de la violencia. W. Mignolo utiliza el concepto de occidentalismo para dar cuenta de la posición epistémica privilegiada que se autoatribuyó Europa desde su autocomprensión de la modernidad. Así, ocultado su locus de enunciación,

sus intelectuales presentaron sus conceptos como universales, como resultado de un proceso de depuración de la razón producto de la secularización y el desencantamiento de las imágenes del mundo. Europa como el centro del mundo, occidente como sinónimo de progreso y racionalidad. Sintetiza el autor:

Una de las consecuencias más terribles de esa creencia es que el mundo es, en apariencia, lo que las categorías europeas de pensamiento (y posteriormente, las estadounidenses) permiten decir que es. Todo lo que no coincida con esas categorías es erróneo y toda forma de pensamiento diferente se arriesga al acoso, la demonización e incluso la eliminación (Mignolo 2005: 61).

En este punto, podemos encontrar una coincidencia y completar esta posición con los planteos frankfurtianos. El relato de la modernidad como progresivo proceso de racionalización hizo del desarrollo de la ciencia y la técnica su estandarte. Así, el progreso científico tecnológico ha impactado en el marco institucional de las sociedades promoviendo su modernización. La sospecha sobre la ciencia y la técnica ha sido una constante en esta tradición crítica (Habermas, 1984). Habermas recupera el pensamiento de Herbert Marcuse que entiende que la ciencia y la técnica no son meros instrumentos que han sido mal utilizados por quienes tienen a su cargo las decisiones políticas. Por el contrario, postula la fusión entre el desarrollo científico y tecnológico y la opresión (Habermas 1984: 59). Marcuse planteaba que el control es inherente la estructura conceptual sobre la que se configuran la ciencia

moderna. El método científico con el que pretende someter la naturaleza, se hace efectivo a través del control sobre los hombres. La conexión inmanente entre la ciencia y la técnica, es decir, la tecnología configura un saber que respalda el dominio de la naturaleza, presentado como progreso; pero también, legitima el sometimiento de los individuos al sistema de producción y distribución de bienes. La administración de la sociedad recurre a los desarrollos científicos y tecnológicos como su instancia de legitimación, incluso se vale de ellos para hacer la vida más cómoda, como estrategia de adormecimiento de cualquier resistencia a la forma de organización social.

Renovación de la tarea crítica, apuesta a la racionalidad

Otro punto de coincidencia entre ambas tradiciones es que la razón es puesta en valor como instancia crítica. Es decir, que frente a situaciones o procesos sociales diversos e injustos, es posible reconocer en ellos las huellas de la razón. Desde ambas tradiciones se pretende fundamentar las transformaciones sociales, aspiran a redireccionar los procesos históricos en términos de justicia considerando que la razón humana tiene la fuerza para lograrlo.

J. Habermas identifica una huella, una marca de la razón que ha sido ignorada en la historia. El despliegue de la razón instrumental en la modernidad llevó a la absolutización de la ciencia y la técnica junto con la supremacía de la acción racional con arreglo a fines en la vida social y política e invisibilizó y debilitó la racionalidad propia de la interacción social mediada lingüísticamente (Habermas 1989). El pensador alemán retoma el legado emancipador de la modernidad

identificando una racionalidad que escapa y envuelve la razón instrumental y que es propia de la interacción humana mediada lingüísticamente, la razón comunicativa. La racionalidad anida en la comunicación a partir del reconocimiento de las pretensiones de validez inherentes a toda acción comunicativa. Es decir, su fuerza se basa en las condiciones del habla (pragmática trascendental). En una comunicación que se dirige al entendimiento intersubjetivo se entablan cuatro pretensiones de validez, es decir, se espera el reconocimiento del otro de la inteligibilidad de una enunciación, la verdad del contenido proposicional, la rectitud de la relación que se busca establecer y la veracidad de emisión. Cuando se pone en duda una afirmación o cuando las expectativas de comportamiento recíproco no coinciden, se disparan procesos de argumentación para justificar inductivamente la verdad de las proposiciones o para alcanzar un acuerdo sobre el comportamiento esperado mediante la universalización de expectativas. Esta racionalidad es inherente a los procesos comunicativos (Habermas, 1994). La resolución discursiva de las pretensiones de verdad y rectitud implica una racionalidad inmanente a la comunicación que se pone en juego a partir de las acciones no logradas, es decir, en aquellas que no hay acuerdo; y al mismo tiempo un renovado vínculo entre los interlocutores a partir de la resolución discursiva del mismo.

Desde la concepción de la verdad de las proposiciones y la rectitud de las normas, Habermas provee de dos herramientas fundamentales para el pensamiento crítico latinoamericano. Como consecuencia de su teoría de la acción comunicativa la verdad pierde su carácter absoluto, sale de la filosofía de la

conciencia y aparece solo como pretensión a resolverse por medio de una comunicación intersubjetiva (Habermas 1989). Así, nadie puede atribuir a sus formulaciones la verdad recurriendo a posiciones privilegiadas o a un método particular. Toda verdad puede y debe ponerse a discusión. La verdad es solo la pretensión de un sujeto que debe defenderla ante otros para ellos también la reconozcan (teoría consensual de la verdad). De esta forma, el conocimiento no es universal, estará siempre vinculado al o a los sujetos que lo afirmen como tal, por lo tanto, contingente, plural, diverso en consecuencia conflictivo. Es decir, más humano. Desde su teoría de la acción comunicativa, Habermas expone las condiciones que hacen posible el conocimiento y dan cuenta de la provisionalidad de la verdad (Habermas, 1994).

Por otra parte, genera un espacio de racionalidad para dirimir la rectitud de las normas al conceder al discurso práctico en el que participan los afectados el lugar para el establecimiento de la universalidad de las mismas. Es decir, las pautas de acción intersubjetiva pueden resolverse por medio de argumentos. Esta racionalidad práctica implica la suspensión de la vigencia de las mismas hasta lograr su aceptación por parte de todos los afectados. Aceptación que surge de la referencia a las consecuencias que de ella se derivan y a la fundamentación racional de su valor lo cual implica una revisión del lenguaje con el son interpretadas las necesidades puestas en juego por los interlocutores. De esta manera, otorga a los distintos procesos democráticos una racionalidad que anida en la puesta en juego de la argumentación y en la realización de las condiciones de diálogo.

La confianza en la razón comunicativa y en su potencial emancipador se advierten en la valorización de la sociedad civil como espacio de transformación social (Habermas 1998). La sociedad civil, se estructura en torno al espacio de opinión pública en el que se tematizan y discuten asuntos comunes. Su estructura comunicativa permite visibilizar conflictos, necesidades y problemas que provocan la revisión de las formas de vida dadas. Así, Habermas confía en las organizaciones, los grupos o individuos que abren espacios de discusión de asuntos comunes, pues en ellos anida el potencial de lo que Kant denominó el uso público de la razón que garantiza la efectiva ilustración de los seres humanos que los emancipa de los poderes fácticos.

En el caso de la tradición latinoamericana, la crítica recorre caminos distintos a los que toma la frankfurtiana. Su tematización no es epistemológica, aunque denuncia las posiciones filosóficas universalistas que ocultan procesos sociales conflictivos como la conquista de América. Su problematización es política porque da cuenta del locus, del lugar de la enunciación y de quienes la llevan adelante. Así, completa el desarrollo habermasiano de la comunidad de comunicación en la que se resuelven las pretensiones de validez, dando cuenta de la irrupción de las demandas de quienes han sido marginados a partir de la imposición de formas de vida excluyentes, como fuera la colonización. En este sentido, la perspectiva latinoamericana asume la conflictividad histórica, da cuenta de una razón que aparece en la medida en que distintos grupos demandan justicia. El concepto de moralidad de la emergencia acuñado por A. Roig permite comprender la irrupción de quienes exigen vivir

de otro modo implica el 'quiebre de las totalidades opresivas' que no lo permiten (Roig, 2002). Así, no es sólo una demanda moral, sino política, económica y social. Así, la tarea filosófica consiste en identificar y seguir los pasos de una racionalidad práctica que orienta la acción de quienes enfrentan la eticidad vigente que fija lugares y mandatos sociales, justifica la explotación de unos para beneficios de otros. La crítica de los modos de vida no surge de desacuerdos particulares en el marco de un mundo de la vida compartido como consenso de fondo, sino que muestra una totalidad de vínculos sociales, políticos y económicos que deben ser removidos (Habermas, 1991).

En el marco de la tradición latinoamericana A. Roig señala la necesidad de romper con la filosofía de la conciencia dando cuenta de las condiciones de la subjetividad y no de la objetividad en la que la europea ha puesto énfasis. Se aleja de la posición que postula un sujeto trascendental abstracto frente a los objetos de la experiencia y plantea la necesidad de reconocer el carácter histórico y plural de quienes han conformado diversos modos de objetivación a partir de los cuales han organizado y realizado su vida social y cultural. Con el concepto de subjetividad señala el carácter empírico no de individuos aislados sino de colectivos sociales que configuran las acciones y discursos desde los cuales se constituye la objetividad posible. De esta forma, se niega universalidad y se confiere historicidad a cualquier categoría con la que se pretenda comprender la realidad (Roig, 2009: 15).

Asimismo, en las diferentes formas de reivindicación de los sujetos sociales encontramos la expresión del autorreconocimiento y la autovaloración que funcionan como resortes

claves de la acción política que llevan adelante. Evidencian así la emergencia de la valoración que anida como condición de posibilidad de toda crítica, denominada por A. Roig a priori antropológico. No se trata de una condición que hace posible el conocimiento, sino de una autoafirmación de la necesidad de seguir viviendo que empuja a impugnar los modos habituales de vida. La emergencia de sujetos sociales quiebra las totalidades opresivas en la medida que visibilizan las relaciones de subordinación, explotación o ignorancia de grupos humanos. Esta es posible desde la valoración que hacen de sí mismos en formulaciones discursivas, pero también en prácticas, en conductas que adquieren un significado de autoafirmación. El concepto de a priori antropológico tiene un carácter axiológico: “tenernos a nosotros mismos como valiosos decididamente; y ser tenido como valioso conocernos a nosotros mismos” (Roig, 2011: 238). Esta condición vital hace posible la crítica, la revisión de los saberes y las prácticas que fijan las totalidades opresivas: “Aquel a-priori es una misma cosa con la afirmación de nuestra dignidad, la que únicamente es posible sobre el presupuesto de la dignidad de todo ser humano” (Roig 2002: 15).

En el marco de la tradición crítica latinoamericana la dignidad humana tiene un contenido preciso, en la medida que parte de la corporalidad de cada persona. La afirmación de sí mismo implica el reconocimiento de necesidades que hacen posible la vida (Dussel, 1998). Este reconocimiento es intersubjetivo en la medida en que podemos seguir viviendo como parte de una comunidad. El sostenimiento y el desarrollo de la vida humana no es individual, es posible en el marco de una comunidad de vida que es la condición de posibilidad de la

existencia. La vida humana implica una vulnerabilidad que se compensa con la experiencia comunitaria que hace posible la actividad vital consciente. Señala E. Dussel de forma categórica: “La vida humana marca límites, fundamenta normativamente un orden, tiene exigencias propias. Marca también contenidos: se necesitan alimentos, casa, seguridad, libertad, soberanía, valores e identidad cultural, plenitud espiritual” (129).

Siguiendo las líneas hasta aquí esbozadas, podemos señalar que la crítica que plantea la tradición latinoamericana hace foco en los procesos históricos en los que podemos rastrear las huellas de la razón en los discursos y las prácticas de sujetos sociales muestran los juegos de poder desde los cuales otros grupos se han consolidado como dominantes. Particularmente, a partir de la conquista y colonización de América y los diferentes procesos de modernización que han subalternizado a nuestros pueblos. Estos han producido “formas discursivas – orales o escritas– que han expresado aquella inquietud y dentro de ellas de modo implícito o explícito, han cuajado fórmulas de autoafirmación que expresan, a la vez, auto-reconocimiento y auto-valoración que han funcionado como principios reguladores de la acción política, social o simplemente cultural” (Roig, 2011: 237). Estas fórmulas muestran la emergencia de una subjetividad capaz de reconocerse como tal, como agente de cambio social.

De manera que se historiza la razón que no se presenta como inherente a la comunicación, ni se desarrolla sólo argumentativamente, sino que aparece en las prácticas y discursos de colectivos que buscan transformar las relaciones sociales reclamando justicia. La condición de esta aparición es pre-

cisamente su emergencia que parte de un posicionamiento de autovaloración frente las relaciones de subordinación y de dominación en las que se encuentran. “Tomarse a sí mismos como valiosos”, este a priori histórico y axiológico constituye la condición de posibilidad de toda crítica y del desarrollo posterior de categorías teóricas que permitan dar cuenta de la situación y de la necesidad de su transformación.

La racionalidad se encuentra en las formas discursivas, pero también conductuales de colectivos sociales que buscan ser reconocidos en su dignidad. Dignidad que se configura desde su corporalidad y a partir del reconocimiento de necesidades. En el caso de la tradición frankfurtiana el consenso de fondo que implica el mundo de la vida se veía resquebrajado a partir de las acciones comunicativas no logradas, en las que no había acuerdo entre los sujetos que interactuaban. En el caso de la tradición latinoamericana, no se trata solo de un desacuerdo sino de relaciones sociales injustas porque implican la insatisfacción de necesidades que hacen al mantenimiento y desarrollo de la vida humana. La corporalidad y la vulnerabilidad que le es ínsita, son la raíz de las demandas de transformación social, que implican una modificación de las relaciones sociales de producción, apropiación, distribución de los bienes necesarios para seguir viviendo.

En síntesis, desde la tradición crítica latinoamericana, la racionalidad aparece en procesos históricos de la mano de formulaciones políticas, sociales, económicas y culturales. Estas interpelan no solo las formas discursivas vigentes que legitiman modos de vida en los que algunos no pueden mantener su propia vida, sino que también, promueven su modificación

de las relaciones sociales. Así, las huellas de la razón aparecen en los procesos históricos porque hay quienes buscan cambiar efectivamente las condiciones sociales en las que se encuentran que les impiden vivir dignamente.

Huellas de la razón en la historia

A partir de la recuperación de distintos conceptos de la tradición frankfurtiana y latinoamericana, entiendo que es posible reconocer cómo el pensamiento de A. Arpini recupera y resignifica categorías de ambas. En su libro reciente *Tramas e itinerarios. Entre la Filosofía Práctica y la historia de las ideas en Nuestra América* (2020) podemos encontrar algunos indicios.

En este sentido, me parece oportuno tomar como referencia el capítulo 1: Alternativas teóricas para el abordaje de nuestra América. Arpini comienza con una crítica al concepto habitual de conocimiento científico (eticidad) caracterizado epistemológicamente como: crítico, metódico, comunicable con un lenguaje preciso que garantiza su pretensión de objetividad. Ella señala:

La aceptación generalizada de tales características, y en especial la mencionada en último lugar, abona la convicción –no siempre explicitada entre quienes intervienen en el debate epistemológico– de que el conocimiento científico, una vez establecido, es ahistórico, forzoso, universal, susceptible de ser formalizado y éticamente neutro (22).

En ese párrafo se puede advertir como pone en discusión

cualidades que se atribuyen al conocimiento científico refiriéndose al debate epistemológico desde el que se le concede un carácter ahistórico, forzoso, universal, un lenguaje formalizado y éticamente neutro. Aparece aquí una referencia a una comunidad de comunicación (quienes debaten), en la que se establece la verdad en el sentido de validez (teoría consensual de la verdad) (Habermas, 1994). Entiendo, además, que implica una problematización del modo habitual de comprensión de la ciencia y la tecnología como meros instrumentos cuyo desarrollo conlleva a la modernización de los distintos ámbitos de la vida social, problematización que remite a la tradición crítica frankfurtiana, como hemos presentado en las páginas anteriores.

Por otra parte, tematiza otro aspecto del consenso de fondo sobre el que se justifica la universalidad de la tarea científica: su neutralidad ética. Para ello, da cuenta del carácter axiológico y contingente, propio de los modos de vida, refiriéndose al origen etimológico de término griego *ethos*, del cual no puede escapar “Ni siquiera la del *ethos* del conocimiento científico” (Arpini, 2020: 23). Así, aparece la crítica frankfurtiana a la modernidad, entendida como etapa histórica de racionalización de la sociedad de la mano del desarrollo científico tecnológico que se presenta como universal y necesaria. Arpini remite al modo de vida histórico y contingente en el cual ha surgido como modalidad del conocer. La autora completa esta crítica desde el pensamiento latinoamericano que pone énfasis en el contexto social político y cultura de producción del conocimiento científico tomando como locus de crítica, nuestra América. Recupera, entonces, la categoría de

“imperialismo de las categorías” del mexicano José Gaos para criticar la utilización de conceptos desarrollados en otras latitudes para comprender la realidad latinoamericana, sin buscar pensar en primer lugar lo que ocurre en nuestros territorios mediante conceptos propios.

Asimismo, su valoración de la tradición latinoamericana que denuncia a quienes imitan o glosan el pensamiento europeo le posibilita rastrear las huellas de la razón en la historia. Señala a pensadores como Juan Bautista Alberdi, Eugenio María de Hostos, Francisco Bilbao, Joseph-Anténor Firmin entre quienes se destaca José Martí en el siglo XIX quienes han concebido categorías para comprender nuestra América. En esta línea, remite en la actualidad al pensamiento de Aníbal Quijano que acuña los términos colonialidad del poder y colonialidad del saber. De esta manera, da cuenta de aquello que E. Dussel llama el mito de la modernidad, es decir, la interpretación de esta etapa histórica marcada por el eurocentrismo que coloca a la cultura del Viejo continente como más avanzada y por el desarrollismo que incita a imitar sus formas de organización, sus pautas sociales como modo del alcanzar mejores formas de vida. La culpabilización de la víctima se efectiviza en el menosprecio no solo hacia nuestras experiencias, sino a nosotros mismos como capaces de llevar adelante una historia y un pensamiento propio en estas latitudes. La colonialidad del saber acompaña la colonialidad del poder que se verifica en el concepto de raza, del cual da cuenta A. Quijano. Arpini se detiene en la categoría de raza para señalar, siguiendo al peruano, la biologización que se hace de la inferiorización de los sujetos para su control efectivo por parte de los gru-

pos dominantes, ya sea extranjeros o al interior de nuestros países. Esta forma de comprensión diferenciada de los sujetos arraiga en el consenso de fondo desde el que se interpretan las relaciones intersubjetivas en América Latina. Desde el cual se legitiman relaciones de explotación económica, dominación política, represión de conocimiento, supresión cultural.

Frente al desarrollo de un pensamiento científico que oculta sus condiciones históricas, sociales y políticas de surgimiento, A. Arpini tematiza la posibilidad de reconocer validez a otro tipo de saberes despreciados en la modernidad que rompen con la lógica del cálculo instrumental y muestran la complejidad y el carácter histórico de la realidad. Señala entonces: “Tal vez por eso nuestros intelectuales prefieren el ensayo o la novela como forma de producción textual, que es también una forma de producción de conocimiento sin antiparras acerca de nosotros mismos” (27).

En este sentido, entiendo que Arpini asume el modelo que entiende la verdad de los enunciados como validez aceptada por quienes participan en la interacción comunicativa (teoría consensual de la verdad) y rechaza la concepción de la verdad como copia de la realidad. En la medida en que reclama la validez de formas de conocer que fueron desechadas como irracionales y que muestran la efectividad de sus ideas para transformar la realidad como es el caso de lo real maravilloso. Categoría que sirve a Alejo Carpentier para apreciar cómo aquello que se presenta de manera irracional posibilita transformaciones sociales (28). Asimismo, recupera el concepto de B. De Sousa Santos ecología de los saberes para afirmar la necesidad de reconocer distintas formas de conocimiento en

condiciones de igualdad que permitan un diálogo intercultural fecundo. Lo cual sólo sería posible en el marco de un reconocimiento recíproco. Así, entendemos que la autora supone que en una comunidad de comunicación es posible un diálogo entre los interlocutores atentos a una condición de simetría, planteada por J. Habermas como condición de toda tematización crítica, como hemos señalado en el apartado anterior.

En el capítulo *Ética Social*, entiendo que se advierte también la convergencia de planteos propios de la crítica frankfurtiana con la tradición latinoamericana. En particular, el concepto de *Ética social* resuelve la tensión entre moralidad y eticidad que permite rastrear las huellas de la razón en medio de los procesos históricos. Arpini parte de ubicar la *Ética* en el ámbito de la conciencia individual donde se dirimen las decisiones. Sin embargo, plantea que ellas remiten a pautas de comportamiento sociales, a modos de vida particulares, y al mismo tiempo muestra que la conciencia individual se configura colectivamente. Por otra parte, señala que la *Ética* como disciplina filosófica ha tematizado diferencialmente los problemas de la vida buena (de la felicidad) y de los del cumplimiento del deber (de la universalidad de las normas) y presenta su propuesta de *Ética social* como equidistante de ambos planteos. Así, la define:

La *Ética Social* se recorta como una forma de objetivación de la moral preocupada por resolver los problemas que afectan a la vida de los seres humanos en sociedad y en relación con la naturaleza y el mundo cultural; pone en juego la racionalidad práctica que comprende un momento de reflexión crítica

sobre lo dado, un momento de elucidación y comprensión de valores y normas, y un momento de aplicación en situaciones socio-históricas concretas (34).

En la definición, articula la tensión entre los modos de vida en y desde los cuales orientamos nuestras acciones y la reflexión crítica sobre ellos para elegir en cada caso. La reflexión crítica sobre el deber y las normas no surge de un sujeto aislado que puede advertir la racionalidad del deber en cuenta conciencia individual. Arpini recupera a los filósofos de la sospecha K. Marx, F. Nietzsche y S. Freud, para señalar que el sujeto no es transparente a sí mismo, sino que está atravesado por distintos condicionamientos, en y desde los cuales realiza sus juicios de valor. De allí, que la Ética social para recortarse a partir de la eticidad vigente debe analizar el contexto socio histórico no en términos de una subjetividad abstracta que esgrime sus derechos individuales. Para Arpini, la posibilidad de crítica no es una simple problematización de alguna pauta del consenso de fondo compartido, sino la impugnación a la totalidad del modo de vida impuesto (eticidad). No es el cuestionamiento de una norma dada por válida a propósito del conflicto entre expectativas de comportamiento esperadas en una comunidad de comunicación, como señala J. Habermas. No es una tematización discursiva, sino emergencia de grupos que se sujetivan como colectivos que esgrimen su dignidad a partir de la autoafirmación de sí mismos. Arpini recupera aquí el concepto de moralidad de la emergencia desarrollado por A. Roig para dar cuenta de los procesos sociales desde los cuales se crítica a la eticidad vigente. El a priori antropológico

que implica “tomarse a sí mismo como valioso” es el resorte de la reflexión crítica que procura transformar las relaciones sociales injustas. De esta forma, la filósofa mendocina delimita el concepto de Ética social. Una conceptualización que no se reduce a desarrollos académicos, sino que puede identificarse en los distintos discursos que presentan formas de interpretación que buscan orientar la acción a partir del análisis de las condiciones socio históricas dando cuenta de sus valoraciones. Así la define:

La Ética, si ha de cumplir con sus tareas -vale decir, si ha de llevar adelante una reflexión crítica sobre lo dado, proponer categorías de interpretación y orientación axiológica, constituirse en un saber práctico para la vida de los sujetos y los grupos sociales- no puede sino tomar como punto de partida las condiciones socio-históricas en las cuales y para las cuales se desarrolla. Esto es, ha de definirse como Ética Social (37).

A partir de esta definición, Arpini desarrolla una delimitación histórica dando cuenta de quienes han planteado diferentes categorías para repensar la situación latinoamericana, consolidando una tradición conceptual para repensar y orientar las acciones en nuestra América en el siglo XIX y en el XX. No me detendré aquí a exponerla. Sin embargo, me parece importante señalar en esa exposición las huellas de la razón, el momento de problematización, crítica y transformación de los modos de vida que consolidan relaciones sociales injustas. Momentos en los que sin duda anida la esperanza de justicia que late detrás de todo planteo moral.

El giro Arpini

Inicié este trabajo tomando como base la comparación entre la tradición crítica frankfurtiana y la latinoamericana presentada por A. Arpini. Procuré, posteriormente, continuar el diálogo sumando y profundizando otros de sus conceptos para identificar en qué medida el pensamiento de A. Arpini se nutre de ellas. Finalmente, me detuve en algunos desarrollos conceptuales que presenta en su obra reciente en los que la tensión entre eticidad y moralidad es recuperada por ella para ubicar y redimensionar la tarea crítica que debe asumir la filosofía, ineludiblemente práctica en nuestra América. Sin embargo, creo que para ser justos con la tarea filosófica que ha llevado a delante Adriana Arpini, de la cual muchos somos deudores, es necesario comentar su práctica filosófica. En este sentido, me parece fundamental dar cuenta que su tarea crítica excede y fundamenta sus posiciones teóricas.

Estudié mi carrera en los años 80. La tarea filosófica era entonces el recuento, más repetitivo que creativo, de una historia del pensamiento dispuesta a resucitarlo en los textos de quienes la tradición europea definió como filósofos. Como consecuencia, filosofar en Mendoza era glosar textos filosóficos (mediante el uso de las lenguas clásicas) o, como mucho, descubrir una nueva devoción, un pensador poco conocido a quien tener el honor de colocar en un canon siempre limitado. Como destino, el egresado de filosofía podía aspirar a participar de alguna cofradía filosófica con la expectativa de viajar a Europa donde residía la filosofía como actividad del pensar, para volver a contar su experiencia prístina en nuestras latitudes. En

su defecto, conformarse con la docencia y relatar la historia del pensamiento en el nivel medio de la mejor forma posible.

Por entonces, conocí a Adriana Arpini, diferente a la mayoría de los profesores. Sin duda, sus planteos eran distintos: tomaba distancia del canon de filósofos conocidos para hablar de los latinoamericanos y presentaba a la filosofía como práctica, orientada a la vida social y política. Pero, lo que más me llamó la atención, fue la forma en la que lo hacía. La filosofía no tenía que ver sólo con la lectura de los textos, menos aún con la tarea de un erudito de biblioteca. La Filosofía vivía en el encuentro, en la discusión con otros. A lo largo de los años, ella promovió una práctica filosófica centrada en generar espacios de diálogo en distintos niveles: grupos de investigación, jornadas, congresos, etc. También, sumó nuevos interlocutores al debate filosófico convocando a otros profesionales e invitado a pensadores argentinos y de otros países a nuestra provincia. El camino inverso fue potenciado sin lugar a dudas por ella. A. Arpini ha impulsado generosamente a estudiantes, becarios, profesores e investigadores a participar de encuentros de discusión filosófica a lo largo de estos años. De no menor envergadura, ha sido su insistencia en consolidar el reconocimiento académico de la Filosofía con niños (convertida en especialización), reivindicando la capacidad de filosofar de los niños y niñas, así como la valiosa labor de quienes hacen filosofía fuera de la academia. Asumiendo como ejes de la práctica filosófica el principio de tomarnos a nosotros mismos como valiosos y la necesidad de consolidar comunidades de comunicación, Adriana Arpini suscito una transformación en la vida filosófica de Mendoza. Quienes hemos sido testigos

del giro Arpini, por llamarlo de algún modo, sabemos que su actuación, nunca individual siempre junto a compañeros y compañeras de camino, ha dejado sus huellas, huellas de la razón para reconocer la Filosofía Viva en nuestra provincia.

Bibliografía

- Arpini, Adriana. 2019. "Complementariedad y diferencias entre las tradiciones frankfurtiana y latinoamericana: a propósito de la tensión entre eticidad y moralidad" *Ética y discurso* 4 (1-2), 57-72.
- Arpini, Adriana. 2021. *Tramas e itinerarios. Entre la Filosofía Práctica y la historia de las ideas en Nuestra América*. Buenos Aires: Teseo, 2020.
- Dussel, Enrique. 1994. 1492 *El encubrimiento del otro*. Quito: Abya-Yala
- Dussel, Enrique. 1998. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid: Trotta.
- Habermas, Jürgen. 1984. «Ciencia y técnica como 'ideología'» En *Ciencia y técnica como 'ideología'*, de Jürgen Habermas, 53-110. Madrid: Tecnos.
- Habermas, Jürgen. 1989. *El discurso filosófico de la modernidad*. Buenos Aires: Taurus.
- Habermas, Jürgen. 1991 «¿En qué consiste la 'racionalidad' de una forma de vida?» En *Escritos sobre moralidad y eticidad* de Jürgen Habermas, 67-98. Barcelona: Paidós.
- Habermas, Jürgen. 1994 «Teorías de la verdad.» En *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, de Jürgen Habermas, 113-158. Madrid: Cátedra.
- Habermas, Jürgen. 1998. "Sobre el papel de la sociedad civil y la opinión pública" En *Facticidad y validez*, de Jürgen Habermas, 407-444. Madrid: Trotta.
- Mignolo, Walter. 2005. *La idea de América Latina. La herida colonial y la*

opción de colonial. Barcelona: Gedisa Editorial.

Roig, Arturo. 2002. *Ética del poder y moralidad de la emergencia. Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo*. Mendoza: Ediunc.

Roig, Arturo. 2009. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Buenos Aires: Una ventana.

Roig, Arturo. 2011. *Rostro y filosofía de nuestra América*. Buenos Aires: Una ventana.

APORTES DE LA ÉTICA DEL DISCURSO PARA LA ELABORACIÓN DE UNA ÉTICA INTERCULTURAL

Dorando J. Michelini

Red Internacional de Ética del discurso / Fundación ICALA

CONICET / Universidad Nacional de Río Cuarto (Argentina)

 ORCID ID <https://orcid.org/0000-0002-0596-7267>

Introducción

Entre los diversos fenómenos que afectan la convivencia en un mundo intercomunicado globalmente se encuentran los problemas relacionados con las diferentes formas de conflicto que impiden alcanzar una convivencia justa y pacífica entre los pueblos. Para la solución de los conflictos interculturales y los problemas vinculados con la autoafirmación de los pueblos, la política juega un papel importante. Pero también una ética intercultural tiene que hacer aportes consistentes mediante una orientación moral *convinciente* de fundamentación (tanto a nivel teórico como práctico) con el fin de que se pueda hacer realidad una convivencia justa y libre de violencia. Este artículo en homenaje a la trayectoria académica de Adriana Arpini pretende ilustrar las posibles conexiones estructurales que pueden darse entre la Ética del discurso y una Ética intercultural¹.

1 Desde sus inicios en la actividad de investigación, Adriana Arpini ha abordado distintas

En lo que sigue, después de hacer una breve reseña de los rasgos fundamentales de la Ética del discurso (1), señalo en qué sentido la Ética del discurso, en tanto que ética-marco, puede hacer un aporte irrenunciable a una Ética intercultural. (2) Para finalizar, menciono algunos de los tópicos ético-discursivos que no deberían estar ausentes en una ética intercultural, a saber: la universalidad, el discurso práctico y la corresponsabilidad solidaria (3).

1. Rasgos fundamentales de la Ética del discurso

La ética del discurso –en la versión clásica elaborada por Apel (1985, 1988, 1998, 2000, 1992, 2001) y Habermas (1985, 2000)– propuso una teoría ética para hacer frente a los desafíos del cientificismo y relativismo reinantes en el panorama ético-filosófico de fines del siglo XX, y para rehabilitar la filosofía práctica y la responsabilidad ética ante las consecuencias planetarias del desarrollo científico-tecnológico². Para ello

problemáticas que tienen que ver con el pensamiento y la cultura latinoamericanos (Arpini 2013), y ha trabajado especialmente sobre la historia de las ideas latinoamericanas (2016), la diversidad cultural, la conflictividad, el reconocimiento (2021, 2017, 2010), la integración latinoamericana (2003) y los desafíos ético-políticos, educativos y filosóficos de América Latina. Además, Adriana no sólo ha mantenido una estrecha relación de intercambio académico con intelectuales latinoamericanos, ha intervenido como conferencista en Jornadas y Congresos en distintos países de América Latina y ha publicado textos sobre pensamiento latinoamericano en revistas especializadas, sino que también conoce en profundidad las teorías de la Ética del discurso y de la democracia deliberativa.

2 Para una crítica de la Ética del Discurso cf., entre otros: Michelini, De Zan, Maliandi (2015);

asumió algunos rasgos fundamentales de la ética kantiana, pero también buscó "transformarla" en diversos sentidos (por ejemplo, superando la perspectiva *monológica* y criticando el *residuo metafísico* que están presentes aún en el pensamiento de Kant). (De Zan, Maliandi, Michellini, 1994; Apel et al., 1991)

La Ética del discurso ha puesto el acento en dos cuestiones clave, a saber: la *fundamentación* de la normatividad ética y la *aplicación* no rigorista referida a la historia de las normas morales.

La instancia relevante para la fundamentación racional de las normas morales la constituye la comunidad ideal de comunicación, por la que se guían los discursos prácticos, y en la cual sus miembros se reconocen con igual libertad y derechos. Los discursos prácticos son el instrumento adecuado para el establecimiento de normas válidas: mediante el procedimiento discursivo es posible distinguir entre los puntos de vista particulares y los contenidos que –al ser consensuados por los argumentantes– puedan ser considerados como intersubjetivamente vinculantes. En este sentido, el discurso práctico no constituye una praxis *sui generis* que puede ser optativa o eventualmente dejada de lado por los argumentantes, sino que la situación argumentativa es irrefragable (esto significa que no puede ser negada o rechazada sin autocontradicción performativa).

El principio básico de la ética del discurso apeliana establece que las necesidades y los reclamos virtuales de las personas deben ser articulados, mediante la argumentación, con las necesidades de todos los demás miembros de la comunidad

Wellmer (1986); Werner (2003); De Zan (2007).

de comunicación. La vincularidad intersubjetiva de las normas reside en su validez racional: *normas válidas* son aquellas que pueden ser asentidas por todos los posibles afectados en tanto que participantes en un discurso racional (Habermas 2000). Esta afirmación es clave también para la teoría de la democracia deliberativa: la calidad de la democracia no reside en el voto, sino en el *discurso práctico racional* mediante el cual es posible lograr un consenso para la acción mediante la participación de todos los afectados en un proceso de argumentación igualitaria e inclusiva (Habermas, 2000; Apel, 1998).

El otro aspecto igualmente central en la teoría de la ética discursiva es la que refiere a la *aplicación referida a la historia de las normas morales*. La ética del discurso –al menos, en su versión apeliana– defiende la idea de que todo juicio moral adecuado debe tomar en cuenta necesariamente las consecuencias de la acción, de las cuales debe hacerse cargo el agente moral. Aun marcando diferencias con Apel, Habermas (2000: 38) sostiene asimismo que al juicio moral no le es lícito en ningún caso “cerrar los ojos a la contingencia y multiplicidad de concretas circunstancias vitales...”. Ahora bien, desde el punto de vista ético-discursivo, el principio moral no puede ser aplicado *rigoristamente* –al estilo kantiano– en toda situación y contexto histórico; más aún, en determinadas circunstancias, el mismo puede ser incluso *no aplicable* o *no exigible* para el agente moral. Es por ello que, en determinados contextos y situaciones de interacción, la acción estratégica es no sólo posible y legítima, sino incluso *debida*.

En la parte “B” de la ética del discurso apeliana (Apel 1988a) se desarrolla un *principio de complementación*

estratégico-moral referido a la historia, que pretende modificar aspectos insostenibles del rigorismo kantiano: a diferencia de la *aplicación rigorista* de las normas morales, se busca ofrecer una orientación para los casos en que las normas bien fundamentadas aparezcan como *no exigibles* o *no aplicables* en un determinado contexto de acción. (Maliandi 2007, 2010) Hay situaciones en las que el principio moral (es decir, la solución consensuada de disensos y conflictos entre todos los afectados) no es aplicable o no es exigible. La ética discursiva, entendida como ética de la corresponsabilidad solidaria (Apel 2000; Figueroa y Michelini, 2007), elimina la *actitud rigorista* en lo que se refiere a la aplicación de las normas morales. El principio moral no es aplicable o no es exigible en todas las situaciones históricas y en todos los contextos de acción, dado que los agentes morales deben hacerse cargo (responsabilizarse) de los deberes que poseen en el contexto de los “sistemas de autoafirmación” (familia, trabajo, etc.). Ello implica atender a las consecuencias directas e indirectas de la acción: el obrar correcto requiere prestar el asentimiento no sólo a las normas que son reconocidas como válidas, sino también a la aceptación de las consecuencias que previsiblemente se sigan de la aplicación generalizada de las normas. Estos son aportes relevantes de una teoría ética que pretende ofrecer criterios bien fundados y articulables con la realidad, en un mundo signado por la diversidad, la interculturalidad y la conflictividad.

Por sus aportes tanto a una fundamentación racional-discursiva de las normas morales como a la aplicación no rigorista referida a la historia de las mismas, la ética del discurso

puede ser considerada como una ética-marco para una ética intercultural.

2. La Ética del discurso como ética-marco

La Ética del discurso no ofrece contenidos, sino un procedimiento para la evaluación de contenidos y la solución justa de diferendos y conflictos: los contenidos que provienen de las culturas o las religiones son ponderados en el discurso práctico con el fin de discernir entre los *intereses unilaterales y partidistas*, que lesionan el punto de vista moral, porque afectan a terceros, y los *intereses universales*, que pueden ser aceptados racionalmente, porque son considerados como buenos para todos por igual. (Habermas, 2000; Michelini, 2017) El discurso práctico se presenta así como un procedimiento adecuado tanto para lograr la solución justa de conflictos interculturales como para alcanzar “un consenso fundado en argumentos acerca de las causas de los disentimientos” (Apel, 1998: 33), que en el curso de las deliberaciones pueden aparecer como insuperables o, al menos, de difícil resolución.

La contribución específica de la Ética del discurso, en tanto que ética-marco, consiste en aportar un procedimiento racional para establecer la validez intersubjetiva de las normas morales, y dirimir de forma justa los conflictos que surgen en la convivencia intercultural. Esto significa que ella “pone a disposición un marco formal general dentro del cual es posible representar los argumentos de contenido particulares o posiciones (por ejemplo la del utilitarismo o de la ética de la compasión), pero también los planteos específicos de las

culturas y dentro del cual éstos pueden ser defendidos con argumentos” (Kuhlmann, 2014b: 218). Con ello se ofrece tanto la posibilidad de defensa de los intereses particulares (de los individuos, de las culturas, etc.) como también una instancia imparcial transcultural de evaluación y ponderación crítica de las distintas posiciones y los diversos puntos de vista. La Ética del discurso tiene además una posición especial en el ámbito de la ética filosófica (Kuhlmann, 2014a): en tanto que ética-marco, ofrece un ámbito adecuado no sólo para responder a cuestiones deontológicas (como: ¿Qué es, en general, lo que está permitido o lo que debemos hacer?), sino también para resolver “contenidos generales –constitutivos de formas de ética como tales–, por ejemplo, la utilidad, la compasión, el cuidado etc. y dentro del cual es posible mediar entre ellos” (Kuhlmann, 2014b: 218).

En definitiva, la Ética del discurso puede aportar a una Ética intercultural un procedimiento sumamente abierto e inclusivo, que permite tratar con equidad los temas sustantivos que presenten las partes, y resolver de forma imparcial los diferendos y los conflictos que surjan en la convivencia intercultural. Mediante el procedimiento discursivo es posible alcanzar una solución justa de diferendos y conflictos, puesto que el discurso práctico supone la “capacidad de consenso no sólo real sino también ideal de todos los posibles afectados” (Apel, 1998: 30) e implica que ningún acuerdo que tenga lugar a costa de terceros puede ser legitimado moralmente. Este principio de justicia es transcultural, en la medida que no se fundamenta en la facticidad de una cultura determinada, sino “en que es admitido y reconocido, mediante comprobación

reflexiva, por todos cuantos en sus razonamientos –sobre el tema que sea– hacen relación con la comunidad de todos los posibles cosujetos del discurso argumentativo” (Apel, 1998: 32).

En tanto que ética-marco, la Ética del discurso permite tomar en consideración tanto la valoración de la propia experiencia e historicidad en el “gesto de ponerse como valioso para sí” (Arpini, 2010: 308)³, como los “mínimos de justicia” que, como señala con razón Adela Cortina (1998: 53), son imprescindibles para dialogar en pie de igualdad, de modo que “cualquier rasgo cultural que ponga en peligro la defensa de esos mínimos pertenece al ámbito de lo rechazable y denunciado”.

3. Aportes de la Ética del discurso a una Ética intercultural

A continuación, me voy a referir a tres aportes estructurales que puede hacer la Ética del discurso a una Ética intercultural, a saber: 1) la visión universalista, no reñida con lo particular, de una ética que pretenda vincularidad intersubjetiva general; 2) el discurso práctico como procedimiento adecuado, tanto para la consideración imparcial de todos los argumentantes e intereses relevantes, como para la solución justa y pacífica de conflictos; 3) el principio de la corresponsabilidad solidaria.

3 El *ponerse como valioso para sí* como punto de partida de un diálogo intercultural genuino es un “acto de autoafirmación cognitiva y axiológica constituye el punto de partida para el reconocimiento y el diálogo intercultural auténtico, así como para la construcción de consensos no alienados ni impuestos” (Arpini 2010: 308).

3.1 Universalidad

La cuestión de la universalidad es un tema central en la Ética del discurso⁴. Apel ha reiterado con insistencia que, en la época de la globalización, la fundamentación de una ética universalista es no sólo *necesaria*, sino también *posible*. Es necesaria, tanto para desactivar los cuestionamientos y las críticas a que está sometida la razón que pretende fundamentar normas morales intersubjetivamente vinculantes, como para afrontar los desafíos de responsabilidad que plantean las consecuencias espacio-temporales del desarrollo científico-tecnológico de la actualidad. Y es posible, mediante una reflexión radical pragmático-trascendental, que pone al descubierto la irrebasabilidad de la situación argumentativa. La fundamentación de una ética universal sólo es posible mediante una reflexión trascendental, no mediante métodos empíricos. Dicho brevemente: Mediante una reflexión radical sobre la situación argumentativa puede descubrirse el principio moral o la metanorma de la ética: en toda afirmación y argumentación con sentido se presuponen necesariamente, como su condición de posibilidad, presupuestos trascendentales que no pueden ser negados sin autocontradicción performativa. Argumentar en serio y con sentido significa argumentar con pretensión de validez universal.

El principio moral de la Ética del discurso, en tanto que ética universalista, tiene la pretensión de ser válido trans-contextual y trans-culturalmente. En este sentido, el procedimiento

⁴ Para una crítica a ideas clave de la Ética del discurso, y, especialmente a la fundamentación última propuesta por Apel, cf. Wellmer (1986)

argumentativo–discursivo del discurso práctico permite evaluar qué principios pueden ser aceptados como universalmente válidos, y cuáles de los contenidos sustantivos (aportados, por ejemplo, por las tradiciones, las culturas y las religiones) pueden aspirar a ser intersubjetivamente vinculantes.

Al abordar la problemática de la universalidad, a menudo se confunde la *génesis* de un pensamiento o una teoría, con la cuestión de la *validez*. Por consiguiente, cabe distinguir claramente entre el surgimiento de la Ética del discurso en un contexto histórico y cultural determinado (génesis) y la pretensión filosófica universal y transcultural de la teoría ético–discursiva (validez).

Otro aspecto que confunde al abordar la cuestión de la universalidad es la utilización fáctica y distorsionada de distintos conceptos con pretensión de universalidad. Así, por ejemplo, no se puede negar que la idea de los derechos humanos universales ha sido utilizada no pocas veces para encubrir situaciones de violencia y atentados contra la dignidad humana. Sin embargo, habría que precisar lo siguiente: Si bien es verdad que el concepto de *universalidad* puede ser manipulado tanto para encubrir ilegítimas relaciones de poder y situaciones de dependencia y dominación, como para infligir graves lesiones a los derechos humanos, o imponer unilateral e ilegítimamente una cultura particular como ideal de las demás, no es menos cierto que la universalidad, más allá de sus criticables instrumentalizaciones, permite atacar críticamente toda forma de reduccionismo, etnocentrismo, dominación y relativismo cultural. La universalidad, más allá de su eventual utilización estratégica, sigue siendo una instancia

de ponderación crítica, incluso de las diversas formas de su tergiversación (Michellini 2012, 2005).

Otro tópico crítico que debe enfrentar el concepto de universalidad es cuando se sostiene que la universalidad representa un obstáculo para el entendimiento y la convivencia entre culturas. Se juzga (o prejuzga) que las éticas universalistas (por su formalidad y abstracción) no son aptas para una reflexión apropiada sobre diversidad cultural y el diálogo intercultural –o, incluso, que ellas son un instrumento de dominación, que fundamentan y promueven una ideología absolutista. Ahora bien, en estas objeciones no se tiene en cuenta lo siguiente: la única forma de superar la consideración unilateral de que los valores y los disvalores de una cultura pueden ser examinados y evaluados legítimamente solo desde los presupuestos de la propia cultura es explicitando y fundamentando criterios universales. Desde las distintas culturas es no solo posible, sino también necesario, formular principios universales, los cuales permiten realizar tanto un examen crítico trans-contextual, como una autocrítica intra-cultural.

Por último, en lo que se refiere a la fundamentación de la ética, la defensa de la universalidad no se contradice con la afirmación simultánea del respeto de la diversidad y la defensa de las particularidades: universalidad y particularidad son instancias complementarias.

Resumiendo: La universalidad, que es combatida y resistida por diversos planteos filosóficos de la actualidad, tiene que ser concebida como un elemento imprescindible para una ética intercultural que busque no sólo aportar esclarecimiento y orientación en las relaciones entre diversas culturas, sino

también fundamentar normas intersubjetivamente vinculantes, transcontextuales y transculturales, tanto para orientar una convivencia plural y diversa, como para aportar a una resolución justa de conflictos.

3.2 Discurso práctico

Los interlocutores discursivos, al argumentar, elevan pretensiones de validez y, consecuentemente, están en condiciones de dar, recibir y exigir razones para las mismas, sobre todo cuando ellas son cuestionadas. En tanto que participantes en el discurso práctico, los argumentantes pueden esclarecer sus puntos de vista, defender con buenas razones sus intereses y resolver los conflictos de forma justa y pacífica. (Micheline, San Martín, Wester, 1995) En los discursos prácticos, los argumentantes intercambian puntos de vista y deliberan –como miembros libres e iguales de la comunidad ilimitada de comunicación– sobre temas controversiales con el fin de lograr una solución consensuada entre todos los afectados, apoyándose exclusivamente en buenas razones y orientados en las exigencias de la comunidad ideal de comunicación.

Mediante el procedimiento discursivo, los interlocutores validan las normas que pretenden vincularidad intersubjetiva a través no sólo de consensuar *prima facie* su aceptabilidad general, sino también de la corroboración por parte de los afectados de la aplicabilidad fáctica de las mismas, lo cual implica poder responsabilizarse por las consecuencias directas e indirectas que previsiblemente se sigan de la aplicación general de las normas. Los interlocutores discursivos, en tanto que participantes en un discurso práctico, al hacer pública sus

exigencias y necesidades asumen la responsabilidad de dar, recibir y exigir razones: *dar* razones cuando expongan sus puntos de vista y defiendan sus propios intereses, de modo que las mismas puedan ser consideradas y evaluadas en la comunidad ilimitada de comunicación; *recibir* las razones que presentan otros argumentantes para la defensa de sus propios intereses y necesidades con el fin de ponderar de forma imparcial su legitimidad; y *exigir* razones cuando se considere que las demandas de un argumentante afecta los intereses de terceros, no cumple con determinadas pretensiones de validez, o las lesiona. En definitiva, la validez de los contenidos que pretendan vincularidad intersubjetiva puede ser establecida solamente mediante la autoridad de las mejores razones en un discurso práctico entre los afectados.

El discurso práctico, tal como lo comprende la Ética del discurso, es un procedimiento moralmente relevante y exigente, que no puede estar ausente en una Ética intercultural, entre otras, por las siguientes razones:

a. Discurso práctico y discurso fáctico. Conviene aclarar que hay una diferencia conceptual importante entre los *discursos prácticos*, tal como los concibe la ética del discurso, y los *diálogos* y *discursos fácticos* que tienen lugar en la política y en los más diversos ámbitos de debate de la sociedad civil.

En el *discurso práctico*, los argumentantes (por ejemplo, los interlocutores de distintas culturas) participan en libertad e igualdad de derecho, a diferencia de lo que sucede en la mayoría de las conversaciones fácticas, en las que el diálogo suele estar atravesado por intereses particulares, por el poder y distintas formas de coacción. El concepto ético-discursivo

de *discurso práctico* refiere a un procedimiento racional, de carácter normativo, que tiene lugar sobre la base de algunos presupuestos ideales, entre los cuales se cuentan las siguientes exigencias: la participación en las deliberaciones de todos los afectados, en igualdad de condiciones para intervenir, criticar, proponer, etc.; la no exclusión *arbitraria* de ningún argumentante; la prohibición del uso de cualquier forma de violencia (física, psicológica, simbólica, etc.). Las condiciones ideales normativas del discurso (entre las que se cuentan los principios de *simetría*, de *no exclusión* y de *no violencia*) funcionan como criterio para asegurar la validez y legitimidad de las normas que se obtienen mediante la deliberación pública. La simetría o equidad discursiva exige que los participantes en las deliberaciones –y especialmente los afectados por los temas en debate– tengan igualdad de participación y de derechos en las deliberaciones. *El principio de no-exclusión* expresa que ningún interlocutor, especialmente ningún afectado, debe ser excluido *arbitrariamente* del debate. Esto significa asimismo que ninguna cuestión relevante debe ser dejada de lado de forma autoritaria o por intereses estratégicos. Este principio exige que, en lo posible, los propios afectados –y no solamente sus representantes– participen en las deliberaciones sobre todos aquellos asuntos que son de su interés. *El principio de no violencia* enuncia que en el discurso sólo puede hacerse valer la fuerza no violenta de las mejores razones y los mejores argumentos; en las deliberaciones debe excluirse toda forma de coacción ilegítima (física, psicológica, simbólica, etc.).

A diferencia de ello, los *discursos fácticos* que tienen lugar en el mundo de la vida no cumplen siempre con estas

exigencias y suelen estar atravesados por relaciones de poder y diversas formas de comportamiento estratégico. Es por ello que hay una diferencia capital entre lo *fáctico* y lo *válido*. Lo fáctico remite tanto a los hechos naturales como sociales. En ética se suele diferenciar entre reglas que están vigentes de hecho en una sociedad o comunidad (su vigencia y su valor arraigan, por ejemplo, en la costumbre, la tradición o una autoridad), y normas válidas, cuya normatividad no se fundamenta en hechos o instancias fácticas, sino en la aceptabilidad racional. En este sentido, se considera ilegítimo apelar a lo fáctico (a una costumbre o tradición) para intentar fundamentar una norma ética. Si se afirma que una forma de actuar es válida porque es compartida por la mayoría de la sociedad, o si se sostiene que una acción es correcta porque refleja el modo de actuar de mi comunidad política o cultural (por ejemplo, la pena de muerte es una práctica moralmente justa porque se aplica en mi país y está legitimada jurídicamente), se está confundiendo lo *válido* con lo *fáctico*. Del hecho de que en una comunidad ciertos delitos se penalicen legalmente con la pena de muerte no puede seguirse legítimamente que la pena de muerte sea una acción moralmente correcta. La pena de muerte puede estar legitimada política y jurídicamente, pero ser moralmente injusta. Una costumbre puede estar muy arraigada en una comunidad o en una tradición cultural, pero su práctica puede lesionar el punto de vista moral. En síntesis: En toda cultura hay normas que pueden y deben ser rescatadas como válidas, y otras que, más allá de su vigencia, deben ser criticadas y rechazadas porque no resultan racionalmente aceptables.

En definitiva, no cualquier acuerdo que se logra *de facto*

mediante el diálogo debe ser considerado el resultado de un discurso práctico, sino sólo aquel que se obtiene sobre la base del procedimiento que cumple con los principios de participación libre e igualitaria de los afectados, de no exclusión de ningún afectado en las deliberaciones y de intervención no violenta de los argumentantes en el debate público.

b. Participación inclusiva. El discurso práctico es un procedimiento que exige la participación de todos los afectados y la ponderación de todos los intereses que las partes consideren relevantes. Excepcionalmente, y sólo en caso de que los propios afectados no puedan participar *de facto* en las deliberaciones, los afectados y sus intereses podrán ser representados por delegados, en forma advocatoria, o defendidos, en última instancia, mediante experimento mental.

c. Solución justa de conflictos. Los resultados de un discurso práctico –al ser fruto del convencimiento y asentimiento mutuo de las partes, alcanzado mediante el diálogo sin coerción y la voluntad autónoma y cooperativa de los agentes morales– son la expresión más acabada de una solución justa y pacífica de conflictos. La imparcialidad y justicia de los resultados de un discurso práctico está asegurada tanto mediante la participación simétrica de los argumentantes, como también a través de la exigencia de que las consecuencias que se siguen de la aplicación general de los resultados del discurso práctico sean aceptables y aceptadas por todos los afectados.

d. Discurso y dominación. Dado que el discurso práctico excluye distintas formas estratégicas de interacción (como la persuasión, el engaño, el uso del poder para imponer puntos de vista o decisiones, etc.), y que los resultados que se obtienen a

través de él son mediante el *convencimiento mutuo* de los argumentantes, no es posible criticar al discurso práctico como una forma de *dominación* o de *exclusión*. Los resultados del discurso práctico –en la medida que son refrendados por los sujetos autónomos, y son expresión de la libertad y responsabilidad de los sujetos deliberantes– no pueden ser criticados de parciales o unilaterales: por ejemplo, no es posible sostener –crítica, y, a la vez, razonablemente y sin autocontradicción performativa– que sean expresión de una cultura particular o de una determinada ideología.

e. Exigencias ideales y condiciones de aplicación del discurso práctico. Los principios por los que se orienta el discurso práctico son ciertamente teóricos e ideales, y no describen situaciones prácticas concretas o empíricamente comprobables. Sin embargo, funcionan como criterios normativos de evaluación de las situaciones históricas de diálogo e interacción: la legitimidad de las normas políticas y de las políticas públicas depende también de que ellas puedan ser justificadas en un proceso libre, imparcial e inclusivo de participación democrática y de una deliberación que se guíe exclusivamente por las mencionadas reglas constitutivas del discurso racional. En los discursos prácticos son consideradas tanto las exigencias formales del principio moral, como las condiciones de aplicación de las normas morales en la realidad histórica (situacional, contextual, cultural, etc.). Todos los argumentantes están habilitados para hacer valer sus propios puntos de vista en base a buenas razones, y todos deben poder aceptar responsablemente lo que han asentido con libertad en el discurso práctico. Buenas razones son aquellas que pueden ser comprensibles

para todos los argumentantes y ser validadas en la comunidad ilimitada de comunicación.

En vista de lo expuesto, salta a la vista que estas cualidades del discurso práctico aparecen no sólo como recomendables, sino como elementos imprescindibles de cualquier formulación de una Ética intercultural que no renuncie a la consideración imparcial de todos los puntos de vista, a la consideración justa de todos los intereses y a la solución razonable y pacífica de conflictos.

3.3 Corresponsabilidad solidaria

Otro concepto ético-discursivo que puede servir como elemento relevante de una ética intercultural es el de la *corresponsabilidad solidaria*, entendida no sólo como responsabilidad individual o institucional, sino como corresponsabilidad primordial de todos los hombres en relación con las consecuencias de las actividades colectivas de la humanidad. (Apel, 2001: 69) Se trata de una responsabilidad que no se limita al contexto de una determinada cultura o a las acciones individuales o institucionales, sino que afecta a todos los miembros de la comunidad ilimitada de comunicación.

Para abordar la tarea de la ponderación crítica de los disensos teóricos y los conflictos de intereses que tienen lugar *de facto* en la interacción comunicativa, la Ética del discurso apeliana distingue y fundamenta una doble comunidad de comunicación: una *comunidad real de comunicación*, a la que todo hablante se incorpora fácticamente mediante el proceso de socialización en el marco de una realidad histórica, signada por las tradiciones y una cultura determinada, y una

comunidad ideal e ilimitada de comunicación, que funciona como criterio para la validación de las normas en el discurso práctico, y hace posible que todo interlocutor discursivo pueda corroborar la capacidad de justificación racional y vincularidad intersubjetiva que tienen las pretensiones de validez que se elevan en cada afirmación y propuesta con sentido. En relación con esta distinción, la parte “B” de la Ética del discurso apela a una *ética de la corresponsabilidad solidaria*, cuya tarea consiste en la transformación de las condiciones de interacción halladas en la comunidad real de comunicación, tomando como guía la anticipación contrafáctica de la comunidad ideal de comunicación.

En los discursos prácticos, los interlocutores discursivos son corresponsables de hacer efectiva la legitimación y la aplicación de los resultados de las deliberaciones en los distintos contextos de interacción, y de asumir solidariamente las consecuencias directas e indirectas que se siguen de la aplicación general de tales resultados. La comunidad ideal de comunicación, que guía el discurso práctico en tanto que procedimiento de argumentación racional orientado al consenso, es un elemento indispensable para la solución justa y pacífica de conflictos, en la medida en que, por su intermedio, se busca alcanzar un entendimiento razonable sobre puntos de vistas diversos y divergentes, sin descuidar la salvaguarda de los intereses legítimos de autoafirmación de los miembros de la comunidad real de comunicación ni desconocer la necesidad de superación de los condicionamientos estratégicos de interacción y las diversas formas de tergiversación de las relaciones comunicativas. Ahora bien, dado que los resultados de

los discursos prácticos que tienen lugar en la comunidad real de comunicación son siempre contextualizados, provisorios y falibles, los interlocutores discursivos deben asumir igualmente -de forma corresponsable y solidaria- la tarea de revisión de los mismos siempre que sea necesaria y requerida.

En síntesis: las exigencias normativas de la ética del discurso que se orientan en la comunidad ideal de comunicación sirven de orientación tanto para alcanzar un entendimiento razonable sobre la base de una solución imparcial de disensos y una resolución justa de intereses, como para la asunción corresponsablemente solidaria de las consecuencias que se derivan para los afectados de la aplicación general de las normas morales en la comunidad real de comunicación. La pretensión universal de la propuesta, las características constitutivas del discurso práctico -entre otras, las de participación igualitaria, la ausencia de coacción y la no exclusión arbitraria de ningún interlocutor, la cooperación y la corresponsabilidad entre los afectados- son elementos clave de la Ética del discurso que pueden hacer aportes significativos para la elaboración de una ética intercultural consistente, tanto desde el punto de vista teórico como práctico.

Bibliografía

- Apel, K.-O. (1985). *La transformación de la filosofía*, 2Ts., Madrid: Taurus.
- Apel, K.-O. (1988). *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Apel, K.-O. (1998). El problema del multiculturalismo desde la perspectiva de la Ética del discurso. En K.-O. Apel y otros, *Topografías del mundo contemporáneo* (pp. 14–33). Madrid: Ediciones Encuentro.
- Apel, K.-O. (2000). First Things First. Der Begriff primordialer Mit-Verantwortung: Zur Begründung einer planetaren Makroethik. En K.-O. Apel y M. Kettner (Eds.), *Angewandte Ethik als Politikum* (pp. 21–50). Frankfurt am Main. Suhrkamp.
- Apel, K.-O., A. Cortina, J. De Zan, D. J. Michelini (Eds.). (1991). *Ética Comunicativa y Democracia*. Barcelona: CRÍTICA.
- Apel, K.-O., M. Kettner (eds.). (1992). *Zur Anwendung der Diskursethik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Apel, K.-O. (2001). Diskursethik als Ethik der Mit-Verantwortung vor den Sachzwängen der Politik, des Rechts und der Marktwirtschaft. En K.-O. Apel y H. Burckhart (Eds.), *Prinzip Mitverantwortung. Grundlage für Ethik und Pädagogik* (pp. 69–96). Würzburg. Verlag Königshausen & Neumann.
- Arpini, A. M. (2003). La problemática político-educativa de la integración: consideraciones para una actualización del mensaje bolivariano. *Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação*, 1, Brasília: Universidad de Brasilia. <https://periodicos.unb.br/index.php/resafe/article/view/3759/3433>
- Arpini, A. M. (2007). *Razón práctica y discurso social latinoamericano*. Buenos Aires, Biblos.
- Arpini, A. M. (2010). La vida y la libertad. Acerca de la cuestión del

- reconocimiento. En A. Fornari, C. Pérez Zavala y J. Wester (Comps.), *La razón en tiempos difíciles. Homenaje a Dorando J. Michelini* (pp. 295–308). Río Cuarto: Ediciones del ICALA.
- Arpini, A. M. (2013), Tres cuestiones definitorias en los debates de la Filosofía Latinoamericana de la Liberación, en: Algarrobo–MEL.com.ar, Revista en línea de la Maestría en Estudios Latinoamericanos. UNCUYO, Mendoza, Dossier “historia de las Ideas”.
- Arpini, A. M. (2016). *Filosofía, crítica y compromiso en Augusto Salazar Bondy*. Lima. Fondo Editorial del Congreso de Perú.
- Arpini, A. M., C. A. Jalif de Bertranou y D. Ramaglia (Comps.) (2017). *Diversidad e integración en Nuestra América. Vol. III. La construcción de la unidad latinoamericana: alteridad, reconocimiento, liberación 1960–2010*. Buenos Aires: Biblos.
- Arpini, A. M. (2021). Reconocimiento, interculturalidad y género. Para una revisión del concepto de justicia en bioética. En D. J. Michelini, A. M. Rocchietti y M. L. Rubinelli, *Justicia como equidad* (pp. 9–17). Río Cuarto: Ediciones del ICALA.
- Cortina, A. (1998). *Ética intercultural. Una aproximación desde Europa*. En K.-O. Apel y otros, *Topografías del mundo contemporáneo* (pp. 34–53). Madrid: Ediciones Encuentro.
- De Zan, J., R. Maliandi, D. J. Michelini (Eds.) (1994). *Semiótica Filosófica*. Buenos Aires: Almagesto.
- De Zan, J. (2007), “Una re-visión de la ética discursiva”, en Borrelli, Kettner (eds.), 2007: 149–176
- Figueroa, M., D. J. Michelini (Eds.) (2007). *Filosofía y solidaridad. Estudios sobre Apel, Rawls, Lévinas, Dussel, Derrida, Rorty y Van Parijs*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Habermas, J (1985), *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona: Península

- Habermas, J. (2000). *Aclaraciones a la Ética del discurso*. Madrid: Trotta.
- Kuhlmann, W. (2014a). Una nueva imagen de la ética filosófica. ¿Tiene la ética discursiva una posición especial en la ética filosófica? En D. J. Michelini, J. De Zan y A. M. Damiani (Eds.), *Ética, política y discurso. Contribuciones desde América Latina. T. I: Ética del discurso, pragmática universal, pragmática trascendental, lenguaje* (pp. 29–39). Río Cuarto: Ediciones del ICALA.
- Kuhlmann, W. (2014b). La Ética del discurso y el problema de una ética intercultural. En: D. J. Michelini, J. De Zan y A. M. Damiani (Eds.), *Ética, política y discurso. Contribuciones desde América Latina. T. I: Ética del discurso, pragmática universal, pragmática trascendental, lenguaje* (pp. 215–220). Río Cuarto: Ediciones del ICALA.
- Maliandi, R. (2007). Apriorismo ético sin rigorismo comprensional. En M. Borrelli y M. Kettner (Eds.), *Filosofía trascendentalpragmática – Transzendentalpragmatische Philosophie. Scritti in onore di Karl-Otto Apel per il suo 85o compleanno* (pp. 313–331). Cosenza: Pellegrini Editore.
- Maliandi, R. (2010). *Ética convergente. T. I: Fenomenología de la conflictividad*. Buenos Aires: Las Cuarenta.
- Michelini, Dorando J. (2017), *Vivir y Convivir. Estudios éticos sobre interculturalidad, ecología y religión*. Río Cuarto: Ediciones del ICALA.
- Michelini, D. J., J. De Zan, A. Damiani (eds.) (2015). *Ética, política y discurso. Contribuciones desde América Latina. T. I: Ética del discurso, pragmática universal, pragmática trascendental, lenguaje*, Río Cuarto: Ediciones del ICALA, 541 páginas. T. II: *Argumentación, discurso, racionalidad, democracia, derecho, religión*, Río Cuarto: Ediciones del ICALA, 527 páginas.
- Michelini, D. J., J. San Martín, J. Wester (Eds.) (1995), *Ética, Discurso y Conflictividad*, Río Cuarto: UNRC.
- Michelini, D. J. (2012). “Los discursos prácticos y los desafíos filosóficos” de

la interculturalidad y la universalidad”, en: *Agora Philosophica*. No. 25|26, Vol. XIII.

Michellini, D. J. (2005). “Universalismo – Particularismo. Posiciones latinoamericanas”, en Ricardo Salas Astrain (Coord.), *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales*, 3 Ts., Santiago de Chile: Ediciones de la Universidad Católica Silva Henríquez, T. 3, págs. 1017–1032.

Weller, A. (1986), *Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Werner, M. H. (2003), *Diskursethik als Maximenethik: Von der Prinzipienbe-gründung zur Handlungsorientierung*, Königshausen & Neumann, Würzburg.

Esbozos
de una praxis
intelectual

COMIENZOS DE UN ITINERARIO

Ana Luisa Dufour

Hace diez años que no escribo, por un bloqueo que me ocasionara el dolor más profundo de mi vida, pero cuando este grupo de colegas me propuso escribir para un volumen homenaje para mi amiga-hermana Adriana Arpini, que está a punto de jubilarse luego de una ardua y prolífica tarea en el ámbito de la Filosofía, en el marco de la historia de las ideas y la Ética; acepté, sin pensar en lo que me pasaba desde hacía tanto tiempo.

Aquí estoy hoy tratando de contar cómo y cuándo empezó todo esto que la llevó hasta el lugar que en la actualidad tiene en el ámbito académico y docente.

Era agosto de 1969, en el último año de secundaria, cuando había que decidir qué carrera íbamos a emprender al año siguiente. En esa época el preuniversitario se desarrollaba simultáneamente con el último tramo de la secundaria. Para nosotros un gran esfuerzo, ya que como éramos maestras (última promoción de maestras de secundaria) también debíamos afrontar las prácticas docentes que requería nuestro título. Pero, allá fuimos a inscribirnos para el pre universitario que proponía la Facultad de Filosofía y Letras en todas las carreras que allí se desarrollaban.

La sede de la Facultad no era la actual sino el viejo edificio de la calle Las Heras, pero el curso se daba en el CUC (Colegio Universitario Central)

Allí estuvimos durante tres meses diariamente entre las 18 y las 21 cursando las materias que se requerían para aprobar el pre-universitario, al cabo de ese tiempo, habíamos aprobado con notas altas todas las materias, pero faltaba algo más, que nos habían dicho era determinante para ingresar como alumna de la facultad: una entrevista personal con un profesor/a de la casa de estudios, lo que nos generaba una cuota extra de ansiedad.

Adriana y yo habíamos cursado juntas en la misma comisión las materias, ella estaba allí porque tenía idea de seguir la carrera de Letras, pero luego cambió de idea y optó por Filosofía.

Como las dos éramos de San Martín, viajamos juntas con otros compañeros /as que iban desde aquí. Pero lo más importante, empezamos a estudiar juntas. Fue un binomio que no se rompió en toda la carrera!

En primer año, la única materia que no cursamos juntas fue una optativa, ella eligió Introducción a la Geografía y yo Introducción a la Literatura. Todas las demás las cursamos y estudiamos juntas, nunca desaprobamos, pero no por casualidad sino porque durante toda la carrera tuvimos un ritmo estable de estudio, durante todo el año, no sólo en épocas de examen. Todos los días estudiábamos de 7.30 u 8 (según lo que se cursara y el horario de entrada al cursado) a 12. Llevábamos al día la lectura de la bibliografía indicada por el profesor y los trabajos prácticos. Por eso nunca dejábamos de rendir las

materias cursadas en el semestre. Bueno, sólo una vez cuando el Profesor de Historia de la Filosofía Moderna, Luis Noussan Letry cuando fuimos a consulta, con la materia estudiada, nos dijo que su materia no se podía rendir inmediatamente después de cursada, porque según él necesitaba maduración, ergo la tuvimos que rendir en febrero, porque de lo contrario desaprobaríamos. Esa fue la única vez que rendimos en el turno de febrero-marzo

Debo decir que nunca fuimos lo que en nuestra época se llamaban ratas de biblioteca, más allá de nuestro ritmo estable de estudio, salíamos, cine, teatro, conciertos, teníamos un grupo de amigas/os, que frecuentábamos, novios que después fueron maridos y todo lo que implica una vida social activa. Yo me casé mientras estudiaba, Adriana muy poco tiempo después. Ello, no impidió que siguiéramos trabajando y pensando en nuestro futuro profesional, aun con hijos que criar y educar.

También militancia universitaria, que luego, al final de nuestra carrera, nos costara que nos retuvieran nuestro título por dos años. Por haber participado en listas del centro de estudiantes y formar parte de las Unidades Pedagógicas de la reforma del Plan de estudios del año 74. Allí, comenzó nuestro exilio interno, nosotras, no tuvimos que irnos del país, pero no pudimos hacer nada aquí, silencio a la fuerza, resistencia en nuestro caso frente a la imposibilidad de gestar un discurso público, más allá de las aulas en las que también, habían temas que debíamos omitir.

Párrafo aparte merecen nuestros maestros. Casi todos ellos expulsados por la Triple A y la dictadura cívico militar en 1975-76, fueron momentos muy duros para ellos y para nosotras

que nos quedábamos sin referentes. Tuvimos en general buenos profesores, pero maestros pocos, algunos tempranamente fallecidos como Carlos Ludovico Ceriotto, a quien tuvimos en Introducción a la Filosofía y que debimos tener en Historia de la Filosofía Contemporánea, pero falleció en ese año. Aquellos que nos formaron, que nos enseñaron a seguir una línea de pensamiento, que nos dieron todo aquello de que eran capaces (que fue mucho) que hicieron de nosotros los profesionales que somos, debo nombrarlos porque los llevamos en nuestra vida como referentes, ejemplos y mentores de lo que fuimos y somos; el Dr. Carlos Bazán, el Dr. Oward Ferrari, el hoy y creo que también entonces reconocido, Dr. Enrique Dussel.

Y, el primero y más importante en nuestra vida profesional y personal, Arturo Andrés Roig, militante de la vida, como dije alguna vez de él cuando me tocó presentarlo en algún evento. Fue muy importante para nosotras, su sabiduría, erudición y su cariño, marcaron a fuego nuestra formación.

Para Adriana, fue fundamental en el desarrollo de su carrera, ya que desde que fuera el director de su seminario de Licenciatura hasta su muerte y aún después, estuvo presente en todos los desarrollos profesionales que ella emprendió, guiándola, estimulando sus inquietudes y volviendo a dirigirla en su tesis doctoral. Compartimos muchos momentos con él en el Seminario que nos reunía en el INCIHUSA con otros/as colegas, aprendimos mucho allí, de hecho muchos de ellos empezaron sus doctorados en ese ámbito. Para nosotras, había empezado un poco antes, con la vuelta de Arturo a la Argentina, cuando nos encontramos con él en un Congreso de filosofía al que nos habíamos animado a ir después de muchos años,

en la Facultad de Filosofía y Letras, que por ese entonces no nos identificaba. Arturo ya había editado en Fondo de cultura Económica, su Teoría y Crítica del Pensamiento Latinoamericano, que más allá de los abrazos del reencuentro, significó para nosotros el hilo conductor de nuestra formación posterior.

Nosotras trabajábamos, en un gesto de resistencia, en lo que sería nuestro primer libro: *Introducción a la problemática filosófica*, que editara dos años después la Editorial El Ateneo. Esta obra fue netamente producto de la necesidad, ya que empezábamos nuestras carreras como docentes secundarias y no encontrábamos material que no tuviera diez o más años de editado, por lo que decidimos encarar la producción de un material que nos sirviera para trabajar con nuestros alumnos de entonces, nos llevó dos años de trabajo semanal para llegar a darle forma a eso que necesitábamos como soporte para nuestras clases; que íbamos probando en nuestras aulas de entonces. Después audazmente lo presentamos a algunas editoriales de Buenos Aires, algunas no nos respondieron, otras respondieron excusándose y El Ateneo se interesó en el material. Como estábamos trabajando y no podíamos ir a Buenos Aires, enviaron al editor de la colección de textos secundarios, el profesor Carlos Miguel, para arreglar con nosotras las condiciones de la edición. Así fue que vio la luz en 1984 *Introducción a la Problemática Filosófica*, nuestro primer trabajo en común, que nos ligara hasta hoy en una relación de amistad, respeto y en mi caso admiración por su obra tan prolífica. La primera edición, tenía como tapa la cara de Sartre, elegida por la editorial, como tuvo éxito se hizo una reimpresión, para cuya tapa un amigo nuestro, artista plástico, Ricardo Gutierrez Goñi,

nos regaló un diseño de su autoría que fue la tapa de esa y las siguientes ediciones, hasta que El Ateneo dejara de editar libros de contenido académico.

A principios de 1987, el 11 de enero, irrumpió en su vida la maternidad, llegó Pablo. Muy poco tiempo después José. Es importante decir que nunca dejó de trabajar en su profesión y que, gracias al apoyo e incondicionalidad de su marido, Miguel Márquez, la maternidad no fue obstáculo para continuar con sus objetivos profesionales.

También, en 1987, después de algunos años de experiencia y trabajo conjunto produjimos para la misma editorial, *Orientaciones para la enseñanza de la filosofía*. Que aún hoy tiene algunas repercusiones en gente que se dedica a la enseñanza de la filosofía.

Algunos años después, en los noventa me invitó a participar de proyectos de investigación que presentaba en aquel momento en CIUNC, ya que ella ya había ingresado a la carrera de investigador en la UNCUYO. Había quedado primera en la lista de aspirantes, porque tenía dos libros publicados, aquellos que publicáramos con El Ateneo. Fueron esos años de mucha producción, asistencia a congresos y seminarios, mientras tanto Adriana preparaba su tesis doctoral, por esos años dejó la enseñanza secundaria, porque obtuvo una beca para elaborar su tesis.

Trabajábamos mucho con ella, no sólo yo sino todos los integrantes del equipo, teníamos reuniones semanales en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales donde tenían su sede los proyectos. A esas reuniones también asistían estudiantes que eran sus becarios, con quienes trabajamos una excelente

relación, como Mariano Maure, Jorge Ferllen, Marcos Olalla, Dante Ramaglia que creo ya estaba recibido, y otros colegas de Ciencias Políticas como Nora Pavan. Algunos de ellos ya son doctores hoy y trabajan en Filosofía y Letras. También en esa época tenía dos o tres cátedras en Ciencias Políticas y una, Antropología Filosófica, en Filosofía y Letras.

Con este equipo de trabajo, como la investigación estaba enfocada en la ética y la política, el Dr. Ricardo Maliandi, nos invitó a la Asociación Argentina de Ética, para dar cuenta del trabajo que estábamos realizando. Allí, conocimos a Esther Díaz, que no era tan famosa como ahora y a otros investigadores, como Mario Heller, Silvia Rivera, que vinieron a interesarse por lo que estábamos investigando.

En 1998, tuvimos una invitación al Congreso Iberoamericano de Filosofía, que se realizara en Madrid y Cáceres (España), allá fuimos Adriana y yo, nos encontramos con mucha gente querida que hacía tiempo que no veíamos porque estaban fuera del país desde la dictadura en Argentina. Nuestro maestro, Arturo Roig, que por supuesto estaba invitado especialmente, también estaba allí. Fue una experiencia inolvidable, en la que además de aprender muchísimo estrechamos lazos con gente maravillosa que nos brindó todo lo que estaba a su alcance. Fue allí que conocimos al Premio Nobel de ese mismo año, José Saramago

No recuerdo el año, vino la defensa de su tesis doctoral que había sido magistralmente dirigida por Arturo Roig.

Todos sus amigos y familia, estuvimos allí, disfrutando de ese momento culminante de aquél proceso del que habíamos sido testigos cercanos.

Además de la originalidad de la temática que no había sido antes analizada por ningún sudamericano, surge un interés por los estudios sobre el Caribe por estas tierras y se abren líneas de investigación que tienen que ver con estos temas, que antes, no habían sido tenidas en cuenta.

La tesis, fue de una minuciosidad admirable, un increíble trabajo bibliográfico y gran originalidad en el enfoque. Fue también a Puerto Rico, a buscar más información de primera mano. Cuando la leímos después, ya transformada en libro, pudimos apreciar todo eso, que con la cercanía no habíamos podido percibir

Su trabajo fue sobre el puertorriqueño Eugenio María de Hostos, su título: *Eugenio María de Hostos, un hacedor de la libertad*. La aprobó con la más alta calificación y recomendación de publicación, lo que se materializó en agosto de 2002 por la EDIUNC.

También fue el tiempo de los concursos, muchas tensiones y nervios en esos momentos. Paradójicamente el que más costo fue el de su propia facultad, donde los jurados orquestados por quien fuera 12 años decano de la misma, traían su fallo redactado antes del concurso, pero, fue revertido por un profesor de la casa que valoraba y apreciaba a Adriana.

Lo que vino después en historia conocida por los colegas y estudiantes que pasaron por las aulas de Ciencias Políticas y Filosofía y Letras y los posgrados que dictó y coordinó, muchos becarios, que ya son doctores y que fueron dirigidos por ella y otros que se están formando bajo su dirección, pueden continuar el relato de lo que es su vida académica y docente.

En esta breve exposición he tratado del contar lo que en

términos cinematográficos sería la precuela de una trayectoria impecable desde todo punto de vista, que está teñida del cariño que nos une desde hace más de 50 años y en mi caso la admiración profunda por su trabajo incansable y el modo como condujo su vida, disfrutando de sus logros, su familia y los que tenemos la suerte de ser sus amigos.

“NO EXISTÍAN MATERIALES
Y CREAMOS UN LIBRO PARA SECUNDARIA”:
EXPERIENCIAS EDUCATIVAS FILOSÓFICAS EN MENDOZA,
DE LA MANO DE ADRIANA ARPINI Y ANA LUISA DUFOUR

María Alejandra Olaiz

Universidad Nacional de Cuyo (Argentina)

 ORCID ID <https://orcid.org/0000-0002-3325-2496>

Considerar a la filosofía como
una herencia europea y nada más que eso, es,
en cierta medida, validarla como una maquinaria colonial.
Maquinaria y veneración al padre que nos suprime,
sometiendo al pensamiento para no hacerlo pensar.

FERNANDA GUTIÉRREZ ALARCÓN

Hablar sobre la trayectoria de Adriana Arpini supone definir una postura, pero, sobre todo, tomar un hilo, cual Teseo en el laberinto y jalar del mismo, sabiendo de la gran existencia de hilos y de los tejidos realizados y por zurcirse.

En este caso, nos situaremos en una de las primeras etapas de Adriana, para ello recurriremos a dos recursos como fuente de análisis, las entrevistas y el manual como dispositivo.

1984: introduciéndonos a la problemática filosófica

Comenzaremos por el primer libro publicado por Adriana en coautoría con Ana Luisa Dufour, publicado en 1984, *Introducción a la problemática filosófica*. En las entrevistas nos sumergiremos en la cocina del libro, en el contexto de producción, mientras que, en este momento lo abordaremos como dispositivo.

Para hablar de este artilugio, nos centraremos en lo propuesto por Ripamonti y por Gvirtz, ambas pensadoras siguen la línea de Foucault. Las dos autoras están redefiniendo el concepto “dispositivo” en el ámbito escolar, la primera estudia las conferencias pedagógicas socializadas en *El Instructor Popular* en el siglo XIX, mientras que la segunda analiza los cuadernos de clases, entre 1930 y 1970. Un dispositivo tiene la característica de estar:

Siempre inscrito en un juego de poder, pero siempre ligado a los bornes del saber, que nacen de él, pero asimismo, lo condicionan”, siendo red, cruce y fricción de elementos diversos como discursos, decisiones, normas, medidas administrativas, enunciados científicos, morales, políticos, proposiciones filosóficas, instalaciones arquitectónicas, elementos que pertenecen tanto a lo dicho como a lo no dicho y que emergen en un momento histórico dado, para “responder a una urgencia (Ripamonti 2016: 129).

Teniendo en cuenta la propuesta metodológica de las autoras, desplazaremos este artilugio al abordaje del manual de

secundaria creado por Arpini y por Dufour, ya que el mismo circuló en las escuelas mendocinas y argentinas.

Tomaremos algunas nociones trabajadas en *La Filosofía en la secundaria mendocina. Transformaciones entre 1993 y 2015* de María Pía Cartechini. En primer lugar porque la autora ofrece un amplio y riguroso análisis de la enseñanza de la Filosofía en nuestra provincia y, en segundo lugar, porque toma al libro de Arpini y de Dufour en el abordaje previo al recorte temporal establecido.

Cartechini comparte la tesis Loforte, quien estudia el desarrollo de los planes de estudio entre el período colonial hasta el segundo gobierno de Perón. Dicha tesis radica en que, incluso:

... en años posteriores al análisis de Loforte, el currículum de Filosofía seguía sin pretender entrar en algún proyecto emancipatorio y tenía una impronta conservadora, además de ser el mismo para todo el país. Esto nos lleva a pensar que en la provincia de Mendoza la Filosofía no sufría grandes variantes en cuanto a programas se refiere (Cartechini 2022: 415).

Continuando con su propuesta, Pía hace alusión al libro de texto utilizado en el último año de secundaria, se refiere a la cuarta edición (1968) de “Desarrollo completo del programa oficial vigente para los alumnos de Quinto Año de los Colegios Nacionales”, de Patricio Hopkins. La autora mendocina alude, más adelante al valor que autores como Obiols, le otorgan al libro, al manual, al texto utilizado por estudiantes y docentes en la cotidianidad. De hecho, reproduciremos una cita analizada por Cartechini:

De todos modos es a través de los libros de texto y no de los programas que se producen actualizaciones y cambios en la orientación de la enseñanza de la filosofía en la escuela secundaria, permaneciendo los programas como un marco muy general que si hoy desapareciera en poco alteraría la enseñanza de la filosofía en el nivel medio (Obiols y Agratti 1994: 91).

Si bien el curriculum es un dispositivo interesante para analizar los avatares educativos, sostenemos que en dispositivos como cuadernos y manuales circulan otros modos de acercarnos a las prácticas educativas.

Delia Albarracín, reseña el libro publicado en 1984. Aquí nos detenemos y observamos que las tres autoras, es decir, quienes crean el libro y quien lo reseña, firman con sus apellidos de casadas.

Albarracín publica la reseña en la Revista Cuyo, en el primer volumen, en 1984. La autora dirá sobre el manual:

Esta obra surge de la experiencia en la enseñanza de la Filosofía de dos profesoras egresadas de esta Universidad, quienes completaron y sistematizaron el material usado en sus clases. La Editorial El Ateneo recogió los frutos de esta inquietud y hoy contamos con un libro que enriquecerá la enseñanza de la Filosofía en el nivel medio (Albarracín, 1984, 260).

Sin dudas este libro enriqueció e interpeló a la enseñanza de la Filosofía en el nivel medio o secundario. Fue construido a partir de la necesidad de contar con materiales concretos para trabajar en las aulas con las y los estudiantes. Como afirma

Cartechini, en el libro se menciona, en la segunda página, en el cuadrante inferior izquierdo, que “responde al programa vigente en 4° año del Bachillerato de Orientación Docente” (Arpini, A.y Dufour, A. 1984, ii).

El libro es mencionado, además, en el un listado confeccionado por Laura Agratti y Guillermo Obiols, ya que, más allá de los contenidos, presentan una preocupación didáctica, con lo cual podrían constituir un nuevo paradigma al que cabría denominar “paradigma didáctico” (Obiols y Agratti 1994: 92). Sin embargo, como indica Cartechini, el libro desaparece de un nuevo listado elaborado por Agratti en 1996. Una de las posibles fundamentaciones de este borramiento se asentaría en la inexistencia de imágenes, ilustraciones o viñetas en el libro de Arpini y de Dufour. Podemos plantearnos: ¿Qué elementos hacen a un libro o a los materiales de estudio de secundaria? ¿Con qué criterios se determina la aparición o el borramiento de un libro en un listado donde se habla del paradigma didáctico? ¿Qué alcances y transformaciones presenta la didáctica en filosofía?

Retomando la reseña de Albarracín y coincidiendo con lo propuesto por Cartechini, vemos que el libro se destaca, entre otros aspectos, por la introducción o nota destinada “a los profesores”. En la misma, se presenta la postura que las autoras, Arpini y Dufour, tienen frente a la Filosofía y a la enseñanza de la Filosofía. Con respecto a este pasaje introductorio, Cartechini, a principios de 2022, hace hincapié en el quinto párrafo, el cual habla de la concepción de la enseñanza de la filosofía. Mientras que Albarracín, en 1984, se detiene en las funciones de la educación (-preservar y transmitir la herencia cultural;

-ser instrumento para el cambio de la cultura y -servir como medio para el desarrollo personal), para luego observar que el logro de estos objetivos dependerá de colocar *al sujeto de la educación en el rol protagónico del proceso enseñanza-aprendizaje* (Albarracín 1984).

En 1984 no estaba acuñado el término “adultocentrismo”, sin embargo, con estas observaciones y de la mano de Cartechini, podemos afirmar que en las prácticas tanto de Arpini como de Dufour existe una postura anti-adultista frente a sus propios estudiantes. Observará Pía Cartechini:

... hay un esfuerzo de parte de las autoras por acercar a la filosofía a las/os estudiantes del momento, en consonancia con dejar de lado una mirada adultocentrista de la Filosofía, como algo que solo puede ser impartido de parte de las/os docentes mediante explicaciones, y recibida pasivamente por parte de las/os estudiantes (Cartechini, 2022: 423).

En esta nota, titulada, curiosamente, “a los profesores”, nos parece interesante resaltar que quienes escriben son dos mujeres, pero el colectivo docente aparece representado en masculino.

También cabe resaltar que en dicha nota propedéutica se plantea un esquema del libro:

Este libro pretende ser una colaboración para la tarea pedagógica de profesores y alumnos de filosofía. Por ello contiene el desarrollo sistemático de los temas: 1) ¿Qué es la filosofía? Métodos en filosofía. 2) El problema antropológico. 3) ¿Qué es

conocer? El problema de la verdad. 4) El problema axiológico: ética y estética. 5) El problema metafísico (Arpini y Dufour 1984: vi).

Nos gustaría destacar, en primer lugar, la elección de términos realizada por las autoras, ya que el concepto “co-laboración” dista de la noción de imposición o similares. En segundo lugar, la simetría entre docentes y estudiantes, en la tarea pedagógica, lo que ratifica, la postura anti-adultista de las docentes mendocinas. En tercer lugar, nos resulta interesante establecer un paralelismo entre la noticia a docentes y el esquema presentados en manuales utilizados en las escuelas primarias de toda Argentina, en la primera mitad del siglo XX. La mayoría de los libros de texto, se presentaba una nota a “colegas”. En este caso y para ejemplificar tomaremos el libro *Forjador*, publicado en 1941, editado por Estrada, en su cuarta edición “para niñas”. Este libro presenta dos introducciones, una destinada a “colega” y la otra hace referencia a la “lectora amiga”. Nos detendremos en un pasaje:

¿Lecturas largas o breves? ¿Monotonía o variedad? ¿Presentación según un plan orgánico o muestreo de géneros literarios? ¿Literatura educativa, agradable al niño, o desarrollos indigestos? Juzga tú, colega (Arena 1941: 3).

La profesión docente muchas veces desmerecida, desde las políticas educativas, desde algunas prácticas sociales y mediáticas, se ve reconocida en esta perspectiva entrelazada en el texto de 1941 y el texto de 1984. En ambos se presenta

un tono de sugerencia y de protagonismo docente. En el caso de Arpini y Dufour, ellas mismas eran docentes de nivel medio en la década del '80 y ellas conocían las realidades áulicas, la experiencia educativa, las circunstancias, de hecho mencionan la cantidad de alumnos como un parámetro a tener en cuenta.

Focalizándonos en el desarrollo del libro, podemos ver que el índice del libro presenta la nota a profesores y luego, respondiendo al programa educativo vigente, se presentan las seis unidades anticipadas como “temas” en la nota a profesores y un apéndice final.

En la reseña de Delia Albarracín puede leerse:

La estructura del contenido de la obra es orgánica, de modo tal que el docente que utilice el texto, puede variar el orden de sus unidades temáticas sin que se pierda la unidad total. Al comienzo de cada unidad las autoras han formulado los objetivos a lograr y sugieren actividades para los alumnos. Al final de las mismas aparece una selección de textos afines al tema. Como las actividades están en función de los objetivos generales de la obra resultan de gran utilidad. A través de ellas se procura claridad conceptual, correcto uso de los términos filosóficos, capacidad de trasladar un mismo concepto o cuestión a diversas formas de expresión. Se da prioridad a las actividades relativas al análisis de los textos, ya sean técnicas de subrayado, jerarquización de ideas, esquemas, resúmenes o síntesis. Se estimula en el alumno la reflexión de circunstancias propias de nuestro medio (Albarracín 1984: 260-261).

Continuando con la concepción docente se alude a la

libertad de elección ofrecida por la obra, debido a su organicidad, la cual rebasa lo propuesto por el programa de 4° año.

Tomaremos la primera unidad, para observar su estructura. Precisamente esta unidad comienza con una pregunta: ¿qué es la filosofía? Luego se presentan los objetivos, objetivos para la lectura y análisis de textos. En estos últimos se observa una nota a pie de página destinada a docentes. En ella se advierte que los objetivos tienen validez para ser trabajados con todos los textos del libro, dándole la opción a las, les y los docentes de graduarlos de acuerdo al progreso alcanzado por el grupo de estudiantes. Se presentan siete objetivos, donde:

“el alumno deberá ser capaz de:

1. Ubicar el texto en su contexto, para comprender el sentido de sus términos y afirmaciones.
2. Dilucidar conceptos claves.
3. Captar el sentido de los textos y expresarlo con claridad.
4. Establecer relaciones conceptuales intratextuales e intertextuales.
5. Extraer conclusiones.
6. Enjuiciar críticamente el texto.
7. Evaluarlo interna y/o externamente.”

Luego se presentan las actividades y nos parece necesario resaltar y compartir la primera de ellas, ya que por su planteo nos invita a interpelar la fundamentación de Agretti para quitar del listado de 1996, el libro *Introducción a la problemática filosófica*. La primera actividad invita a los estudiantes a cuestionarse:

1. El mundo actual es testigo de un vertiginoso avance de las

ciencias y las técnicas.

- a. ¿Cuál cree usted que es el objetivo general que persiguen dichas ciencias y técnicas? b. ¿Podría proponer algún ejemplo?
- c. ¿Podría ilustrar con notas periodísticas referidas al tema?
- d. ¿Cree que el progreso material es la única o la más importante necesidad humana?

Para más adelante invitar a los estudiantes: “¿Cómo definiría usted a la filosofía?” (Arpini y Dufour 1984: 2).

Le sigue el apartado 1. “La filosofía”, el cual se subdivide en:

- 1.1. La filosofía como actitud vital y como forma de saber humano.
 - 1.1.1. Origen de la filosofía
 - 1.1.2. Definición etimológica de filosofía.
 - 1.1.3. ¿Qué entendieron los filósofos por filosofía?
 - 1.1.4. Diferencia de la filosofía con el mito y la ciencia.
 - 1.1.5. Tareas de la filosofía. Síntesis de sus rasgos esenciales.

Para concluir con una selección de textos correspondientes a la primera unidad.

En primer lugar nos gustaría remarcar la sistemática en la organización del capítulo-unidad, lo que demuestra la planificación creada por las autoras en sus propios cursos. En segundo lugar, huelga remarcar que en el punto 1.1.3. se desarrollan dos apartados, uno dedicado a la “Filosofía latinoamericana” y el otro a la “Filosofía argentina”. Este punto es resaltado tanto por Cartechini como por Albarracín. Puede leerse en la reseña del '84:

Si bien el desarrollo de todos los temas resulta atractivo al lector, algunos merecen especial mención; como el tratamiento de los métodos filosóficos que las autoras desarrollan en la unidad dos, diferenciándolos según que la tarea filosófica sea: reflexión crítica, concepción del mundo o sabiduría de la vida; la inclusión de la Filosofía Latinoamericana y Argentina, consideradas a partir de la diferenciación entre Filosofía "en" o "de" Latinoamérica y Argentina (Albarracín, 1984: 261).

Traemos, para continuar pensando, una ponencia de 2010, donde tres, en ese entonces, estudiantes del Profesorado de Grado universitario en Filosofía, se preguntaba por la ausencia de los textos latinoamericanos en la enseñanza de la filosofía en nivel medio. Ellas mismas, Federica Scherbosky, Ayelén Cobos y Andrea Suárez, reconocían la habilitación de estas preguntas a partir de las y los decentes con quienes compartieron la educación universitaria en la UNCUYO. Las autoras pretenden dar cuenta, en la presentación, de que la ausencia de la filosofía latinoamericana en el currículo escolar responde a una omisión intencional, sustentada en una postura tomada en lo que a la concepción de la filosofía se refiere, donde se observa un silenciamiento u omisión respecto al pensamiento latinoamericano, debido a que este tiene como uno de sus ejes fundamentales el problema de la emancipación y la cuestión política:

Entendemos primeramente que la escuela se presenta como un escenario de múltiples actores que llevan a cabo diversas prácticas sociales, materializadas en un cúmulo de

simbolizaciones que interactúan con el medio en el que se ve inmersa. Pero también entendemos que la escuela, bajo su discurso de igualdad, equidad e integración, oculta y censura cualquier expresión de alteridad posible. Esta institución, así entendida, se convierte en una máquina reproductora de saberes, cuyos contenidos son impuestos por el orden social dominante (Scherbosky et. al. 2010: 128).

Si bien las tres autoras quizás no conocieron en su educación secundaria el libro de Arpini y Dufour, se fueron cruzando con las autoras en otras instancias educativas. Vemos cómo se fue generando una red, un tejido en torno a la filosofía latinoamericana y argentina, que tiene a Roig y a Dussel como precursores, pero cuyo ejido actual sería imposible sin las figuras de Ana Luisa Dufour y Adriana María Arpini.

Retomando el libro de 1984, en el Apéndice, donde se mencionan vida, obra y pensamiento de autores seleccionados, vemos que algunos autores citados son: Gonzalo Casas, Rodolfo Mondolfo, Ortega y Gasset y Augusto Salazar Bondy. Por último nos interesa resaltar, en dicho apéndice, la entrada, en el punto 10, de la “Filosofía latinoamericana: panorama histórico.”

Para finalizar este apartado y coincidiendo con María Pía Cartechini, afirmamos:

... podríamos sostener que ya en la provincia de Mendoza, aparece una transformación a la hora de plantear la enseñanza de la filosofía que rompe con la concepción más tradicional de los paradigmas arraigados desde antes de los '80 (Cartechini 2022: 422).

Compañeras de estudio, colegas y hermanas de la vida: entrevista a Ana Luisa Dufour

¿Por qué la entrevista para abordar temáticas filosóficas?
¿Por qué hablar de las experiencias de mujeres?

La epistemología feminista en general y, específicamente la tradición producida por el feminismo negro en su crítica al método científico, han propuesto y tematizado la “experiencia” de las mujeres como base válida para la producción de conocimiento (Olaiz 2022: 517).

La entrevista desplegó la experiencia, como aspecto fundamental de la construcción del conocimiento. Ana Luisa accedió amablemente al encuentro. Si bien nos conocíamos de los encuentros propiciados por la Olimpíada de Filosofía de la República Argentina, organizada por la Universidad Nacional de Tucumán y donde Ana Luisa estuvo coordinando la regional Cuyo durante algunos años, no tenía su teléfono, por ello, la contacté por una red social. El encuentro se llevó a cabo en un café de la ciudad de Mendoza, el miércoles 13 de julio de 2022.

¿Quién es Ana Luisa?

En el libro de 2006, *Pensamiento y experiencia. Primeras jornadas regionales de Filosofía con niños y jóvenes*, es presentada de la siguiente manera:

Profesora y Licenciada en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. Es docente en enseñanza media y superior no universitaria en el IFDyT N°

9-001. Profesora en el Postítulo de Especialización en Formación Ética y Ciudadana. Es coautora de los libros *Introducción a la problemática Filosófica* (Buenos Aires, El Ateneo, 1985) y *Orientaciones para la enseñanza de la filosofía* (Buenos Aires, El Ateneo, 1987). Autora de artículos y capítulos de libros. Ha participado en proyectos de investigación de la Secretaría de Ciencia, Técnica y Posgrado de la UNCUYO.

La conversación comenzó mostrando el libro, del cual quedan pocos ejemplares, de hecho los que tenía Ana Luisa se fueron prestando, compartiendo y hoy solo tiene un ejemplar de la primera edición *el de tapa roja, en el cual aparece una imagen de Sartre*¹. Efectivamente es difícil conseguir ejemplares, el trabajado aquí, segunda edición aumentada y revisada, en formato físico se consiguió en una compra virtual, el mismo se encuentra en perfecto estado. En las bibliotecas de la Universidad Nacional de Cuyo, habiendo consultado los archivos, no se halló.

La primera pregunta aludió al modo de encuentro entre Adriana y Ana Luisa. Se conocieron en la facultad de Filosofía, estaban trabajando en las *unidades pedagógicas*². Luego, en 1974 tuvo lugar el Golpe de Estado. Nos cuenta Ana Luisa, con el dolor que producen algunos recuerdos:

1 A los fines del presente trabajo las citas provenientes de las entrevistas realizadas, se mencionarán solo al principio de cada apartado, ya que se irá indicando la voz interlocutora en el desarrollo del trabajo.

2 Cf. Entrevista a Adriana Arpini, realizada por Gonzalo Scivoletto: https://www.instagram.com/tv/CeSCQFQJawP/?utm_source=ig_web_button_share_sheet

— En 1975 egresé, fue en octubre, pero recién me dieron el título en el '77 y, como ya estaba casada, me pidieron el acta de matrimonio para poder elaborar el analítico.

Inmediatamente surgió la pregunta por la vivencia de esa época:

— Efectivamente vivimos lo que hoy denominamos exilio interno.

Creemos fundamental retomar esta categoría junto a Mariela Ávila:

Otro de los puntos que me ha interesado marcar en este trabajo es la consideración del exilio interno también como exilio. Esta es otra cara del exilio, que implica un desplazamiento interno, que puede ser dentro del propio lugar, pero que implica asimismo un castigo político que da por resultado el corte de los lazos filiales, sociales y las redes de apoyo de los sujetos, descentrando existencias y obligándolas a habitar un tiempo y espacio otro, lo que implica también una ruptura en la línea de la propia historización. Aclaro que frente a este suceso opto por hablar de exilio interno y no de insilio, pues creo que el primer concepto esboza mejor la expulsión y el movimiento hacia afuera que implica este desplazamiento (Ávila 2021: 102).

Esta categoría reaparecerá en la entrevista realizada a Adriana Arpini.

La construcción del libro se llevó a cabo durante el Pro-

ceso de Reorganización Nacional, creemos que, además de una necesidad didáctica, la realización de este primer libro para ambas autoras se constituyó en un refugio del exilio interno que ambas padecían. Crearon una red entre ambas, por ello nos animamos a decir que este libro, que esta experiencia, vivida entre embarazos, maternidades, tareas de cuidado y docencia, tiene las características de las genealogías feministas.

Más adelante en la entrevista compartida con Ana Luisa surge la pregunta, una observación. Como dijimos anteriormente, en 1984 tanto las autoras del libro como Albarracín que lo reseña, firman, las tres con sus apellidos de casadas. Es interesante contextualizar la época de producción y por ello es menester observar que en Argentina, recién el 25 de septiembre de 1985, se reforma la ley de la patria potestad, es decir, a partir de esa fecha, en Argentina, la patria potestad, deja de ser exclusiva de los padres, para ser compartida entre mujeres y varones, madres y padres. La Ley 23.264 reconoce los derechos de las mujeres respecto de sus hijas e hijos. Luego, a partir de la aprobación del nuevo Código Civil en el año 2014 ya no se habla de patria potestad sino de responsabilidad parental.

Retomando la “cocina” del libro y en palabras de Ana Luisa Dufour:

Con Adriana fuimos compañeras durante toda la carrera, una vez egresadas, comenzamos a trabajar con los pocos materiales que habían. Solamente se encontraba el libro de Fantone. Este autor escribía de todo, desde Psicología hasta Filosofía. Entonces, con Adriana empezamos a sentir la necesidad de crear nuestros propios materiales. Adriana, en ese entonces trabajaba

en el Normal de San Martín, en el mismo departamento donde yo vivía. Coincidíamos una vez a la semana. Ella se venía a almorzar a mi casa y allí trabajábamos, sistematizamos nuestras clases.

Trabajamos durante dos años, entre 1981 y 1983, el libro se publicó en 1984, cuando nació mi tercer hijo, tienen casi la misma edad. Cuando fue la presentación estábamos felices, fue en la Enoteca. Allí nos acompañó Ricardo Gutiérrez Goñi, el artista que realizó la tapa de la segunda edición. De hecho esa tapa fue un regalo que nos realizó el artista, él mismo se la llevó a Don Miguel.

Don Miguel era el Director de la Colección de Educación de la Editorial El Ateneo. Ante la pregunta sobre la elección de la editorial, Ana Luisa recuerda que en esa época todo se manejaba a través de cartas, que enviaron ejemplares fotocopiados a diferentes editoriales, una fue Kapelusz. Nos relata Ana Luisa:

Allí nos respondieron, que por el momento no estaban editando ese tipo de libros pero que “el material era excelente”. Nosotras lo habíamos “puesto a prueba” con nuestros estudiantes, en las aulas, les encantó analizar textos, de hecho fueron “las estrellas” de la primera edición.

Anteriormente hablamos de la posición anti-adultista frente a las prácticas educativas, vemos, en las palabras de Ana Luisa cómo esta noción estaba presente en sus prácticas.

Cabe decir que la primera edición había sido pegada, mientras que la segunda fue cosida. Carlos Miguel, el director

de la colección educativa de la editorial El Ateneo, había venido a Mendoza, a la presentación del libro en 1984 y a raíz de la cantidad de ediciones del libro, las invitó a crear otro libro. Ese segundo libro en coautoría se tituló *Orientaciones para la enseñanza de la Filosofía en el nivel medio* y fue publicado en 1988. Esta vez los, las y les interlocutores son docentes, pero continúa con la perspectiva del primer libro:

No es nuestra pretensión presentar una formulación teórica definitiva de los temas que hacen a la didáctica de la filosofía. Antes bien, modestamente, ponemos a consideración de los lectores algunas cuestiones que hacen a la práctica cotidiana de la enseñanza de las disciplinas vinculadas con esta ciencia, y que pueden resultar útiles como orientación (Arpini y Dufour 1988: ix).

Ante la pregunta sobre qué le cambiaría al libro hoy, Ana Luisa respondió, con la experiencia y los ojos brillantes, plenos y guerreros que la caracterizan, con un rotundo: “hoy, sería otro libro”.

El libro de 1984 se convirtió en un soporte teórico tangible, que a sus estudiantes “les sirvió para la vida”, nos cuenta Ana Luisa:

Siempre tratamos de enseñar desde una perspectiva crítica, comprometida, sin evidenciar una postura, pero mostrando todas las posturas para que surgiera la reflexión, porque, no todo es o vale lo mismo, como decía mi madre “no es todo campo de orégano”.

La conversación siguió en torno a las prácticas educativas, a los avatares vividos en y desde la profesión docente, en cómo su objetivo y el de Adriana, su hermana, fue siempre practicar la enseñanza con “amor y pasión”. Nos narra la anécdota que vivió con una estudiante:

Profe Usted nunca nos dijo que era famosa y, ante mi pregunta sobre el motivo de la fama, la estudiante me responde: “que Ud. no nos ha contado que ha escrito libros”. Su hermana había estudiado con el libro *Introducción*, entonces me pidieron, en el curso que llevara “todo lo que había escrito”. A la siguiente clase llegué cargada, con escritos, libros y publicaciones y nos sirvieron para seguir reflexionando, criticando, filosofando. Siempre pude construir las clases desde una mirada amplia, de hecho, una vez creamos un panel para hablar de antropología e invité a un cura, a un científico y a Adriana ¡Una experiencia hermosa!

Esta actitud frente a la enseñanza de la filosofía, ya había sido captada por Albarracín en la reseña de 1984:

El tratamiento de los distintos temas se caracteriza por una notable objetividad, lo cual muestra que las autoras, al asumir la enseñanza de la Filosofía como “enseñar a pensar”, no confunden esta tarea educativa ni con la mera información ni con el adoctrinamiento (Albarracín 1984: 261).

“Nos habíamos quedado sin maestros”: entrevista a Adriana María Arpini

La primera entrevista analizada fue realizada por Gonzalo Scivoletto desde el Instagram de la Agrupación de Egresados/as de FFyL “La Carretero”, el 1 de junio de 2022. Aquí nos detenemos para preguntarnos por los modos de circulación del conocimiento. Validar lo transmitido y creado en y desde redes sociales es un quehacer incipiente. Nos proponemos pensarlo junto a Paul Preciado, quien prologa el libro *Esferas de la insurrección* de Suely Roldnik:

Si tras el brillo de la plata de Potosí se ocultaba el trabajo exterminador de la mina colonial en el siglo XVI, tras el brillo de las pantallas, se ocultan hoy las formas más extremas de dominación neocolonial, tecnológica y subjetiva (Preciado 2019: ix).

Sin desconocer la dominación relacionada con las tecnologías de la información, nos parece importante pensar en las posibilidades otras de las mismas. Esas potencias de dichas tecnologías pueden ser creativas, torcer el destino de “cafisheo” de las fuerzas productivas en el capitalismo (Roldnik, S. 2019, 28), de manera disruptiva, desdibujando las transfiguraciones del régimen que lleva más de cinco siglos de vigencia. Creemos que la creación colectiva en y desde estas nuevas tecnologías, entre sus posibilidades, puede dar origen a prácticas emancipatorias. Más adelante retomaremos este concepto, ahora, plasmaremos las palabras de Adriana Arpini, de junio de 2022. Ante la pregunta de Scivoletto por la elección de la carrera, Adriana nos dice:

Me egresé de una escuela secundaria de formación docente, en esa época, nos recibíamos de maestra en el quinto año secundaria. Entonces siempre me gustó mucho la docencia, siempre iba andar por este lado. Cuando me inscribí en la facultad, estaba en duda entre literatura y filosofía, pero el preuniversitario me capturó, me interesaron muchísimo las clases de filosofía de Platón. Algo ya sabía de filosofía antigua, esos cosas, esos temas me fascinaron, yo conocía esas temáticas, porque en el secundario los había visto. Aunque mi padre quería que estudiara Farmacia. A mí me atraparon las clases de Ferrari y de Ceriotto.

En la entrevista, se abre la conversación, se entrelaza con las vivencias de la biblioteca y se menciona la cantidad de libros donados por Carlos Ceriotto a la Facultad. Es interesante, también, analizar las pausas, las risas, sonrisas y tonos de voz en la entrevista que queda grabada, para ser revisitada en una red social.

En este momento, que coincide con los primeros quince y veinte minutos, aproximadamente, de una entrevista que llega a la hora y veinte minutos, el tono de Adriana se entristece un poco, la oímos:

Terminé de cursar en la facultad, en el '74 o '75, estaba escribiendo mi tesis de licenciatura, ahí fue cuando yo le pedí a Arturo Roig que fuera mi director de tesis. A partir de este momento, lo puedo considerar mi maestro porque él orientaba y aconsejaba sobre las lecturas de la tesis y demás. Pero en ese momento él también toma conciencia de la situación política-

mente precaria en la que estaba entonces. Yo estaba haciendo mi tesis sobre un filósofo peruano, iba a tener cuatro partes y cuando fui a entregarle la segunda, para que me la corrigiera, me dijo: “Bueno Adriana, mire la situación está muy difícil, debe tratar de terminar lo antes posible, con estas dos partes que me ha traído es suficiente para una tesis de licenciatura”. Así que llegué a mi casa y me puse a trabajar intensamente, la terminé y la presenté. Pero en ese momento, Arturo ya había sido cesanteado y él había hablado con el profesor Espinosa para que se hiciera cargo de las correcciones. El profesor Espinosa la corrigió y me recomendó presentar la tesis. La presenté y esperé dos años para recibir el título.

Ya había comenzado el Golpe de Estado en Argentina, el cual concluiría a fines de 1983. En ese momento aparecen las famosas listas negras de alumnos y quienes figurábamos allí, por haber participado en la reforma, “no podíamos reingresar a la Universidad ni como alumnos ni como graduados”, expresa desde el dolor que provoca la injusticia, Adriana María Arpini y continúa:

Controlaban el ingreso al campus y recién, después de dos años largos, casi tres años, un día de 1978, recibo un llamado telefónico en la casa de mis padres. En ese interín yo ya me había casado. Me dicen: “estamos confeccionando su diploma, dígame si María va con acento o sin acento”.

Y con esa capacidad de transformación que caracteriza a Adriana, ella cuenta, entre risas, que respondió “con acento,

con acento va María”, con la urgencia, la desolación, la espera, el silencio al que el exilio interno somete a las personas. Continúa narrando Adriana:

Y entonces después me vuelven a llamar para decirme que tenía que ir a jurar. Mi marido me acompañó hasta la puerta, pero no lo dejaron entrar. En una soledad total, en lo que hoy es la sala de consejo, un recinto oscuro, con las persianas bajas, ahí, en el medio de la oscuridad, me tomaron el juramento.

Nos continúa contando sobre su carrera docente:

Yo tuve suerte en ese momento, porque cuando apenas había entregado la tesis había pedido un certificado analítico y el certificado analítico decía que había rendido todas las materias del profesorado. Solamente con ese certificado pude empezar a dar clases. Como era maestra tenía el título docente, característico. Empecé a dar clases en Junín, Santa Rosa y en San Martín.

En ese momento de la entrevista, aparece la noción de exilio interno, Adriana responde: Algunas bueno. Nunca pero bueno y también vos lo has escrito en tu trabajo.

Es uno de los temas que me ha preocupado mucho trabajar en los últimos proyectos investigación al respecto. El tema del exilio no es un tema menor en la historia Argentina, hemos pasado por muchos exilios y siempre que se hable del exilio se piensa en quienes se tuvieron que ir, que de hecho son exiliados y que por ahí pasa un trauma importante. Pero

también está en el exilio interior. Porque fíjate que nos pasó a nosotros a mi generación no solamente a mí, este que nos pasó, el habernos quedado sin maestros. Entonces, si queríamos hacer cualquier cosa, si queríamos seguir estudiando o hacer un estudio de posgrado, cualquier cosa que quisiéramos hacer, no teníamos maestros. Además estuvieron cerrados los posgrados durante mucho tiempo. No habían posgrados, o los que había, no satisfacías nuestras inquietudes.

Adriana, comienza a quitar las capas, a contar cómo surge, como se gesta el libro *Introducción*:

Entonces, con una compañera de la facultad, empezamos a reunirnos sistemáticamente todos los días martes, teníamos las dos, clases del secundario y teníamos los martes a la mañana libres. Entonces empezamos a reunirnos y a trabajar los temas, los mismos temas que teníamos que enseñar. Entonces, empezamos a buscar lecturas, a armar propuestas de enseñanza diferentes a las de los libros corrientes de ese momento. Y así fue que surgió nuestro primer libro *Introducción a la problemática filosófica*. Porque la materia del secundario se llamaba así, “problemática filosófica”. Realizamos una introducción, estaba dirigida tanto estudiantes como a los profesores, actividades, textos para lectura, preguntas.

Podemos agregar, una metodología que los libros o manuales corrientes hasta ese momento, no presentaba, porque, como explica Adriana, se enfocaban en la exposición del tema. Continúa:

Ese libro tuvo 4 ediciones de 2.000 ejemplares cada una. La editorial que nos publicó fue El Ateneo. La misma editorial después nos propuso que hiciéramos un libro de orientación para los docentes y así lo hicimos, un libro con orientaciones enseñanza la filosofía, junto con Ana Luisa Dufour. Lo que hicimos, en el '84, fue enviar un resumen a distintas editoriales para ver si les interesaba. Buscamos el número telefónico en las guías, así fue como llamamos a Losada, también. Lo hicimos de “caraduras”. Y un día nos llamaron de Ateneo para concretar una entrevista.

La entrevista continúa, Scivoletto le pregunta por el acercamiento a la “Filosofía con niños” y luego por su ingreso a la investigación. Arpini nos cuenta:

Un día domingo, estábamos desayunando y leyendo el diario y me dice mi marido: “mirá dice que la universidad abre un concurso de becas para graduados, son becas de investigación.” En ese momento no había ni siquiera una secretaria, había una oficinita. Consulté por las becas, yo quería investigar la problemática antropológica, empezado por Latinoamérica y había elegido Alejandro Korn y José Vasconcelos en ese momento. Quedé primera porque era la única de los que nos presentamos que había publicado.

Hasta este momento de la entrevista publicada en un vivo de Instrgram llegamos, para recalcar:

Desde las investigaciones filosóficas, no es usual recurrir a las entrevistas como insumo para el ejercicio del pensar, sin

embargo, se convirtió en un desafío. Las preguntas se fueron diluyendo en las entrevistas, porque en esos instantes, se fue comprendiendo que se quería oír las voces de nuestrxs entrevistadxs. Las preguntas se fueron desplazando y surgieron los relatos, los cuales se fueron entretejiendo, anudando, urdiendo, con experiencias inesperadas (Olaiz 2022: 583-584).

Algunas conclusiones

Tener la oportunidad, en este momento de escribir sobre Adriana Arpini, es un honor y una invitación a seguir pensando. No podemos acercarnos a su persona, a su trayectoria, a sus escritos sin ser interpelados.

Creemos que en la primera etapa de Adriana, en esa juventud que se vio transformada, prácticamente “cafisheada”, por el Golpe de Estado y que hoy, su experiencia puede ser puesta en palabras, recibe el nombre de “exilio interno”. Una “situación políticamente precaria” como la describe Adriana que azotó a toda una generación, que los, las les dejó “sin maestros”. De ese arrebato, de ese “cafisheo” que se apropia de las fuerzas, de la creación cognitiva y hasta de los cuerpos, el cual se va transformando epocalmente, pero donde existe la posibilidad de encontrar resquicios:

De acuerdo con la visión introducida por autores que pensaron la nueva relación entre el capital y el trabajo, con su enfoque en la apropiación por el capital de la potencia de creación –especialmente Toni Negri y Michael Hardt, quienes denominaron al nuevo pliegue del régimen como “capitalismo

cognitivo”–, la resistencia actualmente pasaría por un esfuerzo de reapropiación colectiva de esa potencia para construir con ella aquello a lo que estos autores designan como “lo común” (Rolnik 2019: 28-29).

“Lo común”, el manual de filosofía que solamente reproducía contenidos, donde la crítica no se hacía presente, donde las prácticas adultocentristas eran costumbre, o la inexistencia de materiales reflexivos, se convierte en una necesidad. Dos jóvenes profesoras de filosofía, crean un refugio, para ellas, para sus estudiantes, sin quizás, sospechar que se convertiría en parte de los nuevos paradigmas didácticos. Crean, por necesidad, desde la potencia un libro para nivel secundario, un libro destinado tanto a estudiantes como a docentes, un libro donde aparecen, originalmente, la filosofía latinoamericana y la argentina. Porque, como citamos en el epílogo:

Considerar a la filosofía como una herencia europea y nada más que eso, es, en cierta medida, validarla como una maquinaria colonial. Maquinaria y veneración al padre que nos suprime, sometiendo al pensamiento para no hacerlo pensar (Gutiérrez 2010: 195).

Esta consideración de la filosofía es todo lo contrario a la propuesta de 1984, creada por Adriana Arpini y por Ana Luisa Dufour, “Lo común” fue transformado, por dos mujeres, dos docentes, dos profesoras de filosofía de nivel secundario de la provincia de Mendoza. Entonces esa potencia transformó la enseñanza de la filosofía y lo que se pensaba como

herencia europea, se pudo pensar como pensamiento propio, latinoamericana; lo que intentaba validar la maquinaria colonial, resultó se cuestionadora de ese régimen, de esa forma de vida, de la dominación. Y esa veneración al “padre” que somete al pensamiento para no hacerlo pensar, fue implosionada, por dos docentes, que afirmaron en 1984: “Resumiendo, aprender filosofía es aprender a pensar”.

Bibliografía

- Albarracín, Delia. 1984. "Adriana M. Arpini de Márquez – Ana Luisa Dufour de Ortega. Introducción a la problemática filosófica. Buenos Aires, Librería Editorial El Ateneo, 1984. (131 pgs.): ". En: *CUYO*, Vol. 1, p. 260–261. <https://bdigital.uncu.edu.ar/3980>
- Arena, Luis. 1941. Forjador. Texto de lectura para los grados superiores. 8^a ed. para niñas, Buenos Aires: Estrada.
- Arpini, Adriana M. de Márquez y Dufour de Ortega, Ana L. 1984. *Introducción a la problemática filosófica*. Buenos Aires: El Ateneo.
- Arpini, Adriana M. de Márquez y Dufour de Ortega, Ana L. 1988. Orientaciones para la enseñanza de la filosofía en el nivel medio. Buenos Aires: Editorial El Ateneo.
- Ávila, Mariela. 2021. Filosofía y exilio, de desplazamientos y movimientos. En: Revista Latinoamericana del Colegio Internacional de Filosofía, N° Especial 2. Recuperado de: <http://www.revistalatinamericana-ciph.org/> Fecha de consulta: 30/07/2022.
- Cartechini, Pía. 2022. La Filosofía en la secundaria mendocina. Transformaciones entre 1993 y 2015. 1993 Y 2015. En: A. Arpini, *Materiales para una historia de las ideas mendocinas: Volumen I – Filosofía, educación, literatura, teología*. Mendoza: Qellqasqa.

- Gutiérrez Alarcón, Fernanda. 2010. Una aproximación a la enseñanza de Filosofía en Chile. Internalización de la Violencia a través de la repetición del pensamiento ajeno, y negación de la experiencia como posibilidad de fundamento filosófico. En A. Arpini et. al (Comp.), *Filosofía y Educación en Nuestra América*. Mendoza: Qellqasqa.
- Gvirtz, Silvina. 1996. El discurso escolar a través de los cuadernos de clase: Argentina 1930–1970. Buenos Aires: Filodigital. Repositorio Institucional de la Facultad de Filosofía y Letras, UBA.
- Obiols, Guillermo y Agratti, Laura. 1994. Concepciones de la filosofía y enseñanza de la filosofía en la escuela secundaria: Un análisis a través de los programas y los libros de texto. Serie Pedagógica (1), 83–92. En Memoria Académica. Recuperado de: https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.2522/pr.2522.pdf Fecha de consulta: 30/07/22.
- Olaiz, María Alejandra. 2022. Urdiendo feminismo(s) y pedagogía(s), a partir de las vos de tres activistas: Alejandra ciriza, nora llaver y azahar lu. En: A. Arpini, *Materiales para una historia de las ideas mendocinas: Volumen I – Filosofía, educación, literatura, teología*. Mendoza: Qellqasqa.
- Preciado, Paul. 2019. Prólogo a *Esferas de la insurrección* de Suely Rolnik. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón.
- Ripamonti, Paula. 2016. Comercio de ideas: las conferencias pedagógicas en El Instructor Popular. En: *Pensar y hacer: el oficio de El Instructor Popular*. Mendoza: Qellqasqa.
- Rolnik, Suely (2019). *Esferas de la insurrección*. 1ª ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón.
- Scherbosky, Federica, Cobos, Ayelén y Suárez, Andrea. 2010. La ausencia de textos latinoamericanos en materias filosóficas en el nivel medio. Un aporte a la diversidad cultural. En A. Arpini et. al (Comp.), *Filosofía y Educación en Nuestra América*. Mendoza: Qellqasqa.

LA VOCACIÓN PRÁCTICA DE LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA. EL CAMPO A TRASLUZ EN LA PERSPECTIVA DE ADRIANA ARPINI

Paula Ripamonti

Universidad Nacional de Cuyo (Argentina)

 ORCID ID <https://orcid.org/0000-0003-0187-1273>

María Eugenia Aguirre

Universidad Nacional de Cuyo (Argentina)

 ORCID ID <https://orcid.org/0000-0002-4238-815x>

Si bien el objetivo propio de la enseñanza filosófica es que se aprenda a filosofar, es necesario al mismo tiempo aprender filosofía a través de los discursos que movilizan la inquietud de pensar.

ARPINI, 2011, p. 156

En el contexto de la tradición filosófica, es posible identificar diferentes ámbitos que se configuraron como disciplinas y analizar desde ellas problemas bien específicos con sus consecuentes debates y discusiones sustantivas que persisten en diferentes reelaboraciones hasta el presente. Este es el caso de la Antropología filosófica (en adelante, AF), disciplina que presenta tanto tensiones internas, que le exi-

gen la revisión de sus propias preguntas fundacionales (por ejemplo, ¿qué es el hombre?) y la renovación metodológica de su canon, argumentos y discursos, como externas, que la traccionan hacia la necesaria interlocución con desarrollos de otras disciplinas así como con el complejo contexto histórico, actual y cultural que habitamos. Esta condición, no solo de la AF sino del pensamiento filosófico mismo, vuelve interesante orientar la mirada a los procesos de formación de grado que la Universidad propone a través de sus planes de estudio y las cátedras específicas. Consideramos que la formación filosófica con todas sus derivas, conforma una usina de trabajo que delinea no sólo modos de comprender y hacer filosofía sino también una matriz disciplinar, en el básico sentido kuhniano, de delimitación teórica, producción y proyección de problemas y prácticas metodológicas de trabajo futuro.

El aporte de este capítulo en un libro que busca dialogar con el pensamiento de Adriana Arpini se sitúa en este contexto: a partir de la propuesta curricular de la AF en la Facultad de Filosofía y Letras (en adelante, FFyL) de la Universidad Nacional de Cuyo, buscamos documentar una apuesta particular de abordaje y desarrollo de la disciplina filosófica de cuyo recorrido hemos formado parte como su equipo de cátedra. Con Adriana Arpini no nos encontramos simplemente con descriptores, conceptos o categorías dispuestos de modo lineal o enciclopédico, sino que ingresamos a una práctica filosófica que interpela a la vez que amplía el canon filosófico antropológico. Su apuesta se materializó en un proyecto curricular que propone discursos con carácter histórico problemático, asume el diálogo y la escritura en las prácticas de enseñanza y amplía

el espectro textual tradicional de la AF, incorporando la trama contextual y vital desde la que se producen, actúan y resisten los citados discursos. En este decurso, es clara la impronta de la trayectoria biográfica intelectual de Adriana en la que la historia de las ideas latinoamericanas y la ampliación metodológica, desarrollada por su maestro Arturo Roig, le mostraron la importancia de comprender el pensamiento filosófico como un universo discursivo que expresa la dialéctica real, social y conflictiva y de disponer una mesa de trabajo con herramientas analíticas y críticas a la vista.

En esta línea, para Arpini, la AF forma parte del campo filosófico como una disciplina que lo perfora a través de una gestualidad propia: discursos intervenidos desde la praxis social, económica, cultural y política y que a la vez, la orientan, regulan y hasta producen (performativamente). La filosofía es un tipo y un modo particular de discurso, susceptible de historizar y de recorrer en sentidos diversos. Estos sentidos dependen de los problemas desde los que parten o que ellos mismos configuran y construyen. Ahora bien, estos discursos son mediaciones que como sujetos concretos e históricos producimos de forma situada. En sentido roigiano, los discursos presentan contenidos y formas ideológicas, expresan el sistema de códigos y relaciones y la conflictividad de su presente, aludiendo, eludiendo o silenciando el orden del que surgen (Roig, 1993). De este modo, es posible dar con discursos de justificación, de resistencia, de liberación, en diálogo, en confrontación con otros, según las jerarquías u órdenes axiológicos sostenidos por cada uno, etc. (Arpini, 2004, p.75 y ss). Por otra parte, Arpini afirma la vocación práctica y crítica de la filosofía,

es decir, que ella la comprende, la hace y la reclama como un pensamiento con potencial transformador. En esta línea, importa destacar que desde su quehacer intelectual busca jaquear la disociación teoría y práctica y valora un género particular de discurso, el ensayo, como textualidad gestual abierta que indica e instaure relaciones, puede introducir formas axiológicas diferentes, tiene potencia realizativa y puede cumplir una función programática (p. 94-95).

En este derrotero, la Modernidad europea, sus lógicas de identidad como proyecto civilizatorio hacia América Latina ocupan un importante lugar en sus análisis, en vistas a discutir las posibilidades emancipatorias del ejercicio crítico filosófico en nuestro contexto. Se requiere, según expresa, “de una gramática que permita expresar lo otro, lo diferente, lo que escapa a la racionalidad calculadora, pero que produce acontecimientos, irrumpe en el orden vigente mostrando su contingencia, interrumpe la progresión de la secuencia histórica desviándola de su presunta teleología” (Arpini, 2020: 27).

Esta es la impronta epistémica desde la que ingresamos al modo en que Arpini propone y desarrolla el campo de la AF; realizamos un breve recorrido por el derrotero de la cátedra de AF en la FFyL para detenernos en una discusión epistemológica con las flexiones de la concepción antropológica de Arpini en su propuesta concreta a lo largo de los años en los que tuvo a su cargo la cátedra. Artículos y libros de su autoría que ahondan en los contenidos de la materia también son convocados.

La Antropología filosófica en perspectiva

Sabemos que la AF, como parte del pensamiento filosófico clásico, de origen griego, se constituye como tal en el contexto de la Modernidad europea, desde sus comienzos renacentistas. Esto la dota de una marca humanista con vocación universal en el orden de las respuestas, mientras que en el orden de las preguntas, acusa recibo de acontecimientos históricos muy precisos que pusieron en cuestión aspectos sustantivos de la vida humana. Entre ellos, podemos mencionar la pregunta por el lugar que ocupamos en el universo, desde la Revolución copernicana que impactó los modos de concebir el conocimiento científico, su origen, los criterios de verdad y los métodos para alcanzar la verdad; y la que inquiere acerca de la naturaleza humana, desde la Conquista de América que impactó en el orden político, económico y cultural del mundo conocido y sus instituciones. Podríamos incorporar, además, la Reforma Protestante, iniciada con las 95 tesis luteranas y que más allá del cisma que produjo, intervino con fuerza la relación entre doctrina, autoridad e interpretación de las escrituras e impactó en la relación y discusión de los textos académicos.

En consonancia con Miguel Morey (1987) y David García Bacca (1982), entre otros, Arpini sostiene que la AF surge a lo largo de la Modernidad en la medida en que el hombre, en el sentido amplio de lo humano, se presentó como un problema nodal del pensamiento filosófico. El humanismo renacentista evidencia ya esta centralidad al reconsiderar la pregunta por el hombre bajo las coordenadas de los acontecimientos antes mencionados. Tomar al hombre como problema marca una

diferencia respecto de la presencia temática y estable, que tuvo tanto en discursos no filosóficos (por ejemplo, en los mitos de origen de distintas tradiciones religiosas) como filosóficos (por ejemplo, en Platón, Aristóteles, San Agustín, Boecio o Santo Tomás, por nombrar los más conocidos). En estos, el objetivo principal radica en la dilucidación de otro problema (cosmológico, metafísico, político, etc.) en el que la concepción antropológica opera de forma implícita y derivada de fundamentos o principios trascendentes. De modo que, si bien a lo largo de toda la tradición filosófica ha habido discursos acerca del hombre, con la Modernidad, se produce lo que llamamos un giro antropológico. Las certezas se resquebrajan y producen un contexto de intemperie (Buber, 1949) que exige volver a plantear la pregunta por la naturaleza humana y el lugar que ocupamos en el universo, esto con un acelerado interés por brindar respuestas que resuelvan la crisis desatada no solo gnoseológica sino también axiológica, estética, ética y política.

De allí que en la FFyL, el programa de AF comience con un autor que en pleno Renacimiento se pregunta cómo valorar al hombre en su dignidad intrínseca y en qué radica dicha dignidad. Tal autor es Pico della Mirandola y su *Discurso sobre la dignidad del hombre* (1972), considerado una especie de manifiesto del Renacimiento, tiene como eje la pregunta por el ser del hombre. Pero este replanteo se realiza “no para iniciar una nueva búsqueda de sus rasgos esenciales o del modo de consumir la referencia del ser, antes bien para descubrir el plexo de conexiones que hacen posible formas de auto y heterorreconocimiento a partir de las cuales se teje la trama de la subjetividad” (Arpini, 2011, p. 3).

Pico della Mirandola se pregunta qué hace maravilloso al hombre, por qué distintas tradiciones: griega, judía, cristiana, árabe toman al hombre como una criatura excepcional. Su respuesta toma como hilo una particular interpretación del Génesis: el hecho de que el hombre haya sido creado en último lugar, lo marca como un ser no determinado de forma arquetípica. Lo característico del hombre y causa de admiración aún por los seres celestiales es indeterminación como *aspiración* a un fin pretendido y elegido (y no el propio fin aspirado). Lo que lo hace excepcional es la libertad como posibilidad de autodeterminación, es decir, de crearse a sí mismo.

Junto con su concepción antropológica, lo que resalta del mirandolano es su propia reinterpretación de la práctica filosófica. Su intento por alcanzar la concordia entre diversas tradiciones de pensamiento, en un debate público que trascienda las barreras institucionales del saber. Un franqueamiento de los límites doctrinarios del conocimiento, para poder analizar qué aporta en cada caso cada pensador, cada escuela. Y además, el ejercicio mismo del filosofar, el poder aportar una idea propia y no simplemente repetir lo dicho por otros. Claro que esto le valió la acusación de ostentación e incluso herejía por lo que la reunión de doctos no fue nunca realizada. Aún así, recuperamos que “La práctica de la filosofía como diálogo reflexionante requiere el reconocimiento del otro en su diversidad; de no ser así, el diálogo se trueca en imposición del monólogo, como forma única del pensar” (Arpini, 2011, p.6).

La cuestión de la diversidad, troncal en las discusiones de la AF, cobra fuerza algunos años después cuando se produce el debate acerca de la dignidad humana de los habitantes del

territorio americano en las primeras décadas de la Conquista. De allí que el programa de AF siga en el contexto del Renacimiento con la obra de Bartolomé de Las Casas. Luego de haber vivido largos años en el “Nuevo Mundo”, el fraile dominico se enfrentó a Ginés de Sepúlveda en lo que se conoció como la disputa de Valladolid. Las Casas defiende un humanismo sustantivo, entiende que todos los hombres son racionales, libres y sociales y que todos provenimos de un mismo “linaje” humano. Al insistir en este punto, Bartolomé defiende la igualdad de todos los hombres, haciendo de las diferencias cuestiones puramente accidentales. Como señala Arpini:

Los escritos lascasianos constituyen verdaderos estudios transculturales, en ellos analiza la gran variedad de culturas que hay en América y, mediante la aplicación del método comparativo, muestra que en muchos aspectos la cultura indígena es superior a la europea y que algunos hechos considerados por los españoles como muestra de barbarie, se han dado históricamente en otras culturas vistas como superiores y admiradas por ellos mismos. El concepto de linaje humano, con el que se expresa la igualdad sustantiva de todos los hombres, pone de manifiesto el carácter universal del humanismo lascasiano (2011, p. 15).

Los siglos XV y XVI muestran en los discursos analizados, la respuesta humanista a través de dos categorías sustantivas para discutir las características distintivas de lo humano: libertad e igualdad. A través de una lectura desde el presente, como la de Arturo Roig, Arpini deja la advertencia sobre uno de los límites de estos humanismos europeos que es el ineludible

contexto de enunciación. Como sujetos, Pico y Bartolomé no cuestionan la legitimidad de su propia posición. Un ejercicio reflexivo con Roig, muestra que nos encontramos con el Padre Las Casas con un humanismo paternalista, construido desde una visión idílica del otro (indio) y una reafirmación de la conquista en los términos de la evangelización pacífica. Lo universal se define por la pertenencia a un mismo linaje que vuelve a todos capaces de recibir el mensaje cristiano. Es un discurso que denuncia “el régimen de conquista y dominación, sin dejar de ser por eso una de las variantes del discurso opresor” que entiende a la empresa europea como necesaria práctica cultural y educativa en una relación paternal (1981).

El siglo XVIII consume la centralidad de la pregunta antropológica ubicando al sujeto racional autolegisador como fundamento del conocimiento, la moral y la política, así como eje del sentido histórico de progreso. Por esto, el giro antropológico tiene en este siglo una particular expresión. El planteo del siglo anterior, desde posiciones racionalistas y empiristas, de autores como Descartes, Pascal o Locke, entre otros, brinda las condiciones para la afirmación de un sujeto como fundamento epistémico y político, que debe habérselas con las polaridades irresueltas (pensamiento y cuerpo, razón y corazón, idea y experiencia, explicación e intuición, etc.). Sin duda, la matriz moderna de la pregunta por el hombre alcanza su cenit en la obra de Immanuel Kant. Sus famosas tres preguntas ¿Qué puedo conocer? ¿Qué debo hacer? ¿Qué me cabe esperar? y la promesa de resolución de la cuarta ¿Qué es el hombre?, inscriben un sentido antropológico a su proyecto crítico. La idea de humanidad como ideal regulativo orienta la razón práctica,

dota de hilo conductor al sentido progresivo de la historia y ordena el caos fenoménico en el orden político.

Los cambios respecto de la naturaleza, del destino de los hombres, de la esencia y función de la sociedad, implicaron una crítica de las instituciones vigentes, de la religión y de la tradición; así como una modificación de la motivación de la praxis. El nuevo estilo de pensamiento y de acción buscó bases seguras invocando a la razón; único medio confiable para distinguir claramente entre la verdad y las pretensiones dogmáticas de la verdad. La dignidad del hombre se asentó sobre la autonomía del pensamiento y la consecuente libertad para comunicar y discutir públicamente lo pensado. (1994, p. 21-22)

“Respuesta a la pregunta ¿qué es la Ilustración?”, la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y las *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* conforman discursos claves de la filosofía práctica y estructurantes de una respuesta a las preguntas de una emergente AF. El primer texto kantiano es la respuesta que brinda Kant a la pregunta que el periódico alemán *Berlinische Monatschrift*, había propuesto a un grupo de intelectuales. El resultado fue este escrito que al tiempo que resulta una clara caracterización del propio presente, se erige como un mandato para toda una generación: “*Sapere aude!* ¡Ten valor para servirte de tu propio entendimiento!” (Kant, 2013: 87). La Ilustración para Kant requiere libertad y autonomía de la razón, es decir, el ejercicio de la crítica. Su planteo político radica en determinar y restringir por una parte, el uso privado y obediente de la razón en el cumplimiento

de las funciones sociales que se ejerzan y por otra, habilitar y promover el uso público, crítico y fundado (*en cuanto docto*) sobre cualquier aspecto del orden social y de la vida civil, por fuera del cumplimiento de esas funciones. Kant entiende el progreso no por una vía revolucionaria (hay que cumplir con los deberes impuestos) sino en el sentido de ejercer la crítica y determinar para el amplio mundo de los lectores, las inconveniencias, las injusticias de las prescripciones existentes. Es un deber de cada generación legar conocimientos nuevos y rectificar errores y para esto, deben darse las condiciones para el uso público de la razón a partir del cual pueden procurarse las reformas necesarias y atender a un sentido cosmopolita del progreso ilustrado del tiempo histórico. Se invoca a la razón, como sabemos, como una luz para disipar las tinieblas de la tradición y de la ignorancia. Pero la razón misma también debe ser sometida a crítica y se hace necesario justipreciar su alcance. Tal delimitación no puede hacerse por fuera de la razón misma; la propia razón, el propio sujeto se forja su propia ley. Como explica Arpini:

Tanto en el uso teórico como en el uso práctico de la razón se produce una subversión radical respecto de la tradición metafísica, “revolución copernicana “ por la cual el centro de gravedad está en el sujeto, ya se lo considere en relación con el objeto, ya en relación con la motivación del obrar. Se trata, en definitiva, de la “salida del hombre de su autoculpable minoridad”, es decir, de la afirmación de la autonomía de la razón (1994, p. 23-24).

La AF como hemos sostenido, no se pregunta únicamente por el ser del hombre en un sentido teórico, se pregunta por su valor implícito, por su dignidad. La dignidad del hombre en Kant radica en su autonomía y esto queda plasmado en sus textos de filosofía práctica. La autonomía expresada en la ley moral que manda de forma objetiva e incondicionada, es posible porque el propio sujeto racional puede ponerse a sí mismo como fin, específicamente a su humanidad, propia y de los demás. La humanidad como fin de la razón práctica la ubica por fuera del intercambio de bienes como medios, es decir, de todo aquello que por su condición de intercambiable, tiene precio. Para Arpini, el discurso kantiano consume el giro antropológico moderno, al afirmar la humanidad como fin, y que por su condición de tal, no es un bien de cambio, no tiene precio, tiene dignidad. Pero fundamentalmente, se realiza porque el filósofo de Königsberg logra fundamentar racionalmente la ciencia, la moral y la política y en el orden antropológico, habita las tensiones (varias platónicas) heredadas sin pretensión de resolución sintética: ley (razón)/ inclinaciones (cuerpo), insociable sociabilidad, caos fenoménico/ hilo conductor de la naturaleza, guerra/ paz, etc.

En el planteo de nuestra autora, el siglo XIX es clave para la AF. Los argumentos modernos sufren una impugnación específica en su dimensión metafísica, en particular, en el diseño de una razón que, tras el proyecto crítico kantiano mantiene incólume la relación de inmediatez con el mundo, el predominio de la razón universal, formal y ahistórica. Arpini se dirige a los discursos filosóficos de los “pensadores de la sospecha” y los considera expresiones críticas inmanentes de

la modernidad; dado que entran en tensión con muchos de los presupuestos básicos de la concepción moderna del Universo, pero no terminan de quedar totalmente afuera. Se trata de los aportes de Karl Marx, Friedrich Nietzsche y Sigmund Freud. Estos maestros de la sospecha, como los llamara Paul Ricoeur, ponen en duda las construcciones del subjetivismo moderno, afirman la existencia de mediaciones en nuestra captación de lo real, sospechan de la transparencia de la conciencia, denuncian opacidades, tensiones que no pueden ser resueltas en el plano de la conciencia. Marx nos muestra a un sujeto marcado por las tensiones de su época, un sujeto de necesidades e histórico, que en las sociedades capitalistas de producción vive alienado. Arpini recupera los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* para mostrarnos la concepción antropológica de Marx estructurada desde las condiciones materiales de reproducción de la vida concreta, es decir, desde el trabajo como actividad específica del hombre y constitutiva de la conciencia, como actividad productiva y como eje de la realización humana.

Por su parte, Nietzsche nos aproxima a una crítica axiológica con foco en el ámbito cultural de la vida humana. La genealogía nos lleva a preguntarnos por el origen histórico de los valores que sustentan nuestras verdades y resignifica el nihilismo al discutir el carácter absoluto, universal y formal de los valores que, vacíos de sentido y ajenos a la tierra, niegan la vida. Arpini destaca que Nietzsche subvierte el lenguaje mismo de la filosofía y su canon tradicional, sospecha de las oposiciones metafísicas fundamentales (como bien y mal, mundo real y mundo aparente, etc.) y se dirige a la emergencia y procedencia de la estructura axiológica de la moral

vigente. *Así habló Zaratustra* y *Más allá del bien y del mal*, son lecturas que permiten ingresar, en el orden de la cultura, a las fisuras operadas a los imperativos racionales reguladores de la vida para dar lugar a la voluntad de poder como fuerza vital y resistente y abrir el camino a la creación de valores. Arpini continúa con Freud, quien radicaliza la crítica de la transparencia de la conciencia al postular el inconsciente como nudo vital y pone su sospecha en la conciencia moral y los imperativos civilizatorios.

Pero además de estos autores que Paul Ricoeur y Michel Foucault incluyeron bajo la égida de la sospecha, Arpini agrega un cuarto pensador: José Martí a través de su ensayo *Nuestra América*, publicado en 1891. El texto ha sido considerado como un manifiesto, un tratado del buen gobierno y hasta como un proyecto de unidad americana, porque hace explícito de qué modo “La colonia siguió viviendo en la república...” (Martí, 2005: 35) y exige la reforma de nuestras instituciones. El “aldeano vanidoso”, “los sietemesinos” y el “criollo exótico” buscan una vida que no les pertenece, permanecen y reproducen un orden político enajenado de la realidad americana, Martí propone entonces una figura antropológica diferente, “el hombre natural”, un sujeto que se reconoce a sí mismo desde su propia experiencia, la que no puede ser otra que cultural e histórica. Arpini destaca que “mediante el recurso a diversas figuras, el cubano ejerce la sospecha sobre la realidad tal como se presenta y presiona sobre los límites de lo dado, mostrando la contingencia del presente y la posibilidad de una construcción alternativa” (Arpini, 2020, p.222).

Hasta aquí, podemos notar que Adriana sostiene la

ampliación de textos con los que la AF debe trabajar. Es clave explorar los argumentos antropológicos presentes en diferentes géneros discursivos y desde allí reflexionar sobre lo que está en juego. Además, se van recortando categorías que anudan los problemas y sus respuestas: los discursos propios de una AF no son los tratados cargados de definiciones que expresan con cierta armonía la naturaleza humana, son aquellos argumentos que, a partir de problemas específicos, intervienen performativamente lo real y lo muestran en su complejidad; con diferentes modos de autoafirmación cognitiva, axiológica y plural de la dignidad humana, de reconocimiento y crítica del contexto histórico tanto como de proyección hacia un diálogo intercultural y la construcción de consensos.

Siguiendo una línea histórica Arpini explora el derrotero del siglo XX. Una de las referencias obligadas es la Escuela de Frankfurt ya que sus representantes se dirigen a pensar en términos filosóficos las consecuencias de las guerras mundiales, acontecimientos clave para el ordenamiento bipolar del mundo después de 1945. La instrumentalización de la razón y el proyecto civilizatorio de la modernidad eurocentrada, muestra su faceta bárbara. Al respecto, con Max Horkheimer (1973) es posible caracterizar el proceso de predominio de la razón subjetiva respecto de la objetiva, a través de la “formalización de la razón” y sus consecuencias teóricas (la verdad sólo puede atribuirse a enunciados fácticos y el pensamiento solo sirve como instrumento para cualquier empresa buena o mala) y prácticas (los ideales, los criterios de acción, las convicciones, los principios conductores de la ética y la política son pseudoenunciados y no se les puede atribuir verdad o

falsedad). Desde aquí la filosofía (y la AF), debe enfrentarse a la cuestión de conservar su autonomía y preparar soluciones teóricas, apelando a una racionalidad integral o conformarse con desempeñar el papel de una hueca metodología, o de una apologética que se nutre de ilusiones, o de una ideología lista para consumir.

Por su parte, Hannah Arendt formula la urgencia del siglo en la necesidad de comprender críticamente el fenómeno totalitario como forma de conquista global y dominación total de la vida humana, de recuperar el sentido de la política y para ello, repensar la condición humana desde la vida activa y la vida del espíritu (Arendt, 1998, 2009). Acción política, discurso y pensamiento se friccionan sin sintetizarse pero tampoco excluyéndose. La esfera pública es el espacio donde se construye el mundo común, donde se nace una y otra vez a través de la libertad de los comienzos que inaugura la acción y el límite de los cuerpos políticos, garantes de la vida humana, singular, plural y colectiva. La historia se configura en la brecha entre el pasado y el futuro y también requiere de la inserción activa en el presente, que es el anclaje del pensamiento como fuerza, movimiento intempestivo y buscador de perlas que permiten heredar sentidos a las generaciones por venir. Arendt en diálogo con Kafka y Nietzsche discute la linealidad progresiva del tiempo histórico y postula un compromiso ontológico, político e histórico al vincular natalidad, el hecho de haber nacido como únicos y distintos, con la libertad de los comienzos y la posibilidad de intervenir el mundo y juzgarlo, pavimentando un camino político no totalitario.

De forma contemporánea, el existencialismo de Jean-Paul

Sartre alza una voz legítima para de alguna manera señalar un camino posible hacia la recuperación de la dignidad humana, perdida ante la omnipotencia excluyente de la razón. Para Sartre, el existencialismo es una doctrina que hace posible la vida humana, toda verdad y toda acción implican un medio y una subjetividad humana (Sartre, 1972). En vista al interés de Arpini por habilitar un nuevo humanismo (2015), resulta provechosa la propuesta sartreana que lo postula concibiendo al hombre como un proyecto abierto. Bajo el enunciado de “la existencia precede a la esencia”, la vida humana se yergue como un hacerse y se reformula el sentido de la libertad de elección y la responsabilidad respecto de la acción (Sartre, 1972). La discusión con posiciones esencialistas y el compromiso político con posiciones revolucionarias y emancipatorias, tras el nazismo, sitúan a Sartre en una perspectiva crítica del humanismo eurocéntrico y el orden colonial, como puede verse en textos como «Orfeo negro» (la introducción a la *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache (Antología de la nueva poesía negra y malgache)*, de Léopold Sedar Senghor (1948) y en el prefacio a *Los condenados de la tierra* de Frantz Fanon (1961).

En esta línea, se recuperan para la AF voces como la del mexicano Leopoldo Zea y la del martiniqués Franz Fanon. En su conocido alegato por la filosofía latinoamericana, Zea (1969) muestra de qué manera la filosofía occidental tropieza con el hombre y deconstruye su imagen arquetípica de humanidad. La filosofía sartreana forma parte, para el autor, de la autocrítica europea que posibilita un mirar y ser mirado diferentes, un preguntar ya no por qué sea el hombre sino por cómo actuar con/ante los otros (colonizados, oprimidos, despojados,

violentados), lo que reclama el reconocimiento de la propia inhumanidad. Franz Fanon (2015) es la figura insoslayable en la deconstrucción del humanismo eurocentrado, da voz a la “experiencia vivida del negro”, es decir, a los sujetos (y cuerpos) coloniales que permanecieron en esa zona en la que todas las representaciones se suspenden o para los que no hay humanidad alguna disponible. De aquí que el proceso de racialización aliena y produce el extrañamiento progresivo de toda subjetividad. El nudo clave para un posible humanismo crítico es el cuerpo colonial como punto de partida, su inadecuación con respecto a los parámetros de humanidad construidos desde la matriz moderna europea (De Oto, 2016).

Ahora bien, hay mucho más para discutir si la AF insiste en una respuesta amplia y compleja por el sentido de lo humano. Con Michel Foucault, Arpini trabaja desde el giro lingüístico operado en el pensamiento filosófico a comienzos del siglo XX y a través de él, el descentramiento epistémico que impacta en la AF. La arqueología del saber supone un reordenamiento de los saberes y con ello un replanteo epistemológico de la AF, ya no se trata de la intemperie provocada por la Revolución copernicana en la ciencia o por el giro kantiano en la filosofía, que aun en sus momentos más críticos, se movieron en la tercera tierra de la representación y del reparto de identidades y naturalezas aislables y comunicadas entre sí. En *Las palabras y las cosas*, Foucault muestra que durante el siglo XIX, se produce un cambio y con él, la aparición del hombre como objeto epistémico en el orden del saber (en otros términos, el hombre es una criatura que la demiurgia del saber ha fabricado). El lenguaje ordena el mundo en su dimensión fáctica y produce

determinados efectos, en el orden de las subjetividades, de los objetos, etc. En este contexto, en el del "saber de las cosas y de su orden, el saber de las identidades, las diferencias, los caracteres, los equivalentes, las palabras... en medio de...esta profunda historia de lo Mismo", el hombre es una invención reciente", que data de fines del siglo XVIII y que puede de modo próximo, borrarse como un rostro de arena en los límites del mar (1985, p. 375). De algún modo, la muerte de Dios y el último hombre coinciden.

Luego del recorrido histórico, podría la AF quedar atrapada en la dificultad de diseñar un mapa de reflexiones que permitan movimientos en el terreno filosófico práctico. Adriana Arpini propone una AF en la que importan los problemas y los argumentos que producen efectos socio históricos e intervienen la dialéctica de lo real, pero fundamentalmente, una AF que atiende a la dimensión epistémica como proceso de producción y legitimación de determinados discursos y su contexto de enunciación teórico político.

En este contexto, los desarrollos de los feminismos, de las teorías de género y de concepciones poshumanistas interpelan el canon antropológico a la vez que permiten otras narrativas acerca de la vida humana que renuevan y ajustan la agenda de problemas para un urgente y renovado sentido al campo de la AF. Aún cuando la filosofía se identifica con un pensar que interpela o desmantela prejuicios, estructuras u órdenes vigentes por arbitrarios, injustos u opresores, en la historia de la filosofía y en particular, en los textos de la AF es posible notar que las subjetividades, los cuerpos, las diferencias han sido universalizadas, neutralizadas, silenciadas, deshistorizadas hasta negadas,

a la hora de resolver cuestiones antropológicas. Aún más, el género, las identidades sexuales, los feminismos, las mujeres han permanecido silenciados como carnalidades y formas del pensar. En esta línea, Arpini abre el juego y revisa críticamente la transición entre el medievo y el Renacimiento a través de Silvia Federici y recupera las voces emergentes en la Ilustración como Olympe de Gouges y Mary Wollstonecraft. Específicamente, la experiencia del pensamiento filosófico hoy reclama, como afirma Judith Butler (2007), deshacer para hacer o para reconocer que hay siempre un “hacer” de la(s) subjetividad(es). Aparecen fuertemente preguntas como ¿somos humanos si nos reconocemos haciéndonos en cierto género? ¿Somos esos seres humanos que la tradición filosófica intentó diseñar conforme a una determinada “naturaleza”? ¿Pierde sentido el filosofar de pretensión universal si encarna, se sitúa en un movimiento de constitución histórica de nosotras/os/es (en relación con la orientación y decisión sexual, el cuerpo, la clase, la raza, etc.)?

Emergen entonces nombres, luchas, movimientos, instituciones y acontecimientos y esto porque las filosofías feministas constituyen un pensamiento no disociado de las experiencias vitales e históricas, del activismo y la lucha por el reconocimiento. De aquí que podamos identificar espacios diversos, desde los lugares de intercambio de productos (del que participaban las mujeres que describe Silvia Federici en el tránsito Edad Media-Edad Moderna, en su *Calibán y la bruja* (2007), hasta los salones de los siglos XVII y XVIII o las calles o las organizaciones populares o las asambleas y las redes sociales en la actualidad.

En la actualidad, la ampliación del desarrollo de las tec-

nologías de la información y la comunicación han hecho visible fuertemente formas de dominación y explotación así como la generación de redes, alianzas y la globalización de las protestas y denuncias ante las que medios tradicionales eran o son indiferentes. Los movimientos feministas escriben en tiempo real y sus demandas adquieren una legitimidad, masividad y transversalidad. Nuevas formas de pensar el cuerpo y las críticas sistémicas a matrices binarias y heteronormativas respecto del género/sexo no pueden ser soslayadas por la AF, antes bien tematizadas y problematizadas. Por ejemplo, las cuestiones derivadas a partir de los aportes de la biopolítica (las dinámicas de la vida como campo de disputa de poder, deseo, conocimiento, praxis). Actualmente, es fundamental analizar y desafiar las estructuras de la dominación de género y patriarcales en la sociedad capitalista, la división jerarquizada de la producción y la reproducción, la distribución y reconocimiento y sus asimetrías de género. Los Feminismos del Sur aportan por su parte, discusiones filosóficas que interpelan categorías antropológicas desde un pensamiento geopolíticamente situado y enraizado en las diversas experiencias y corporalidades. Se ponen en cuestión algunas tesis de los feminismos europeos y norteamericanos respecto de la unidad de las mujeres ante un orden mundial patriarcal y los reclamos de igualdad. Ya no se edifica teoría sólo desde la crítica al androcentrismo y misoginia de la tradición occidental, sino sobre todo al carácter racista y eurocéntrico de la misma y a la episteme colonial de la Modernidad (Espinosa, Gómez y Muñoz, 2014; Ciriza, 2016).

En cuanto a los aportes del poshumanismo, Arpini retoma los interrogantes: ¿cómo superar los dualismos instituidos de

naturaleza/cultura, humano/no humano, sujeto/objeto, alma/cuerpo? ¿Siempre han existido tales dualidades? La tesis central que ronda los estudios de Braidotti (2015) es la de un *continuum* naturaleza-cultura; la idea de que no hay una oposición binaria entre lo dado y lo construido. Se trata de dejar atrás la mirada socioconstructivista. La complejidad de la interacción de lo humano con lo no-humano se advierte, asimismo, en la postulación de estar viviendo en el «antropoceno», una era en la que la acción humana ha impactado de tal modo en el ecosistema que llega a un punto de no retorno. Ante este escenario se abren múltiples perspectivas: discursos pesimistas/apocalípticos y, por el contrario, discursos apologéticos del nuevo mundo tecnológico y sus posibilidades. En este escenario, Arpini sostiene:

... frente a los poshumanismos celebratorios que combinan la tecnología con la lógica del mercado a riesgo de devenir en inhumanismos, y frente también a los poshumanismos pesimistas que ofrecen paliativos para posponer lo inevitable, predicando al mismo tiempo la resignación, preferimos insistir en las formas críticas del poshumanismo, es decir, en abrir posibilidades, cautelosamente, mediante una ampliación de la noción de lo humano superadora de los dualismos instituidos desde la lógica de la identidad (2023, p. 363).

Arpini nos invita a pensar, una y otra vez, en «otros discursos», peinando la historia a contrapelo, como una buena buscadora de perlas. Explora la tradición, la revisa críticamente, discute axiológicamente el orden instituido y propone la argu-

mentación antropológica desde categorías que tensionan las dicotomías mencionadas, como las del «cuerpo inorgánico» en Marx, el «hombre natural» de Martí, los cuerpos coloniales racializados de Fanon, el “a priori antropológico” roigiano, las experiencias emergentes desde la identificación de las intersecciones que sedimentan formas de dominación y la renovación de la dignidad de las vidas humanas sin exclusiones. Adriana Arpini es una pensadora humanista crítica y plantea una filosofía con vocación práctica. El recorrido que brevemente hemos esbozado antes que delimitar un camino, ofrece un territorio de variados movimientos.

De Angélica Mendoza a Adriana Arpini: aperturas teóricas y metodológicas del campo

En la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, la carrera de Profesorado de Filosofía comienza con los inicios de la misma Universidad en 1939 (la licenciatura se crea tiempo después en 1961)¹. La cátedra de AF apareció por primera vez en los planes de estudio del año 1953 como materia libre en una propuesta de breve aplicación. En 1954 un nuevo plan la ubicó en cuarto año como materia obligatoria. Diego Pró relata que su enseñanza comenzó en 1956 y su primera catedrática fue la Dra. Angélica Mendoza, quien accedió por concurso y la dictó durante tres años continuados hasta su pronta muerte. Diego Pró informa que en los primeros cursos,

¹ La información brindada a continuación en este párrafo respeta lo informado por Pró (1965, p. 344).

Mendoza presentó la materia desde el punto de vista histórico: las distintas concepciones antropológicas desde la antigüedad clásica hasta nuestros días. En 1958, Mendoza centró su enseñanza alrededor de algunas antropologías filosóficas del siglo XX, como Max Scheler, Ernst Cassirer, Francisco Romero, Ralph Linton y Melville Herskovits. Desde 1959 hasta 1961 dictó esta cátedra Rodolfo M. Agolia, quien desarrolló temas como: ubicación del hombre en el universo: principales teorías, concepto de humanismo, las definiciones del hombre y la existencia humana; luego las relaciones del hombre con el ser, lo absoluto y los valores, la formación humanista y el desarrollo de la personalidad. En el programa de 1960 agregó humanismo y técnica; por su parte, el programa de 1961, comprendió: antropología cultural y antropología filosófica; concepto de humanismo; metafísica del hombre, desde Karl Jaspers, Max Scheler, Mumford, Nicolai Hartmann, Martin Buber, entre otros. En 1962, Miguel Angel Virasoro estuvo a cargo, a juicio de Pró fue el curso más original que tuvo la carrera, enseñó desde el desarrollo actual de la disciplina, “con visión personal de sus problemas”. Entre los autores, aparecen Immanuel Kant, la analítica de la existencia de Heidegger, la fenomenología de GWF Hegel y de Edmund Husserl y la cuestión del método, la relación universal-individual, trascendencia-inmanencia como estructura última del hombre; el ser como unidad de posibilidad y efectividad, y la necesidad del hombre de integrarse en diversas trascendencias; abisal, colateral y central, el esclarecimiento de la naturaleza del hombre en la subjetividad inmanente de Kierkegard, Simmel, Ortega y Gasset), en el existencialismo de Jaspers y Sartre, en el psicoanálisis y

en la filosofía de Heidegger, Scheler, Büber, Cassirer, Klages y Teodoro Lessing.

A partir de 1963 y hasta 1994, Nolberto Espinosa fue el titular de la cátedra de AF y propuso un programa centrado en la matriz moderna de la cuestión antropológica, desde una lectura atenta y analítica de filósofos de la subjetividad como René Descartes y sus *Meditaciones metafísicas*, y luego la exégesis de textos contemporáneos fundamentales, como los de Martin Heidegger, *¿Qué es metafísica?* y *Carta sobre el humanismo*, de Xavier Zubiri, *Sobre el hombre*, de Victor Frankl, *El hombre en busca de sentido*, y de Eugen Fink, *Todo y nada. Una introducción a la filosofía*, texto este que tradujo desde el alemán. Adriana Arpini lo recuerda como estudiante en los años 70 y señala que su mayor preocupación era “pensar desde la viva misma”, jaqueando los idealismos y las teorías que han *logificado* la inteligencia (Arpini, 2021, p. 159-160).

En 1995 Adriana Arpini se hace cargo de la cátedra² y propone el desarrollo histórico problemático desde los siglos XV y XVI hasta el presente. Por muchos años el Programa previó una “unidad transversal” con temas y tópicos optativos, vinculados a cuestiones de actualidad, por ejemplo: cuestiones vinculadas al debate modernidad–posmodernidad y la crítica latinoamericana desde Arturo Roig en los comienzos del siglo XXI, las interpelaciones a la cuestión de la naturaleza humana y sus discursos desde las filosofías feministas y los poshuma-

2 Las autoras de este capítulo forman parte del equipo de cátedra, Paula Ripamonti, desde 2003 como Jefa de Trabajos Prácticos, Adjunta desde 2010 y Titular a cargo desde 2023, y María Eugenia Aguirre, como Jefa de Trabajos Prácticos en 2018 y Adjunta desde 2023.

nismos en los últimos años.

Desde la propuesta de Adriana Arpini una de las modificaciones más significativas del programa de la cátedra de AF fue la incorporación de perspectivas situadas, desde autores/as latinoamericanos. Una reflexión relativa al tema la encontramos en “Enseñanza de la filosofía en nuestra América. Inquietud de pensar”. Allí Arpini señala que la ausencia de contenidos específicos de pensamiento indo-latinoamericano, africano o asiático e espacios curriculares de Filosofía se debe a un prejuicio relacionado con “la pretensión de universalidad propia de la filosofía y con el modo en que se entienda el acceso a lo universal” (2011, p. 145). Las preguntas filosóficas llevan en su seno una exigencia de universalidad que se tensiona cuando preguntamos no ya por el objeto sino por el sujeto que interroga. Tal desplazamiento permite entender a la filosofía como modo de objetivación de un sujeto histórico, situado. Desde hace algunos años, con lo que hemos llamado “lecturas críticas desde el presente”, la cátedra interviene el recorrido histórico problemático con textos filosóficos enunciados desde nuestra región. En la primera unidad nos acerca la lectura de Roig respecto del “paternalismo lascasiano” y el problema del ser y del tener o bien de Dussel que nos permite entender a los sucesos desencadenados tras 1492 como un “encubrimiento del Otro”, no ya descubrimiento o invención u otras de las figuras tomadas para explicar el (des) encuentro de culturas que inaugura la modernidad y resulta crucial para la antropología. En esta misma línea de actualización o miradas desde el presente, Arpini nos propone contraponer el “a priori” kantiano con el “a priori antropológico” desarrollado por Roig. El ingreso de la

sospecha de Martí y los análisis del propio Zea se encuentran en esta línea. De ninguna manera se trata de adjetivar con gentilicios una propuesta de AF, por el contrario, las lecturas son convocadas para dar la discusión “en contexto”.

Otros cambios significativos han sido los producidos en las últimas unidades. Como vimos, la propuesta actual incorpora los debates suscitados por los feminismos y el posthumanismo. Pero la agenda de problemas actuales de la AF ha sido interpelada con el pasar de los años (desde el 1995 hasta la actualidad) por distintas problemáticas. Durante la década de los ‘90, Arpini propone ingresar al problema de la razón a través de los proyectos de Husserl, Habermas, Derrida y Foucault y la preocupación por el mundo en cada uno de estos pensadores. El lenguaje y la comunicación adquieren una centralidad tal que muestran cómo el giro lingüístico sedimenta sobre el lejano giro antropológico. Para Arpini el punto nodal es la tensión entre el escepticismo de la razón y la esperanza en su propia capacidad autorreflexiva (2014). Un poco más avanzados los 90, el debate filosófico por antonomasia fue el debate Modernidad–posmodernidad. La apuesta de Habermas de la modernidad como proyecto incompleto, encuentra en Lyotard y Vattimo la contracara en torno de la afirmación de un sujeto ético político con posibilidad de autodeterminación histórica. La incitación de Lyotard a partir de su análisis de las condiciones del saber en las sociedades postindustriales abriría un interrogante sobre el lugar de los relatos y la legitimación del saber. Otros autores, como Gianni Vattimo, replicarían la apuesta para aseverar que estamos ante una sociedad posmoderna debida a la imposibilidad de tomar la historia

como un decurso unitario. La irrupción de los medios masivos de comunicación permite para Vattimo la multiplicación de las concepciones de mundo y ello conlleva una posibilidad emancipatoria: al liberarse las diferencias, se produce un desarraigo; nuestra lengua es simplemente un dialecto en un mundo de dialectos. Sin embargo, advierte Arpini (2004b) los peligros que entraña el “pensamiento débil” en cuanto menoscaba las pretensiones de una filosofía de la emancipación; la razón, desacreditada y debilitada, no alcanza a articular una crítica normativa.

Avanzado el siglo XXI, las aperturas y desarrollos llevaron a nuestra maestra a abordar desde la biopolítica (Foucault, Espósito, Agamben) las derivas de la vida administrada y el desarrollo de dispositivos de control que jaquean las prácticas de libertad y cuidado, así como desde posiciones interculturales, feministas, poscoloniales y poshumanistas (Fanon, Fernet Betancourt, Dussel, Haraway), las intervenciones críticas al orden patriarcal, capitalista y racializado. En términos específicos, para Arpini el desafío y la originalidad de los propios planteos depende en buena medida de la lucidez con que se identifiquen y analicen los problemas a resolver (Arpini, 2004a). En este punto, adscribe a los abordajes genealógicos que dislocan las formas de conocimiento desde la relación atomizada de sujeto y objeto y permiten explicar condiciones relativas a situaciones históricas de poder. El sentido histórico e intercultural (la genealogía) permite “hacer entrar en escena los saberes locales, discontinuos, no legitimados; es decir los puntos de resistencia cuya modificación estratégica podría desembocar en una modificación radical de la entera situación

sociopolítica” (Arpini, 2014, p. 75).

El aporte de Adriana Arpini al campo de la AF no se verifica únicamente en los contenidos sino que también es una reflexión sobre el trabajo pedagógico; sobre los métodos de enseñanza y aprendizaje. En un escrito de 2019, retoma las figuras benjaminianas del campesino y el mercante para ilustrar la difícil tarea del docente de Filosofía que al tiempo que trae con su narración palabras y experiencias de otro tiempo y lugar, se sitúa en una experiencia actual, reconociendo el propio lugar de enunciación. ¿Cómo acercar a los/as/es estudiantes la producción acumulada de siglos de producción filosófica y al mismo tiempo hacer de la filosofía una práctica, una experiencia? Es una de las problemáticas centrales de la filosofía de la educación.

Una metodología que ha tenido adeptos en pos del objetivo de hacer de la filosofía una práctica es la comunidad de indagación. Allí se produce una discusión en torno a problemas que posibilitan el desarrollo de competencias tales como el pensamiento lógico, la reflexión y el respeto mutuo. Sin embargo se genera una tensión “entre la filosofía “que se hace” en la comunidad de indagación y la filosofía “que se supone”” (Arpini y Ripamonti, 2019, p.65), que nos lleva de lleno al problema del canon. Ya que “la posibilidad de decidir qué filosofía es más o menos pertinente para circular y poner en discusión en la comunidad de indagación, queda sutilmente fuera de ella” (p. 66). El canon se muestra como un proceso de exclusión. Sumado a los procedimientos mencionados por Foucault (el comentario, el autor, la disciplina), la lucha por ingresar en el canon puede considerarse una variante de la lucha por el reconocimiento.

De modo que para Arpini y Ripamonti, la puesta en cuestión del canon permite ampliar las posibilidades interrogativas de la comunidad de indagación.

Poner en cuestión el canon equivale a repensar los materiales. Una y otra vez. La experiencia de ir variando a través de los años los contenidos de la materia se hace eco del esfuerzo por hacer de la filosofía una experiencia. Se trata de “discutir con los conceptos heredados, las preguntas impuestas e intervenir el monólogo eurocentrado para acceder a otras filosofías, otras narraciones” (Arpini y Ripamonti, 2017, p. 80). La ruptura con el canon, con el monólogo eurocentrado, con las formas de saber-poder legitimado supone otra concepción de la práctica que dé lugar a la propia experiencia, a la propia su(b)jetividad y la experiencia de la narración. Por ello desde el punto de vista metodológico, la cátedra de AF se propone acompañar las guías de lectura de los textos con la escritura de un ensayo. El ensayo es caracterizado por Arpini como gesto (2004). A diferencia de otras formas discursivas, el ensayo presenta una forma abierta que simula un gesto en la medida en que indica, muestra, señala un camino, propone una interpretación. Su forma, al decir de la autora, “abocetada” permite que los/as/es estudiantes incorporen su singularidad, su voz acompañando las lecturas sugeridas. El ensayo permite hilvanar las dos dimensiones de la filosofía que se muestran en tensión: el saber acumulado en las producciones filosóficas y la filosofía como experiencia.

Quizás no tengamos mejor modo para cerrar y continuar el diálogo con la propuesta de Adriana que traer las preguntas de José Martí, pensador al que ella convoca una y otra vez en

diferentes escritos: “¿Qué somos, qué éramos, qué podemos ser?” (2015, p. 17). Si prestamos atención ofrecen una interesante reformulación de las preguntas antropológicas de cuño moderno occidental, torsionan hacia:

... prácticas de autoconocimiento y autovaloración, que no solo recoge el pasado en el presente sino que también acoge la diversidad de lo que somos, como experiencias auténticas del pensar, que trastorna las certezas más superficiales y también las más profundas, e inaugura posibilidades de transformación, de creación, colocándonos ante el abismo de la novedad (Ibidem).

Estas posibilidades, Adriana las concibe en el ejercicio propiamente humano de interrogar y trabajar en la brecha entre lo hecho y lo por hacer; en la comprensión intercultural habilitada, no desde meras declaraciones, sino por la ampliación geográfica de la vida humana que muestra la coexistencia de las diferencias y un criterio intrahistórico de la crítica social, es decir, como acontecer de la novedad por la fricción de forma y contenido, de realidad y posibilidad, de recursos y capacidades, “a fin de iluminar formas alternativas de humanismo, a las que podríamos caracterizar en clave intercultural” (2015, p. 20).

Bibliografía

- Arendt, Hannah (1998). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid, Taurus.
- Arendt, Hannah (2009). *La condición humana*. Buenos Aires, Paidós.
- Arpini, Adriana (2004a). “Teorías éticas contemporáneas. Cuatro respuestas ante los desafíos sociales y políticos de nuestro tiempo”. Revista

- Confluencia*, Año 1, número 4, otoño 2004. pp.1–21.
- Arpini, Adriana (2004b). “Aportes metodológicos para una historia de las ideas. Teoría del texto y semiótica”. En Arpini, Adriana, Coord. (2004). *Otros discursos. Estudios de Historia de las Ideas Latinoamericanas*. Guaymallén: Qellqasqa. pp. 71–100.
- Arpini, Adriana (2011). “Diversidad y reconocimiento: Para Una Revisión del Humanismo. Pico della Mirándola y Bartolomé de Las Casas”. Cuadernos del Pensamiento Latinoamericano N° 17. pp. 1–21.
- Arpini, Adriana. (2011). “Enseñanza de la filosofía en nuestra América. Inquietud de pensar” en: Arpini, A. (comp.) *Filosofía y educación en nuestra América. Políticas, escuelas e infancias*. Guaymallén: Qellqasqa, 2011.
- Arpini, Adriana. (2014). “Racionalidad y poder: Habermas y Foucault”. *Diálogos* (Universidad de Puerto Rico), XLVI; 96; 12–2014.
- Arpini, Adriana (2015). “Introducción”. En: Arpini, Adriana (coord.) (2015). *El humanismo, los humanismos. Ideas y prácticas revisadas desde Nuestra América*. Mendoza, EDIUNC. pp.15–28.
- Arpini, Adriana (2020). *Tramas e itinerarios: entre filosofía práctica e historia de las ideas de nuestra América*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Teseo.
- Arpini, Adriana (2022). “Nolberto Álvaro Espinosa: humanista”. En: Arpini, A. *Materiales para una historia de las ideas mendocinas: Volumen I – Filosofía, educación, literatura, teología*. Guaymallén: Qellqasqa, 2022. pp. 153–167.
- Arpini, Adriana (2023) “Desafíos antropológicos del siglo XXI. La vida más allá del sujeto” En: Arpini, Adriana et al, *Riesgo, cultura, técnica en la vida social, política y cultural : la modernidad en sus discursos ambiguos : actas de las XII Jornadas Nacionales de Antropología Filosófica*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Las Cuarenta, 2023.

- Arpini, Adriana; Ripamonti, Paula. (2017). "De interrupciones y sospechas sobre la antropología filosófica: Experiencia para una política de traducción y transformación curricular universitaria en filosofía". *Revista Hermenéutica Intercultural*; 27; 4-2017. pp. 69-84. <http://ediciones.ucsh.cl/ojs/index.php?journal=hirf>
- Braidotti, Rosi (2015). *Lo posthumano*. Barcelona, Gedisa.
- Buber, Martín (1949). *¿Qué es el hombre?* México, Fondo de Cultura Económica.
- Butler, Judith (2007). *El género en disputa*. Barcelona, Paidós.
- Ciriza, Alejandra (2016). "Mujeres del sur en filosofía. Notas para una lectura crítica del canon filosófico". En Solar, Año 12, Volumen 12, Número 1. pp.121-140.
- De Oto, Alejandro (2016). "Notas metodológicas sobre el humanismo en Frantz Fanon". En: Gandarilla, Jose (2016). *La crítica en el margen. Hacia una cartografía conceptual para discutir la modernidad*. Mexico, AKAL/Inter Pares. pp.133-162.
- Espinosa Miñoso, Yuderkys, Gómez Correal, Diana y Muñoz, Karina (eds.) (2014). *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayán, Editorial Universidad del Cauca.
- Fanon, Frantz (2009). *Los condenados de la tierra*. Buenos Aires, FCE.
- Fanon, Frantz (2015). *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires, Akal.
- Foucault, Michel (1985). *Las palabras y las cosas*. Buenos Aires, Planeta-De Agostini.
- García Bacca, Juan (1982). *Antropología filosófica contemporánea (Diez conferencias 1955)*. Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1957. Edición revisada: Anthropos: Barcelona.
- Horkheimer, Max (1973). *Crítica de la razón instrumental*. Buenos Aires, Sur.
- Kant, Immanuel. (2013). *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*. Madrid, Alianza Editorial.

- Martí, José (2005). *Nuestra América y otros escritos*. Buenos Aires, El andariego.
- Mirándola, Pico della (1972). *Discurso sobre la Dignidad del Hombre*. Mendoza, Revista de Literaturas Modernas, FFyL, Universidad Nacional de Cuyo.
- Morey, Miguel (1989) *El hombre como argumento*. Barcelona, Anthropos.
- Pro, Diego (1965). *Memoria histórica, 1939–1964*. Mendoza, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras.
- Roig, Arturo (1993). ¿Cómo leer un texto?. En: Roig, Arturo (1993). *Historia de las ideas, teoría del discurso y pensamiento latinoamericano*. Bogotá: Universidad Santo Tomás.
- Sartre, Jean–Paul (1972). *El existencialismo es un humanismo*. Buenos Aires, Huascar.
- Sartre, Jean–Paul (1968). "Orfeo negro" *La República del silencio*. Buenos Aires, Losada.
- Zea, Leopoldo, (1969) *La filosofía americana como filosofía sin más*. México, Siglo XXI.

HABITAR LA INCOMODIDAD: NOTAS EPISTEMOLÓGICAS EN TORNO A UNA SERIE DE “LABORATORIOS FILOSÓFICOS” EN CONTEXTOS DE ENCIERRO

Leonardo Visaguirre

INCIHUSA–CONICET / Facultad de Filosofía y Letras,
Universidad Nacional de Cuyo (Argentina)

 ORCID ID <https://orcid.org/0000-0003-2845-105X>

El intelectual decía la verdad a los que todavía no la veían y en nombre de los que no podían decirla: conciencia y elocuencia [...]. El papel del intelectual ya no consiste en colocarse “un poco adelante o al lado” para decir la verdad muda de todos; más bien consiste en luchar contra las formas de poder allí donde es a la vez su objeto e instrumento: en el orden del “saber”, de la “verdad, de la “conciencia”, del “discurso”. Por ello, la teoría no expresará, no traducirá, no aplicará una práctica, es una práctica” (FOUCAULT [1972] 1988: 9).

A modo de introducción

Adriana Arpini posee una trayectoria docente, académica y filosófica prolífica, que se despliega en artículos, libros, proyectos de investigación y dirección de tesis grado y posgrado, que le han dado trascendencia nacional y regional. En este universo de acción que ha construido, ensayamos en

torno a una de las actividades, que quizás, pasen más desapercibidas en su trayectoria, en tanto es uno de los espacios más invisibilizados dentro del ámbito universitario y académico, el de la extensión universitaria. Y si nos interesamos por este ámbito es porque nos permite modular una serie de preguntas en torno al quehacer filosófico: ¿Cómo se enseña a filosofar y qué significa esto? ¿Cuál es la relación de la filosofía con los espacios sociales y culturales que habitamos? ¿Existe un habitar filosófico? ¿Cuál es la relación entre un habitar incómodo y la práctica filosófica?

Estas preguntas cobran mayor sentido en cuanto se habla de filosofía, en tanto es la disciplina que desde una concepción eurocéntrica y moderna se erige como un saber de lo ya acaecido, que solo se dedica a las ideas pasadas y que poco tiene que ver, aparentemente, con los devenires del mundo cotidiano. En tanto las bases de esta respuesta práctica está asociada al núcleo teórico-político propiciado por la Filosofía Latinoamericana, las preguntas problemáticas y las tareas filosóficas son otras, ligadas a una necesidad de emancipación y de deconstrucción propios de un filosofar latinoamericano, muy distintas al academicismo eurocentrado. Pero justamente, la tarea de extensión universitaria de Adriana Arpini, cobra valor como una disputa contra esta representación despolitizada, desterritorializada y pasiva del pensamiento filosófico. Arpini realiza una tarea que reconoce un legado de pensamiento crítico y emancipatorio que se constituyó en un nosotros¹ propiciado por las ideas y las actividades de filósofos/as

1 Partimos de una crítica de la razón patriarcal, desde la cual proponemos el empleo del len-

como Arturo Roig, Mauricio López, Angélica Mendoza, Norma Fóscolo y Enrique Dussel, entre otros. Estos y estas referentes entendieron la filosofía como una práctica activa y crítica en torno a la cotidianeidad y al devenir histórico, político, cultural y social de nuestra región y trascendieron el mero coto disciplinar filosófico para pensar la cotidianeidad y su conflictividad en un diálogo interdisciplinario.

Para acceder a la materialidad de estas tramas dialogamos con una experiencia específica de extensión, la puesta en práctica de una serie de talleres filosóficos en torno a la circulación de la palabra. Los talleres se llevaron a cabo en el 2008 y debido a la continuidad y la complejidad que fueron adquiriendo, se convirtieron posteriormente en un Proyecto Social de Extensión Universitaria. Como proyecto “Prof. Mauricio López”, perteneciente a la extensión de la UNCUYO, se realizó durante los años 2009 y 2010. Ya como instancia de extensión formalizada se denominó: “Experiencias de formación en prácticas dialógicas para contextos conflictivos y elaboración de proyectos”. Esta serie de talleres fueron facilitados por estudiantes y profesoras de la carrera de Filosofía, pertenecientes a la Facultad de Filosofía y Letras de la UNCUYO. Estaba destinado a personal penitenciario que se desempeñaba en distintos complejos de la Provincia de Mendoza. Su principal objetivo era reflexionar sobre las prácticas “dialógicas y no dialógicas”,

guaje inclusivo en el texto. Por lo tanto, utilizamos los artículos neutros “le” y “les”; y las terminaciones en “-e” y “-es” en aquellas palabras en las que no sea necesaria la diferenciación de géneros. Se mantienen las formas originales en las citas y cuando se trata de categorías conceptuales.

para reconocer “necesidades y problemas de las personas y grupos sociales que interactúan en el Sistema Penitenciario con un enfoque orientado a la promoción, defensa y garantía de los Derechos Humanos” (Arpini, A. et al. 2010: 1). Los encuentros se implementaron de modo ininterrumpido entre el 2008 y el 2010 modulando distintas estrategias y prácticas fundamentadas en la filosofía práctica y la filosofía con niños/as.

El valor micropolítico de estas prácticas que rescatamos reside en un gesto epistemológico, el de habitar un lugar silenciado por su “monstruosidad” cerrada y reglamentada. Este gesto epistemológico propone otras formas de habitar esos espacios, desde la posibilidad de nombrar y expresar lo que incomoda. Es por esto que llevar a cabo una práctica dialógica en un lugar incómodo no es una tarea sencilla. Mucho menos hacerse cargo académicamente desde la extensión universitaria de canalizar las inquietudes, fuerzas e intensidades que habitan en estos cruces entre Universidad y Penitenciaría. Ello supone una “militancia” filosófica y epistemológica para dialogar y trabajar con aquello que incomoda. La actividad sucedió por cuatro años de modo consecutivo, se habitó la incomodidad de modo sistemático y recurrente, sin “necesidad” y sin “apoyo” (sobre todo teniendo en cuenta que los dos últimos años, ni siquiera hubo presupuesto para los talleres). El grupo a cargo del taller recibió la “incomodidad”, la entramó teóricamente y desarrolló estrategias para re-significarla.

Este texto se estructura metodológicamente como notas filosóficas en torno a “habitar la incomodidad”, gesto que entendemos como una forma epistemológica, que nos permite leer y oír allí donde todo calla. La incomodidad fue la ma-

nifestación rizomática que nos permitió pensar que en estos talleres había algo propio de la filosofía práctica y la enseñanza de la filosofía que había que recuperar. Por ello entramamos, el testimonio de Adriana Arpini, con las ponencias y textos que surgieron en torno al proyecto y que dan cuenta de esta experiencia. Y si bien este fue un trabajo colectivo, hay algo de las prácticas, las formas y los anclajes teóricos que se produjeron que remiten a los modos pedagógicos y filosóficos de Adriana Arpini, por ejemplo, producir conocimientos y generar instancias de aprendizaje comprometidas con el diálogo y la experimentación. Las tres temáticas fundamentales de este trabajo son: la filosofía práctica como laboratorio filosófico, la relación entre la práctica dialógica y el reconocimiento del otro y la incomodidad como gesto epistemológico para producir conocimiento filosófico.

El taller, sus formas, sus métodos, sus rizomas

Cuando hablamos de rizoma damos cuenta de formas no enraizadas y lineales de entramar conocimiento y de leer una experiencia, en este caso el rizoma es entendido como una estrategia metodológica. Por ello, no es una suma de proposiciones comprobadas de modo ordenado lo que escribimos, sino un ensayo, reconociendo las aperturas, las tramas y los pliegues que se habilitan en la medida que pensamos formas de habitar el conocimiento, como son en este caso la filosofía, como forma de producir conocimiento a partir de la incomodidad y el laboratorio filosófico como estrategia para abordar estas tramas. Un rizoma (Deleuze y Guattari 1972: 35) es una

ramificación que puede modular, sin centro fijo ni raíz única, esta figura metafórica de la botánica, permite pensar de un modo complejo la distribución de las fuerzas, del sentido, de las ideas, de las prácticas, sobre todo en situaciones que por su propio devenir no son sistemáticas o no responden a procesos lógicos estrictos. Apelo a la metáfora filosófica del rizoma para dar cuenta de las intensidades de la experiencia de la práctica dialógica propiciada por el taller que son manifiestas en las distintas “incomodidades” que provocó. Especialmente en sus participantes porque la actividad propuso una desarticulación de los centros jerárquicos que son propios de las prácticas en contextos de encierro. La incomodidad de habitar un espacio ordenado en la “no jerarquía”, contrario a las prácticas cotidianas de los penitenciarios, es la primera incomodidad a la que accedemos.

Sobre los comienzos del taller Arpini comenta² que el interés por la actividad surgió desde la propia institución penitenciaria. Rescatamos esta iniciativa de los trabajadores del penal, desarticulando, de entrada, cierto sesgo academicista que podría haber emergido si el proyecto hubiese surgido desde la universidad hacia la penitenciaría. Arpini lo relata de este modo:

Bueno, mirá, lo primero que todo es que nosotros fuimos contactados por el que en ese momento era el capellán de la

2 El testimonio de Adriana María Arpini en torno a los talleres es recogido en una entrevista llevada a cabo el 4 de noviembre del 2022 en el CCT CONICET, Mendoza, a cargo de Leonardo Visaguirre. La transcripción de la entrevista fue revisada y corregida por la propia Dra. Arpini.

cárcel y él estaba muy preocupado, no solo por la situación de los internos, sino también por la situación de los penitenciarios, porque advertía que no había nadie que se ocupara de su bienestar. Habían reglamentaciones, disposiciones, pero que no se cumplían en general y bueno, había un malestar generalizado entre el personal que trabajaba ahí. Malestar con sus propias vidas, no era ni laboral ni nada de eso, sino que ellos estaban mal y eso causaba muchísimos problemas en la tarea cotidiana y en el modo de encarar la resolución de problemas que se le presentaban en la cárcel. Por eso una de las cosas que el capellán nos dijo es, que justamente porque esa situación era sumamente tensa, de mucha discordia, adentro en la cárcel no lo íbamos a poder hacer por más que estuviéramos en un espacio separado de la función cotidiana de los penitenciarios. No lo íbamos a poder hacer porque no se iban a liberar de esas tensiones. Y entonces, una condición fue que no lo hiciéramos en la cárcel, si no en otro espacio. Entonces en las primeras reuniones lo hicimos acá en el buffet [INCIHUSA, CONICET Mendoza], la hacíamos por la tarde o temprano por la mañana, cuando ya no había nadie. Los viernes a la tarde y los sábados por la mañana nos reuníamos en el CCT (Centro científico Tecnológico, sede del INCIHUSA, CONICET Mendoza) y la intención era generar espacios de diálogo (Arpini, A. M., Comunicación personal, 4 de noviembre del 2022).

Los encuentros estaban en permanente transformación y experimentación, propiciando un espacio reflexivo pero a la vez incómodo y que muchas veces, saturaba su intención inicial, sobre todo porque ese “malestar generalizado” era propiciado

por una serie de condiciones materiales, estructurales y de violencia naturalizada que el taller no podía ni tenía intenciones de resolver. Lo que si se proponía, dar una serie de talleres, desde una mirada micropolítica, para experimentar y practicar otras formas dialógicas de relacionarse y reconocerse. En este sentido, articuló múltiples funciones entre sus participantes: Para los estudiantes y para el personal penitenciario era un espacio de capacitación de encuentro y desencuentros en torno a la palabra y el reconocimiento del otro. Para aquellos interesados en una faceta pedagógica/filosófica significaba un espacio de creación, aprendizaje y experimentación de estrategias didácticas alternativas y en práctica dialógica (una herramienta de filosofía con niños). Para las filósofas organizadoras y responsables tuvo una función de laboratorio filosófico, que también fue extensiva, en menor intensidad, para los participantes en general, en cuanto podían desordenar y cuestionar las formas en que circulaba la palabra y el silencio en sus prácticas. Esta “actividad extraña”, múltiple en sus intenciones, se fue desplegando de modo plástico y variado. Arpini comenta que la intención inicial era constituir un ambiente de encuentro para dialogar.

La idea nuestra era hacer una suerte de aplicación en este caso particular, de la metodología de la comunidad de indagación, de la metodología de la filosofía con niños. Y bueno, el primer día que llegaron todos, como era una actividad que era extraña, nos pareció que era correcto también involucrar

al director del instituto³ (que siempre estaba por el CCT los sábados a la mañana). Entonces lo invitamos a que estuviera en la primera reunión y les diera la bienvenida (Arpini, A. M., Comunicación personal, 4 de noviembre del 2022).

Esta plasticidad se vio reflejada en las estrategias y dinámicas de trabajo, que se movían entre lo lúdico y lo creativo en pos de construir un espacio colectivo de confianza para el diálogo. Observamos una dinámica rizomática, de intensidades que se van modulando, no moldeando, porque si la propuesta hubiese sido un taller tradicional con actividades esquematizadas, una clase, debido a la incomodidad inicial, el encuentro hubiese sido imposible de sostener. Arpini comenta el modo en que lo enfocaron y las intenciones del taller:

Entonces implementamos distintas dinámicas, por ejemplo, de armar entre todos rompecabezas dándoles a cada uno piezas distintas para que tuviesen que coordinar y ponerse de acuerdo. Pensamos muchas dinámicas para tratar de que trabajaran en conjunto, colaborativamente. Y para que luego pudieran pensar en: ¿Qué significaba trabajar de modo colaborativo y con solidaridad? ¿Qué significaba para ellos trabajar con el otro y confiar en el otro/a?

Y en la última actividad, en la última reunión, lo que nosotros esperábamos, que no siempre lo conseguíamos, era que

³ El instituto como ya mencionamos es el INCIHUSA (Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales) y su director, en el periodo que se realizan los talleres, es el Dr. Joaquín Roberto Bárcena, Investigador Principal del CONICET

ellos nos manifestaran a partir de las experiencias que habían tenido con la palabra, si pensaban que había sido enriquecedor dialogar y si esto les permitiría mejorar sus prácticas laborales. Y finalmente qué cambiarían en su relación con los demás. En algunos casos conseguimos que respondieran, en otros no hubo una respuesta (Arpini, A. M., Comunicación personal, 4 de noviembre de 2022).

La intención era constituir una comunidad de indagación para trabajar colaborativamente, pero frente a las diversas estrategias propuestas para experimentar la solidaridad, para encontrar el sentido y utilidad de la palabra en la resolución de conflictos, para dar cuenta de la relación entre las prácticas y la palabra, la respuesta del personal penitenciario era siempre la misma: El silencio y la evasión. Frente a esta incomodidad nos surge una pregunta: ¿Qué formas disciplinarias configuran esta forma de dialogicidad silenciosa o evasiva y qué supuestos la entranan? ¿Cuál es el lugar de la palabra en un contexto de encierro?

¿Cuál es el lugar de la palabra en un contexto de encierro?

En general, la gente tiende a dar por sentadas las cárceles. Es difícil imaginar la vida sin ellas. Al mismo tiempo hay una renuencia a enfrentar las realidades que se esconden dentro de ellas, un temor a pensar sobre lo que ocurre ahí. Así, la cárcel está presente en nuestras vidas y, a la vez, está ausente de nuestras vidas. (...) Tomamos las prisiones como un hecho, pero a menudo tememos enfrentar las realidades que producen (DAVIS 2017: 17).

Si existe una institución donde prolifera la incomodidad es la cárcel. Representa tanto la metáfora panóptica, como institución moderna anatomopolítica y biopolítica, que fue articulándose para disciplinar los cuerpos y constituir una “materia prima” en pos de separar los “normales” de los “anormales”, los ciudadanos, útiles y dóciles a las formas capitalistas de producir, reproducir y aniquilar la vida (Foucault 2007). Pero también, representa la “cárcel-pantano” donde el encierro de los cuerpos se da en condiciones de hacinamiento y de precarización (Caimari 2012: 216), más allá de la mirada eurocentrada de la biopolítica. La cárcel en la que trabajan los penitenciarios y penitenciarias en cuestión, es tanto la representación de la “cárcel-panóptica” como de la “cárcel-pantano”, tienen como base la negación del contacto con la “otredad” y por ende de la palabra, que es principalmente lo que nos interesa. Sin autoreconocimiento, sin reconocimiento del otre y sin palabra, la única experiencia en torno a la subjetividad se reduce a la administración de la fuerza, pensada como forma de dominio o control de las manifestaciones dóciles o peligrosas. Por ello, en estos espacios prolifera el diagnóstico/pericia científico-policial, y como consecuencia del desconocimiento de la humanidad del otre, la objetivación de quienes habitan el lugar como nodos donde transitan fuerzas a disciplinar o disciplinantes. Por esto es que sostenemos que este trabajo intenta acceder a un “clima” epistemológico que nombramos como “incomodidad”. Habitar la incomodidad de la institución carcelaria, es al mismo tiempo habitar la incomodidad de la deshumanización, la incomodidad del hacinamiento, de la negación de la palabra del otre.

Existe también otra manifestación incómoda, la metodológica/militante que se da la tarea de recuperar la palabra y las posibilidades de diálogo en un espacio que disciplina y ordena todas las subjetividades de acuerdo a prácticas establecidas de obediencia y silencio en pos de “seguridad”. Por esto, uno de los choques de intensidades fue el encuentro de dos formas de cotidianidad muy distintas. De este modo lo relata Arpini:

El primer problema es cómo llegaban los penitenciarios, la mayoría de ellos habían hecho la guardia nocturna. Venían con todo el uniforme, los botines, lo único que no traían eran las armas, pero sí traían las esposas y todas esos elementos que forman parte de la indumentaria que ellos habitualmente tienen en la penitenciaría. Ese fue para nosotros el primer impacto, ver cómo llegaban. Por suerte estaba el padre Roberto y estaba otro muchacho, que era contador y tenía algún cargo administrativo en la capellanía, y ellos dos sirvieron de contención para la recepción. Nos sentamos en ronda y empezamos a hacer una dinámica de presentación. Terrible. Súper tenso todo porque les costaba muchísimo hablar, les costaba muchísimo decir su nombre y ninguno quería empezar. Cuando uno empezó, viste más o menos, los otros se animaron, pero con mucha dificultad. Y bueno, apenas decían el nombre y alguna cosita más y permanentemente, porque entre ellos también hay jerarquías, si había alguno de jerarquía mayor, los de jerarquía menor lo miraban para ver qué decir y qué no decir. No podían soltarse y hablar libremente. Ese inicio nos costó una barbaridad. Ahí nos dimos cuenta de la importancia que tenía mediar todo eso con comida, con un café, con un mate, con alguna actividad

que permitiera abrir y compartir (Arpini, A. M., Comunicación personal, 4 de noviembre del 2022).

Aparece una nueva incomodidad: producida por el encuentro de dos intensidades distintas, modeladas por diversas experiencias con la palabra, en este sentido, el primer encuentro incómodo resulta de dos subjetividades que pertenecen a un mismo universo institucional disciplinario pero en dos extremos opuestos, y esta primera tensión se manifiesta en las indumentarias, en el “uniforme reglamentario” que es una marca de las actividades, de las intensidades cotidianas que se habitan, de las formas y lógicas que constituyen dichas subjetividades. Esta incomodidad se amplificó cuando se propusieron dinámicas para empezar a dialogar, en tanto la palabra significa para la cotidianeidad del personal penitenciario, orden o mandato, una clara relación de mando, obediencia y jerarquía. “No podían soltarse y hablar libremente” (Arpini, A. M., Comunicación personal, 4 de noviembre del 2022). El silencio o las palabras evasivas, en tanto actitudes dialógicas, son manifestaciones de esta incomodidad, por ende nos sirven como pistas epistemológicas para acceder a supuestos y lógicas operantes. El silencio y la palabra evasiva, son también formas de la dialogicidad, que dan cuenta de supuestos naturalizados como son el no tener el “poder de hablar” y el de “respetar una jerarquía para hacer uso de la palabra” o “pedir permiso para hablar”.

Estas formas de dialogicidad evasiva, que dan cuenta de una palabra mediada por la jerarquía disciplinaria, era una de las dificultades más recurrentes para constituir un diálogo

“nivelado” y “libre” dentro del taller. Arpini relata los motivos por los que no podía articular una comunidad dialógica:

Nosotros pretendíamos nivelar y ellos no podían, pretendíamos liberarnos en el diálogo, pero ellos no podían deshacerse de la jerarquía, que para ellos es natural y además necesaria por sus protocolos y reglamentaciones, como forma de cuidado propio. Porque los protocolos que ellos tienen para el tratamiento con los internos no son porque sí, tienen que ver con cuidarse dentro de la cárcel de situaciones que pueden ser sumamente violentas y en la que pueden perder la vida, entonces el respeto por las reglas, las jerarquías y la obediencia la tienen que hacer. Esos lo tienen grabado a sangre y fuego y lo hacen porque en eso pueden poner en juego su vida. Entonces es muy difícil tratar de entablar una conversación en donde no se pueda hacer que la conversación sea más horizontal (Arpini, A. M., Comunicación personal, 4 de noviembre del 2022).

La estrategia para destrabar esta incomodidad fue volver sobre la cotidianeidad, que anteriormente se mostraba como una distancia, para convertirla ahora en un lugar de encuentro. En este caso la experiencia que mancomunó a los participantes fue “la comida”. No es un señalamiento menor que la vinculación se realice a partir de aquello que inevitablemente tenemos en común, las formas de producción y reproducción de la vida que son parte del universo cotidiano. El diálogo en torno a lo cotidiano fue la clave necesaria para comenzar a nivelar y liberar la comunidad dialógica:

El tema de la comida fue clave para hablar. La posibilidad de compartir el mate o las tortitas o desayunar con ellos fue clave para empezar a romper esa verticalidad. Y hablar acerca de las comidas, de lo que comían, cómo se preparaban la comida y quién se las preparaba. Todo lo que circulaba alrededor de las comidas, facilitaba la conversación y a partir de ahí podíamos empezar a preguntar otras cosas y encontrar puntos de encuentro para dialogar (Arpini, A. M., Comunicación personal, 4 de noviembre del 2022).

Las tramas “incómodas” de esta experiencia nos permiten acceder a las estrategias de este grupo de filósofas que se propone habitar la incomodidad epistemológica y vital desde los talleres. Talleres que se sustentaron en una concepción propia de la filosofía del lenguaje y el análisis discursivo y la filosofía práctica, que fue desarrollando y ampliando Arpini como docente en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNCUYO y como investigadora del CONICET. Estos talleres permitieron habitar la incomodidad de la dialogicidad evasiva para transformarla en una comunidad de indagación. De este modo, la circulación de la palabra se volvió una instancia de mediación para la constitución de “modos de subjetivación singulares”⁴ que permitieron la ruptura de esta dialogicidad

⁴ Siguiendo a Suely Rolnik y Felix Guattari, los modos de “subjetivación individuales” o procesos de “singularización” pueden ser colectivos ya que no implican individualidad sino disrupción frente a los modos de “producción de subjetividad capitalista” que masifica, homogeneiza y normaliza las subjetividades y sus jerarquizaciones a partir del control de la vida y del deseo (Cfr. Guattari y Rolnik 2013: 25).

evasiva por medio del reconocimiento del otre y su palabra. En este reconocimiento del otre reside una afirmación que no está exenta de conflictos, pero que permite poner en circulación otras formas de comprender la propia subjetividad y la subjetividad de los otros. Esta deconstrucción y resignificación del sentido y uso de la palabra, se asienta en una relación entre sujeto y lenguaje, que es planteada en el taller como “exterioridad” e “interioridad”. Exterioridad de la palabra entendida de modo instrumental, como una comunicación clara y efectiva para resolver conflictos (Arpini et al., 2010: 1-3). Interioridad de la palabra como estrategia humana para constituir la subjetividad dentro de una comunidad, en un doble sentido de la palabra, como “sujeta” culturalmente a la comunidad, pero también como, participación activa en el acto de “tomar la palabra” y hacerse cargo. Para Arpini este “poner en palabras lo que le/pasa” es un gesto político y por ende, antropológico:

Que un sujeto pueda poner en palabras lo que le pasa, su vida, sus deseos, sus fracasos y escuchar en la palabra de otros esto mismo, es uno de los modos más elementales de vivir humanamente. La vida humana no es una sucesión de hechos, es la narración de ellos y adquiere la forma de una trama sólo a partir de la palabra que la transforma en historia (3).

La trama dialéctica (exterioridad/interioridad de la palabra) marca los límites de cada una de las formas discursivas tomadas como posición absoluta. En tanto, la instrumentalización de la palabra niega otras posibilidades de comunicación

y reconocimiento por fuera de la eficacia y la eficiencia en la resolución de problemas. Como lenguaje instrumental organiza una relación unidireccional de la palabra como “orden” o “mandato” que supone silencio y obediencia. En segundo lugar, si la palabra como forma de autoafirmación dentro de la comunidad, como reconocimiento, es silenciada, no hay posibilidad de humanizarse y de humanizar al otro, porque no hay posibilidad de diálogo.

Este taller logró habilitar nuevas formas dialógicas, específicamente porque fue planteado como un laboratorio filosófico (en la figura de la comunidad de indagación), para comprender que la palabra cobra su fuerza y sentido en una comunidad. La “palabra sujeta”, pero no sujeta (en forma de orden y obediencia), sostenida en el otro, como un igual. También permitió pensar la palabra como exterioridad, como proceso de singularización, en el acto de “tomar la palabra”, de afirmarse a partir del discurso. En este caso la palabra cobra un renovado sentido de “seguridad” que complementa el anterior, ya que ahora el discurso que se entrama con un nosotros que tiene un sentido de “protección y reconocimiento”.

El laboratorio filosófico, una modulación de la práctica dialógica

Puedo hacer dos libros: uno dando a entender que sé lo que han escrito los demás: -placer a nadie útil, y no especial mío. Otro, estudiándome a mí por mí, placer original e independiente. Redención mía por mí, que gustaría a los que quieran redimirse. Prescindo, pues, de cuanto sé, y entro en mi Ser. ¿Que

qué somos? ¿Que qué éramos? ¿Que qué podemos ser?” (Martí 1975, vol. 19: 360).

Posiblemente los participantes del taller no pensaron esta experiencia inicialmente como un laboratorio filosófico. Pero finalmente, por las actividades que se realizaron y las formas en que se llevaron a cabo, se produjo un verdadero *laboratorium* para mediar la realidad y sus conflictos con prácticas dialógicas pertenecientes a la filosofía práctica. Las experiencias incómodas que vivieron, a medida que se llevaban a cabo los talleres, requerían reinventar los andamiajes teóricos y las prácticas para crear un habitar menos conflictivo. Por este motivo, la idea de laboratorio, nos permite conceptualizar una práctica filosófica, donde se experimenta y se prueban distintas estrategias y abordajes para resolver un problema. Por laboratorio no nos referimos al “no lugar aséptico” y burocrático donde se produce la “ley científica” y en donde fluye el discurso único y verdadero del hombre moderno y la racionalidad tecno-científica (Lizcano 2006: 220).

Antonio Campillo⁵, recupera el término latino medieval *laboratorium*, que representa la idea de un lugar donde se labora y se co-labora en torno a un arte u oficio, con el sentido artesanal y pedagógico que estas prácticas implican. De este modo el laborar permite un trabajo experimental, minucioso,

5 Antonio Campillo es filósofo, sociólogo y escritor español, catedrático de Filosofía de la Universidad de Murcia, ex presidente de la Red española de Filosofía (REF) y miembro del equipo editorial del Laboratorio Filosófico sobre la Pandemia y el Antropoceno ver: <https://redfilosofia.es/laboratorio/2020/06/20/por-que-un-laboratorio-filosofico/>.

que en su puesta en práctica y repetición colaborativa implica no sólo un diálogo sino también un enseñar y aprender sobre la marcha. Si pensamos la tarea filosófica ejercida en estos talleres dialógicos nos encontramos con una actividad colaborativa que va construyendo, revisando, practicando y enseñando su método y estrategias a partir de un hacer artesanal y crítico. Por ello, habitar la incomodidad de manera crítica y práctica produce, en primer lugar, un hacer metodológico artesanal en permanente revisión. En segundo lugar, se asienta en una anticipación de sentido: la de pensar la incomodidad como una estrategia epistemológica para reconocer nuevas preguntas y nuevos conocimientos que desarticulen las formas de dialogicidad evasivas.

Reconocer la incomodidad permite un trabajo dialógico sobre el silencio y la evasión para deconstruir formas de seguridad individual instrumental y obediente. Esta deconstrucción y resignificación permite un reconocimiento efectivo de que puede haber un diálogo con otros que funcione como forma de “cuidado de sí” y de “hacerse cargo” de un “nosotros” y no como mera obediencia instrumental. Adriana Arpini lo explica del siguiente modo: “Se trata de conocerse a sí mismo, no de la manera en que un sujeto conoce a un objeto, sino en un sentido más complejo, en que el conocimiento de sí está asociado al cuidado de sí” (Arpini 2012: 14). El reconocimiento de un estado epistemológico/corporal de lo incómodo permite articular estrategias para deconstruir, sensibilizar, poner en palabras y producir una crisis en pos de resignificar la experiencia para volver a habitarla. Es en este sentido que recuperamos esta experiencia como un laboratorio filosófico, que realiza

todo lo anteriormente mencionado y que busca nuevas estrategias metodológicas y epistemológicas para seguir pensando la incomodidad como posibilidad de re-significación de las prácticas. Una muestra de esto es el testimonio de Arpini en torno a cómo habitaron dicha experiencia:

... la experiencia fue un verdadero laboratorio. Después de cada sesión con los penitenciarios/as el grupo se juntaba en la facultad, nos juntábamos Paula Ripamonti, Leticia Molina, Alejandra Gabriele, Cristina Rochetti y yo, que éramos las responsables de la actividad, después había un segundo grupo que participaban hasta que se las podían bancar, eran duras las experiencias.

Nosotras cuando nos juntábamos los días lunes cada una expresaba todo lo que le había pasado, expresiones muy duras, y cada una con su sensibilidad contaba todo lo que había pensado, todo lo que había escrito, todas las tramas que habían potenciado sus experiencias, y las notas mostraban la dureza, las dificultades y la incomodidad de la experiencia. Llegó un momento que muchas de las filósofas y los y las estudiantes que participaban dejaron de ir se abrieron, superaron sus posibilidades para gestionar la dificultad. Las más proactivas proseguimos un tiempo más, reconocíamos las dificultades y la incomodidad de las experiencias pero seguimos pensando estrategias de abordaje y actividades para realizar (Arpini, A. M., Comunicación personal, 4 de noviembre del 2022).

El *laboratorium* filosófico, al relacionar el trabajo colectivo con el artesanal, habilita un abanico de experiencias entramadas

entre la habilidad técnica, la sensibilidad estética, el saber y un compromiso ético por le otre que supone habitar consciente y activamente los espacios colectivos y sus experiencias posibles. Ahora, la idea de laboratorio (como espacio de trabajo teórico-práctico colectivo) se anuda con la tarea filosófica cuando queda en evidencia que el pensamiento es siempre una actividad colectiva (que supone un otre y un nosotres), en eso reside la dialogicidad que lo compone. Siguiendo a Campillo (2020) el pensamiento colaborativo que surge del laboratorio anuda estrategias dialógicas, de aprendizaje y de “hibridación entre los saberes”. Además, filosofía y *laboratorium* comparten un quehacer “artesanal”, dedicado a crear una obra “bien hecha”, con la minuciosidad y el cuidado que eso requiere” (s/n°). Campillo visibiliza como la filosofía en tanto actividad artesana liga sus materiales y estrategias al trabajo con “las palabras, ideas, creencias, etc., de las que nos servimos para dar cuenta del *mundo*, del *nosotros* y del propio *yo*” (s/n°). El trabajo filosófico es una práctica necesariamente dialógica y dialéctica que se entrama entre la crítica y la desconstrucción, entre la relación agresiva con “las palabras con las que se construyen y legitiman las formas dominantes de organización de la vida” (s/n°) y la posibilidad emancipatoria a partir de una palabra que representa la “incompletud” y que supone la necesidad de habitar la diferencia, que solo puede entramar a partir de una actitud dialógica. La finalidad de la práctica dialógica filosófica implica no solo la tarea de crear nuevos conceptos para pensar “nuevos mapas conceptuales, nuevas maneras de comprender el mundo y orientarnos en él” (s/n°), sino también hacer posible otras formas de habitar, no exentas de incomodidad,

contradicción y malestar, que antes que negar o subsumir estas afecciones, propone habitarlas con una relación receptiva, prolífica y de incompletitud (Arpini. 2018: 6).

Arpini rescata el sentido de la tarea filosófica expresado por Roig al afirmar “la necesaria reflexión autocrítica que coloca al filosofar y al sujeto filosofante, acechado por la desesperanza, en la aventura de abrir nuevas posibilidades al pensar, pero también a la justicia y la dignidad” (Arpini 2013: 22). Esta necesidad crítica de pensar situado, no de contemplar aislado, tiene un profundo sentido axiológico, el del compromiso con la justicia —que tiene su fuente en el pensamiento filosófico latinoamericano—. Arpini sostiene que esta elección de crear conocimientos situados y en pos de un “conocerse a sí mismo” nos coloca frente a un doble proceder epistémico, uno ligado a la reproducción de la “filosofía llamada universal como mera copia y muestra de erudición”, otro que comienza en un “ponerse en valor a sí mismo” (Roig 2007) que permite un apropiación calibanesca (parafraseando a Fernández Retamar 2004) un “apropiarse del poder de la palabra para decir de sí”. Observamos tramas e ideas filosóficas situadas en una episteme latinoamericana, la noción de pensar desde Nuestra América en Martí, el “a priori antropológico” de Arturo Roig, el reapropiarse de la lengua para “maldecir” (criticar) del Calibán en Fernández Retamar. Para Arpini el “conocerse a sí mismo” asociado a una forma del “cuidado de sí” desarticula el conocimiento “objetivo” y “egoísta”, para potenciar un nosotros.

Pero no se trata de un cuidado egoísta de sí, sino que pasa del yo al nosotros, del presente al futuro, recuperando

críticamente el pasado: “¿qué somos, qué éramos, qué podemos ser?”. Preguntas que implican una práctica de autoconocimiento y autovaloración, que no sólo recoge el pasado en el presente, sino que también acoge la diversidad de lo que somos, como experiencias auténticas del pensar, que trastorna las certezas más superficiales y también las más profundas, e inaugura posibilidades de transformación, de creación, colocándonos ante el abismo de la novedad (Arpini 2012: 14).

Este es el sentido de la práctica filosófica en un contexto de encierro, habitar la incomodidad, propiciar espacios de diálogo para reapropiarse de las palabras y nombrar lo que no puede nombrarse, para romper el silencio y habilitar un cuidado de sí/nosotros a partir de la resignificación de la palabra como “orden”, en la palabra como “incompletud”.

Contaminar para renovar: nuevas incomodidades

Existen otras incomodidades, provenientes de la burocracia académica que resultan también estrategias de despolitización del espacio filosófico. La propuesta “incómoda” de talleres con personal penitenciario, manifestó también como la actividad universitaria de extensión suponía un acto de “contaminación” en torno a representaciones de la vida académica. Esto nos permite acceder, al menos como anticipación de sentido, a los supuestos que entranan la relación entre filosofía y sociedad, donde la primera, en una especie de “asepsia esencialista”, desconecta la materialidad de las necesidades e inquietudes de la sociedad y su conflictividad para representarlas como mero

“objetos de estudio”. Una de las particularidades más explícitas de esta concepción radica en que los talleres se ejecutaron sin financiamiento, aún con proyectos de extensión aprobados. Arpini testimonia esta “incomodidad” con la Universidad:

Trabajamos casi siempre sin ayuda económica, lográbamos que las instituciones con las que nos vinculábamos nos prestaran al menos el espacio para trabajar. Un año nos presentamos a los proyectos de extensión Mauricio López y recibimos una ayuda económica, mínima, que nos permitió hacerla en la Facultad de Filosofía dentro de la institución Universitaria. El segundo año, nos aprobaron el proyecto pero no nos dieron financiación (Arpini, A. Comunicación personal, 4 de noviembre del 2022).

Las dificultades para llevar adelante un proyecto de filosofía práctica surgen de una lógica de extensión universitaria asentada en representaciones “deshistorizadas” y “despolitizadas” de la práctica filosófica hacia el interior de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNCUYO⁶. Supone, como ya explicamos

6 Utilizamos las nociones “deshistorizadas” y “despolitizadas” entrecomilladas, porque esta aparente asepsia responde en realidad a una orientación política conservadora y de derecha. Para ampliar estas tramas recomiendo los trabajos producidos desde el proyecto de investigación “Tradicionalismo católico en Mendoza en la segunda mitad del siglo XX. Prácticas sociales, cultura política, discursos y circuitos académicos”, dirigido por Marcos Olalla y co-dirigido por Laura Rodríguez Agüero. En dicho proyecto, financiado por la Secretaría de Investigación, Internacionales y Posgrado de la UNCUYO, se desarrollan las tramas de un núcleo de profesionales, docentes e intelectuales con incidencia en la vida académica en Mendoza y que defendieron un pensamiento católico tradicionalista con fuerte rechazo a las ideas modernas. La Facultad

una representación de la actividad académica como reflexión aséptica que solo tiene que ver con ideas puras, libros y autores, y que nada tiene que ver con la cotidianidad y las condiciones históricas, sociales y culturales, donde estas ideas se entraman. Arpini explica la extrañeza que supone una actividad de extensión filosófica y sobre todo, con personal penitenciarios para esta concepción burocratizada del pensamiento.

La práctica filosófica estaba tan alejada de la extensión, que cuando salieron los proyectos de extensión Mauricio López en la Universidad de Cuyo, la Facultad de Filosofía no tenía ningún proyecto de extensión universitaria, mucho menos el Departamento de Filosofía. Nuestro proyecto de extensión⁷ fue el primer proyecto presentado, y me costó muchísimo que el secretario de extensión de ese momento firmara su aprobación. Porque el proyecto tenía que tener el aval y la aprobación de la Secretaría de Extensión de la Facultad de Filosofía y Letras. No entendían, ni aceptaban que realizáramos un proyecto de extensión desde la filosofía, y mucho menos que queríamos llevar penitenciarios a la Facultad. Nosotras ya teníamos varios años de experiencia y podíamos argumentar y explicar la necesidad y los fundamentos del proyecto. Finalmente, luego de muchas

de Filosofía y Letras se constituyó como un polo influyente de las ideas conservadoras, de derecha y católicas que tuvo sus múltiples manifestaciones políticas y discursivas en la toma de posición en la repulsa contra la coyuntura histórica internacional, nacional y eclesial desde mitad del siglo XX.

⁷ El secretario de extensión que comenta Arpini es el Dr. Víctor Gustavo Zonana, actual Decano de la FFyL, UNCUYO.

vueltas, conseguí que me dieran una entrevista y tuve una ardua tarea para convencerlos de que este era un proyecto necesario para que la Facultad se integre a prácticas de extensión y que era a su vez un proyecto de Filosofía, no de otra disciplina, y que correspondía hacerlo ahí.

Nosotras sabíamos que si el proyecto hubiese sido de talleres de filosofía con niños para maestras, por ejemplo, no hubiese habido problema, pero les resultaba muy incómodo tener que lidiar con la idea de traer guardiacárceles a la facultad. Tampoco podían decir que no, tenía la certeza de que era necesario y no podían decir que no. Pero si hubo incomprensiones, dilaciones, y una cierta incomodidad que se mostró en la dificultad para que lo firmaran (Arpini, A. Comunicación personal, 4 de noviembre del 2022).

La “burocracia” y la “asepsia” del conocimiento, que supone la universidad, en la relación con la sociedad (como lo otro, como algo que está afuera) se entrama con una serie de dispositivos ya estructurados que legitiman formas de hacer y de pensar la filosofía, pero también que actúan como mecanismos de conservación de las relaciones de fuerzas hacia el interior de la academia. Estos dispositivos institucionales, son mecanismos de “desgaste”, de desánimo emocional, que terminan horadando aun las militancias más férreas y coherentes en torno a otros modos de habitar la academia. Arpini nos relata de qué modo la burocracia (entramada en el supuesto de la filosofía como quehacer abstracto desligado de la cotidianeidad) fue el principal motivo de la no continuidad de la actividad.

El balance de la experiencia nos mostró que pudimos hacer muchas cosas. Tuvimos muchas limitaciones económicas y de gestiones administrativas, burocráticas, era muy desgastante tener que sortear todas las formas burocráticas de cada institución, y quizás ese fue uno de los motivos más importantes para dejar de hacerlo, cierto cansancio frente a esa burocracia (Arpini, A. Comunicación personal, 4 de noviembre del 2022).

El balance general de la filósofa mendocina es también una muestra de las formas en que habita y ejerce la filosofía y la docencia: Un compromiso con la esperanza y con la incomodidad como forma de deconstruir y resignificar las propias prácticas, las propias ideas, que en definitiva es el sentido de la crítica filosófica. La crisis como posibilidad de creación, el encuentro con la conflictividad de lo cotidiano como una forma de poner a prueba epistemológica y metodológicamente las representaciones sobre la vida que son producidas con las ideas.

Pero, por otro lado, fue sumamente interesante la experiencia, ya que nos permitió habitar un mundo desconocido, que nos llevó a preguntas y búsquedas novedosas y que nos permitió crecer filosóficamente. Tuvimos que entablar diálogos con posicionamientos filosóficos que no son los más tradicionales, para responder a las inquietudes que surgían. A mí me motivó a leer autores como Castoriadis o profundizar con autores como Foucault o Bourdieu, que han trabajado sobre las cárceles (Arpini, A. Comunicación personal, 4 de noviembre del 2022).

Entramar el discurso con el hacer y de este modo romper

con los sentidos naturalizados, “asépticos” y conservadores de la discursividad. Por ejemplo, este *laboratorium* filosófico producía golpes de realidad social sobre las propias prácticas académicas que ponían en cuestión el sentido mismo de la producción de conocimiento. Preguntas como: ¿Para qué sirve una tesis? ¿Para qué sirve una investigación? ¿Qué representaciones sobre la realidad producen las lecturas que realizamos? Arpini rescata la experiencia y sus tramas y aperturas de este modo:

Fue un crecimiento para todos y todas. Quienes estaban haciendo sus tesis en particular, encontrarse con esa realidad les permitió habilitar un sentido crítico sobre para qué sirve una tesis que las llevó a superar un modo clásico de hacer una tesis. Las llevó a repensar sus temas de investigación, y el enfoque en torno a las ideas o pensadores/as que trabajaron (Arpini, A. Comunicación personal, 4 de noviembre de 2022).

La respuesta desde el personal penitenciario es una marca del valor de la actividad y de la incidencia que tuvo en ellos. El taller produjo otras formas de vinculación y de circulación de la palabra. Desde las formas dialógicas evasivas como el silencio y la vaguedad, ahora existía un reconocimiento y una confianza, que se manifestaba en el pedido de continuidad del espacio. Arpini relata que:

... también creo que fue importante para los y las guardiacárceles y que algo les quedó. Porque ellos nos seguían pidiendo que lo reiteráramos. Y cuando teníamos la suerte de

reencontrarnos con participantes de anteriores talleres en los nuevos encuentros era muy grato el reencuentro y los que venían nuevos recibirían un reconocimiento y una buena referencia por parte de los que ya habían venido (Arpini, A. Comunicación personal, 4 de noviembre de 2022).

La incomodidad que supuso el encuentro entre filosofía y penitenciarios, tuvo una última experiencia que nos permitió visibilizar todas las tramas incómodas entre academia y vida cotidiana que no dejaron de proliferar. La recepción del relato de experiencia y de la reflexión teórica que emergió de estos talleres fue también recibida con incomodidad y extrañeza en el ámbito de la divulgación.

Hubo una experiencia interesante, que también fue graciosa, cuando presentamos una ponencia en un congreso de extensión sobre las prácticas con penitenciarios. Nos agruparon temáticamente en torno a la “cárcel”, pero la mayoría de las ponencias era sobre los internos, éramos las únicas que llevaban una experiencia con guardiacárceles. Cuando dimos nuestra exposición sobre los penitenciarios, una chica nos decía: “ustedes trabajaron con el enemigo”. No podían entender que hiciéramos talleres de filosofía con los penitenciarios. Una visión maniqueísta, entre buenos y malos. Tuvimos que explicar el por qué, el sentido de la experiencia. Pero también ahí fue resistida y tomada con incomodidad (Arpini, A. Comunicación personal, 4 de noviembre de 2022).

A modo de conclusión

Abrir un espacio de reflexión filosófica en torno a las prácticas dialógicas no resolverá las condiciones estructurales y precarias, ni demolerá las prisiones y sus violentos dispositivos, ni desarmará el punitivismo que la estructura. Pero, justamente porque no hará todo eso, es que la práctica se vuelve relevante, porque nos permite pensar críticamente y volver habitable, aquello que por considerarse imposible de transformar como totalidad, se suele abandonar a sus mecanismos disciplinarios y autoritarios. En este sentido, la militancia filosófica cobra fuerza política en una micropolítica del quehacer cotidiano, en un atender, comprender y preocuparse de las pequeñas y minúsculas formas en que se entrama la cotidianeidad. En este caso la puesta en valor del diálogo y de las prácticas cotidianas de personal penitenciario y de filósofos. La experiencia enseñó otras formas de circular la palabra y habilitó, aunque sea de modo incipiente, el acceso a otras lógicas, otras formas de conocer y de reconocernos.

Hemos intentando revalorizar esta forma de “habitar incómodamente” los espacios y las ideas, porque dan cuenta de una práctica filosófica que remite específicamente a una forma de producir conocimiento. Y exactamente este lo realmente valioso, nos encontramos frente a una filósofa que hace de la “incomodidad” una forma de producir conocimiento crítico y situado, que es propiamente el sentido filosófico de producir crisis, de producir una crítica sobre la realidad para dar cuenta de sus límites y habilitar nuevas preguntas, nuevos sentidos y nuevas formas de habitar nuestra cotidianeidad. En palabras

de Adriana Arpini inaugurar posibilidades de creación de otros mundos, “colocándonos ante el abismo de la novedad”.

Bibliografía

- Arpini, Adriana. 2010. *Prácticas dialógicas como dispositivos de transformación en contextos de encierro y vulnerabilidad social*. Proyectos Sociales de Extensión Universitaria “Prof. Mauricio López” Convocatoria 2010. UNCUYO.
- Arpini, Adriana María. 2012. “Propuestas en torno a la investigación en humanidades y ciencias sociales. Indagaciones sobre el humanismo”. *Cuadernos FHyCS-UNJu*, Nro. 42:11-19, Año 2012
- Arpini, Adriana María. 2013. “Tres cuestiones definitorias en los debates de la Filosofía Latinoamericana de la Liberación”. Algarrobo-MEL.com.ar a2-n2-2013 Revista en línea de la Maestría en Estudios Latinoamericanos FCPyS-UNCUYO. Sección: Dossier “Historia de las Ideas”.
- Arpini, Adriana María. 2018. “Pedagogías del sur. Algunas claves epistemológicas desde la experiencia latinoamericana”. *Saberes y prácticas. Revista de Filosofía y Educación* | ISSN 2525-2089 | Vol. 3 (2018) | Sección Artículos. Publicación en línea del Centro de investigaciones interdisciplinarias de filosofía en la escuela (CIIFE) FFyL-UNCUYO.
- Arpini, Adriana; Rochetti, Cristina; Ripamonti, Paula; Gabriele Alejandra; Molina Sara Leticia. 2010. “Circulación de la palabra en contextos de encierro. Espacio de diálogo y reflexión sobre las propias prácticas”. *Actas del IV Congreso Nacional de Extensión Universitaria y IX Jornadas Nacionales de Extensión Universitaria: Compromiso social y calidad educativa*. Secretaría de extensión Universitaria de la Universidad Nacional de Cuyo y Secretaría de Políticas Públicas del Ministerio de Educación de la Nación. Mendoza: EDIUNC, 2010.

- Caimari, Lila. 2012. *Mientras la ciudad duerme. Pistoleros, policías y periodistas en Buenos Aires, 1920–1945*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- Caimari, Lila. 2012. *Apenas un delincuente. Crimen, castigo y cultura en la Argentina (1880–1955)*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- Campillo Meseguer, Antonio. 2020. “Laboratorio Filosófico sobre la Pandemia y el Antropoceno”. Documento de presentación. <https://redfilosofia.es/laboratorio/equipo/>
- Contardi, Laura Aldana. 2014. “Función utópica y condición humana: Inflexiones a partir de los trazos de Arturo Andrés Roig”; UNCUYO. Facultad de Filosofía y Letras. Instituto de Filosofía Argentina y Americana; *Cuyo*; 31; 1; 6–2014; 85–105. hdl.handle.net/11336/37238
- Davis Angela. *¿Son obsoletas las prisiones?* Córdoba: Bocavulvaria ediciones. <https://www.bibliotecafragmentada.org/wp-content/uploads/2017/12/Davis-Son-obsoletas-las-prisiones-final.pdf>
- Foucault, Michel (1988). *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, Madrid: Alianza Editorial.
- Lizcano Fernández, Emmánuel. 2006. *Metáforas que nos piensan. Sobre ciencia, democracia y otras poderosas ficciones*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Martí José. *Obras Completas*. Edición crítica. Tomo 5. 1877–1880. México, Cuba, Guatemala y Estados Unidos (volumen 1). La Habana/Buenos Aires: Centro de Estudios Martianos/CLACSO, 2016. https://www.clacso.org.ar/coleccion_jose_marti
- Medina–Vicent, Maria. (2021). “La incomodidad del pensamiento: las Humanidades como arma crítica contra la precariedad en tiempos de pandemia”. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM el 9 de enero de 2021. <http://revistafyl.filos.unam.mx/index.php/la-incomodidad-del-pensamiento-las-humanidades-como-arma-critica-contra-la-precariedad-en-tiempos-de-pandemia/>

- Fernandez Retamar, Roberto. (2004) *Todo Calibán*, Buenos Aires, CLACSO: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Rochetti, Cristina, "Filosofía con niños. Propuesta latinoamericana", en: Enrique Dussel, Carmen Bohóquez y Eduardo Mendieta (Editores), *Pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y latino (1300-2000). Historias, corrientes, temas, filósofos*, México, Siglo XXI-CREFAL, 2009, (629-639).
- Roig, Arturo, A. 2009. Democracia y utopía. *Agora Philosophica. Revista Marplatense de Filosofía*, N° 19 - 20, Vol. X, 2009, pp. 176-210. www.agoraphilosophica.com.ar

ADRIANA EDUCADORA: PURA VIDA

Mercedes Barischetti

Universidad Nacional de Cuyo (Argentina)

 ORCID ID <https://orcid.org/0000-0003-0256-2536>

María Milena Quiroz

Universidad Nacional de Cuyo – CONICET (Argentina)

 ORCID ID <https://orcid.org/0000-0003-3666-790X>

Me gustó mucho ejercer las prácticas docentes
en las escuelas primarias de la zona y ahí supe
que cualquier cosa que hiciera
iba a estar vinculada con la docencia
(Adriana Arpini, 2022. Entrevista)

Como estudiantes y discípulas de Adriana Arpini, nos convoca la idea de compartir el pensamiento educativo de esta autora mendocina, oriunda del Departamento de General San Martín (ubicado en el Este de la Provincia de Mendoza), entrelazado con sus palabras, sus gestos y la lectura de sus obras que muestran una gama amplia y diversa a lo largo de aproximadamente 50 años de trabajo. En clave pedagógica se nos presentan algunas imágenes que componen un lienzo en el cual se entran posicionamientos aportados por la filosofía nuestroamericana.

Estas imágenes invitan a pensar desde la problematización de cuestiones como la escuela, la enseñanza, el aprendizaje, el currículum, la relación pedagógica, las infancias, el rol docente, el sistema educativo, la práctica docente, la política educativa, la democracia, la historia de la educación, entre otras preocupaciones de Adriana durante su carrera. Si bien no es intención de este escrito sistematizar el pensamiento pedagógico completo de Adriana, sí nos proponemos rescatar algunos puntos nodales en torno a los cuales se estructuran algunos de sus discursos y prácticas educativas.

Hemos elegido el recurso de imágenes como algo que nos ofrece una representación pregnante de una situación o acontecimiento que al mismo tiempo opera como una referencia a algo más complejo, más amplio, constituido por múltiples dimensiones. Una captura que permanece como origen o puertas de entrada para estudiar la educación desde Adriana. En términos de Castoriadis, una imagen es aquello que “remite a la vinculación entre significante y significado, una relación entre las imágenes y las significaciones” (2007: 386). Buscamos, por tanto, visibilizar algunas miradas y posiciones más fuertes de esta maestra, en torno a la educación en Mendoza y en Latinoamérica.

Lo que proponemos a continuación aparece como capas superpuestas con cierta unidad o permanencia en los discursos y prácticas de Adriana, pero que no siguen un criterio cronológico o temático.

Imágenes de Adriana educadora

Cinco imágenes son las que ponemos en foco para visibilizar pedagogía, pensamiento y experiencia en Adriana Arpini. 1) rechazo al universalismo abstracto-encuentros desde el sur; 2) rigurosidad del pensamiento y del trabajo científico; 3) educación filosófica en clave ética nuestroamericana; 4) educación en y para la libertad; 5) “Pura Vida”, nuestra vida.

Primera imagen: *Rechazo al universalismo abstracto-encuentros desde el sur*

Este primer punto nodal se encuentra atravesado por el posicionamiento epistemológico en el ámbito de la investigación y la docencia. Adriana ingresa a los problemas desde tensiones y dialécticas que rechazan posiciones hegemónicas o dicotómicas. En la entrevista sostiene: “Nosotros tenemos la tendencia a pensar que está todo mal o está todo bien y en realidad la cosa es más... Es un juego de poder.” (Adriana Arpini, 2022. Entrevista). Por ello pensarse, preguntarse, investigar y escribir supone partir de enclaves locales nuestroamericanos para reconocer y reconocerse como sujetos valiosos/as de enunciación, cuestionarse los procesos de producción del conocimiento en la ciencia, en los medios, en el aula a partir de la selección y la presencia de autores del Cono Sur. En referencia a la educación se pregunta: “¿Con qué frecuencia encontramos en los libros a los que apelamos para nuestra formación disciplinar reflexiones acerca de las prácticas y los saberes de nuestras culturas americanas?” (Arpini, 2018: 4).

Esta preocupación, que comparte con otros/as investigadores, les lleva a identificar en la práctica docente estas ausencias de textos, discursos y prácticas de pensadores latinoamericanos/as que irrumpen la lógica moderna colonial. Al mismo tiempo les invita a legitimar ciertas dinámicas de circulación de la palabra y de asunción de roles en el aula que habiliten alternativas no hegemónicas, a partir de la Historia de las Ideas como una metodología de trabajo educativo: pensar el presente de forma histórica en términos roigianos. Adriana lo expresa así:

Sobre esto hay un mundo de cosas muy interesantes y hasta muy bellas de conversar. Yo en el terreno de la investigación me he dedicado a la Historia de las Ideas, pero la historia de las ideas que parece una disciplina que se ocupa del pasado, sin embargo, se ocupa del presente porque busca en el pasado. José Gaos, que es uno de los primeros que sistematiza la metodología de la historia de las ideas, tomaba una afirmación de Ortega y Gasset y la radicalizaba para decir que: “las ideas son acciones”. Las ideas son acciones que los hombres realizan en una determinada circunstancia con una precisa finalidad. Es decir, las ideas son del presente, se realizan en una determinada circunstancia y con una finalidad, es decir apuntan al futuro. Sin embargo, se estudian en el pasado. El Historiador de las ideas busca en el pasado aquellas ideas que en el presente pueden funcionar o pueden ser resignificadas en función de producir una transformación (Adriana Arpini, 2022. Entrevista).

Las producciones académicas de los equipos de trabajo dirigidos por Arpini toman como punto de partida lo local, lo

contextual, lo propio o aquello que circunscribe y da materialidad a una experiencia humana; poniendo de relieve las condiciones sociales, políticas, económicas, históricas y culturales de los pueblos. Se agrupan bajo la denominación *Pedagogías del Sur* aquellas iniciativas que, en este sentido, proveen “criterios epistemológicos y metodológicos para afrontar los desafíos educativos de nuestro tiempo, que son muchos. Uno de esos desafíos es precisamente la reconstrucción crítica y la actualización de nuestro propio legado de pensamiento pedagógico” (Arpini 2018: 12).

Segunda imagen: rigurosidad del pensamiento y del trabajo científico

El segundo punto nodal en el trabajo educativo de Adriana apela a prácticas pedagógicas y de investigación atravesadas por una cierta vigilancia epistemológica que implica: correrse de disciplinar el pensamiento y organizar la reflexión de manera conjunta, mostrar caminos para el pensar –caminos donde se cuidan las palabras, los /las sujetos que enuncian, la escucha y las preguntas–; promover el pensar con otros/as a partir de la horizontalidad y la igualdad, sostener con convicción que se puede filosofar en y de cualquier circunstancia, más allá de la edad, el género y la raza en el marco de democratizar la participación y defender la pluralidad de pensamientos en los espacios educativos. Esto queda plasmado en algunos de sus escritos, tales como *Filosofía, narración y educación*, escrito con Rosa Licata.

La educación en general aparece como paradigmática en la enseñanza de la filosofía, actividad en la que, de alguna

manera, se hace visible la pedagogía para ella. En la entrevista realizada en el marco de un proyecto de investigación¹, Adriana expresa:

¿Qué significa para mí trabajar en docencia con estudiantes que, ya sea en el secundario o en la universidad, toman los cursos de filosofía, cómo se enseña la filosofía? Esa es una cosa que a mí siempre me ha motivado mucho a reflexionar. Lo primero que me interesa es que: la necesidad de llevar adelante una reflexión y si es posible una reflexión que sea crítica, que revele cierto grado de madurez tiene que surgir de las propias necesidades de los estudiantes. Y en cada etapa de la vida los chicos tienen preguntas existenciales, preguntas acerca de su propia vida. Y entonces, a partir de esas preguntas es que creo yo que se puede trabajar el pensamiento filosófico ¿no?, las formas de filosofar. Y por supuesto, eso no se hace solamente mediante una conversación sino también recordando a los grandes filósofos que han buscado también respuestas a esos problemas. Entonces esa manera de trabajar me parece a mí a partir de las necesidades de los estudiantes hace que se genere un compromiso ¿no? Importante respecto de querer saber, respecto de la necesidad de saber, de la necesidad de aprender, de escuchar, de buscar. Y bueno, pienso que es la forma de enseñar filosofía y creo que esto se puede aplicar a cualquier otra disciplina, cualquier otra actividad docente (Adriana Arpini, 2022. Entrevista).

1 Entre maestras mendocinas: conversaciones para la visibilización de otras memorias en torno a la historia de la educación de Mendoza. Proyecto aprobado y financiado por la SIIP-UNCUYO. Período 2022-2024.

En estas palabras se pone de relieve que, por un lado, pensamos con otros/as compañeros/as de estudio, textos, pensadores o dispositivos. Tales experiencias presentan un carácter socio-político-cultural y “conlleva la transformación no menos acelerada de la existencia personal y social” (Arpini 2002: 81). En el contexto globalizado/capitalista, se analiza cómo se promueven expectativas y aspectos negativos. Expectativas como: promesa del progreso tecnológico, aumento en la circulación de mercancías, información y conocimientos, generalización del consumo, progresiva pérdida del *ethos* y del *pathos* del ciudadano; aspectos negativos como: aumento de las desigualdades, marginación, exclusión, miseria, contaminación, destrucción irreversible de equilibrio ecológico. En este marco justamente ella afirma que es posible la reivindicación de la democracia y de la educación, que parte desde estos lugares (81).

Por otro lado, para poder reflexionar es necesario hacerlo situadamente, desde la experiencia, es decir aquello que surge de las propias necesidades e inquietudes. Es por ello que la práctica educativa se presenta para Adriana como una materialidad:

Existen otras materialidades muchas veces desconocidas o no tenidas en cuenta en los ámbitos educativos. La materialidad de los cuerpos -de formas, tamaños, colores y sexos diversos-, de los deseos -sobre todo el deseo de aprender y de enseñar aquello que no está expresamente contemplado en el currículum-, las necesidades -muy especialmente la de ser reconocido y reconocer(se) en la tarea conjunta-, de los afectos y las afecciones, de las miradas y las imágenes, de la memoria

de las experiencias vividas y sus narraciones, de las tradiciones compartidas (Arpini 2019: 10).

Al mismo tiempo, la investigación en educación aparece como la opción para una práctica docente centrada, situada, rigurosa, sustentada. La interacción entre el mundo de la enseñanza y el de la ciencia no es sólo ineludible, como si fuera un ingrediente más: constituye un requisito previo para hacer posible la educación. Ella lo expresa en estas palabras:

En el terreno de las prácticas educativas, preguntas tales como ¿qué hacer?, ¿cómo hacer?, ¿para qué hacer?, han dado lugar a investigaciones rigurosas, importantes reflexiones y propuestas ciertamente innovadoras en muchos casos (9).

La enseñanza de la filosofía, en especial, para Adriana convoca una cierta lucidez histórica, teórica, metodológica y epistemológica docente respecto a la propia disciplina de estudio, a las necesidades del grupo de estudiantes o asistentes y a las relaciones precisas/rigurosas que se pueden establecer entre violencias e injusticias contextuales y regionales y las condiciones históricas de opresión: hay que pensar nuestro tiempo.

Tercera imagen: Educación filosófica en clave ética nuestroamericana

El tercer punto nodal convoca nombres como Arturo Roig, Enrique Dussel, Rodolfo Mario Agoglia, Eugenio María de Hostos, José Gaos, José Martí, Francisco Bilbao, Augusto Salazar Bondy, Francesca Gargallo, Angélica Mendoza y varios pensa-

dores y pensadoras más que Adriana estudió y visibilizó para constituir lo que implica lo nuestroamericano. Este concepto, acuñado como forma y ejercicio docente en ella, desde nuestra comprensión, implicó decisiones educativas como: lecturas latinoamericanas y de pensadores/as mundiales –de diversas épocas– que promueven la crítica a lo normativo, privilegiar la reflexión teórico/ práctica por sobre lo hermético y componer “dialécticas discontinuas”² de categorías entre la historia mundial, regional, local con el sujeto que enuncia, que piensa. “¿Quién es el que necesita saber acerca de las cosas? ¿Desde qué situación concreta este sujeto plantea la necesidad de saber de estos asuntos universales? ¿y locales? (Arpini 2011: 146).

De aquí que la Historia de la educación mendocina en clave nuestroamericana cobra sentido en las propuestas educativas de la autora y el análisis de las políticas regionales escolares.

Entonces, lo que quiero decir es que en la historia de la educación de Mendoza hay muchos momentos muy importantes

2 Para referirse a esta situación, tensa y muchas veces conflictiva, entre subjetividad y objetividad, Roig acuñó el término “dialéctica discontinua”. Aplicando a la Filosofía Latinoamericana, es decir, a un modo identificado con cierto contexto socio–histórico, esa dialéctica se manifiesta a través de “discursos que han sido para cada época diagnóstico, denuncia, proyecto y también, por cierto, compromiso” (Roig, 2008: 157). En relación con la educación, esa tensión dialéctica involucra tanto la transmisión de los modos de objetivación especialmente la transmisión a las nuevas generaciones, como las diferentes maneras en que “los nuevos” atesoran, seleccionan, reformulan y dan vida en el presente a aquellas objetivaciones”(Arpini 2011: 146–147).

de renovación de las prácticas educativas, más allá de lo que se impone desde el sistema, desde la administración de la educación. Yo diría que hay como un doble movimiento, por un lado está todo el sistema educativo que tiene sus normativas, que son necesarias por supuesto, pero, por otro lado están los movimientos de maestros y maestras que van generando innovaciones importantes y a veces esas innovaciones impactan en el sistema y otras no, a veces el sistema ahoga las innovaciones. Ahí hay una dialéctica que está presente y que es importante porque nosotros tenemos la tendencia a pensar que está todo mal o está todo bien y en realidad la cosa es más...es un juego de poder (Adriana Arpini, 2022. Entrevista).

La dialéctica entre innovaciones y retrocesos, visiones y perspectivas educativas configuran el escenario de las prácticas docentes. Las memorias y los testimonios son el material que permite poner en tensión la relación de la vida cotidiana de los/las docentes y los/las estudiantes en términos pedagógicos. Adriana nos cuenta una de estas experiencias:

Cuando nosotras hacíamos la práctica de filosofía con niños, había escuelas en las que no les interesaba para nada, porque significaba sacar a los niños de la rutina y a los maestros se les exigía algo extra, pero había otras escuelas que estaban muy interesadas, porque decían que mientras los niños estaban en la clase de filosofía estaban disciplinados. O sea, les interesaba el efecto contrario y los chicos, en realidad, estaban entusiasmados. Digamos que los chicos estaban “quietos”, “entretenidos” (para la escuela) (Risas).

Bueno, en esas discusiones aparecían cosas súper interesantes. La cosa se puede leer desde muchos lados y, por supuesto, uno tiene que tener más o menos claro el objetivo porque sí, fácilmente se puede confundir, decir: esto es una forma de disciplinar...cuando en realidad es una forma de conocer los límites de la disciplina, ver hasta dónde se puede llegar. ¿Qué hay más allá del límite disciplinar que se impone desde el sistema? (Adriana Arpini, 2022. Entrevista).

Junto con Ana Luisa Dufour, y como no nos venía bien ninguno de los manuales que había, armamos uno (risas). Porque íbamos escribiendo las experiencias, íbamos escribiendo los temas y entonces, un buen día dijimos: esto tiene que ser sistematizado y empezamos a juntarnos todos los días martes. Recuerdo que eran los días que teníamos libres, y nos juntábamos a armar un texto para la enseñanza de la filosofía y ese texto se publicó en el 84. Fue muy gracioso porque nosotras éramos jovencitas y qué se yo, ingenuas, en algún sentido, porque cuando lo tuvimos listo dijimos: ¿Qué hacemos? Bueno, ofrezcámoslo a las editoriales y tuvimos -en esa época no existían celulares- nada de eso, fuimos a la central telefónica, pedimos la guía de Buenos Aires, buscamos la editorial. (Adriana Arpini, 2022. Entrevista).

La educación en clave latinoamericana se inscribe en la relación entre el proyecto social de la modernidad eurocéntrica y lo que supone “lo nuestro” como valioso (Roig, 2014). Podemos preguntarnos junto a Adriana: “¿Será posible que el ideal de unidad latinoamericana de inspiración bolivariana movilice

la conciencia crítica y oriente las definiciones en materia de políticas educativas y culturales? ¿Será el siglo XXI el tiempo de la integración y el reconocimiento mutuo?" (Arpini 2003: 7). ¡Ojalá!

Cuarta imagen: *educación en y para la libertad (Freire)*

Cuando yo era estudiante, Mauricio López trajo a Mendoza el primer ejemplar de la *Pedagogía del Oprimido*, y no había fotocopias en esa época (risas), te estoy hablando de la prehistoria (Adriana Arpini, 2022. Entrevista).

La educación como práctica de la libertad, expresión que sintetiza la obra de Paulo Freire, constituye un lema que atraviesa un posicionamiento propiamente nuestroamericano en el ámbito de la educación. Este giro, si así podemos llamarlo, pedagógico, no es solamente un planteo genial de Paulo, sino que contiene en sí mismo toda una historia de educadores y filósofos que imaginaron una Patria Grande desde los albores de la independencia de las colonias: Martí, Rodríguez, Bolívar, Salazar Bondy... entre otros/as.

Adriana da con este libro en los años setenta, como estudiante del profesorado de Filosofía, en una facultad y en una provincia en la cual estas ideas no eran las que circulaban con más fluidez. Ella nos relata:

Entonces ese libro que Mauricio trajo -yo no lo conocía personalmente a Mauricio- pero él lo circuló de mano en mano. Lo tenía Roig, lo tenía Bazán, lo tenía Dussel, en algún momento cayó en mis manos. Yo no alcancé a leer mucho porque lo tenía

que devolver ahí no más, pero... Digamos, eso fue una influencia muy importante porque entonces fue la época en que se planteó acá en la facultad toda la reforma.

Este testimonio de Adriana trae a colación un evento crucial en la Universidad Nacional de Cuyo: la Reforma de los planes de estudio producida en los años 1973-1974. Dicho proceso se produjo en el contexto de lo que Roig denomina un “proceso de cambio en la universidad argentina actual” (1998: 67) y que implicó en nuestra casa de estudios la puesta en marcha de un “experimento de pedagogía universitaria participativa” (99). Otro actor importante en este experimento es Daniel Prieto Castillo, quien nos cuenta también lo siguiente:

Lo que nosotros teníamos claro, y esto también es muy importante, es que el problema no era solamente una mirada educativa distinta a la otra en el sentido de... bueno “dame más la palabra,” sino que el sentido era estructural, y esa estructura está representada por la forma en que está organizada la universidad. Esto fue la clave de lo que quiero comentarles, la clave que nos llevó al planteamiento de lo que se llamaron, dentro de la experiencia de la universidad, las Unidades Pedagógicas (Prieto Castillo 2018: 25).

Dicho experimento se da en el marco de la adhesión de un grupo de intelectuales a las ideas pedagógicas de Freire, que postulan principios como la educación para la libertad, la participación, la educación popular, la extensión universitaria, la pedagogía dialógica, la universidad abierta a todas

las clases sociales. Adriana Arpini vivió en primera persona dichos eventos:

El basamento digamos, la base de distinguir entre educación bancaria y liberadora estaba presente en todas las discusiones acerca de la transformación educativa en la facultad. Entonces el libro de Paulo Freire circuló en el 71-72. No sé si Paulo Freire era bien visto o no, en ese momento no alcancé a darme cuenta por dónde andaba, pero sí me pareció importante esa distinción, en ese momento (Adriana Arpini, 2022. Entrevista).

Y más adelante nos introduce en una vívida imagen del alcance de esta innovación en la universidad:

Nosotros teníamos discusiones con estudiantes de otras carreras. Había mucha comunicación, este predio de la universidad empezó funcionar en el año 70 y éramos pocas facultades las que funcionamos acá: Medicina, Filosofía, después Arte en los galpones y todos los estudiantes nos juntábamos en la parada del micro, no éramos tantos como somos ahora, nos juntábamos en la parada del micro y ahí se armaban grandes discusiones y bueno, en esas discusiones un posicionamiento importante era justamente el tema de la liberación, por parte de nosotros, de estudiantes de Filosofía (Adriana Arpini, 2022. Entrevista).

Posteriormente, estos principios influyeron fuertemente en su práctica docente y configuraron la realización de algunos “experimentos pedagógicos” en aquellos espacios escolares que

la hospedaron como docente: escuelas secundarias de su San Martín natal, la misma Facultad de Filosofía y Letras, el CONICET y muchos más. La educación está ligada a la libertad, a la democracia, a la participación, a la transformación del mundo.

¿Cuál era la paradoja en ese momento? Tenía que enseñar fundamentos de la educación y uno de los temas de fundamentos de la educación era “la educación en la vida democrática” o “la educación para la democracia” ¡y no estábamos en democracia! (risas). Entonces la paradoja era cómo trabajar los fundamentos de una educación democrática en una situación de no democracia. Ese era el gran conflicto que yo tenía. Y entonces lo único que se me ocurrió, lo que se me ocurrió en ese momento era hacer experiencias (Adriana Arpini, 2022. Entrevista).

Quinta imagen: *Pura Vida*

El quinto y último punto nodal nos sitúa en el edificio del CCT-Mendoza/CONICET. En los pasillos habitualmente desprovistos de expresiones ajenas a la “ciencia”, nos detenemos ante una puerta que llama la atención: un cartel de madera con la leyenda “Pura Vida”. Pura vida, vida pintada en color blanco y acompañada de hojas de palmera verde sobre una madera. Este detalle, que se encuentra en la puerta de la oficina de Adriana, es una invitación y una declaración, una disposición. Recupera y pone de relieve una forma de trabajo, de vínculo, de compromiso, de lucha. Cuando rastreamos el significado de la expresión en algunas páginas oficiales gubernamentales del Caribe, el término Pura Vida –además de remitir a diversas regiones o playas de la región– es una forma de saludar de los

y los pobladores locales como forma de generar un ambiente de bienvenida, confortable, acogedor. Se vincula con celebrar la vida con otros/as mediante actitudes como sonreír, agradecer, integrar, hacer amigos/as. Es una frase de uso cotidiano que apela a una actitud en un momento difícil: “pura vida”, si alguien pregunta cómo estás: “pura vida”, si necesito pedir disculpas “pura vida”, para responder a un insulto o mal gesto “pura vida”.

¿Podríamos asociarlo con un estado de vida esperanzado, amigable y positivo, que hasta en las cosas malas ve posibilidades? ¿Tiene implicancias en la cotidianeidad, en las pequeñas vivencias o decisiones de la vida? Pura vida no es un simple cartel, es una demanda que cobra sentido en lo cotidiano y simple, donde se abren como formas de vida las prácticas y los saberes latinoamericanos. A propósito de lo cotidiano, Adriana sostiene:

Tiene que ver con lo cotidiano. Mira, yo estoy convencida... si bien la vida cotidiana es del ámbito de la reproducción de la vida, entonces parece que la vida cotidiana fuera siempre cíclica, que no pasara nada, que todos los días se hacen las mismas actividades vinculadas a la reproducción de la vida: comer, higienizarse, cuidar la salud... es el ámbito donde se procrea además, de dónde vienen los niños, entonces pareciera que es puramente cíclica. Sin embargo, cuando hay problemas que afectan a los grupos sociales en su conjunto el lugar donde el problema se empieza a resolver es en la vida cotidiana. Hay una autora, Ágnes Heller, que dice que sin vida cotidiana no hay historia, por más que la vida cotidiana sea el ámbito de la mera

reproducción, que por supuesto ella no está de acuerdo con esto, sucede que si no hay reproducción no hay historia tampoco. Las gestas históricas no se pueden realizar si no hay reproducción de la vida cotidiana (Adriana Arpini, 2022. Entrevista).

El cartel en la puerta tiene además una referencia histórica en el marco de Nuestra América y también a la historia personal de Adriana. Remite a Eugenio María de Hostos. Este pensador caribeño fue objeto de sus primeras producciones científicas, en su tesis (2007), denominada “Eugenio María de Hostos y su época: categorías sociales y fundamentación filosófica”, dirigida por Arturo Roig, la palabra vida aparece recurrentemente y específicamente en la página 327 Adriana recupera una frase de Rojas Osorio, que se torna inevitable rescatar:

Nuestra identidad es la forja de un destino común, destino que es vida, vida que es unidad y diferencia, semejanza y variedad. Hostos sabía todo esto. (Arpini, 2007: 327).

La vida se juega en lo cotidiano y, siguiendo a otras pensadoras, Adriana explica el rol de las mujeres en la historia tomando en cuenta la relación con la reproducción de la vida en ciclos:

Cuando una sequía afecta la generación de alimentos, ¿dónde se resuelve eso? En la vida cotidiana. Son las mujeres en el ámbito rural que tienen que buscar las alternativas para la reproducción de la vida. Por eso la revolución neolítica la

hicieron las mujeres. Claro, las mujeres son las que se dieron cuenta del ciclo de la vida, del ciclo de la semilla, que había que dejar de migrar atrás de los animales, en la época de las glaciaciones, para esperar que la semilla brotara. Entonces, son las mujeres las que producen la revolución neolítica, que es la gran revolución de la humanidad porque, si no, no se hubiera conocido la agricultura. Entonces, cuando hoy en día se dice que las mujeres son guardianas de las semillas, eso está presente en muchos pueblos, lo que se quiere decir es precisamente eso, y además, quiere decir no especular con las semillas (Adriana Arpini, 2022. Entrevista).

En el campo de la educación, la vida aparece como parte de la pedagogía. Aprendizaje y vida, relación con lo vivido, con la experiencia y con lo cotidiano. Adriana lo recuerda a partir de un profesor:

En el secundario, por ejemplo, quien nos llevaba a pensar acerca de las cosas más insólitas, pero también más cercanas a la vida de cada una, era el profesor de matemáticas, paradójicamente ¿no? Fue un gran profesor que hacía de la matemática algo vivo (Adriana Arpini, 2022. Entrevista).

Hacer de la materia algo vivo ¿no es eso pura vida?

Bibliografía

- Arpini, Adriana y Licata Rosa. 2002. *Filosofía, narración y educación*. Mendoza: Qellqasqa.
- Arpini, Adriana. 2003. La problemática político-educativa de la integración consideraciones para una actualización del mensaje bolivariano. *Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação*, N° 1.
- Arpini, Adriana. 2007. *Eugenio María de Hostos y su época: categorías sociales y fundamentación filosófica*. Puerto Rico: Universidad de Puerto Rico.
- Arpini, Adriana. 2011. Enseñanza de la filosofía en nuestra América. Inquietudes de pensar. En Arpini, Adriana, Mariana Alvarado, Paula Ripamonti, Cristina Rochetti (Comps.) *Filosofía y Educación en nuestra América*. Mendoza: Qellqasqa.
- Arpini, Adriana. 2018. Pedagogías del sur. Algunas claves epistemológicas desde la experiencia latinoamericana. *Saberes y Prácticas. Revista de filosofía de la educación*. Vol. 3.
- Arpini, Adriana (Comp). 2019. *Diez reflexiones sobre Materialidad de la educación*. Mendoza: Qellqasqa.
- Castoriadis, Cornelius. 2007. *La institución imaginaria de la sociedad*. Buenos Aires: Tusquets.
- Freire, Paulo. 1970. *Pedagogía del oprimido*. Buenos Aires: Nueva Tierra.
- Prieto Castillo, Daniel. 2018. Testimonio grabado en el marco del Encuentro por los 100 años de la Reforma Universitaria, FFYL, UNCuyo.
- Roig, Arturo. 1998. *La universidad hacia la democracia. Bases doctrinarias e históricas para la construcción de una pedagogía participativa*. Mendoza: EDIUNC.
- Roig, Arturo. 2004. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Edición a cargo de Marisa Muñoz, con la colaboración de Pablo E. Boggia.

<https://www.ensayistas.org/filosofos/argentina/roig/teoria/12.htm>

Fuente

Arpini, Adriana (8 de noviembre de 2022). Entrevista realizada por Mercedes Barischetti y Milena Quiroz en la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Cuyo.

PRIMEROS RECORRIDOS DE UNA TRAYECTORIA INTELECTUAL

Marisa Muñoz

INCIHUSA–CONICET | Facultad de Filosofía y Letras,
Universidad Nacional de Cuyo (Argentina)

 ORCID ID <https://orcid.org/0000-0002-9449-0754>

Adriana, tengo sobre la mesa un montón de papeles que tienen que ver con vos, con tu vida académica, tu vida intelectual: Currículums, entrevistas, artículos, libros, capítulos de libros... Estoy mirando el índice de uno de tus libros recientes en el que se reúne un concentrado de tu trayectoria. Me refiero a *Tramas e itinerarios. Entre Filosofía práctica e Historia de las ideas* (2020).

Qué te parece si iniciamos esta conversación aludiendo a los equipajes y destinos que has conformado y constituido en los comienzos de tu trayectoria. Me imagino que estás en un momento biográfico en el que estás recibiendo muchas devoluciones de tantos años de trabajo. Entonces, ¿nos podrías narrar cómo ha sido tu camino y tu tránsito por la filosofía? ¿Qué podrías decirnos del camino recorrido?

— Adriana: Bueno... hay que ponerse a pensar en cosas de hace mucho tiempo. Terminé el secundario como maestra,

en la época que los maestros salían del secundario cursado en la Escuela Normal. En 1969 fue el último año que salimos con cinco años de secundaria los maestros. Desde entonces siempre supe que me iba a dedicar a la docencia, me interesaba mucho la docencia y en particular me gustaba la filosofía. De las materias que tenía en el secundario me había impactado la filosofía. También me gustaba mucho la literatura, la historia ... carreras vinculadas a las humanidades. Entonces, me inscribí en la Facultad de Filosofía. Hicimos el preuniversitario con otras amigas, compañeras del secundario y así es como me fui entusiasmando cada vez más con la filosofía e ingresé en la carrera. Al principio pensaba hacer al mismo tiempo literatura y filosofía, pero finalmente terminé haciendo al mismo tiempo filosofía e historia.

— *Eso no lo sabía, ¿hasta qué año llegaste?*

— Sí, lo que pasa es que no la pude terminar, por lo que se vino después ... Hice muchas materias de distintos años, pero más o menos habría cubierto hasta un tercer año. Además, en esa época, teníamos materias comunes en las carreras de Filosofía e Historia. La cuestión es que en la Facultad mi experiencia fue muy buena.

— *¿En qué año entraste?*

— Hice el preuniversitario en el 69 y entré a la Facultad en el 70. Esa fue la generación que inauguró el nuevo edificio de la facultad. O sea que a mí no me tocó ir al edificio en la calle las Heras. Cuando terminamos el preuniversitario nos hicieron una entrevista en el edificio antiguo, pero después,

todo lo demás, fue en el edificio nuevo, que en ese momento solo tenía un ala principal. Tuve profesores excepcionales. En primer año tuve a Carlos Ceriotto y a Oward Ferrari. Sus clases eran maravillosas. Una que entraba con toda la ansiedad de conocer y profundizar en temas y ellos, en particular ellos, eran muy abiertos. Te los encontrabas en los pasillos y te podías poner a charlar con ellos. Se conversaba durante horas sobre los temas de la materia y sobre otros temas. Era un lindo equipo de trabajo.

— *¿Oward Ferrari ya estaba dedicado a Hegel en aquellos años?*

— En esos años nos daba Kant. Tuvimos una Introducción a la Filosofía muy potente. Vimos a Platón, Descartes, Kant, Husserl, algo del positivismo, Comte en particular. La gran expectativa de los que nos íbamos a dedicar a la filosofía era rendir esa materia con la máxima nota. Había que estudiar... Si no nos sacábamos diez no servíamos para la filosofía (risas). Mas o menos ese era el planteo del grupo. Pero nos sacamos un diez todos.

Carlos Ceriotto tuvo afinidad con la fenomenología. Él nos enseñó a Husserl. Era fantástico como enseñaba Husserl. Nunca después de Ceriotto hubo alguien que enseñara a Husserl como él. También tiene trabajos sobre Merleau-Ponty aunque no lo dio ese año. Él se fue a Alemania a hacer sus investigaciones sobre fenomenología. Volvió, se volvió a ir, y falleció en ese último trayecto. No lo alcanzamos a tener en Filosofía Contemporánea.

— *¿Qué nos podrías decir de Carlos Bazán, de Enrique Dussel, de Vicente Cicchiti, de Arturo Roig? Formaron parte de profesores e investigadores memorables en la Facultad de Filosofía y Letras (UNCUYO).*

— Carlos Bazán fue nuestro profesor de Filosofía Medieval; Arturo Roig fue el profesor de Filosofía Antigua. En segundo año teníamos Antigua y en tercero, Medieval. Con Roig, en 1971, tuvimos una experiencia muy interesante. Lo primero que nos hizo leer fue la Filosofía de la Historia de Hegel. Era para entender a Platón. El curso era sobre Platón, pero empezamos leyendo a Hegel. En 1972 Roig publicó su libro sobre Platón (*Platón o la filosofía como libertad y expectativa*). En los agradecimientos de ese libro nombra a los estudiantes y las lecturas compartidas. Así es que una se siente reconocida. Roig tenía en las clases unas fichitas donde también incorporaba los comentarios que sus alumnos y alumnas le hacían.

En su libro están reflejadas muchas de las lecturas que hacíamos. Obviamente él nos guiaba y nos compartía lo que estaba investigando respecto de Platón. No estudiamos al Platón de manual sino que estudiamos los textos de Platón. Eso fue super interesante. Y eso también se profundizó aún más en Filosofía Medieval con Carlos Bazán. Esa también fue una experiencia fantástica. Él había hecho su tesis sobre Siger de Brabant y había empezado a trabajar Plotino, entonces, nos hizo leer Plotino y después a Tomás de Aquino. Además, para leer a Tomás de Aquino nos daba clases extra de latín. De manera que aprendimos a leerlo en latín.

— Vos ¿habías elegido griego o latín en las lenguas clásicas?

— En esa época teníamos dos años de griego y dos años de latín, no podíamos elegir. Yo ya había cursado los dos años de latín, porque eran en primer y segundo año, pero la experiencia de la lectura de Santo Tomás fue una experiencia diferente porque era abordar textos que no estaban traducidos. Bazán, en esos años, ganó un concurso de la Comisión Leonina del Vaticano para traducir textos de Santo Tomás.

— ¡O sea que Carlos Bazán empezó el trabajo de traducción junto a sus propios estudiantes!

— Sí. Nos daba las claves de cómo traducir y del estilo de escritura que tenía Tomás de Aquino. Leíamos a Tomás de Aquino en latín y lo entendíamos.

La experiencia fue después, en cuarto año, teníamos pedagogía. El profesor de pedagogía, Ruiz Sánchez, era un tomista de manual. Cuando tuvimos que ir a rendir con Anilú (Ana Luisa Dufour), que fue mi compañera con la que estudiamos no sé si todas, pero casi todas las materias, habíamos elegido trabajar el tema de las virtudes. Yo tomé la virtud de la prudencia y me fui a buscar los textos de Tomás de Aquino de la *prima secundae*. Se los leí en latín, rendí mi examen con los textos leídos en latín y sin traducción. Yo los leía en latín y después explicaba, y decía lo que yo tenía que decir, pero no traduje.

Anilú hizo lo mismo. Fue muy gracioso porque el examen fue una suerte de venganza porque esa materia tenía sobre exigencias. Para poder rendir la materia teníamos que aprobar

un examen de Historia de la educación, porque en los prácticos nos daban historia de la educación. Entonces teníamos que rendir un examen de los prácticos que era una historia universal de la educación y después ir al examen final para rendir los teóricos.

Igual, son esas venganzas muy personales ... que te hacen bien al alma, a la formación. En ese momento, en el año 73, los estudiantes teníamos posiciones bien críticas respecto de los profesores y no éramos ingenuos respecto de donde se paraba cada uno de los profesores.

— *Era una época de mucha movilización de toda la comunidad universitaria. Qué podrías decirnos de Enrique Dussel. ¿Fue tu profesor en esos años?*

A Dussel lo tuvimos en Ética. En ese momento estaba escribiendo los dos primeros volúmenes de *Para una ética de la liberación latinoamericana* que se publicaron por Siglo XXI, en el 73. O sea que nosotros trabajamos en el curso esos volúmenes de la Ética. Casi al mismo tiempo, se había publicado *Para una destrucción de la historia de la ética* por una editorial mendocina, Ser y tiempo. EL curso empezó por ahí, por una de-strucción de la historia de la ética y después para una ética de la liberación latinoamericana.

Él empezó en *Para una destrucción de la historia de la ética* con Aristóteles, Santo Tomás, los modernos, especialmente Kant, Nietzsche, Heidegger, discutiendo las tesis de estos autores. Y bueno, vimos todos esos autores desde la perspectiva de él, por supuesto. Después trabajamos algunos capítulos del primer volumen de *Para un ética...* Tenía como JTP a Norma

Fóscolo, que nos daba la ética moderna de Descartes y parte de Kant, pero fundamentalmente Descartes. Ella venía de hacer su doctorado sobre Descartes. La tesis de la Norma es fantástica. Ella hace su doctorado en Lovaina. Quería hacerlo sobre Heidegger, pero, en ese momento, en Lovaina habían muchas tesis sobre Heidegger entonces, su director asignado, le sugirió la ética de Descartes, que no estaba explicitada. Había que arrancarle la ética que estaba presente. Lo que hace Norma es una tesis acerca de la contraposición entre la moral provisoria y la moral del científico. Porque en todos los textos de Descartes está presente el deseo de conocer y la moral que tiene que tener el científico en el acto de conocer. Ésta se contrapone radicalmente diferente a la moral provisoria, porque la moral provisoria dice bueno, voy a hacer lo que todos hacen... Son principios más bien conservadores, en cambio la moral del científico es una cosa absolutamente revolucionaria que además muestra la situación de época, lo que pasaba en el siglo XVII con respecto al desarrollo de conocimientos, a la emergencia de la burguesía, la burguesía como clase social en crecimiento. Por supuesto que ella no lo dice en estos términos, pero lo va mostrando a lo largo de la tesis. Es preciosa la tesis de la Norma.

— *Muy interesante. De Norma Fóscolo he leído también un trabajo sobre Vicente Fatone. Me parece que tuvo una beca vinculada al estudio de este autor.*

Claro, porque ella antes de irse a Lovaina a estudiar trabajó durante un tiempo en el Instituto de Filosofía. En esa época había una categoría previa a la de JTP, ayudante docente

o ayudante de investigación, no recuerdo bien. Ella tuvo un cargo de esos en el Instituto de filosofía, y esos cargos eran para investigación bajo la tutela de Diego Pró o quien fuera en ese momento director del Instituto.

— *Por lo que venimos conversando puedo advertir que tuviste muy buenos profesores que lindan además con la figura de maestros. Incluso Norma Fóscolo, siendo de otra generación, ya contaba con una potencia reflexiva considerable. Ella, de hecho, ha sido un gran referente para mí.*

— Totalmente... Yo me he dado cuenta después, incluso después de haber trabajado con ella y de haberle hecho también una entrevista. En ese curso en el que nos daba los trabajos prácticos sobre Descartes ella hablaba mucho sobre la correspondencia que tenía Descartes con distintas figuras importantes de la época. Y permanente estaba haciendo comparaciones o referencias al correo de lectores de algunas revistas, que eran muy comunes en los años '60 y '70, la correspondencia que mantenía con Isabel de Bohemia ... como una suerte de parangón, se podía leer con la misma clave el correo de lectores de algunas revistas. Entonces era sumamente interesante porque lo tenías ahí actualizado.

— *Claro, entiendo, Norma incorporaba cuestiones novedosas en relación a la práctica de la lectura filosófica.*

— En esos mismos años, entre el 73 y el 75, se produjo todo el proceso de transformación de los planes de estudio. Fue un proceso de transformación de la Universidad. Se buscaba transformar el sistema de cátedras por un sistema

más dinámico y abierto. Se implementó el sistema de áreas y nosotros, a esa altura, ya estábamos en cuarto o quinto año. Entonces, como las áreas tenían que tener representantes estudiantiles y éramos pocos en el curso (había dos representantes por cada área y cuatro áreas), todos, entre titulares y suplentes integramos las áreas.

— *Cuando decís que eran pocos estudiantes de filosofía, ¿a cuántos te referís? ¿Con cuántos compañeros y compañeras empezaste y con cuántos llegaste a cuarto o quinto año?*

— Empezamos pocos y terminamos pocos, en el ínterin se fue modificando porque algunos quedaron y se incorporaban otros que venían atrasados. Creo que al final nos recibimos ocho, pero habremos empezado menos de veinte. Al principio, teníamos muchas materias comunes así es que éramos un grupo bastante grande. Entonces, integrábamos comisiones. A mí me tocó integrar la famosa “Comisión 8”, que fue la encargada de revisar la Ley Universitaria. Esta Comisión estaba coordinada por Daniel Bes, quien era un lingüista muy importante que en ese momento había vuelto al país (porque estaba en Francia, en la Sorbona). Había vuelto muy entusiasmado con las transformaciones que en ese momento se estaban dando, pero bueno, después se tuvo que volver a ir... Él conducía esa comisión 8. Fue un trabajo muy interesante. Para mí significó conocer la historia de la universidad argentina, especialmente el significado de la reforma del '18.

— *Comenzaste a tener un mapa, una cartografía...*

— Sí, un mapa, hacer un mapa de todo eso y empezar

a hacer propuestas. Hicimos una gran encuesta. Encuesta a profesores, graduados y estudiantes, para cada uno con preguntas diferentes, y después procesamos todos esos materiales y empezamos a pensar cómo articular eso en términos de una ley. Todo lo que salió de esa comisión quedó incorporado en la Ley Taiana. Fue muy importante porque se produjeron insumos para esa ley.

— *Cuando cursaste, ¿la Facultad de Filosofía tenía articulaciones con las Universidades de San Juan y San Luis?*

— En esa época ya no. Me parece que la separación y creación de tres universidades, Cuyo, San Luis y San Juan, fue en los 60', cuando se implementó un sistema de universidades chicas. Se crearon muchas universidades chicas, lo que se quería era reducir... que las universidades no tuvieran más de 20000 alumnos, en fin, que estuvieran localizadas. Eso fue en los 60'. Cuando yo ingresé en la Universidad eso ya estaba hecho.

En San Luis nunca hubo carrera de Filosofía, tampoco existe ahora. Lo que sí hay son profesores de filosofía que efectivamente se incorporaron a otras carreras.

— *De las expectativas con las que iniciaste la carrera, de los profesores con los que cursaste las materias, y de las experiencias que tuviste, ¿cuándo o cómo empieza a gestarse tu pasión por la investigación?*

— Era muy importante la actividad de investigación. Nosotros en el cursado teníamos en tercer año Filosofía medieval y el Seminario de iniciación que era sobre Filosofía medieval.

En cuarto teníamos Filosofía contemporánea que ese año... Esa fue otra experiencia linda porque en el 74' ya era decano Segovia y Segovia le encarga esa materia a Daniel Guillot y a Puly Bárcena (María Schilardi de Bárcena). Yo tuve a ellos dos como profesores en esa materia, así es que ahí vimos Heidegger, Levinas, Ortega y Gasset, un repertorio de autores... Kojeve (Había fallecido Carlos Ceriotto, quien era titular de esa cátedra).

Daniel Guillot, Puly y otros, que ahora no me acuerdo, estaban haciendo el doctorado en la facultad. En esos años también se implementó la carrera del doctorado con una modalidad super interesante de seminarios, con gente que venía de afuera. Se le dio un gran impulso al doctorado. Todo eso después, cuando nos echaron a todos, quedo clausurado.

Puly empezó acá el doctorado bajo la dirección del Arturo Roig. Ella estaba adscripta en la cátedra de Filosofía contemporánea con Carlos Ceriotto. Pero cuando él fallece, ella se acerca al grupo de Arturo. Empezó estudiando temas de filosofía latinoamericana para su doctorado con el Arturo. Él ya tenía el seminario de licenciatura sobre filosofía latinoamericana. Yo lo cursé con él. Puly no pudo terminar el doctorado acá y lo terminó, tiempo después, en España. Lo hizo sobre Merleau-Ponty.

— *Claro, son los primeros trabajos, con perspectivas renovadas, del tema de la percepción, la corporalidad. Leí un trabajo de Puly en el libro que coordinó Lucrecia Rovaletti (Corporalidad. La problemática del cuerpo en el pensamiento actual, 1998).*

— Sí, fueron muy interesantes las lecturas que se comienzan a hacer de Merleau-Ponty. Puly tiene una publicación en la revista *Philosophia* sobre Merleau-Ponty. Era el tema que ella trabajaba antes de que falleciera Ceriotto.

Con Ceriotto se trabajaba Merleau Ponty. Estudiando a Husserl, él llega a Merleau-Ponty y anticipa cosas que, incluso en la UBA, es posterior respecto a cómo se inscribe Merleau-Ponty en los estudios fenomenológicos.

— *¿Cómo conformás tu equipaje filosófico Adriana? ¿Qué ponés en tu valija? ¿Cómo haces tus elecciones? Aun cuando en ese momento puede que no hayan sido del todo claras tus opciones, obviamente.*

— Bueno, fundamentalmente la elección mía pasó por el impacto que tuvo para mi estudiar a Platón desde la actualidad, eso fue muy impactante. El curso de Ética con Enrique Dussel también fue muy impactante. Y el hecho de que, en ese año, en el 74, se implementara una nueva modalidad de los seminarios de licenciatura. Teníamos una oferta muy buena de seminarios de licenciatura. Podíamos elegir temas y directores. Y ahí yo lo elegí a Arturo Roig como director.

— *Según entiendo, en esos seminarios, Arturo Roig ya no estaba enfocado en los textos platónicos...*

— No, porque el tema que él ofrecía para el seminario era filosofía latinoamericana. Varios de nosotros, de nuestro grupo, elegimos trabajar con Roig filosofía latinoamericana. Otros eligieron trabajar con Dussel sobre temas de ética. Y otros eligieron trabajar con Bazán porque eran los que ofrecían

seminarios. Bazán también ofrecía temas de ética y de antropología. Por ejemplo, Anilú trabajó con Bazán pero trabajó los textos del Enrique Dussel. Fijate que interesante.

— *O sea que entre ellos había lazos académicos de respeto y reconocimiento intelectual. Eso dice mucho de sus prácticas.*

— Sí, había lazos, ¡totalmente! Y, además, había mucha conversación y empatía. A mí me tocó rendir no me acuerdo qué materia, estaban Bazán, Roig y Dussel en el tribunal y fue una conversación como de dos o tres horas. Ni sé el tiempo que pasó. Empecé a rendir, presenté el tema especial, siguieron conversando entre ellos, me hacían preguntas, seguían conversando entre ellos... Era una cosa increíble. Incluso me acuerdo que ahí quien empezó a hacerme preguntas fue Dussel y en ese momento él estaba trabajando la “analéctica” y de algún modo pretendía que yo explicara cómo se podía superar la dialéctica yendo más allá de la dialéctica. Yo todavía no sabía nada de eso. Entonces, empezaron a conversar entre ellos. Para mí fue una lección filosófica.

— *¿Cómo era la sociabilidad en esos años en que cursaste la carrera?*

— En esos años, desde que ingresamos en la facultad, un grupo bastante grande de compañeros que eran de historia, de geografía y también de letras, empezamos a hacer actividades en común. Se estaba construyendo el departamento de Educación Física. Entonces empezamos a ir a jugar al voley y a intervenir en competencias. Y se había construido en esos años el refugio de montaña en Vallecitos, entonces nos entu-

siasmamos y hacíamos la reserva en el refugio de Vallecitos para ir en las vacaciones de invierno. Se armaron lazos fuertes de otra naturaleza. Algunos éramos de otros departamentos: San Martín, Rivadavia, Junín... Éramos varios los que veníamos de afuera. También estaba la carrera de inglés que era relativamente nueva y teníamos compañeras del grupo de inglés también. En ese grupo no solamente conversábamos sobre las cosas propias de la época, de la edad... sino también sobre la política y específicamente sobre política universitaria.

En ese grupo estaba Horacio Cerutti, Liliana Bermúdez, Glora Hintze. Estaba también Emilio Márquez. Por él conocí a mi marido Miguel Márquez. Emilio estudiaba Geografía. Todo ese grupo de gente formamos una agrupación que se llamaba CER, con C: Coordinadora de estudiantes revolucionarios. Nos presentamos a las elecciones como opción alternativa frente a la franja morada y la JP (la juventud peronista). Y no nos fue tan mal. Estaba Susana Bermejillo con nosotros, quien fue desaparecida después. Salimos terceros. A Susana y a mí nos tocó la Secretaría de Cultura. Ella era titular y yo era suplente en la Secretaría de Cultura del Centro de Estudiantes en el año 74'. Susana ya estaba en quinto año, estaba haciendo las prácticas.

— *¿Cómo era el tema de la militancia en aquellos años?*

— Había una cuestión de compañerismo. Éramos muy compañeros más allá de las militancias que cada uno tenía, los que eran peronistas, los que eran radicales... Discutíamos mucho también.

— *¿Cuál era tu afinidad política en esa época?*

— No, yo pertenecía al grupo de estudiantes independientes. Te diría que, dentro de todo, éramos los que estábamos más a la izquierda, los más inconformistas, especialmente con la política universitaria del momento.

— *¿Ese posicionamiento se mantuvo así a lo largo de tu trayectoria?*

— Sí, yo siempre he sido más bien independiente en toda mi trayectoria.

Sobre finales del 74, las cosas estaban muy feas. A mi cuñado, Emilio, lo habían amenazado. También habían amenazado a su familia. Él militaba en el CER, era militancia universitaria, no era de una organización. Una noche lo agarraron, le dieron una paliza y amenazaron a la hermana. Le dijeron todos los movimientos que hacía la hermana. Ella, en ese momento, estaba en el secundario. Entonces, Emilio decidió irse del país, fue uno de los primeros en irse, se autoexilió.

— *En ese clima, parte de tus equipajes filosóficos, los constituiste en medio de riegos, de miedos...*

— El riesgo, los miedos, todo junto. Emilio se fue a Perú. Eran los años en que Augusto Salazar Bondy estaba en plena reforma de la educación peruana. Sus libros circulaban. En una carta (a través del Miguel) le dije que me interesaba estudiar a Salazar Bondy y me mandó todos los libros que consiguió.

— *Ahí empezó la pasión por el estudio de la obra de Salazar Bondy, pasión que, además, no ha tenido merma.*

— Claro, porque yo hice la tesis de licenciatura sobre

Salazar Bondy, solamente que no la pude terminar porque... esa fue la otra historia.

— *¿Eso fue así porque Arturo Roig se tuvo que exiliar? ¿Él era tu director de tesis?*

— Claro, yo había empezado con la tesis e iba trabajando, tenía un programa de tesis de cuatro capítulos acordados con Arturo Roig. Venía trabajando muy bien, estaba fascinada porque tenía todos los libros. Cuando terminé el segundo capítulo fui a la casa del Arturo, ahí en la casa Vicente López, a leerle lo que había escrito. Entonces, me acuerdo que él me atendió en su escritorio, estuvimos como dos horas leyendo lo que llevaba escrito y me dijo “bueno, Adriana, esto está muy bien, pero las cosas están muy feas, ... trate de terminar la tesis, redacte una conclusión y preséntela ya”. Eso fue después de las vacaciones de julio del año 75. Me asusté un poco, me fui a mi casa en San Martín y me puse a redactar la conclusión, revisar, pasar a máquina (en ese momento era con papel multicopia). En 15, 20 días, ya tenía el trabajo y a fines de agosto estaba presentando la tesis.

Arturo me dijo “vaya y preséntela, voy a hablar con el Profesor Nolberto Espinosa para que se haga cargo”. Él ya había hablado con Espinosa y este le había dicho que sí, que se iba a hacer cargo de mi tesis. Arturo trató de dejar todo armado. La cuestión es que presenté la tesis en ese momento, pero la nota me la dieron en el año 77 porque mi nombre aparecía en las listas negras que circulaban en la Universidad y en la Facultad. También estaba Arturo Roig, Carlos Bazán, y muchos otros profesores. A ellos directamente los echaron, ellos eran

efectivos. Yo aparecía en una de las listas de estudiantes en donde se decía que no podíamos regresar a la universidad ni como estudiantes, ni como graduados, ni como profesores.

— *¿O sea que estuviste años sin pisar la Facultad y sin tener tu título?*

— Sin tener el título de la carrera que ya había terminado y tampoco pude terminar la carrera de historia. Porque yo cuando terminé la carrera de filosofía fui a inscribirme en la carrera de historia para completar las materias. Empecé a cursarlas, pero un día que estaba cursando, me mandan a llamar de la secretaria estudiantil para decirme que no puedo estar más en la Facultad. Me mostraron una lista. Además de mi nombre estaba el de Eduardo Peñafort, Marta Blanco, otros... Con Eduardo Peñafort éramos muy amigos, él militaba en el peronismo. Íbamos juntos a las manifestaciones. Había un espíritu en común.

— *Volviendo a tu tesis de licenciatura, ¿Espinosa es quien figura como director? ¿De ahí proviene el reconocimiento que expresas hacia su persona?*

— Totalmente, con Espinosa he tenido una deuda si se quiere, porque después vino la otra parte de la historia. Durante los 10 años siguientes yo no pude volver... 9 años siguientes, no pude volver a la universidad bajo ninguna forma. Solamente volví en el 77, a fines del 77. Recibí una llamada telefónica en mi casa en la que me dicen “estamos haciendo su diploma, queremos saber si María va con acento o sin acento”. ¡¿En manos de quien estaba la universidad...?! La cuestión es que

después de esas llamadas, al poco tiempo me vuelven a llamar y me dicen que tengo que ir a retirar el diploma y hacer el juramento, porque yo no había hecho el juramento

— *Todo esto fue en completa soledad...*

— Sí, en completa soledad. Luis Campoy era el decano de ese momento. Me acompañó solamente Miguel, mi esposo. Nos pidieron los documentos a la entrada del predio universitario. En esa época se alambró el predio universitario. Nos dejaron pasar a los dos, llegamos a la Facultad, en la puerta de la Facultad el policía nos volvió a pedir los documentos. A Miguel no lo dejaron entrar a la Facultad. Me hicieron pasar a la sala del Consejo Directivo -en esos años, durante la dictadura, no existió el Consejo-. Todo estaba oscuro, las persianas cerradas. Por la puertita de atrás aparece Campoy, prende una luz, ni siquiera abre una ventana. Me toma el juramento, me da el título y chau, me fui, temblando, por esos pasillos oscuros. No sé si temblaba de miedo o de pena porque me dio mucha pena...

— *Te entiendo Adriana, fue una época oscura y triste para la Universidad y para el país. Ya había desaparecido Susana Bermejillo y se empezaban a conocer las atrocidades que estaban haciendo con total impunidad.*

— Nosotros teníamos compañeros y compañeras de los que no se sabía nada, otros se habían tenido que ir o que estaban en la clandestinidad. Esto pasaba no solo en nuestra facultad sino en otras facultades. Entonces, bueno, salí, me fui con mi título... yo tuve la suerte...

— *¿Pudiste dar clases?*

— Sí, con el certificado analítico y el título de maestra pude empezar a dar clases en la escuela secundaria.

— *Varios profesores y profesoras tuvieron que irse, exiliarse o autoexiliarse. Arturo Roig publicó en México su libro Teoría y crítica de la filosofía latinoamericana en el exilio (1981). ¿Ustedes tuvieron novedades o algún vínculo con quienes estaban en el exilio?*

— No, aunque intentamos mantener correspondencia. Con uno de los que tuvimos correspondencia más tiempo fue con Bazán. Pero en un momento Bazán nos escribe una carta medio enigmática, no me la escribe a mí, se la escribe a Anilú, medio enigmática en donde se despedía. Que no nos iba a escribir más. Creo que lo hizo más por un cuidado hacia nosotras ... se interceptaban cartas, correspondencia. A partir de ahí no pudimos mantener más correspondencia con ninguno ni saber de nadie hasta avanzados varios años. El reencuentro con Arturo Roig se da directamente en el 84.

— *¿Qué pasó con tu formación y proyectos en esos años?*

— Durante todos esos años, con Anilú, mi compañera de estudios, nos pusimos a dar clases y estudiar para dar clases. Los libros que había para el secundario no nos gustaban. Éramos rebeldes, no queríamos dar con ningún libro del secundario que circulaban en ese momento. Entonces, nos dedicamos a preparar clases y un buen día dijimos “bueno, con todo esto que tenemos, que era muchísimo material, hagamos un libro”. Y lo hicimos. Armamos el libro, hicimos un resumen,

y el resumen lo empezamos a mandar a las editoriales de Buenos Aires que publicaban cosas para el secundario. Desde El Ateneo nos contestaron que les interesaba y nos citaron a una reunión. El libro *Introducción a la problemática filosófica* se publicó finalmente en 1984. Tuvo cuatro reediciones de 2000 ejemplares cada una. Nos llegaban cartas de profesores de distintas partes del país agradeciéndonos el libro. Fue una experiencia bien interesante.

— *Desde que te conozco, el tema de la educación y la pedagogía, ocupa un lugar relevante en tus intereses y en tu producción.*

— Sí, sí, yo soy de las que piensan que el “pedagogismo” le hace mucho daño a la educación, pero que hay que trabajar y transformar la teoría pedagógica. Hay que mirarla desde otro lado, desde el lugar de quien aprende –que somos todos.

— *Otros temas de larga duración en tu trayectoria se vinculan a la “filosofía práctica”, a la ética, a la antropología. ¿Es así?*

— Claro, a mí, de los campos teóricos de la filosofía los que más me interesan son la Ética y la Antropología. Y eso, cruzado con la historia de las ideas. Esto se me fue clarificando cuando empecé a trabajar con Arturo. Siempre me interesó la filosofía latinoamericana. Con la Anilú teníamos un grupo de trabajo al que después se sumó Delia Albarracín y Alicia Ruiz, no sé si vos la conoces...

— *Si, las conozco a ambas. Alicia fue mi profesora de Lógica en la Facultad.*

Empezamos a leer los textos de Rodolfo Kusch y los textos de Enrique Dussel. Nos reuníamos los martes a la mañana, me acuerdo que era el día que ninguna de las tres teníamos clases. Nos reuníamos en mi casa y leíamos esos libros. También hicimos un libro, pero ese no lo publicamos.

Trabajamos Kusch y Dussel, pero no solamente a ellos. Yo me había suscripto a la revista de *Filosofía latinoamericana* y la recibía regularmente. La revista se publicó hasta el 79. Y también leíamos la revista *Megafón*. ¿Qué más leíamos? ... Mariátegui! Nos pusimos a leer Mariátegui.

— *Entiendo que la creación de la cátedra Francisco de Victoria fue un hecho importante y dio lugar a reencuentros. Contribuyó a reunir a quienes estaban dispersos en esos años.*

— Sí, conocimos a Armando Martínez y a Mariano Viera. Ellos habían formado, por inspiración de Gonzalo Casas, la Cátedra Libre de pensamiento latinoamericano Fray Francisco de Vitoria. Era un grupo peronista. Nos enteramos por el diario, nosotras tres (Delia Albarracín, Alicia Ruiz y yo), que se iba a dictar curso de pensamiento latinoamericano. No me acuerdo si se llamaba así exactamente. Estábamos todavía en época de proceso, serían principios de los años 80. Nos anotamos y fuimos al curso en el estudio del Mariano Viera. Allí nos encontramos con Clara Jalif, Norma Fóscolo, la Puly (María Schilardi). A partir de ahí empezamos a tener reuniones más o menos periódicas con toda esa gente. También nos invitaron, como actividad de la cátedra libre, a dar un curso. Entonces

dimos un curso que se llamó “El hombre americano como problema”. Se grabaron todas las sesiones de ese curso.

— *¿Tenés las grabaciones?*

— No tengo las grabaciones. No sé dónde están. Lo que hicimos fue desgrabarlas y hacer un libro. Y el libro se llama *El hombre americano como problema*. Pero nunca lo publicamos. Lo tengo, ese lo tengo en su versión mecanografiada.

— *Y ese libro, ¿no han pensado en publicarlo o hacer algo con ese material?*

— No, lo tendría que ver, ... no sé. Lo tengo ahí arrumbado porque nunca nos imaginamos que lo íbamos a poder publicar. Lo presentamos a un concurso, ahora que me acuerdo. No salió seleccionado, entonces lo guardamos. Habíamos estado estudiando a Kusch y a Dussel. De ahí venían los insumos más importantes para el libro. Y de otros lados también pero fundamentalmente sobre sus obras

— *Cuáles eran tus lecturas en ese tiempo, es decir, ya en la vuelta a la democracia.*

— Bueno, en esos años, me puse a estudiar teoría crítica de la Escuela de Frankfurt. A leer a Horkheimer, Adorno, a Marcuse. Toda la teoría crítica, por mi cuenta. También leí a Nietzsche... todos esos autores que me interesaba leer.

— *Luis Triviño fue el primer rector de la UNCUYO después del proceso. Se le han hecho varios reconocimientos a su gestión.*

— Sí, Triviño como rector normalizador vuelve a poner

en funcionamiento el CIUNC, que antes se llamaba CAPI, que es lo que ahora es la SIIP (Secretaría de Investigación, Internacionales y Posgrado UNCUYO). Lo primero que hace es activar las becas para graduados. Entonces preparé un proyecto de beca para estudiar el problema antropológico y el problema ético en autores latinoamericanos. Elegí a Alejandro Korn, Alejandro Deústua y José Vasconcelos. Le pedí a Nolberto Espinosa que fuera mi director de beca y aceptó. Me dijo “esta interesante el proyecto pero de esto no sé nada”, “Si se anima, yo la apoyo”. Por eso te digo que Espinosa fue importante en mi carrera. Por la edad, me tuve que presentar a las becas de perfeccionamiento. Y a partir de ahí siempre iba con tiempo justo para presentarme a las becas. Obtuve la beca, para ese entonces ya habíamos publicado con la Anilú el segundo libro, porque preparamos dos libros.

— *¿Cómo se llama ese otro libro? ¿De qué años son los libros que publicaste?*

— Son del 84 y 85. Fue uno después de otro. Porque como el primero tuvo tanto éxito, de la misma editorial nos preguntaron: “¿no se animan a hacer unas orientaciones para la enseñanza de la filosofía?”. *Introducción a la problemática filosófica*, estaba destinado a los alumnos, y el otro era sobre la enseñanza de la filosofía. Era un libro teórico destinado a los docentes. Entonces en mi curriculum figuraban dos libros, quedé primera en el orden de mérito de la beca. Ahora no escribiría un libro como ese pero en aquella época fue bueno. Obtuve la beca con el lugar de trabajo en la FFYL. Y así volví a la FFYL, con esa beca ...

— *¿Cómo es el comienzo de tu actividad docente en la Universidad?*

— Nos habíamos reencontrado con Norma Fóscolo en la Cátedra libre “Fray Francisco de Vitoria”. Luis Triviño, en ese momento decano, la convoca para hacerse cargo de la cátedra de Ética en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. Triviño promueve, durante su gestión, una reforma de los planes de estudio. Hasta ese momento la carrera de Trabajo Social era una carrera intermedia. Se recibían de “asistentes sociales” en 3 años. Él quiso llevar la carrera a Licenciatura. Entonces promovió una reforma completa del plan de estudios que fue muy apoyada por el Círculo de Asistentes Sociales. El nuevo plan de estudios se promulgó en el año 86. En el plan antiguo estaba Ética en primero, segundo y tercer año. En primer año era Ética en general, en segundo año era Ética y doctrina social de la iglesia. En tercer año era Ética profesional. Lo que hacen es juntar todo eso en una sola materia: Ética general y profesional, con más horas y a cursarse en primer año. Primero la convocan a Norma Fóscolo para que se hiciera cargo de ese espacio. Ella acepta, pero como era primer año y había una multitud de alumnos, Norma pide un ayudante. Había ingreso irrestricto, entonces, en primer año de la carrera de Trabajo Social, había como 200 alumnos. Norma Fóscolo me convoca para que fuera su ayudante, su JTP. En ese momento yo estaba dando Ética en un terciario en San Martín

— *¿Vivías todavía en San Martín o ya estabas en Mendoza?*

— No, ya estaba viviendo en Mendoza. Así, entonces,

empecé con mi primer cargo en la Universidad. Bueno, tenía la beca y el cargo de JTP en Ética, un cargo simple, con Norma Fóscolo como docente titular.

— *¿Cuándo se transforma en Ética social y profesional?*

— Se transforma en Ética social y profesional con la siguiente reforma del plan de estudios. Porque a los pocos años empiezan a circular, a hacerse fuerte, acá en Mendoza, en la Argentina en general, todas estas teorías del “trabajo social” que tienen que ver con la participación, con transformar el Trabajo Social. Al transformarse en licenciatura, también tenían que tener investigación. Entonces, todo lo que era investigación participativa, trabajos en grupo, trabajos con grupo, con comunidades, que no estaba contemplado en el primer plan, fue necesario incorporarlo al nuevo plan. La materia pasó de estar en primer año a estar en cuarto año y se llamó Ética social y profesional.

— *¿Cuándo aparece la figura de Arturo Roig?*

— Bueno, siendo yo becario en la facultad, muy solitaria esa tarea ... la ventaja que tenía era que la biblioteca contaba con los libros que necesitaba: José Vasconcelos, Alejandro Deustúa, y de Alejandro Korn. Así es que me puse a leer y a estudiar esas cosas y a escribir. En el 84' regresa a Mendoza Arturo Roig. Yo estaba con la beca. Arturo Roig no vuelve enseguida a la Universidad. Se incorpora a la Facultad en el '85. El profesor Ubaldo Mazzalomo le ofrece su oficina para que la ocupe. Con quienes yo tenía alguna relación en el Instituto de Filosofía era con el profesor Nolberto Espinoza

y con Ubaldo Mazzalomo (que daba Historia y Filosofía de la Ciencia). Mazzalomo me había comentado que volvía Roig y que iba a usar su oficina, la 411. Yo estaba en la oficina de becarios, la 409. Cuando llega Arturo, lo fui a saludar y él me invitó a que fuera a su casa para que conversáramos sobre las cosas que yo había estado haciendo. Fue muy lindo eso. Y bueno, yo le dije que estaba con una beca, que me dirigía Espinoza pero que en realidad trabajaba sola.

En el transcurso de ese año, 1985, Arturo Roig se propuso armar un grupo de investigación en temas de Filosofía latinoamericana e Historia de las ideas. Ya era un número importante quienes nos habíamos acercado a él (Clara Jalif, Rosa Licata, Estela Fernández, Alejandra Ciriza, yo y tantos y tantas...). Empezó así una etapa muy productiva.

— ¡Sí que lo fue! Ahí también comenzó a funcionar el Seminario Permanente coordinado por Arturo en el CRICyT (hoy CCT-CONICET). ¡Ahí nos conocimos Adriana!, yo era estudiante. Fueron memorables las discusiones y lecturas del pensamiento contemporáneo: la teoría del texto; el giro lingüístico; el estructuralismo y el posestructuralismo; más toda una agenda actualizada de discusiones que atravesaron las ciencias humanas y sociales en ese tiempo. Ese Seminario también se convirtió así en un referente dentro de la filosofía latinoamericana y la historia de las ideas filosóficas. Todo ese grupo, del que vos formaste parte, se convirtió en un referente. ¡Era el Grupo de Mendoza! Todavía hay quienes lo siguen nombrando de ese modo.

Por mi parte, todavía recuerdo la bienvenida que le hicimos a Arturo Roig desde el claustro estudiantil. Recuerdo

también que no se hicieron presentes las autoridades... Incluso, para volver a su cátedra, Arturo Roig tuvo que interponer un recurso judicial... El Hall central de la Facultad estaba lleno! Y ahí estaba Arturo, con esa dignidad y esa inteligencia que siempre lo caracterizó. El reencuentro fue emocionante.

¡Muchas gracias Adriana por estos primeros recorridos compartidos!



COMPUESTO
EN NOVIEMBRE 2023
EN EDITORIAL QELLQASQA.
SAN JOSÉ DE GUAYMALLÉN
MENDOZA, REPÚBLICA ARGENTINA.

QELLQASQA@GMAIL.COM
QELLQASQA.COM.AR
QELLQASQA.COM