

MATERIALES PARA UNA HISTORIA DE LAS IDEAS MENDOCINAS

VOLUMEN I

FILOSOFÍA, EDUCACIÓN, LITERATURA, TEOLOGÍA



Adriana María Arpini
(compiladora)

MATERIALES PARA UNA
HISTORIA DE LAS IDEAS
MENDOCINAS

VOLUMEN I
FILOSOFÍA, EDUCACIÓN, LITERATURA, TEOLOGÍA

Adriana María Arpini
compiladora

Grisel García Vela / Noelia Liz Gatica
Leonardo Visaguirre / Carla Soledad Prado
Adriana María Arpini / Jerónimo Ariño Leyden
Carelí Duperut / María Eugenia Aguirre
Dante Ramaglia / María Pía Cartechini
Mariana Alvarado / María Alejandra Olaiz

Qellqasqa
Mendoza, 2021

Materiales para una historia de las ideas mendocinas : filosofía, educación, literatura, teología / Grisel García Vela ... [et al.] ; compilación de Adriana Arpini ; editado por Gerardo Patricio Tovar. - 1a ed. - Guaymallén : Qellqasqa, 2022.
Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-4026-61-3

1. Filosofía Contemporánea. 2. Educación Formal. 3. Literatura. I. García Vela, Grisel. II. Arpini, Adriana, comp. III. Tovar, Gerardo Patricio, ed.

CDD 199.82

MATERIALES PARA UNA HISTORIA DE LAS IDEAS MENDOCINAS VOLUMEN I: filosofía, educación, literatura, teología

Adriana María Arpini (compiladora)

 <https://orcid.org/0000-0002-5459-0363>

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

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

Imagen de tapa: derechos de uso cedidos por Egar Murillo

Los contenidos son ofrecidos bajo Licencia

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

(Atribución-No Comercial-CompartirIgual 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 978-987-4026-61-3

LIBRO DE EDICIÓN ARGENTINA

ÍNDICE

A MODO DE INTRODUCCIÓN A LOS MATERIALES PARA UNA HISTORIA DE LAS IDEAS MENDOCINAS Adriana María Arpini	7
AMOR, DILEMA Y CRÍTICA. ESCRITURAS TEMPRANAS DE ANGÉLICA MENDOZA EN LOS AÑOS '20 Grisel García Vela	23
CRISIS Y RENOVACIÓN FILOSÓFICA EN LA UNIVERSIDAD MENDOCINA DE LOS '50: LUIGI PAREYSON Y ANGÉLICA MENDOZA Noelia Liz Gatica	53
TENSIONES EN TORNO A LA VERDAD: FILOSOFÍA Y CIENCIA EN LA REVISTA <i>PHILOSOPHIA</i> Leonardo Visaguirre	95
RELECTURA DEL TOMISMO DESDE MANUEL GONZALO CASAS Carla Soledad Prado	127
NOLBERTO ÁLVARO ESPINOSA: HUMANISTA Adriana María Arpini	153
DIÁLOGOS ENTRE MERLEAU-PONTY Y EL PSICOANÁLISIS DE FREUD EN CARLOS CERIOTTO Jerónimo Ariño Leyden	169
VOCES DE LA FILOSOFÍA EN MENDOZA. TESTIMONIOS, EXILIOS, RETORNOS. DIÁLOGOS CON RENÉ GOTTHELF Y NORMA FÓSCOLO Adriana María Arpini	211
MUJERES EN LA ACADEMIA. SU PRODUCCIÓN FILOSÓFICA EN <i>CUYO, ANUARIO DE FILOSOFÍA ARGENTINA Y AMERICANA (1984-2015)</i> Carelí Duperut	259
VOCES MENDOCINAS EN EL SEGUNDO CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA (1971) María Eugenia Aguirre	317
DESARROLLOS INICIALES DE LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA DE LA LIBERACIÓN EN LAS PROPOSICIONES DE ARTURO ANDRÉS ROIG, ENRIQUE DUSSEL Y HORACIO CERUTTI GULDBERG Dante Ramaglia	345
LA FILOSOFÍA EN LA SECUNDARIA MENDOCINA. TRANSFORMACIONES ENTRE 1993 Y 2015 María Pía Cartechini	405
TEOLOGÍA FEMINISTA LATINOAMERICANA ENTRE EL EXILIO DE LA FILOSOFÍA Y LA FILOSOFÍA DEL EXILIO Mariana Alvarado	485
URDIENDO FEMINISMO(S) Y PEDAGOGÍA(S), A PARTIR DE LAS VOCES DE TRES ACTIVISTAS: ALEJANDRA CIRIZA, NORA LLAYER Y AZAHAR LU María Alejandra Olaiz	515

Autores



García Vela

Prado

Duperut

Cartechini

Gatica

Arpini

Aguirre

Alvarado

Visaguirre

Ariño Leyden

Ramaglia

Olaiz

A modo de introducción a los materiales para una historia de las ideas mendocinas

Los materiales reunidos en este volumen aportan a una Historia de las ideas en/de Mendoza principalmente a través de expresiones filosóficas y educativas, pero también de la literatura y la teología. Son resultado de un trabajo en equipo, cuyos integrantes pusieron en juego inquietudes e intereses diversos, en vistas de un objetivo común consistente en recuperar momentos significativos del desarrollo cultural de la Provincia de Mendoza, especialmente a través de sus expresiones filosóficas y educativas, durante el siglo XX y hasta el presente. La hipótesis que orienta las indagaciones afirma que es posible reconstruir críticamente la historia de las ideas de Mendoza y proponer una periodización de carácter provisional, que no obstante permita articular momentos de emergencia, diálogos y debates entre diferentes posicionamientos teóricos y prácticos. Los marcos teóricos y metodológicos con que se abordan los temas proceden principalmente de la Historia de las ideas, consideradas estas en su función misiva dentro del discurso. Se lleva adelante un trabajo hermenéutico crítico, con las herramientas de la semiótica y el análisis discursivo. Se apela también a criterios teórico-metodológicos de los estudios de la memoria y del feminismo crítico. Fuimos al

rescate de materiales en fondos documentales y archivos, y completamos las indagaciones mediante el recurso de las entrevistas en profundidad. Nos apoyamos abundantemente en investigaciones previas, entre las cuales es ineludible mencionar los trabajos de Arturo Andrés Roig reunidos en los libros: *Breve historia intelectual de Mendoza* (Mendoza, Ediciones del Terruño, 1966), *Mendoza en sus letras y sus ideas* (Ediciones culturales de Mendoza: 1996; Segunda edición corregida y aumentada: 2005) y *Mendoza en sus letras y sus ideas. Segunda parte* (Ediciones culturales de Mendoza: 2009). Los materiales aquí reunidos se inscriben en la estela inspirada por su legado.

Particular relevancia para nuestra investigación tiene el trabajo de Roig “La filosofía en Mendoza”¹. En el mismo se parte de una distinción entre cierta forma espontánea de hacer filosofía, que no requiere de escuelas ni academias, ya que surge de la tradición en la que se vive y de la propia experiencia vital, y otra forma de cultivarla que es resultado de la actividad universitaria institucionalizada y tiene al libro como instrumento clásico. Esta última se distingue por el hecho de instituirse como una forma de saber crítico, es decir, cuestionadora de sus propios supuestos. Tal diferenciación introduce un criterio de clasificación y de periodización que tiene como referente el año de 1939, en el que se funda la Universidad Nacional de Cuyo con su Facultad de Filosofía y Letras. Ambas formas de experimentar el quehacer filosófico se desarrollan a lo largo

1 Cf. Roig, A.; Lacoste, P. y Satlari, C. (Comp.), *Mendoza, cultura y economía*. Mendoza, Caviar Bleu / Editora Andina Sur, 2004, p. 293-328.

del siglo XX y XXI, hasta los días que corren. Se expresan a través del texto académico, la novela, el debate sobre la enseñanza de la filosofía, la crítica social, el activismo feminista, la renovación de la teología desde la intersección de la educación popular y las cuestiones de género.

Manuel Gonzalo Casas, en un texto que data de 1962, titulado “Aproximaciones al desarrollo de la filosofía en el ámbito universitario de Mendoza”², describe, analiza y enumera caracteres y aspectos del cultivo, desarrollo y logros de la filosofía universitaria en Mendoza. Según su perspectiva, la fundación de la Facultad de Filosofía y Letras habría formado parte, de un proceso de “nacionalización de las humanidades”, que abarcó la fundación de las Facultades de Paraná, en 1928 –luego desaparecida–, de Tucumán, en 1938 y del Instituto de Filosofía en la Universidad Nacional de Córdoba, en 1940/41. Así, se habría cerrado la “batalla antipositivista” y la filosofía se abrió a todas las corrientes de la época: fenomenología, espiritualismo, filosofía de la existencia. Del mismo modo que el ejercicio filosófico se abrió a otras disciplinas: medicina, psicología, psiquiatría, arte, sociología, arqueología, historia de las religiones, y más recientemente los estudios de la memoria y el exilio, así como los de género y el feminismo, entre otras.

² El texto mecanografiado pertenece al archivo de Documentación y Biografía de la Cátedra Libre del Pensamiento Americano “Fray Francisco de Vitoria”, institución extrauniversitaria, cuya creación fue inspirada por el propio Gonzalo Casas. El archivo obra actualmente en custodia del Instituto de Filosofía Argentina y Americana. El documento citado fue transcrito en la sección “Textos” de *Cuyo, Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, v. 35, 2018, pp 221–227; con un estudio previo de Carla Soledad Prado. Pp. 213–219.

Diego Pró, organiza y compila la *Memoria Histórica de la Facultad de Filosofía y Letras*, desde su fundación hasta 1964. En dicho documento se da cuenta de los estudios humanísticos y de los colegios de nivel medio y superior anteriores a la fecha de fundación de la Universidad, así como del modo en que se organizó la enseñanza y la investigación una vez que el cultivo de las humanidades se institucionalizó con la creación de la Facultad de Filosofía y Letras.

Según Casas, es 1949 la fecha de inflexión, que abre un nuevo período marcado por la realización del Primer Congreso Nacional de Filosofía, “verdadero acontecimiento internacional y cuyas actas son una auténtica *mise au point* de la filosofía contemporánea” (Casas, 2018, p. 224). Este acontecimiento puede considerarse como expresión de “normalización filosófica” según el enunciado de Francisco Romero. Se abre entonces una etapa de recepción y proliferación de diversas corrientes filosóficas dentro y fuera del espacio institucionalizado.

Desde mediados de los '60, se producen las primeras críticas al interior de las propias prácticas filosóficas normalizadas, crece el interés por conocer tradiciones filosóficas vernáculas, se plantea la cuestión de la originalidad y autenticidad de nuestra filosofía. Durante los '70 tienen lugar acontecimientos que resultan filosóficamente contrarios entre sí. Por una parte, la emergencia de un movimiento filosófico con resonancia internacional, la Filosofía Latinoamericana de la Liberación, cuyos debates sobre problemas filosóficos, socio-políticos, culturales y educativos tuvieron como protagonistas a varios mendocinos: Enrique Dussel

(1934), Arturo Roig (1922–2012), Horacio Cerutti (1950), Diego Pró (1915–2000), Daniel Guillot. Un hecho significativo fue la participación de filósofos mendocinos en el Segundo Congreso Nacional de Filosofía (Alta Gracia, 1971). Por otra parte, la puesta en marcha, en 1974, de la “Misión Ivanis-sevich”, que significó la expulsión masiva de profesores y estudiantes, secuestros, desapariciones y muertes, como es el caso de Susana Bermejillo (1949–1976) y de Mauricio Amílcar López (1919–1977). La mayoría de los exilados desarrollaron profusa actividad académica en el extranjero, pero hubo también quienes padecieron el exilio interno. Un estudio pormenorizado de lo que significó el exilio en Mendoza está apenas iniciado. Contribuimos a esclarecer el sentido del exilio filosófico y de la filosofía en algunos de los trabajos que se incluyen en este volumen. Un evento que en alguna medida se planteó como reparación de la proscripción fue el Segundo Congreso Internacional Extraordinario de Filosofía (Córdoba, 1986).

Hemos prestado especial atención a la participación de mujeres, tanto en la docencia como en la investigación, a través de los múltiples documentos que dejaron, de sus intervenciones en la vida académica y/o en el activismo feminista, así como de la información obtenida de entrevistas e historias de vida.

Son escasos los relevamiento y estudios realizados acerca de las ideas filosóficas y educativas de las últimas dos décadas del siglo XX y primeras del actual en la provincia, aunque existe abundante material producido en virtud, por una parte, de las exigencias de las transformaciones que se registraron en el sistema educativo provincial, por

otra parte, por la reactivación de actividades académicas, de investigación y posgrado en la Universidad, la creación de institutos y centros de investigación, la regularización de los estudios de posgrado, la circulación de publicaciones periódicas y la actividad editorial movilizadas desde diferentes espacios universitarios y no universitarios. Recuentos generales sobre la enseñanza primaria, secundaria, universitaria y otras manifestaciones culturales se encuentran en libros como *Mendoza la bien plantada* de Benito Marianetti (Mendoza, Ediciones Sílabas, 1973). Entre los estudios más recientes se cuenta el libro *La Universidad inconclusa: de la ratio studiorum a la reforma universitaria en Mendoza (1973–1974)* (Mendoza, EDIUNC, 2014), resultado de la investigación realizada en el marco de una tesis doctoral por Martín Omar Aveiro, aporta al estudio de las ideas educativas en un período específico³.

3 Estudios acerca del patrimonio cultural de Mendoza y su vinculación con la cuestión de la identidad y la conciencia histórica han sido reunidos bajo la dirección de Susana María Aruani en: *Identidad, conciencia histórica y su relación con el patrimonio cultural* (Mendoza, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Colección Jarilla, 2007), *El patrimonio cultural de Mendoza: Lugares y bienes* (Mendoza, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Colección Jarilla, 2010). Asimismo, existen estudios realizados en el marco de la Historia de la Educación regional, así por ejemplo, Elizabeth Lúquez Sánchez dirige un volumen cuyos trabajos buscan explicar la acción del desarrollismo en la educación mendocina durante su primera etapa de aplicación (*La historia de la educación en Mendoza. Un recorte regional: La primera etapa desarrollista (1958–1962)*) (Mendoza, Jagüel, 2014). Igualmente relevantes como antecedentes de la presente investigación son las pesquisas dirigidas por Marta Elena Castellino, publicadas bajo el título *Panorama de las letras y la cultura en Mendoza*, especialmente los tomos II y III (Mendoza, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Centro de Estudios de Literatura de

En el volumen 35 (2018) de *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana* compilamos un dossier en el que entrega un conjunto de trabajos complementarios a los que aquí se ofrecen⁴. Asimismo tenemos en preparación un segundo volumen que da continuidad a los estudios acerca de la cultura intelectual mendocina. Las indagaciones realizadas hasta el momento revelan la existencia de temas y debates aún no examinados, así como momentos de alta densidad discursiva que todavía no han sido considerados en una mirada de conjunto, ni incorporados en las periodizaciones existentes. De modo que los materiales aquí presentados y los que se incorporarán en el segundo

Mendoza, 2013 y 2015). Otros trabajos de distintos autores, algunos de los cuales se ocupan en especial de los aspectos culturales y educativos a tener en cuenta, han sido compilados en la colección de los volúmenes: Roig, A.; Lacoste, P. y Satlari, C. (Comp.), *Mendoza a través de su historia* (Mendoza, Caviar Bleu | Editora Andina Sur, 2004); Roig, A.; Lacoste, P. y Satlari, C. (Comp.), *Mendoza, cultura y economía* (Mendoza, Caviar Bleu | Editora Andina Sur, 2004); Roig, A. y Satlari, C. (Comp.), *Mendoza, identidad, educación y ciencias* (Mendoza, Ediciones Culturales de Mendoza, 2007).

⁴ Bajo el título "Filosofía y educación en Mendoza. Materiales para una historia de las ideas", se presentó un Dossier de la revista *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, v. 35, 2018, dónde se reúnen los siguientes trabajos: Adriana Arpini, "De la 'normalización' a la 'liberación'. Cuatro décadas de debates filosóficos en Mendoza"; Nora Fernández, "El surgimiento de la Escuela Nueva en Mendoza"; Leonardo Visaguirre, "El interés filosófico por la educación en la revista *Philosophia* bajo la dirección de Diego Pro (1944 – 1947)"; Alejandro Paredes, "Investigar fuera de la universidad: el Centro de Investigaciones Latinoamericanas y el apoyo de Mauricio López a profesores mendocinos cesanteados durante los gobiernos peronistas de los '70"; Clara Alicia Jalif de Bertranou, "Carlos Ludovico Ceriotto y su trayectoria filosófica"; Norma Fóscolo, "Un itinerario: Bernardo Carlos Bazán (Mendoza, 1939 – Ottawa, 2018)".

volumen constituyen sólo una muestra de un vasto campo de exploraciones todavía por realizar.

No nos ha interesado establecer una cronología con etapas definidas y cerradas. Preferimos hablar de momentos o episodios por don motivos: por una parte, el volumen de las investigaciones, aunque tiene ya importantes dimensiones, no permite cerrar etapas; por otra parte, lo hasta ahora indagado permite vislumbrar heterogeneidad de posicionamientos y líneas de desarrollo simultáneas, a veces intermitentes. De modo que el señalamiento de momentos tiene carácter provisional, a los efectos de ordenar la presentación de los estudios realizados.

El primer trabajo, de Grisel García Vela, se refiere a la figura de Angélica Mendoza y se detiene en el análisis de dos textos narrativos producidos en los años '20 durante su estancia en Buenos Aires, ciudad a la que arriba después de haber tenido protagonismo en la huelga de maestros (1919–1920) en su provincia natal. Si incorporación al cuerpo docente de la Facultad de Filosofía y Letras se produce con posterioridad, en 1955. Las novelas, *El dilema* y *La venganza del sexo. Novela realista del amor en la naturaleza*, se inscriben en el clima cultural y editorial de los años '20. Sin escapar a los preceptos románticos de la época, se apartan de ciertas imágenes dominantes al abordar problemas de los que no se hablaba públicamente, como el deseo sexual y el aborto.

Noelia Liz Gatica, trabaja sobre las nociones de “crisis” y “renovación” filosófica en la universidad mendocina de los '50, a través de textos de Luigi Pareyson y Angélica Mendoza. Se ocupa de identificar diálogos filosóficos,

modos de apropiación y producción teórica que tienen lugar en la institución universitaria, al mismo tiempo que advierte sobre las transformaciones del espacio social circundante. ¿Qué prácticas de los '40 y '50 consolidan el prestigio atribuido a la institución universitaria? ¿Cuál es la especificidad que caracteriza el contexto de profesionalización de la filosofía en Mendoza? ¿De qué modo inciden en la comprensión del “universalismo” al que aspira la filosofía en los '50? Para la búsqueda de respuestas se apela a las herramientas teórico-metodológicas de la Historia de las Ideas y la Filosofía Práctica, aplicadas al análisis de la producción teórica de dos momentos de transformación significativa del plantel docente representados por las ideas de Luigi Pareyson (1918–1991) y Angélica Mendoza (1889–1960). En sus escritos ambos pensadores intuyen y problematizan la crisis que atraviesa la filosofía e intentan respuestas sobre la vinculación entre el quehacer filosófico universitario y el ámbito social.

En “Tensiones en torno a la verdad: filosofía y ciencia en la Revista *Philosophia*”, Leonardo Visaguirre se ocupa de los diversos posicionamientos que se visibilizaron en el Primer Congreso Nacional de Filosofía, realizado en Mendoza en 1949. Las líneas más definidas fueron la católica integrista, afincada en una visión teológico/filosófico tomista, y la renovación de un pensamiento filosófico de raigambre moderna, en diálogo con las preocupaciones epocales del pensamiento filosófico eurocéntrico, como es el caso del existencialismo. La tensión entre ambas corrientes de pensamiento se ramifica y continúa varios años dentro del espacio académico mendocino y nacional, como lo mues-

tran los artículos publicados en la revista *Philosophia*. Para su análisis, se seleccionan artículos de dos autores que habitan esta tensión filosófica, Octavio Nicolás Derisi, y Carlos Ludovico Ceriotto, los cuales fueron publicados en el primer lustro de la década de 1950.

Carla Soledad Prado, en su trabajo de relectura del tomismo a través de Manuel Gonzalo Casas, se ocupa de la producción del filósofo cordobés, que fue profesor en Mendoza. Analiza su ponencia en el Primer Congreso Nacional de Filosofía de 1949, “Problemas y precisiones del pensar teológico” y su obra más conocida *Introducción a la Filosofía*, junto con una serie de escritos inéditos conservados en su archivo. El recorrido tiene como finalidad comprender algunas implicancias prácticas de su peculiar abordaje teórico. Se retoma la distinción casiana entre Filosofía, Teología y Religión y se transitan cuestiones como el realismo, la existencia, la educación, teniendo en la mira la inteligencia como capacidad racional del hombre, así como la manera en que el andamio teórico interactúa con los modos de la praxis socio-política.

Un recorrido por la producción y el recuerdo de la práctica docente de Nolberto Álvaro Espinosa permite apreciar la impronta humanista de quien fuera Profesor Titular de la Cátedra de Antropología Filosófica en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNCUYO durante 32 años ininterrumpidos, a partir de 1963. Así lo afirma Adriana María Arpini en “Nolberto Álvaro Espinoza: Humanista”. En un itinerario que transita autores clásicos –Aristóteles, Tomás de Aquino, Kant–, contemporáneos –Nietzsche, Husserl, Scheler, Heidegger, Ziubiri– y las perspectivas psicológicas

y psicoanalíticas de Frankl y Matuzec, Espinosa construye un humanismo de la libertad, sustentado en la propia experiencia de vida.

Por su parte, Jerónimo Ariño Leyden enfoca su análisis sobre escritos de Carlos Ludovico Ceriotto de la década del '60, a fin de analizar allí los diálogos entre la fenomenología de Merleau-Ponty y el psicoanálisis de Freud. Realiza un recorrido por los avatares de la psicología en Mendoza antes de la creación de la carrera en la provincia, en 1963. Se centra en la obra de Ceriotto, especialmente en *Fenomenología y psicoanálisis*, publicado 1969, para dar cuenta de su itinerario dentro de la filosofía y analizar los distintos momentos en la lectura que Merleau-Ponty realiza de la obra de Freud.

En el siguiente trabajo, Adriana María Arpini, apela a la entrevista como metodología que permite recordar el pasado en el presente, para abordar una etapa compleja y de profundas tensiones en el desarrollo de la filosofía y de la vida académica en Mendoza, la de los años '60, '70 y '80. A través del diálogo con René Gotthelf y Norma Fóscolo, se escuchan voces de la filosofía en Mendoza, que dan testimonio de los años de formación, de la vivencia del exilio –exterior e interior– y del retorno. El relato muestra que muchas veces la misma filosofía resulta exiliada de los espacios institucionales gestados para su práctica.

Carelí Duperut, introduce un tema poco frecuentado, y hasta invisibilizado: “Mujeres en la Academia”. Focaliza en la producción filosófica de mujeres en *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana* entre 1984 y 2015. La autora estudia el rol que han tenido ciertas mujeres en la

tarea de institucionalizar la filosofía y, más específicamente, la filosofía argentina y latinoamericana en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. Al mismo tiempo muestra las preocupaciones, directrices, normativas, marcos institucionales e intereses que sitúan y atraviesan su práctica escritural. Aporta elementos históricos, filosóficos y epistémicos para repensar una historia de las ideas tradicional y androcéntrica, que reproduce el “monólogo varonil” del que habla Silvina Ocampo. La indagación es orientada por algunos interrogantes acerca de ¿cómo habitaron la escritura académica las mujeres?, ¿cuál es el rol que mantuvieron en la revista?, ¿por qué tener a las “mujeres” como objeto de análisis?

María Eugenia Aguirre se ocupa de estudiar los aportes de distintos filósofos mendocinos que participaron del *Segundo Congreso Nacional de Filosofía* realizado en Córdoba, Argentina en 1971. Las ponencias de Carlos Ceriotto, Diego Pró, Arturo Roig, Enrique Dussel, René Gotthelf, Luis Noussan-Letry, Miguel Verstraete permiten vislumbrar las distintas direcciones del ejercicio filosófico a comienzos de los '70 en nuestra provincia. El debate entre Arturo Salazar-Bondy y Leopoldo Zea, que había tenido lugar dos años antes, es reformulado por nuestros filósofos, que propician el surgimiento de la filosofía de la liberación y consolidan la disciplina de la historia de las ideas en Mendoza.

Dante Ramaglia, enfoca los desarrollos iniciales de la Filosofía Latinoamericana de la Liberación en las proposiciones de Arturo Roig, Enrique Dussel y Horacio Cerutti Guldberg. Sus propuestas de renovación filosófica instalaron problemas y debates que han persistido hasta

la actualidad. Señala que el movimiento de la Filosofía Latinoamericana de la Liberación no fue homogéneo ni siquiera en sus inicios, si bien en la producción de los tres mendocinos se acentúa la función crítica y comprometida de la filosofía frente a la realidad dependiente de nuestros países. La puesta en primer plano de la relación entre filosofía y política coincidió con el desarrollo de movimientos sociales y expresiones políticas que se dieron en la región entre los años '60 y '70. Ramaglia afirma que los presupuestos filosóficos que elaboraron para comprender la situación de aquellos años, reajustados y profundizados en sus obras posteriores, mantienen vigencia para pensar hoy una filosofía con sentido liberador.

María Pía Cartechini, invita a examinar la práctica de la Filosofía en la secundaria mendocina, a través de las transformaciones de los marcos institucionales entre 1993 y 2015. Es decir desde Ley Federal de Educación de 1993 hasta la Resolución N° 326-DGE-2015 que estableció la aprobación de la nueva estructura curricular de Bachilleres de Educación Secundaria en la provincia de Mendoza. El trabajo procura responder las siguientes preguntas: ¿Cómo se ha entendido la Filosofía y su enseñanza en el nivel medio en Mendoza a partir de las leyes educativas? ¿Cómo se ha estructurado su diseño curricular? ¿Qué mutó y qué se conservó en él? ¿Qué factores, instituciones, cambios curriculares y sociohistóricos incidieron en esas transformaciones? ¿Qué particularidades se vislumbran dentro del currículum regional? ¿Qué resignificaciones, reapropiaciones, rupturas aparecen en relación a los lineamientos nacionales? Las respuestas son buscadas a partir del análisis de progra-

mas, planes de estudio, libros de texto y currículums que permiten comprender cómo ha sido percibida la filosofía y su enseñanza en el nivel medio de la provincia de Mendoza.

Mariana Alvarado incursiona en un tema singular, la Teología Feminista Latinoamericana, la cual se juega entre el exilio de la filosofía y la filosofía del exilio. En efecto, en 1988 tuvo lugar el Tercer Encuentro Nacional de Mujeres en la Ciudad de Mendoza. Organizadas por el Grupo Ecuménico de Mujeres (GEM). La autora vuelca en este capítulo los resultados obtenidos a partir de la consulta de documentación disponible y proporciona evidencia que permite trazar genealogías a través de la frontera entre educación popular, teología y feminismos. Se detiene en la consideración de la teología feminista y de la praxis política emancipatoria producida por la pastora latinoamericana Alieda Verhoeven (Utrecht, Holanda, 1938–Mendoza, Argentina, 2013).

María Alejandra Olaiz apela a la entrevista como metodología que produce conocimiento acerca de la intrincada correlación entre educación y filosofía, feminismo(s) y pedagogía(s). Nos pone en diálogo con tres activistas, alejandra ciriza, nora llaver y azahar lu, en cuyas experiencias convergen academia, memoria, lecturas junto a la acción, para tejer y destejer la praxis y un modo situado de pensar desde el retorno de la democracia en nuestro país. La entrevista o la conversación, pone en palabras lo no dicho en muchas ocasiones, las heridas e intemperies, pero también lo compartido y las alegrías. Recorrer el archivo de la memoria invita tomar contacto con un corpus muchas veces silenciado, y con nociones que circulan en agendas políticas y educativas.

En el momento de los agradecimientos queremos resaltar que los trabajos que dan cuerpo a este volumen –y al que está en preparación– resultan de proyectos de investigación de largo aliento desarrollados en el marco del Instituto de Filosofía Argentina y Americana (IFAA) de la Facultad de Filosofía y Letras, con apoyos financieros de la Secretaría de Internacionales, Investigación y Posgrado de la UNCUYO, durante los períodos 2015–2018 y 2019–2021. Destacamos la cordialidad y generosidad con que el IFAA abrió sus puertas a esta investigación, permitió hurgar en sus archivos y proveyó espacios para las reuniones de trabajo. Agradecemos muy especialmente a quienes accedieron a dialogar con nosotros en extensas entrevistas, en las que fueron desgranando sus experiencias en y con la filosofía, sus inquietudes y aperturas a otras formas de sabiduría. No menos especial es el agradecimiento a los integrantes del grupo de investigación que siguieron con entusiasmo sus indagaciones, aún en medio de las dificultades que nos impuso la pandemia de COVID. Instrumentaron medios alternativos para realizar entrevistas, acceder a los archivos, recabar información y mantener la regularidad de las reuniones virtuales del equipo en los momentos de mayor aislamiento social. Queremos agradecer también a quienes ponen su cuidadoso empeño y su arte en la edición de estos volúmenes, sin cuya experticia sería muy difícil dar a conocer los resultados alcanzados en la investigación.

ADRIANA MARÍA ARPINI, JULIO DE 2021

AMOR, DILEMA Y CRÍTICA.
ESCRITURAS TEMPRANAS DE ANGÉLICA MENDOZA
EN LOS AÑOS '20

Grisel García Vela¹

 ORCID ID <https://orcid.org/0000-0002-3658-9369>

A comienzos del siglo XX una serie de cambios culturales y políticos se hacían evidentes en la sociedad argentina sobre todo en las grandes urbes y en particular en la capital federal de Buenos Aires. Allí arribó Angélica Mendoza² en la década del '20 luego de haber tenido un rol central en la huelga de maestros (1919-1920) en su provincia natal, Mendoza. De aquella experiencia surgió la vinculación con Rodolfo Ghioldi³, su incorporación al recientemente creado Partido Comunista de la Argentina (1918) y su radicación en la capital del país

1 Profesora de Filosofía y Becaria Doctoral de CONICET en el Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales, CCT-Mendoza

2 Angélica Mendoza (1897-1960) nació en la provincia de Mendoza (Argentina). La fecha de nacimiento ha sido establecida el 22 de noviembre 1889 (Cf. Ferreira de Cassone, 1996; 2003; 2015) y Luz Azcona (2012), pero en su legajo de profesora de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo el nacimiento se data el 22 de noviembre de 1903. Sin embargo, una tarjeta migratoria del Consulado de Brasil y el acta de nacimiento consignan como año de nacimiento 1897.

3 Maestro, miembro de La Liga Nacional de Maestros y referente del Partido Comunista de la Argentina.

hasta los años '40⁴. Aquella estadía le permitió realizar estudios universitarios en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (1929-1935) cuando todavía la Universidad Nacional de Cuyo no había sido creada.

Las novelas que abordaremos se inscriben en el clima cultural y editorial de los años '20 en Argentina. Para mejor comprensión de sus características nos aproximaremos a cierto tipo de publicaciones breves, intensas en su periodicidad pero de vida fugaz. Algunas de ellas orientadas a jóvenes mujeres con el propósito de estimular emociones y alimentar representaciones idílicas en contraste con sus vidas reales. Se conocen como “novelas sentimentales” o “románticas” pero también hubo otras que, sin escapar enteramente a los preceptos románticos de la época en cuanto al amor y desamor en sus variadas formas, plantean críticas. Dentro de este último tipo se inscribe la novela de A. Mendoza “El Dilema” publicada en *Novela de la Juventud* en 1922 donde se desmarca de ciertas imágenes dominantes en aquellos años. Por una parte trata un tema tabú: el aborto del que no se hablaba públicamente, despliega contradicciones y prejuicios de época a través de las vacilaciones de la protagonista para finalmente sostener que las

4 Desde el punto de vista político, para la izquierda argentina la década del '20 significó rupturas, configuraciones y nuevas rupturas. Angélica Mendoza participó en ellas, desde 1925 formó parte de un sector más radicalizado que conformó el Partido Comunista Obrero, hasta 1928 cuando fueron expulsados del Partido Comunista de la Argentina. Adriana Petra en su análisis de los intelectuales comunistas en Argentina (1945-1960) ubica a A. Mendoza entre la reducida proporción de profesionales, docentes e intelectuales en el partido en sus comienzos. (Cf. Petra, 2013)



Angélica Mendoza

mujeres pueden decidir la maternidad, el momento y las condiciones. Por la otra, plantea la necesidad de cambios revolucionarios en el orden económico, político y cultural. En cuanto a la publicación, *Los realistas. Novelas de amor y de combate*, anuncia desde el nombre la intención de contrapunto respecto del amor idílico e incorpóreo. Allí A. Mendoza publica “La venganza del sexo. Novela realista del amor en la naturaleza” y nuevamente hace un planteo audaz al tratar el deseo sexual en las mujeres desde la propia mujer y sostiene que el amor ideal es aquel que incluye al cuerpo.

Antes de avanzar en el análisis de estas publicaciones, esbozaremos dos cuestiones que nos parecen importantes: el estado de las condiciones socioculturales y políticas de las mujeres en los años ´20 y la ubicación de las publicaciones mencionadas en un clima de época.

Excluir no es desactivar

Una aproximación a las condiciones socioculturales y políticas de las mujeres en los años ´20 nos permitirá comprender hasta qué punto las normas culturales no favorecían a las mujeres en general ni a las escritoras en particular. Aun cuando pudieron desobedecerlas, esto no significaba que fueran completamente ajenas a sus influencias.

Llegado el siglo XX se advierte un fuerte contraste entre el lugar social y político de las mujeres argentinas⁵

5 Solo a partir de 1926 la reforma del Código Civil estableció derechos para las mujeres eliminando el tutelaje varonil que les impedía hasta entonces ejercer profesiones, disponer de in-

y su presencia activa en trabajos, en su propia formación intelectual, en las organizaciones civiles y en las políticas. Si bien el número de mujeres que impulsaron los cambios no fue grande en proporción a la población, fue lo suficientemente contundente como para instalar y sostener sus demandas. Crearon asociaciones feministas⁶, lucharon por los derechos civiles, laborales y políticos. Esas asociaciones manifestaron la capacidad organizativa y del accionar público de las mujeres como una forma, no partidaria, de participación política. Las que trabajaban, escribían y militaban en partidos políticos generaron estrategias, irrumpieron en el espacio público culturalmente reservado a los varones e hicieron escuchar su voz.

Estas prácticas disruptoras encontraron resistencia en discursos que acentuaban la presencia de las mujeres en el hogar y la maternidad como su objetivo central, al

gresos o herencias sin el consentimiento de padres, maridos o varones de la familia. Aunque las mujeres y niños de las clases populares trabajaban, lo hacían sin el amparo de leyes que los protegieran de la explotación y frecuentemente de abusos. Hasta 1947 no tuvieron derechos políticos.

6 A modo de ejemplo en las dos primeras décadas del siglo XX fueron formadas las siguientes organizaciones: El Consejo Nacional de Mujeres de la República Argentina, gestado en 1900 por Cecilia Grierson; en 1902 Fenia Chertkoff fundó el Centro Socialista Femenino; la Asociación de Universitarias Argentinas organizó el Primer Congreso Femenino Internacional en 1910; el Centro Feminista Anarquista y Centro Femenino Anarquista; en 1918 la Dra. Elvira Rawson fundó la Asociación pro derechos de la mujer, que reunía a la Asociación de Mujeres Universitarias, a un sector de la UCR y al Consejo Nacional de Mujeres; en 1920 se agruparon el Centro Socialista Femenino, Agrupación Femenina Socialista y parte del Consejo Nacional de Mujeres, en la Unión Feminista Nacional (UFN).

mismo tiempo que descalificaban el trabajo extrahogareño por estar sospechado de inmoralidad (Queirolo, 2004) ya que la domesticidad fue el marco ideológico sobre el que se estereotiparon los roles de género. Al llegar a los años '20 todo ello contrastaba con las mayores oportunidades de trabajo directamente relacionado con los niveles educativos que iban alcanzando y con procesos económicos que significaron desarrollo de nuevas industrias. No solo se empleaban en tareas domésticas, sino que accedían a distintas ramas del sector público y privado. El trabajo femenino mejor visto culturalmente fue la docencia concebida como extensión de la función “naturalmente maternal” de las mujeres y por lo tanto fue la profesión más protegida de sospechas de deshonestidad sexual.

¿Y qué imágenes de mujer trazaba la literatura nacional? Abundaron los personajes femeninos que alternaban entre los dos estereotipos dominantes, el de madre-esposa o el de prostituta. A su vez ambas identidades femeninas implicaron roles intercambiables para los varones: esposo o cliente. El prostíbulo, como señala Bellucci (1999), era el lugar donde se permitía vivir una sexualidad desinhibida mientras que el hogar, era el espacio de la identidad procreadora. De modo que el placer sexual de las mujeres contaba con el veto cultural en tanto constituía la amenaza de destrucción del orden social.

La Expansión editorial

Durante las primeras décadas del siglo XX se aprecia en Argentina el crecimiento de publicaciones periódicas

dirigidas a lectoras y lectores con variados intereses. El incremento en los índices de alfabetización, producto de las políticas estatales desde mediados del siglo anterior ofrecía un público lector cada vez mayor que fue captado por las políticas editoriales a distintas escalas y con diferenciados grados de especialización. De tal modo que la ampliación de posibles lectoras/es supuso el desarrollo de nuevas empresas culturales (radios, revistas, teatros, editoriales de libros de bajo costo). Las mujeres formaban parte de ese nuevo universo y muchas producciones las tenían como eje de sus temas. Así abundaron los géneros discursivos destinados “a ellas”, como las novelas semanales, las columnas femeninas que abarcaban todos los tópicos de la domesticidad (belleza, cuidados del cuerpo, comportamientos sociales, etc.) e incluso columnas sobre mujeres que se publicaban en las revistas literarias. Estas escrituras de la domesticidad tendían a fijar y perpetuar el “deber ser” femenino (Diz, 2012).

Es decir que indentificar los gustos, preferencias, intereses y expectativas depositadas en la lectura fue clave para la expansión editorial potenciada por los avances técnicos que permitían incorporar imágenes y publicidades en cada número (Eujanian, 1999). Al mismo tiempo, el bajo costo de los ejemplares estuvo al alcance de los sectores populares a los que las militancias de izquierdas querían llegar. En este caso se buscaba denunciar injusticias sociales y construir una conciencia cada vez más clara acerca de las dimensiones políticas presentes en la vida cotidiana, promover reflexiones y cambios, aun cuando estas reflexiones se hacían desde personajes moldeados por la época.

La gran cantidad de revistas que circularon especialmente en las ciudades de mayor concentración poblacional urbana (Buenos Aires y Rosario) cuestionaron la representación de que solo publicaban quienes se ubicaban de uno u otro lado de la confrontación clásica entre Florida y Boedo (Sarlo, 1985). Incluso, parte de la crítica literaria considera que, más allá de la denominación de “revista” muchas no sobrepasaron el rango de folletines (Croce, 2006, p.15). No obstante, en su estudio sobre las revistas literarias argentinas, Héctor Lafleur, Sergio Provenzano y Fernando Alonso (2006) sostienen que:

Elas configuran el rostro de las épocas y son, no pocas veces, el signo o la clave de ciertos instantes de crisis o de transformación. En su varia sustancia tiene lugar el germen de la obra de aliento; allí conviven el gesto inmaduro y la tendencia nueva, la actitud no conformista y la voluntad de insertarse en los hechos. Son, sobre todo, la presencia viva de voces y de juicios, y en esa especial condición que las hace hijas de su tiempo y de la inmediatez, su materia es pulpa que alimenta, aunque sea tangencialmente, la historia literaria (Lafleur, Provenzano, Alonso, 2006: 33).

En cualquier caso no se trató de un universo homogéneo aunque compartían ciertas características: muchas fueron publicaciones breves, de tirada semanal, quincenal o mensual y tuvieron una vida acotada a pocos años. Entre ellas nos detendremos en la caracterización de las novelas sentimentales *destinadas* a mujeres jóvenes con la intención de diferenciarlas de otro tipo de publicaciones, aquellas que

enfocaron sobre las mujeres para denunciar la doble moral imperante, la prostitución como problema sociocultural y económico y las dramáticas situaciones vividas por las mujeres al enfrentar situaciones dilemáticas. A estas últimas perteneció *Los Realistas. Novelas de amor y combate* (1923-1924) y con matices pueden incluirse algunas contribuciones de mujeres en *Novela de la Juventud* (1920-1922). Tal es el caso de *El Dilema*, escrito por A. Mendoza y las contribuciones de Herminia Brumana *Mujeres cobardes* y de Josefina Crosa *Una mujer excepcional*⁷.

Las escritoras de aquellos años difundieron sus ideas partiendo de experiencias comunes a las mujeres de su tiempo y si bien hacia finales del siglo XIX⁸ la mayoría per-

⁷ *Mujeres cobardes* (Herminia Brumana, 1921, n°22) "Llamo mujeres cobardes a las que se resignan a vivir una vida que no es la que soñaron". Esta resignación es la más terrible de las cobardías, quizás la más común. Son mujeres tan dominadas por los prejuicios y el convencionalismo que prefieren no enfrentarlos y sufrir en silencio. Pero el dolor que ellas creen enfrentar en soledad se transforma y se refleja luego en los hijos que son cobardes y resignados. El dolor oculto crece y llega a consumir el corazón. El dolor de las mujeres cobardes que consiste en amoldarse no reporta beneficio a nadie, es un dolor estéril como lo es el "dolor del miedo ante un posible mal que no llega aún". *Una mujer excepcional* (Josefina Crosa, 1922, n°85) La autora pone en discusión lo que es el verdadero amor a través de la historia de un amor imposible entre Tinchá Moreno y Renato, un hombre infelizmente casado. Tinchá representa la "mujer excepcional" que lucha por su felicidad, por un amor que se elige y no se impone. Las mujeres viven maniatadas, a la espera de algo, viendo cómo los otros discuten su felicidad. Deben contentarse con lo que se les da en lugar de elegir con quién estar y dice: "si alguna vez, una de nosotras quiere romper el odioso molde y liberar el corazón demasiado rojo de afectos, se la considera dislocada y todos tienen derecho a repudiarla"

⁸ Pueden rastrearse las contribuciones de mujeres escritoras de ficción y "publicistas" a lo

tenecía a las clases medias y altas, avanzados los años ´20 la participación se había ampliado hacia las clases medias con formación docente⁹ y universitaria. Estas oportunidades ampliadas de formación proporcionaron a las autoras herramientas intelectuales de las que hicieron usos específicos en sus narraciones. Fueron mayormente conocedoras de lo que sucedía en el país y fuera de él, se movían con cierta autonomía dentro de los límites de la época y dieron cuenta de lecturas ausentes en la formación del modelo de mujer hogareña.

En cuanto a la escritura de las novelas sentimentales se gestó a distancia de la literatura consagrada y la de vanguardia y estuvo especialmente orientada a un público femenino de adolescentes y jóvenes de sectores medios y populares. Si bien presentaban la experiencia del amor como una experiencia singular vivida como historia privada, los temas y cómo fueron abordados tendían a reproducir las imágenes de la sensibilidad femenina instituidas culturalmente y a promover idealizaciones respecto del amor romántico, principal eje narrativo de la vida doméstica y social de las mujeres. El amor, el romance y el sexo fueron los tópicos de las tramas argumentativas de las historias. La exacerbación de las emociones, tanto las relativas a la felicidad como las marcadas por las desdichas encontraron cauce en narraciones semanales que abonaban el conformismo femenino y dejaban a buen resguardo la trama sentimental

largo del siglo XIX en Barrancos, 2010.

⁹ La enseñanza y la escritura fueron claves para las mujeres, quienes encontraron en la docencia un espacio para desarrollarse como intelectuales. (Cf. Becerra, 2019)

con sus roles definidos y sin cuestionar el orden establecido (Sarlo, 1985). Las ficciones creadas en estas producciones semanales exhibían relaciones idealizadas y exaltadas por sensaciones, sentimientos y emociones comprendidas en el ideario del amor romántico que encontraban en las instituciones burguesas, matrimonio y familia, su espacio de realización. Aquí el modelo de felicidad se encontraba al alcance de la mano y por lo tanto no era necesario cambiar las condiciones de vida para que las mujeres y hombres fueran felices. Las historias demandaban poco de lectoras y lectores ya que trabajaban sobre matrices conocidas y con relatos sencillos sobre el amor, la pasión, el deseo. Si bien las narraciones presentaban los obstáculos que la sociedad oponía a la felicidad de este mundo íntimo, la literatura semanal no sugería la destrucción ni el cambio de sus reglas. Estas novelas tuvieron un público creciente que las editoriales supieron abastecer. De modo que hasta mediados de la década del '20 del pasado siglo circularon en el país numerosas revistas y folletines que:

... no fueron precursoras, ni adoptaron posiciones beligerantes ni se perpetuaron en el quehacer de las generaciones ulteriores. Algunas sin embargo tuvieron importancia en su hora... (Croce, 2006, p. 62)

Dentro del poblado universo de aquellas publicaciones hubo algunas que sin constituirse en órganos de difusión de posiciones ideológicas, desplegaron acuerdos y tramas de relaciones. Estas publicaciones no estaban destinadas de manera exclusiva a las mujeres aunque varios de sus

números las tuvieran como protagonistas de las historias. *Novela de la Juventud* (1920-1922) fue una publicación semanal dirigida por Gregorio Chaves y *Los Realistas. Novelas de amor y combate* (1923-1924) de tirada mensual estuvo dirigida por Leónidas Barletta y Nicolás Olivari¹⁰.

Respecto a *Novela de la Juventud* cada número reunió obras breves de escritores y escritoras¹¹ jóvenes dirigidas a un público “culto”, según se presenta la misma revista. Angélica Mendoza fue la autora del número 95, casi al promediar la vida de la revista y su novela “El Dilema” fue anunciada en el número anterior como una:

... producción valiente por su asunto e interesante por su desarrollo [...] de trama original y matizada por episodios dramáticamente audaces (*Novela de la Juventud*, n° 94, p. 4).

En cuanto a *Los realistas. Novelas de amor y combate* la mayor parte de los números aparecieron durante 1923 y la única mujer en escribir allí fue A. Mendoza. El décimo contiene su novela “La venganza del sexo. Novela realista”. De la lectura del catálogo de la revista se desprende el interés de un análisis crítico de la experiencia sexual de las

10 Gregorio J. Chaves, escritor y poeta argentino del siglo XX. Barletta y Olivari, escritores argentinos vinculados a las vanguardias de 1920, ligados a la editorial Claridad, fundada por Antonio Zamora en 1922 que se caracterizó por ideas de izquierda, por el tratamiento de temáticas sociales y por acercarse a través de los problemas tratados a los sectores populares en particular al movimiento obrero.

11 Entre las escritoras figuran: Rosalba Aliaga Sarmiento, Herminia Brumana, Susana Montiel, Pilar de Luzarreta, Sofía Espíndola, Josefina Crosa.

mujeres a comienzos del siglo XX vinculadas al cuerpo, el placer, la prostitución como producto de las imposturas de la sociedad burguesa. Así se distinguían los directores de la revista de otras publicaciones en la nota editorial:

... la literatura para el pueblo debe ser sincera, valiente, debe contener la nota agria de la verdad dicha sin limitaciones y el sollozo sordo de la miseria y del dolor [...] a nosotros que no nos resignamos a novelar falsos amores, sentimentaloides, con protagonistas asexuales; a nosotros que no queremos aburrir; que sabemos lo que hay de trágico en el amor y en la mujer; a nosotros que queremos hacer un poco de realidad frente a tantos escritores que hacen tanta literatura banal [...] Nuestro lema es continuar haciendo la revolución en los espíritus (Barletta y Olivari, 1923, p. 48).

Las contribuciones de A. Mendoza en ambas publicaciones plantearán otras dimensiones y complejidades de la experiencia sexual de las mujeres en la época que las enfrenta a dolores, dilemas y desequilibrios sufridos cuando el deseo es culturalmente reprimido. La autora elabora una decidida crítica a la relación amorosa, a la sociedad y la cultura de su tiempo que encontrará su desenlace a través de cambios revolucionarios. Durante los años en los que participa en estas publicaciones A. Mendoza estaba radicada en Buenos Aires y con activa militancia en el Partido Comunista¹², lo cual le permitió formar parte de redes in-

12 A. Mendoza militó en el Partido Comunista hasta la generación dentro del partido de un

telectuales y políticas de donde derivó la participación en las publicaciones mencionadas y en la revista *Claridad*¹³.

Escrituras incorrectas: “El dilema” y “La venganza del sexo”

Hasta aquí hemos visto que la escritura femenina se desarrolló en los años '20 entre ambigüedades y tensiones que no impidieron a las escritoras resignificar prácticas, espacios y objetos asociados con la vida privada (el hogar, el ocio, las relaciones amorosas y familiares) y visibilizarlos en la esfera pública. Contrariamente a lo pensado, las emociones y sentimientos considerados exclusividad del espacio privado sirvieron de plataforma para proyectarse hacia la esfera pública de la producción escrita.

A través de sus obras reflexionaron sobre asuntos que estaban silenciados en la vida cotidiana, discutieron el peso cultural de los compromisos afectivos, del matrimonio y en ocasiones dieron voz a los silencios. Tal es el caso de las novelas de A. Mendoza en donde trabajó temas muy poco o nada frecuentados en la literatura de su tiempo, así como también advertimos en el desarrollo de sus escritos referencias traídas de la cultura filosófica, literaria y del psi-

ala más radical denominada Partido Comunista Obrero a partir de 1925. Desde allí dirigió “La Chispa”, órgano de difusión del partido hasta 1928. En 1928 se disolvió Partido Comunista Obrero. (Cf. Kersfeld, 2013).

13 Entre otras contribuciones A. Mendoza publicó en *Claridad* en la década del '30 *Cárcel de mujeres* en la Colección Problemas Sociales. Esta participación fue presentada por la editorial como “una obra que revela la tragedia y la miseria de la cárcel de mujeres expuestas por una valiente que pasó días de encierro en el centro de corrección por hablar claro y fuerte”.

coanálisis los cuales son previos a su ingreso a Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Esto se aprecia desde la elección misma de los temas tratados en “El Dilema” y “La venganza del sexo”.

¿Qué nos sugieren estos títulos? Encontramos que la autora los elabora a partir de preocupaciones que cabe distinguir de otras novelas escritas por mujeres dentro de la misma publicación en el caso de *Novela de la Juventud*. En *El Dilema*, A. Mendoza, articula racionalmente el conflicto de una mujer que enfrenta la decisión de continuar o no con el embarazo¹⁴. En cuanto a *Los realistas. Novelas de amor y de combate*, fue una publicación de ideas de izquierda orientada a los problemas sociales de los sectores populares y especialmente obreros. A partir del catálogo de las novelas ofrecidas se advierte que son casi exclusivamente de autoría varonil. El tratamiento de la sexualidad femenina vinculada a la prostitución¹⁵ y ésta a las necesidades económicas es preponderante. A. Mendoza, única autora en la revista, se distancia de la nota común de la temática al tratar el deseo sexual en las mujeres y las consecuencias para ellas de la represión que intenta domarlo. El personaje

14 Bellucci sostiene que la práctica abortiva antes de la década de 1960 no tenía nombre, lo que no significa que no se practicara especialmente entre los sectores de condición humilde. Era un tema privado. Romper abiertamente con los mandatos de virginidad hasta el matrimonio y de maternidad obligatoria fue un fenómeno de las clases medias, sobre todo con formación universitaria.

15 A modo de ejemplo mencionamos: Barletta, L. *La ramera*; Olivari, N. *La canción de los vientres infecundos*; Calou, P. *La mujer de todos*; Castelnuovo, E. *Larva de mujer*; Chas de Chuz, I. *El burdel de la judía*; Olivari, E. *La mala vida*.

navega por aguas pantanosas que orillan la oscuridad en su dramático desenlace.

Sostenemos que en ambas novelas la autora pone en juego una mirada dilemática frente a la maternidad y el deseo sexual. En esa mirada encontramos una preocupación filosófica que algunos años más tarde canalizaría mediante sus estudios superiores.

Ahora bien, ¿qué se entiende por dilema? Una de las acepciones de la Real Academia Española define al dilema como una situación en la que es necesario elegir entre dos opciones igualmente buenas o malas. Desde un punto de vista filosófico y con apoyo en la lógica, Ferrater Mora define el “dilema” como argumento formado por dos proposiciones contrarias disyuntivamente, de tal manera que, negada o concedida cualquiera de las dos, queda demostrada una determinada conclusión. Se trata de un silogismo cuya forma presenta la oposición entre dos tesis (Ferrater Mora, 1964). La conclusión a la que se arriba implica la toma de una decisión, la realización de un movimiento. Ese movimiento es la clave para distinguir la situación que plantea un dilema de la que plantea la perplejidad en cuanto ésta produce parálisis frente a las alternativas. No es posible optar durante un conflicto que nos deja perplejos/as; se quiere abarcar ambas opciones por igual. A diferencia de la duda, la perplejidad nunca produce ataraxia es decir un estado de tranquilidad o paz en el alma. Por ello de la perplejidad hay que salir, hay que optar por alguna de las alternativas (Muguerza, 1990). Después de atravesar pensamientos confusos e incertidumbres, incluso de pasar por momentos de perplejidad, los personajes centrales de

las novelas de A. Mendoza toman decisiones, afrontan los costos.

Las argumentaciones allí elaboradas se inscriben en escenarios crudos que plantean a sus protagonistas dilemas metafísicos centrados en la oposición: determinismo-libertad pero no permanecen girando en ellos. En “El Dilema” el conflicto se plantea entre la maternidad biológicamente determinada para las mujeres o la posibilidad de decidir el momento de su realización. La historiografía nos recuerda que si bien las políticas poblacionales estatales estaban destinadas al crecimiento de las tasas de natalidad, en los hechos las parejas, y particularmente las mujeres ejercieron cierta planificación familiar ya que la tasa de natalidad continuó decreciendo hacia la década del ´20, particularmente en la ciudad de Buenos Aires y a partir de allí se afianzó la tendencia. Sin embargo, los discursos más frecuentes exaltaban la “naturaleza maternal” de las mujeres, incluso desde las distintas vertientes del feminismo que encontraban en el maternalismo político el punto de apoyo para las demandas de derechos para las mujeres.

De hecho, la tradición feminista argentina hasta mediados del siglo XX se movilizó por los derechos que correspondían a las mujeres sin cuestionar su “naturaleza maternal” lo que remite a la disyuntiva igualdad/diferencia ya planteada en el siglo XVIII. Carole Pateman (1995) le llamó dilema Wollstonecraft¹⁶ al planteado por la pensadora inglesa que defendía la igualdad de derechos para las mu-

16 Mary Wollstonecraft nació en Inglaterra en 1759 publicó en 1792 *Vindicación de los derechos de la mujer*.

jeros y al mismo tiempo sostenía que la diferencia sexual, manifestada en la capacidad de maternaje, se llevaría a cabo en el ámbito doméstico en donde radicaba el compromiso de la madre republicana. Es decir que el igualitarismo de Wollstonecraft revelaba la tensión entre defender la igualdad de derechos y al mismo tiempo considerar a las mujeres en cuanto a su diferencia sexual sentando las bases de otra confrontación, la del espacio público propio de los varones y el espacio privado reservado a las mujeres.

Solo las anarquistas que se declaraban no feministas, insistían en que las mujeres debían poder controlar los embarazos, mantener autonomía y alejar la posibilidad de procreaciones defectuosas; ellas se distinguieron por adelantarse a las medidas sobre anticoncepción y su divulgación, un aspecto que no era compartido por otras fuerzas próximas al proletariado (Barrancos, 2010). Las reflexiones de A. Mendoza muestran aires de familia con la posición anarquista. Por entonces, ella era parte del Partido Comunista de Argentina que pocos años después se abriría hacia una versión más radicalizada expresada en el Partido Comunista Obrero por lo que es posible pensar un margen de independencia conceptual y política en la elaboración del tema (Becerra, 2019)¹⁷.

¹⁷ Becerra sostiene que las identidades partidarias e ideológicas entre las mujeres militantes de izquierda y feministas en las primeras décadas del siglo XX se vuelven difusas ya que comparten visiones críticas respecto del orden social impuesto a las mujeres.

Trazos argumentales de las novelas

Magdalena, una mujer de provincia “suave y romántica” es la protagonista de “El Dilema”, sostiene una relación amorosa no aprobada en la época con Gustavo un hombre bueno pero mezquino en sus sentimientos. La ensoñación romántica con que ella había envuelto la relación cayó como un velo y al razonar sobre la realidad de ese amor se encontró con el vacío. En esa relación empobrecida sentimentalmente, Magdalena se siente triste y desolada por apostar al vínculo con un hombre que sólo quiere sexo sin mayores compromisos:

Tuvo un desconsuelo muy hondo. ¿De qué valía su sacrificio -el sacrificio de una iniciación admitida con todos los entusiasmos de una mujer inteligente- con un hombre así? (Mendoza, 1922, p. 6)¹⁸.

Magdalena se reprocha haber creído en el amor sin analizarlo:

“... y palpar después que todo era una gama de sensaciones primitivas. Cuando reclamó el derecho a la vida del pequeñín que ya se formaba, sólo encontró la frase del hombre egoísta —No, Magda, No. Yo no puedo comprometerme así (Mendoza, 1922, p. 6).

¹⁸ La publicación no tiene páginas numeradas. A los fines de poder referenciarla hemos decidido atribuir número comenzando por la portada (1).

Lo que en principio ella había considerado amor se mostraba ahora carente de todo valor y la avergonzaba.

La relación la enfrenta a situaciones dilemáticas, entre las cuales se encuentra la de continuar o no con el embarazo¹⁹. La difícil decisión que debía tomar ponía en crisis el sentido mismo del amor y la maternidad como determinación, y la enfrentaba a la ambigüedad de sentirse simultáneamente plena y sofocada “Había que terminar en cualquier forma esa condición de plenitud moral que la sofocaba” (Mendoza, 1922, p. 8). Duda, quiere tener el hijo y ser responsable, a diferencia de Gustavo, pero qué vida podría darle y qué vida tendría ella si toma la decisión de continuar. Analiza su propia incapacidad cultural y económica para afrontar la maternidad, el egoísmo del amante y el duro juicio de los demás. Todo ello en lugar de abatirla la direcciona hacia la búsqueda de un mayor grado de comprensión de la vida, del amor y de la sociedad. Del enfrentamiento con esa realidad salió fortalecida. La vida es áspera y plantea constantes situaciones que hay que poder clarificar mediante el análisis y en tal sentido busca quién pueda ayudarla a tomar una decisión fundamentada racionalmente:

Pensaba cuál sería la boca salvadora que pudiera darle

19 El tema del aborto estaba en el ambiente, aunque como sostiene Bellucci, pocos lo sacaban a la luz y resultaba prácticamente innombrable. Entre las excepciones se cuenta: Enrique Del Valle Iberlucea que en 1920 formó parte de la comisión de reforma al Código Penal para la consideración del aborto no punible. Se destacó por promover y apoyar todos los reclamos de derechos para las mujeres.

la frase necesaria que la ayudara en su desolación. ¿Dónde ir? (Mendoza, 1922, p. 9) Rememora las imágenes de la niñez pobre de su pueblo y como contrapartida recuerda a [...] Silvia y Karl, la pareja bohemia [...] que pertenecían a esa clase de soñadores dinámicos que ampliaban más allá de su fortaleza anímica, todo el caudal de sus sueños, removiendo la costra de prejuicios de las masas oprimidas. Eran una de las tantas avanzadas que poseen las eternas corrientes revolucionarias (Mendoza, 1922, p. 10).

Su amiga revolucionaria le había hablado del sufrimiento de los niños en distintas partes del mundo y vio que sólo en los países en los que había triunfado la revolución había porvenir para ellos.

Así, A. Mendoza recurre al ideario del amor revolucionario como guía para pensar el dilema al que se enfrenta la protagonista a quien no le llega la decisión de una vez y se establece sino que vuelve sobre el conflicto, ¿debe continuar con el embarazo o no? Si el hijo es la expresión del amor y decide abortar, deberá concluir que: “La gran mentira, es aquella que asegura que el amor es la vida ‘misma’” (Mendoza, 1922, p. 11). Magda es soñadora, cambiante e influenciable y sus ensoñaciones amorosas a veces le nublaban la conciencia. Entonces reaparece el recuerdo de Silvia y Karl, una pareja fuerte, instruida y responsable de sus actos en oposición con el degradado amor de Gustavo quien representa la ignorancia y la chatura de la vida sin ideales ni apegos. Decide ir al pueblo en donde vive la pareja revolucionaria, se encuentra con huelgas y protestas lideradas por Karl. Magda experimenta que la sociedad

puede ser distinta, justa y le plantea a Silvia su dilema, quien le ofrece reflexiones sobre el amor romántico y deformante de la realidad. En la sociedad en que vive Magda no hay felicidad posible para una madre sola y para su hijo:

—Escucha Magdalena: ¿eres capaz tu sola de afrontar [...] la sanción moral de los tuyos, de tus amigos, de tu ambiente y criar un hijo [...] sin que le falte el pan? (Magda) se daba cuenta del enorme valor que suponía el hecho de poseer una independencia económica (Mendoza, 1922, p. 19).

La narración se vuelve aún más dura cuando Silvia le dice:

Tu hijo no debe, no puede, vivir. No por él sino por ti. [...] sobre ti caería el odio ajeno. [...] Para ti el hijo sería tu anulación (Mendoza, 1922, p. 20).

Después de aquella conversación las ideas de Magda se habían clarificado, ya

... no debía preguntarse si tenía derecho a matar al hijo sino si tenía derecho a largarlo indefenso a la vida (Mendoza, 1922, p. 21).

Finalmente, Magda con sufrimiento puso fin al embarazo:

... anular lo único que justifica una vida! y decidió [...] enterrar todo ese barro en el más íntimo resquicio de

su corazón. [...] trazó en su espíritu la teoría de una nueva vida que la hiciera más humana, más segura. [...] Sobre las ruinas de un retazo de su vida empezó a construir el edificio del porvenir. Mañana el amor no sería la compuerta a sus ensueños sino un punto de arranque a su perfección (Mendoza, 1922, p. 21 y 23).

Imágenes del amor emancipante como antítesis de la subordinación amorosa de la protagonista que hasta lograr “comprender” las causas de su dependencia se ha sentido frágil y confusa.

En el ideario revolucionario de la autora el amor justifica la entrega sexual de las mujeres y la decisión de tener hijos se desprende de la posibilidad de darles lo necesario para crecer, económica y culturalmente. La existencia de hijas o hijos debería ser la prueba del acuerdo entre los amantes y de la existencia de una sociedad más justa, sostiene Angélica Mendoza.

En cuanto a *La venganza del sexo. Novela realista del amor* la tensión se juega en la castidad obligatoria para una mujer soltera que encuentra resolución al costo de la cordura y la muerte, narra la historia de Elvira, una pueblerina soltera, vencida por el peso de las costumbres, el aburrimiento y la pasividad. Casi nada se transforma en su vida ni en el entorno. El ambiente al igual que ella envejece sin haber conocido la frescura de la juventud. Vive una vida monótona y mediocre junto a otras dos hermanas mayores e igualmente solteras. Habitan desde que nacieron, en un pueblo de provincia cuyana:

... donde la rutina, el hábito y la somnolencia tejen mallas de ruina y de vejez [...] Todos viven en el polvo, duermen con él y mueren en él (Mendoza, 1923, p. 4).

Elvira es la menor y tal vez por eso aún registra con intermitencias su deseo “le muerde aún el deseo de ser besada y acariciada” (Mendoza, 1923, p. 7). Recuerda que tuvo un novio y que ambos fueron controlados por la mirada de la rígida madre de Elvira, ella y sus hermanas fueron criadas en las costumbres cristianas pero la confesión de los pecados no la aliviaba, las ideas de la posibilidad de experimentar sensaciones y disfrutarlas se convierten en obsesión. Elvira acepta visitar a una amiga que vive fuera del pueblo con su pareja y otros familiares, viven en la naturaleza pero se han formado en la “ciudad”. Angélica Mendoza recurre nuevamente a la pareja antitética. Se inspira aquí en una pareja clásica criada según el orden de la naturaleza: Cloe y Dafnis²⁰ quienes tienen una relación de amor natural, sana y fogosa que enciende en Elvira las ganas de experimentar los placeres más profundos “y al contacto de la vida plena que surge de los hombres y de las cosas, se siente renovada y con ansias desconocidas” (Mendoza, 1923, p. 9). Cloe disfruta del cuerpo, de la piel y sus sensaciones e impulsa a Elvira a experimentarlas. Su propia sensualidad la deslumbra pero no podrá darle curso a una experiencia sexual sana por el peso de la culpa que la conduce a la locura. Todo lo que los mandatos sociales

20 *Dafnis y Cloe*. Obra pionera en la narración del despertar sexual y el erotismo natural, escrita por Longo, quien vivió probablemente a comienzos del siglo II d.C.

le habían impuesto se deshilachaba en los argumentos de Cloe: ¿para qué la virginidad, para qué un matrimonio formal y seco de pasión, para qué envejecer sin sentir? Elvira entiende pero ante:

... el horror de pensar que al proceder así, hería de muerte sus creencias [...] a la gente de su pueblo, a su familia y a ella misma, retrocedía espantada (Mendoza, 1923, p. 17).

Su sangre le imploraba la vida pero los prejuicios le hacían rechazar las solicitudes del cuerpo. Se sentía como en

... un laberinto [...] sin el consuelo del hilo de Ariadna que le ayudara a orientarse en su dolor (Mendoza, 1923, p. 18).

Vuelve a su pueblo con todo el retraso de sus costumbres y de su gente mustia y sin aspiraciones. La liturgia religiosa lejos de calmarla terminó por trastornarla. Elvira pasa sus horas tratando de estimular sus sentidos: sabores, olores “toda una levadura de extravío propia de un cerebro atormentado por la neurosis” (Mendoza, 1923, p. 24). Busca en los libros el conocimiento anatómico que la experiencia no le había proporcionado “acomodó Elvira su cerebro a sentir las mismas sensaciones que se detallaban en sus páginas” (Mendoza, 1923, p. 28). Quiere que el entendimiento acepte lo que el cuerpo reclama, pero un cuerpo silenciado y oprimido deviene en psiquis enferma y se pierde en depravaciones:

En la encrucijada definitiva, donde todas las mujeres se sienten responsable(s) por primera vez en su(s) vida(s), pendiente de su puja todo el porvenir, Elvira había llegado tarde; y [...] prefirió perderse por vericuetos ocultos y misteriosos (Mendoza, 1923, p. 30).

Le diagnosticaron histerismo agudo, neurosis sexual. Al enterarse de esta situación Cloe la increpa:

El amor no se esconde, no se oculta porque es sano y honrado; el amor no es corromperse con borracheras de licores ardientes mezcladas con borracheras de páginas lujuriosas [...] Tú no has querido conocer el amor por tu cobardía (Mendoza, 1923, p. 31).

Pero Cloe también se apena y ofrece nueva ayuda llevándola con ella al campo con la intención de que se recupere y tenga la oportunidad de transformar sus excesos voluptuosos en una sana experiencia amorosa. Para Cloe eso es posible porque el deseo y su realización es parte de la vida. Para Elvira en cambio, que ha crecido bajo los preceptos religiosos, el deseo, la lujuria y el pecado están asociados sin posibilidades de transformación. No hay cura para las consecuencias que ha tenido en ella la tensión entre deseo y represión. Una tarde Elvira camina sola por el campo atormentada por fantasías y se encuentra con un hombre bruto y bestial que la persigue hasta que finalmente cae al suelo sintiendo que ya no quería huir más de aquella tensión que la había hecho sufrir tanto. Y así, luego del encuentro sexual, la protagonista terminó tendida en la

naturaleza, muerta y con los brazos en cruz, “crucificada en el amor y por el amor” (Mendoza, 1923, p. 48)²¹.

Algunas reflexiones finales

Al comienzo del trabajo nos preguntábamos si era posible pensar las características de las novelas sentimentales en las novelas de Angélica Mendoza. Luego del recorrido realizado sostenemos que su lectura de la trama sentimental, del amor, de las relaciones, de las mujeres, lejos está de ser una lectura condescendiente con el orden social establecido. La autora realiza una lectura crítica que cuestiona “las cosas tal como son”. Aquellas novelas semanales a las que se refiere Sarlo planteaban un universo simbólico marcado por la ensoñación, la evasión o la aventura. Las narraciones de A. Mendoza muestran un mundo que no resulta ser más seductor que el mundo real, sino dimensiones crudas que patentizan la hipocresía de la moral burguesa y los dilemas a los que se enfrentan las mujeres cuando han decidido no ir por los carriles culturalmente impuestos. La confianza en el amor romántico es trasladada a la capacidad de razonar y de diseñar racional y políticamente una sociedad de iguales sin exclusiones ni opresión.

21. De un tenor semejante es el desenlace escrito por Juana Gorriti *Sueños y realidades* publicado por Biblioteca de “La Nación” en 1907 donde narra la transformación de un sueño erótico en un acto de brutal violencia. María, la protagonista virgen, se encuentra en sus sueños con un hombre desconocido quien la besa y luego la abre al medio, le arranca el corazón y lo parte por la mitad. (Cf. Szurmuk, M.; Torre, C., 2018, p.196)

Lo dilemático que atraviesa los dramas planteados por la autora en ambas novelas se juega entre categorías antitéticas como pueblo (ignorancia) / ciudad (razón, conocimiento); sentimientos primitivos / amor racional; lujuria / amor sano que da lugar al disfrute del cuerpo; sociedad de la época / sociedad utópica y revolucionaria; responder a los mandatos culturales / libertad de elegir. Angélica Mendoza desarrolla estas tensiones para exponer sus resoluciones apelando a fundamentos racionales. Sus novelas no carecen de visiones románticas, pero tampoco discurren por sus estereotipos. Las relaciones idealizadas son las de las parejas antitéticas en relación a las protagonistas, ambas pobres culturalmente y provenientes de espacios retrasados que se oponen a las parejas cultas, formadas en ciudades y que recurren a saberes para trazar otra sociedad posible, fruto de cambios revolucionarios donde las mujeres puedan ejercer el derecho sobre sus propios cuerpos.

Bibliografía

- Barrancos, Dora (2010). *Mujeres en la sociedad argentina: una historia de cinco siglos*. Buenos Aires, Sudamericana.
- Barletta y Olivari (1923). Nota editorial. En *Los Realistas. Novelas de amor y de combate*, año I, núm.1, Diciembre, Buenos Aires, Ed. Talleres de Lorenzo Rañó.
- Becerra, Mariana (2019). Un cuarto propio: relaciones de género, amor y magisterio en la Argentina de inicios del siglo XX, en *Propuesta Educativa*, año 28, núm. 51, junio, pp. 42-60.
- Bellucci, Mabel (2018). *Historia de una desobediencia, aborto y feminismo*. Buenos Aires, Capital Intelectual.

- Bellucci, Mabel (1990). Anarquismo, sexualidad y emancipación femenina. Argentina alrededor del 900. En *Nueva Sociedad*, núm.109, Septiembre–Octubre, pp.148–157.
- Diz, Tania (2012). Del elogio a la injuria: la escritora como mito en el imaginario cultural de los '20 y '30. *La biblioteca*, 1 (1–12). Disponible en: <https://www.aacademica.org/tania,diz/39>.
- Eujanian, Alejandro (1999). *Historia de las revistas argentinas 1900/1950. La conquista del público*. Buenos Aires, Asociación Argentina de editores de revistas de imprenta.
- Ferrater Mora, José (1964). *Diccionario de Filosofía*. Buenos Aires, T1, Editorial Sudamericana.
- Kersffeld, Daniel (2013). “Chispismo” y Comunismo: crónica de una disidencia en la izquierda argentina en los años '20. I Sección: Historia, política y economía. Disponible en: <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/estudios/article/view/8840>
- Lafleur, H., Provenzano, S. y Alonso, F (2006). *Las revistas literarias argentinas (1893–1967)*. Precedido por un ensayo de Marcela Croce. Buenos Aires, Colección Pingüe Patrimonio, El 8vo. Loco Ed.
- Muguerza, Javier (1990). *Desde la perplejidad (Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo)*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Nari, Marcela (2004). *Políticas de maternidad y maternalismo político*. Buenos Aires, Biblos.
- Pateman, Carole (1995). *El contrato sexual*. México, Universidad Autónoma Metropolitana–Iztapalapa.
- Petra, Adriana (2013). *Intelectuales comunistas en Argentina (1945–1963)*. Tesis de posgrado. Universidad Nacional de La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación en Memoria Académica. Disponible en: <http://www.memoris.fehce.unlp.edu.ar/tesis/te.896/te.896.pdf>
- Quierolo, Graciela (2004). “Malos pasos” y “caídas”: representaciones del trabajo femenino (Buenos Aires, 1890–1940). En Dalmasso, M. T., Boria,

- A. *Discurso Social y construcción de identidades: mujer y género*, 2004. Córdoba, Ferreyra Editor.
- Mendoza, Angélica (1922). El dilema. En *Novelas de la Juventud*, año III, núm.95, Septiembre, Buenos Aires.
- Mendoza, Angélica (1923) La venganza del sexo. Novela realista del amor en la naturaleza. En *Los Realistas. Novelas de amor y de combate*, año I, núm.10, Diciembre, Buenos Aires, Ed. Talleres de Lorenzo Rañó.
- Mendoza, Angélica (1933). *Cárcel de mujeres*. Buenos Aires, Colección Claridad, "Problemas Sociales".
- Sarlo, Beatriz (1985). *El imperio de los sentimientos: narraciones de circulación periódica en la Argentina (1917-1927)*. Buenos Aires, Catálogos, pp.9-50.
- Szurmuk, Monica y Torre, Claudia (2018). Nuevos géneros, nuevas exploraciones de la condición de la mujer: viajeras, periodistas y mujeres trabajadoras. En *La caja feminista*, p.191-202. Disponible en: <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/mora/article/view/6318>

CRISIS Y RENOVACIÓN FILOSÓFICA EN LA UNIVERSIDAD MENDOCINA DE LOS '50: LUIGI PAREYSON Y ANGÉLICA MENDOZA

Noelia Liz Gatica¹

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

La creación de la Facultad de Filosofía y Letras en 1939 constituye un acontecimiento en la historia de las ideas mendocinas que puede ser señalado como punto de partida para examinar las concepciones del quehacer filosófico en la región antes, durante y después de su institucionalización (Roig, 2005). El proceso de profesionalización de la filosofía en la primera mitad del siglo XX, se extiende hacia la década del '30 a diferentes territorios del país hasta alcanzar en el *1° Congreso Nacional de Filosofía* la expresión de una cierta “normalidad filosófica”. A propósito de la alusión a esta categoría, podemos decir que la interpretación de los alcances y límites de aquel síntoma descrito por Francisco Romero al interior de los círculos académicos ha dependido de la selección de determinadas prácticas en relación con las dinámicas institucionales de reconocimiento y/o desconocimiento del contexto político, histórico y cultural.

1 Doctora en Filosofía, Becaria posdoctoral de CONICET en el Instituto de Ciencias Humanas Sociales y Ambientales del CCT-Mendoza.

No obstante, los acontecimientos junto con las categorías empleadas para referirlos, urden una y otra vez la provocación propicia a la revisión y a la crítica. En tanto momento bisagra, 1939 signa la emergencia de la filosofía universitaria en Cuyo, al tiempo que provoca el ensayo de otras lecturas sobre la producción filosófica dentro, fuera y por entre los bordes de la academia. Desde la institución universitaria, Manuel Gonzalo Casas (1911–1981) afirma que en los primeros años de la facultad mendocina se consolida en diferentes ámbitos “un prestigio” de alcance nacional como consecuencia de un “clima universitario, a veces excepcional” propicio para la producción filosófica profesional². También desde la universidad, pero atentos a la actividad cultural mendocina, Diego Pró (1989) y Arturo Roig (2005) rescatan ideas, proyectos e instituciones que anteceden a la creación de la facultad en el ambiente de nacionalización de las humanidades. Introdúcen una referencia a los aspectos culturales pasados y presentes característicos de la región y, desde diferentes posiciones teórico–metodológicas, describen el acontecimiento que marca la diferencia entre dos espacios: la actividad cultural mendocina y la filosofía universitaria.

Por nuestra parte, nos interesa identificar los diálogos, modos de apropiación y producción teórica en la universidad

2 A propósito, sostiene “En verdad, aquí en Mendoza, la filosofía encontró un recinto vivo para el pensar fundamental que fue salvando todas las contingencias del tiempo y que puede considerarse una de las conquistas más logradas de nuestra cultura. De una cultura que seguirá adelante, con esperanzas y sin reposo, llamando al corazón de los argentinos movidos por el servicio y el amor no sólo de las ideas, también de la patria” (Casas, 2018, p. 227).

mendocina como espacio de producción discursiva caracterizado por determinadas prácticas y dinámicas institucionales específicas al tiempo que apuntamos a advertir el modo en que es reformulado el espacio social donde tiene lugar la creación de la universidad mediante el análisis de expresiones filosóficas gestadas en las entrañas del “entre” bajo las señales de un paradigma que comienza a tambalear. Desde el análisis del panorama histórico de la filosofía de mediados del siglo XX, Carlos Astrada (1952) cuestiona el diagnóstico procedente de la “filosofía tradicional” que caracteriza al existencialismo como “filosofía de la crisis” por limitarse al señalamiento de “factores históricos que, en virtud de una situación anómala y aleatoria, habrían interferido en la línea evolutiva de la filosofía occidental” (Astrada, 1952, p. 38). Representantes de la filosofía tradicional, principalmente platonistas y neotomistas, diagnostican en el ambiente de posguerra que las filosofías de la existencia son estricta expresión de la crisis histórica de Occidente. Por el contrario, Astrada entiende que esta interpretación de la crisis reduce u oculta otras dimensiones del pensamiento: la autonomía relativa que se expresa como conciencia del pasado, crítica del presente y posibilidad de transformación. La crisis entraña una actitud “que por la autenticidad y fuera de su impulso inquisitivo, cala hondo en los entresijos del acontecer histórico” produciendo “una discontinuidad con relación al pensamiento anterior” (Astrada, 1952, p. 39).

Desde una mirada centrada en las expresiones filosóficas argentinas, Arturo Roig ([1976], 1981) observa que a mediados del siglo XX también se produce una crisis

o resquebrajamiento de las ideas normalizadoras en las instituciones universitarias. En la “crisis de la filosofía” caracterizada por Astrada, Roig identifica una singularidad contextual: la apropiación de una crisis que se extiende a las prácticas institucionalizadas procedentes del paradigma de la normalización³. Pero si la realización del *1° Congreso Nacional de Filosofía* marca un hito en la “normalidad filosófica”, a nivel regional la escasa presentación de trabajos

3 En “Dos palabras”, texto que, si bien no lleva la firma personal de Arturo Roig, se ha podido comprobar que fue escrito por él a partir de documentación obrante en su archivo, disponible en la Biblioteca Central “Arturo Andrés Roig” de la Universidad Nacional de Cuyo, sostiene “La filosofía de la existencia no fue una “filosofía de la crisis”, sino una “crisis de la filosofía”, depuradora, que abrió las puertas al pensamiento actual, ayudando a desprendernos tal vez definitivamente de la omnipotencia de la Autoconciencia. A la vez reabrió los cauces de una nueva lectura de Hegel y del pensamiento social posthegeliano, siempre a partir del presupuesto de la absoluta prioridad, del Ser sobre el pensar. Este proceso, ocurrido como devenir interno del pensamiento argentino y no como fruto importado, debía necesariamente al encuentro del ser nacional y latinoamericano y a su señalamiento como alteridad” (Roig, 1973, pp. 5 y 6). También en “Función actual de la filosofía en América Latina”, Roig sostiene que entre el “idealismo de las esencias y nosotros [en referencia al quehacer filosófico latinoamericano de los ‘70] ha mediado la crisis existencialista que ha tenido la virtud de hacer entrar en quiebra toda forma de platonismo en el sentido peyorativo del término y nos ha abierto hacia la búsqueda de una ontología en cuyo terreno se disputa hoy en día la fundamentación de nuestro pensar. [...] Las filosofías que podríamos llamar de la de la denuncia, entre ellas principalmente el marxismo y el freudismo, han dado las bases para una nueva forma de crítica y una investigación de supuestos, elementos sin los cuales aquel compromiso con el saber cuanto a función social correría una vez más el riesgo de quedar en actitudes nuevamente enmascaradas que acabarían por reducir la tarea del filósofo a lo que fue en general, en nuestros fundadores” (Roig, 1981, pp. 9 –10).

por parte de intelectuales mendocinos marca una diferencia respecto de la producción teórica intelectual porteña. Podría objetarse un exceso de “localismo”, si lo que se pretendiese es indagar en la participación de intelectuales nacidos y formados en Mendoza, pero ¿de qué manera se explica la ausencia de intelectuales y temas pertenecientes al ámbito cultural regional? ¿Acaso no había producción filosófica antes de la creación de la facultad? ¿Qué prácticas de los ‘40 y ‘50 consolidan el prestigio atribuido por Casas a la institución universitaria? ¿Cuál es la especificidad que caracteriza el contexto de profesionalización de la filosofía en Mendoza? En tanto adjetivo atribuido por una comunidad académica determinada, ¿cuáles son los parámetros dominantes que sostienen dicha caracterización y de qué modo inciden en la comprensión del “universalismo” al que aspira la filosofía en los ‘50?

Desde las herramientas metodológicas de la Historia de las Ideas en el cruce con la Filosofía Práctica, nos centramos específicamente en la producción teórica de dos momentos de transformación significativa del plantel docente representados por las ideas de Luigi Pareyson (1918–1991) y Angélica Mendoza (1889–1960). El primero se incorpora en 1948 en el marco de los preparativos del 1° *Congreso Nacional de Filosofía*, y la segunda, tras haberse formado en la Universidad de Buenos Aires y con un doctorado en Estados Unidos, regresa a nuestra provincia por recomendación de Francisco Romero en 1955. Los escritos de ambos pensadores en los ‘50, desde diferentes posiciones teóricas y momentos históricos de la facultad mendocina, intuyen y problematizan la crisis que atraviesa la filosofía

al tiempo que brindan respuestas sobre la vinculación del quehacer filosófico universitario con el ámbito social.

Sobre la Historia de las ideas universitarias en Mendoza

Manuel Gonzalo Casas (2018) menciona tres características de las condiciones de producción de las ideas universitarias mendocinas de los '40 y '50: la procedencia académica del plantel docente en dos épocas (1939–1948 y 1949–1955), la prevalencia de ideas filosóficas tomistas, kantianas, fenomenológicas junto con el inicio de la labor historiográfica de recuperación de las ideas argentinas, y un conjunto de hechos históricos significativos de carácter académico (creación de institutos, realización de eventos y publicaciones). En esta caracterización encuentra las razones del “prestigio” alcanzado por la universidad mendocina en los primeros años de actividad académica. Dado que se trata de un adjetivo atribuido por una determinada comunidad de acuerdo a un sistema específico de valores históricos y posiciones políticas predominantes, el rastreo y la revisión de las prácticas institucionales mendocinas configuradas en el contexto de profesionalización de la filosofía puede favorecer la discusión sobre la homogeneidad aparente que estructura el proceso de “normalización” y la “nacionalización de las humanidades” en nuestro país.

Diego Pró (1989) y Arturo Roig (2005) destacan la influencia ejercida por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Pró menciona la relevancia cultural a nivel nacional de la institución porteña creada en 1896 y sostiene que la misma “imponía sus criterios a las

demás facultades humanísticas. Estas repetían, poco más o menos, las tendencias filosóficas, literarias e historiográficas de la más antigua Facultad de Filosofía y Letras de la Argentina” (Pró, 1989, p. 158). Roig reconoce que la institución cuyana “en su primera década, fue una prolongación de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, en lo que tuvo activa participación Coriolano Alberini (1886–1960)” (Roig, 2005, p. 352).

Sin embargo, la relación centro y periferia no está exenta de singularidades, resistencias y apropiaciones latentes tras la aparente recepción pasiva de influencias legitimada por las relaciones de poder ejercidas desde los centros hegemónicos de producción cultural. La singularidad que signa los primeros años de la Facultad de Filosofía y Letras en Mendoza, según lo señala Diego Pró (1989), está dada por la proyección pedagógica inicial que responde al deseo de colaborar en la formación de profesionales en humanidades en la región, y que se efectiviza en el compromiso asumido por la universidad al fomentar la inserción de docentes en las escuelas secundarias, la investigación de la población escolar mendocina y la innovación en experiencias y prácticas pedagógicas. Si efectivamente enumera las prácticas académicas de interés propiamente institucional, tales como la difusión de investigaciones en publicaciones especializadas y la realización de congresos, otro aspecto germina de las demandas culturales de la sociedad mendocina previas a 1939.

Esteban Fontana (1989) señala que dentro de los factores incidentes en la creación de la Facultad de Filosofía y Letras, influyó positivamente la necesidad expresada

por el Ministerio de Justicia e Instrucción Pública de la Nación en 1934 de proveer “cátedras para los institutos de enseñanza secundaria, normal y especial, con la mira preferente de dar cabida al mayor número posible de los egresados de las facultades especializadas en humanidades y ciencias de la educación” (Fontana, 1989, p. 77). Y describe dos factores que consideramos sin duda imprescindibles para comprender la singularidad de los antecedentes del desarrollo de la filosofía universitaria en Mendoza: la incidencia política de la juventud post-reforma arraigada en el suelo mendocino y el despliegue de una intensa actividad cultural.

Sobre lo primero, analiza el “Periodo estudiantil o reformista (1919–1933)” como una época caracterizada por la intervención política de los estudiantes de colegios secundarios luego de la Reforma Universitaria⁴. En 1920, se crea la Universidad Popular que otorga un espacio destinado a la enseñanza de la Filosofía. El proyecto fue impulsado por “una asociación de jóvenes estudiantes denominada Centro Cultural ‘Alberdi’” (Fontana, 1989, p. 72) y acompañado por Angel Lupi, un docente mendocino que impartió clases en el Colegio Nacional de Mendoza y que acompañó la creación de la Academia Provincial de Bellas Artes en 1933 (Fontana, 1989; Pró, 1989). Sobre lo segundo, destaca en la década siguiente la comprometida participación de “poetas, pintores, ensayistas, escultores, novelistas”, tales

⁴ En nuestra provincia, este hecho es contemporáneo a la conformación del sindicato “Maestros Unidos” dirigido por Florencia Fossatti y Angélica Mendoza (Ferreira de Cassone, 2015, p. 94).

como Fidel Roig Matons, Ricardo Tudela, Alfredo Bufano y Jorge Ramponi (Fontana, 1989, p. 76).

Por otra parte, respecto de la creación de la Facultad de Filosofía y Letras en 1939, Pró advierte que la influencia cultural porteña estuvo matizada por el ambiente académico mendocino caracterizado por la convergencia de “hombres de tres generaciones” (Pró, 1989, p. 159): la generación de 1910 (Alberini, Rougés), la de 1925 (Gurrero, Virasoro) y la de 1940 (jóvenes docentes, entre los que comienzan a figurar aquellos y aquellas profesionales formadas en Mendoza). Sobre los primeros, en consonancia con Casas (2018), Pró (1989) identifica las “tendencias idealistas” que conformaron la “reacción al positivismo” tales como las ideas neokantianas, el bergsonismo y el vitalismo. La generación siguiente, introduce la fenomenología y el existencialismo como consecuencia del regreso de profesionales argentinos formados en Alemania con Heidegger en la década del ‘20. Y por último, afirma que entre “los hombres más jóvenes aparecía la profundización de los clásicos de todas las épocas, y gracias a ellos se despertó el interés por los estudios histórico-críticos en filosofía” (Pró, 1989, p. 159).

A diferencia de la descripción de Diego Pró, Casas y Roig mencionan la presencia de mujeres en los primeros años de la Facultad de Filosofía y Letras. Sobre este aspecto, Mariana Alvarado ha afirmado que la historia narrada en los términos de los “filósofos fundadores” o “patriarcas” solo puede legitimar el silenciamiento de las

mujeres en la Historia de las ideas (Alvarado, 2014)⁵. Por lo que, no resulta ocioso rescatar los nombres de: Azucena Bassi, Hilda Calderón de Baldrich, Matilde Salcedo, Carmen Vera Arenas, Marta Fleury de Satlari, Nuria Cortada, Blanca Quiroga y Yolanda Bórquez. Entre ellas, Yolanda Bórquez, dedicada a los estudios sociológicos, publicó “Las condiciones sociales de la familia cordillerana” (1959) y “Dinámica de los niveles sociales de la provincia de Mendoza” (1960)⁶, Carmen Vera Arenas (1918–1990) estudió el profesorado de Filosofía en nuestra facultad y ejerció la carrera docente como maestra rural, y Nuria Cortada (1921–2013), habiendo nacido en Mendoza, vivió un tiempo en España pero debió regresar a nuestro país tras la guerra civil. Según cuenta en su “Autobiografía”, Nuria regresa a Mendoza interesada por la Psicología, e inicia la carrera de Filosofía junto a “los hermanos Roig, a Zamorano, al malogrado Mauricio López, a las hermanas Quiroga, a Susana Velasco, a Hilda Calderón, a Irma Suarez” (Cortada, 2008, p. 4).

Las investigaciones de Nuria Cortada (1944,1945) son

5 También Francesca Gargallo respecto de “Las filósofas mexicanas” sostiene “Nadie encuentra a las filósofas, pero que las hay, las hay” y reconoce que “Su presencia en la historia de la filosofía y la especificidad de sus desarrollos teóricos han sido borradas durante siglos mediante complejos aparatos conceptuales y metodológicos, que servían –todos– para garantizar el dominio intelectual y el poder material de los hombres encargados de la definición del saber, del bien, de lo bello y de lo históricamente trascendente” (Gargallo, 2010). Disponible en línea: <https://francescagargallo.wordpress.com/?s=las+fil%C3%B3sofas+mexicanas>

6 Ambos artículos fueron publicados por Yolanda Bórquez en la revista *Acta psiquiátrica y psicológica de América Latina* editada por la Fundación Acta del Fondo para la salud mental en Buenos Aires.

contemporáneas al momento en que en la vida universitaria mendocina se conjugan las ideas procedentes de la filosofía, la psicología y la sociología contemporáneas con la investigación social y la extensión universitaria. Sobre las dinámicas institucionales orientadas a la vinculación social, Diego Pró (1989) solo menciona la proyección de la revista del Instituto de Filosofía y la realización de eventos académicos, pero en un escrito reciente, Leonardo Visaguirre (2018) destaca el interés filosófico por la educación así como el clima de tolerancia en la diferencia de ideas durante la dirección de la revista *Philosophia* entre 1944 y 1947. En este periodo, además de los textos sobre educación de Alberto García Vieyra estudiados por Visaguirre, podemos mencionar dos investigaciones de Nuria Cortada desarrolladas en el Instituto de Psicología Experimental de la Universidad Nacional de Cuyo⁷ sobre la población de escuelas mendocinas: “El problema de la fatiga” (Sección artículos, 1944) y “Perseverancia” (Sección Notas y comentarios, 1945).

En cuanto a las características históricas de la convivencia de las tres generaciones, Pró (1989) afirma que

⁷ Según la memoria histórica, dirigida por Diego Pró (1964), el Instituto de Psicología Experimental, en un comienzo dependiente de la Facultad de Filosofía y Letras, fue “fundado por resolución N° 1076 del 31 de diciembre de 1941 del Rectorado de la Universidad” y perduró ahí hasta 1948. Es decir que su creación fue dos años antes que el Instituto de Filosofía, “fundado en 1943 por Resolución de la Intervención de la Universidad, N° 3633”. Además, Pró señala que dentro del Instituto de Filosofía “se creó una ‘Sección de Psicología’, como compensación por la pérdida del ‘Instituto de Psicología’ que” en 1948 “fue sacado de la Facultad de Filosofía y Letras” (Pró, 1964, p. 145 y p. 146).

si bien la primer etapa (1939–1949) estuvo signada por la difusión de una gran diversidad de ideas, contrariamente a la magnitud internacional del congreso, la etapa siguiente (1949–1955) se caracterizó por un retroceso de “la filosofía germánica pasada por Madrid (Ortega y Gasset, García Morante, Xavier Zubiri, Fernando Vela y otros)” consecuente con el avance de la escolástica italiana y española (Pró, 1989, p. 159). Si tenemos en cuenta que en la primera mitad del siglo XX acontece en las universidades argentinas el proceso de profesionalización de la filosofía, podemos distinguir la etapa de institucionalización de la filosofía en el periodo de entre-guerras donde se produce la nacionalización de las humanidades (Romero, 1940; Alberini, [1949] 1950), la etapa denominada por Francisco Romero (1940) de “normalidad filosófica” que, siguiendo a Alberini, alcanza su grado máximo de expresión con la realización del *1° Congreso Nacional de Filosofía*, y un momento de “crisis” en el contexto de reformulación de las contribuciones de las filosofías de la existencia en el desarrollo de la década de los ‘50 (Roig, 2009).

La “crisis” que afecta a la producción filosófica Occidental, incide y se singulariza en el resquebrajamiento del paradigma predominante en las prácticas institucionales académicas. Entre lo consciente y lo inconsciente, los sentidos de la crisis contenidos en las discusiones filosóficas sobre las aparentes antinomias conceptuales verdad e historicidad, inmanencia y trascendencia, subjetividad y alteridad, reconfiguran el panorama de interpretaciones acerca de la relación entre filosofía e historia, entre filosofía universitaria y realidad histórica/social. Bajo este

supuesto, es posible identificar en los textos “académicos” la singularidad y los límites de las prácticas institucionales universitarias. La alusión a una determinada relación entre filosofía e historia, entre conciencia filosófica y conciencia histórica, mediante herramientas procedentes las filosofías de la existencia y la antropología filosófica, explicita las tensiones operantes en los modos de circulación del discurso académico.

Sumado a esto, Roig (2005) introduce el exilio como una constante que traza desde un comienzo la historia académica mendocina y signa la transformación del plantel docente y la especificidad de la circulación de ideas y prácticas universitarias. Junto con la creación de la Facultad de Filosofía y Letras, arriban filósofos españoles exiliados tras el fin de la Guerra Civil (Claudio Sánchez Albornoz, Juan Corominas y Salvador Canals Frau). Luego, entre 1943 y 1946 “Junto con los republicanos españoles se fueron, entre otros, además, el pedagogo guatemalteco Juan José Arévalo”⁸ (Roig, 2005, p. 352). Explícitamente

8 Arévalo (1904–1990) había realizado sus estudios doctorales en Filosofía y Ciencias de la Educación en la Universidad Nacional de La Plata. Tras dictar Literatura en la novel Facultad de Filosofía y Letras de la universidad tucumana y de colaborar como adjunto en la cátedra de Ciencias de la Educación en la Universidad de Buenos Aires, dirigió el Instituto Pedagógico de San Luis dependiente de la Universidad Nacional de Cuyo entre 1941 y 1942. Y si bien fue convocado para ejercer el cargo de Inspector General de Escuelas en Mendoza, dimitió en 1943 para regresar a Tucumán por un breve tiempo, dado que finalmente regresaría a Guatemala tras la caída de Jorge Ubico. En 1945 se transforma en el primer presidente electo popularmente apoyado tanto por el Frente Popular Libertador de procedencia estudiantil como por el de Renovación Nacional conformado por maestros y profesionales (Berrocal Soto, 1966).

Roig sostiene que la Facultad mendocina, tras el fin de la Segunda Guerra Mundial, se convirtió en “el refugio de exiliados europeos, comprometidos con los regímenes derrotados” y en una institución frecuentemente visitada por “universitarios de la España franquista” (Roig, 2005, p. 353). Todo ello, resultado de “un activísimo proyecto de integración de la Universidad con el clima fascista español” (*Ibidem*). Si tenemos en cuenta lo señalado por Pró, este momento coincide con la segunda etapa (1949–1955), donde paradójicamente junto con la apertura a la circulación de ideas propiciada por la realización del *1º Congreso Nacional de Filosofía*, se produce un avance teórico de la escolástica española e italiana que coincide con el avance de ideas simpatizantes con las políticas académicas impulsadas por el franquismo.

Desde los estudios realizados por Pró y Roig, a través de las ideas de Luigi Pareyson y Angélica Mendoza es posible leer dos momentos de la producción filosófica universitaria mendocina. Pareyson arriba a la Universidad Nacional de Cuyo en 1948 y tiempo después asume el cargo de director de la revista *Philosophia*⁹. Durante el congreso

9 Al momento de publicación de este artículo, hemos tenido dificultades para acceder a fuentes primarias que corroboren los cargos ocupados por Pareyson entre 1948 y 1950 en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. En este sentido, hemos consultado fuentes secundarias.

Según la memoria histórica dirigida por Pró (1964), estando la dirección del Instituto de Filosofía a cargo del Dr. Ángel González Álvarez “la ‘Sección Historia de la Filosofía’ aparece provista como cargo rentado. Su jefatura fue desempeñada sucesivamente por los profesores Luigi Pareyson y Manuel B. Trías” (p.179). Más adelante Pró afirma “Mientras dirigió el

del '49, expone “La filosofía contemporánea italiana” y “Sobre el concepto de persona”. Destaca la labor de Michele Federico Sciacca, a quien describe como:

... el más vivaz y activo defensor del espiritualismo cristiano y del renacimiento de la metafísica, renovada por la conciencia de la necesidad de afrontar los problemas modernos y por la conciencia de la perennidad de la tradición agustiniana (Pareyson, 1950 a, p. 489).

Instituto el Dr. González Álvarez (15 de julio de 1949 hasta el 15 de marzo de 1954), el personal del mismo era el siguiente: como jefes de secciones, los profesores Luigi Pareyson (1950) y a partir de 1951: Manuel B. Triás, Ricardo Pantano y Francisco Maffei” (Pró, 1964, p. 181).

Este dato puede conducir a confusiones si lo confrontamos con Hilda Calderón de Baldrich (*Cuyo*, 1993, 10–11) quien sostiene que Pareyson “integró el Claustro de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo y dirigió, de 1948 a 1950, el Instituto de Filosofía de la misma” (p. 101). Al respecto, el artículo de Pró, “El instituto de Filosofía en sus veinticinco años de existencia” (*Cuyo*, 1969, 5) no nos brinda datos al respecto, excepto que su creación fue en 1943 y que el primer director fue el Dr. J.R. Sepich” (p.154).

Sin embargo, según el portal de la revista *Philosophia*, también creada en 1943, pero cuyo primer número aparece publicado en 1944, encontramos los siguientes datos aclaratorios: “Hasta el año 1948, el director titular fue el mismo Juan Sepich, que se desempeñaba, a su vez, como director del Instituto. Sin embargo, dentro de esta primera etapa se hizo cargo interinamente de su dirección Diego Pró, entre los años 1944 y 1947.

A partir del año 1949, se crearon diversos cargos con el fin de asistir al director del Instituto en las tareas requeridas para llevar adelante la publicación. Así, se sucedieron como responsables inmediatos de dicha labor Luis Pereyson (sic) (1949–1950), Mauricio A. López (1951–1952) y Aldo Testaseca (1953–1954)” (Texto extraído de: <https://revistas.unco.edu.ar/ojs/index.php/philosophia/about>, consultado el día 05/09/2021)

Por otra parte, el regreso de Angélica Mendoza a nuestro país en 1955 coincide con un nuevo ensanchamiento del “horizonte filosófico no solo en cuanto a tendencias y orientaciones sino también por lo que atañe al cultivo de disciplinas filosóficas” (Pró, 1989, p. 161). El golpe de estado que derrocó a Perón implicó que intelectuales comprometidos o no con las ideas oficialistas fueran expulsados de sus lugares de trabajo. Mauricio López¹⁰ y Francisco Maffei debieron abandonar nuestra Facultad, al tiempo que arribaron a la institución Rodolfo Agoglia, Miguel Ángel Virasoro, Manuel Gonzalo Casas y Angélica Mendoza (Roig, 2005).

Luigi Pareyson: Conciencia de la crisis cultural de Occidente desde la perspectiva del personalismo cristiano

En alusión al idealismo italiano de la primera mitad del siglo XX, Luigi Pareyson observa que “la filosofía universitaria no es extraña a la vida” (Pareyson, 1950 a, p. 492). Describe “diversos itinerarios filosóficos” que le son contemporáneos, pero considera fundamentalmente que el idealismo ha anticipado los problemas actuales “de la historia, de la existencia concreta, de la vida espiritual, de la problematicidad del pensamiento, de la validez de la razón en el contexto concreto de la historia y de la vida” (*Ibidem*, p. 491). Sobre esto último, menciona dos aspectos:

10 Mauricio López fue prosecretario de Actas en el 1º Congreso Nacional de Filosofía y según cuenta Alejandro Paredes (2008) “Sin ser afiliado al partido, Mauricio López simpatizó con las reivindicaciones sociales propuestas por el peronismo que habían seducido a gran parte del progresismo argentino” (Paredes, 2008, p. 6).



Luigi Pareyson

“la identidad de pensamiento y realidad” y “el espíritu entendido como historia y como vida” (*Ibidem*, p. 492). Específicamente, sostiene “que los problemas concretos de hoy dependen del tratamiento y de la solución de la problemática posthegeliana del siglo pasado” y de la contemporánea “crisis del actualismo” que ha suscitado la reacción ante la metafísica. Por esto, resulta imperante repensar los planteos que “la centralidad de Hegel en la filosofía contemporánea impone a la conciencia filosófica actual” (*Ibidem*).

Al respecto, en un artículo publicado en *Philosophia* con el título “La tarea actual de la filosofía”, Pareyson ensaya un análisis de los problemas de vida “solo en su aspecto filosófico, estando bien convencido de que todos los demás están contenidos en éste” (Pareyson, 1950 c, p. 33). Aunque cercano a Jaspers y Heidegger, en su diagnóstico de la crisis objeto a las filosofías de la existencia el haber renunciado al carácter especulativo en función de los intereses de la vida. Al respecto, afirma:

La situación de la filosofía actual es por lo tanto la siguiente: la vida pide a la filosofía verdad absoluta, definitiva, inmutable, y la filosofía proporciona una verdad relativa, contestable, mudable. [...] La vida exige salir de la crisis en donde está presa; por otra parte, la filosofía no es más que mera expresión y no solución de la crisis en la que ella misma está detenida. [...] la filosofía hoy, saturada de espíritu crítico, evita solucionar los problemas de la hora, con la conciencia que tiene de que toda solución está destituida de validez absoluta y definitiva y no valdría sino en

el tiempo limitado de donde surge y, por lo tanto, prefiere mantener abierta la problemática de la vida, evitando con cuidado teorizar la solución de los problemas prácticos que se presentan: la teorización de una solución sería una mistificación (Pareyson, 1950 c, p. 38–39).

El filósofo italiano comprende que “los problemas actuales son urgentes y apremiantes problemas de vida” (Pareyson, 1950 c, p. 33). Y aunque contempla su “actualidad”, solo lo comprende como “problemas especulativos” (*Ibidem*). Pues comprende que “el hombre está hecho para la verdad” y esta es “una, absoluta, inmutable y definitiva” (*Ibidem*, p. 34). En consecuencia, entiende que el “hombre contemporáneo” acude a la filosofía en momentos de la crisis civilizatoria causada por las dos guerras mundiales en demanda de una verdad fundamental que brinde tranquilidad ante la inestabilidad de los valores tradicionales.

Frente a la crisis cultural de Occidente, su crítica a las filosofías de la existencia parte del supuesto de que “la vida” exige a la filosofía una verdad absoluta y que ésta, al ser solo expresión de la crisis, mero resultado de la historia, responde con una verdad relativa. ¿Es acaso que las filosofías de la existencia evitan “teorizar la solución de los problemas prácticos” o más bien la reflexión filosófica de la primera mitad del siglo XX explora en otras dimensiones de la existencia más allá de la dimensión especulativa y de índole espiritual? Si bien, Pareyson coincide con las filosofías de la existencia en reconocer en Hegel la tendencia a una mistificación de la “totalidad”; rechaza del inmanentismo la renuncia al carácter metafísico de la filosofía.

En su interés por sortear los límites de la inmanencia, Pareyson incurre en una mistificación de la naturaleza humana consecuente con una síntesis de índole especulativa que circunscribe la conciencia actual exclusivamente a la demanda de una verdad metafísica. Sostiene que “La filosofía de hoy, niega precisamente aquel carácter absoluto e inmutable de la verdad que, en cambio, el público de hoy va buscando en la filosofía. Es por eso que muchos, decepcionados en la confianza que tenían en la filosofía se dirigen hoy a la religión” (Pareyson, 1950 c, p.37). Coherente con la operación metodológica de subsunción de la multiplicidad de problemas que estructuran la “crisis civilizatoria” en los “problemas especulativos”, diagnostica que “la crisis de hoy es precisamente crisis de la filosofía” (Pareyson, 1950 c, p. 38). Es decir, que las diversas expresiones de la filosofía contemporánea en lugar de desarrollar los temas legados por la filosofía moderna del siglo XVI, han procurado “disolver la verdad en la historia”, “como validez limitada únicamente al tiempo de donde surge y, por lo tanto, totalmente destituida de cualquier carácter absoluto y definitivo” (*Ibidem*).

Ante este diagnóstico del presente donde “La vida necesita eternidad y la filosofía no le ofrece más que la temporalidad de la historia”, Pareyson propone una “solución de la crisis” (Pareyson, 1950 c, 39). Para ello, en primer lugar, procura “conciliar el principio de la condicionalidad histórica de la verdad con el principio del carácter absoluto de la verdad, la conquista de la filosofía moderna en su mejor sentido y la exigencia de la mente humana en su más amplio alcance” (*Ibidem*). Comprende verdad e historicidad

como dimensiones aparentemente antitéticas, pero efectivamente “co-presentes en la búsqueda filosófica”, estas son “coesenciales y recíprocamente condicionadas” (*Ibidem*, p. 40). La filosofía no puede renunciar a la historicidad dado que una de sus funciones consiste en dar respuesta a los problemas históricos del presente, pero tampoco puede prescindir del carácter especulativo que la impulsa a la búsqueda de la verdad. Dicho carácter absoluto no es sinónimo de a-historicidad, pues no aspira a una verdad “que pretenda valer en todo caso”, sino a una verdad que valga para determinado problema como solución “válida para siempre” pero respecto de “aquel problema” en aquel momento y lugar (*Ibidem*, p.41).

Además, así como desde la perspectiva del objeto explora en la relación verdad-historicidad, desde la perspectiva del sujeto, indaga en la relación inmanencia-trascendencia. Pues la trascendencia del valor de verdad supone un tercer elemento: la personalidad de la filosofía.

Solo si se admite la personalidad de la filosofía se puede pensar que el filosofar es siempre un co-filosofar, es decir, que cada uno, filosofando desde su propio punto de vista, sumergido en su situación histórica, frente a los problemas históricos que el mismo recorta en el flujo incesante de la experiencia, colabora sin embargo a una labor común, en la que todas las personas igualmente se reconocen, por ser todas igualmente fundadas en lo infinito que es su principio (Pareyson, 1950 c, p.42).

Por una parte, recupera el valor absoluto pero histórico de la verdad, por otra, introduce una valoración de la finitud incorpora la dimensión trascendente. No obstante, así como la multiplicidad de las dimensiones de la existencia son subsumidas por la dimensión especulativa, la dimensión subjetiva de la filosofía repone, aunque como límite, una totalidad trascendente. La conciencia de finitud deriva de una interpretación de lo finito “en su realidad [...] insuficiente pero no negativo, positivo, pero no suficiente, es decir, como persona” (Pareyson, 1950 c, 44). Del valor absoluto de la persona, que marca la relación inmanencia-trascendencia, Pareyson desprende una caracterización de la filosofía como “interpretación personal” que se distingue del “punto de vista de Dios” y del carácter negativo que introduce el existencialismo ateo. En consecuencia, dado que la conciencia de finitud, de “no ser Dios” es efectiva si se tiene “en Dios su propio fundamento” (Pareyson, 1950 c, p. 45), Pareyson argumenta la necesidad de afirmar “positivamente” su existencia. “La trascendencia de Dios” constituye “la única garantía de que la filosofía no trascienda su condición, es decir, no se vuelva mistificación” (*Ibidem*, p. 42).

En conclusión, frente a los peligros del relativismo histórico y del misticismo, Pareyson propone la conciliación de tres elementos: “validez absoluta, condicionalidad histórica, personalidad” (Pareyson, 1950 c, p. 45). Sin embargo, es en el momento de la síntesis donde asume nuevamente una totalización, que aún cuando apunta a conciliar historicidad y valor absoluto de la persona, concluye en la reposición del principio de trascendencia de Dios como

frontera de los alcances de la filosofía. Más allá de la amplitud semántica que caber en la referencia al carácter trascendental, dicha conclusión introduce consecuencias prácticas. Pues, dado que “la persona del filósofo está en juego en su filosofar” su labor como “vocación” apunta a “descubrir y conocer la verdad”. Por lo que, la búsqueda de ideales y su inserción en la historia queda confiada a la capacidad crítica y aspiración a la verdad de la racionalidad filosófica. La conciencia del filósofo se postula como la capacidad especulativa que puede tener valor práctico para el “no filósofo”, dado que:

... para el no-filósofo la filosofía podrá servir en cuanto le proporcione [...] una orientación para alcanzar la plena conciencia de los problemas que surgen de un determinado periodo de la historia y de la cultura, y una norma para tomar posición especulativa y práctica frente a estos problemas (*Ibidem*, p. 47).

La filosofía que logra alcanzar la verdad es capaz de tornar la idea en acción, “la verdad se vuelve idea fuerza en el mundo de la historia, propiamente capaz de suscitar consentimientos inmunes de obstinación y fanatismo, de despertar energías nuevas y positivas, de fundar civilizaciones firmes y duraderas” (*Ibidem*).

En el periodo complejo que caracteriza la filosofía universitaria mendocina en torno a la realización del congreso del '49, Pareyson postula un diagnóstico de la filosofía contemporánea que no ignora la posibilidad de transformación ante la crisis. Sin embargo, comprende a

las filosofías de la existencia como simple resultado de la crisis cultural, al tiempo que se apoya en una comprensión antropológica que reduce las dimensiones de la existencia al plano espiritual. Su diagnóstico de la crisis cultural de Occidente implica una operación intelectual de reducción al plano especulativo de las diferentes aristas de la cultura (económica, política, social) y una negación del potencial teórico de las dimensiones de la existencia desarrolladas por el pensamiento contemporáneo.

Transcurrida la primera década de la creación de la Facultad de Filosofía y Letras en Mendoza, en el incipiente clima de “normalidad filosófica”, Pareyson asume la relación entre vida y filosofía universitaria desde los supuestos teóricos del personalismo cristiano. Si bien intenta responder a los peligros del relativismo y la mistificación, desde donde recupera el valor absoluto, pero histórico de la verdad, y la dimensión trascendente de la conciencia de finitud, tanto el “valor absoluto de la persona” como la “trascendencia de Dios” se sostienen sobre una reducción del potencial teórico de la filosofía contemporánea en lo que refiere a la existencia. En consecuencia, limita “la problematicidad de la vida” en función de una teoría que se despliega en el ámbito del ideal y la norma como expresiones del carácter absoluto de la verdad. Su comprensión meramente especulativa de la relación entre vida y filosofía niega el carácter novedoso que introducen el existencialismo y la dialéctica al tiempo que estima la naturaleza humana especulativa por sobre la conflictividad histórica y política.

Angélica Mendoza: Interpretación de la crisis cultural en una época de renovación filosófica

En 1955, Angélica Mendoza (1889–1960) regresa a nuestra provincia primero como docente interina y luego como titular por concurso de la primera cátedra de Sociología de la Universidad Nacional de Cuyo. En los '40, solía frecuentar la provincia para difundir los estudios sobre la Historia de las Ideas argentinas de Francisco Romero, Coriolano Alberini y Luis Juan Guerrero. Entre 1956 y 1960, realizó una investigación sobre “Estudios socio-económicos de problemas regionales” focalizándose en las condiciones de vida de la población del barrio San Martín (1957), en la Cárcel de Mendoza (1958) y en los trabajadores migrantes bolivianos (1958–1959) donde empleó herramientas de la Sociología y la Psicología Social (Ficcardi, 2013, p. 22–28). En su tesis sobre los estudios sociológicos en la región, Ana Ficcardi afirma que a partir de 1960 “sus prácticas establecieron las diferencias entre dos maneras de entender el campo de la sociología como oficio” (*Ibidem*, p. 86): una continuada por Yolanda Bórquez y Ezequiel Ander Egg y la otra liderada por Luis Campoy (*Ibidem*).

En el contexto de modernización que atraviesa nuestro país, Angélica Mendoza (1957) examina los aspectos que considera expresiones de la crisis civilizatoria reflejados en la vida y el pensamiento contemporáneo tras dos guerras mundiales. Centrada en el “valor humanista” del pensamiento protestante, no solo “desde el punto de mira de la trascendencia, sino dentro de la circunstancia en la cual el hombre hila su existencia histórica” (Mendoza, 1957, 1957,

p.101), rescata desde diferentes dimensiones las ideas teológicas de Reinhold Niebhur, Paul Tillich y Albert Ritschl. Si por una parte explora en la dimensión histórica de la crisis, por otra, examina los alcances de su conceptualización a partir del diagnóstico de Tillich:

... el principio protestante que encarnan las más desarrolladas de las sociedades modernas, parece haber entrado en proceso de crisis. Ese principio, que se ha hecho patente en los grandes periodos de la historia, es universal y eterno; contiene la protesta humana y divina contra cualquier pretensión de absoluto hecha por una realidad relativa (Mendoza, 1957, p. 102).

Desde el punto de vista conceptual, rescata el “principio nórdico de la interioridad” como fruto de la modernidad que, según su lectura de Niebhur, resulta de la crisis del “componente hebraico patente en el diálogo con el ‘otro’” y del “componente helénico” de la racionalidad trascendente ocurrida “durante el Renacimiento y la Reforma” (Mendoza, 1957, p. 113). Dicho principio, es descrito como la reapropiación del “patrimonio hebraico” consecuente con la acentuación “del hombre como totalidad de cuerpo y alma” y como una “oposición a todo esfuerzo ético o social que tienda a establecer como fundamento de la virtud la supresión de nuestros deseos e impulsos biológicos” (*Ibidem*). Además de estos aspectos subjetivos y sociales, describe la relevancia política del “mundo protestante [...] en el destino de los pueblos modernos”, en la afirmación de la “libertad política” y en

el despliegue de “las energías humanas para la conquista y dominio de la naturaleza” (*Ibidem*). Aspectos que, según su reflexión, constituyen “principios y logros” que “han entrado en proceso de crisis amenazando con destruir un esfuerzo de siglos y de acumulación de sacrificios y triunfos” (*Ibidem*).

Angélica Mendoza reflexiona sobre “las debilidades de nuestra cultura moderna” a fin de rescatar “lo que aún hay en ella de vivo y fecundo” (Mendoza, 1957, p.113). Más allá de la perspectiva ontológica, se detiene en la fecundidad de la formulación teológica de la relación entre lo condicionado y lo incondicionado y las posibilidades de una interpretación histórica en relación con la existencia en su dimensión histórica y moral. Si Pareyson comprende las diversas dimensiones de la existencia desde el plano especulativo, y cuestiona la solvencia teórica de las respuestas ofrecidas por la filosofía contemporánea; por el contrario, Angélica Mendoza se pregunta por “¿Una crisis de la modernidad?”. En ambos pensadores está presente la tensión inmanencia/ trascendencia, pero mientras Pareyson ensaya una conciliación entre verdad e historicidad que deriva en la afirmación de “la existencia de Dios” como fundamento, la filósofa mendocina parte de la religión protestante para evaluar los alcances de la crisis en diferentes dimensiones, pero centrada fundamentalmente en el momento de ruptura de la pretensión de absoluto de las totalidades históricas. En ambos está presente una reflexión sobre la existencia desde la crítica a Hegel y a las filosofías de la existencia, pero mientras para el filósofo italiano las últimas son “expresión de la crisis”, la filósofa mendocina

recupera el existencialismo mediante las ideas protestantes para analizar los alcances de la crisis.

Angélica Mendoza examina la dimensión de la inmanencia como desarrollo del pensamiento moderno y despliegue de las filosofías de la existencia, pero señala la implicancia ético-política de la renuncia a la dimensión trascendente consecuente con “la concepción naturalista de la historia” en su pretensión de homologar progreso y “emancipación del hombre respecto del mal”. También en la “psicología científica moderna” observa este esfuerzo “para controlar las expresiones desatadas de lo irracional” (Mendoza, 1957, p. 103). A diferencia de la concepción moderna de la historia, encuentra argumentos teóricos para sospechar que los procesos de vida y muerte de las civilizaciones no son naturales, sino que responden a “errores” propios del “proceso de corrupción de la libertad de la cual goza el hombre” (Mendoza, 1957, p. 105). Pues, el sentido humanista moderno de la historia entendido como “un desarrollo interminable e infinito de poder y sabiduría humanos [...] no justifica la presencia de la angustia cuando la antinomia de bien y mal aparece en ese proceso” (*Ibidem*).

Su diagnóstico del presente explora en la ambigüedad ínsita en la historia como tiempo y eternidad, y en el hombre como “observador y actor en el proceso histórico” ubicado en “la intersección de dos planos, el natural y el sobrenatural”, el “de la naturaleza y el del espíritu, el de la necesidad y el de la libertad” (Mendoza, 1957, p. 106 y p. 107). Este carácter ambiguo pone en cuestión el sentido negativo que adquiere el ámbito de la cotidianidad en la “solución bíblica” de la “salvación”. Pues el mal no procede

de la finitud del mundo, sino de la resistencia del hombre a no admitir su finitud:

La paradójica condición del hombre sabiéndose libre y sometido, limitado e ilimitado, lo sume en una angustia inevitable. [...]

Al sentirse angustiado trata de transmutar su finitud en infinitud, su debilidad en fuerza, su dependencia en independencia. Se puede retroceder más allá de la historia humana y, sin embargo, no se puede escapar a la conclusión paradójica de que la situación de finitud y libertad no conduciría al pecado si acaso el pecado no hubiera sido ya introducido en la situación. Según Kierkegaard, ello revela otra relación también paradójica de inevitabilidad y responsabilidad en la condición humana (Mendoza, 1957, p. 110).

No se trata ni de la naturaleza, ni de la finitud y el cuerpo, “tampoco la individualidad como existencia separada ni la muerte son un mal en sí”, sino que precisamente el mal procede de “la actitud negativa del hombre al no admitir dicha temporalidad”, en el “no reconocer los límites de su condición finita” (Mendoza, 1957, p. 108). Además de la apropiación del existencialismo de Kierkegaard y de Heidegger, Angélica Mendoza examina los alcances de la teoría del yo de Niebhur quien no se detiene en la conciencia de finitud y su relación con la trascendencia, sino que avanza en el diálogo del yo consigo mismo, con el prójimo y con Dios. En lo que refiere a la primera instancia dialógica profundiza en tres dimensiones: la relación entre el “yo comprometido con responsabilidades y afectos y el yo que

observa esos compromisos”, entre el “yo acuciado por sus necesidades inmediatas y el yo como una organización de fines últimos”, y por último entre el “yo y su mundo fluctuando entre sus propias y caras adhesiones frente a las demandas de su circunstancia” (Mendoza, 1957, p. 111).

Además, describe la relación del yo con el prójimo como un “encuentro con el otro yo” que constituye siempre un “misterio que nunca puede ser completamente penetrado”, distingue entre la consideración del otro como “instrumento” y como “complemento” para la realización y atiende a la dimensión comunitaria del yo “como servicio” y como “entrega”:

La significación ética de esta filosofía dialogal de Niebuhr es de notable importancia, [...] se acentúa la paradoja de la condición humana, es decir que para realizarse como tal tiene que hacerlo bajo dos condiciones; una la de total logro de la propia individualidad y la otra, de que para realizarlo se impone la entrega del yo individual al otro, mi prójimo (Mendoza, 1957, p. 112).

Mientras Pareyson propone abordar la crisis “exclusivamente” en su “aspecto filosófico”, entendida como “disolución de una conclusión y problema de un nuevo comienzo” (Pareyson, 1950 b, p. 33), Angélica Mendoza profundiza en diferentes dimensiones de la existencia. En consonancia con Pareyson, reconoce que la crisis cultural involucra también a la filosofía, pero explora en la reflexión existencialista a través del pensamiento protestante. Por otra parte, además de interesarse por pensamiento norteamericano, América

Latina ocupa una arista importante en su investigación no solo como objeto de reflexión filosófica, sino también como sujeto. Si bien, tanto su posición teórica sobre la actualidad de la historia de las ideas en argentinas¹¹ como su posición política ante los movimientos sociales están claramente marcados por la perspectiva liberal dominante en el ambiente universitario de normalización, es posible mencionar un conjunto de desplazamientos. En primer lugar, se detiene en América Latina como objeto del filosofar:

Amerindia tiene su expresión más lograda en el altiplano boliviano; gentes indias, mayoría de millones, mansas ante la minoría en miles de hombres blancos; formas comunales de organización incásica subsistiendo al lado de cuadros de explotación colonialista modernos. Bolivia es un país contradictorio y alucinante. [...] La presencia de lo indio en Bolivia es tan patente es tan patente y actual que hablar o referirse a su problema indígena es plantear su realidad como nación. Y no se crea que lo indio termina en Humahuaca; en medio del mundo blanco rioplatense las islas indias se evidencian. Pampa, nuestra pampa, es también una palabra keswa (Mendoza, [1940] 2003, 148).

En segundo lugar, América Latina se despliega en sus ideas como sujeto del quehacer filosófico. En un artículo sobre Francisco Romero se distancia de las tesis

11 Angélica Mendoza objeta a la Historia de las Ideas Argentinas, en alusión a Guerrero, el centrar el tema de la conciencia filosófica nacional en una finalidad política más que en un análisis teórico/crítico (Ferreira de Casone, 2015, p. 98).

tradicionales de filosofía de la historia que niegan la historicidad de grupos humanos por su localización geopolítica. Indica las implicancias políticas de la negación de la historicidad del hombre asiático porque también puede ser imputada al “hombre americano” de las civilizaciones precolombinas¹² y reconoce la posibilidad de que los pueblos originarios utilicen otras vías para realizar el “redescubrimiento de su interioridad espiritual como persona” (Mendoza, [1951], 2003, p. 46–47).

Este reconocimiento del ser histórico de América Latina es parcial pues describe la región de manera negativa por la persistencia de “una fuerte nota de irracionalismo” y de “derroche de historia heroica”, en la cual, América “todavía inmersa en su mundo y la circunstancia que la rodea aún no está completamente humanizada” (Mendoza, 2003, p. 105). Esta expresión se complementa con la introducción de un juego de opuestos entre la caracterización de “un contenido hedonista de la existencia” en América y una “vocación de sacrificio en la persecución de ideales

12 Angélica Mendoza afirma: “En caso de que las vías de occidentalización o de cambio del hombre oriental estuvieran cerradas, cabría preguntarse si acaso ese hombre no tuviese ya ‘sus propias vías’ para el redescubrimiento de su interioridad espiritual como persona, de reafirmación de sí frente a lo supraindividual que se disuelve en polvo de siglos. Porque como lo estamos viendo, bajo el imperio de circunstancias concretas y nuevas, el hombre asiático ha empezado a hacerse cargo de su destino en el cambio que están sufriendo las masas. [...] El despertar del hombre asiático es, por lo tanto, un desafío a muchos supuestos caros al hombre occidental. Y valga este hecho para iluminar cualquiera consideración que sobre el destino de los pueblos de nuestra América antigua se intente formular, puesto que ellos están muy cerca de los asiáticos como comunidad de origen y de cultura” (Mendoza, [1951] 2003, p. 46–47).

políticos” que “va disminuyendo en intensidad, y en las regiones del Plata –cuya mestización cultural es evidente– esa tendencia queda oscurecida por una decidida actitud hacia la comodidad y la buena vida material” (*Ibidem*, p.106).

Por último, en el ambiente de normalización filosófica, la reflexión filosófica de Angélica Mendoza se detiene en el “porvenir” de América Latina como realidad histórica y social:

El porvenir de América no puede plantearse entonces como una mera vuelta a lo indio, ni como un simple remozamiento de la tradición incaica. El regreso al alma india solo puede admitirse como método, es decir, como retorno a la fuente primitiva de sus expresiones, para trazar de allí un derrotero indio que en determinado momento histórico pueda entroncar en el camino que viene abriendo la cultura blanca. Reconstrucción de la existencia india, desarrollando su vida personal extrañada hacia un nuevo sentido de lo humano, a partir del suelo y del trabajo. Lo otro, el florecimiento del espíritu, hecho gracia y dignidad, vendrá con la evidencia de un existir como hombres. Ameroindia, casi la mitad de América española, hallará por ese camino su descolonización (Mendoza, [1959] 2003, p. 154).

En la referencia al “porvenir” introduce un reconocimiento de la historicidad de la “tradición incaica” como posibilidad de reconstrucción de la existencia india “extrañada”. De modo que, la ambigüedad ínsita en la posibilidad de que “Ameroindia” “pueda entroncar en el camino que viene abriendo la cultura blanca” entra en tensión con las aspiraciones de “descolonización”. En su abordaje de

la realidad “Ameroindia” se debate entre la denuncia del sistema de clasificación racial que subyace al sistema colonial en los estados modernos y la aspiración hacia una convivencia entre las razas favorecida por la educación.

No obstante, rescata la experiencia autogestiva de la economía agraria boliviana como “una experiencia valiosa para el porvenir de América” (Mendoza, [1959] 2003, p. 151). El “Ayllú” no solo representa la escuela indígena, sino un proyecto de formación humanística integral de la población indígena mediante la dignificación de una “existencia que ha sido cosificada por la obra despiadada del colonialismo” (*Ibidem*, p. 152). Por lo que, si bien predomina una reflexión liberal del progreso de las culturas que es formulada en términos de “proyecto”, no desconoce la situación colonial que niega la condición humana de los pueblos indígenas. Advierte la deshumanización que subyace a la modernización y describe el proceso aparentemente contradictorio entre la “liberación de América” y la instauración del “latifundio colonial”. Podríamos decir que logra visualizar y poner en palabras la lógica de explotación de la vida procedente de la modernidad capitalista aun cuando finalmente termina por alabar el espíritu de sacrificio como símbolo del progreso económico y cultural norteamericano.

En conclusión, si bien las herramientas teóricas para pensar la modernidad derivan en una comprensión parcial de la realidad social y política latinoamericana que se explicita en la exaltación de cultura norteamericana, la fecundidad de su análisis radica en la diversidad de aristas que permiten sospechar en la crisis de la filosofía como crisis del paradigma normalizador congruente con el

quehacer filosófico profesional. Mientras Pareyson trata de dar respuesta a la crisis civilizatoria desde una perspectiva que comprende al quehacer filosófico del periodo de entreguerras meramente como expresión de la crisis, Angélica Mendoza aborda la crisis civilizatoria con un conjunto de herramientas teóricas que comprenden la tensión inmanencia-trascendencia más allá de una mera operación de reposición del elemento trascendente. La filósofa mendocina orienta su investigación hacia la realidad latinoamericana, y aunque reconoce una historicidad parcial o relativa de los pueblos originarios, su fecundidad consiste en la crítica al colonialismo todavía vigente tras las revoluciones políticas.

También su crítica a la racionalidad moderna identifica parcialmente grados de responsabilidad humana ante el mal como individuo y como especie, pero no avanza en la denuncia política hacia las formas de dominación ejercidas por el capitalismo avanzado de Estados Unidos. Sin embargo, atiende a las problemáticas sociales que afectan a la diversidad de sujetos históricos que conforman nuestra América, comprende que la educación es un elemento central para la recuperación de la historicidad de los pueblos latinoamericanos y denuncia la deshumanización de los sujetos que han sido sistemáticamente despojados de su cultura y esclavizados por el colonialismo.

Crisis y renovación filosófica en la facultad mendocina de los '50

A propósito de la “Normalidad filosófica y la historia de las ideas durante el siglo XIX en Mendoza”, Arturo Roig sostiene que “Hacen falta los estudios nacionales y más

aún, los regionales, dentro del panorama cultural de cada nación, hechos por cierto siempre con un horizonte americano, es decir, universal” (Roig, 2009, p. 135). Además, relata que es necesario rescatar lo regional a fin de colaborar con la cultura nacional siempre atendiendo al peligro de los “localismos”.

Dado que el quehacer filosófico no puede desprenderse de manera absoluta del espacio sociocultural e histórico en el que acontece, pero tampoco su objeto necesariamente se agota en la realidad circunstancial, nuestro abordaje del modo en que se desarrolla el proceso de institucionalización de la filosofía en Mendoza al promediar el siglo XX reconoce la importancia ideológica que ejerce la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Sin embargo, tras su primer década de vida académica, la Facultad de Filosofía y Letras cuyana hospeda un evento cuya magnitud es interpretada como la expresión de la normalidad filosófica del país. De ahí que nos interesó rescatar la singularidad las prácticas académicas e institucionales universitarias de la región, aunque dejamos fuera las expresiones filosóficas no universitarias, prácticas no académicas y antecedentes que inciden no solo en la institucionalización del quehacer filosófico, sino que también singularizan el acontecimiento cultural de la profesionalización de la filosofía.

A partir de los estudios de Pró y Roig, encontramos que los primeros años de la institución universitaria mendocina se caracterizan por determinadas prácticas de investigación en materia educativa e inserción laboral de sus docentes y graduados en ámbitos de enseñanza secundaria

de las humanidades (Pró, 1964, 1989). En los '40, descuella la proyección pedagógica enriquecida por investigaciones de la población escolar mendocina mediante las herramientas de la Psicología experimental, entre las que cabe mencionar las realizadas por Nuria Cortada. A partir de la transformación del plantel docente en 1955, también encontramos los estudios sociológicos de Angélica Mendoza y Yolanda Bórquez que introducen una apertura del claustro universitario mediante la investigación social focalizada en el territorio mendocino. En esta primer época sobresale un interés por establecer una vinculación social que aun cuando en la mayoría de los casos sea una iniciativa unidireccional y carezca de una retroalimentación significativa para el territorio, vale como antecedente de las prácticas de extensión universitaria que se van a desarrollar en la década siguiente.

En segundo lugar, ante la influencia ejercida por la cultura intelectual porteña, la historización de las ideas universitarias mendocinas adquiere singularidad en el rastreo de las discusiones, conflictos y distanciamientos respecto de otras regiones del país. La normalización de la filosofía en Mendoza no acontece de la nada, ni implica una simple recepción pasiva de las lecturas porteñas, ya Arturo Roig ha dado cuenta de la diversa producción filosófica mendocina del siglo XIX y XX. En lo que refiere a los primeros años de filosofía universitaria en Mendoza, podemos señalar que hacia 1949 la “normalidad filosófica” se expresa con cierta singularidad en la región.

Bajo el supuesto de que en los discursos plasmados en los textos filosóficos universitarios es posible identificar la

reformulación del espacio social donde se inserta la universidad, nos abocamos a dos momentos característicos de los años '50 a través de las ideas de Luigi Pareyson y Angélica Mendoza. El primer momento se ubica alrededor de los preparativos del *Primer Congreso Nacional de Filosofía* y su inicio puede ser localizado en 1948, con la finalización del segundo ejercicio de la dirección del Instituto de Filosofía a cargo de Juan R. Sepich (Pró, 1964, p.179) y la llegada de Pareyson a nuestro país junto con una mayor presencia de las ideas tomistas.

Dicho periodo, finaliza en 1955 junto con la revolución libertadora que implicó la recepción de docentes que habían sido cesanteados en otras universidades por su afinidad ideológica con el peronismo, pero fundamentalmente también se tradujo en la expulsión de intelectuales, entre los cuales figura Mauricio López. Sobre este punto, queda abierto el interrogante sobre si la época de renovación filosófica comienza algunos años antes de 1955, si esa renovación está de por sí circulando entre los bordes de la Academia o si excede los marcos de la institución universitaria. Aspectos que exceden los límites de este trabajo, pero que según se ha podido observar incluso antes de 1955 el predominio de las ideas escolásticas convive con la incorporación de investigaciones sociales, psicológicas y educativas que tienden a trascender las fronteras de la universidad.

No obstante, nos ha interesado establecer diferencias entre las alusiones a la crisis histórica de Luigi Pareyson y Angélica Mendoza donde observamos reformulaciones de lo social como aspectos característicos de la filosofía

universitaria mendocina de los '50. En Pareyson, hallamos un representante de la perspectiva "tradicional" que ensaya una caracterización del existencialismo como "filosofía de la crisis". El filósofo italiano no solo atribuye las causas a los "factores históricos" aleatorios, sino que imputa a la racionalidad filosófica el no haber afrontado los desafíos del tiempo histórico y del pensamiento moderno. Si bien indica una relativa autonomía del pensamiento para revisar el pasado, criticar el presente y generar alternativas de transformación, dicha indicación supone la subsunción de la "crisis histórica" en la "crisis filosófica" y de las aspiraciones del hombre a la sola necesidad de verdad que en consecuencia implica la negación de las dimensiones desplegadas por las filosofías de la existencia. En su crítica al relativismo y al misticismo, su reformulación del lugar de la filosofía deriva en un acto de reposición de la afirmación positiva de "la existencia de Dios" (Pareyson, 1949, p.45).

A diferencia de esta postura, las ideas de Angélica Mendoza presentan rasgos característicos de una renovación filosófica que se despliega incluso antes de su arribo a la provincia. Si por una parte ensaya una lectura de la crisis histórica desde la historia de las ideas religiosas, la misma se enriquece de la reflexión filosófica que implica reconocer también la fecundidad de la apropiación de las ideas existencialistas por parte de las ideas protestantes. Tanto sus reflexiones filosóficas como sus estudios sociológicos, más allá de los supuestos axiológicos que estructuran su distinción entre la América del Norte y la América Latina, expresan síntomas de un resquebrajamiento del paradigma de la normalización en las instituciones universitarias argentinas.

En sintonía con Roig, la filosofía de la crisis trasmuta en una crisis de la filosofía que, a diferencia del diagnóstico de Pareyson, en Angélica Mendoza se expresa en una serie de desplazamientos. Aunque todavía en los marcos de una perspectiva liberal, intenta sortear las limitaciones del individualismo e introduce a América Latina como objeto y sujeto del quehacer filosófico. Realiza una crítica a Romero respecto de la negación del sentido histórico de Oriente, pero desde un reconocimiento todavía parcial de la historicidad de los pueblos originarios. Sin embargo, en el contexto de las teorías del desarrollo, su labor de investigación social en la población mendocina si bien se complementa con la investigación teórica marcada por la dualidad entre pensamiento teórico y pensamiento práctico, sin ánimos de romantizar el inicio de una nueva época, expresa el síntoma de una notable apertura del claustro universitario a las urgencias de pensar la realidad histórica y social.

Bibliografía

- Alvarado, Mariana (2014). La ausencia femenina en la normalización de la filosofía argentina. Notas al epistolario de Francisco Romero, *Revista de estudios de las mujeres*, N°. 2, 2014: 25–40. Recuperado de: <http://ojs.ual.es/ojs/index.php/RAUDEM/article/view/590> (01/02/2021)
- Astrada, Carlos (1952). *La revolución existencialista. Hacia un humanismo de la libertad*. La Plata: Nuevo destino.
- Berrocal Soto, Fernando (1966). Juan José Arévalo: el hombre y el político. *Revista de Filosofía* (Universidad de Costa Rica), (V, 18), 189–205.
- Casas, Manuel Gonzalo (2018). Aproximaciones al desarrollo de la filosofía

- en el ámbito universitario de Mendoza. *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana* (35), 221–227. Recuperado de: <https://revistas.uncu.edu.ar/ojs/index.php/anuariocuyo/article/view/3416/2463> (01/02/2021)
- Ferreira de Cassone, Florencia (2015). Filosofía y política en Angélica Mendoza. *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana* (32, 2015): 93–130. Recuperado de: <https://revistas.uncu.edu.ar/ojs/index.php/anuariocuyo/article/view/1918/1393> (01/02/2021)
- Ficcardi, Ana (2013). Transmisión y oficio de la sociología en Mendoza. Formación del campo profesional. Tesis (Maestría en Ciencia Política y Sociología). Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Sede Académica Argentina. Recuperado de: <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/bitstream/10469/6011/1/A-Cubierta-T-2013AMF.jpg> (01/02/2021)
- Fontana, Esteban (1989). Cómo se gestó la Universidad Nacional de Cuyo. En: R. Gotthelf (Ed.), *Libro del cincuentenario 1939–1989* (65–86). Mendoza: EDIUNC.
- Gargallo, Francesca (2015). Filósofas mexicanas: que las hay, las hay. En: Francesca Gargallo. *La calle es de quien la camina, las fronteras son asesinas*. Recuperado de: <https://francescagargallo.wordpress.com/2015/07/03/las-filosofas-mexicanas-que-las-hay-las-hay/> (01/02/2021)
- Mendoza, Angélica (1951). Notas sobre la filosofía de Francisco Romero. *Revista cubana de filosofía* (La Habana), (II, 9, julio–diciembre), 41–47.
- Mendoza, Angélica (1957). ¿Una crisis de la modernidad? *Cuadernos americanos* (XVI, XCII, 2, marzo–abril), 101–113.
- Mendoza, Angélica ([1959] 2003). América Latina en la filosofía. En: *Escritos escogidos*. Buenos Aires: Catálogos: 103–108.
- Paredes, Alejandro (2008). *Mauricio Amílcar López. Biografía y escritos sobre las revoluciones en América Latina*. Mendoza: Qellqasqa.
- Pareyson, Luigi (1950 a). La filosofía italiana contemporánea. *Actas del*

- 1° Congreso Nacional de filosofía. Tomo I. Buenos Aires, 480–492. Recuperado de: <https://www.filosofia.org/aut/003/m49a0480.htm> (01/02/2021)
- Pareyson, Luigi (1950 b). Sobre el concepto de persona. *Actas del 1° Congreso Nacional de filosofía*. Tomo II. Buenos Aires, 1079–1083. Recuperado de: <https://www.filosofia.org/aut/003/m49a1079.htm> (01/02/2021)
- Pareyson, Luigi (1950 c). La tarea actual de la filosofía. *Philosophia* (VII, 13), 33–48.
- Pró, Diego (1989). La cultura filosófica en la Facultad de Filosofía y Letras de Mendoza En: R. Gotthelf (Ed.), *Libro del cincuentenario 1939–1989* (147–167). Mendoza: EDIUNC.
- Pró, Diego (1964). *Facultad de Filosofía y Letras. Memoria histórica* (1939–1964). Mendoza: UNCUYO.
- Roig, Arturo Andrés (1973). Dos palabras. En: VVAA, *Hacia una filosofía de la liberación*. Buenos Aires: Bonum.
- Roig, Arturo Andrés (1981). Función actual de la filosofía en América Latina. En: *Filosofía, universidad y filósofos en América Latina*. México: UNAM.
- Roig, Arturo Andrés (2005). La filosofía en Mendoza. En: *Mendoza en sus letras y sus ideas* (345–359) Mendoza: Ediciones Culturales.
- Roig, Arturo (2009). Normalidad filosófica e historia de las ideas en Mendoza En *Mendoza en sus letras y sus ideas*. Segunda parte. Mendoza: Ediciones culturales, 134–148.
- Visaguirre, Leonardo (2018). El interés filosófico por la educación en la revista *Philosophia* bajo dirección de Diego Pró (1944–1947). *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, (35), 67–88. Recuperado de: <https://revistas.uncu.edu.ar/ojs/index.php/anuariocuyo/article/view/3406/2457> (01/02/2021).

TENSIONES EN TORNO A LA VERDAD: FILOSOFÍA Y CIENCIA EN LA REVISTA *PHILOSOPHIA*

Leonardo Visaguirre¹

 ORCID ID <https://orcid.org/0000-0003-2845-105X>

Entre las diversas líneas de investigación y discusiones que el Congreso de Filosofía de 1949 visibilizó, quizás las más fuertes fueron la posición católica integrista, afincada en una visión teológico/filosófico tomista y la renovación de un pensamiento filosófico de raigambre moderna, en permanente diálogo con las preocupaciones epocales del pensamiento filosófico eurocéntrico, como el existencialismo. La tensión entre “existencialistas” y “tomistas” (Cfr. Arpini, 2018, p. 28) presente en el congreso se ramificó y continuó varios años dentro del espacio académico mendocino y nacional, como lo muestran los artículos publicados en la revista *Philosophia*. Seleccionamos los artículos de dos autores que habitan esta tensión filosófica, Octavio Nicolás Derisi, *Autopresentación filosófica* (1952, N° 15, pp. 41–58), y Carlos Ludovico Ceriotto, *La travesía científica de la filosofía* (1955, N° 20–21, pp. 53–64). Los textos son analizados epistemológicamente a partir de los

¹ Doctor en Filosofía. Becario de CONICET en el Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales (INCHUSA), CONICET.

supuestos teóricos que esbozan y que manifiestan las tensiones mencionadas, poniendo en cuestión su coherencia teórica e histórica en relación a las discusiones filosófico-epistemológicas de la época y la región.

La selección de ambos autores está ligada a la tensión política epistemológica presente en el Congreso, disputa que se gira en torno al sentido de la filosofía y sus modos de construcción de la verdad y que tiene sus puntos de encuentro en la crítica a la filosofía en sentido positivista adecuada a la metodología propia de la ciencia moderna. Por otro lado, estos autores también permiten visibilizar una torsión filosófica propia de la academia filosófica mendocina de la época, que es la renovación filosófica que generan los primeros egresados de la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional de Cuyo² que disputan posiciones con el bloque católico integrista. En la continuidad de dicha polémicas entre “cristianos” y “existencialistas”, entre noveles profesores con tendencias modernizantes y los conservadores católicos integristas, Derisi, de importante renombre nacional y latinoamericano, cercano a Sepich, es un fiel defensor de la doctrina tomista, en tanto, Ceriotto representa una nueva camada de profesores de filosofía egresados de la FFyL, UNCUYO que critican la visión cristiana, elitista y conservadora de la filosofía, al mismo tiempo que piensan la realidad en diálogo con nuevas manifestaciones filosóficas.

² En adelante FFyL, UNCUYO.

Algunas tramas históricas para contextualizar la revista *Philosophia*

El proceso de “normalización” filosófica en Mendoza (Cf. Arpini, 2018) comienza en 1939 con la creación de la Universidad Nacional de Cuyo y dentro de ella la Facultad de Filosofía y Letras, en dicho periodo en 1943 se crea el “Instituto de Filosofía y disciplinas auxiliares” que permite impulsar tanto la investigación filosófica de docentes y alumnos como la publicación académica científica. Entre las diversas actividades realizadas por el Instituto podemos mencionar cursos, conferencias, traducciones, entre otras, pero la más significativa la realiza Diego Pró como director, al impulsar la creación de la revista *Philosophia* en 1944 que permitió encauzar tanto las lecturas como las diversas investigaciones teóricas que se producían en la FFyL, UNCUYO.

La revista *Philosophia* fue dirigida en su primera etapa por Diego F. Pró desde el número 1 al 8 (1944–1947) con una impronta humanista hispano latina; una segunda etapa dirigida por Juan Sepich, desde el número 9 al 10 (1947–1948), muestra un posicionamiento hispanista e integrista católico; la tercera con Ángel González Álvarez desde el número 11 al 17 (1949–1952), continúa y fortalece la línea hispanista e integrista católica; la cuarta dirigida por Mauricio López, desde el número 18 al 19 (1953–1954), evidencia un posicionamiento humanista ecuménico; la quinta dirigida en conjunto por Angélica Mendoza, Azucena Bassi y Arturo A. Roig, el número doble 20–21 (1955), mantiene una línea similar a la de López acentuando el carácter disciplinar filosófico. La publicación de la revista continúa

hasta el presente acusando el impacto de los avatares de la política nacional y académica.

Octavio, N. Derisi publica en la tercera parte de la revista *Philosophia* dirigida por Ángel González Álvarez, caracterizada por potenciar una línea que mixtura posiciones hispanistas y modernizantes ligadas a proyectos desarrollistas nacionales, que desembocan en los sesenta en lo que Celina Fares denomina el “conservadurismo autoritario del tardofranquismo” (Cf. Fares, 2016, p. 1). La mencionada mixtura entre estas posiciones comienza en la segunda y tercera parte de la revista donde el integrismo cristiano con un marcado carácter hispanista toma fuerza gracias a las acciones de Juan R. Sepich (número 9 al 12 entre 1947 y 1949). Las características mencionadas en las etapas de dirección de la revista por Sepich y Álvarez están ligadas a una fuerte matriz eurocéntrica que afirma el sentido y la función de la filosofía como saber “universalmente” válido. Prueba de ello son los dos números especiales, el 9 “Europa, continente cultural” y el 10 sobre la “Hispanidad”, una universalidad postulada unidireccionalmente desde un pensamiento católico e hispanista. Con la llegada de González Álvarez esta dirección se matiza en la publicación pero se acrecienta en la gestión académica y político cultural en su rol de publicista del hispanismo.

Desde la creación de la revista *Philosophia* el director del Instituto de filosofía es el encargado de la publicación académica, pero en el periodo de dirección de A. González Álvarez, el filósofo español crea la Secretaría de publicaciones dentro del Instituto, que pasa a encargarse de la revista. Esto permite a A. González Álvarez desligarse de

la responsabilidad de la publicación de la revista, por esto desde 1953 el director de la revista es Mauricio López, como encargado de la Secretaría de publicaciones. Entre 1954–1955, el Instituto es dirigido por Mauricio López, tras la partida de A. González Álvarez en marzo de 1954, por ello Mauricio López³ aparece como director de *Philosophia* en su número 19 y es también el director del Instituto.

La *Memoria histórica* (1965) de la Facultad de Filosofía coordinada por Diego Pró es uno de los documentos más detallados de la vida académica de la Facultad de Filosofía y Letras y del quehacer filosófico en Mendoza hasta 1965, pero si bien es un documento valioso, posee algunas imprecisiones en la periodización que ofrece de la revista *Philosophia*, en tanto se señala por un lado que la revista está dirigida por A. González Álvarez desde el n° 11 al 16 entre los años 1949 a 1952⁴ y por Mauricio López en el número 18 realizada entre los años 1953 y 1954. Pero sin aclarar que López no es director del Instituto hasta 1954, y que ejerce la dirección de la revista en tanto encargado de la Secretaría de publicaciones perteneciente al Instituto y bajo la dirección e influencia de A. González Álvarez, como

3 La *Memoria histórica del a FFyL* (1965) menciona informaciones contradictorias en primer lugar afirma que Mauricio López está al frente del Instituto entre “1953 y 1955” y en otro lado que “dirigió el Instituto el Dr. González Álvarez (15 de julio de 1949 hasta el 15 de marzo de 1954)” (Pró, 1965, p. 180). Por la información que hemos podido recabar la dirección del Instituto la ejerce A. González Álvarez es desde 1949 a 1954 y Mauricio López desde 1954 a 1955.

4 Aparentemente por la revisión que hemos realizado sobre la continuidad de la revista *Philosophia* no existe el número 17, por motivos que desconocemos dicho número que debería publicarse en 1953, no salió a la luz.

puede observarse en la creación de la sección especial de trabajos expuestos en la Sociedad Cuyana de Filosofía por iniciativa del filósofo español (Cf. Pró, 1965, p. 219). Por su parte, el artículo de Ceriotto es publicado en 1955 en un periodo donde la revista *Philosophia* es dirigida en conjunto por Dra. Angélica Mendoza, Dra. Azucena Bassi y Prof. Arturo A. Roig, en el número doble 20–21, siendo el director del Instituto Mauricio López aún.

Ambos artículos visibilizan los cambios y las torsiones filosóficas y académicas que se producen desde finales de 1949 y en gran parte de la década del cincuenta. Podemos observar la continuidad del integrismo católico en su orientación escolástica hispanista, como lo manifiesta la publicación de uno de los mayores representantes del neotomismo latinoamericano, Octavio Nicolás Derisi. Pero también, con el artículo de Carlos Ludovico Ceriotto, reciente egresado de la carrera de Filosofía de la Facultad en 1955, se manifiesta la renovación que emprenden alguno de los egresados de la FFyL, UNCUYO, como son el caso del nombrado Ceriotto, Mauricio López, Arturo Roig entre otros y otras. Los artículos trabajados nos permiten desentrañar las disputas epistemológicas presentes en la FFyL entre 1949 y 1955, sobre todo en los supuestos teóricos con los que representan el accionar filosófico de cada uno de los autores. Otros de los puntos que nos permitimos señalar es las vinculaciones política académicas entre católicos integristas, nacionalistas y elitistas que se organizan filosóficamente a partir de una escolástica de cuño neotomista (no excluyente de otras posiciones filosóficas modernas) que sostienen que la filosofía es exclusivamente metafísica

(en un sentido teológico), como es el caso de Derisi⁵, de González Álvarez o Sepich⁶, entre otros.

La filosofía como metafísica e “intususcepción”: Octavio Nicolás Derisi y su Autopresentación filosófica

Los filósofos cristianos en Argentina pertenecen a una tradición originada en el siglo XIX por Mamerto Esquiú, Manuel Estrada, Faustino Arredondo, entre los más destacados. La segunda generación que toma fuerzas en 1930 se organiza a partir de los Cursos de Cultura Católica creados por Tomás Casares y adoptan una posición de carácter antihumanista con ideas neoescolásticas, contó entre sus personajes a Octavio Nicolás Derisi, Tomás D. Casares, Guido Soaje Ramos, Nimio de Anquín, Juan Sepich y Alberto Caturelli (Leocata, F. 2004). Sus rasgos filosóficos fuertemente asentados en el tomismo decantan en una ontología cerrada, en principios políticos conservadores y autoritarios

5 Sobre O. N. Derisi, recomendamos los trabajos de Rodríguez, L. (2013). Los católicos en la universidad: Monseñor Derisi y la UCA. Estudios del ISHiR, 3 (7), 79–93. En Memoria Académica. Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.9155/pr.9155.pdf. Ver también: Rodríguez, Laura Graciela y Ruvituso, Clara. “Octavio Nicolás Derisi: trayectoria y pensamiento del fundador de la Universidad Católica Argentina”. En VII Jornadas de Sociología de la UNLP, La Plata, 5–7 diciembre, 2012.

6 Sobre Sepich recomendamos el trabajo de Marcos Olalla. 2020. *La modulación hispanista del humanismo en el discurso integrista católico de Juan Ramón Sepich*. Ver también el trabajo de Fares, María Celina. 2016. “Por los sinuosos senderos del catolicismo integralista. Una biografía de Juan Ramón Sepich Lange”. Gómez, Gabriela y Vicente, Martín (comp.). *Trajectorias de Intelectuales en el Estado*. Actas de Jornadas de discusión, UNGS, Los Polvorines.

propios de una derecha tradicional, sus afirmaciones culturales pertenecen a un hispanismo tradicionalista, por ello piensan la producción de conocimiento y la educación con una impronta eurocéntrica y en consonancia con la moral católica apostólica romana. Arnoldo Mora en *La filosofía cristiana* (2009) caracteriza a los neoescolásticos como defensores del hispanismo y de la colonización. Mora explica que la base teórica eurocéntrica que sostienen les permite afirmar que la civilización cultural procede de la cristiandad y que fue España con la conquista quien la instauró en América, en tanto creen que la cristiandad es la posibilitante de una unificación de las naciones iberoamericanas.

Octavio Nicolás Derisi (1907–2002), fue un importante actor dentro del entramado intelectual/académico político católico argentino y latinoamericano neotomista que mencionamos. Doctor en teología y en filosofía. En su formación eclesiástica entrama una red intelectual con Julio Meinvielle y Juan Sepich que se vio materializada tanto en redes de divulgación académica como fue el caso de la revista *Sapientia*⁷ (dirigida por Derisi desde su inicio en 1946) y en la creación de espacios institucionales⁸ entre

7 La revista *Sapientia* es considerada una de las publicaciones tomistas más importante en castellano y está aún hoy vigente (al momento del cierre de este artículo se encontraba en el Vol 74, No 243 (2018)).

8 La revista *Sapientia* se convierte en el órgano de difusión de la Sociedad Tomista Argentina desde 1946 y luego de la creación de la Universidad Católica Argentina en 1958 en la revista académica de la Facultad de Filosofía de dicha universidad. Esto revela su importancia no solo para difundir las ideas del grupo, sino también para articular una red de acción que con Derisi a la cabeza institucionaliza una mirada de la filosofía cristiana basada en una ontología cerrada

UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

PHILOSOPHIA

ἐπεὶ γὰρ..... ἴσθη ἀληθείας
Heráclito



INSTITUTO DE FILOSOFIA

AÑO XII

1955

Nº. 20 21

los que se destacan la fundación de la Sociedad Tomista Argentina⁹ (en 1948) y la creación de la Universidad Católica Argentina (en 1958). Ocupó cargos docentes en distintos seminarios diocesanos y en las universidades de Buenos Aires y de La Plata. Otra acción importante que realizó en la docencia católica fueron los Cursos de Cultura Católica (CCC)¹⁰ que se dictaban de forma abierta, donde trabajó junto con Juan R. Sepich, C. Pico, Atilio Dell'Oro Maini y Tomás Casares. Publicó numerosos artículos en revistas y diarios nacionales e internacionales.

En 1952 Derisi divulga en la revista *Philosophia* un artículo denominado *Autopresentación filosófica*, que manifiesta, a partir de explicitar su trayectoria y su comprensión del saber filosófico, los supuestos ontológicos y epistemológicos desde los que interpreta la filosofía y la realidad. Esta declaración nos sirve para pensar epistemológicamente el modo en que entiende la filosofía, el conocimiento que esta genera y el modo en que intenta

que tiene a Dios como principio único y que tiene como correlación una filosofía política de derecha tradicional y una impronta ideológica hispanista, nacionalista e incluso antisemita, como es el caso de Meinvielle.

9 La STA (Sociedad Tomista Argentina) tuvo al lusnaturalista Tomás Darío Casares como presidente, a Octavio Nicolás Derisi y Nimio de Anquín como vicepresidentes y como secretario general a Julio Meinvielle, entre otros. Aún hoy sigue en vigencia y trabajando como uno de los principales espacios de difusión del pensamiento tomista.

10 Debido a que el Estado argentino no reconocía los títulos otorgados por las universidades privadas Tomás Casares y Atilio Dell' Oro Maini fundan en 1922 los Cursos de Cultura Católica, en 1937 Casares, nombra a Derisi y a Sepich a cargo de la Escuela de Filosofía de los CCC. (Cf. Rodríguez y Ruvituso, 2012).

garantizar la veracidad de sus afirmaciones, pero también para esbozar algunos elementos en común de la escolástica propia de la FFyL, UNCUYO. El artículo consta de once apartados donde desarrolla de modo analítico sus ideas, pasando progresivamente desde las posiciones teóricas más sencillas hacia las más complejas, sosteniendo el método escolástico en su vertiente tomista.

Para Derisi la filosofía es “una meditación sobre el ser” (Derisi, 1952, p. 41), una ontología metafísica que intentan comprender la gradación que va desde el ser inmaterial como acto puro, Dios, a las criaturas creadas como seres materiales o en estado de potencia o acto imperfecto. Su visión filosófica es propiamente metafísica en tanto se despliega de modo abstracto (inmaterial) y ahistórica (con una “vitalidad perenne y siempre actual”). La afirmación ontológica del acto puro es el basamento de todos los demás supuestos teóricos (epistemológicos/verdad, axiológico/bien, estético/bello), de este modo afirma que: “La Existencia de Dios se impone como algo necesariamente implicado en la existencia misma del ser finito y contingente. O existe la Existencia misma –Dios– o no existe ni es posible siquiera la existencia de cualquier otro ser. O Dios o la nada” (Derisi, 1952, p. 51). La “verdad ontológica” del ser divino es alcanzada a partir de la comprensión sensible del ser material que es siempre un acto imperfecto atado a la materialidad, la corrupción y en estado de potencia. La abstracción de este ser material posibilita la idea de un ser inmaterial en acto puro que sea creador y no creado, en este sentido Derisi no se aleja a la lectura en clave hispanista que se realiza sobre

Tomás de Aquino y su fundamentación del *motor primero* aristotélico.

Para garantizar la verdad filosófica, entendida como ontología, es necesario para Derisi estudiar los principios que componen el ser: la potencia (pasivo) y el acto (activo), la perfección de cada ser depende del grado de actualización de la potencia. “Dios, como Acto puro, es esencialmente infinito, uno y trascendente al mundo. En cambio, la materia primera, es indefinida, capaz de infinitos cambios, e incapaz, por su concepto mismo, de existir sola sin forma” (Derisi, 1952, 57). Los conceptos de acto y potencia actúan como dispositivos ontológicos para generar una graduación del ser en relación a su estado de potencia o actividad, cuanto más material, más pasivo y potente, cuanto más inmaterial más espiritual y activo. Como mencionamos anteriormente para el autor el acto puro, el ser perfecto, es Dios¹¹, y es ese el basamento ontológico de toda la realidad múltiple en tanto creada.

Para Derisi puede producirse conocimiento filosófico verdadero solo de las “esencias inmateriales”, pero como el conocimiento humano está necesariamente ligado a la experiencia sensible la aprehensión del ser inmaterial, sólo es posible a partir del conocimiento del ser material que permite por medio de un salto lógico la afirmación de un ser inmaterial. Por ello el objeto formal del conocimiento es la verdad absoluta. “Y si bien gracias a ese objeto puede ordenarse a la búsqueda de ésta o aquella verdad

11 Dios cristiano, católico apostólico y en su vertiente romana, con elementos culturales eurocentrados y masculino patriarcal.

concreta, sólo Dios es el Ser o Verdad infinita que puede colmar su capacidad de verdad, es el Acto que desde la trascendencia puede actuar su potencia inmanente” (Derisi, 1952, 52). El filósofo tomista parte de la definición de Dios como fundamento ontológico en tanto creador de toda la realidad y esto le permite “garantizar” la verdad de toda la realidad “creada”, todo lo real es manifestación de la existencia divina.

Derisi parte desde un dualismo antropológico materialidad–cuerpo, inmaterialidad–alma, una constitución óntica que determina las posibilidades de conocimiento. Dada esta condición cree necesario epistemológicamente controlar que esta “inteligencia finita de un espíritu encarnado” evite los extremos del positivismo/realismo y del racionalismo/intelectualismo, para ello postula una posición que denomina “realismo–intelectualista tomista” el cuál mantiene en equilibrio estos elementos opuestos, generando una síntesis “orgánica”, que determina con el concepto de “intususcepción”.

En antropología, el realismo–intelectualista toma posición entre el espiritualismo exagerado (Platón, Descartes y el idealismo), que hace al hombre un puro espíritu; y el materialismo, que lo reduce a pura materia. La verdad es que el hombre es un compuesto substancial de alma espiritual y material (Derisi, 1952, 56).

A partir de este posicionamiento dualista antropológico postula una autoridad ontológica/epistemológica superior a los dos extremos “armonizados”, en este sentido,

el recurso ontológico divino se piensa como un parámetro superior que subsume los extremos “evitando las desviaciones”. El término desviación en el vocabulario escolástico no es menor en tanto refiere lo antinatural, lo diabólico o envilecido, una clara manifestación del supuesto de identidad que sostienen pensadores como Derisi, frente a las manifestaciones culturales, políticas o sociales, que no representen la realidad desde la matriz católica integrista. De hecho Derisi manifiesta en toda su trayectoria una clara actitud antirreformista, y tildaba de “enemigos” a todo aquello que estaba “por fuera del mundo católico y dentro del catolicismo”: el “marxismo, la subversión, el socialismo y el liberalismo” (Cfr. Rodríguez y Ruvituso, 2012).

El supuesto ontológico determina en el discurso de Derisi qué puede representarse como real y por ende delimita qué es lo que puede conocerse de esa realidad. Los supuestos epistemológicos que esgrime Derisi se posicionan en un declarado neotomismo, antipositivista y antirracionalista, que es presentado por el autor como “un realismo moderado y crítico y un intelectualismo limitado por las condiciones ópticas” (Derisi, 1952, p. 41). Entiende que el criterio de verdad del conocimiento filosófico “es la luz de la evidencia que se irradia desde el objeto y se impone a los ojos de la inteligencia” (Derisi, 1952, p. 41). Mostrando una posición realista ingenua, a pesar de su postulación de realismo moderado, en tanto justifica que la relación entre objeto y sujeto se da sin mediaciones y este último puede conocer al ser material.

Queremos destacar de qué forma Derisi piensa el diálogo de la filosofía tomista con otras manifestaciones

filosóficas occidentales, en tanto nos servirá para pensar las tensiones epistemológicas con el posicionamiento de Ceriotto. Para ello el pensador católico representa la filosofía tomista como un “organismo viviente” que crece alimentándose “con las realidades inteligibles de su época”. La metáfora biologicista toma mayor fuerza con la idea de “intususcepción” metafísica, que viene a superar un “eclecticismo mecánico de yuxtaposición fácil y acomodaticia” (Derisi, 1952, p. 57). Por el contrario la “intususcepción” [sic]¹² busca según Derisi rescatar los “caracteres de verdad diseminados en las diversas posiciones filosóficas para salvarlos de la falsedad de sus propios sistemas y darles así toda su significación y brillo” (Derisi, 1952, p. 57), dentro de un “sistema integralmente verdadero”. Por ello Derisi afirma que los principios filosóficos que estructuran el conocimiento son perennes y esenciales, pero los problemas a los que se aboca son siempre cambiantes, propios de cada momento y época.

Esta “intususcepción” metafísica es entendida como “realismo–intelectualista”, una posición “superior” que logra “integrar” las verdades de dos extremos, racionalismo y positivismo, que al radicalizarse desarticulan la relación entre conocimiento y verdad. Lejos de pensar la relación como una tensión dialéctica que se subsumen en una tercera posición armónica, al modo de la dialéctica armónica krausista o la dialéctica serial proudhoniana,

12 El concepto de “intususcepción” proviene de la biología y refiere al “modo de crecer los seres orgánicos por los elementos que asimilan interiormente, a diferencia de los inorgánicos, que solo crecen por yuxtaposición.” (RAE, 2018).

coloca un principio absoluto, Dios/creador, que impone una subordinación de carácter ontológico, reduciendo a ambas posiciones en disputas.

El texto de Derisi es redundante en la afirmación ontológica del ser inmaterial, pero la intención de esto es que el supuesto ontológico garantice la veracidad de los fundamentos epistemológicos, de este modo se habilita una visión política/axiológica y líneas de acción concreta sobre la realidad. En este sentido, el pensador subsume en la afirmación de Dios como principio absoluto ontológico la posibilidad de verdad del conocimiento filosófico y considera que la tarea propiamente epistemológica es mantener en “armonía” los extremos filosóficos que se manifiestan como “espiritualismo y materialismo. Por esto argumentos de Derisi afirmamos que su posición está asentada en una ontología cerrada, en una concepción política conservadora propios de una derecha tradicional y autoritaria.

La crítica a la filosofía como sierva de la ciencia: Carlos, Ludovico Ceriotto, *La travesía científica de la filosofía*

Carlos Ludovico Ceriotto (1928–1973) nació en Mendoza, se incorporó al personal del Instituto de Filosofía y Disciplinas Auxiliares en 1952 siendo alumno avanzado de la carrera de Filosofía, egresó de la Facultad de Filosofía y Letras en 1955. En 1960 gana por concurso el cargo de Profesor titular de Introducción a la Filosofía, que había quedado vacante tras la muerte de la Dra. Angélica Mendoza ese mismo año. Los intereses filosóficos de Ceriotto tienen como eje principal la fenomenología, en especial

PHILOSOPHIA

PUBLICADA POR EL INSTITUTO DE FILOSOFIA - UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO

ORIGINALES, LIBROS PARA RESEÑAR Y CANJE DE PUBLICACIONES;
Secretaría de Publicaciones y Vinculación - Rivadavia 544 - Mendoza - Argentina

SUMARIO

ARTICULOS

<i>Henorio Delgado</i> , La objetividad de los valores frente al subjetivismo existencialista	3
<i>Adolfo Ruiz Díaz</i> , La estética griega	11
<i>Arturo A. Roig</i> , La noción de ocio en el mundo clásico y en el mundo contemporáneo	31
<i>Carlos L. Ceriotto</i> , La travesía científica de la filosofía	53
<i>Blanca H. Quiroga</i> , El problema de las causas del conocimiento en Descartes y Malebranche	65

NOTAS Y COMENTARIOS

<i>Adolfo Ruiz Díaz</i> , Eugenio D'Ors en su tiempo	87
--	----

RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

LIBROS: Viktor Frankl, *El hombre incondicionado* (Blanca H. Quiroga); Viktor E. Frankl, *El Dios inconsciente* (C. L. C.); Martín Buber, *Eclipse de Dios* (R. M.); Julián Marías, *La imagen de la vida humana* (E. O.); José Ferrater Mora, *Ortega y Gasset* (C. L. Ceriotto); Fiammetta Bourbon de Petrella, *Il problema dell'arte e della bellezza in Plotino* (A. R. D.); S. Rhadakrishnan, *Religión y Sociedad* (María B. Quiroga); Donald Brinkmann, *El hombre y la técnica* (P. C.) 97

SUMARIO DE REVISTAS	117
---------------------------	-----

la obra de Edmund Husserl, como lo señala el curso que dicta en el instituto de filosofía en 1964, “El problema de la historia de los últimos textos de Husserl” que sería luego incluido en la segunda edición póstuma del libro del filósofo y pedagogo español Joaquín Xirau, *La filosofía de Husserl* (1941 1° ed.), un reconocido texto que el filósofo transterrado publica en su exilio mexicano. Ceriotto también fue un estudioso de autores como Jean Paul Sartre, Merleau-Ponty y Paul Ricoeur, como lo muestra su libro *Fenomenología y psicoanálisis*, publicado en 1969, donde analiza la lectura fenomenológica que estos autores realizan sobre el pensamiento de Freud. El filósofo mendocino fue un pensador inquieto que se formó continuamente, precursor de la interdisciplinariedad de la filosofía, ejemplo de esto son los seminarios organizados por la Cátedra de Psiquiatría de la Facultad de Ciencias Médicas de la Universidad Nacional de Cuyo, dictado por Ceriotto durante el segundo semestre del año 1967 y que son la semilla del libro fenomenológico mentado.

Clara Jalif de Bertranou, quien ha trabajado sobre Ceriotto recuperando valiosos documentos como por ejemplo el programa de Introducción a la Filosofía que dictó en FFyL, cuenta que la formación del filósofo mendocino tuvo varios puntos destacables en el exterior. Entre ellos un “semestre en la Universidad de Colgate, EEUU, donde investigó y dio clase extracurriculares sobre Ortega y un seminario en torno a filosofía latinoamericana” en 1959. Luego, como profesor de la FFyL “pasó varios meses visitando universidades europeas, pero lo apreciable fue su concurrencia en la Sorbona a los cursos de Paul Ricoeur

y Ferdinand Alquié” entre 1962/63. Este viaje le permitió trabajar bajo la dirección de Ricoeur. Como explica Jalif “efectuó una indagación sobre filosofía francesa y europea contemporáneas”. Varios años después, en 1969, obtiene una beca para investigación en la Universidad de Friburgo de Brisgovia (Jalif de Bertranou, 2001).

Ceriotto fue un filósofo en permanente formación, “se inclinó en sus investigaciones por la filosofía moderna, para situar el énfasis en la filosofía contemporánea europea continental, especialmente francesa y alemana” (Jalif de Bertranou, 2018, p. 91). El artículo que analizamos tiene la particularidad de ser publicado por un joven egresado de filosofía, que hace sus primeras divulgaciones académicas en la revista *Philosophia* en 1955, año en que se recibe de Profesor de Filosofía, el mismo se titula *La travesía científica de la filosofía*.

Para Ceriotto el pensamiento filosófico es la búsqueda metafísica (racional) que intenta comprender la peculiaridad de nuestra existencia epocal, la exigencia “ineludible y de todo punto insoslayable si queremos saber cuál es el mundo en el que hemos de hacer nuestra vida; la colectiva y, máximamente, la personal” (Ceriotto, 1955, p. 53). Entender el presente implica filosóficamente un diálogo con el pasado próximo, que para el pensador mendocino es la Modernidad filosófica (europea acotada a Alemania y Francia). Pero cuando el pensamiento filosófico no puede comprender los elementos teóricos que constituyen el sentido del mundo y de la vida de su pasado próximo, este aparece como contradictorio, es por esto que el paso de una época a otra es caracterizado por un escepticismo, un

posicionamiento “incómodo” frente a la vida que al negar el pasado próximo, busca respuesta en un pasado lejano o en otras disciplinas. El diálogo con las formas de producir verdad de otras disciplinas que se muestran en la época con mayor solidez surge a partir de la crisis que sufren los métodos para producir verdad de la filosofía.

Por ello para garantizar la verdad la filosofía busca otros modos de asegurar su validez, diferentes a ese pasado próximo que se ha vuelto incomprensible y que ya no da respuestas a los nuevos problemas de conocimiento. Ceriotto considera a René Descartes como el primer exponente moderno de este escepticismo. Para Descartes, siguiendo a Ceriotto, no es el método de la filosofía quien pueda producir una verdad fundamentada y sólida, no es quién “pueda presentar testimonio de su validez y su eficacia cognoscitiva” (Ceriotto, 1955, p. 54) sino la disciplina matemática y su método quien “otorga evidencia y certezas a sus demostraciones” y garantiza una verdad clara y distinta.

Ceriotto afirma que la filosofía moderna se estructura metódicamente adecuándose al método de la matemática reinante, por ello dice: “Esto le impone un sello peculiar que permanece en su desarrollo y que no desaparece aun cuando se deje de considerar a la matemática como la ciencia canónica por excelencia” (Ceriotto, 1955, p. 54). Para el filósofo mendocino, tanto la matemática como la geometría se caracterizan por ser disciplinas analíticas, este carácter es manifiesto en las reglas del método cartesiano, por ejemplo se expresa en la segunda regla: dividir el problema en la mayor cantidad de partes posibles, como en

la tercera regla del método cartesiano: conducir el pensamiento proponiendo un orden desde las ideas más simples y fáciles de conocer al conocimiento más complejo.

El racionalismo se asienta en el “procedimiento analítico” como método único a partir del supuesto de que “toda realidad simple es fácilmente cognoscible y que todo problema de conocimiento se hace fácil por su división en elementos simples” (Ceriotto, 1955, p. 54). Al postular que sólo existen realidades simples impone la intuición como “única vía cognoscitiva”. El método analítico “sello científico de la filosofía” se sostiene aun cuando el racionalismo es desplazado (fines del S XVII y comienzo del S. XVIII) por una filosofía que piensa como base paradigmática ya no la matemática sino la física. Ceriotto toma como ejemplo la filosofía de John Locke y su apego a los *Principia Mathematica* de Newton, prueba de la coronación de la Física como modelo supremo de científicidad y método. Las matemáticas con Newton son puestas al servicio de la Física, ya no se parte de “axiomas o abstracciones”, sino de hechos que “fundamentan otros hechos debidamente comprobados”, gana fuerza la empiricidad. Esta torsión disciplinar de la matemática hacia la física no implica el abandono del método analítico, en tanto para Newton dirá Ceriotto “la física parte de la experiencia, sí, pero reduciéndola a su formulación matemática”. En este sentido Newton prosigue el una forma de pensar la realidad de modo matemático ligada a lo experimental que postula inicialmente Galileo en oposición a la matematización de la realidad de Descartes con un sesgo idealista y esencialista. Ceriotto analiza en Newton la doble metódica

analítica inductiva y la sintética deductiva que estructura las formas científicas de conocer desde la modernidad y que estructura gran parte de la epistemología occidental. Para Newton la proposición universal desde donde parte el deductivismo, es siempre resultado de un procedimiento sintético, de un razonamiento inductivo. Recordemos que la ontología newtoniana representa el universo como un conjunto de cosas dadas y existentes en un universo cerrado. En este sentido el conocimiento sintético es posible por la acumulación de conocimiento analítico.

Para el filósofo mendocino el método analítico configura así la “creencia fundamental para la comprensión del pensamiento moderno. La de que es el análisis el que nos da la última realidad de las cosas” (Ceriotto, 1955, p. 57). Esto tiene como consecuencia la afirmación ontológica de que solo “lo simple es real”; dándole a la complejidad un valor ideal en tanto solo se reduce “al agregado de los elementos componentes”. Ceriotto presenta una larga lista de ejemplos con el fin de demostrar “la persistencia del procedimiento analítico como signo de la influencia ejercida por la ciencia sobre la filosofía y, en general, sobre el modo común de pensar, de enfrentar los problemas” (Ceriotto, 1955, p. 61). Los ejemplos van desde filósofos racionalista como Descartes o Leibniz, a la filosofía social y política de Locke, Rousseau o Bossuet y su idea de “estado natural”, o la concepción económica liberal y su defensa de los “intereses individuales”. De este modo despliega cómo el supuesto ontológico de la individualidad y simplicidad de lo real se conecta con el supuesto epistemológico de la capacidad analítica de producir conocimiento sobre

lo real, que implica el método inductivo como modo de conocer verdaderamente (con pruebas empíricas) lo real, uno y simple.

Ceriotto puntualiza ejemplos del proceder analítico de la filosofía, el primero es Descartes quien aplicando dicho método sobre el “hombre” reduce la realidad en dos sustancias, la *res cogitans* y la *res extensa*, que pese a sus esfuerzos de presentarlas como unidad substancial, nunca logra salir de las contradicciones que generan sus primeras afirmaciones analíticas dejando como única posibilidad lógica de la relación entre cuerpo y alma el “ocasionalismo”. Un segundo ejemplo racionalista del desarrollo analítico de la filosofía es la *Monadología* de Leibniz, que define la monada como una sustancia simple. También la filosofía de Locke intenta rechazar todo innatismo, para ello su método se reduce al proceso más elemental del entendimiento, la idea, nuevamente unidad, simpleza, implica realidad. Por ello Locke establece la distinción entre ideas simples y complejas, siendo las segundas la capacidad del entendimiento para combinar ideas simples. De similar modo para Locke en el plano social la sociedad es la suma de individuos.

“El estado de naturaleza” como monadología social. En Rousseau y su doctrina sobre el “contrato social” se abandona el “estado de naturaleza” individual por la necesidad de sumar fuerzas para sobrevivir, el “contrato social” es un acuerdo que suma fuerzas individuales, pero lo natural y real sigue siendo la individualidad, en tanto lo complejo sigue presentándose como convención. Por su parte Bossuet también manifiesta que el riesgo de una

guerra de todos contra todos por estado de naturaleza individual, salvaje, que solo es dominada en tanto un poder soberano las unifica. La economía liberal también ilustra la afirmación lo “real es simple” en tanto se presenta como la defensa del interés del individuo que intenta en segunda instancia armonizar con los intereses de la sociedad. En la representación tanto económica como social todo lo colectivo es considerado una abstracción y descompuesto en sus elementos esenciales.

La filosofía al intentar producir conocimiento desde la analítica a partir del modelo matemático (Descartes) o del modelo físico (Newton/Locke), se ve desgarrada por uno u otro modo de comprender la simpleza de lo real (matematismo esencial o matematismo experimental). El racionalismo parte de la “intuición intelectual”; en tanto el empirismo critica que la asimilación total a las matemáticas convierte a la filosofía en una reflexión “pura” y abstracta sin sustento en la materialidad de lo real. Por su parte, afirma que los empiristas quieren “hacer una filosofía real” que no solo explique la materialidad sino que permita también guiar las conductas, pasando de lo epistemológico a lo social y político. Ceriotto pone en cuestión el fundamento metódico y epistemológico al mostrar que para lograr una “filosofía real” los empiristas se asientan en el campo disciplinar de la física, tomando de ella “no tan sólo el método, como hizo el racionalismo, sino que la estructura misma de la ciencia pasará a ser la estructura de la filosofía” (Ceriotto, 1955, p. 61).

Según Ceriotto la tensión epistemológica fundamental se manifiesta en los fines diversos que poseen la física y

la filosofía, en tanto la física y la ciencia empírica, intenta captar la legalidad aparente que rige los fenómenos. Alejándose de la intención de la filosofía de conocer las “esencias” o “causas de las cosas” como postula la metafísica. De este modo la razón filosófica se identifica con la razón científica, adoptando también los límites y el alcance que la ciencia empírica impone a su método y al conocimiento que produce. En este sentido Ceriotto cita a Cassirer y a Locke para mostrar cómo la filosofía al renunciar a la pregunta por el ser absoluto o por la totalidad, tiene como consecuencia que todas la esencia de la naturaleza sean reducida a la comprensión de su orden y legalidad empírica.

La filosofía deja de ser metafísica y se aboca según Ceriotto a “señalar el conjunto de los conocimientos humanos, como se puede ver en el uso que de ella hacen los *philosophes* de la Ilustración francesa o Comte” (Ceriotto, 1955, p. 62). De este modo la disciplina filosófica pierde su especificidad para convertirse en sierva de la ciencia, como lo postula Comte. Ceriotto visibiliza como la ciencia moderna ha dejado su impronta en la filosofía, en tanto esta ha configurado una verdad ligada a la científicidad a partir del método analítico/inductivo que parte de una comprensión epistemológica asentada en el “fenomenismo” dejando de lado la intuición. Como consecuencia considera que la filosofía pierde su objeto propio, carece de la capacidad de generar sus propios problemas de conocimiento. De este modo explica que la gran “aventura de esta época fue querer vivir desde la ciencia”. Esto es expresado a partir de las crisis y desacreditaciones que sufren dos de los tres modos vigentes de conocimiento con pretensión de

totalidad: la religión y la filosofía, que sufren los embates de la ciencia, quien logra imponer su modo de comprender la realidad y su método de producción de conocimiento verdadero, rechazando con ello la religión y asimilando a la filosofía a su proceder epistémico/metódico. Por ello el filósofo mendocino advierte que:

... el rechazo de la religión y la estructuración científica de la filosofía, se hacen ya desde la ciencia. Y esta aventura ha mostrado que desde la ciencia no se puede vivir. Porque por su índole misma la ciencia excluye toda certeza última y radical. Al llevar esa postura hasta sus últimas consecuencias, la Modernidad ha hecho entrar en crisis tanto la idea de una filosofía “como ciencia”, como los supuestos mismos de la ciencia y su idea de la realidad (Ceriotta, 1955, p. 63).

Que la Modernidad se haya convertido para Ceriotta en el pasado próximo implica la tarea urgente de advertir la crisis ontológica, epistemológica, metodológica y axiológica que el saber filosófico ha sufrido al mimetizarse con la ciencia y que han problematizado radicalmente la “estructura misma del saber filosófico”. El filósofo mendocino advierte que para resolver el problema de la estructura de la filosofía no se debe apelar a un pasado lejano como la concepción de *episteme* antigua, cuya concepción de la realidad, al igual que la moderna no pertenecen a los problemas actuales. Por ello finaliza el artículo esbozando que:

... la “tarea de nuestro tiempo consiste en estructurar la filosofía planteando el problema en un estrato superior

que permita incluir en sí las legítimas exigencias de esas dos posturas del pasado” (Ceriotto, 1955, p. 63).

La postura epistemológica de Ceriotto apela a la especificidad de problemáticas epocales y a la actualización propia de las problemáticas y exigencias tanto de la episteme antigua como de la ciencia moderna. Afirma problemas históricos y atravesados por un contexto que exige soluciones, lejos está de postular una filosofía universal y ahistórica que atraviesa los tiempos a partir de ideas “perfectas e imperecederas”. Sin abandonar la ontología como pensamiento de una “certeza última y radical”, vemos un intento de complejizar e historizar las ideas, todavía dentro de un sesgo eurocéntrico, pero apelando a la necesidad de romper con la idea de una filosofía única y totalitaria postulada por la escolástica presente en la FFyL, UNCU, y sobre todo a una ontología/teología cerrada y esencialista que decanta en una comprensión social y política conservadora, nacionalista y católica integrista, como se manifiesta en el neotomismo de Derisi.

A modo de cierre

La diferencia más significativa entre Ceriotto y Derisi radica en el modo en que dialogan desde su visión teórica con las diferentes posiciones filosóficas de la época. En tanto, el filósofo mendocino piensa desde un posicionamiento filosófico metafísico moderno un diálogo situado históricamente, ya desde su primer trabajo de divulgación, intención que sostendrá en su trayectoria. Por su parte

Derisi afirma una metafísica teológica donde tiene primacía la forma y el método de construcción del conocimiento propio de la escolástica neotomista, y se mantendrá en este enfoque en gran parte de su obra. En este sentido Ceriotto explica que frente a la incomprensión del pasado reciente, el pensamiento filosófico suele recurrir a un pasado lejano, adoptando una posición de escepticismo frente al modo en que la filosofía de la historia cercana resuelve los problemas y los supuestos teóricos con los que representa el mundo o la vida individual o colectiva. A diferencia de Derisi que instala una posición ontológica absoluta desde la filosofía tomista extrayendo las ideas que se adecúan al modelo filosófico esgrimido y descartando las que no se adecuan, en este sentido la “intususcepción” no dialoga, ni intenta comprender los problemas de nuevos modos de entender la realidad, sino que desarticula los conceptos de otros sistemas filosóficos de su contexto de producción y los utiliza para actualizar la supuesta pertinencia del neotomismo en nuevas problemáticas epocales. Lejos está Ceriotto de este modo de pensar propio de la escolástica presente en la Facultad, por el contrario, el novel profesor mendocino, contextualiza cada pensamiento filosófico con su época y sus problemas poniéndolo en diálogo con otras disciplinas o formas de pensamiento del universo discursivo. Otra de las distinciones que los separa es su reflexión metodológica, por un lado Ceriotto realiza claras distinciones entre los diversos métodos que la filosofía adopta dentro del contexto que problematiza en pos de garantizar la verdad de sus afirmaciones. Sobre la ciencia y sobre la filosofía Ceriotto lleva adelante un análisis epistemológico que no

deja de ser sorprendente en el contexto de la época, en tanto representa una visión crítica alejada de las corrientes epistemológicas más fuertes como son el neopositivismo iniciado por el Círculo de Viena. Por el contrario Derisi, ya ha afirmado la verdad de sus argumentos a partir de postular a Dios como verdad absoluta que garantiza toda existencia y todo conocimiento, una afirmación ontológica que carece de pruebas en el entramado de la episteme científica y de la disciplina filosófica de su época.

Para cerrar queremos visibilizar cómo el concepto derisiano de “intususcepción” es una manifestación más (en clave escolástica) de la modalidad propia en la que produce conocimiento el pensamiento eurocentrado desde la modernidad/colonialidad en tanto supone una fagocitación, que lejos de dialogar de igual a igual con otras formas de pensamiento distintas, respetando sus propios términos y sentidos construidos en un contexto problemático, histórico, político y social específico que los provoca, busca extraer las ideas como mera materia prima para subsumirlas a una forma de pensamiento cultural y epistémico autoritario y claramente despótico y colonialista. La matriz extractivista¹³ en el pensamiento integrista católico nacionalista busca desarticular las problemáticas de un pensamiento al que considera peligroso en cuanto “ateo”, reformista y liberal, pero útil como mera materia prima para seguir construyendo una

13 Tomamos este concepto modulando con las reflexiones sobre extractivismo epistemológico propiciadas por Ramón Grosfoguel. Cfr. Grosfoguel, Ramón. 2016. *Del «extractivismo económico» al «extractivismo epistémico» y «extractivismo ontológico»: una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo*. Tabula Rasa. Bogotá, No.24: 123–143, enero–junio 2016.

base epistemológica política que otorgue aparente actualidad a un pensamiento producido en un contexto ya inexistente, como es la teología/filosofía medieval.

Bibliografía

- Arpini, Adriana María (2018). De la “normalización” a la “liberación”. Cuatro décadas de debates filosóficos en Mendoza. *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, v. 35, p. 17 a 45.
- Araque Hontagas, Natividad (2008). El profesorado de los Institutos Nacionales de Enseñanza Media (1938–1970). *Revista Complutense de Educación* Vol. 19, Núm. 2, p. 427–446, Madrid. https://revistas.ucm.es/index.php/RCED/article/viewFile/RCED_21/01/19
- Blanco, Guillermo (1980). Presentación. *Revista Sapientia*, Vol. XXXV, Núm. 137–138. UCA. Buenos Aires. pp. 165–168. <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/sapientia137-138.pdf> (19/03/2019)
- Ceriotto, Carlos Ludovico (1955). La travesía científica de la filosofía. *Revista Philosophia*, N° 20–21, pp. 53–64.
- De Estrada, José M (1980). El pensamiento filosófico de Octavio Nicolás Derisi. *Revista Sapientia*. UCA. Buenos Aires. pp. 183–189. <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/sapientia137-138.pdf> (19/03/2019)
- Derisi, Octavio N (1952). Autopresentación filosófica. *Revista Philosophia*, N° 15, pp. 41–58.
- Fares, M. C (2016). Por los sinuosos senderos del catolicismo integralista. Una biografía de Juan Ramón Sepich Lange. Gomes, Gabriela y Martín, Vicente (Comp.) *Trayectorias de Intelectuales en el Estado*. Actas de Jornadas de discusión, Los Polvorines, UNGS. <https://www.ungs.edu.ar/wp-content/uploads/2016/03/Fares.pdf> (19/03/2019)
- García López, Jesús (1985). Ángel González Álvarez: Semblanza intelectual. *Anales del Seminario de Metafísica*, núm. XX. Madrid, Ed. Univ.

- Complutense. <https://web.archive.org/web/20070314233428/http://www.ucm.es/BUCM/revistas/fsl/15756866/articulos/ASEM8585110013A.PDF> (29/01/2019)
- Grosfoguel, Ramón (2016). Del “extractivismo económico” al “extractivismo epistémico” y “extractivismo ontológico”: una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo. *Tabula Rasa*. Bogotá, No. 24: 123–143, enero–junio 2016.
- Jalif de Bertranou, Clara Alicia (2018). Carlos Ludovico Ceriotto y su trayectoria filosófica. *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, v. 35, p. 89 a 121.
- Leocata, Francisco (2004). *Los caminos de la filosofía en la Argentina*. Buenos Aires, Centro de Estudios Salesianos de Buenos Aires–CESBA.
- Pró Diego (1965). *Memoria histórica de la Facultad de Filosofía y Letras*. Mendoza.
- Rodríguez, Laura Graciela y Ruvituso, Clara (2012). Octavio Nicolás Derisi: Trayectoria y pensamiento del fundador de la Universidad Católica Argentina [en línea]. *VII Jornadas de Sociología de la UNLP*, 5 al 7 de diciembre de 2012, La Plata, Argentina. En Memoria Académica, http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.2213/ev.2213.pdf (19/03/2019)
- Rodríguez, Laura Graciela (2013). Los católicos en la universidad: monseñor Derisi y la UCA; Consejo de Investigaciones Científicas y Técnicas. *Investigaciones Socio–Históricas Regionales; Estudios del ISHIR*; 3; 7; 12–2013; 79–93. <http://web2.rosario-conicet.gov.ar/ojs/index.php/revistaSHIR/article/view/291/341> 19/03/2019)
- Real Academia Española y Asociación de Academias de la Lengua Española (2014). “intususcepción”. *Diccionario de la lengua española (23ª edición)*. Madrid: Espasa. RAE (2018), <https://dle.rae.es/?id=Mos4BtB> (19/03/2019).

RELECTURA DEL TOMISMO DESDE MANUEL GONZALO CASAS

Carla Soledad Prado¹

 <https://orcid.org/0000-0001-7438-0147>

Manuel Gonzalo Casas (1911-1981) fue oriundo de la provincia de Córdoba. Durante su vida profesional recorrió diversas universidades, tanto argentinas como extranjeras, dictando cursos relacionados a la filosofía². Los mismos fueron de temas diversos y recorrían una amplia variedad de autores, pero sin perder de vista ciertas problemáticas específicas, tales como: el ser, el tiempo, la cultura nacional, el realismo, la educación. Por lo cual consideramos, en función de nuestro análisis, que estas constituyen las categorías fundamentales de su obra. A su vez, tenemos en cuenta que, paralelo a ellas, hubo varias publicaciones menores en torno a la poesía, donde podemos reconocer cierta teorización de su propia escritura narrativa/poética.

Casas fue docente de distintas cátedras en diferentes universidades, entre ellas de la Facultad de Filosofía y

1 Licenciada y Profesora de Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad nacional de Cuyo. Becaria Doctoral de CONICET.

2 Un recorrido biográfico más abocado a la línea cronológica de su vida universitaria puede encontrarse en "Aproximaciones al desarrollo de la filosofía en el ámbito universitario de Mendoza: un texto de Manuel Gonzalo Casas" (Prado, 2018)

Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. Podemos considerar que esta cercanía se produce a partir del Primer Congreso Nacional de Filosofía de 1949 (cuya ponencia analizaremos más adelante) y estrecha sus lazos gracias a los cursos sobre Historia de la Filosofía Medieval en 1956. Cabe remarcar que, en el transcurso entre un suceso y otro, comienza a gestarse la “Revolución Libertadora”, lo cual va a significar para el autor tener que abandonar San Miguel de Tucumán. En el archivo³ que hemos podido consultar, encontramos, entre varios de sus propios artículos periódicos, un recorte del diario *Aconquija* (2da época, n° 1) fechado a setiembre de 1955, que denuncia:

Gonzalo Casas era un católico ferviente. Organizaba cursos de tomismo y era el representante genuino de la sacristía en la Universidad. Cuando se produjo la ruptura entre el clero y la dictadura, Gonzalo Casas se vio en el dilema de optar y [...] hombre de firmes convicciones, de alto espíritu jesuita, se decidió por [...] el peronismo. Ahora frente al repudio general, frente a su seguro alejamiento de nuestra Universidad donde no cabe cierta clase de gente, debe estar meditando sobre los “hechos fallidos”.

3 Una caja que contiene documentos editados y otros inéditos fue entregada por Manuel Gonzalo Casas a su discípulo Armando Martínez y forma parte de la documentación conservada por la Cátedra Libre de Pensamiento Americano “Fray Francisco de Vitoria”, de la cual Martínez fuera director. Actualmente forma parte del Fondo Documental de los Proyectos de Investigación SIIP, N° 06/G713 (2016–2018) y 06/G779 (2019–2021) con sede en el Instituto de Filosofía Argentina y Americana (IFAA) de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNCUYO.



Manuel Gonzalo Casas

Es decir que podemos intuir que su vuelta a Córdoba y su vinculación más fuerte con Mendoza (lugares en los cuales trabajó paralelamente desde 1956) se vio movilizadada por la reacción antiperonista. Posteriormente, en 1962 (conjuntamente al golpe de estado) realizará un viaje a Europa y luego, de 1964 a 1965, irá como profesor visitante de Fullbright a Estados Unidos. Al retornar, se radica en Mendoza de manera estable, tal como indica el Prólogo a la Tercera Edición Española de su *Introducción a la Filosofía* (2015), al menos hasta 1967. Hacia 1971 viaja a la Universidad Simón Bolívar de Caracas a dictar un curso y ya hacia 1972 estimamos que retorna momentáneamente a Tucumán, debido a la firma que realiza como Director del Comité de Redacción de la Revista *Sapientia* (año XXVII, n° 103, enero-marzo 1972).

Con esto hemos querido referir no sólo a la datación o tematización de las publicaciones, sino también a los acontecimientos políticos en el recorrido biográfico de Casas, ubicándonos simultáneamente tanto desde su formación tomista como desde su filiación peronista.

A partir de la ponencia de 1949

La ponencia presentada por Manuel Gonzalo Casas en el Primer Congreso Nacional de Filosofía de 1949, con sede en la Universidad Nacional de Cuyo, se titula “Problemas y precisiones del pensar teológico”. Se enmarca en los estudios que realiza desde su formación tomista. En este trabajo proponemos una relectura del tomismo desde el autor.

Esa ponencia, pendiente de las particularidades de la existencia, gira en torno del intento de delimitar entre filosofía, teología y religión en el pensamiento argentino. Nos interesa pensar la referencia que el autor hace al “sitio” del pensamiento desde el cual dirige su reflexión, teniendo en cuenta específicamente una existencia determinada, y revisar hasta qué punto el *locus* es sólo una consigna o en qué medida hay una interpelación contextual.

Cabe notar que, paralelamente y en consonancia con sus creencias religiosas, Casas está pensando también cuestiones referentes a las posibilidades de una filosofía americana y argentina. En este sentido nos interesa también respecto a una historia de las ideas filosóficas regionales. Por lo tanto, no sólo se trata del análisis que él mismo realiza, sino también de cómo a partir de ese análisis se posiciona a sí mismo en las derivas del pensamiento latinoamericano y argentino.

La primera distinción que trabaja se da entre teología y teodicea. Se enfoca preferentemente en la teología, la cual tiene que ver con un dios creído en la fe. Esta distinción se va a dar también, posteriormente, en su *Introducción*, con la incorporación de algunos detalles:

Leibniz designó, a lo que Aristóteles llama *theología*, teodicea, de las palabras *théos* y *díke*, que en griego significan: Dios y justicia o justificación. Leibniz utiliza la expresión para dar título a su tratado de 1710: *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*. Desde entonces, en los medios filosóficos, se suele aplicar el nombre de Teodicea para el tratado de

filosofía en que naturalmente se estudia a Dios, y se llama Teología a secas al conocimiento de Dios, que se consigue por el uso de la razón sobre los datos revelados. También suelen distinguirse ambas como Teología natural y Teología revelada. Pero la verdad es que la Teodicea es de alcance menor que la Teología. En realidad, lo que Leibniz quiso hacer fue refutar a Bayle que, por la existencia del mal en el mundo, limitaba la omnipotencia de Dios. De allí la expresión: justificación de Dios (Casas, 2015, p. 119).

La referencia a Tomás de Aquino, en pos de su relectura, tiene que ver, en primera medida, con los objetos de la disciplina teológica: el misterio necesario de la vida trinitaria y el de la encarnación redentora. Por otro lado, mientras que la fe escapa a las posibilidades naturales de la inteligencia, esta es un conocimiento que llega por evidencia intelectual, partiendo del mundo de la naturaleza. Es así que hay una dialéctica natural-sobrenatural que constituye a la teología en tanto humanización de las verdades propuestas por la revelación de la fe.

Por la aceptación, sin reservas, de las verdades contenidas en la Revelación, la fe y la teología se constituyen en un plano de realidad totalmente distinto del plano natural. Ambas suponen lo “absolutamente otro”, lo que absolutamente está más allá de toda frontera (Casas, 1949, p. 706).

El hábito de la fe, siendo infuso, es formalmente sobrenatural en tanto bienaventuranza para con la autoridad de Dios. Y la figura que utiliza Casas para mencionar al hombre

en este punto es *homo viator*, la cual recuperaremos más adelante para comprenderla en su potencia conceptual.

La segunda distinción que presenta la ponencia es entre fe y teología, siendo la primera un asentimiento y adhesión a la verdad manifestada en la revelación por la “virtud teologal” frente a un conocimiento que, partiendo de la verdad revelada y el razonamiento, alcanza verdades virtualmente contenidas en la revelación: el misterio de dios intencionalmente señalado por la inteligencia. En este sentido, podemos apreciar, con mayor énfasis, que aquello que se plasmó en 1949 siguió su curso a través del pensamiento casiano, dado que en su *Introducción* esto se mantiene y acrecienta.

El recorrido allí comienza con una mención al modo racional, no mítico, de hablar de dios que se avizora desde Platón, para seguir con la postulación aristotélica de la filosofía teológica como filosofía primera y culminar en la *sacra doctrina*. A su vez, la sabiduría se despliega de, al menos, cuatro formas distinguibles: sabiduría de la razón, sabiduría de la fe, sabiduría teológica y sabiduría de los Dones.

En primer lugar, se considera a la sabiduría de la razón como la ciencia filosófica por excelencia en tanto saber de los últimos fundamentos. En este sentido, Casas se detiene para articular que, específicamente respecto de esta:

En Santo Tomás, el proceso que va de los efectos a la causa y por el cual se afirma la existencia de Dios, se ordena según cinco vías que le permiten concluir:

a) en la existencia de un Primer motor, que produce el movimiento de los seres creados;

- b) en la existencia de una Causa primera, que explica el proceso causal subordinado;
- c) en la existencia de un Ser necesario, que sostiene a los seres contingentes;
- d) en la existencia de un Ser perfecto, del cual dependen las perfecciones participadas por las criaturas;
- e) en la existencia de una Inteligencia, que comunica el orden y el sentido del mundo.

Sostenemos que esta posición es válida. La existencia del ser primero puede, efectivamente, demostrarse si se aceptan las leyes o principios connaturales a la inteligencia. Queremos decir: si la causalidad tiene valor real, me conduce a la presencia de la primera causa con toda la fuerza probativa que la inteligencia puede pedir cuando se trata de conocimientos así, no analíticos (Casas, 2015, p. 121).

Es necesario para comprender lo que se propone, entonces, dar por cierta “la realidad”, motivo por el cual, en su *Introducción*, Casas presenta a la doctrina tomista como un realismo, como desarrollaremos más adelante.

En segundo lugar, visibiliza una sabiduría de la fe en tanto capacidad obediencial, distinta de una sabiduría de los dones como virtud teologal/infusión de la gracia. Otro modo, el tercero, es la sabiduría propiamente teológica.

Ella se constituye como saber sobrenatural en la colaboración entre la inteligencia natural y los datos obtenidos por la fe. En este caso, la filosofía es utilizada como argumento esclarecedor, pero no como demostración. Este último es el caso de la sabiduría de la razón, de orden completamente “racional”.

Vemos entonces cómo este análisis se fue desarrollando en el pensamiento de Manuel Gonzalo Casas, en cuya *Introducción* quisiéramos detenernos un poco más para comprender de qué modo esta relectura aparece como una exigencia fundamental para entender el planteo del autor.

En torno a la existencia

Dentro de *Introducción a la filosofía* y respecto del capítulo “Realismo y Filosofía: Santo Tomás”, el autor define a la filosofía como el conocimiento de los últimos fundamentos de la realidad obtenido por la acción intelectual. A su vez, el “estar puesto” en la existencia es la totalidad globalizadora en la que “lo otro” se me revela, por lo cual el hecho de mi existencia y mi circunstancia dotada de densidad óntico-ontológica es lo primero captado por la inteligencia en su ser.

Todo esto hay que entenderlo desde la perspectiva del realismo, correspondiente a la doctrina de Tomás de Aquino, como habíamos mencionado, donde la realidad como tal no es nunca puesta en duda, ya que ella es la obra de un creador en el cual se tiene fe. Es en ese marco que hay que intentar comprender su lectura.

Paralelamente, para Casas:

Nadie ha sido más teólogo de la Iglesia Católica que Santo Tomás, y, sin embargo, nadie incorporó a su espíritu tanto saber profano, viniere de donde viniere. [...] Santo Tomás piensa aristotélicamente, pero desde sí mismo, sin

dejar de ser cristiano, sin dejar de pertenecer a su siglo y a su tiempo (Casas, 2015, p. 196).

En este sentido, hace la salvedad de que se lo puede considerar aristotélico en algunos sentidos, pero no como tal, apelando a la profundización de las implicancias y los conceptos para no confundir. Por otro lado, cabe mencionar también que la teología caracterizada como “natural” se corresponde con la sabiduría de la razón y que, en este sentido, dice el autor que Tomás ha sido un teólogo. No obstante, en *Santo Tomás y la filosofía existencial con otros ensayos* de 1948, un año anterior a la ponencia que mencionamos al comienzo, afirma a la filosofía de Tomás como la única filosofía existencial.

Esto se modifica unos años después, durante las lecciones que dan curso a su *Introducción*, haciendo la salvedad de que la filosofía de Tomás es más bien “existente”, con tal de distinguir su sentido de lo existencial, tan fuertemente ligado al existencialismo y este, particularmente, a Sartre. Para Casas siempre hay una esencia, un *esse* en el fondo.

A su vez, con la premisa de que es más interesante el “modo” de existir que el qué de la cosa, se propone analizar –en diálogo abierto con Gilson– que la peculiaridad del problema de la existencia (con respecto al de las esencias en el orden metafísico) importa tanto como la afirmación de que lo fundamental de la tarea filosófica es, por un lado, definir lo que el ente sea, y por otro, tornarlo inteligible por medio de la definición del misterio mismo.

El planteo de la cuestión existencial es directamente

metafísico en este orden, y, en cuanto metafísico, teológico. No se trata de preguntar, como lo hace la fenomenología, por el qué en tanto objeto intencional sino por el por qué. Tampoco se trata del existir como accidente sino encontrándose-con-el-ser. Este es uno de los sentidos en que aparece el concepto de *religo* en la obra casiana, el cual se mueve también en la esfera del ser-con-otros. La explicación del existir a través del misterio intencionalmente señalado es encontrar lo otro de sí, lo absolutamente otro.

Sin embargo, luego de haber completado todo el recorrido de su *Introducción*, pareciera que, aun cuando por momentos la propuesta pareciera advertir que va a brindar claves de lectura para un pensamiento argentino, no hay referencia de la circunstancia en que ese ser es, al menos en este punto. Y, si bien es cierto que Casas menciona la cuestión del lugar particular, esta queda desdibujada en el orden de ese *religo* cuya propuesta termina tendiendo a abandonar, justamente, las notas diferenciales, para fundirse en ese gran fondo de las cosas que, respondiendo a sus estudios religiosos, acaba en dios. Es decir que, en todo caso, esa instancia última, esa unidad, es superior a las posibles diferencias.

El meollo que podemos considerar más controversial en relación al sentido situado y a la conceptualización de *religo* se da respecto del tema de la educación, una de sus preocupaciones por excelencia, donde sí hace particular referencia a la situación argentina en su actualidad, al menos en algunos de los manuscritos que forman parte de su archivo.

Existencia y educación

La cuestión de la *formatio hominis* en relación con una relectura del tomismo, tiene que ver con la capacidad racional del hombre en su inteligencia. Y esto, por ende, con su educación, con su cultivo. En esta línea es en la cual a Casas le interesa particularmente el Renacimiento: en relación con el humanismo, en tanto advierte la pérdida de sentido de la educación que se opera en el país entre los años '50 y '60. No se sabe "hacia dónde" va la educación y, por ende, se propone trazar un camino que promueva su encausamiento, dado que la formación del hombre es necesaria para el desarrollo de su inteligencia, en el sentido ya expuesto respecto del conocimiento de la realidad.

El renacimiento, en sentido humanista, apela a que toda *formatio hominis*, toda educación del *lógos* humano ha de realizarse como un acceso al ser mismo del hombre por vía de sus expresiones. Sin embargo, para comprender su sentido profundo hay que tener en cuenta que la experiencia fundante de esas expresiones e inclusive del ser del hombre, es la finitud y, por ende, el padecimiento. Esto implica, en la argumentación de Casas, una trascendencia que envuelve y sobrepasa tanto a una como al otro, entendiéndolo como un plus.

El hombre padece la finitud porque la experimenta, está religada siempre con algo que la trasciende. No obstante, esto no es una conclusión meramente teórica para el autor, sino que se experimenta. La trascendencia se hace patente en la finitud y en el padecimiento, se hace "carne", y se muestra a sí misma como realidad: el encuentro de lo

uno y lo otro. El ser, entonces, aparece como una totalidad, pero como una totalidad bajo la forma de una cobertura, ya que, en el fondo, la unidad subyace (en el sentido en que se comprende a la *substantia*). De alguna manera: el ser.

Por otro lado, para el humanismo, en esta perspectiva, la verdad es expresión. Y la expresión fundamental es justamente la palabra. Por ello, orientar el conocimiento del hombre es orientar al conocimiento de las expresiones. En este sentido Casas advierte dos cosas: la necesidad de que la *formatio hominis* sea un *studia humanitatis* y la posibilidad del propio crecimiento como actividad condicionada por la entrega a la expresión del otro. De este modo, la lectura de los clásicos, esta “vuelta” renacentista a su mundo y a su ser, implica uno de los sentidos de la *religio* como re-conocer.

El sentido de los *studia humanitatis* como *formatio homini* tiene que ver con la formación desde la palabra, como ex-presión, en tanto la palabra expresa la experiencia metafísica fundamental como padecer originario de la realidad. De este modo, se corona al hombre como *lógos* de la tierra, siendo su autoposición la posesión de dios y, con ello, la forma como dios se vuelve hombre.

Es preciso comprender el lugar desde el cual Casas está hablando y sostener por encima de sus respuestas la pregunta central de la cuestión por la educación: hacia dónde va o cuáles son sus objetivos. Allí es donde su re-lectura del tomismo cobra sentido en tanto la inteligencia es una potencia actualizable, predispuesta a su propio desenvolvimiento. Habiendo una realidad dada de la cual no se duda y una verdad de fondo por ser descubierta, el

camino pareciera tenderse con mayor claridad en cuanto a la educación y sus fines.

De allí también se desprende cierta claridad con respecto a qué es el estudio de los clásicos y cuáles son ellos, teniendo en cuenta el carácter acumulativo de los mismos a lo largo de la historia de la filosofía (occidental): los clásicos son aquellos que han sido consagrados, que han participado, aun si fuese como *semina verbi*, de la verdad revelada.

Realismo, conocimiento y abstracción

Para Casas, teniendo en cuenta su relectura de Tomás, hay una primerísima realidad: la aprehensión, por la inteligencia humana, del ser inteligible, presente y envuelto en los datos de nuestros sentidos. Paralelamente, no hay nada sin razón y, a su vez, la razón de ser del lenguaje está en la naturaleza racional del hombre, lo cual, como se puede apreciar especialmente en su *Introducción*, tiene que ver con el desenvolvimiento de la ya mencionada “capacidad natural” de la inteligencia, la cual se desarrolla justamente a través de la filosofía.

Cabe hacer notar también que, en este orden de cosas, el conocimiento es de lo universal. Pero lo universal es alcanzado por la inteligencia mediante la abstracción, la cual se despliega en tres momentos: la abstracción de la corporalidad sensible y móvil, la abstracción de las relaciones cuantitativa y, como síntesis, la abstracción al ser. Es decir, que lo que permite la abstracción en última instancia es la contemplación del ser “en sí mismo” por la pura inteligencia.

Las tesis que tratan de fundamentar esta abstracción son varias: que cualquier realidad primero es (una primacía ontológica); que, si algo es físico, tiene cantidad; que, si tiene cantidad, es capturable por los sentidos; que, si es capturado por los sentidos, lo es en su individualidad. Con estas tesis lo que intenta Casas es hacer evidente el paso de la sensibilidad a la abstracción, teniendo como fundamento que el ser es. En el mismo sentido, es este carácter abstractivo lo que da sentido y fundamentación a las ciencias, siendo causante del conocimiento mismo, particularmente del conocimiento especulativo, que busca el conocimiento de lo que es, de la verdad, distinto del conocimiento práctico que busca dirigir una acción, aun cuando el conocer práctico quede supeditado al especulativo.

En este punto se entrelaza, por lo tanto, la perspectiva teórica con un conocimiento posible, aunque relativo, de la praxis, donde la primacía de la abstracción ejerce sus influencias. Por lo tanto, la relectura del tomismo en Casas no tiene sólo que ver con el trabajo de la obra de Tomás de Aquino en sí, con su mera re-lectura, sino con el tejido que se genera a través de los conceptos que de él se toman y que sirven de herramienta para tratar de pensar los problemas actuales y situados, particularmente referidos a la educación. A su vez, de este modo, el planteo puede no cerrarse en la mera reivindicación del *esse* y permitimos indagar desde sus propios métodos otros modos y otros soportes posibles de lectura.

Narrativa y existencia

Por esta complicación de la vida teórica con la vida práctica, la filosofía no puede confundirse ni agotarse en una pura función científica o contemplativa, para el homo viator; y, más bien, debe entenderse como el modo egregio en que la existencia del hombre se abre paso hacia la conquista de su fin, pues inclusive en el orden puramente teórico, es una realización humana, intelectual, la que acontece por el conocimiento. La filosofía, así, es el saber que, por conocer el fin, se desdobra en ciencia práctica para fundar el derecho y el deber, como obligaciones de la conducta (Casas, 1967, p. 233).

Existe en el archivo casiano un extenso cuento, aún inédito, titulado *El Laberinto. Cuento nivulado en varios sueños y dos pequeñas vigiliás*, donde el personaje principal del mismo es nombrado Carlos y toda su historia transita un recorrido como viajante. Entre anécdotas, conflictos y amores, se narra la tensión entre la mundanidad de un cuerpo físico y un sentimiento de falta que pareciera confirmar que hay “algo” ahí, en el fondo, que reclama sin apuro por nosotros.

Pero ¿por qué trabajar un cuento en el marco de esta indagación? Porque nos resulta significativa la trama a la hora de pensar el tema que nos convoca, porque la narrativa es otro modo de registro de su filosofía, aun cuando las libertades de la literatura no le exijan dar una respuesta en los mismos términos que la disciplina estrictamente filosófica. Esto se justifica inclusive en los modos en que Casas

dictaba sus clases, lejos de pretender obturar el diálogo o concentrar en él mismo la palabra de “la” verdad, como algo de su propia pertenencia. Testimonio de ello es el “Prólogo” escrito por Armando Martínez a su *Introducción al Pensamiento Real*, donde su discípulo asegura:

Nos referimos a la frescura de un pensar que no trata de imponerse *ex cathedra*, sino que, por el contrario, se va-construyendo a través del diálogo –en el cual alumnos y discípulos, junto al maestro, son co-protagonistas y no meros oyentes o pasivos receptores.

Ese pensar va a ser radicalmente tal, entonces, sólo si puede justificarse como empresa común. De ahí que este libro no se presente como un conjunto de clases o lecciones, sino nada más –y nada menos– que como el relato de unos encuentros donde la palabra ha servido para que se revelara y renovara la amistad. Esa amistad que se cultiva no en desmedro de la verdad, sino precisamente como camino para su búsqueda (Martínez, en Casas, 1976, p. 8-9).

Parte de esta idea se encontraba ya en la “Advertencia” del texto de 1948 respecto de la diferenciación entre filosofía y filosofar:

El filosofar, que expresa la acción de la inteligencia por la que nos tendemos en la búsqueda de la verdad, es nuestra filosofía. Radicalmente menesterosa, depende de las circunstancias históricas y biográficas que nos rodean. Esencialmente limitada, conoce su limitación y trabaja con voluntad ejemplar por destruirse a sí misma (Casas, 1948, p. 12-13).

En este sentido queremos tener en cuenta su prosa literaria como otra pieza de análisis a la hora de entender el entramado complejo del pensamiento Casiano, sosteniendo un interés por pensar situadamente aun cuando la conceptualización de *religo* pueda parecer, en tanto unidad cerrada, un momento de clausura. Para lograr problematizar este punto es preciso considerar que, por un lado, se produce el registro de la historicidad (como situación) y, por otro, el deseo de trascendencia que supone religarse a algo mayor, a un dios en este caso. Y, si bien entendemos que pensar un *religo* afecta el modo de construir esa historicidad, a fines analíticos es preciso distinguir ambos órdenes para entenderlos en su vinculación. De modo que, a través del desarrollo de la narrativa, intentaremos dar cuenta de ello.

Aquí, en un escapar-se del *homo viator* que representa esta historia, es donde el olvido se juega de lleno, donde el mismo protagonista ha de salir de sí, de su casa, de su cotidianidad, para encontrar-se en otro lugar, no sólo a él mismo, sino a su relación con el mundo y sus cosas, así como también con los aspectos divinos. El juego entre la vigilia y el sueño también es fundamental para recuperar estos sentidos, ya que el grueso ficcional se da en momentos donde no se termina de comprender si se trata de una alucinación, de una ensoñación o de un estado de realidad más allá de los alcances de una racionalidad pura. Esta aparente laguna de sentido, lejos de perder toda credibilidad por su carácter fantástico, nos sitúa en la incomodidad de pensar los límites de lo real y en las posibilidades fácticas de esta huida, aun cuando se dé por cierta una realidad más allá de la mundana.

A diferencia del planteo heideggeriano de *Ser y Tiempo*, en este cuento, la huida no es para perderse en el uno que nos absorbe en su masa desidentificatoria sino que aquí es un ir hacia la muerte, en su soledad más íntima, y hacia el olvido, para retomar una conexión primigenia con el origen de todo. Perderse él, separar su carne del cuerpo social, abandonarse para encontrar en ese desgarramiento una unidad fundamental en el fondo de los acontecimientos mundanos.

Carlos huyó, huyó por el túnel de sombra hacia la intimidad del bosque en la noche lunar. La voz del coro era más nítida, su timbre más verdoso y elemental, más uno y propio, más uno y solo, uno y columna sobre la piel del viento, uno y espada sobre el dorso del sendero. Y entonces, entro jubiloso y desesperado, con la garganta llena de sollozos, tuvo la idea de que aquel sendero estaba bordeado de brillantes piedras blancas; piedras blancas que lucían como espejos y se perdían a la distancia indicando una dirección, apuntando un horizonte.

Lo que se presenta es una trascendencia como salto sobre lo real y lo irreal, que, en relación con la vigilia y los sueños, es un ir hacia la verdad unitaria, sólo captable en el acto de fe. Esta, como búsqueda de lo absoluto, es el puente que se elige sólo a desmedro de la vida profana y a costa de un amor que lo retiene en el mundo y no lo deja superar esta instancia transitoria en la ida hacia lo superior. “El sentido vocacional que empuja al pensamiento y le obliga a trascenderse a sí mismo como un gran vuelo

en busca de algo que, al final, era el mismo Dios de las escrituras.”

Asimismo, quien muere luchando por algo, dice el texto aludiendo a una secuencia de cuestiones políticas, muere luchando por lo absoluto. Es decir, que toda lucha en su aspecto mínimo responde a fines que trascienden ese episodio particular en pos de una resolución más abarcadora del fenómeno en su totalidad: es el fin al cual se estaba refiriendo en su *Introducción a la Filosofía*.

Quien acompaña a lo largo de toda la lectura sigue siendo Tomás.

Ahora bien: si nosotros quisiéramos reducir la síntesis realista a sus puntos de partida sistemáticos, a los principios inteligibles que le darían sentido total, ¿cuál sería nuestro punto de partida? Si quisiéramos –como queremos– ver desde dónde se pone en marcha esta arquitectónica del saber, en la cual jugarán, con soltura y precisión, todos los saberes del hombre, sean especulativos o prácticos, sean teológicos o místicos, habría que decir que el pensamiento de Santo Tomás se construye sobre la base de una primerísima realidad: la aprehensión, por la inteligencia humana, del ser inteligible, presente y envuelto en los datos de nuestros sentidos.

Esto es: que la de Santo Tomás es una filosofía de base experiencial, si no podemos llamarla existencial, por la carga de sentido que esta palabra connota en el pensamiento contemporáneo. Y es de base experiencial, porque hay una serie de hechos de experiencia que se dan, inmediatamente, como cimiento de su estructura (Casas, 1967, p. 156-157).

Podemos considerar que la narrativa casiana es capaz de jugar con esos cimientos en la búsqueda de una experimentación diferente, que brinde materiales nuevos a la capacidad de abstracción, con intención de profundizarla.

La figura del *homo viator*

El *homo viator* aparece en Casas como una presencia conceptual similar a la de la *formatio hominis*, e incluso a la de *religio*. Y, para comprenderla, es necesario primero haber pasado también por su narrativa, porque allí encuentra su despliegue, aun a pesar de estar también en su producción académica, pero con menor intensidad.

De este modo, comprenderemos que no se trata sólo de una figura literaria, sino que se relaciona directamente con una forma particular de relacionarse con el mundo, siendo esta una vía, un camino, un tránsito hacia otro lugar u otros modos de existencia individual o colectiva. Se trata de un modo de “orar con los pies”, como se advierte en el escrito de García de Cortázar (1994), el cual no tiene que ver necesariamente con la religión cristiana (aunque en este caso puntual lo haga) sino también con el resto de los cultos que exigen para sí un desplazamiento, una movilidad, un tránsito, una peregrinación.

Este desplazamiento puede ser de tres modos: físico, en sentido nómada y en relación con la exterioridad del sí mismo; imaginario o literario, narrado a través de un locutor; simbólico, en pos de presentar el desarraigo como cierta disponibilidad para el cielo entendido desde la mirada cristiana. Estos últimos dos tienen que ver con cierta

dimensión de la interioridad, la cual Casas ha trabajado en detalle en su *Introducción*, respecto de una peculiar necesidad de “salir de sí” para encontrar-se, comprendiendo el sentido en que esa *religo* significa la unión plena con dios como epicentro de la totalidad de las cosas, entendiendo por ello –necesariamente– la unión con las otras personas, el mundo y la historia. De modo tal que el diálogo y la comunicación adquieren sentido en tanto vinculación filosófica.

Sin embargo, no es exactamente lo mismo viajero que peregrino, ya que este último concepto implica una serie de particularidades. Una de ellas, quizá la principal, es el encuentro, ahí donde, sin importar la procedencia, las personas tienen un lugar común y se da la impetración del milagro, la cual es casi siempre colectiva: lo que se busca es la promesa. De este modo, es imprescindible tener en cuenta cuánto de Tomás hay jugando en la propuesta casiana, como relectura y como reapropiación.

Otra distinción a tener en cuenta es si, lanzado a este recorrido, el viajero traza un camino de ida y vuelta, sólo de ida o hacia todas y ninguna parte, tal como expone el ya mencionado García de Cortázar. Y es el último caso en el que vemos reflejada la obra, especialmente la literaria, de Manuel Gonzalo Casas: un viaje, una peregrinación hacia aquello que Carlos necesita develar en el fondo de su corazón, aun cuando debe dejarlo todo, incluso a su amada. Así es también como entendemos la cuestión de la fe en relación a la relectura del tomismo ya que, más allá de las facultades racionales, es necesario el misterio que termine de cerrar el ciclo, tal y como lo plantea su

estructura religiosa en particular.

El *homo viator* es aquel que va hacia la verdad, entendida en estos términos, entregándose al viaje, con los suplicios que le corresponden, pero también quien se entrega simbólicamente a realizar esta búsqueda, aunque no se desplace. En este punto, encontramos algunas similitudes con *El Narrador* de Walter Benjamin, donde tanto el campesino como el navegante tienen “algo” que contar, aun cuando entendemos que los sentidos en que se trabaja el tema de la verdad sean diferentes.

Vemos entonces, no sólo por medio de su literatura sino también por sus materiales de orden filosófico trabajados anteriormente, que se inaugura un espacio de interioridad, a través del cual se conecta con esa dimensión profunda de sentido, gracias al cual es posible desarrollar la inteligencia, constituyendo entonces una relectura del tomismo que intenta situarse, principalmente a través de las consideraciones respecto de la educación de su tiempo.

Conclusiones

El esfuerzo de Casas al tratar de esclarecer estas cuestiones, referentes a la distinción entre fe, teología y filosofía, es muy útil a la hora de adentrarse en cuestionamientos acerca de qué sea esta última a diferencia de las demás. Por otro lado, sus aportes al pensamiento cristiano son notables y consideramos que también pueden servir a quienes no compartimos esa fe para pensar cuáles son los fundamentos del pensar y en qué condiciones se desarrollan.

Sin embargo, que la distinción particularísima de la

sabiduría de la razón tenga que ver, a diferencia de la sabiduría teológica, con el ejercicio que la racionalidad (en su intento de demostración de los principios) no tiene que permitimos olvidar que lo que se está jugando ahí es determinado tipo de racionalidad y que, junto a ella, se da necesariamente el asunto de la fe. Es decir: ahí donde sólo resta creer cabe sospechar sobre la definición y articulación de la racionalidad como criterio, lo cual nos permite discutir –paralelamente– si la racionalidad en sí misma es suficiente para dar cuenta de los acontecimientos del mundo y cómo se articula con la necesidad de una fe (y de cuál). Sin embargo, aun aceptando momentáneamente la articulación casiana, todavía quedaría definir el criterio con el cual la creencia es significativa y posibilita praxis concretas.

En relación con ello, la fe, como momento del cual no podemos brindar una explicación certera sino en tanto acto, no es exclusiva de la religión. Es un fenómeno que provoca curiosidad de los seres humanos, que las culturas han tratado de explicar desde tiempos remotos, en nuestro caso, desde antes de la colonización de los territorios que hoy denominamos americanos. Si queremos pensar efectivamente y no sólo seguir a ciegas una obediencia innombrada, habríamos de considerar que modifica radicalmente el concepto mismo de experiencia y de situación de estar-en-el-mundo.

Como pudimos apreciar, luego de haber propuesto a la filosofía tomista como la filosofía existencial por excelencia (si no la única), Casas se muestra en la necesidad de reevaluar sus propios términos, aun cuando eso no signifique modificar su concepción total respecto de la

figura de Tomás. Tanto el libro *Santo Tomás y la filosofía existencial, y otros ensayos* como la ponencia de 1949 siguen siendo desarrollados por el autor en el tiempo y esto nos sirve como muestra de su interés en estos temas, como lo expresa también su obra literaria. Esto refuerza, a nuestro juicio, la importancia del estudio crítico del devenir del pensamiento y su necesario establecimiento en las condiciones que lo posibilitan y lo determinan. No sólo por el estudio de los temas “en sí mismos” sino por la articulación que ciertas concepciones de la vida, de la filosofía y del orden de la verdad generan con la enseñanza, con la transmisión de saberes y, en definitiva, con la vida práctica y con la vida cotidiana.

Casas realiza una relectura del tomismo donde da cuenta del vínculo de este con la *formatio hominis*, con los *studia humanitatis*, con la *religio*, con el *homo viator*, pero también con la dimensión fáctica de la vida y sus consecuencias prácticas. Ese es un eje que no quisiéramos perder de vista, mucho menos si tenemos en cuenta las particularidades de su recorrido biográfico tal como fue propuesto en un principio.

Bibliografía

- Benjamin, Walter (1999). “El narrador”. En: *Iluminaciones VI*. Madrid: Taurus (pp. 111-134)
- Casas, Manuel Gonzalo (1948). *Santo Tomás y la filosofía existencial con otros ensayos*. San Francisco (Argentina): Libros Meteoro.
- Casas, Manuel Gonzalo (1949). “Problemas y precisiones del pensar teológico”. En *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*. Tomo II. Mendoza.

- Casas, Manuel Gonzalo (1967). *Introducción a la filosofía*. Madrid: Gredos.
- Casas, Manuel Gonzalo (1979). *Introducción al pensamiento real*. Buenos Aires: Editorial Hypatia.
- Casas, Manuel Gonzalo (2015). *Introducción a la filosofía*. Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán. [Reedición del texto de 1967]
- Casas, Manuel Gonzalo (sin fecha). *El Laberinto. Cuento nivulado en varios sueños y dos pequeñas vigiliás*.
- Casas, Manuel Gonzalo (sin fecha). *El problema del humanismo y la formación clásica*.
- Casas, Manuel Gonzalo (sin fecha). *El humanismo como formación del hombre*.
- García De Cortázar, José Ángel (1994). "El hombre medieval como 'homo viator': peregrinos y viajeros". En *IV Semana de Estudios Medievales: Nájera, 1994* (pp. 11-30).
- Prado, Carla S (2018) "Aproximaciones al desarrollo de la filosofía en el ámbito universitario de Mendoza: un texto de Manuel Gonzalo Casas". En *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, v. 35, pp. 213 a 219
- Roig, Arturo Andrés (1966). *Breve historia intelectual de Mendoza*. Mendoza: Ediciones del Terruño.

NOLBERTO ÁLVARO ESPINOSA: HUMANISTA

Adriana María Arpini¹

 ORCID ID <http://orcid.org/0000-0002-5459-0363>

Queremos recordar al Profesor Nolberto Espinosa (1929–2014) como un defensor del humanismo y como un maestro de vida. Así lo atisbamos cuando frecuentamos sus clases siendo estudiantes de la Carrera de Filosofía a principios de los '70. También lo comprobamos en los años que acompañamos su actividad docente como JTP de la cátedra de Antropología Filosófica y lo confirmamos al releer sus escritos. Algunos de ellos nos han servido de apoyo para reconstruir, en lo que sigue, el hilo de sus reflexiones.

El Profesor Espinosa fue desde el 18 de marzo de 1963 titular de la Cátedra de Antropología Filosófica de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNCUYO, cargo que desempeñó hasta su retiro de la actividad laboral el 01 de enero de 1995. También tuvo a su cargo, en diferentes momentos, las Cátedras de Metafísica y de Ética en la misma institución. En la Facultad de Ciencias Médicas dictó clases

¹ Doctora en Filosofía. Profesora Titular Efectiva de Antropología Filosófica en la FFyL, UNCUYO. Investigadora Principal de Conicet en el Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales (INCIHUSA, CCT Mendoza). También integra como investigadora el Instituto de Filosofía Argentina y Americana (IFAA, FFyL, UNCUYO).

de Antropología Filosófica vinculadas a los problemas de la salud y la enfermedad, inaugurando de este modo un campo de estudios filosóficos inédito en el espacio académico de la disciplina. En la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de la Universidad de Mendoza fue profesor de Filosofía y Filosofía del Derecho.

Había hecho los estudios de grado en la misma Facultad de Filosofía y Letras, donde, según sus palabras:

Los profesores que tuve me ganaron para el partido escolástico –de Aristóteles y Tomás de Aquino. [...] La cosa cambió para mí –para mi bien– cuando me fui a Europa y conocí a los fenomenólogos y filósofos de la existencia. Luego volví y estudié a Kant y Hegel (Espinosa, 2003: 245).

En efecto, las detenidas lecturas de Heidegger, la exégesis de textos fundamentales como *Qué es metafísica* o *La carta sobre el humanismo*, entre otros, todos ellos trabajados en diálogo con los clásicos antiguos y modernos, constituían lo primordial de sus clases de Antropología Filosófica.

Su excelente manejo de la lengua alemana se pone de manifiesto en la traducción de un importante libro de Eugen Fink, *Todo y nada. Una introducción a la filosofía*, que fue editado por Sudamericana en 1964. El texto, lamentablemente poco frecuentado por los lectores de nuestra casa de estudios, plantea el problema existencial del hombre contemporáneo frente al nihilismo. Allí, el autor se propone filosofar a partir de los conceptos indicados en el título, los cuales, más allá de la perplejidad

que pueden causar, plantean una cuestión que es, dicho nietzscheanamente, “para todos y ninguno”. Cuestión que hace lugar a un filosofar como autocomprensión humana sobre el trasfondo de la tradición, en diálogo con ella, desde su particular lugar en el mundo.

El hombre es la extraña creatura en medio de los entes que sabe de su muerte y está seguro de su mortalidad [...] Como mortal sabe el hombre de la nada absoluta, de donde todo surge y a donde todo vuelve; sabe, en una estremecida tensión de su espíritu, del todo y de la nada. El mundo no es sólo la presencia universal del aparecer, es también la “utopía”, la tierra de nadie de la nada, sobre los que se anuncian los misterios de la muerte y del amor (Fink, 1964, p. 297).

Estos temas eran con frecuencia introducidos como asuntos del filosofar en las clases que dictaba el profesor Espinosa.

Introdujo también la lectura filosófica de escritos de Víctor Frankl. Ello le permitió articular su interés por la Antropología Médica y la Filosófica. Según su análisis, la logoterapia introduce un nuevo concepto de conciencia que permite pasar del “yo” a la “existencia”. En esta línea de pensamiento el hombre se revela como conciencia, es decir “Hay hombre cuando aparece la conciencia” (Espinosa, 1987, p. 39). A diferencia de Freud, el hombre no es sólo un ser que vive “impulsado” por estímulos externos e internos, sino que actúa desde el centro de su persona, decidiendo libre y responsablemente. En este sentido es actor y autor de su vida. Esta forma de comprender lo humano, que

está presente en otras corrientes filosóficas de mediados del siglo XX, como el personalismo y el espiritualismo, entronca con la tradición antropológica clásica occidental, ya que no se trata de una conciencia meramente psicológica (*Bewusstsein*), sino de la conciencia espiritual, ética y moral (*Gewissen*). De esta manera, Espinosa separa la concepción frankliana tanto del psicoanálisis como de las concepciones dominantes del pensamiento antropológico contemporáneo, a saber: el idealismo (racionalismo), el positivismo mecanicista y el positivismo romántico o vitalismo. Las cuales muestran un giro en la concepción antropológica, una inversión que va:

... del racionalismo al irracionalismo, del alma al cuerpo, del espíritu a la materia, de la conciencia a la inconsciencia, de la libertad de un ser autónomo a la dependencia de un ser sujeto a sus necesidades (*Ibidem*, p. 43).

Ahora bien, la antropología de Frankl no es un regreso a la tradición, antes bien, se reconoce deudora de la fenomenología (Husserl, Scheler) y el existencialismo (Heidegger). La intencionalidad de la conciencia husserliana consiste en “tender”, “estar abierto”, “trascender”. La conciencia –explica Espinosa– no está en sí, sino ahí, no está puesta en sí, sino expuesta, fuera de sí. Es *Da-sein* (ser ahí) o ex–sistencia (Heidegger). La esencia de la conciencia es existir (ser fuera de sí). De modo que la logoterapia, si bien recoge la tradición clásica, constituye una respuesta médica actual:

... para un hombre que se experimenta de un modo diferente a como lo hizo en los siglos modernos –no como un “yo”, un “sujeto” encerrado y afirmado en sí mismo, sino como una “existencia”– un ser abierto al ser, a las cosas del mundo, a los otros hombres (*Ibidem*, p. 47).

Pero, al mismo tiempo, expuesto a los peligros del desarraigo, del vacío existencial, a los que se enfrenta la logoterapia, con un carácter esencialmente pedagógico, como “reconducción” a las fuentes de la vida.

Quienes asistimos como estudiantes a sus cursos, especialmente a los dictados a fines de los ‘60 y principios de los ‘70 –como es el caso de quien suscribe–, recordamos su preocupación por pensar desde la viva misma. Las ciencias del hombre, sostenía, proveen conocimientos empíricos acerca de los “fenómenos humanos” –término que se inscribe tanto en la tradición kantiana como fenomenológica–. Tales fenómenos son resultados histórico-culturales del vivir (operar), por las cuales los hombres resuelven las múltiples formas de la existencia y “llegan a ser” en un espacio y un tiempo. Pero la filosofía, el método filosófico, consiste en preguntar por los principios de esos hechos u obras y por el sujeto que se fenomeniza a través de ellos.

Una pregunta metafísica que está a la base de toda reflexión antropológica y la direcciona es la que interroga acerca de la realidad en sí misma: ¿es ella un germen en desarrollo que avanza hacia su acabamiento o es una realidad, estructura o sistema de notas? Se trata de opciones metafísicas diferentes e irreconciliables. La reflexión de Espinosa sobre este asunto está contenida en un cuantioso

número de escritos publicados, con amorosa dedicación, como comentarios de libros en la sección “Reseñas y Comentarios” de la Revista *Philosophia* y en otras ediciones especialmente dedicadas a exponer con una mirada crítica libros publicados en todo el mundo. En el anuario *Philosophia 1988* dedica varias páginas a exponer el pensamiento antropológico de Xavier Zubiri, a propósito de la publicación en 1986 de *Sobre el hombre* (Madrid, Alianza Editorial–Fundación Xavier Zubiri, 709 p.), que contiene los trabajos sobre el tema pensados y desarrollados por el autor en cursos, conferencias y escritos varios durante más de cincuenta años –entre 1935 y 1983–, los cuales fueron compilados y ordenados por Ignacio Ellacuría, de modo que en conjunto “se trata de un estudio sistemático sobre el problema filosófico del hombre, del que fueron antes los materiales que su unidad formal” como refiere el mismo Ellacuría en la Presentación.

El análisis de la obra de Zubiri es una excusa para profundizar la reflexión antropológica. Acerca de ella dice Espinosa que aún antes de leerla sabía que iba a “chocar” con el problema de la “realidad”, que ya está presente en *Sobre la esencia* y que constituye el concepto dominante de la Metafísica zubiriana. No es el mismo concepto utilizado por el realismo clásico (*esse reale*), sino de un realismo de nuevo cuño, donde la realidad es entendida como *realitas in essendo*. En efecto, la realidad de la que habla Zubiri no es subsumida en el concepto de *ser* como un modo suyo, sino que precede al ser y no es algo concebido, sino inteligido, aprehendido no por la inteligencia concipiente, sino por la “inteligencia sentiente” que nutre todo el trabajo

posterior de la razón (*logos*). La inteligencia sentiente, cabe aclarar, es el órgano de la realidad, es una facultad unitaria que integra las potencias de inteligir y sentir. Inteligir la realidad es sentirla de suyo. El hombre es el “animal de realidades”; parte de la realidad y va hacia ella, gira en ella. Al contrario, la inteligencia concipiente abandona la realidad y se instala en el mundo de los conceptos, los cuales se resuelven, en última instancia, en el concepto de ser. El problema es, entonces, según el análisis de Espinosa, ¿cómo se vuelve a la realidad?, ¿cómo se conecta la razón con las cosas reales?, ¿cómo el pensamiento sale de sí mismo? (Cfr. Espinosa, 1988, p. 295). No es un problema sólo del idealismo moderno, lo fue también para el viejo realismo donde quedan enmarcadas las más diversas teorías desde Parménides hasta Heidegger. Teorías que han *logificado* la inteligencia. Se trata, entonces, de *iteligizar* al logos. Tarea que conlleva la completa revisión de la filosofía occidental.

[N]o se saque la conclusión de que Z. desvaloriza la razón, a favor de la sensibilidad, es decir, adopta una posición irracionalista, que menosprecia el pensamiento lógico, abstracto o analítico [...], Al contrario Z. nos sigue hablando, como lo hizo la tradición, del logos y de la razón, pero de un nuevo modo [...] habla del “logos sentiente” y de la “razón sentiente”. Lo de sentiente significa que este logos y esta razón [...] [son] una ampliación y profundización de la aprehensión primordial de la realidad. En definitiva, la filosofía, en la concepción de Z., no abandona nunca la realidad (*Ibidem*, p. 296).

La “realidad humana” es, pues, el carácter de suyo que la inteligencia descubre –siente– cuando se aprehende a sí misma, y esto no es un concepto. Para la filosofía clásica –pensamiento del logos y de la sustancia– la realidad se presenta como un orden jerárquico, donde hay algo superior y algo inferior, algo fundante y algo que se apoya en lo fundante. Para la inteligencia sentiente, en cambio, la realidad es un todo unitario donde no hay algo superior y algo inferior, fundante y fundado. La realidad es un sistema de notas y cada una de ellas es “nota de” –carácter genitivo de la realidad–. Así, el cuerpo es cuerpo *de* la inteligencia, y ésta lo es *del* cuerpo. De modo que el hombre es una estructura a la que se puede denominar “cuerpo inteligente” o “inteligencia corporal”. Así, la reflexión zubiriana proporciona una perspectiva que permite superar las limitaciones tanto del realismo clásico, como del idealismo moderno, abriendo la posibilidad de pensar al hombre desde la realidad, es decir desde la vida misma.

En el libro *La personalidad ideológica. Estudio sobre el carácter del hombre moderno* (1989) se encuentra exployado el pensamiento antropológico de Espinosa. El texto surge del impulso dado por un seminario realizado en 1983, en la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de la Universidad de Mendoza, sobre el tema “Ciencia del Derecho, Filosofía del Derecho e Ideología Jurídica”, en un momento particularmente complejo de la historia argentina.

El fracaso de la Guerra de Malvinas había puesto remate a experiencias dolorosas vividas por todos los sectores sociales del país; esto justificaba una reflexión sobre nuestra

historia, sobre nuestro modo de ser y sobre el estado espiritual al que –colectiva e individualmente– habíamos llegado a través de tantas dificultades políticas, económicas y sociales (Espinosa, 1989, p. 9).

Su búsqueda se orientaba a visualizar las causas que explican el modo de ser de un pueblo y sus posibilidades de modificación.

Respecto del concepto de “personalidad ideológica”, el autor se reconoce deudor del psiquiatra alemán Paul Matusek, quien la caracteriza como una entidad psicopatológica que tipifica a individuos que necesitan de un determinado sistema de creencias (o valores) para mantener firme su propio equilibrio interno. Es decir que los valores son sostenidos no por lo que son en sí mismos, sino por lo que significan para la afirmación de la existencia del sujeto. El método seguido para la indagación es filosófico, por cuanto procede de los resultados a los principios de los mismos. La pregunta que sirve de hilo conductor y articula los distintos momentos de la reflexión es planteada de la siguiente manera:

... dado el momento histórico en que se produce el eclipse de las ideas y los valores heredados de la propia tradición ¿cómo es posible vivir sin una idea que de sentido a la existencia?, ¿cómo es posible vivir sin una ideología? Esto es caer en el nihilismo y aun cuando esto pueda ser visto como algo negativo, “tiene algo muy positivo, de gran valor pedagógico, no para cualquier hombre, sino para aquel que ha edificado su existencia sobre ilusiones, sobre pseudo-verdades (*Ibidem*, p. 45).

Si se acepta el vacío como hecho saludable, es posible una “pedagogía del desierto”.

La parte central del trabajo está dedicada al análisis de la génesis, estructura y dinámica de la personalidad ideológica. Allí se sostienen las siguientes tesis: en primer lugar que la personalidad ideológica se origina como consecuencia de la resolución falsa de un fenómeno humano ineludible, la angustia de la verdad. En segundo lugar se evidencia que tal resolución falsa tiene consecuencias en el plano del pensamiento, la afectividad y la voluntad. Por último se señalan las consecuencias en la misma dinámica de la personalidad. Muchos autores, filósofos y no filósofos, son convocados en auxilio de los análisis que se realizan: Platón, Aristóteles, Descartes, Hegel, Heidegger, Gilson, Scheler. Pero son sobre todos Kant y Nietzsche los que contribuyen a tensar la cuerda a la hora de mostrar las contradicciones. Como resultado del análisis señala Espinosa la correspondencia entre el modo de pensar, sentir y querer del ideólogo, pues en todas esas funciones hay abstractivismo, división, dualidad, contrariedad, ambivalencia, mecanismo:

... como si lo que se está moviendo allí [...] no fuese un ser viviente: el movimiento comienza, pero no acaba, no se completa; se está en la expectativa de un avance, pero no en el momento de la culminación, el operante retrocede, no acciona, sino reacciona contra sí mismo; no hay ganancia, sino pérdida, vacío” (*Ibidem*, p. 145).

La razón de ello se encuentra en que el modo de pensar abstractivo-especulativo, eficaz en la ciencia y la

técnica, no es creador, no permite al hombre llegar a sí mismo. La voluntad impotente coacciona, reprime, pero no posibilita. El vacío se cubre con una afectividad frondosa, pero débil. El sujeto de la personalidad ideológica es un sentimental que tiene una idea de sí, que quisiera llegar a ser, pero que en los hechos vive como no quisiera vivir.

La última parte del libro está dedicada al estudio del fenómeno del nihilismo o vacío existencial y a la tarea de las ciencias humanas en la actualidad, es decir en una época de crisis. Estas deben trabajar, según afirma Espinosa:

... con una intención contraria al doctrinarismo ideológico, a la imposición dogmática de la verdad [...] Si el vacío de la existencia se ha de llenar otra vez, no se llenará “desde afuera”, sino por el ahondamiento en sí misma, por el doloroso y esforzado trabajo sobre sí misma. El servicio que nos debemos prestar los unos a los otros es una mano lo suficientemente firme que nos salve de abdicar de la inexcusable tarea humana: la auto-realización (*Ibidem*, p. 189).

Hemos señalado que las indagaciones filosóficas del Prof. Espinosa estuvieron movilizadas por la inquietud de no escindir la reflexión de la vida, es decir, pensar desde la propia vida. Esto se puso de manifiesto una vez más en la Alocución que pronunció con motivo de la designación de Profesor Emérito de la Universidad Nacional de Cuyo de Arturo Andrés Roig. En esa alocución se propone:

... hablar de cómo lo vivimos a Roig, no con la intención de contar anécdotas, sino para relatar de un modo

plástico un pedazo de historia de la vida de Mendoza y del país: la historia de esta Facultad de Filosofía y Letras” (Espinosa, 2003, p. 242).

Espinosa ve a Roig como el filósofo de Mendoza. Esta afirmación le permite introducir su propia reflexión. La cual se edifica a partir de la diferencia entre filósofo y profesor de filosofía. El primero piensa su realidad discutiendo con los pensadores del pasado y del presente, mantiene la coherencia entre su pensamiento y sus obras, su pensamiento es pensamiento de la praxis. El segundo, en cambio, habla de la filosofía de otros, no la hace, por eso teoría y praxis corren por cuerdas separadas, no vive lo que piensa, ni piensa lo que vive. Esta es, en la perspectiva espinosiana, una forma de alienación, de desconocimiento de sí mismo –de la propia valía– y de acomodamiento al poder establecido. En cambio, la moralidad más profunda y más difícil de alcanzar no se acomoda al poder, sino que lo resiste y lo crítica. En esto consiste el mejor humanismo.

¿Por qué le tememos al humanismo? ¿Por qué nos asustan palabras como: protesta, crítica, resistencia? El verdadero humanismo, es cierto, es temible. Los poderosos le temen porque cuestiona su poder y los sometidos le temen porque el humanismo es anuncio de crecimiento, de ser más de lo que uno es, de libertad, o sea de una existencia apoyada en sí misma, dueña de sí misma, autora de su propio destino. El miedo del humanismo es el miedo de la libertad (*Ibidem*, p. 247).

Espinosa valoró a Roig como el filósofo de Mendoza, porque pensó su realidad manteniendo la coherencia entre teoría y praxis. Podemos nosotros valorar a Espinosa como el filósofo que pensó la vida, desde su propia vida, logrando el encadenamiento del pensar a la existencia.

Bibliografía (Listado parcial de los escritos de Nolberto Álvaro Espinosa)

Libros

(1989). *La personalidad ideológica. Estudio sobre el carácter del hombre moderno*, Mendoza, Idearium.

Artículos y comentarios

(1987). "La concepción de la conciencia en la Logoterapia de Víctor Frankl".

En: *Philosophia*, N° 46/47, Mendoza, Instituto de Filosofía, FFyL, UNCUIYO, 39-56.

(1987). "Cuarenta años después (En el cuarenta aniversario de *Philosophia* y del Instituto de Filosofía de la U.N.C.). En: *Philosophia*, N° 46/47, Mendoza, Instituto de Filosofía, FFyL, UNCUIYO, 199-202.

(1987). "Homenaje a los profesores Carlos L. Ceriotta, Manuel G. Casas y Rafael Virasoro". En: *Philosophia*, N° 46/47, Mendoza, Instituto de Filosofía, FFyL, UNCUIYO, 202-204.

(1987). "Prof. Dr. Luis Felipe García de Onrubia. † 07/10/86". En: *Philosophia*, N° 46/47, Mendoza, Instituto de Filosofía, FFyL, UNCUIYO, 204-205.

(1988). "La crisis del idealismo y la terea de las ciencias en la actualidad". En: *Philosophia, Anuario de Filosofía* 1988, Mendoza, Instituto de Filosofía, FFyL, UNCUIYO, 37-50.

(1988). "La reintroducción del principio de la conciencia en la psicología". En: *Philosophia, Anuario de Filosofía* 1988, Mendoza, Instituto de Filosofía, FFyL, UNCUIYO, 51-70.

- (1988) "El pensamiento antropológico de Xavier Zubiri: un comentario al *Sobre el hombre*". En: *Philosophia, Anuario de Filosofía* 1988, Mendoza, Instituto de Filosofía, FFyL, UNCUYO, 285–298.
- (1988). "Verstraete, Miguel y colaboradores. *El concepto del hombre. Exégesis e Interpretación del De Anima* de Aristóteles y su proyección contemporánea". En: *Philosophia, Anuario de Filosofía* 1988, Mendoza, Instituto de Filosofía, FFyL, UNCUYO, 299–304.
- (1991). "¿Por qué una fundamentación de la Ética". En: *Anuario de Filosofía* 1991, Mendoza, Instituto de Filosofía, Editorial de la FFyL, UNCUYO, 47–62.
- (1994). "Qué significa rehabilitación de la razón práctica". En: *Anuario de Filosofía* 1993/94, Mendoza, Instituto de Filosofía, Editorial de la FFyL, UNCUYO, 85–96.
- (1998). "In memoriam de Vicente Cicchitti Marcone", en: Cicchitti Marcone, Vicente, *La persona humana y otros ensayos*, Compilación de Nolberto Espinosa, Mendoza, EDIUNC, 11–16.
- (2003). "Alocución con motivo de la designación de Profesor Emérito de la Universidad Nacional de Cuyo de Arturo Andrés Roig". En: *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, vol. 20, Mendoza, Instituto de Filosofía Argentina y Americana, FFyL, UNCUYO, 239–247.
- (2007). Comentario al texto editado por Werner Krawietz, Ernesto Garzón Valdés y Agustín Squella, *Politische Herrschaftsstrukturen und Neuer Konstitutionalismus. Iberoamerika und Europa in theorievergleichender Perspektive*, (Berlín, 2000). En: *Estudios de Filosofía práctica e historia de las ideas*, año 8, n° 9, Mendoza, Unidad de Historiografía e Historia de las Ideas, INCIHUSA, CONICET.
- (2006). Comentario al texto de Heinz Krumpel, *Philosophie und Literatur en Lateinamerika – 20. Jahrhundert. "Trabajos vieneses de filosofía"*. Vol. 13. En: *Estudios de Filosofía práctica e historia de las ideas*, año 8, n° 9, Mendoza, Unidad de Historiografía e Historia de las Ideas, INCIHUSA, CONICET.

Traducciones y compilaciones

(1964). Fink, Eugen, *Todo y nada. Una introducción a la filosofía*, traducción de Nolberto A. Espinisa, Buenos Aires, Editorial Sudamericana. Título del original en alemán: *Alles und Nichts*.

(1998). Cicchitti Marcone, Vicente, *La persona humana y otros ensayos*, Compilación de Nolberto Espinosa, Mendoza, EDIUNC.

DIÁLOGOS ENTRE MERLEAU-PONTY Y EL PSICOANÁLISIS DE FREUD EN CARLOS CERIOTTO

Jerónimo Ariño Leyden¹

 ORCID ID <http://orcid.org/0000-0001-8078-4228>

Buscamos reconstruir el diálogo entre la fenomenología de Merleau-Ponty y el psicoanálisis de Freud entablado en la producción teórica del filósofo mendocino Carlos Ludovico Ceriotto en la década de 1960. Para llevar a cabo esta tarea en primer lugar haremos un recorrido por los avatares de la psicología en Mendoza antes de la creación de la carrera en la provincia en 1963. Luego nos centraremos en la figura de Ceriotto para dar cuenta de algunas cuestiones en su itinerario dentro de la filosofía. Finalmente nos dedicaremos al análisis de los distintos momentos que Ceriotto distingue en la lectura que Merleau-Ponty realiza de Freud. Para esto nos valdremos de *Fenomenología y psicoanálisis*, texto publicado por Ceriotto en 1969 donde el autor se dedica a analizar de qué modo fue leído Freud por algunos de los principales exponentes de la fenomenología francesa.

¹ Doctorando en Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo. INCIHUSA, CONICET.

La psicología en Mendoza: entre filósofos, médicos y la creación de la carrera

El proceso de institucionalización de la Psicología en Argentina, cuyo hito insoslayable fue la creación de la primera carrera de psicólogo en la Universidad del Litoral en 1955 (Gallegos, 2005), tuvo su correlato en la provincia de Mendoza. Este proceso se dio de modo escalonado y por momentos siguiendo las etapas que a menudo señalan los historiadores de la disciplina en el país (Dagfal, 2009; Klappenbach, 2006; Gallegos, 2005; Rovaletti, 1998). Las modificaciones en el campo de los saberes “psi” condujeron paulatinamente al delineamiento de un perfil de psicólogo profesional cuyo corolario será la institución de la psicología como una carrera profesional autónoma, desligada de las disciplinas a las que se vinculó en sus orígenes, la filosofía y la medicina.

Si nos centramos en la trayectoria académica que la Psicología tuvo en Mendoza, podemos advertir que la fundación en 1939 de la Universidad Nacional de Cuyo significó un fuerte impulso al desarrollo de la disciplina. En la recientemente creada carrera de filosofía, a partir de 1940, se incluyeron las cátedras de Psicología General y Psicología Especial, generándose de este modo un espacio institucional dedicado a su enseñanza. Estas cátedras pasarían a llamarse en 1942 Psicología I y Psicología II. En los años cuarenta esos espacios estuvieron ocupados por Luis Felipe García de Onrubia y por Horacio Rimoldi respectivamente. El primero de ellos había egresado de la carrera de filosofía en la Universidad de Buenos Aires,

siendo discípulo de Coriolano Alberini. Su paso por la universidad mendocina lo tuvo al frente de las cátedras *Introducción a la Filosofía*, *Psicología general* e *Historia de la Filosofía Moderna* (Pró, 1987). En sus clases de Psicología imperaba un enfoque que retomaba los desarrollos teóricos de los psicólogos pertenecientes a la Escuela de Berlín o *Gestalttheorie* como Kurt Koffka, Wolfgang Köhler, Max Wertheimer y Kurt Lewin. Si bien en sus cursos se hacía mención a otras corrientes dentro de la Psicología, como el psicoanálisis o el conductismo (Pró, 1987), la Psicología de la Forma gozaba de un lugar de privilegio. Los problemas relativos a la naturaleza de la percepción y a la posibilidad de describir sus leyes y estructuras, eran tamizados por la lectura que el propio García de Onrubia hace de la “tradición” fenomenológica abierta por Husserl². En esta dirección, reconoce a la *Gestalttheorie*, en especial al trabajo de Lewin, el haber introducido en la Psicología la teoría del campo, que posibilita abordar los fenómenos psíquicos y la conducta humana no como hechos aislados sino ubicándolos en un campo relacional más amplio. En la ponencia presentada en el Congreso de Filosofía de 1949, del que además fue Prosecretario, titulada “La crisis de la

2 Este interés en realizar una aproximación a la psicología a partir de los insumos teóricos proporcionados por la fenomenología de Husserl, se manifiesta claramente luego del retorno de Onrubia a Buenos Aires en 1947, donde dicta clases en la universidad homónima (Pro, D. 1987). En *Psicología intencional*, de 1953, el autor realiza una exposición de los aportes realizados por Brentano, Husserl y Sartre en pos de otorgar una base sólida a la disciplina. Sobre la trayectoria de García de Onrubia se puede ver el trabajo de Hugo Klappenbach “Luis Felipe García de Onrubia: de la crítica al análisis factorial, a la consideración de Sartre y Freud”.

psicología y la teoría de la forma”, pondera esas contribuciones señalando que el abordaje propuesto por la *Gestalt* “hace que la Psicología enfoque como su tema no al sujeto aislado sino al sujeto en situación” (García de Onrubia, 1950). Solo de esta manera, según entiende Onrubia, será posible superar la crisis en la que se hallaba sumergida la Psicología en ese entonces, crisis que tenía sus raíces en la multiplicidad de escuelas y en la dispersión que afectaba a la disciplina en su conjunto, debido “a los resultados de la libre experimentación”.

El enfoque que García de Onrubia imprimió a su magisterio en Mendoza hace pie en una sólida base filosófica, desde la cual dirige su mirada a los devenires de las investigaciones contemporáneas en el campo de la Psicología. Desde allí intenta señalar, de un modo similar a un buen número de fenomenólogos en ambos lados del Atlántico, los inconvenientes que presentaban algunas de las líneas dentro de las que se movía la psicología en ese entonces. Algo similar intenta Maurice Merleau-Ponty en esos mismos años en *La estructura del comportamiento*, de 1942, donde lleva a cabo un meticuloso análisis de la manera en que tanto el conductismo de Watson como la reflexología de Pavlov buscan dar una explicación satisfactoria de los comportamientos reflejos. La aproximación a la psicología efectuada en ese libro, será similar, salvando las distancias³,

3 Si bien existe una clara diferencia de abordaje entre *La estructura del comportamiento* y la producción posterior a *Fenomenología de la percepción*, de 1945, en ambos casos puede hallarse un interés manifiesto por parte de Merleau-Ponty en realizar un análisis en clave epistemológica de los desarrollos de la psicología. En los cursos de psicología dados en la Sor-

a la que el filósofo francés lleva a cabo durante el período que estuvo a cargo de la cátedra de Psicología en la Sorbona entre 1949 y 1951. En su docencia en la prestigiosa casa de estudios, Merleau-Ponty retoma los últimos avances de la disciplina para realizar un análisis crítico de los mismos, partiendo del andamiaje conceptual que le proporciona la fenomenología. Una lectura similar de los desarrollos contemporáneos de la Psicología, motivada por intereses epistemológicos, se encuentra detrás del magisterio de García de Onrubia en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNCUYO.

La cátedra de Psicología II, ocupada por Horacio Rimoldi entre 1941 y 1946, también tuvo una impronta que marcó por aquellos años el clima de los discursos “psi” en Mendoza. Antes de recalar en la provincia cuyana, Rimoldi estudia medicina en la Universidad de Buenos Aires y siendo estudiante avanzado de la carrera, se dirige a Oxford con la intención de finalizar allí su doctorado. En su estancia en el Reino Unido, se desempeña como ayudante en el “Institute of experimental Psychology”, donde se interioriza en la metodología de la Psicología experimental. Sus investigaciones en ese período giran en buena parte en torno al fenómeno de la fatiga (Calabresi, 2010). En 1941, por recomendación de su maestro Bernardo Houssay, quien fuera su profesor de Fisiología en la Facultad de Medicina, decide retornar a la Argentina para hacerse cargo de la cátedra de

bona, “La fenomenología y las ciencias del hombre”, y “Les relations avec autrui chez l’enfant”, también es posible apreciar el interés epistemológico que motiva al filósofo francés en su aproximación a la psicología contemporánea.

Psicología II en la incipiente Universidad Nacional de Cuyo.

A poco de su llegada, se crea el “Instituto de Psicología Experimental”, con sede en la Facultad de Filosofía y Letras de la universidad mendocina. Rimoldi es designado como su director. Esta institución, que tuvo una relación simbiótica con la cátedra de Psicología II, significó un hito en el devenir de la disciplina no solo en la provincia sino también en el país. El enfoque traído por Rimoldi, ajustado a los desarrollos de la Psicología anglosajona, se puede advertir en las investigaciones realizadas y en los trabajos publicados durante su directorio (Calabresi, 2008). Entre los trabajos más destacados se incluyen la primera estandarización del test de Raven efectuada en Argentina y una serie estudios sobre el rendimiento de niños y niñas en edad escolar.

El magisterio de Rimoldi tuvo sus frutos también en la formación de una camada de investigadoras en la disciplina que continuarían posteriormente la línea iniciada por él. Una de sus más destacadas estudiantes fue Nuria Cortada, quien es considerada la primera psicóloga en cursar estudios formales en la disciplina, antes de su institucionalización en el país. Cortada fue colaboradora en el Instituto dirigido por Rimoldi entre 1942 y 1945, año en que egresa de la carrera de Filosofía. En ese período participa en las publicaciones realizadas por el Instituto. Luego se dirige a Estados Unidos donde realiza una maestría en Psicología en la Ohio State University.

En el año 1946 Rimoldi recibe una beca del Departamento de Estado de los Estados Unidos para continuar sus estudios en el país del norte, razón por la cual abandona

la dirección del Instituto como así también la titularidad de Psicología II. Luego del alejamiento de Rimoldi, el psiquiatra Amadeo Cicchiti se hará cargo de la cátedra y será director interino del Instituto hasta que en 1948 asuman su dirección tres ex colaboradoras de Rimoldi, Ema Velasco, Lydia Bürer y Raquel de San Martín. A partir de 1950, el Instituto pasará a ubicarse bajo la órbita de la recientemente creada Facultad de Ciencias Médicas de la Universidad Nacional de Cuyo, cuyo primer decano fue Amadeo Cicchiti (Calabresi, 2008).

Durante la década de 1950, el panorama de la Psicología en Mendoza seguirá dividido entre la Filosofía y la medicina, en medio de los debates y discusiones que se cristalizarán a nivel nacional en la creación de la carrera de Psicología. En el Primer Congreso Nacional de Psicología celebrado en Tucumán en 1955, se puede advertir de modo claro las tensiones existentes entre aquellos que intentaban mantener a la Psicología bajo la órbita de la Filosofía y los que pedían por la creación de una carrera autónoma que incluyera las distintas aplicaciones de la Psicología en el campo de la orientación vocacional, la salud mental y la psicometría (Dagfal, 2009). En ese Congreso, que se desarrolló en el marco de un proceso de modernización de los saberes que con distintos matices atravesó a las ciencias sociales en su conjunto (Terán, 2016), participaron figuras destacadas de la Filosofía como Luis Juan Guerrero, Eugenio Puciarelli y el propio García de Onrubia, entre otros tantos.

El próximo paso en la institucionalización de la Psicología en Mendoza fue la creación de la carrera de Psicología

en 1963 a partir de una iniciativa de la Dirección General de Escuelas (DGE) de la provincia. El organismo encargado de la educación en Mendoza, crea en agosto de ese año la Facultad de Antropología Escolar, con la finalidad de capacitar y dotar a los docentes mendocinos con nuevos recursos pedagógicos que les permitan adaptarse a los nuevos tiempos que corren, teniendo como marco más amplio las políticas desarrollistas aplicadas en ese momento. Entre las carreras incluidas en esa dependencia de la DGE, junto a Pedagogía y Educación Diferencial, fue incluida Psicología. La carrera estaba eminentemente orientada a ser aplicada al ámbito escolar, con lo cual el perfil de psicólogo difería bastante del que adquiriría con el correr de los años. Una serie de reformas en los planes de estudio de la carrera, poco a poco fueron delineando el perfil de psicólogo profesional tal como lo conocemos en la actualidad. En 1977 durante la dictadura cívico-militar, la carrera dejó de estar bajo la órbita provincial para ser incorporada a la Universidad del Aconcagua (Calabresi, 2011).

Este breve recorrido por el desarrollo de la Psicología en Mendoza nos permite advertir la presencia marginal que tuvo la teoría psicoanalítica en la provincia en los primeros años del desarrollo institucional de la Psicología en Mendoza. Esta situación, que con sus matices es común al proceso de ingreso del psicoanálisis en Argentina (Dagfal, 2009), comienza a ser revertida en la provincia a mediados de los años cincuenta, en 1956, con la llegada de Jorge García Badaracco, quien funda la cátedra de Psiquiatría en la Facultad de Ciencias Médicas (Cottino, 2010). Badaracco permaneció apenas un año en Mendoza, y

antes de su partida propició el arribo del psiquiatra Ricardo Etchegoyen, integrante de la Asociación Psicoanalítica Argentina (APA), quien se hizo cargo de las cátedras de Psicología Médica y Psiquiatría en la Facultad de Medicina de la UNCUYO entre 1957 y 1963. Desde allí Etchegoyen, egresado de la Universidad Nacional de La Plata y alumno de Enrique Pichón Rivière y José Bleger, se valió de la vertiente psicoanalítica de Melanie Klein para utilizarla en su magisterio en la universidad mendocina y en su práctica psiquiátrica. Recordemos que la línea kleiniana será la más importante hasta el ingreso de la producción de Lacan en los años setenta. Cuando Etchegoyen abandona la provincia cordillerana, en medio de una polémica por el concurso de la cátedra Psicología médica, se produce un vacío en relación con el psicoanálisis que de nuevo será parcialmente ocupado por la filosofía. El lugar dejado por Etchegoyen será ocupado por Julio Herrera, psiquiatra egresado de la Universidad Nacional de Córdoba, quien a fines de los cincuenta se había asentado en Mendoza. Herrera, quien con el correr de los años se transformará en un referente de la psiquiatría en Mendoza, era adepto de la variante de lengua alemana de la psiquiatría que establecía un fuerte diálogo con la fenomenología. Este diálogo se puede apreciar especialmente en la obra del psiquiatra suizo Ludwig Binswanger, quien era un referente para Herrera. Desde ese lugar de vacancia del psicoanálisis se producirá la intervención de Ceriotto en el campo “psi”.

Lo contemporáneo a la sombra de la modernidad

Carlos Ludovico Ceriotto nació en la provincia de Mendoza en el año 1928. Su formación académica fue realizada en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNCUYO, de donde egresó como profesor de filosofía en 1955. Como docente realizó una carrera que recorrió distintos escalafones en esa casa de estudios. En 1956 ocupó el cargo de Jefe de trabajos prácticos en Introducción a la Filosofía, asignatura donde sería Profesor Titular a partir de 1960 (Jalif, 2018). En 1969 obtuvo la titularidad de Historia de la Filosofía Contemporánea, donde se desempeñó hasta su abrupta muerte a causa de una afección cardíaca en 1973. El recuerdo de sus estudiantes y los escritos que dejó dan testimonio de una incansable vocación docente que se plasmaba enfáticamente en sus clases y seminarios. Aquí no intentaremos realizar un abordaje al conjunto de la obra de Ceriotto ni señalaremos etapas en su producción filosófica⁴, sino que buscamos ceñirnos al diálogo que entabla entre la fenomenología de Merleau-Ponty y el psicoanálisis de Freud. Con este fin nos referiremos primeramente a algunas cuestiones que marcan su pensamiento y que nos allanarán el camino para llegar a nuestro objetivo.

En su producción teórica hallamos un claro interés y un profundo conocimiento de los principales temas y exponentes de la filosofía moderna que le sirve de plataforma

⁴ El trabajo de Clara Jalif de Bertranou "Carlos Ludovico Ceriotto y su trayectoria filosófica" (2018) realiza un recorrido por el conjunto de la obra del filósofo mendocino reparando en distintos momentos de su pensamiento.



Carlos Ludovico Ceriotto

para lanzarse al encuentro de las líneas contemporáneas de la disciplina, en especial de la fenomenología y sus epígonos. Esta inquietud, que se manifiesta de modo temprano en un artículo publicado en la revista *Philosophia*, también se hace visible en sus últimos escritos, como es el caso de la ponencia presentada en el II Congreso Nacional de Filosofía realizado en Córdoba en 1971. Si en el primer artículo en cuestión se destaca la importancia de tener un conocimiento cabal de la modernidad filosófica, ya que “el hecho de que la Modernidad sea nuestro pasado *próximo* exige el esfuerzo de advertir con máximo rigor cuáles son los puntos en que nuestro mundo difiere de éste que lo ha precedido” (Ceriotto, 1955, p. 53), no debe sorprendernos que más de quince años después sostenga que “la edad Moderna no está aún a nuestras espaldas. Sigue en nosotros aunque contra ella nos volvamos. Y su permanencia no es la propia de todo pasado, sino la de un germen todavía viviente” (Ceriotto, 1971, p. 14). Es decir, la modernidad sigue presente en lo contemporáneo, ya que sus consecuencias no han sido aún superadas. Cabría entonces preguntarse en qué sentido realiza Ceriotto esa afirmación.

En el primer artículo en cuestión parece darnos una respuesta. En “La travesía científica de la filosofía”, el autor nos invita a un recorrido por la obra de algunos pensadores del *canon* de la filosofía moderna donde pone el acento en la vinculación existente entre esa disciplina y la ciencia. Es decir, busca mostrarnos cómo los filósofos de la modernidad, en pos de otorgarle a la filosofía un “camino” que les asegure un paso firme, encontraron en las ciencias el modelo metodológico que les sirvió de guía. Este modelo

primero fueron las matemáticas para luego ser la física. Si bien Ceriotto sostiene que la filosofía es distinta según el modelo científico que retome (no es lo mismo la filosofía de Descartes inspirada en las matemáticas que la de Locke en la física), ambas formas comparten un punto que es destacado por el autor. El punto en común se relaciona con la importancia otorgada al procedimiento analítico en la filosofía de la modernidad, desde Descartes hasta Kant, pasando por Locke y Leibniz. Esta cuestión es interpretada por Ceriotto como un “signo de la influencia ejercida por la ciencia sobre la filosofía y, en general, sobre el modo común de pensar, de enfrentar los problemas” (Ceriotto, 1955, p. 61).

En esa dirección, el abordaje que Ceriotto nos propone de lo contemporáneo se presenta en primera instancia como una crítica al lugar preponderante que ostenta la ciencia a partir de la Modernidad no solo en la filosofía sino también en cualquier aspecto de la vida cotidiana, ya que “el periplo de esta época [la contemporánea] del pensar consiste en haberse asimilado cada vez más a la ciencia hasta llegar a perder todo objeto propio” (Ceriotto, 1955, p. 62). Es decir, frente a la centralidad de la ciencia y de la técnica en nuestra vida y en la filosofía, herencia de la modernidad, el autor plantea la necesidad de repensar el estatuto del saber filosófico tomando en cuenta los problemas a los que se enfrenta el siglo XX “en los que parecen ser sus rasgos más propios: la técnica y los movimientos políticos” (Ceriotto, 1979, p. 177).

Frente a esto cabe preguntarse qué entiende Ceriotto por filosofía. La respuesta a esta pregunta la encontramos

en sus lecciones de Introducción a la Filosofía, donde realiza una serie de precisiones sobre la cuestión que nos permite entrever su posición al respecto. En primer lugar, define a la filosofía como la “forma más alta del pensamiento” y a la experiencia filosófica como una “marcha progresiva de nuestro espíritu hacia la totalidad” (Ceriotto, 1979, p. 174). Es decir, ubica a la filosofía como la actividad humana más “elevada” de la cultura. Sin embargo, eso no la transforma en una “cosa reservada a unos pocos privilegiados”, sino que es posible ingresar a la filosofía “ejerciéndola, haciendo de ella una experiencia”. El lenguaje empleado por Ceriotto remite inevitablemente a Hegel, autor que le sirve de guía en su curso introductorio. Esto es algo que no nos debe sorprender si tomamos en consideración la numerosa cantidad de re-lecturas a las que fue sometida la producción hegeliana. Ya desde su temprano abordaje por parte de Marx, como a partir de la línea instaurada por Alexander Kojève en Francia, y continuada por Jean Hyppolite, hasta las re-lecturas de los miembros de la “Escuela de Frankfurt”, Hegel se transformó en un interlocutor insoslayable al momento de abordar la dinámica y conflictividad de lo social en el siglo XX. Este campo de batalla, el de las re-lecturas de Hegel, también tuvo su episodio en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNCUYO en los años sesenta y principios de los setenta, donde profesores de esa casa de estudios como Arturo Roig, Oward Ferrari, y Enrique Dussel, además del propio Ceriotto, realizaron su propio trabajo sobre la producción hegeliana, retomando o criticando distintos aspectos de su obra que fueron utilizados por ellos mismos para construir

su propio pensamiento filosófico. En pos de dimensionar la importancia de Hegel en las ideas del siglo XX, en su curso introductorio Ceriotto retoma una cita de Merleau-Ponty que es más que elocuente al respecto:

Hegel está en el origen de todo lo que se ha hecho de grande en filosofía desde hace un siglo; por ejemplo, del marxismo, de Nietzsche, de la fenomenología, del existencialismo alemán, del psicoanálisis; él inaugura la tentativa de explorar lo irracional y de integrarlo en una razón más amplia (Ceriotto, 1979, p. 202).

En esta cita el autor francés busca destacar la importancia del camino abierto por Hegel y la posibilidad que a partir de él se nos abre para ensanchar los límites de la subjetividad humana y para pensar la historia de manera dialéctica. La importancia otorgada a Hegel se advierte en la utilización que Ceriotto hace del andamiaje conceptual proporcionado por el filósofo de Stuttgart para ensayar un abordaje de conjunto de la historia de la filosofía en la cual las distintas posiciones son incluidas en una totalidad dialéctica. De esta manera, Ceriotto sostiene que gracias a Hegel es posible “la comprensión de la historia humana como un movimiento animado por un verdadero progreso” (Ceriotto, 1979, p. 177).

Frente a esta afirmación se nos plantean una serie de preguntas que por razones de espacio no pueden ser respondidas aquí pero que de todos modos queremos enunciar: ¿Desde qué punto de vista es posible pensar la historia de manera progresiva y unitaria? ¿Qué sucede con aquellos

planteos filosóficos que no se ajustan al modelo de saber propuesto por la historia de la filosofía hegeliana? ¿Es acaso la filosofía el producto más elevado de la cultura humana?

Fenomenología y psicoanálisis: ¿un diálogo imposible?

En la producción de Ceriotto hay una línea de la filosofía contemporánea que ocupa un lugar de privilegio, la fenomenología. Su interés por esta “escuela” se presenta de manera temprana cuando hacia fines de los años cuarenta incursiona en la lectura de *Meditaciones cartesianas* y en textos de Sartre (Jalif, 2018). A partir de allí la presencia de la fenomenología será una constante en el pensamiento de Ceriotto, que se manifiesta en una atenta lectura de Husserl como así también en su aproximación a la producción de los continuadores del camino iniciado por el filósofo moravo. Es así como encontramos copiosas referencias a Martin Heidegger, Maurice Merleau-Ponty, José Ortega y Gasset, y en especial a Paul Ricoeur, con quien Ceriotto realizó una serie de cursos durante un viaje de estudios realizado a París en el invierno europeo de 1962-1963 (Jalif, 2018). Su estancia en la Universidad de Friburgo en 1969, casa de estudios donde otrora enseñara Husserl y donde Heidegger fuera rector luego del ascenso del Nacional Socialismo en 1933, también se presenta como un hito en su recorrido por esta “tradición” dentro de la filosofía.

Su lectura de la fenomenología se produce a la luz de la parte “inédita” de la producción husserliana, aquella donde se trazan caminos que van más allá de la conciencia trascendental para sumergirse en temas tales como el

Lebenswelt, la corporalidad y la historia sedimentada de la subjetividad. Esta lectura de Husserl, compartida especialmente por Merleau-Ponty⁵, se plasmó en el aporte realizado por Ceriotto al libro de Joaquín Xirau sobre el iniciador de la fenomenología. En la nueva edición de *La filosofía de Husserl*⁶, realizada en 1966 veinte años después de la muerte de Xirau, Ceriotto fue el encargado de elaborar un apéndice al libro donde se incluye un recorrido por las derivas del pensamiento de Husserl luego de la aparición de textos como *Krisis*, *Ideen II*, *Experiencia y juicio*, y *La tierra no se mueve*, entre otros. En este apéndice, donde son retomados dos temas abordados por el “último Husserl”, podemos advertir que Ceriotto estaba al corriente de los estudios en la materia desarrollados hasta ese momento.

Partiendo de su lectura de la fenomenología, Ceriotto se lanza al encuentro de una línea teórica dentro de la psicología que en principio se muestra opuesta a ella, como

5 Merleau-Ponty fue el primer investigador extranjero que pudo acceder a los Archivos Husserl en la Universidad de Lovaina en 1939, meses antes del estallido de la Segunda Guerra Mundial. En su estancia en Lovaina pudo consultar textos que por ese entonces permanecían inéditos, como *Ideen II* y *Krisis*, entre otros. Su lectura de estas obras se puede apreciar en *Fenomenología de la percepción*, donde retoma una distinción fundamental en el pensamiento “tardío” de Husserl, entre *leib* y *körper*, es decir, entre cuerpo vivido y cuerpo objetivo.

6 Cabe recordar que la primera edición del libro de Xirau sobre Husserl fue publicado por la editorial Losada en 1941. En aquel entonces el conocimiento de la producción del “último” Husserl era casi nulo fuera del círculo de sus allegados. En relación con esto, los Archivos Husserl en Lovaina fueron establecidos en 1939 y sus obras completas, conocidas como Husserliana, comenzaron a ser publicadas en los años cincuenta. Estos acontecimientos cambiaron el panorama de los estudios sobre Husserl.

lo es el psicoanálisis. Solo a partir de las vías abiertas en la producción tardía de Husserl es posible intentar un encuentro entre “dos pensamientos originalmente distanciados, y se podría pensar, hasta divergentes” (Ceriotto, 1969, p. 11). Este camino es también el que intentaron realizar Merleau-Ponty, De Waelhens, e incluso Ricoeur, al momento de ensayar aproximaciones a la obra de Freud. Nosotros aquí nos centraremos especialmente en el diálogo que Ceriotto reconstruye entre Merleau-Ponty y Freud, sin privarnos por ello de hacer referencias más amplias cuando sea necesario.

En el primer apartado de este trabajo realizamos un breve recorrido por los avatares de la psicología en Mendoza en los años previos al delineamiento del perfil del psicólogo tal como lo conocemos en la actualidad. Este recorrido nos permitió señalar dos cuestiones. La primera referida al diálogo que se efectuó entre filosofía y psicología, en particular entre fenomenología y psicología de la *Gestalt*, tal como se dio en la producción de García de Onrubia. Este diálogo ya se venía dando desde los inicios de la fenomenología, cuando en sus tempranas *Investigaciones lógicas* Husserl dedica buena parte de su obra a discutir con los desarrollos de la psicología experimental y con el psicologismo que se desprendía de ella. A partir de allí se abrió el camino para un fecundo diálogo entre ambas disciplinas, que encuentra distintas variantes según el autor que tomemos. La segunda cuestión se relaciona con el lugar marginal que ocupó el psicoanálisis en Mendoza en los años previos a la década de 1970, década en que se produce el ingreso de la teoría lacaniana en la provincia

cordillerana. Hasta ese entonces, dada la orientación al ámbito escolar que tenía en sus inicios en Mendoza la carrera de psicología, el psicoanálisis tuvo acogida en la Facultad de Ciencias Médicas de la UNCUYO, en particular en el magisterio de Ricardo Etchegoyen al frente de las cátedras de Psicología Médica y Psiquiatría, sin embargo ese espacio quedó trunco con su alejamiento.

Julio Herrera, quien ocupó la cátedra dejada por Etchegoyen, no presentaba un interés especial en la teoría psicoanalítica, ya que su mirada de la psiquiatría estaba más vinculada a los desarrollos de Ludwig Binswanger. Este interés lo llevó a entablar un fluido diálogo con la filosofía, que se efectuó en el Ateneo de la cátedra de Psiquiatría, donde participaban con frecuencia profesores de la Facultad de Filosofía y Letras, entre los cuales encontramos a Nolberto Espinosa y a Carlos Ceriotto. En este ámbito interdisciplinario se desarrolló el acercamiento de Ceriotto al psicoanálisis, cuyo resultado fue la publicación de su obra *Fenomenología y Psicoanálisis* en 1969.

El texto es fruto de las clases que Ceriotto impartió en el Ateneo en el segundo semestre de 1967, tal como nos aclara Manuel Gonzalo Casas en las palabras preliminares. El curso en cuestión, organizado a pedido de estudiantes de psiquiatría que buscaban aproximarse a la obra de Freud, presenta “lo que algunos fenomenólogos habían pensado sobre Freud y el psicoanálisis con la intención de señalar algunos puntos de contacto entre ambas perspectivas –la filosófica y la psiquiátrica” (Ceriotto, 1969, p. 11). Por lo tanto, de lo que se trata es de indagar en la manera en que fue leído el psicoanálisis de Freud por parte de una

línea dentro de la filosofía contemporánea, la fenomenología. Sin embargo, el filósofo mendocino nos advierte que esa instancia reviste un carácter introductorio ya que está dirigido a un público no especializado en filosofía. A pesar de esa advertencia, el curso tiene como finalidad aportar a un tema común tanto a la filosofía como a la psiquiatría, como lo es “el conocimiento del hombre”.

En la introducción al texto Ceriotto realiza una serie de aclaraciones que sientan las pautas del diálogo que intentará establecer entre fenomenología y psicoanálisis. Estas aclaraciones se refieren principalmente al tipo de lectura que realizará de la producción freudiana. En primer lugar buscará sortear un obstáculo al que se enfrentaron los fenomenólogos al momento de emprender la lectura de Freud, que a priori se presenta “con toda su complejidad y concreta riqueza, como una promesa y un desafío” (Ceriotto, 1969, p. 217). Este inconveniente está relacionado con el clima positivista que primaba en la época en la que el neurólogo austríaco desarrolló su obra y que se deja translucir en su propia producción, ya que “su inspiración sería no solo científica sino también científicista y su proyecto habría sido dar a la psiquiatría, por medio del psicoanálisis, el rango merecido de una ciencia positiva” (Ceriotto, 1969, p. 12) Ceriotto señala que ya en sus comienzos la fenomenología observó con desconfianza al psicoanálisis a causa del clima positivista en el que emerge. En relación con esta cuestión, desde el inicio de su producción filosófica Husserl fue un ferviente crítico del positivismo y de las ciencias que eran guiadas por este ideal, en especial de la psicología. La razón de esta crítica estriba

en que las ciencias positivas permanecen en lo que Husserl llama “actitud natural”, es decir, toman a sus respectivos objetos como dados, como “puestos”, sin preocuparse por dar cuenta del modo como estos objetos aparecen a la conciencia. En el caso de la psicología, esta cuestión va más allá, ya que esta disciplina toma a la propia conciencia como un objeto más del mundo cuando en realidad para Husserl la conciencia es la condición de posibilidad de aparición de todo objeto. Por lo tanto, al “cosificar” la conciencia y tomarla como un objeto más entre otros tantos, se pierde de vista uno de sus rasgos principales, su carácter trascendental. Frente a las lecturas que hacían de Freud “un autor indudablemente positivista”, Ceriotto propone “la posibilidad de una *lectura* o interpretación no estrictamente positivista de la obra del psiquiatra de Viena” (Ceriotto, 1969, p. 12-13), que ponga el énfasis en el dominio de pensamiento abierto en el siglo XX luego de la irrupción del psicoanálisis. En otras palabras, propone dejar de lado el afán que prima en la obra de Freud, encaminado a otorgar un sustento científico sólido a la psicología, para dirigir la mirada al descentramiento del sujeto que se opera en su producción a partir de la introducción del ámbito de lo inconsciente en la psiquis humana.

La segunda aclaración que realiza Ceriotto se relaciona con el desarrollo histórico de la fenomenología. Tradicionalmente esta corriente de pensamiento fue tomada en sus inicios, y no sin razones válidas, como una filosofía trascendental que venía a actualizar y a *aggiornar* al vetusto sujeto racional de la modernidad. Esto en parte es cierto si dirigimos la mirada exclusivamente a textos de Husserl

como *Ideas I*, donde sin dificultad podemos advertir que de lo que allí se trata es de describir la conciencia, al punto de equiparar a la fenomenología con una filosofía trascendental. Esta visión de la fenomenología, cimentada fuertemente por el *dictum* heideggeriano que identifica a la obra de Husserl con una filosofía de la conciencia, va a resquebrajarse progresivamente con el correr de los años a partir de la aparición de las investigaciones que Husserl lleva a cabo principalmente a partir de los años veinte. En los temas desarrollados por el “último Husserl”⁸ asistimos a una ampliación de los problemas tratados que dan lugar a la posibilidad de postular un descentramiento del sujeto en la medida que se opera una salida del ámbito de la conciencia para ir más allá y preguntarse por cuestiones que escapan a su dominio, como los son los interrogantes que apuntan al mundo de la vida, a la génesis histórica de las ciencias empíricas, a elucidar el origen de los hábitos perceptivos de la conciencia y a los diferentes modos de intencionalidad que ella presenta. Es decir, se realiza una “ampliación” de la subjetividad que la extiende allende los dominios de la conciencia para preguntarse por las operaciones que subyacen a su emergencia. Estas indagaciones,

7 Husserl, Edmund. (1962) *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*. México: FCE.

8 Esta cuestión ha sido materia de debate, ya que en *Ideas II*, gestado en 1916, Husserl plantea una dimensión corporal de la subjetividad que escapa a la conciencia y que se encuentra funcionando como una “intencionalidad operante”. En esta línea se puede consultar el trabajo de Javier San Martín (2003) “El último Husserl”, en *Escritos de Filosofía* (Academia Nacional de Ciencias. Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Pucciarelli) 43: 41-74.

que se plasmaron en la llamada fenomenología “genética”, vienen a complementar la fenomenología “estática” que encontramos desarrollada principalmente en *Ideas I*, donde las indagaciones claramente están centradas en el ámbito de la conciencia. De este modo Ceriotto sostiene que si tomamos en cuenta de los desarrollos de la fenomenología genética, es posible hallar puntos de encuentro con el psicoanálisis.

Si se ha podido pensar que el tema fundamental del inconsciente era totalmente extraño a la meditación fenomenológica, ha sido por un doble equívoco: creer, por un lado, que esta filosofía se movía con exclusividad en el ámbito de la conciencia entendida tradicionalmente como total transparencia a sí misma y, además, que el fenomenólogo sabía, por supuesto, lo que esa conciencia es. No es este el caso. Como lo ha expresado Ricoeur, para el fenomenólogo responsable “la cuestión de la conciencia es tan oscura como la del inconsciente” y esta oscuridad obliga a que la fenomenología tematice el inconsciente como uno de los aspectos de su problemática (Ceriotto, 1969, p. 14).

La última aclaración que Ceriotto realiza antes de meterse de lleno en el tema a tratar se refiere al tipo de lectura que busca llevar a cabo en la obra de Freud. Nuestro autor busca desplegar una “lectura fenomenológica” de la producción freudiana que vaya más allá de lo literal para alcanzar el sentido latente que subyace en los textos. En esta línea, su intención es acercarse a sus escritos como a “una lectura problemática e intentando exhibir lo que

en él hay de implícito” (Ceriotto, 1969, p. 17). Con esto apunta a desentrañar aquello no dicho en el texto pero que se encuentra funcionando u operando detrás del andamiaje de ideas allí expuesto. “Una *lectura fenomenológica* de la obra de Freud tiene, pues, un aspecto francamente interpretativo, en tanto se entiende por interpretación el patentizar el doble o múltiple sentido que puede habitar los términos en que un autor se expresa” (Ceriotto, 1969, p. 16). Ya que “destacar, pues, la dimensión metafórica de un texto en el que se cumple un pensamiento inusitado no significa hacerle violencia o distorsionarlo, sino posibilitar su justa inteligencia” (Ceriotto, 1969, p. 20).

En esta manera de encarar el trabajo del lector, Ceriotto retoma aquello que Merleau-Ponty caracteriza como la lectura de un autor “clásico”. En el prefacio de *Signos*, y a propósito de su propia lectura de Marx, el filósofo francés plantea un modo posible de aproximarse a los autores considerados como “clásicos”, es decir, a aquellos autores que “siguen hablando más allá de los enunciados” y que con el paso del tiempo se transforman en “obligados intermediarios” al momento de abordar determinados temas. Para Merleau-Ponty, a los autores clásicos “se les reconoce en que nadie los toma al pie de la letra, y en que sin embargo los nuevos hechos no caen nunca fuera de su competencia de un modo absoluto, en que extraen de ellos ecos nuevos, en que revelan en ellos relieves nuevos” (Merleau-Ponty, 1964, p. 17-18). Freud es decididamente un autor clásico, tal como lo reconoce Merleau-Ponty en el prefacio que realizó a un libro sobre el padre del psicoanálisis publicado en Francia, por esta razón hay que tomar a las palabras y a

los conceptos del neurólogo austríaco “según el sentido que adquieren dentro de la experiencia que anuncian y de la cual tenemos ante nosotros más que una simple sospecha” (Merleau-Ponty, 1972, p. 11).

De una “pintura de las anomalías” humanas a la posibilidad de una arqueología del sujeto

Luego de establecer los términos en los que propone entablar el diálogo entre fenomenología y psicoanálisis, Ceriotto se aboca de lleno a analizar cómo se juega la lectura de Freud en Sartre, Merleau-Ponty, De Waelhens y Ricoeur. En el caso del autor de *Fenomenología de la percepción*, que es lo que aquí nos compete, el filósofo mendocino recorre distintos momentos de la producción merleau-pontyana para señalar los matices que presenta su acercamiento a Freud. Estos matices permiten advertir un interés en el psicoanálisis que se sostiene hasta el final de su obra y que varía con el desarrollo de su pensamiento. En esta dirección, Ceriotto sostiene que es posible apreciar en Merleau-Ponty un trabajo de profundización en el psicoanálisis que comienza con una lectura recelosa, como lo es la desplegada en la iniciática *La estructura del comportamiento*, hasta llegar a la consideración de Freud como un autor clásico que nos brinda un aporte decisivo para la comprensión de la subjetividad humana y para alcanzar “nuestra arqueología”.

En su recorrido por el devenir del psicoanálisis en la obra de Merleau-Ponty, Ceriotto comienza por señalar el lugar que ocupa la producción de Freud en la primer gran

obra del filósofo francés, *La estructura del comportamiento*, finalizada en 1938 y publicada por primera vez 1942. Esta obra es producto del trabajo de investigación realizado por Merleau-Ponty en los años treinta y fue presentada como tesis complementaria para la obtención de su doctorado. Allí encontramos las primeras aproximaciones a un tema capital en su pensamiento, como lo es el problema de la percepción. Nuestro autor busca aproximarse a una serie de fenómenos tales como los comportamientos reflejos, el aprendizaje de un hábito, o la adaptación de un organismo a su medio, para señalar en qué medida las explicaciones que de ellos nos brindan las escuelas psicológicas predominantes en ese entonces –el *behaviorismo* de Watson, la reflexología de Pavlov y la *Gestalttheorie*– se ajustan o no a los supuestos teóricos en los que ellas mismas se sustentan. Es decir, partiendo del análisis de los desarrollos de estas escuelas en relación con los temas mencionados, Merleau-Ponty busca señalar las limitaciones que ellas presentan al abordar la problemática relación entre la naturaleza y la conciencia. En ese camino, el filósofo francés realiza una descripción de los distintos tipos de estructura que encontramos en la naturaleza, desde el nivel físico hasta llegar al “orden humano”, que le permite señalar la existencia de una “integración” entre las diferentes estructuras. Sobre este modo de entender el comportamiento Ceriotto nos dice que “ni lo físico, ni lo vital, ni lo psíquico pueden considerarse cosas o sustancias, sino, precisamente, órdenes, niveles. No se puede, por tanto, hablar de “relaciones causales” entre ellos” (Ceriotto, 1969, p. 73), ya que se encuentran integrados de modo efectivo en la experiencia.

Como acertadamente resalta Ceriotto, Merleau-Ponty entiende aquí al comportamiento humano como la “integración” entre los distintos órdenes o estructuras, que no guardan entre sí relaciones de causalidad. La idea de “integración” entre las distintas estructuras u órdenes, la retoma Merleau-Ponty de la obra *La estructura del organismo*, del psiquiatra alemán Kurt Goldstein, cuyas investigaciones tienen un lugar preponderante en el abordaje merleau-pontyano de la percepción, especialmente en *La estructura del comportamiento*, aunque también en menor medida en *Fenomenología de la percepción*. De esta manera la idea de integración será clave para entender la lectura de Freud desplegada en su obra iniciática. En relación con esto nos dice Ceriotto:

La estructuración progresiva del comportamiento, la “maduración”, es fundamentalmente un proceso de integración. Todas las experiencias infantiles revisten, justamente, las características de intensidad, duración prolongada y labilidad [...] En el niño, que viene al mundo en estado de inmadurez, la integración es defectuosa. La estructuración del adulto normal, dirá Merleau-Ponty, “es aquella que reorganiza la conducta en profundidad, de manera tal que las actitudes infantiles no tengan ya lugar ni sentido en la actitud nueva” (Ceriotto, 1969, p. 75).

Siguiendo lo propuesto por Merleau-Ponty, en el adulto “normal”, aquel que presenta un comportamiento “integrado”, no es posible hallar la persistencia de las conductas infantiles, que solo se encontrarían en aquellos

adultos que presentan un complejo o trauma, es decir, en aquellos en que el comportamiento infantil no ha podido ser integrado en la personalidad madura y aún persiste. Por este motivo, Ceriotto destaca que en esta etapa inicial de su pensamiento, para el filósofo francés el psicoanálisis puede ser de utilidad para abordar cuestiones patológicas, pero no para describir el comportamiento de un individuo normal. “El funcionamiento psíquico, como Freud lo ha descrito, los conflictos de fuerzas y los mecanismos energéticos que ha imaginado, no representarían –y por otra parte solo aproximativamente– sino un comportamiento fragmentario, es decir, patológico” (citado por Ceriotto, 1969, p. 77). En esta línea y de acuerdo con el razonamiento de Merleau-Ponty, el filósofo mendocino sostiene: “Lo que el psicoanálisis encuentra –en un recuerdo de la infancia que da la clave de un sueño o en un suceso traumático que explica una actitud– no son, hablando estrictamente, las *causas* del comportamiento manifiesto, sino los signos, digamos, de una falta de integración presente” (Ceriotto, 1969, p. 76-77).

Como advierte Ceriotto, en las primeras expresiones del pensamiento de Merleau-Ponty, el psicoanálisis no es utilizado para abordar el comportamiento de un individuo normal, sino para analizar la “disfuncionalidad” de un comportamiento “no integrado”. De este modo, el filósofo mendocino señala que para Merleau-Ponty la obra de Freud “no es una pintura de la existencia humana sino una pintura de sus anomalías, por frecuentes que sean” (citado por Ceriotto, 1969, p. 77). En relación con esto, Ceriotto se pregunta qué debe entenderse por “normalidad adulta”, ya que ese *status* no es aclarado por el filósofo francés, lo cual

da pie para plantear una gran cantidad de interrogantes, máxime teniendo en cuenta el lugar que ocupa el análisis de distintos tipos de patologías en la producción merleau-pontyana, en especial en *Fenomenología de la Percepción*, donde a partir del estudio de un buen número de enfermedades, entre las cuales el caso Schneider es uno de los más célebres, el autor va delineado aquello que entiende por percepción.

Luego de revisar el lugar del psicoanálisis en *La estructura del comportamiento*, Ceriotto da un paso más para analizar de qué modo se efectúa el diálogo en la que a menudo es considerada la obra más importante de Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*. En este trabajo, el filósofo francés se aboca a estudiar el problema de la percepción tal como es “vívida” en la experiencia cotidiana. Esto sienta una diferencia con el trabajo precedente, ya que el punto de partida allí son los discursos científicos elaborados por la psicología, es decir, el análisis en esa obra se inicia en un ámbito derivado y segundo con respecto a la que para el filósofo francés es la verdadera fuente de todo tipo de conocimiento, nuestra experiencia vivida del mundo. En esta dirección, Ceriotto sostiene que “rescatar ese nivel originario es la tarea que se propone *Fenomenología de la Percepción*” (Ceriotto, 1969, p. 80). En este contexto Merleau-Ponty desarrolla la noción de “cuerpo vivido”, que es utilizada para denominar al polo subjetivo de la experiencia perceptiva. Este enfoque se diferencia de aquellos abordajes del cuerpo que intentan explicarlo como una serie de procesos en tercera persona cuyo resultado es la postulación de un cuerpo objetivo tal como nos lo

presentan la fisiología o la medicina. Sin desconocer los estudios y avances de esas disciplinas, el filósofo francés sostiene que el cuerpo propio no solo es un conjunto de fórmulas y enunciados, sino que es el verdadero sujeto de la percepción, ya que la experiencia perceptiva es comprendida por Merleau-Ponty no como una relación de conocimiento entre un sujeto y un objeto, sino como una relación “práctica” entre un cuerpo y el mundo. Percibir es captar un sentido inmanente en lo sensible, que surge aun antes de la mediación del lenguaje o del pensamiento. En esta dirección, el filósofo francés sostiene que el cuerpo es el actor principal de la experiencia perceptiva que tenemos del mundo, ya que es el centro en torno al cual se organizan todos los objetos del “mundo de la vida”. En la percepción los fenómenos no se presentan como objetos de conocimiento ni como conjuntos de predicados o atributos, sino como posibilidades de movimiento y acción para una corporalidad que durante el transcurso de su experiencia perceptiva va adquiriendo nuevos hábitos motrices que enriquecen los límites de la misma. Por lo tanto, antes que podamos establecer una relación de conocimiento o de cualquier tipo con el mundo, hay un comportamiento corporal que nos orienta hacia él y que se encuentra operando silenciosamente.

Ceriotto muestra cómo Merleau-Ponty, profundizando en su análisis, sostiene que el cuerpo propio presenta distintos tipos de intencionalidad que lo dirigen al mundo. “Por mi cuerpo, antes de todo conocimiento explícito, un sentido surge en el mundo, se instala en él y mi intencionalidad, aun anónima, le otorga una unidad ante-predicativa,

pre-objetiva, vivida y viviente” (Ceriotto, 1969, p. 81). Así como la “intencionalidad motriz” o “practognosia” se encuentra a la base del “esquema corporal”, noción utilizada por el autor para denominar al cuerpo propio, también es posible identificar en *Fenomenología de la percepción* otro tipo de intencionalidad que temple nuestra relación con el mundo, la sexualidad. En esta línea Ceriotto sostiene que “nuestro cuerpo es sexuado. La sexualidad, entonces, no puede concebirse como un ‘accidente’ sino que se traducirá en una suerte de tono afectivo, en una intencionalidad peculiar” (Ceriotto, 1969, p. 81) que otorga una significación particular a los estímulos exteriores. Así Ceriotto destaca que de acuerdo al autor francés la sexualidad o libido, es uno de los hilos intencionales que nos atan al mundo y que configuran el modo como este se aparece a nuestro cuerpo.

Para referirse a esta cuestión Ceriotto retoma el quinto capítulo de la primera parte de *Fenomenología de la percepción*, donde Merleau-Ponty una vez más recurre al célebre caso Schneider⁹, en este caso para mostrar cómo un paciente de esas características pierde la capacidad de relacionarse sexualmente ya que a causa de las heridas recibidas “ha perdido el poder de proyectar delante de sí un mundo sexual, de ponerse en situación erótica, ha dejado de dirigir a la circunstancia esa pregunta muda y

9 El Caso Schneider es el caso clínico de un soldado herido por el disparo de un mortero durante la primera guerra mundial, que posteriormente fue sometido a una serie de pruebas que son registradas por Kurt Goldstein en distintos lugares de su obra. Este paciente presentaba heridas en la zona frontal del cerebro y a pesar de su recuperación las secuelas de su herida le impedían relacionarse de modo “normal” con su entorno.

permanente que es la sexualidad normal” (citado por Ceriotto, 1969, p. 81). En esta línea, el filósofo francés sostiene que la sexualidad o libido “es el poder general que tiene el cuerpo psicofísico de adherirse a diferentes medios, de fijarse por diferentes experiencias, de adquirir estructuras de conducta” (citado por Ceriotto, 1969, p. 83-84), lo cual nos permite advertir con claridad cuál es su posición sobre el psicoanálisis en esta obra.

Ceriotto advierte que en este punto es posible distinguir una modificación en la valoración del psicoanálisis efectuada por Merleau-Ponty en *Fenomenología de la percepción* con respecto al texto que la precede. Si bien la lectura de la obra de Freud allí efectuada sigue sin ajustarse al pie de la letra, ya que el neurólogo austríaco no se refiere a la libido en términos de intencionalidad, es innegable que en esta etapa del pensamiento merleau-pontyano el psicoanálisis es recibido con ojos más benévolos que antes, ya que en este momento se le reconoce su aporte para encontrar en la libido o sexualidad un modo de intencionalidad que permite ensanchar la comprensión que la fenomenología tiene del cuerpo propio. Al respecto el filósofo mendocino nos dice que “si nuestra humanidad es sexuada, si la sexualidad es una intencionalidad que funciona en toda su referencia al mundo, hay, por eso, una “clave” sexual de nuestra vida que es, en rigor, lo que el psicoanálisis ha puesto de relieve y lo que constituye su auténtico mérito” (Ceriotto, 1969, p. 84). Sin embargo, como advierte Ceriotto, Merleau-Ponty considera que si bien la sexualidad es un modo de intencionalidad privilegiada, ya que “ninguna otra de las dimensiones de la intencionalidad

corporal, está constitutivamente dirigida, abierta, a una dialéctica con el otro que es un aspecto esencial de mi existencia propiamente humana [...] no implica esto una reducción de la existencia a la sexualidad” (Ceriotto, 1969, p. 86). Es decir, como lo expresa Ceriotto en la cita anterior, no es posible para Merleau-Ponty encontrar en la sexualidad la explicación privilegiada de la existencia humana, sino un modo más de intencionalidad que componen el “arco intencional” de la corporalidad.

El próximo paso que da Ceriotto en su recorrido por la presencia del psicoanálisis en la producción merleau-pontyana, toma una serie de textos elaborados a partir de los años cincuenta donde es posible identificar un trabajo de re-lectura que enriquece su comprensión de la obra de Freud, dándole nuevos matices. En estos textos¹⁰, donde el filósofo francés se refiere a la importancia del psicoanálisis para la cultura del siglo veinte y para el desarrollo de las ciencias humanas, se advierte sino una modificación al menos un replanteamiento de algunas de sus posiciones iniciales sobre el tema. En esta dirección, Ceriotto señala que en este momento “el encuentro entre fenomenología y psicoanálisis ha alcanzado mayor extensión y [...] se hace necesario repensar las relaciones que vinculan a ambas disciplinas. Esto exigirá, además, que Merleau-Ponty emita un juicio acerca de su propia contribución al problema” (Ceriotto, 1969, p. 92). De este modo, el enriquecimiento

10 Merleau-Ponty, Maurice (1964) “El hombre y la adversidad”, en *Signos*. Barcelona: Seix Barral; (2000) “L’Oeuvre et l’esprit de Freud. Préface a l’ouvrage de A. Hesnard” en *Parcours* // París: Verdier.

de la lectura merleau-pontyana de Freud se desarrolla al tiempo que su lectura de la fenomenología alcanza nuevas dimensiones, que en algunos casos se presenta de la mano de un intento de despegarse parcialmente del lenguaje fenomenológico utilizado en sus primeras obras¹¹ y que abre a la posibilidad de pensar otros temas desde perspectivas diferentes, como bien apunta Claude Lefort, quien destaca que sus “escritos, especialmente los últimos, manifestaban una profunda ruptura no solo con la tradición clásica, sino con la dialéctica hegeliana y marxista y la fenomenología” (Lefort, 2012, p. 11).

Ceriotto señala que en esta etapa Merleau-Ponty desarrolla una noción que será central en su pensamiento y que será abordada en distintos lugares, ya que en ella se re-elaboran y se replantean una buena parte de sus posiciones anteriores, incluida la cuestión del cuerpo propio. “Como expresión de la estructura humana, la noción de *carne* (*chair*), como sinónimo de “cuerpo animado” ha ido ganando cada vez mayor relieve en la obra de Merleau-Ponty, quien encuentra en ella –en su restauración y ahondamiento– uno de los signos distintivos del conocimiento del hombre en nuestro siglo” (Ceriotto, 1969, p. 86-87). A continuación, el filósofo mendocino retoma la

11 Uno de los exégetas más prominentes de Merleau-Ponty, Renaud Barbaras, sostiene que es posible diferenciar dos etapas en su producción filosófica. La primera etapa, caracterizada como “fenomenológica”, incluye *La estructura del comportamiento* y *Fenomenología de la percepción*, y la segunda etapa “ontológica”, donde encontramos sus trabajos de la década de 1950 hasta su muerte en 1961. Barbaras, Renaud (1991) *De l'être du phénomène*. Grenoble: Millon.

conferencia de 1951 titulada “El hombre y la adversidad”, donde Merleau-Ponty esboza una mirada de conjunto al desarrollo de las “ciencias humanas” en la primera mitad del siglo veinte y se pregunta por la importancia del psicoanálisis en este proceso. Allí se puede advertir una valoración positiva de esta línea ya que “a medida que el psicoanálisis, en sí mismo y en sus sucesores, rectifica sus nociones iniciales con la experiencia clínica, se ve aparecer una nueva noción del cuerpo que era reclamada por las nociones de que se partió” (Merleau-Ponty, citado por Ceriotto, 1969, p. 87). Es decir, como destaca Ceriotto, el camino iniciado por Freud con su “descubrimiento” del inconsciente contribuyó a elaborar una nueva imagen del ser humano que supera los prejuicios dualistas entre cuerpo y alma que atravesaron a las antropologías elaboradas en la historia de la cultura occidental, desde la Grecia clásica hasta la modernidad europea, pasando por el cristianismo medieval, donde el cuerpo fue constantemente postulado como la contrapartida abyecta de la parte “superior” del ser humano, enunciada en términos como alma, razón o entendimiento, según el momento histórico que se tome. Todos estos planteos tienen en común el postular a la parte anímica como aprisionada o encadenada a un cuerpo que también cobra distintos matices según donde se mire, pero que no deja de ser más que el soporte físico de su contraparte más elevada. En palabras de Merleau-Ponty, “el siglo XX ha restaurado y profundizado la noción de la carne, es decir del cuerpo animado” (Merleau-Ponty, 1964, p. 286), ya que los descubrimientos hechos por las ciencias humanas permitieron otorgar al cuerpo el lugar que le fue negado

en la cultura occidental. En este proceso el psicoanálisis jugó un papel relevante.

La última cuestión que destaca Ceriotto en la lectura merleau-pontyana de Freud, se refiere a una distinción propuesta por el filósofo francés en un texto elaborado hacia el final de su vida. En el texto en cuestión, donde además realiza un balance de su propia lectura del psicoanálisis, Merleau-Ponty propone separar el psicoanálisis en tanto terapéutica utilizada en la práctica clínica, que posee su coherencia y su propio funcionamiento, del psicoanálisis tomado en un sentido más amplio, como ideología. “El psicoanálisis no es solo una terapéutica. Es una manera de entender al hombre y su cultura, una ideología que rebasa ampliamente los recintos estrictamente clínicos” (Ceriotto, 1969, p. 94). En esta línea, Merleau-Ponty sostiene que la fenomenología puede servir de guía al psicoanálisis en tanto ideología, para que pueda expresar de manera clara los conceptos que subyacen a la práctica clínica y de los cuales no se dé cuenta de modo satisfactorio ya que “el texto de Freud viene cargado de una polisemia que puede despistar al lector apresurado” (Ceriotto, 1969, p. 94) y que contribuyó a formar una primer imagen de un Freud mecanicista y vinculado al positivismo.

La lectura del psicoanálisis propuesta aquí por el filósofo francés, que busca retomarlo en tanto ideología, permite advertir puntos de contacto con la fenomenología del “último Husserl”, donde hay un claro intento en ir más allá de los límites de la conciencia ya que como nos advierte Ceriotto, “la fenomenología desvela, en su límite, un *contenido latente* y es, en esto, donde se da la convergencia

con el psicoanálisis” (Ceriotto, 1969, p. 97). Es decir, en su encuentro con el psicoanálisis la fenomenología se enfrenta a “una confirmación de sus propios problemas, de sus mismos aspectos oscuros” (Ceriotto, 1969, p. 97). Para llegar a esa afirmación, hubo que superar la comprensión temprana de la fenomenología como una filosofía de la conciencia que solo se preocupaba por realizar una descripción del modo como se le aparecen los objetos. Solo en la medida en que la fenomenología “desciende a su propio subsuelo”, es cuando llega a estar “en convergencia con la investigación freudiana”. En esta línea, Merleau-Ponty sostiene que “Fenomenología y psicoanálisis no son paralelos; es mucho más: ambos se dirigen a la misma *latencia*” (citado por Ceriotto, 1969, p. 97).

Gracias a una comprensión madura de la fenomenología, es posible advertir el potencial que presenta el psicoanálisis para el conocimiento del ser humano, ya que nos proporciona “una intuición que es la más preciosa del freudismo: la de nuestra propia *arqueología*” (citado por Ceriotto, 1969, p. 97). Es decir, contribuye a ampliar la imagen que tenemos de nosotros mismos y nos da claves para entender el funcionamiento de nuestra vida psíquica más allá de los límites de la conciencia. Este modo de entender al psicoanálisis, presenta para Ceriotto características similares al diálogo ensayado por Ricoeur, quien va más allá que Merleau-Ponty al señalar que el descubrimiento de Freud enfrenta a la fenomenología a “la comprobación de un fracaso” (Ceriotto, 1969, p. 212).

A modo de conclusión

Para finalizar queremos realizar una serie de consideraciones. En primer lugar, destacar el sitio que ocupa Carlos Ceriotto en el desarrollo del psicoanálisis en Mendoza. Su trabajo y sus cursos en el Ateneo de Psiquiatría en los años sesenta sirvieron para mitigar un vacío en relación con la obra de Freud que recién en la década siguiente sería llenado con el ingreso del psicoanálisis en la carrera de Psicología en Mendoza. La presencia marginal de psicoanálisis en el ámbito de los “saberes psi” se puede advertir no solo en esa provincia sino que es común en los primeros años de la creación de la carrera en Argentina. De allí la importancia del trabajo de Ceriotto, quien desde la filosofía pudo apreciar la potencia de esta línea para el conocimiento del ser humano y la necesidad de su estudio para ensanchar los límites de una de las corrientes en filosofía que recorrió con más erudición, la fenomenología. En relación con esto último, cabe destacar que el trabajo de Ceriotto se encontraba en sintonía con los últimos desarrollos de esa línea de investigación, como lo atestiguan los temas abordados y la bibliografía citada en sus trabajos y en sus clases.

Aquí nos centramos en la lectura que Merleau-Ponty hace de Freud, pero como señalamos más arriba, el trabajo de Ceriotto también recorre las aproximaciones de Sartre, De Waelhens y Ricoeur al psicoanálisis. En el caso de Sartre, el filósofo mendocino retoma su producción anterior a los años cincuenta, es decir, aquella parte de su obra donde desarrolla su filosofía de la existencia.

La fuerte presencia de la conciencia en ese tramo de la producción sartreana, lo lleva sino a rechazar, al menos a expresar sus reparos frente a los planteos de Freud y a postular lo que llama “psicoanálisis existencial”, que claramente difiere de la propuesta freudiana. Esto lleva a Ceriotto a afirmar que de los casos estudiados, Sartre es el filósofo que más alejado se encuentra del psicoanálisis de Freud, ya que intentó leerlo al pie de la letra. Diferente es la situación de De Waelhens y de Ricoeur, quienes elaboran su producción a partir de los años cincuenta y al igual que Merleau-Ponty dedican numerosas páginas al comentario de Freud. La actitud de estos filósofos, con sus propios matices, se aproxima al tipo de lectura esbozado por el autor de *Fenomenología de la percepción*, ya que partiendo de la fenomenología intentan leer a Freud más allá de lo literal, para ir tras el sentido latente de su obra. El punto al que arriban será diferente en cada uno, llegándose en el caso de Ricoeur a plantear la imposibilidad de mantenerse en el plano fenomenológico para pasar al plano hermenéutico. Sin embargo, a pesar de estas diferencias, Ceriotto no duda en afirmar que tanto Merleau-Ponty como Ricoeur presentan un abordaje similar de la cuestión, ya que “convergen al señalar que el psicoanálisis apunta a una latencia que es nuestra arqueología” (Ceriotto, 1969, p. 227).

Retomar la reconstrucción que Ceriotto realiza del diálogo efectuado entre fenomenología y psicoanálisis nos sirvió para advertir la posibilidad de poner en tensión dos lenguajes que en primera instancia se presentan como disímiles, pero que luego de un arduo trabajo presentan

convergencias que permiten enriquecer la comprensión de ambas líneas. Ese es el sentido que buscamos rescatar en el trabajo de Ceriotto.

Bibliografía

- Calabresi, Corina (2008). El Instituto de Psicología Experimental en la Universidad Nacional de Cuyo. *Actas de la XV Jornadas de Investigación y IV Encuentro de investigadores en Psicología del Mercosur*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, Facultad de Psicología. Disponible en: <https://www.academica.org/000-032/79>
- Calabresi, Corina (2011). La primera carrera de psicología en Mendoza. *Psien- cia. Revista Latinoamericana de Ciencia Psicológica*, 3 (2), 74-81. Buenos Aires: Asociación para el avance de la ciencia psicológica.
- Ceriotto, Carlos Ludovico (1955). La travesía científica de la filosofía. *Philosophia*, 20-21, 53-63. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía.
- Ceriotto, Carlos Ludovico (1964). Lenguaje y reflexión según Merleau-Ponty. *Philosophia*, 29, 50-58. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía.
- Ceriotto, Carlos Ludovico (1969). *Fenomenología y Psicoanálisis*. Buenos Aires: Ed. Troquel.
- Ceriotto, Carlos Ludovico (1971). La pregunta por Dios en el pensar de Heidegger (notas para una hipótesis de trabajo). AAVV. *Temas de Filosofía Contemporánea* (pp. 13-25). Buenos Aires: Sudamericana.
- Ceriotto, Carlos Ludovico (1979). Clases iniciales de Introducción a la Filosofía. *Cuyo. Anuario de Historia del pensamiento argentino*, 12, 173-214. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía.
- Cottino, Gastón (2010). El secreto de la historia: inicios del psicoanálisis en

- Mendoza. Recuperado de: <http://historiapsidemendoza.blogspot.com/p/trabajos.html>
- Dagfal, Alejandro (2009). *Entre París y Buenos Aires. La invención del psicólogo (1942-1966)*. Buenos Aires: Paidós.
- Gallegos, Miguel (2005). Cincuenta años de historia de la psicología como institución universitaria en Argentina. *Revista Latinoamericana de Psicología*, 37, 641-652. Bogotá: Fundación Universitaria Konrad Lorenz.
- García de Onrubia, Luis Felipe (1950). La crisis de la psicología y la teoría de la forma. *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*. Tomo II (1367-1374). Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras.
- García de Onrubia, Luis Felipe (1953). *Psicología intencional*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.
- Jalif de Bertranou, Clara Alicia (2017). Luminosa presencia filosófica en Mendoza: Carlos Ludovico Ceriotto. *Diario Los Andes* (Mendoza, 25 de octubre). Disponible en: <https://www.losandes.com.ar/article/view/?slug=luminosa-presencia-filosofica-en-mendoza-carlos-ludovico-ceriotto>
- Jalif de Bertranou, Clara Alicia (2018). Carlos Ludovico Ceriotto y su trayectoria filosófica. *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, 35, 89-121. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía Argentina y Americana.
- Klappenbach, Hugo (2006). Periodización de la psicología en Argentina. *Revista de Historia de la Psicología*, 27 (1), 109-164. Valencia: Sociedad Española de Historia de la Psicología.
- Klappenbach, Hugo (2008). Luis Felipe García de Onrubia: De la crítica al análisis factorial, a la consideración de Freud y Sartre. *Temas de Historia de la Psiquiatría Argentina*, 25, 24-29. Buenos Aires: Polemos.
- Lefort, Claude (2012). *Merleau-Ponty y lo político*. Buenos Aires: Prometeo.
- Merleau-Ponty, Maurice (1964). *Signos*. Barcelona: Seix Barral.

- Pro, Diego (1987). Homenaje al Dr. Luis Felipe García de Onrubia. *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, 4, 216–218. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía Argentina y Americana.
- Roig, Arturo (2005). *Mendoza en sus letras y sus ideas. Primera parte*. Mendoza: Ediciones Culturales de Mendoza.
- Rovaletti, Lucrecia (1998). Panorama psicológico argentino: antecedentes, constitución, institucionalización y profesionalización de la Psicología. *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, 15, 79–108. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía Argentina y Americana.
- Terán, Oscar (2016). *Nuestros años sesenta. La formación de la nueva izquierda intelectual argentina*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Xirau, Joaquín (1966). *La filosofía de Husserl*. Buenos Aires: Troquel.

VOCES DE LA FILOSOFÍA EN MENDOZA.
TESTIMONIOS, EXILIOS, RETORNOS.
DIÁLOGOS CON RENÉ GOTTHELF Y NORMA FÓSCOLO

Adriana María Arpini¹

 ORCID ID <http://orcid.org/0000-0002-5459-0363>

En un pasaje del *Fedro* se narra el mito del dios Theuth, inventor de los números y el cálculo, la geometría y la astronomía, el juego del ajedrez y de los dados, y también de los caracteres de la escritura (*Fedro*, 274, c-277). Cuando Theuth presenta estos caracteres al rey de Egipto, Thamus, expresa que este conocimiento “hará más sabio a los egipcios y vigorizará su memoria”. Sin embargo Thamus desconfía del efecto que producirá en quienes lo aprendan, pues devendrán proclives al olvido por descuido de la memoria, “ya que fiándose a la escritura, recordarán de un modo externo, valiéndose de caracteres ajenos, no desde su propio interior y de por sí. No es el elixir de la memoria –dice Thamus–, sino el de la rememoración lo que has encontrado”. El valor de la escritura y de los libros consiste, para Platón, en que ofrecen un medio para recordar aquello sobre lo que versan. En este sentido, la escritura es un

1 Doctora en Filosofía. Profesora Titular Efectiva de Antropología Filosófica en la FFyL, UNCUYO. Investigadora Principal de Conicet en el Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales (INCIHUSA, CCT Mendoza). También integra como investigadora el Instituto de Filosofía Argentina y Americana (IFAA, FFyL, UNCUYO).

remedio para la memoria ingenua de quienes creen que el discurso escrito ofrece lo cierto y permanente. Pero, frente a tales discursos, hace una diferencia preguntarse “quién es el que lo dice y de qué país”. Es decir, establecer una distancia crítica, interrogar por los elementos contextuales que hacen a la decodificación del mensaje contenido en la escritura. Mientras que en el primer caso sólo se trata de memorizar, en el segundo, se trata de la memoria viva.

Según Platón, los discursos escritos, en tanto sólo son medios para el recuerdo, presentan ciertos inconvenientes: cuando se los interroga, dan a entender siempre una y la misma cosa; circulan por todas partes sin saber a quién deben dirigirse y a quiénes no; y no son capaces de defenderse a sí mismos. Otro es el “discurso vivo”, “aquel que se escribe con ciencia en el alma del que aprende, discurso que es capaz de defenderse a sí mismo y que sabe hablar y guardar silencio ante quienes debe hacerlo”. El discurso escrito no es más que la imagen de este; y siendo así, se presenta como un riesgo que debe ser asumido. De modo que el sabio precavido en:

... los jardines de letras, los escribirá y plantará probablemente como una diversión; y cuando escribe atesora medios de recordar para la edad del olvido, cuando llegue, y para todo aquel que siga las mismas huellas (*Fedro*, 276, d).

Y también podrá:

... siguiendo las normas de la dialéctica, tomar un alma apropiada y plantar y sembrar en ella discursos

acompañados de ciencia, que sean capaces de ayudarse a sí mismos y al que los plantó, y que no sean estériles, sino que lleven simiente de la cual produzcan, en otros caracteres, otros discursos... (*Fedro*, 277, a).

Refiriéndose a este mito, Paul Ricoeur sostiene que si bien es un mito del origen de la escritura, puede sonar “como un mito del origen de la historia [...] puesto que lo que está en juego es el destino de la memoria” (Ricoeur, 2004, p. 183). En efecto, el mito instala una tensión entre la escritura y la memoria viva. La primera en cuanto mediación, puede convertirse en una amenaza para la segunda, y esto afecta al debate entre memoria e historia. Pues, en efecto, ¿es la escritura un remedio o un veneno para la memoria? Para Platón la escritura es un medio y como tal tiene ventajas e inconvenientes. Esto constituye para Ricoeur un problema, no sólo epistemológicos, sino también ético y estético, pues pone en juego las condiciones en que es hermoso o ruin pronunciar o escribir discursos. Solo si es posible la coincidencia entre memoria viva e historia escrita/erudita, se podrá, de algún modo, reactualizar o re-efectuar el pasado. Para ello es menester exorcizar la sospecha de que la historia escrita es un daño para la memoria.

Proponemos en lo que sigue andar el camino de la memoria a la historia en relación con acontecimientos que hacen a la práctica de la filosofía en Mendoza, durante un lapso que abarca la segunda mitad del siglo XX. Trabajamos para ello con la memoria exteriorizada en testimonios. Fijaremos nuestro trabajo en ese primer momento del quehacer historiográfico que recoge la “memoria viva”, pues, como

dice Ricoeur “no tenemos, en última instancia, nada mejor que el testimonio para asegurarnos de que algo ocurrió, algo sobre lo que alguien atestigua haber conocido en persona” (*Ibidem*, p. 190).

Elegimos los testimonios porque estos nos conducen directamente al contenido de cosas pasadas. En historiografía, el testimonio permite construir el archivo, en su uso judicial, permite arribar a la sentencia. Haremos, por nuestra parte, un uso del testimonio más cercano a la vida cotidiana, como relato, en el sentido de la definición de Dulong: “relato autobiográficamente certificado de un acontecimiento pasado” (Citado por Ricoeur, 2004, p. 210). Más que la verdad de los acontecimientos nos interesa la autenticidad de los testimonios. En este sentido nuestro trabajo se inscribe en la tensión entre Historia y Memoria.

Los acontecimientos del pasado son el objeto de estudio de la Historia, entendida como ciencia positiva. Pero en nuestro caso trabajamos sobre el recuerdo, aquello que se “guarda en la memoria” de modo tal que involucra a los afectos. Recuerdo es un término compuesto: *re*: volver a, *cords/cordis*: corazón). Se trata del recuerdo del pasado, que como tal ya no existe, pero puede conocerse a través de sus huellas, en este caso, las vivencias de los testigos. Lo que nos coloca en el terreno de la memoria². Nietzsche

2 La memoria suele ser caracterizada como una facultad psíquica básica para aprehender el funcionamiento del mundo y de la vida. Pero también forma parte de la definición de la identidad de los individuos, los grupos y las sociedades. Maurice Halbwachs, en un libro publicado en 1959, introdujo el concepto de “memoria colectiva” para referirse a un modo de mirar el pasado que consolida las relaciones del grupo y garantiza su existencia, pero que a la vez es

llama la atención sobre la relación entre memoria y olvido:

Lo ahistórico y lo histórico son en igual medida necesarios para la salud de un individuo, de un pueblo, de una cultura. [...] Es verdad que el hombre solo llega a ser hombre [...] mediante esa fuerza de utilizar el pasado como instrumento para la vida, transformando lo acontecido en historia nueva. Pero no es menos cierto que por medio del exceso histórico, el hombre deja, por el contrario de serlo (Nietzsche, 1999, p. 45-46).

Para determinar este grado y sobre este fundamento, los límites en los que el pasado ha de olvidarse para no convertirse en sepulturero del presente, se tendría que conocer exactamente el grado de *fuerza plástica* de un hombre, de un pueblo o de una cultura; quiero decir: esa fuerza para crecer por sí misma, ese poder de transformar y asimilar lo pasado y extraño para sanar las heridas, de reemplazar lo perdido, de regenerar las formas destruidas (*Ibidem*, p. 43).

Memoria e Historia suponen dos lecturas diferentes del pasado. Tal diferencia consiste, según Reyes Mate (2006), en que mientras la Historia busca conocer el pasado, la Memoria es la actualidad del pasado en el presente. Tiene exigencias irrenunciables puesto que es un ejercicio de creación en el presente con materiales del pasado. La memoria tiene que ver con el pasado ausente del presente, que es el pasado del vencido, el que la Historia con frecuencia olvida. Existen al menos dos formas de olvido: por

dinámico y se transforma en la medida que los grupos participan en ella (Cf. Holbawchs, 2004).

desconocimiento del pasado, es decir por ignorancia, que es remediable; o por el deliberado intento de desconocerlo, de restarle importancia, lo cual constituye una injusticia que la memoria intenta reparar. Por ello, el modo en que la memoria entiende el pasado resulta subversivo tanto desde el punto de vista epistémico como desde la mirada ético-política, porque cuestiona la verdad y la autoridad de lo fáctico, de lo establecido por la historia oficial. La memoria interrumpe la lógica del progreso –sostiene Reyes Mate recuperando a Benjamin– por eso, “declarar la insignificancia de lo que ya no es, porque fracasó, es una torpeza metodológica y una injusticia, porque cancela el derecho de la víctima a que se reconozca la significación de la injusticia cometida” (*Ibidem*).

En el marco del proyecto de investigación *Filosofía y educación en Mendoza durante el siglo XX*³ se realizaron entrevistas⁴ con el propósito de recuperar un tramo de la historia de la filosofía en Mendoza. Nos interesó especialmente reconstruir la memoria de las prácticas filosóficas vinculadas a la Facultad de Filosofía y Letras durante la segunda mitad del siglo XX, es decir, con posterioridad a la realización del Primer Congreso Nacional de Filosofía. Componemos en esta ocasión la memoria de esas prácticas a través de dos de sus protagonistas, René Gotthelf (Buenos Aires, 1940. En adelante RG) y Noema Fóscolo (Mendoza, 1938. En adelante NF).

3 Proyectos SIIP: 06/G713 (2016–2018) y 06/G779 (2019–2021).

4 Las entrevistas están resguardadas en el archivo del proyecto de investigación mencionado localizado en el Instituto de Filosofía Argentina y Americana de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNCuyo. Oportunamente serán puestas a disposición de futuras investigaciones.

Nos interesa conocer, a través del relato de sus experiencias, el modo en que las prácticas filosóficas quedan inscriptas en los acontecimientos, en el doble sentido en que los signos imprimen sentidos y son impresos por los hechos. Focalizamos en tres dimensiones problemáticas. La primera de ellas queda contenida en las siguientes preguntas: ¿Cómo era la vida estudiantil? ¿Cuáles eran las prácticas filosóficas y no filosóficas que hacían a la formación de los futuros profesores y licenciados en Filosofía? ¿Cómo se fue dando forma a una pedagogía universitaria en los años que se produjo el incremento de la matrícula para los estudios superiores? ¿De qué manera repercutían en la vida universitaria los procesos sociales y políticos del país y el mundo? ¿Cómo afectaron a sus protagonistas? ¿Cuáles fueron las vías por donde se abrió paso la práctica de la filosofía en sentido crítico? La segunda dimensión considera las formas de inserción en la vida académica a través de la docencia y/o la investigación. ¿Cuáles eran las dinámicas de iniciación en la vida académica? ¿Qué oportunidades se abrían? En tercer lugar abordamos la problemática, dolorosa y hasta trágica, vinculada a las vivencias del exilio, exterior e interior, que no afectó sólo a las personas sino a la práctica misma de la filosofía. ¿Cómo se produjo para las personas y para el ejercicio filosófico la situación del exilio? ¿Cómo lo transitaron? ¿Es posible hablar del exilio de la filosofía? Asimismo, la problemática no menos controvertida del retorno de las personas y de las prácticas que hacen a la filosofía directa o indirectamente. ¿Cómo encarar la práctica filosófica en un clima de recuperación de la democracia, pero de una democracia condicionada,

más formal que real? ¿Cómo aportar desde la filosofía a la formación humanística y científica de jóvenes que buscan emerger de las condiciones uniformadoras de la publicidad y el mercado? En fin, nos interesa poner en “letra de molde” la memoria de las experiencias filosóficas a fin de otorgarle cierto grado de objetividad a vivencias que han permanecido en la dimensión subjetiva.

Nuestro interés se apoya en un antiguo principio historicista que afirma la radical historicidad de toda vida, y en el actual criterio, puesto en valor por las luchas feministas, de la diversidad y los derechos humanos, según el cual lo personal es político. Otro motivo aporta a la configuración de nuestro punto de vista y es que la historia se nutre de la vida cotidiana, lo que en nuestro caso significa que para una historia de las ideas filosófica en/de Mendoza es necesario partir de las prácticas filosóficas cotidianas que tienen lugar en los espacios de circulación de tales ideas.

Años de estudio. La cuestión de la Pedagogía Universitaria

Nuestros entrevistados recuerdan muy vivamente sus años de estudio. La relación con los profesores, las formas de enseñar y aprender, los compañeros, las actividades más allá del salón de clase.

Norma Fóscolo ingresó en la Facultad de Filosofía y Letras en 1956 para seguir la carrera de Filosofía. Lo recuerda de la siguiente manera:

— En la facultad en ese momento teníamos introducciones en primer año: escuchamos la Introducción a la Historia, a la Literatura y por supuesto la Introducción



Norma Fôscolo

a la Filosofía. Quien la daba en ese momento era la Dra. Mendoza⁵. Sus JTP eran Ferrari⁶ y Ceriotto⁷, creo. Ya en segundo año lo tuvimos a Arturo [Roig]⁸ en Historia de la Filosofía Antigua. Lo más bonito fue que siendo alumnos de segundo año nos hizo hacer una monografía, no recuerdo de cuántas páginas, sobre la figura de Sócrates. Ya eso era diferente, eso no me pasó en el resto de la carrera, que nos pidieran un trabajo escrito, que uno pudiera ensayar la escritura. Respecto de las historias, puedo decir que, no cursé Medieval, no había profesor, antes había estado Soaje Ramos⁹, pero creo que lo excluyeron [...] no sé por

5 Angélica Mendoza (Mendoza, 1889–1960). Ver en este volumen los trabajos de Noelia Gatica, “Crisis y renovación filosófica en la universidad mendocina de los ‘50: Luigi Pareyson y Angélica Mendoza”, y de Grisel García Vela, “Amor, dilemas y crítica. Escrituras tempranas de Angélica Mendoza”.

6 Oward Ferrari (Mar del Plata, 1925 – Francia, 2010). Profesor de la UNCUYO, en 1975 fue puesto en prisión a disposición del PEN y expulsado del país. Se desempeñó como docente e investigador en las universidades de Heidelberg (Alemania) y Toulouse. Le Mairail (Francia).

7 Carlos Ludovico Ceriotto (Mendoza, 1928–1973). Ver en este volumen el trabajo de Jerónimo Ariño Leyden, “Diálogos entre Merleau–Ponty y el psicoanálisis de Freud en Carlos Ceriotto”.

8 Arturo Andrés Roig (Mendoza, 1922–2012). Ver en este volumen el trabajo de Dante Ramaglia, “Desarrollos iniciales de la filosofía latinoamericana de la liberación en las posiciones de Arturo Roig, Enrique Dussel y Horacio Cerutti”.

9 Guido Soaje Ramos (Córdoba, 1918–2005). Fue profesor de Ética, Historia de la Filosofía y Epistemología, en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, de la que fue Decano–interventor durante dos períodos. Privado de sus cátedras en universidades argentinas en 1958 por razones políticas, fue contratado por la Universidad de Río Grande do Sul (Brasil) como profesor de Ética. Vuelto a su país, ejerció las cátedras de Ética y Filosofía Social en la Facultad de Filosofía de la Universidad Católica Argentina y de Filosofía del Dere-

qué razón [...] a nosotros nos llegaban ecos, éramos estudiantes recién. [...] Hubo una “limpieza” de lo que era el peronismo¹⁰. [...] En ese caso Medieval no la cursamos, sino que trabajamos sobre un escrito y no recuerdo bien quién nos tomaba el examen, creo que Agoglia, sobre un texto de Gilson¹¹. En moderna lo tuve a Noussan¹². En Estética lo tuvimos a Ruiz Díaz, que nos dio un curso muy bonito sobre la pintura en el Renacimiento. En Contemporánea ya estaba Vázquez. En Ética vino Virasoro. Agoglia dictaba Filosofía de la Historia. [...] Todos ellos viajaban, llegaban

cho en la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional de Buenos Aires. (Cf. Massini, 1982)

10 El acontecimiento histórico causante de la “limpieza” aludida en el testimonio es la Revolución Libertadora. Nombre con que se autodenominó la dictadura cívico-militar que gobernó tras el golpe de Estado iniciado el 16 de setiembre de 1955, que derrocó del presidente constitucional Juan Domingo Perón. La limpieza incluyó: la clausura del Congreso, la separación de los miembros de la Corte Suprema, de las autoridades provinciales, municipales y universitarias y la puesta en comisión del Poder Judicial. En el caso de la Universidad, muchos profesores fueron removidos de sus cargos, lo que produjo una suerte de migración interna y recambio del cuerpo docente. Más de dos años después, se organizaron elecciones condicionadas que pusieron en el poder político a un gobierno encabezado por Arturo Frondizi el 1 de mayo de 1958. También sería derrocado en 1962.

11 Etienne Gilson, *Filosofía en la edad media*, Madrid, Gredos, 1958.

12 Luis Noussan Lettry (Mendoza, 1923–1989). Estudió Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (1941–1946), paralelamente hizo la carrera de Bibliotecario. Perfeccionó sus estudios en la Universidad de París, en Munich y en Friburgo. Desde 1959 fue Titular por concurso de Historia de la Filosofía Moderna en la FFyL, UNCUYO. Tuvo a cargo otras asignaturas y en diez oportunidades el Seminario de Licenciatura. Fue miembro del Consejo Directivo (1963–64) y en dos ocasiones Director del Departamento de Filosofía. (Cf. Noussan Lettry, 1984)

por ejemplo un jueves y viernes, y ahí teníamos no sé cuántas horas de clase y después se iban a sus lugares y volvían. Muy, cómo decirte, muy conmovedor, porque los tipos venían en esos micros todos destartados, se pasaban no sé cuántas horas en el ómnibus y llegaban derecho a dar clase. [...] A la Dra. Mendoza también la tuve en Sociología, la Sociología General, creo que se llamaba la materia. [...] En Psicología a Chacón, y en la Psicología General teníamos a un jungeano que se llamaba Boda. Un personaje muy especial (Entrevista NF).

Con respecto al método de enseñanza, comenta:

— ... los cursos que nos daban eran monográficos, es decir, se tomaba un texto y se lo barría una y otra y otra vez. Además había una bibliografía complementaria, pero lo que había que manejar era el texto. [...] se propiciaba la lectura interna, es decir, para sustentar un argumento, vos no podías, no debías, no convenía que lo hicieras a partir de situaciones históricas o epocales, el texto se justificaba por sí mismo. Eso, yo creo, era la postura de casi todos. Por eso yo no recuerdo que en las Historias nos hayan dado nunca un panorama de lo que pasaba en ese siglo, en términos sociales, culturales, políticos, ¡nunca! Pero eso sí reconozco que nos dieron una experticia en el trabajo de los textos, que supone unas habilidades especiales (Entrevista NF).

El recuerdo de Noussan Lettry merece un párrafo aparte. Ambos entrevistados lo recuerdan por motivos diferentes. En este caso, a propósito del método de enseñanza de la filosofía:

— El método de lectura de Noussan es algo que nos

marcó por mucho tiempo. La lectura interna, el texto te tiene que decir todo lo que te tiene que decir. Leímos la *Crítica de la razón pura*, en la edición de Losada, y por supuesto [la traducción de José del Perojo] no le satisfacía para nada. Él vivía en San Juan, hacía sus correcciones: donde dice tal cosa, debe decir tal otra. Me mandaba a mí la impresión, que se hacía con cinta morada, y yo la pasaba a una gelatina y ahí hacía copia para los compañeros. Entonces llegábamos con la buena traducción de Kant al curso. Muy bueno ese curso. Yo me quedé muy encantada del curso sobre Kant. Me sigue gustando Kant (Entrevista NF).

Uno de los temas en discusión de la época se refería precisamente a los problemas de enseñanza de la filosofía en el nivel universitario. No era un tema nuevo, ni se reducía solo a la enseñanza de la filosofía. Había sido planteado en términos amplios de pedagogía universitaria por el movimiento de la Reforma Universitaria, que buscaba concretar la participación creativa de los jóvenes en todos los aspectos de las ciencias y las humanidades, y en la conducción de la vida universitaria. Aún antes de la Reforma del '18, con la creación de los Seminarios en la Universidad Nacional de La Plata, bajo la inspiración de las enseñanzas provenientes de la Escuela Normal de Paraná, junto a la presencia de Adolfo Posada –de la Universidad de Oviedo, invitado por Joaquín V. González para organizar un Seminario–, se había planteado la cuestión de la pedagogía universitaria. Siguiendo las pautas pedagógicas de la Institución Libre de Enseñanza de Madrid, Posada introduce el Seminario como forma de trabajo en el ámbito de las humanidades –equivalente al laboratorio en el terreno de

las ciencias-. “El seminario –dice el maestro español– representa la labor voluntaria del alumno de vocación sincera” a fin de lograr relaciones positivas y directas entre maestros y discípulos, para la formación científica por el esfuerzo personal y el empleo de métodos de investigación y estudio intensivo, sin apremios formales de planes, exámenes, etc. “movidos sólo por el amor a la verdad, y por el interés real de las cosas y las ideas”, donde el maestro es “el guía experimentado, el alumno del día anterior, que ha llegado antes” (Posadas, en: Roig, 1998, p. 20-21).

Por su parte, Noussan Lettry refiriéndose a su propia experiencia como profesor de filosofía, dice:

En la cátedra a mi cargo, después de cierta vacilación inicial que me inclinó por presentar un programa extensivo para adecuarme a la tradición que constaba en los programas anteriores, he procurado una conjunción de trabajo intensivo de ciertos temas sobre la base de textos, con la información indispensable y el trazado de líneas evolutivas de pensamiento o de núcleos temáticos. El Seminario de Licenciatura¹³ lo orienté desde el comienzo según el criterio básico de lograr trabajos de primera mano en base a las fuentes, unidos a una búsqueda bibliográfica lo más amplia posible de obras y de artículos en publicaciones periódicas. Algunas monografías podrían ser publicadas sin mayores modificaciones por los

13 Ya en los años '60 el plan de estudios vigente preveía para la formación de los licenciados la realización de tres Seminarios: de Iniciación en la Investigación (3° año), de Investigación (4° año), de Licenciatura (5° año). Este último culminaba con la presentación de la Tesis de Licenciatura.

licenciados” (Noussan Lettry, 1984, p. 208).

La formación en docencia universitaria era por entonces más bien empírica, se lograba como resultado de la experiencia directa en el salón de clase, con escasa fundamentación y sistematización. Es precisamente en los años '50 y '60 que, con el aumento de la matrícula universitaria, comienza a tematizarse la cuestión de la docencia universitaria.

La confianza en la coparticipación de educador y educando en la tarea de creación de la objetividad cultural, que involucra también la problematización y crítica de la misma era puesta en práctica también por Arturo Roig, quien es recordado como un profesor que desde muy temprano colocaba al estudiante ante la responsabilidad de producir un texto propio, con rigor científico, fruto de una previa tarea de investigación. Roig señala la necesidad de sistematizar y dar fundamento reflexivo a una pedagogía universitaria que, superando el nivel de la mera experiencia, define como “la conducción del acto creador, respecto de un determinado campo objetivo, realizado con espíritu crítico entre dos o más estudiosos, con diferente grado de experiencia respecto de la posesión de aquél campo” (Roig, 1998, p. 19)¹⁴.

Por su parte, René Gotthelf nos dice acerca de sus primeras experiencias en la vida universitaria:

— Yo ingresé [a la Facultad de Filosofía y Letras de la UNCUYO] en el año 59. Empecé el 13 de abril de '59 y rendí mi última materia en diciembre del '63. Me acuerdo del

¹⁴ Para ahondar en el tema de las prácticas educativas universitarias en el país y en Mendoza remitimos al libro de Martín Omar Aveiro. (Aveiro, 2014).

día que me inscribí, ese mismo día empezaron las clases. La primera clase la dictó Adolfo Ruiz Díaz, que dictaba en ese momento Introducción a la Literatura, y me impresionó porque recitó un poema de Antonio Machado. Esa fue la primera experiencia con la facultad. [...] Yo creo que pasé como alumno de la facultad una época de lujo, porque los profesores que tuve fueron en general muy buenos. Una de las cosas quizá no se daba en otros departamentos tanto como en filosofía era la libertad con la que se trabajaba y la diversidad con la que trabajábamos cada uno de nosotros. Evidentemente entre Gonzalo Casas, Adolfo Vásquez, o un Adolfo Ruiz Díaz, había muchas diferencias pero cada uno en lo suyo era realmente muy bueno. Lo mismo con Miguel Ángel Virasoro, una figura muy importante. Vicente Cichitti que fue un gran humanista, con Vásquez llevaron adelante la sección Historia de las Regiones. Tuve a Angélica Mendoza en Introducción a la Filosofía, una experiencia muy interesante, enseñó una especie de historia de la filosofía y nos hizo hacer una monografía en el primer año (Entrevista RG).

Es oportuno destacar la presencia de Angélica Mendoza como responsable titular de una cátedra filosófica en la carrera de Filosofía. Ambos entrevistados la mencionan y señalan que, además, llevaba el curso de Sociología General en la misma Facultad, también propició la creación del Instituto de Sociología, el primero que existió en Mendoza dedicado al estudio de la realidad social. Otras mujeres tenían cátedras a su cargo, v. gr. Rosa Zuluaga en Introducción a la Historia, Nely López de Hernández en Historia Antigua, María Estela “Chiquita” Furlani de Civit

en Introducción a la Geografía. Yolanda Bohórquez fue JTP en Pedagogía, Carmen Vera Arena en Didáctica –según el recuerdo de Gotthelf. Lo destacable, en el caso de Angélica Mendoza es que era la única mujer en el Departamento de Filosofía que tenía a cargo la titularidad de una cátedra de Filosofía. También ella fue innovadora respecto de la metodología de enseñanza filosófica, promoviendo la participación de los estudiantes en investigaciones monográficas en el campo de la filosofía y estudios de terreno en el caso de la Sociología (Cf. Ficardi, 2013).

Otro profesor recordado por el modo de entablar la relación de enseñanza-aprendizaje y de apoyar proyectos personales y colectivos de los estudiantes es Manuel Gonzalo Casas¹⁵. También es recordado por introducir una variante del espiritualismo afín a posiciones existencialistas, a partir de la obra de Michele Sciacca.

— A Gonzalo Casas lo tuve en Medieval y Antropología Filosófica. Uno lo recuerda con mucho afecto porque era una persona con carisma especial, era la antípoda de Pró, muy entrador. Iba a las reuniones cunado hacíamos en las casas nuestras. Él colaboró y asesoró todo el tiempo en la organización de un viaje de estudios (Entrevista RG).

— A Gonzalo Casas lo conocí cuando recién entré en el Instituto de Filosofía. Supongo que sería por mi conocimiento de italiano, que me ofreció la traducción de ese libro de Sciacca. Eso me permitió después también, por un empujoncito de Gonzalo Casas, conseguir una beca

15 Manuel Gonzalo Casas (Córdoba 1911–1981). Ver en este volumen el trabajo de Carla Soledad Prado, “Relectura del tomismo desde Manuel Gonzalo Casas”.

para irme a Italia, a la Universidad de Génova, donde enseñaba Sciacca, el libro que fue finalmente publicado¹⁶. ... Sciacca era, lo que en ese momento se llamaba un espiritualista, del espiritualismo cristiano. Que en realidad era, para los que no queríamos ser tomistas, una versión agustiniana. Tenía que ver un poco más con la existencia humana. Por eso Sciacca tiene un libro que se llama *El hombre ... integral* (duda)¹⁷. Se llamaba también filosofía integral o humanismo integral. [...] Era el mismo caso que Vasallo, y otra gente. Era una especie de existencialismo, pero no del existencialismo sartreano, marxista, ateo. Era un existencialismo que buscaba a través de la existencia y el reconocimiento de la finitud, el reconocimiento de la trascendencia. Que en algunos casos era religiosa, como en Sciacca (Entrevista NF).

En cuanto a las experiencias estudiantiles fuera del aula René Gotthelf recuerda:

— ... en la época que yo entré en la facultad todavía seguía la pelea Laico/Libre que había empezado unos años antes. Libre era casi sinónimo de enseñanza religiosa, diferente a la laica. Durante la presidencia de Frondizi, en el año '58, se firma la Ley de Creación de las Universidades privadas. La Universidad de Mendoza es de la primera que crea [en la provincia] como universidad privada. Para entonces, en la

16 El libro de Sciacca traducido por Norma Fóscolo es *Existencia de Dios y ateísmo*, publicado por la editorial Troquel en 1963. También tradujo el artículo de Carlo Arata, "Un metafísico de verdad: Michele Federico Sciacca", publicado en *Philosophia*, n° 34.

17 Se refiere a el libro de Michele Federico Sciacca *El hombre, este desequilibrado*, Barcelona, Luis Miracle Editor, 1958.

facultad [de FFyL], había dos corrientes estudiantiles: estaba en el CEFYL, Centro de Estudiantes de Filosofía y Letras y el Centro de Estudiantes de Humanidades. [...] Inicialmente me interese más por el grupos de Humanidades, pero nunca me incorporé a la política, al contrario, lo que yo hice fue el primer periódico mural, en el año '59 apareció en las paredes de hall. [...] El CEFYL sacó dos o tres diarios muy bien impresos, tamaño como el Clarín, con colores semisecos, sepia, muy interesante. Se llamaba "Sí"¹⁸.

— El diario mural empezó con recortes que yo traía de revistas, de diarios, y con artículos. Allí escribían por ejemplo, Dante Polimeni, Duval Vacca, Rodolfo Braselli, Judith Carunchio. Escribían artículos, poemas, sobre cualquier tema. Yo también escribía con seudónimo, escribía cartas críticas y firmada Tía Camila, le escribía a un sobrino comentarios críticos sobre la realidad. Ese era el diario mural. Luego estaba el mimeógrafo, [con el que publicamos una] revista [*Unidad Juvenil*]. El libro de Gloria [Videla de] Rivero¹⁹ hace mención a esto. Al poco tiempo [...] el

18 Se refiere a la revista *Sí, palabra de la nueva generación*, cuyo primer número data de 1964. El director fue Bernardo Carlos Bazán y entre los colaboradores figuran: Dardo Oscar Nofal, Rodolfo A. Windhausen, Ambrosio García Lao, Pedro T. Lucero, Alfonso Solá Gonzalez, Manuel Gonzalo Casas, Norma Fóscolo, David Lagmanovich, Tibuscio López Guzmán, Arturo Álvarez Sosa, Enrique Dussel y otros. (Cf. Videla de Rivero, 2000, p. 187).

19 El libro mencionado es: Videla de Rivero, Gloria (2000). *Revistas Culturales De Mendoza: (1905-1997)*. 1a. ed. Mendoza: EDIUNC. Allí se consiga la revista *Unidad juvenil* editada por estudiantes de Filosofía y Letras entre junio y octubre de 1959 con frecuencia bimestral, mimeografiada. El director es René Gotthelf y entre los colaboradores figuran: Rodolfo Eduardo Braseli, Clara D. Prestinoni, Duval Bacca, Dante Polimeni, Judith Carunchio y otros. También se

Centro de Humanidades sacó en el mismo tamaño, medio oficio, una revistita, también, que salió muy poco tiempo, se llamaba CEH. [...] En el 61, [pudimos armar] la Biblioteca de Autores Argentinos. En el edificio de calle Las Heras, pasando el patio de atrás, había una habitación grande, que después quedó para los estudiantes. Allí había una vitrina [donde] inauguramos la primera Biblioteca Autores Argentinos, con un acto, en el cual creo que habló Cichitti, Zamorano, varios. Eso fue una de las cosas que me dio una gran satisfacción (Entrevista RG).

Inserción en la vida académica: docencia, investigación, gestión

Después de graduarse, nuestros entrevistados se preparan para ingresar en la vida académica, Gotthelf lo hace con preferencia en el ámbito de la docencia y la gestión universitaria y Fóscolo en el de la investigación, con miras a continuar estudios superiores. ¿Cómo recuerdan su ingreso como docentes en la vida universitaria? ¿Cuáles eran los mecanismos habilitados para acceder a la docencia universitaria? ¿Cómo se desarrollaban las actividades entre colegas en el Departamento de Filosofía?²⁰ ¿Cuáles eran las actividades de investigación? ¿Qué posibilidades se abrían para realizar estudios de posgrado?

consigna que desde 1959 estudiantes de primer año publicaban un periódico mural semanal en las paredes del Hall de entrada de la Facultad, que luego fue continuada por *Unidad juvenil*.
20 Las actividades se organizaban a través de Departamentos (actividades docentes) y de Institutos (actividades de investigación).

Algunos acontecimientos son relevantes para comprender esta etapa de la vida universitaria. Por una parte, el triunfo de la Revolución cubana (1959), por otra parte, en Francia, corazón del mundo occidental, se propaga en 1968 una rebelión estudiantil que cuestiona el sistema educativo de ese país, pero más radicalmente a la “sociedad de consumo” que encuadraba a los jóvenes en un sistema capitalista que consideraban injusto. El “mayo francés” tuvo repercusiones en Europa y fuera de ella. En América Latina se produjeron protestas duramente reprimidas como la de Tlatelolco en México. La década de los '60 estuvo marcada en la Argentina por la inestabilidad política, la imposición de dictaduras de larga duración y creciente violencia en el marco de la Guerra Fría. Al mismo tiempo tiene lugar la emergencia de la juventud como sector social y cultural diferenciado. Un nuevo golpe militar, de 1966, autodenominado “Revolución Argentina”, disolvió las legislaturas nacionales y provinciales, destituyó a los miembros de la Suprema Corte y prohibió la actividad de los partidos políticos. La dictadura de Onganía se alineó con los EEUU y adhirió a las ideas de la llamada “Doctrina de la Seguridad Nacional”, fundada en una hipótesis de guerra interna permanente, en distintos frentes, con el fin de defender las “fronteras ideológicas” que separaban, dentro de cada comunidad, a los partidarios del bloque occidental y cristiano de los adherentes al mundo comunista.

En mayo de 1969, se inició una movilización en Corrientes con motivo del asesinato de dos estudiantes por parte de la policía. Los estudiantes rosarinos que se manifestaron en solidaridad fueron también reprimidos,

ocasionándose la muerte de otro joven. También hubo manifestaciones en otras ciudades, pero el gran estallido social tuvo lugar en Córdoba –el “Cordobazo” (29–30 de mayo de 1969)–. Una protesta social semejante, caracterizada como pueblada obrero-estudiantil, se produce en Mendoza entre el 4 y el 7 de abril de 1972 (Cf. Colectivo Fantomas, 2012).

Tal es el contexto en que inician sus actividades de docencia y/o investigación nuestros entrevistados. René Gotthelf recuerda su ingreso en la docencia, en 1963, de la siguiente manera:

— Yo terminé en el ‘63 y me había quedado Historia del pensamiento y la cultura argentinos con Diego Pró. Nos llevábamos muy bien, y a mí me interesaba el tema, entonces yo quería hacer la carrera docente. En ese momento se exigía cuatro pasos previos para hacer la carrera docente hasta que llegábamos a ser Docente autorizado, que era una especie de JTP. Luego se llamó a concurso interino y, bueno, me presenté. También se presentó otra persona más. Yo hacía ya dos años que estaba trabajando en la cátedra, así que quedé. Fue un cargo del JTP simple. En ese momento [...] estaba conforme con eso, estaba haciendo otras cosas, estaba trabajando en Extensión Universitaria (Entrevista RG).

— En el Departamento de Filosofía se hacían muy pocas reuniones de departamento [...]. La época que yo recuerdo que se hacían reuniones quincenales fue cuando Arturo [Roig] era Director. Lo recuerdo porque me tocaba hacer las actas. Algunas eran sumamente jugosas. Allí estaban Arturo, el Padre Sepich, Noussan, Pró, Ferrari, Carlos Bazán después. No eran debates filosóficos, sino más bien



René Gotthelf

metodológicos. Así que definir las corrientes es bastante difícil. Uno de los que no asistía era Virasoro, viajaba mucho, vivía en Buenos Aires. Estaba Vázquez. Alberini creo que no llegó a ser profesor. Dio alguna conferencia. También vino Rodolfo Mondolfo, se lo invitó para el ciclo de Historia de las religiones que organizó Vázquez en el Instituto de Filosofía, en ese momento funcionaba en la calle Belgrano, donde ahora está el Hotel Diplomatic. Y al lado había una librería (Entrevista RG).

Efectivamente, las tareas vinculadas a la investigación se concentraban en el Instituto de Filosofía²¹. Siendo Ayudante de investigación en el mismo, Norma Fóscolo comenta las actividades que allí se realizaban:

— ... trabajamos en la Revista *Philosophia*, con Blanquita Quiroga, era Director Pró, luego fue Vázquez, si no me equivoco. Pró me hacía llevar un catálogo de acontecimientos importantes políticos, sociales y culturales, había que recortar de los diarios, era un trabajo de corte y pegue. Vázquez me daba algunas traducciones por hacer. Lo que hacíamos con Blanquita era revisar las pruebas de imprenta, corregir ortografía, redacción, etc. [...] [Frecuentaban el Instituto:] Carlos Bazán, que ya estaba trabajando sus

21 La creación del Instituto de Filosofía y Disciplinas Auxiliares data de 1943. Su primer director fue Juan Ramón Sepich Lange (1906–1979). En 1944, a instancias de Diego Pró, se creó la Revista *Philosophia*. Según los criterios vigentes en el momento, los Institutos son órganos naturales de la investigación de la que se nutren las disciplinas que se dictan en las cátedras". Al asumir en 1944 su segundo director, Diego Pró, se abocó a su estructuración y funcionamiento (Cf. *Memoria Histórica*). Para 1958 el Instituto albergaba dos Secciones, la de Historia del Pensamiento Argentino y la de Historia de las Religiones.

tesis, que luego presentó en Lovaina. Había un par de chicas, como Rosita Licata, que estaban en la Biblioteca. [...] [Se hacían] Seminarios. Los daban gente ya recibida o en los últimos años. Allí yo escuché uno de Espinosa²² sobre Merleau Ponty. El de Noussan Lettry era en realidad de traducción del alemán, de un textos filosófico, seguramente sería Kant. Arturo Roig sobre Historia de las ideas. Ceriotto daba ahí algunos de sus seminarios. Más tarde Dussel²³, pero eso ya fue en la Facultad (Entrevista NF).

Su interés por la investigación filosófica encontró cauce cuando en 1970 obtuvo una beca de la Universidad de Lovaina para realizar su doctorado en esa institución. Acerca de la experiencia académica en esa Universidad, comenta:

— Nos hicieron un programa especial a los que veníamos de Mendoza, donde ponían asignaturas recogidas, así que ese primer año 11 asignaturas, 14 exámenes, porque había un examen de Universia, así se llamaba, donde vos ibas a rendir con dos o tres profesores que no habían sido los tuyos, era un coloquio filosófico.

Bueno, me sale la beca en el '70, tres años y medio, un año horroroso con todas esas asignaturas y exámenes, hasta el de Universia. Pero después, tranquilito uno se dedicaba a la tesis. Esto puede sorprender, pero cuando yo

22 Nolberto Álvaro Espinosa (Mendoza, 1929–2014). Ver en este volumen nuestro trabajo “Nolberto Álvaro Espinosa: una trayectoria humanista”.

23 Enrique Dussel (Mendoza, 1934). Ver en este volumen el trabajo de Dante Ramaglia, “Desarrollos iniciales de la filosofía latinoamericana de la liberación en las posiciones de Arturo Roig, Enrique Dussel y Horacio Cerutti”.

llegué a Lovaina, era el caso de Rodolfo Santander, que ya tenía su orientación hacia Heidegger, él pidió que lo dirigiera Ladrière, me parece que fue. Ladrière era el profesor de epistemología, trabajaba más a los contemporáneos. Ladrière fue ¿o era De Waelhens? Bueno, Alphonse de Waelhens era el fenomenólogo en Lovaina, tiene un trabajo muy interesante sobre Heidegger. Cuando yo llegué dije:

— Ah! yo también quiero hacer algo sobre Heidegger.

— ¿Sabe alemán?

— No, no sé alemán.

— Entonces va a hacer algo sobre un autor francés.

Me designaron un director, que fue el profesor Etienne, y conversando con él me dice:

— Hace 40 años que no se escribe sobre la moral de Descartes.

O sea, ese era el nicho, no se trataba de escribir sobre lo que a vos te gustaba, sino aquello que el avance filosófico estaba requiriendo, o sea, alguien tiene que hablar hoy del tema. Bueno, efectivamente, por supuesto el enfoque, el tema, la manera como lo enfoqué lo fui eligiendo yo. La dirección era muy liviana, en el sentido que yo iba todos los meses con mis escritos, él me los devolvía, con algunas observaciones, muy atento. Finalmente la defendí en el '73. Se me extendió por 6 meses la beca, sí, tiene que haber sido fines del '73 o principios del '74, por ahí (Entrevista NF).

Un momento muy especial de la entrevista a Norma Fóscolo fue el recuerdo de Carlos Bazán. Era graduado de la Facultad y se había especializado en estudios medievales, obtuvo por concurso la cátedra de Historia de la Filosofía Medieval y orientaba el Seminario de Iniciación a la

investigación. Fue Secretario Académico de la Facultad de Filosofía y Letras durante el decanato de Onofre Segovia. La entrevistada comenta momentos de su formación:

— Carlos Bazán volvió [a Lovaina] para defender su segunda tesis. La primera había sido en Filosofía y la segunda en Estudios Medievales. Había tenido que estudiar desde la cerámica medieval hasta el tratamiento de los manuscritos. Además, fue la época en que él participó de la Comisión Leonina del resguardo de los manuscritos de Tomas de Aquino. Filosofía medieval. Si vos le preguntas a él, te hace la distinción entre Filosofía y Teología medieval. Tiene unas tesis tan estupendas, tan bonitas, por ejemplo, Tomás de Aquino no logró demostrar la existencia de los ángeles, porque partía de la cosmología aristotélica, que no alcanzaba –supongo que tenía que ver con los motores inmóviles, pero no alcanzaba para demostrar su existencia (Risas). Lo que él trataba de demostrar, lo mismo le pasa con Sigerio de Bravante, es el esfuerzo enorme que hacían los filósofos del siglo XIII para darles conceptos filosóficos a las verdades de la fe. Resulta que no les daba. Por eso 280 tesis de Tomás y otras tantas de Sigerio fueron observadas. Tomás y Sigerio iban a Roma a responder de eso, y Tomás se murió en la mitad del camino. Pero, bueno, los agarraron por eso, porque trataban de poner en términos racionales, lo que llamaban la filosofía natural, lo que eran las verdades de la iglesia, y por supuesto chocaban como no sé qué²⁴.

24 Bernardo Carlos Bazán (Mendoza, 1939 – Ontario, 2018). Desde el proyecto de investigación comenzamos una entrevista con Carlos Bernardo Bazán. Lamentablemente quedó trunca por

Bazán trabajó muy bien en Lovaina y lo quieren mucho. Su profesor fue el que lo introdujo en la Comisión Leonina, le dio su lugar en la comisión. Van Stenberghen se llamaba (Cf. Fóscolo, 2018).

En cuanto a la elaboración de su propia tesis, comenta la forma de trabajar en Lovaina:

— A propósito de la tesis, la que yo hice sobre Descartes²⁵. Descartes anuncia desde muy joven que lo que él va a construir es el árbol de la ciencia cuyo mejor fruto es la ética. Y en realidad, yo me voy dando cuenta de que nunca construyó una ética, al menos en el sentido de lo que se entendía por ética en la época. Y la única ética propia de Descartes, que responde al espíritu cartesiano, que es un espíritu orientado a las ciencias, la matemática y la ingeniería, es la moral del *Discurso del Método*, es decir, la moral del investigador. El investigador tiene que prescindir de toda tradición, no se puede dejarse llevar por ideas preconcebidas, tiene que partir como así de cero y seguir tales y cuales pasos. ¿Para qué? Para producir y crear las máquinas que hagan fácil la vida de la gente. Lo cual era el espíritu moderno de Descartes. Y eso era todo lectura interna. Yo no pude hacer reflexiones –me las tacharon– diciendo que Descartes comprendía la emergencia de la

su fallecimiento tras una penosa enfermedad. (Cf. María C. Schilardi y Roberto Bárcena, “Despidiendo a Carlos Bazán”, en *Los Andes*, 14 de julio de 2018)

²⁵ La tesis se titula: *La filosofía moral de Descartes; posibilidad de su elaboración y su coherencia con la totalidad del discurso cartesiano*, fue defendida en la Université Catholique de Louvain en mayo de 1974. Ha sido parcialmente publicada en francés en *Revue Philosophique de Louvain*, tome 73. En español en *Revista de Historia de las Ideas*, n° 5/6. Univ. Católica del Ecuador.

burguesía en la época. Por eso se va a Holanda, porque los teólogos en París lo tenían loco, frito lo tenían. Por eso [escribe] las *Meditaciones metafísicas*. Yo creo que ese es un trabajo que él escribe para tranquilizar –¡ojo! Acababan de condenar a Galileo– para tranquilizar a los teólogos de París. De hecho nunca fue profesor de ninguna universidad. Había grupos, se pasaban los escritos entre ellos, se leían, contestaban a las objeciones que se hacían. Pero yo creo que su ideario era justamente la creación de las bases que podrían crear la riqueza a partir del emprendimiento y de los cambios tecnológicos. Le interesaban mucho las máquinas, los robots de la época, etc. Eso yo no lo pude decir, ¡lectura interna! Entonces lo que tuve que hacer es demostrar que no hay reflexión sobre la ética. La teoría de las pasiones, que él tiene, ¿en qué consistía la buena conducta? En desechar las malas pasiones, que pasaban por la glándula pineal, y permitir las buenas. Una suerte de estoicismo, algo por el estilo. Pero nada más. Eso está en las cartas que le mandaba a Elizabeth ... Pero eso yo tuve que mostrarlo con la lectura interna (Entrevista NF).

Entre tanto, en el país se producían acontecimientos que afectaban a la vida universitaria. En consonancia con el diseño de Rudolph Atcom para las universidades latinoamericanas y a las ideas para una nueva política universitaria esbozadas por Alberto Taquini, se inicia un programa de multiplicación de las universidades nacionales y provinciales y de fortalecimiento de las universidades privadas. La nueva política universitaria buscaba generar estructuras eficientes y modernas para dar respuesta al incremento de la matrícula, mediante el concepto de Ciudad Universitaria

y de departamentalización, y al mismo tiempo disciplinar y despolitizar al estudiantado, a fin de hacer eficientes los estudios superiores en vistas de las necesidades del desarrollo social (Cf. Aveiro, 2014). En este marco, en el lapso de pocos años se crean las Universidades de Rosario (1968), Río Cuarto, Comahue (1971), Lomas de Zamora, Luján, Catamarca y Salta (1972), y se proyectan otras. La creación de la Universidad de Río Cuarto brindó una interesante posibilidad para algunos profesores y graduados de Cuyo. Gotthelf relata su experiencia en esa universidad.

— ... lo de la Facultad no alcanzaba para tener una casa, dos chicos [...] Hasta que me entero que hay una posibilidad en Río Cuarto. Se había creado hacía poco la Universidad. Era un desafío importante. Me presento a concurso y lo gano. El cargo no era por materia, sino por Departamento [...] Los dos primeros que nos hicimos cargo en el departamento ciencias sociales, que abarca humanidades, filosofía y sociología y economía, y educación también, que habíamos obtenido el cargo por concurso, fuimos Pepe Prado²⁶ y yo, y otra serie de gente contratada. Estamos hablando de principios del '72. Eso fue un desafío muy interesante, crear una Universidad de la nada, crear un plan de estudios, teníamos todas las posibilidades para organizar el plan de estudios, empezar a pensar cómo hacerlo, más

26 José Julián Prado (Buenos Aires, 1934 – Río Cuarto, 1993), Obtuvo el grado de Doctor en Lovaina con una tesis sobre *Voluntad y naturaleza* (Río Cuarto, 1975). Fue uno de los docentes fundadores del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional Río Cuarto con el propósito de “generar una tradición académica que reviviera creativamente la institución de la filosofía en la universidad y en la sociedad” (Cf. Prado, 1993).

con esa libertad que daba la organización departamental. Yo ahí enseñaba Historia de las ideas filosóficas y científicas, era una materia para medio mundo y el Preseminario, que era una introducción a la metodología para los que estudian filosofía y humanidades. Eso funcionó hasta más o menos un año y medio. Cuando asume Cámpora [...], en ese momento la Universidad empezó a pelear terreno con la municipalidad, porque la municipalidad tenía el mayor presupuesto, pero con el aumento del presupuesto de la Universidad, se generó la pelea, por el presupuesto. Apareció la juventud sindical, que en ese momento era de derecha, y la juventud peronista, que en ese momento era de izquierda, defendieron la Universidad. Fue la vez que pusieron alambradas a la ciudad universitaria, como en los campos de concentración. Cambiaron dos veces rector, empezaron los problemas [...], ya no había ambiente como el que yo había visto, entonces varios empezamos a pensar en emigrar. Por otro lado [...] yo viajaba [...] alcanzaba a estar con mi familia medio sábado y medio domingo, [...] eso aumentó la conveniencia de volver a Mendoza. Simultáneamente Bazán y Roig me dijeron venite, acá podés trabajar, estamos revisando el sistema departamental. La cosa me entusiasmó y me pareció interesante e inclusive lo habíamos invitado a Roig y a Bazán que fueran allá, cuando estábamos en pleno período organizativo (Entrevista RG).

Regreso a Mendoza en el '74.

— Entonces, volví acá, me nombraron como profesor interino, asociado, con semidedicación. Ya estaba un poco mejor, y además estaba mi familia. [...] estamos hablando

del '74. [...] llegué a la facultad, me incorporé al equipo, con Onofre Segovia a la cabeza. [Estuve a cargo de las materias] Realidad Argentina y Técnicas de Estudio y Aprendizaje. Y colaboraba con Sarita [Malvicini] de Bonnardel en la Secretaría de Asuntos Estudiantiles. Que en ese momento era una cosa que había surgido muy importante, porque Segovia había tenido mucho apoyo de los estudiantes. Otra tarea de gestión en la facultad fue cuando colaboré con Roig, cuando fue director del departamento filosofía, [yo] tomaba las actas de las reuniones de departamento. Arturo no me dejaba pasar ninguna, veía todo lo que le había escrito y él lo re-escribía, lo corregía, lo completaba. Pero eso duró hasta fin de año, porque llegó la misión Ivanissevich (Entrevista RG).

Estar “fuera de lugar”. Exilio y retorno

En efecto, el 14 de agosto de 1974, poco después de la muerte de Perón, asumió como Ministro de Educación Oscar Ivanissevich, en reemplazo de Jorge Taiana. Se mantuvo en la cartera durante un año, hasta el 11 de agosto de 1975. El objetivo explícito de su misión era “eliminar el desorden” en la universidad y producir la “depuración ideológica” (Izaguirre, 2009; Bonavena y otros, 2007). Durante ese período se produjo la persecución, desaparición y muerte de personas, así como las cesantías de docentes, estudiantes y personal de apoyo de las universidades argentinas, y se sucedieron atentados contra quienes eran sospechados de sostener y difundir ideas marxistas y/o subversivas. Así comenzó el vaciamiento de las universidades y el exilio de la razón. La Universidad Nacional de

Cuyo no permaneció ajena a este proceso. En enero de 1975 asumió como rector Otto Herbert Burgos, encargado de llevar a la práctica la Misión Ivanissevich, la secretaría académica estuvo a cargo de Luis Campoy y como decano de Filosofía y Letras se designó a Julio Argentino Bartolomé Torres. Se trataba de “cumplir con los conceptos de la “misión”: formar estudiantes cristianos, nacionalistas y antimarxistas. [...] quedaba prohibido el funcionamiento de centros de estudiantes. En paralelo quedaron sin renovación las designaciones de decenas de profesores” (Cf. Molina Galarza, 2014).

Muchos partieron con rumbo a Europa, Estados Unidos o diversos países de América Latina –exilio exterior–, otros quedaron en el país, separados de sus cargos o imposibilitados de acceder a la universidad o a otros cargos públicos –exilio interior.

En muchos casos, para quienes tuvieron que dejar el país, el exilio favoreció novedosas experiencias de integración cultural y de incorporación en espacios académicos con dispares desarrollos en el ámbito de la filosofía práctica y la historia de las ideas latinoamericanas. Quienes quedaron en el país, silenciados y desplazados de la academia y de otros centros de la vida cultural, gestaron desde la resistencia formas alternativas de quehacer filosófico, con perspectiva crítica, en muchos casos latinoamericana, coincidiendo en la búsqueda de anclajes teóricos y de categorías para comprender una situación provocada por el estallido de las significaciones y del canon filosófico normalizado (Cf. Arpini, 2018).

El exilio no sólo afectó a personas, conmovió a la filosofía misma, como un estar la filosofía fuera de su territorio, fuera de su elemento. Si el quehacer filosófico consiste en un ejercicio dialógico crítico que busca conceptualizar para comprender qué somos, qué hemos sido y qué queremos ser, como personas y como comunidad, y si, como dice Hegel, filosofar es poner la propia época en conceptos, entonces la práctica filosófica –sobre todo la de las academias– que evade la tarea de conceptualizar su propia época, es una filosofía “fuera de lugar”, es un pensamiento acerca del pensamiento, separado de la existencia, más parecido al adoctrinamiento que al ejercicio de una racionalidad crítica. Transformada en pura formalidad, la filosofía en cuanto pensar de la vida está ausente –exiliada. Cabe, entonces, como ejercicio de la memoria, hacer pública la experiencia del exilio de filósofos/as y de la filosofía misma.

¿Cómo vivieron la experiencia de quedar separados de sus cargos nuestros entrevistados? ¿Cuáles fueron las experiencias del retorno, contracara del exilio? ¿Cómo restablecieron su vínculo con la universidad y con la filosofía?

Ambos entrevistados relatan experiencias en torno a la situación en que se producen las cesantías y el exilio:

— Yo volví de Lovaina en junio del '74. Estaba Enrique Dussel, el decano era Segovia, Carlos era Secretario académico.

— Podrías ser adjunta de Enrique, me dice:

— ¿Cómo les va a ustedes? –le pregunto.

— Más o menos. ¿Por qué? ¡Nos van a echar!

— Y ¿por qué?

— No sé, a diferencia de ellos, ¡nosotros no hemos echado a nadie!

Y me contó lo que había pasado con el Profesor Ruiz Sánchez, el Profesor de Pedagogía, que los estudiantes no querían saber nada de él, entonces se creó una cátedra paralela, se quedó sin alumnos, y se tuvo que ir (Risas). Cuando yo llegué, primera sorpresa, la politización, y segundo todos esos cambios que hubieron, que yo no los llegué a entender del todo. [...] Dí clases ese semestre como adjunta de Enrique, lo único que les pude enseñar a Adriana, a Delia Albarracín y a otros que no recuerdo los nombres, fue el contenido de mi tesis, porque todavía no había entrado en la dinámica.

Sucedió que hubo un concurso y yo me presenté [...] y lo gané. Pero nunca tomé posesión de esa cátedra. Porque en marzo del '75, el 31 de marzo del '75 –Víctor Martín dice “nosotros somos los *idus* de marzo”²⁷, porque nos tenían locos los profesores de latín con los *idus* de marzo– nos enteramos que no figurábamos entre los nombrados. ¿Qué pasaba?, que en ese momento estábamos todos esperando la ley universitaria para los llamados a concurso. Estábamos todos excepto Arturo Roig, Enrique Dussel y Carlos Bazán, que estaban de titulares por concurso, y suponíamos que eran intocables. Entonces, primero arrasaron con los que estábamos interinos, [...]. Y eso significó el éxodo y el desparramo total, la desarticulación. Después de un tiempo, un par de meses más, también los echaron a Carlos y a Arturo y a Bonnardel de literatura. Bueno, fue una época muy extraña, horrible. Sepich fue un actor importante en esto.

27 “Idus de Marzo”: en el calendario romano los días 15 de Martius, considerados días de buenos augurios. Usado en el relato irónicamente para significar que fuero cesanteados en marzo.

Después de eso, yo volví a Bélgica, porque estaba casada con u Belga, [...] en la Universidad de Lovaina fueron muy generosos. Ellos tenían ya un comité de recepción de chilenos. Me dieron a mí una bequita, yo tenía que recibir las inscripciones del año lectivo, para eso me tenía que trasladar a Lovaina la Nueva, y a mi marido le dieron un trabajito en una organización de ayuda humanitaria. Con eso sobrevivimos ese tiempo. Después nos fuimos a Holanda (Entrevista NF).

Un detalle de la cotidianidad, que sintetiza ese momento de nuestra historia, merece ser rescatado de entre los recuerdos de Norma Fóscolo:

— Otra cosa que te quería decir, una figura muy importante que también Bazán la recuerda en ese prólogo al libro de Sigerio de Bravante, es Madame Morrent que era benefactora de la Universidad de Lovaina, tenía propiedades, pero también era algo así como la Trabajadora social, se manejaba muy bien con los estudiantes extranjeros. [...] fui a verla, a comentarle cómo era la situación de los argentinos. Y hablamos también de crear una especie de comité de recepción para los estudiantes argentinos. Me dice:

— Vamos a hablarlo con Mauricio López que va a venir a una reunión del Consejo Mundial de Iglesias.

Y fue ella la que me dijo después:

— Mauricio no va a venir, porque ha desaparecido y no se sabe dónde está (Entrevista NF).

Por su parte Gotthelf recuerda:

— Con Otto Burgos²⁸ a la cabeza [...] entre fines del

²⁸ Otto Burgos fue rector interventor durante la Misión Ivanishevich.

'74 y '75 comenzaron las cesantías, las persecuciones. Las bombas, en lo de Prieto, de Segovia, la primera fue en lo de Enrique Dussel. [...] Poco a poco toda la gente se fue yendo, algunos al exilio forzoso y otros el exilio interno. [...] 43 profesores de filosofía cesanteados. Yo no sé si me tocaba, nunca me dijeron nada, yo no tenía otra cosa en ese momento pero estaba obviamente con angustia de no saberse si seguía o no. Presenté mi plan estudio para el año '76, fue aprobado. [...] En la segunda semana de marzo empiezan las clases en la facultad. Yo empiezo mi curso, bastante numeroso, era primer año, creo que a la segunda clase entra un ordenanza y me dice:

— la Decana quiere verlo.

Yo le dije:

— Bueno, después voy.

Yo suponía lo que quería la decana. Terminé mi clase. Inclusive algunos alumnos, entre ellos Marita Perceval²⁹, me dijeron que había notado como una despedida. Efectivamente era una especie de despedida. Me esperaba la Decana³⁰, yo la conocía, había sido mi profesora de Historia, incluso en el Colegio Nacional. Había tenido muy buenas calificaciones. Me decía:

— Yo no sé cómo decírselo, usted sabe que lo aprecio ... Daba vueltas y no me decía nada.

29 María Cristina Perceval, en ese momento estudiante de Filosofía, es Doctora en Filosofía, hizo carrera política como Senadora Nacional por la Provincia de Mendoza (2001–2009) y como Embajadora ante Naciones Unidas (2012–2015).

30 Rosa Zuluaga fue decana de la Facultad de Filosofía y Letras, siendo Otto Burgos el Rector de la Universidad.

Entonces le digo:

— Profesora ¿me tengo que ir?

— Bueno, pero no es cosa mía. Es orden del rectorado. Usted sabe que lo aprecio, usted puede contar con mi afecto.

Ese mismo día subí al cuarto piso, hice una lista de todas las cosas que tenía. Se lo hice firmar a la secretaria del Departamento y me fui. No tuve más contacto con la Facultad, ni con la Universidad. Me dolió mucho que algunos compañeros, con los que habíamos sido amigos, no me saludasen, incluso por la calle. Supongo que en el clima que se había creado, una persona que había sido excluida de la Facultad podía ser peligrosa, podía contagiar. A los dos días un amigo me ofreció trabajar en una agencia de turismo. Sobreviví trabajando en turismo durante 10 años (Entrevista RG).

En la tensión entre los hechos de la política académica del momento y las relaciones personales cotidianas, vale rescatar pequeños gestos. Gotthelf relata el siguiente episodio:

— Pero hubo una excepción. [...] A los pocos días, una semana, me llaman por teléfono. Era el Prof. Noussan Lettry.

— Mire yo necesitaría hablar con usted. ¿Usted se molestaría si lo voy a visitar a su casa?

— De ninguna manera.

Al día siguiente viene a visitarme y me dice:

— Mire lamento lo que ha pasado en la facultad y quería decirle que la Decana me ha pedido que me haga cargo de su cátedra, pero yo quiero su visto bueno. Si usted

me dice que no, no acepto. Yo voy a respetar su programa, voy a incluir algunas cosas más, pero voy a respetar su programa, le agradezco mucho que me haya autorizado.

Nos despedimos, muy bien. Ese gesto lo levantó a Noussan Lettry a un pedestal, para mí. Porque no era un régimen democrático, era muy difícil decir que no. Otros profesores no tuvieron gestos semejantes (Entrevista RG).

Si el exilio, exterior o interior, es la mayoría de las veces una experiencia traumática, que implica abandonar de un modo de vida, habitar un espacio entre paréntesis y “un tiempo otro” (Cf. Avila, 2018), el regreso del exilio no es menos traumático. Nunca se vuelve a lo que se dejó, ni el que vuelve es el mismo. Ambos, realidad y sujeto, fueron atravesados por acontecimientos que los transformaron. Cualquiera sea el tipo de exilio, quien retorna –se ha dicho– es doblemente extranjero, lo es del país real y del país de sus recuerdos y de sus sueños (Hurtado-Beca, 1993). La reinserción conlleva un proceso de decodificación y recodificación, una hermenéutica de nuevas realidades subjetivas y objetivas. Veamos el relato de nuestros entrevistados. Norma Fóscolo lo interpreta como una nueva etapa:

— Segundo capítulo: la reincorporación. Que no existió nunca en la Facultad de] Filosofía. Nunca hubo una política activa de reincorporación. Yo no sé de ninguno de los que estuvo afuera que los hayan invitado y les hayan dicho vuelva profesor. Además, esa ordenanza del rectorado, de reincorporación, que estaba llena de trabas. Tenías que presentar pruebas de que te habían echado los militares. [...] en mi caso yo no estaba en ninguna de las listas. Las listas estaban en el fondo de los cajones. [...] Una política

muy diferente de la que hubo en [la Facultad de] Ciencias Políticas. [Se puede ver] en el diario Los Andes, el llamado a concurso que hizo Triviño³¹, eran veintitantos cargos. Llamaba a titular, asociado y adjunto. Porque la idea de Triviño era que [...] los que habían ocupado los cargos cuando nosotros no estábamos, si querían, que se presentaran (Entrevista NF).

René Gotthelf comenta su experiencia de regreso a la vida académica y a la gestión en la universidad. Después del exilio interior, se abre para él un nuevo capítulo, pone sus esfuerzos en (re)inventar proyectos:

— Y recién volví a la facultad en el año '85, cuando comienza el período democrático, sale una serie de resoluciones donde se decía que a todos aquellos que habían sido cesanteados, excluidos, se los podía volver a incorporar. Buenos, resulta que yo no figuraba en ningún lado. Como era un interinato, terminó el interinato, y no hubo re-designación. Recién en el año 85 aparece en un escritorio de la Facultad de Ciencias Agrarias la lista 204. Se ve que había 203 anteriores. En la 204 estaban los nombres de las personas que había que excluir, sin firma. Ahí estaban el Paco Martín³² y estaba mi nombre. Ahí logré que me

31 Luis Triviño (Buenos Aires, 1932 – Mendoza, 2009) Antropólogo, escritor y docente, fue Decano normalizador de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNCUYO, con el regreso de la vida democrática (1984–1986). Posteriormente, en 1986 fue electo Rector de la Universidad.

32 José Francisco Martín (Mendoza, 1939 – 2016) Sociólogo, docente e investigador en la facultad de Ciencias Políticas y Sociales, fue Decano de la misma y Rector de la UNCUYO (1995–2002).

reincorporaran a la facultad con semiexclusiva y también volví a Extensión. Comencé con todos los proyectos de la Editorial, del Centro de Documentación (Entrevista RG).

El Consejo Superior de la UNCUYO aprobó la creación de la Editorial de la Universidad Nacional de Cuyo en diciembre del '88.

— Me lo vinieron a decir, yo estaba en unidad coronaria, me acababan de hacer cuatro baipases, para ponerme contento me vinieron a decir:

— Che! tenemos buenas noticias, el CS acaba de aprobar tu proyecto de crear la Editorial. La ordenanza de creación salió en febrero de 1989.

Ya cuando reingresé en la Universidad, yo me había enojado un poco con la filosofía. Además empecé con el problema de la vista, entonces comencé a darle más importancia a la docencia y a la gestión que a la investigación. Pero me interesaba, por eso uno de los libros más importantes fue *La investigación desde sus protagonistas*, que para mí es una de las cosas más importantes que hice, que logré que gente de toda la universidad contara sus experiencias, y que todos leyeran todos los trabajos, que eso no es fácil que suceda.

Me interesó hacer cosas prácticas, como el manual para las editoriales universitarias. Me interesó, y he pedido que se continúe, aunque no sé si lo están haciendo, el tema de la cronología. Donde vos colocas los acontecimientos de la Universidad y al lado lo que está pasando en el resto del mundo. Esas son cosas que me parece que habría que hacer (Entrevista RG).

Para Norma Fóscolo el desafío consistió en reinventar

la práctica filosófica, resignificarla a través de la experiencia de llevar cursos de filosofía en carreras de Ciencias Políticas y Derecho:

— Yo empecé con la Ética [en la carrera de Trabajo Social]. Fue un gran desafío. Ahí fue que yo entendí o sentí, que la filosofía podía servir para la comprensión de lo que somos socialmente. Nada de existencialismo, nada de metafísica, nada de esas cosas. ¿Qué le puedo decir de interesante a los chicos de Ciencias Políticas?, que no eran sólo de trabajo social, se acercaban a la cátedra alumnos de otras carreras también. Eso por un lado, pero por otro lado, me obligó a mí a entender qué era el trabajo social. Mi ventaja era que yo manejaba bien el francés, entonces introduje a Bourdieu, a Foucault, que yo conocí sus textos por el 80, poco antes de que muriera. Vos sabes que Foucault comenzó sus cursos en L'École de France allá por el 73 o 74, cuando yo estaba en Lovaina. Todos los brasileros que conocía se escapaban para ir a París a escuchar a Lacán. Yo no sabía que existía Foucault. Lo conocí mucho después por sus escritos. Si no me hubiera escapado, ¡te imaginas!

Después, di un par de seminarios sobre Bourdieu, los de Foucault, que sigo dando, –porque “sigue escribiendo”–, Robert Castel, también de inspiración foucaultiana. Castel me llevó a plantearme la cuestión del trabajo. Lo que se llama la desaparición de la sociedad salarial, y por lo tanto hasta la desaparición de los lazos sociales conocidos y consagrados. En una sociedad salarial vos podés identificar la población por los ingresos. Pero eso ya no sucede. Lo que se veía es que, no tanto por la tecnología, sino por la precarización de los lugares de trabajo, se estaba terminando

con la sociedad salarial, que es la sociedad que fundó los estados de bienestar europeos. Eso por un lado.

Entre tanto en Derecho ... eso fue muy curioso también, cuando llegamos, la corriente predominante en Argentina eran los analíticos, los analíticos del lenguaje. Entonces dijimos, bueno, hay que agarrarse del lenguaje, pero lo hacíamos desde la perspectiva semiótica, o semiológica, o de los actos de habla, que es una visión del lenguaje como fenómeno social, más bien. Entonces con Schilardi, con la Puli, hicimos un librito sobre el lenguaje jurídico [*Materialidad y poder del discurso. Decir y hacer jurídicos*. EDIUNC, 1996]. Eso lo analizamos a través de Umberto Eco, Foucault, a través de los escritos de Marí, de los actos de habla, etc.

Después, con gente de Ciencias Políticas y de Derecho, escribimos sobre los DDHH en la Argentina. El libro se llamaba *Los derechos humanos en la Argentina, del ocultamiento a la interpelación política* [EDIUNC, 2000] donde analizábamos: el discurso de las organizaciones de DDHH, la sentencia del juicio a las Juntas, hicimos, esto lo hizo un sociólogo que ahora está en México, una encuesta poblacional sobre cuál era el conocimiento de los DDHH. Eso salió en el 95, con ayuda de CONICET, pero venía atrasado, porque era la época de Alfonsín y de la hiperinflación, así que cuando te llegaba la plata, ya no te alcanzaba para nada. Así que lo publicamos bastante más tarde. [...] Ambos libros –el de los DDHH y el del lenguaje jurídico– nos los publicó la EDIUNC.

Después, [...] salió una publicación que hicimos sobre *Las voces de los jóvenes desde la vulnerabilidad* [INCA, 2001].

Ahí ya estaba yo trabajando desde la Facultad de Ciencias Políticas. Con chicos de Sociología hicimos entrevistas a 5 o 6 jóvenes para ver cuáles eran sus situaciones de trabajo, qué perspectiva tenían del rol del Estado, si su preparación escolar tenía que ver o no con los oficios en los que estaban trabajando. Era terrible, las situaciones que contaban eran terribles.

Entre tanto lo filosófico estaba allí, pero ni tanto. Lo que yo podía hacer con esos equipos donde se trabajaba sobre datos, era trabajar sobre los conceptos y que estuvieran bien definidos y que hubiera cierta elaboración teórica de los conceptos. Pero en realidad el más filosófico fue cuando, al término de mi docencia en la facultad de Ciencias Políticas, hicimos con Adriana y con Ricardo Rubio una Ética para el trabajo social latinoamericano: *Desafíos éticos del Trabajo Social latinoamericano*. Que es bastante citado. Abrís la página y ves que está en Colombia, en Ecuador, en las escuelas de trabajo social, ciertamente.

Entonces, cuando yo entré a la facultad de Ciencias política, por momentos sentía que estaba abandonando la filosofía, pero después me di cuenta que no, que estaba tratando de encontrar aquellos autores de los cuales se pudiera hacer una elaboración filosófica que les diera a ellos sustento suficiente. Bourdieu es muy teórico, por ejemplo, cuando habla del *habitus*, está hablando de la prudencia aristotélica, no lo dice por cierto, pero es clarísimo. Castel también ... es la formación también de los sociólogos franceses. No son los empiristas norteamericanos. Hay una formación humanística detrás y filosófica fuerte (Entrevista NF).

Hemos escuchado voces de testigos de una historia del quehacer filosófico en Mendoza. Siendo la escritura un medio de atesorar cuerdos y el recordar un ejercicio vinculado a los afectos, hemos procurado intervenir sólo lo indispensable para hilvanar y contextualizar los recuerdos en un relato que permita transformar lo acontecido en historia nueva. Apelamos a la capacidad regenerativa, sanadora de la memoria, entendida como actualidad del pasado en el presente. Lo hecho queda inconcluso. Sólo cabe la invitación a proseguir la tarea.

Bibliografía

- Arpini, Adriana María (2018). "El exilio filosófico de los '70 en Argentina. Ejercicio crítico y resistencia", en: Mariela Avila y Braulio Rojas (Compiladores), *La experiencia del exilio y el exilio como experiencia*, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, pp. 51 a 75.
- Aveiro, Martín Omar (2014). *La universidad inconclusa. De la Ratio Studiorum a la reforma universitaria en Mendoza (1973-1974)*. Mendoza, EDIUNC.
- Avila, Mariela Cecilia (2018). "Exilio y tiempo otro. De partidas y regresos". En: Avila, M.C. y Rojas, Braulio. *La experiencia del exilio y el exilio como experiencia*. Santiago de Chile, Ediciones UCSH, pp. 129 a 145.
- Benjamin, Walter (1972-1989). *Gesammelte Ashriften*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Colectivo Fantomas (2012). *El Mendozazo. Herramientas de rebeldía*. Mendoza. EDIUNC, Colección Cotracorriente.
- Facultad de Filosofía y Letras (1965). *Memoria Histórica. 1939-1964*. Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo.

- Ficcardi, Ana (2013). Transmisión y oficio de la sociología en Mendoza. Formación del campo profesional. Tesis (Maestría en Ciencia Política y Sociología). Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Sede Académica Argentina. Recuperado de: <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/bitstream/10469/6011/2/TFLACSO-2013AMF.pdf> (15/07/2021)
- Fóscolo, Norma (2018). "Un itinerario: Beranrdo Carlos Bazán (Mendoza, 1939–Ottawa, 2018)". En: *Cuyo. Anuario de Filosofía argentina y americana*. Volumen 35 (2018), p. 145–159. Recuperado de: <https://revistas.uncu.edu.ar/ojs/index.php/anuariocuyo/article/view/3412>
- Halbwachs, Maurice (2004). *La memoria colectiva*. Traducción de Inés Sanchó-Arroyo. Zaragoza, Prensa Universitaria de Zaragoza.
- Hurtado-Beca, Cristina (1993). "El segundo exilio: el retorno al país". En: Vermeren, Patrice y otros. *Filosofía del exilio*. Valparaíso, EDEVAL, pp. 49 a 63.
- Massini, Carlos Ignacio (1982). "Semblanza del Dr. Guido Soaje Ramos", en *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, Vol. 15 Primera época, p. 237–242. Recuperado de https://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/4438/massicuyo15.pdf
- Mate Rupérez, Reyes (2006). "Memoria e historia. Dos lecturas del pasado", en *Letras libres*, n° 53. Recuperado de: <https://www.letraslibres.com/mexico-espana/memoria-e-historia-dos-lecturas-del-pasado1>
- Molina Galarza, Mercedes (2014). "Transformaciones político-pedagógicas y terrorismo de Estado en la Universidad Nacional de Cuyo". En: Bravo, Nazareno, Molina Galarza, M. y Tealdi, E., *Apuntes de la memoria. Política, reforma y represión en la Universidad Nacional de Cuyo en la década del '70*. Mendoza, EDIUNC, Colección A contrapelo. P. 86 a 115.
- Noussan Lettry, Luis (1984). "Luis Noussan Lettry: curriculum", en: *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, vol. 1, p. 207–224. Recuperado de https://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/3970/19-vol-01-lettry.pdf

- Platón (1968). *Fedro, o de la belleza*. Traducido del griego por María Araujo. Prólogo de Antonio Rodríguez Huescar. Sexta edición. Buenos Aires, Aguilar.
- Prado, José Julián (1993). *Problemas filosóficos de la inteligencia, del conocimiento y de la cultura*. Río Cuarto, Universidad Nacional de Río Cuarto.
- Ricoeur, Paul (2004). *La memoria, la historia, el olvido*. Traducción de Agustín Neira. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Roig, Arturo Andrés (1998). *La universidad hacia la democracia. Bases doctrinarias e históricas para la construcción de una pedagogía participativa*. Mendoza, EDIUNC.
- Videla de Rivero, Gloria (2000). *Revistas Culturales De Mendoza: (1905-1997)*. 1a. ed. Mendoza, EDIUNC.

MUJERES EN LA ACADEMIA.
SU PRODUCCIÓN FILOSÓFICA EN *CUYO*,
ANUARIO DE FILOSOFÍA ARGENTINA Y AMERICANA
(1984–2015)

Carelí Duperut

 ORCID ID <http://orcid.org/0000-0001-6632-4903>

Introducción

Este artículo vuelca algunos de los resultados y reflexiones a los cuales se arribaron a partir de una investigación sobre la producción filosófica de mujeres en la academia de Mendoza. Específicamente, se tomaron como objeto sus textos publicados en la revista *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana* durante los años 1984–2015.

Lo que se desea con este escrito es, primeramente, adentrarnos en el rol que han tenido ciertas mujeres en la tarea de institucionalizar la filosofía y, más específicamente, la filosofía argentina y latinoamericana en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. A su vez, mostrar cómo sus producciones reflejan ciertas preocupaciones, directrices, normativas, marcos institucionales e intereses que sitúan y atraviesan su práctica escritural. En segundo lugar, nos mueve dar cuenta de la necesidad de repensar la historia de las ideas tradicional y androcéntrica,

centrada en la figura de varones. En este sentido, aportaremos elementos históricos, filosóficos y epistémicos para la conformación de una historia de las ideas filosóficas en Mendoza, Argentina.

Gran parte de la producción filosófica en la provincia, posterior a la institucionalización de la filosofía en 1939, con la creación de la Universidad Nacional de Cuyo y la Facultad de Filosofía y Letras, se ha mantenido en este recinto. La revista *Cuyo* perteneciente al Instituto de Filosofía Argentina y Americana de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo (en adelante FFyL y UNCUYO) ha sido un polo de referencia para la filosofía argentina y latinoamericana en la región.

Algunas de las preguntas que posibilitaron, guiaron, pero también complejizaron la investigación han sido: Revisar la producción académica de las mujeres ¿suma al armado de una historia de las ideas de mujeres en América Latina? ¿O su escritura forma parte de una continuación y reproducción de la historia de las ideas androcéntricamente vista y conformada? ¿La producción escrita de estas mujeres delimita un nuevo objeto de análisis en la filosofía argentina y latinoamericana, en la historia de las ideas latinoamericana? ¿Cómo impactan en su escritura las reglas de una revista científica? ¿El discurso escrito de las mujeres que participaron en la revista cambia el tono o las temáticas del Anuario en general? ¿Dialogan entre sí o mantienen también un *monólogo varonil* (Ocampo, V. 1936, p. 3) en ellas, al decir de Victoria Ocampo, remitiéndose estrictamente a la interlocución con varones de la Academia y el campo filosófico? ¿Cómo habitaron la escritura académica

las mujeres? ¿Cuál es el rol que mantuvieron en la revista?
¿Por qué tener a las “mujeres” como objeto de análisis?

La voz de las mujeres en la filosofía latinoamericana

La historia de la filosofía latinoamericana se constituye y transmite de manera tal que tiene en cuenta mayoritariamente los aportes de pensadores varones. Comenta Raúl Fornet-Betancourt que “las contribuciones filosóficas en base a las cuales se juzga y decide que Iberoamérica ha alcanzado la madurez intelectual en filosofía y que, por consiguiente, se puede hablar ya de la existencia real de una filosofía iberoamericana, son contribuciones que se atribuyen única y exclusivamente a la labor de los (literalmente) llamados ‘patriarcas’” (Fornet-Betancourt, R. 2009, p. 46). Esta cita resume de manera precisa el armado con el que nos encontramos cuando nos adentramos en la historia de las ideas latinoamericanas y argentinas.

En el texto *La mujer y su expresión* de 1936, Victoria Ocampo, denunciaba una homogeneización del discurso, es decir, se había impuesto un *monólogo varonil* que implicaba no solo un diálogo exclusivo entre varones, sino también la práctica de tomar la palabra *por* las mujeres y hablar *sobre* ellas. En este sentido encontramos, por ejemplo, en nuestra filosofía latinoamericana el texto de Enrique Dussel *Liberación de la mujer y erótica latinoamericana* que, rechazando el feminismo, afirma que la liberación debe plantearse como liberación integral del ser humano en un esquema abstracto, sistemático y monolítico, donde no hay registro de algún diálogo con los movimientos fe-

ministas que brotaban en el Continente. En relación con esto, la pensadora Francesca Gargallo, en 2003 comenta que las feministas no se sintieron parte del movimiento de liberación que comenzó a gestarse en América Latina desde la filosofía y la teología en la década del 70, pero que lo influyeron tanto como fueron influenciadas por él.

Gargallo observa que los armados de poder falocéntricos en las décadas de los 60 y 70, constituyeron un nuevo humanismo proclamando un “*hombre nuevo*” en los procesos de revolución y emancipación en América Latina, descalificando los reclamos de las mujeres contra el orden patriarcal por considerar que “ya se estaba acabando” (Gargallo, F. 2006, p. 22). Lo que buscaban de este modo era desestabilizar el movimiento feminista y re-constituir aquella complicidad de las mujeres hacia el poder que las domina; complicidad con el opresor ya denunciada por Simone de Beauvoir en *El Segundo sexo*, que nos hace olvidar nuestras propias luchas. Podemos poner en duda entonces, si las mujeres efectivamente entraban en este *nuevo* humanismo.

Y, sin embargo, a pesar de que las feministas no se sintieron parte del movimiento de la filosofía de la liberación, hubo mujeres que sí. Mujeres que principalmente pertenecían a la academia de América Latina. A partir del aporte de Adriana Arpini (Cf. Arpini, A. 2019), podemos observar que, por ejemplo, en los comienzos de la filosofía de la liberación hubo mujeres preocupadas por la situación material de América Latina, que aportaron sus reflexiones para transformar la práctica filosófica y que también sufrieron en carne propia las persecuciones y la represión en

las dictaduras cívico–eclesiástico–militares. Esto no refuta la observación de Gargallo, pues, justamente, fueron las feministas quienes no participaron ni se sintieron parte de los movimientos de la filosofía de la liberación, más allá de que hubo mujeres en ellos.

Sin embargo, la participación de mujeres dentro del movimiento de la filosofía de la liberación no fue garantía de una perspectiva de género o de aportes relacionados con ellas mismas. Esto es posible de ver en los artículos escritos por ellas, por ejemplo, en la *Revista de Filosofía Latinoamericana*. Sus textos hacen hincapié en las problemáticas instaladas en ese momento en la literatura filosófica por sus compañeros varones: el problema de la dependencia y la liberación, la dominación en el “Tercer Mundo”, la función social de la filosofía, las discusiones internas en la región (entre un enfoque analista, existencial, marxista o fenomenológico), etc. Esto no quita legitimidad a su reflexión; de hecho, justamente acentúa sus ausencias en los estudios de la filosofía de la liberación, ya que estaban discutiendo con sus compañeros varones y reflexionaban sobre las mismas cuestiones. Pero sí marca una diferencia importante: su perspectiva no es la de intelectuales feministas, su mirada tampoco está enfocada en el aporte de temas que broten desde sus propias experiencias como mujeres latinoamericanas o académicas. Su escritura, en cierto modo, está homogeneizada con la de sus compañeros.

Cecilia Sánchez utiliza la noción de *escenas del saber* para mostrar la teatralización que implican ciertos modos de aparecer y ser visible en el mundo “del saber”; aquí podríamos decir, el ámbito académico. Entiende que el

cuerpo que se hace visible en este escenario es siempre un *cuerpo escindido*: “Dicha escisión es constitutiva de las topologías institucionales cuya construcción invoca límites espaciales y legales para amparar la circulación de la palabra veraz de lo(a)s así rotulados académico(a)s” (Sánchez, C. 2005, p. 97). Continuamente en Occidente esa palabra veraz ha procurado la depuración de la lengua de sus registros afectivos, opiniones, encarnaduras o mitos. La mujer y su palabra han estado históricamente vinculadas al terreno de los apetitos, los instintos, la sexualidad desbordante, y por lo tanto, a la falta de autonomía, raciocinio y universalidad. En este sentido, la entrada de las mujeres a un campo que no las reconoce en su singularidad y que, por tanto, no reconocen necesariamente como propio, no solo las escinde sino que se realiza de manera cautelosa, recurriendo a lo que en esta investigación hemos denominado *mecanismo de defensa para hablar*, en la medida que siempre implica un cierto resguardo de la propia imagen proyectada.

Esto nos permite observar que los escritos registrados y analizados en este trabajo no puedan incorporarse sin más a una historia de las ideas feministas o a una historia de las ideas de mujeres. Esta última se abre como un nuevo campo en la tradición de la historia de las ideas, a partir de una ampliación epistemológica producto del encuentro con las modalidades específicas en las cuales las mujeres escrituraron sus propias experiencias, sin la autorización o aval de instituciones: el ensayo, los diarios íntimos, la poesía, la narrativa, los artículos en revistas de mujeres, etc. Lejos está de dicha narrativa la escritura enmarcada

en un campo tan específico y riguroso como conflictivo: la Academia. Una revista especializada, posteriormente una revista científica, da un marco a la escritura de estas mujeres que la transforma y la produce inevitablemente.

Somos conscientes del hecho de que tomar el significativo mujeres como criterio puede ser problemático. Sin embargo, no pretendemos aquí manifestar una mirada biologicista, sino tener en cuenta que su posición ha sido constituida desde prácticas y procesos sociales, culturales e históricos específicos, performativos y repetitivos (tenidos o no en cuenta por ellas mismas), que las ha situado, dentro de un sistema hetero-patriarcal, en un lugar singular, diferente del de los varones dentro del mismo. Creemos que rescatar sus escritos, roles, planteos y reflexiones es una tarea central, teniendo en cuenta la invisibilización de su labor y sus aportes filosóficos al campo de la filosofía latinoamericana, la historia de las ideas y la filosofía de la liberación¹.

Como ya lo hemos señalado, investigar sobre la producción de las mujeres en una revista científica no conlleva necesariamente registrar producciones sobre feminismo, sino que implica abrir un camino para reconocer sus ideas,

1 Reconocemos los diálogos que han mantenido Raúl Fornet-Betancourt y Horacio Cerutti con filósofas de América Latina. Al igual que reconocemos la sensibilidad de Augusto Salazar Bondy en relación con el tema de las mujeres en América Latina y los impulsos que Arturo Roig dio para la creación de una unidad específica de investigación sobre temas de género en el INCIHUSA, poniendo al frente a Alejandra Ciriza, (actualmente dicho grupo de investigación se denomina "Estudios de Género y Teoría crítica", cuya investigadora responsable es Valeria Fernández Hasan) y apoyó la creación de IDEGEM en la UNCUYO

sus tareas políticas, sus preocupaciones y sus preguntas en el proceso de institucionalización de la filosofía argentina y latinoamericana. Retomando lo dicho por una de ellas, Alicia Salomone, cuando habla acerca de la relación de las mujeres y las ideas en América Latina, recuperar sus voces supone tener “una visión más completa, más acabada y menos sesgada de nuestra trayectoria intelectual como región” (Salomone, A. 1996, p. 148).

El Anuario *Cuyo*: historia y periodización

La revista *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana* fue fundada en 1965 por Diego Pró (1915–2000) en la FFyL, UNCUYO, Mendoza. El Anuario tiene dos etapas: la primera desde el año 1965 hasta 1983 (en ese entonces *Cuyo. Anuario de Historia del Pensamiento Argentino*) y la segunda desde 1984 hasta la fecha. El motivo de esta división está en la creación en 1984, durante el decanato normalizador de Elia Ana Bianchi de Zizzias, del Instituto de Filosofía Argentina y Americana, que implicó un gran prestigio en el estudio de estos temas en la región, al igual que la posibilidad de promoción y difusión de trabajos referidos a la temática.

Diego Pró tuvo un rol fundamental en la promoción e institucionalización de saberes y autores argentinos. Entre 1944 y 1947 se hizo cargo de la dirección de la primera revista que tuvo la Facultad de Filosofía y Letras, la *Philosophia* (1943) del Instituto de Filosofía, pero sus temáticas, influenciadas por su primer director, Juan Ramón Sepich, tenían la mirada puesta, principalmente,

en la filosofía europea. En 1952 se creó en el Instituto de Filosofía la Sección de Filosofía Argentina y Americana, y en 1959 se fundó la Sección de Historia del Pensamiento Filosófico Argentino, cuyas producciones aumentaron y se enriquecieron con el paso del tiempo, llegando a posicionar a la Facultad de Filosofía y Letras como el centro por antonomasia del estudio de estos temas, según palabras de su director (*Cuyo*, vol. I, 1984). En 1964, Diego Pró se hizo cargo del Instituto de Filosofía y creó un Consejo de Redacción formado por Arturo Andrés Roig y Luis Noussan Lettry. Un año después creó la revista *Cuyo*, con pretensiones de profundizar en los estudios de filosofía argentina.

La primera etapa de la revista abarca dieciséis números en dieciocho años (desde 1965 a 1983). Si bien era una revista académica, aún no tenía la estructura que hoy le adjudicamos a las publicaciones científicas. El anuario estaba orientado por el deseo de Pró de periodizar y analizar el pensamiento argentino, de ahí que gran parte de los artículos estén escritos por él, y otra parte sea una gran cantidad de reseñas. Es notable la participación de mujeres en la revista que, si bien no son mayoría, sí exceden en gran medida a las que podemos encontrar en la revista *Philosophia*, por ejemplo. En mayor grado, su producción estuvo focalizada en las reseñas. La reseña es una modalidad que generalmente es considerada “primeriza” en el desarrollo de la actividad de investigación. Es común encontrar que investigadores incipientes o noveles hacen sus primeras publicaciones en forma de reseña. A su vez, si bien contiene la propia voz en la medida en que no es un mero resumen, no hay un desarrollo profundo del punto de

vista del/la investigador/a. En este sentido, la producción filosófica de las mujeres en la primera etapa es más bien escasa. Por ello, para esta investigación tuvimos en cuenta específicamente la segunda etapa (desde 1984 a 2015 abarca 32 volúmenes). Las razones de la elección de este período radican, por una parte, en la amplia posibilidad de análisis que nos ofrecen treinta años de producción continua de la revista; y, por otra parte, en la mayor presencia de producción escrita (con becas o de manera independiente) y de gestión (espacios de dirección, comité editorial y comité académico) de mujeres.

La revista se publica anualmente, sin embargo, en los años 1986 y 2006 no hay volúmenes publicados, aunque al año siguiente (es decir 1987 y 2007) aparecen dos volúmenes en el mismo año. Algunos volúmenes se publican dobles, como el volumen 8-9 de los años 1991/1992; el 10-11 entre los años 1993/1994; el volumen 18-19 de 2001/2002; 21-22 de 2004/2005 y el volumen 25-26 de los años 2008/2009. Debido estrictamente a motivos económicos, ya que la revista no cuenta con presupuesto propio. Los temas que en general se trabajaron en los primeros años de la Segunda Etapa apuntaban a producir y validar el objeto de estudio “filosofía argentina”. Para ello, se focalizaron las publicaciones en el estudio de pensadores argentinos, de ahí que encontremos artículos que trabajen sobre la obra entera o algún aspecto de la misma (ético, político, ontológico, estético) de autores como Nimio de Anquín, Ismael Quiles, Miguel Ángel Virasoro, Rodolfo Kusch, entre otros. En la década del 90 comenzamos a notar el incremento de artículos acerca de la filosofía y la historia de las ideas en

América Latina. Varias de las producciones sobre el tema se enfocan en diferentes autores/filósofos latinoamericanos (Francisco Romero, Simón Rodríguez, Luis Juan Guerrero, etc.), pero también hay textos metodológicos como el de Adriana Arpini en el Volumen 8/9 sobre el historicismo en la historia de las ideas, o un texto de Arturo Roig acerca de la recepción del giro lingüístico en América Latina en el volumen 14.

Hasta su retiro de la revista en 1995 y su fallecimiento en el año 2000 hay una gran cantidad de textos de Diego Pró, quien, en ciertos números llega a tener siete producciones entre artículos, homenajes y reseñas. Otra integrante de la revista que tiene una alta participación es Clara Alicia Jalif de Bertranou, llegando a publicar en prácticamente todos los volúmenes desde el año 1978. También se destacan Rosa Licata, Adriana Arpini (quien en el año 2004 asume como secretaria del equipo editor), Arturo Roig, entre otros, que participaron en gran medida en la revista.

Luego de la dictadura cívico-eclesiástico-militar argentina (1976-1983), como adelantamos, específicamente el 6 de junio de 1984, se funda el Instituto de Filosofía Argentina y Americana para contribuir a la articulación entre las reflexiones del pensamiento argentino y americano. Al momento de creación del Instituto se re-nombra, por idea de Diego Pró, la revista *Cuyo*, pasando a llamarse *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*. Recoge como principal tarea publicar los trabajos que se realicen en el marco del Instituto. Pró, quien en ese entonces desempeñaba el cargo de titular de la cátedra Historia de la Filosofía Argentina, continuó como su director.

En 1995 se sancionó la Ley de Educación Superior, que garantizó la gratuidad de los estudios de grado en las Universidades Públicas. La Ley aseguró también variados sistemas para mantener la calidad de la producción académica. En el caso de las revistas se adoptó mayoritariamente el sistema de evaluación doble ciego, es decir, un manuscrito anónimo es juzgado por colegas (anónimos) reconocidos por tener suficiente experticia sobre los temas trabajados en el artículo. No obstante, Mónica Marquina, hace notar que las normas y criterios que los colegas emplean en su juicio no son explícitas, y, por lo tanto, hay posibilidades de que un alto grado de subjetividad se cuele en sus juicios (Marquina, M; Mazzola, C.; Soprano, G. 2009, p. 55). Este desarrollo de evaluaciones produce transformaciones significativas en los modos de escribir en la Academia.

El proceso de cientificación y evaluación de las revistas impacta en *Cuyo*, que en 1995 y a partir de la asunción de su nueva directora Clara Alicia Jalif de Bertranou, comienza un proceso de acomodamiento a las directrices y reglas de evaluación para convertirse en una revista científica. Pero la transformación en la década de los 90 del Anuario *Cuyo* no se da de manera aislada, sino entrelazada con los cambios en las revistas científicas de la Facultad, la Universidad y los ámbitos académico-científicos cercanos a ella (el CONICET principalmente). Las diversas revistas especializadas de Filosofía Latinoamericana acompañan los procesos de modificación de las evaluaciones y escrituras científicas.

A su vez, esta década implicó grandes cambios en el movimiento feminista: surgieron los indicadores de género,



Clara Alicia Jalif de Bertranou

se da el proceso de ONGización del feminismo², y muchas instituciones (entre ellas la Universidad), toman los reclamos feministas para conformar departamentos o centros de investigación sobre género. La categoría de género se pone en boga, borrando, en parte, la marca política que contiene el significante *feminista*. En contrapartida, los movimientos feministas que actúan afuera de la Academia reaccionan críticamente ante esta institucionalización. Observan que tanto las políticas como las consignas están siendo cambiadas a causa de la financiación de organismos extranjeros. Feminismo académico y feminismo militante son significantes que comienzan a estar cada vez en mayor tensión. La revista no se mantiene aislada de esta cuestión, ya que contiene un artículo sobre el tema, escrito por Alejandra Ciriza a pedido de Clara Alicia Jalif de Bertranou, que se pregunta justamente por los modos de militar el feminismo en la Academia.

La década del 2000 afianza los procesos de evaluación de revistas científicas e Institutos. Durante el gobierno de Néstor Kirchner se sancionaron la Ley de Educación Nacional, la Ley de Educación Técnica y la Ley de Financiamiento Educativo, que posibilitaron al Ministerio de Educación de la Nación hacerse cargo exclusivamente de la Educación Superior. Sin embargo, según lo analizan Adriana Chiroleu y Osvaldo Iazzetta, en el artículo “La política universitaria

2 Nombre que se le da al proceso de surgimiento de ONGs feministas en el territorio latinoamericano, financiados por el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional y la ONU para la promoción de la igualdad de género en el territorio. Importa señalar que muchas referentas y movimientos feministas han sido críticas ante estas políticas. (Cfr.: Pisano, M. 1996)

en la agenda de gobierno de Kirchner”, esta situación no se traduce en políticas universitarias de mayor contundencia. En este sentido, los autores observan una continuidad de la agenda y las políticas de los años 90 que se mantienen alineadas con las postulaciones de los organismos multilaterales de crédito internacional (Cfr.: Marquina, M; Mazzola, C.; Soprano, G. 2009). A pesar de ello, la revista *Cuyo*, ya a cargo de Clara Alicia Jalif de Bertranou, hace su entrada en los índices de revistas científicas internacionales, cuya principal herramienta de evaluación se concentra en la evaluación doble ciego.

La indización de las revistas de la FFyL, y con ella del Anuario *Cuyo*, produce cambios importantes: una división más clara entre publicaciones (dosieres, artículos, reseñas), la aparición de normas de citación rígidas y exigencias de escritura para los/as autores/as; temáticas más específicas para cada número; etc. A su vez, este proceso permite una cierta internacionalización de la revista: las temáticas ya no están tan apegadas al pensamiento argentino como otrora lo había delimitado Pró, sino que podemos observar una ampliación más clara hacia la filosofía latinoamericana.

Periodización de la revista (1984-2015)³

Un primer período lo ubicamos entre 1984-1996, que denominamos de “normalización”. Luego de la creación del Instituto pero previo a su proceso de indización, la revista no contiene los detalles propios de una revista científica:

3 La periodización presentada es provisoria, se basa en los avances de lectura, análisis, e interpretación que hemos podido hacer en el marco de esta investigación.

no se establece un listado de la bibliografía consultada en varios artículos, no hay resumen/abstract, como tampoco palabras clave. Con respecto a su producción puede notarse que hay una constancia en la publicación de artículos y reseñas. Por lo demás también encontramos entrevistas, índices, memorias, homenajes, actas, relevo de la obra de autores, edición de trabajos inéditos, etc. Es visible un cierto desnivel entre la cantidad de artículos y de reseñas (en algunos números hay más de estas últimas). Diego Pró es el director de la revista y existe un comité editorial conformado por Clara *Alicia* Jalif de Bertranou y Rosa Licata, quienes estarán presentes de manera constante en las producciones de la revista, aportando artículos, reseñas, actas, entrevistas, crónicas, etc. En cuanto a las temáticas, esta época se concentra en la filosofía argentina, específicamente en autores. Esto se debe a la intención que mantiene Diego Pró desde la fundación de la revista de elaborar una historia del pensamiento argentino a través de sus filósofos.

Una cuestión a notar es la gran cantidad de reseñas que podemos ver en los volúmenes de esta época (llegó a haber números en los que hubo más reseñas que artículos, por ejemplo en el Volumen 2, que contiene 11 reseñas y 6 artículos, también encontramos homenajes, semblanzas y actas de Jornadas). Esto no es algo inusual en los armados de revistas, donde muchas veces por necesidades estratégicas los editores deben reubicar material.

Un segundo período se observa entre 1995/1996 y 2008, donde la revista da sus primeros pasos en orden a formalizarse como revista científica. Entendemos que 1995 es un año bisagra porque es el año en el que se sanciona la

LES y a su vez asume Clara Alicia Jalif de Bertranou como directora⁴, lo que implicó grandes transformaciones: el comité editorial cambia por completo, pasando a conformarse por intelectuales destacados de América Latina, es decir, se internacionaliza. Comienza a tener una impronta más latinoamericana (demostrado esto en la conformación de un nuevo Comité Editorial con investigadores latinoamericanos de la talla de Arturo Ardao, Hugo Biagini, José Luis Gómez Martínez, Oscar Martí, Diego Pró, Arturo Andrés Roig, Juan Carlos Torchia Estrada, Gregorio Weinberg y Leopoldo Zea); a su vez, es notorio el esfuerzo de la flamante directora por actualizar la revista a los estándares que se le exigían desde la comunidad científica; un proceso que vivió la Universidad en su conjunto y por lo tanto todos los Institutos de la FFyL.

También creemos que 1996 es un año importante para esta investigación, ya que se publica en el Anuario el texto *Mujeres e ideas en América Latina, una relación problemática* de Alicia Salomone, uno de los pocos textos en la revista (y el primero) donde se revisa la relación de las mujeres y la filosofía latinoamericana. Leemos esta publicación como un cambio de etapa dentro de la revista, porque suma una mirada y abre una veta que muestra los estudios que trabajan sobre narraciones y textos de otras mujeres en la filosofía latinoamericana.

Una de las características de este período es que a

⁴ Apoyamos esta delimitación en el análisis que elabora Víctor Zonana acerca de la revista, donde ubica como tercer momento crucial la asunción de Jalif de Bertranou como directora (Cfr.: Zonana, V. 2015, p. 13).

partir de 2006 la revista, que había sido publicada en papel, comienza su proceso de digitalización. Actualmente, el Anuario está digitalizado entero en la Biblioteca digital del Servicio de Información y Documentación-SID de la UNCUYO.

Un tercer período en la revista se halla entre 2009-2015, de internacionalización del Anuario. El año 2009 es de inflexión por la entrada de la revista en el Núcleo Básico de Revistas Científicas del CONICET, en *Latindex*⁵ y en Scielo-Argentina, lo cual produjo una serie de cambios no solo en el formato de la misma, sino también en su contenido y su presentación. Artículos con resúmenes en español y en inglés; palabras clave en ambos idiomas; un comité científico de alto renombre internacional; división específica de dossiers, artículos y reseñas; sistematicidad anual de la publicación, etc.

Hemos decidido poner un corte en el año 2015 primeramente porque contiene un dossier producido por mujeres dedicado a revisar la labor de las mujeres en la historia de la filosofía argentina; hecho bastante singular ya que hasta ese número (32) solo es posible encontrar tres producciones que tocan la temática de género o que revisan la obra de una mujer en la revista (una producción sobre Clorinda Matto de Turner escrita por Gloria Hintze; un texto sobre la historia de las ideas de las mujeres de Alicia Salomone y un escrito sobre feminismo de Alejandra Ciriza; estos

⁵ Latindex es el Directorio de publicaciones científicas periódicas de Iberia, Latinoamérica y el Caribe.

últimos ya referidos)⁶. La segunda razón para realizar el corte en el 2015 está en el hecho de ser el último año de dirección del Anuario de Clara Alicia Jalif, figura clave en la revista, como ya hemos empezado a ver.

La relación de las mujeres con el campo académico⁷

En 1947, las luchas que se venían llevando a cabo desde finales del siglo XIX y principios del siglo XX por mujeres socialistas y anarquistas se ven cristalizadas en la aprobación de la ley de sufragio femenino. A su vez, en 1949, el presidente Juan Domingo Perón lanza el decreto 29.337, que suspende el cobro de aranceles universitarios. Ambas cuestiones, sumado a la militancia continua de las mujeres en la Argentina durante toda la primera parte del siglo XX, posibilitan la entrada ya hacia la década de los 60,

6 También hay dos producciones de Juan Carlos Torchia Estrada sobre Angélica Mendoza, cuya escritura está enfocada en los diálogos que mantuvo con Francisco Romero.

7 Tomamos la noción de *campo* de los estudios realizados por P. Bourdieu en *Homo academicus* en relación con el campo universitario, definido del siguiente modo: “el campo universitario es, como todo campo, el lugar de una lucha por determinar las condiciones y los criterios de la pertenencia y de la jerarquía legítimas, es decir, las propiedades pertinentes, eficientes, apropiadas para producir, funcionando como capital, los beneficios específicos que el campo provee. Los diferentes conjuntos de individuos (más o menos constituidos como grupos) que se definen por estos criterios diferentes tienen partido tomado por ellos”. Creemos que, en el marco de esta investigación, si bien nuestro objeto se enmarca específicamente en la Universidad, es necesario ampliar la noción a campo académico, en la medida que, creemos, dicha noción incluye en sí la conflictividad del campo universitario y científico, en juego en las producciones analizadas.

de una gran cantidad de mujeres de clase media urbana al ámbito universitario⁸. Dora Barrancos comenta que a principios de la década del 70, tanto en la Universidad de Buenos Aires como en otras Universidades Nacionales del interior, el porcentaje de mujeres llegaba al 38% (Barrancos, D. 2010, p. 220).

Podríamos leer (y muchas veces se ha leído así) la entrada de las mujeres a la Universidad como un modo de ascenso social y de incorporación al mundo de “la” cultura. Sin embargo, también podríamos decir que se suma un sujeto político a un escenario que continúa siendo el mismo, en tanto que ellas se convertirán en reproductoras de una cultura que les es ajena. Ambas lecturas tienen algo de cierto. Efectivamente, la intervención de las mujeres en el ámbito universitario produjo consecuencias que transformaron no solo la institución sino la vida de un gran porcentaje de mujeres de clase media y alta argentinas. Sin embargo, es importante mostrar la diferencia entre la entrada de mujeres a la Universidad y las transformaciones y la militancia feminista dentro de la misma. Este trabajo no busca profundizar en este fenómeno, sin embargo, notamos esto porque nuestras fuentes no son producciones estrictamente feministas o con perspectiva de género, ni escrituras que rompen con el canon académico, sino que

8 Hacemos notar la eclosión de eventos relevantes para esta investigación que suceden en la década del 60: la entrada masiva de mujeres en el campo universitario, el debate acerca de la existencia de una Filosofía Latinoamericana, el surgimiento de la Filosofía de la Liberación, el crecimiento dentro de la FFyL de investigaciones acerca de la Filosofía argentina y Latinoamericana, y la creación del Anuario Cuyo.

indagamos acerca de los modos a través de los cuales ciertas mujeres se desempeñaron filosóficamente en una revista científica en el ámbito académico institucional; en un campo universitario con sus luchas específicas, muchas veces a costa de una voz propia, y en olvido, incluso, de sus cuerpos o sus propias experiencias. A su vez, los textos que sirven de fuente a esta investigación deban pensarse en el ámbito de la Universidad, con sus *habitus*⁹, sus normas y sus especificidades.

Entre las carreras más elegidas por las mujeres estaban (y siguen estando) las Humanidades, donde se encuentra la carrera de Filosofía. El gran número de mujeres que participa en la revista, ya sea escribiendo o siendo parte del equipo editorial, puede deberse a esta situación.

En la década de los 80, el movimiento de mujeres aparece con un nuevo impulso en la Argentina, a través de la demanda de creación de espacios estatales. A su vez, en este período el porcentaje de mujeres matriculadas en la Universidad era de 47%; en esta década, específicamente en 1986 se realiza el 1° Encuentro Nacional de Mujeres

9 Tomaremos la noción de *habitus* tal como es planteada por Pierre Bourdieu en *El sentido práctico* como "Los acondicionamientos asociados a una clase particular de condiciones de existencia [...], sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas para funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones que pueden estar objetivamente adaptadas a su fin sin suponer la búsqueda consciente de fines y el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente "reguladas" y "regulares" sin ser el producto de la obediencia a reglas, y, a la vez que todo esto, colectivamente orquestadas sin ser producto de la acción organizadora de un director de orquesta (Bourdieu, P. 1991, p. 92)

(hoy Encuentro Plurinacional de Mujeres, Lesbianas, Trans, Travestis, Bisexuales y No binarios) en la ciudad de Buenos Aires y el feminismo comienza a tener un rol preponderante en la agenda internacional, habiendo designado la ONU al período 1975-1985 como “la década de la mujer”. En la década del 90 se crea el Consejo Nacional de la Mujer, un reclamo del movimiento de mujeres desde la vuelta de la democracia. A su vez, en 1991 se sanciona la Ley n° 24.012 de Cupo Femenino en espacios de decisión política. La feminización de la matrícula universitaria ya es un fenómeno en sí mismo y el feminismo en Latinoamérica comienza a crecer con mayor fuerza. En esta década encontramos una gran cantidad de movimientos y agrupaciones feministas (feminismo autónomo, feminismo liberal, feminismo radical, feminismos indígenas, etc.), a la vez que estudios sobre género. En la década del 2000 se crea la agrupación feminista mendocina “Las Juanas y las Otras”, conformada en gran medida por académicas de la UNCUYO, entre ellas Alejandra Ciriza, quien ha tenido un papel relevante en la formación de varias intelectuales feministas en Mendoza. Simultáneamente, también creó la cátedra de Filosofía Feminista en esta misma década. En el año 2008 se fundó el IDEGEM (Instituto de Estudios de Género y Mujeres) en la UNCUYO, que funciona en varias Facultades, incluyendo la FFyL (dirigido actualmente por Susana Tarantuviez), cuyo trabajo está orientado a transversalizar la perspectiva de género en las currículas académicas. En relación con la población femenina que forma parte del claustro docente, en el año 2018 asciende al 54%, y en los cargos políticos al 34%.

Acerca de la relación que las mujeres, específicamente feministas, han establecido con la cultura académica y la teoría en general, comenta Alejandra Ciriza en un texto publicado en el Anuario *Cuyo* en 1996, que, a pesar del conflicto que implica para el feminismo constituirse en un saber teórico (haciendo abstracción muchas veces de luchas, cuerpos, etc.), sin dicha teorización (que inserta los estudios feministas y de mujeres en las reglas del saber científico) no habrían podido discutir en el espacio académico, institucional o universitario, los enunciados sexistas y patriarcales que generalmente circulan (Ciriza, A. 1996, p. 157). Este proceso ha implicado una necesidad de legitimación de los saberes de mujeres por parte de instituciones que las han rechazado históricamente. Retomando sus interrogantes, nos preguntamos ¿cómo se relacionaron las mujeres no abiertamente feministas con el campo académico, su cultura y su *habitus*?

Si tenemos en cuenta las producciones filosóficas que han desarrollado en la revista *Cuyo* podemos ver que, conscientes de la subordinación de los saberes latinoamericanos en relación con la filosofía hegemónica producida en la Facultad y de la necesidad de militar por la legitimación de dichos saberes, no se ocuparon (en la mayoría de los casos) de indagar en los escritos producidos por mujeres latinoamericanas, ni en sus propias experiencias como mujeres filósofas de América Latina. Claro que ocuparse de la filosofía feminista o la teoría de género no es garantía de estar pensando en la propia situacionalidad, ni en la propia experiencia como mujeres o colectivos subordinados. De ahí que resulte interesante señalar la imbricación que se da

entre ambas cuestiones: por una parte defender la historia de la filosofía latinoamericana, generalmente subordinada en el espacio académico de la FFyL, y por otra defender la legitimidad de los saberes de mujeres en espacios académicos (la Universidad en general y el campo científico) que históricamente los ha subordinado.

La escritura académica y academicista

Víctor Zonana comenta en un artículo publicado en el 2015 en *Cuyo* que las revistas científicas tienen un lenguaje de especialidad, es decir, un discurso que contiene manejo conceptual y disciplinar, que generalmente está orientado a la comunicación con pares expertos y que tiene como motivo dar a conocer los resultados de las investigaciones realizadas. A su vez, tiene la necesidad, ese discurso, de construir un determinado objeto de estudio como válido. Para ello hace uso de determinados modos de escribir, divide sus géneros de acuerdo con ciertas funciones (artículos, reseñas, entrevistas, etc), y cada género tiene sus propias reglas (Zonana, 2015).

Así como en el campo universitario en general, las revistas científicas producen un determinado *habitus* que estructura los modos de decir de quienes publican en ellas. La escritura poética o narrativa no se acepta sin más en una revista científica; esto queda para publicaciones literarias o revistas culturales. Entre las características más sobresalientes de una buena escritura científica estándar está entonces: el uso de citas de autoridad y la explicitación de la bibliografía, un lenguaje depurado de expresiones

poético-coloquiales, baja referencia a la primera persona, a las propias experiencias y la opinión, uso del lenguaje impersonal, lenguaje claro, preciso y ordenado, y, finalmente, uso de un lenguaje generalmente sexista: el femenino desaparece y se hacen generalizaciones en masculino.

Estas características son novedosas para el lenguaje filosófico. Platón es un caso icónico de un modo de hacer filosofía muy alejado de esta escritura, pero, sin irnos tan lejos, el siglo XX está repleto de filósofos y filósofas que parten y hablan desde sus propias experiencias (Paul B. Preciado, Jean-Luc Nancy), que tienen un lenguaje poético (Macedonio Fernández, Hélène Cixous), que no siempre explicitan la bibliografía o las citas de “autoridad” (Hannah Arendt, José Martí, Simone de Beauvoir), etc. Estos/as autores y autoras, producen y produjeron filosofía por fuera de estos parámetros de escritura científica. Pero también nos encontramos con filósofos y filósofas de renombre que siguen estos parámetros: Enrique Dussel, Judith Butler, Giorgio Agamben, etc. La escritura de la filosofía es amplia, y la escritura académica es un mundo en sí mismo, con un *habitus* riguroso, que exige un entrenamiento específico que no está exento de luchas de intereses y conflictos de poder. La pregunta entonces es ¿cómo se produce filosofía en las revistas científicas? ¿Cómo es la filosofía producida en estos términos? ¿Cuál es la filosofía aceptada y la que se produce en los márgenes de los sistemas/regímenes de científicidad? Si bien este es un tema vasto para tratarlo de manera breve en este apartado, nos interesa hacer un acercamiento al tipo de escritura con el cual vamos a trabajar, centrándonos específicamente en la escritura de artículos.

La escritura académica se va moldeando a partir de exigencias provenientes de las ciencias exactas. A finales del siglo XIX las Humanidades y las Ciencias Sociales comienzan a sentir el peso de su propio objeto: no pueden amoldarse tan fácilmente al método científico. A partir de aquí tenemos un largo recorrido en estas disciplinas que buscan de algún modo concentrar cuotas de científicidad aprobadas por organismos que, en su mayoría, mantienen idearios de productividad y científicidad propios de las ciencias formales o naturales, las cuales también sufren este tipo de reduccionismos y exigencias, como ya lo señaló Feyerabend en 1979.

En *Homo academicus* (1984), Pierre Bourdieu analiza las diversas relaciones de poder que se dan en la Academia: entre el maestro y el discípulo, entre el tesista y su director, entre el patrocinado y el patrocinante. Todas relaciones de capital a capital, donde el rédito está en la ganancia de capital simbólico. Este último está asociado a una cuota importante de reconocimiento, en este caso, dentro de la Academia. Dice al respecto el sociólogo francés:

Ningún maestro, en una palabra, que no reconozca el valor de la institución y de los valores institucionales que arraigan todos en el rechazo instituido de todo pensamiento no institucional, en la exaltación de la “seriedad” universitaria, ese instrumento de normalización que goza de todas las apariencias, las de la ciencia y las de la moral, aunque con mucha frecuencia no sea sino el instrumento de la transmutación de los límites individuales y colectivos en elecciones de la virtud científica” (Bourdieu, 2012, p. 129).

Es decir que la ganancia de capital simbólico requiere necesariamente del reconocimiento de los límites impuestos por la institución y de la puesta en práctica de su *habitus*, cuyo entrenamiento exige cantidades ingentes de tiempo. Esto se relaciona de manera estrecha con el funcionamiento de la escritura académica: el campo académico, con sus luchas y tensiones, estructura y sostiene los modos en los cuales debe escribirse aquello que investigamos, lo cual a su vez debe contener y demostrar un cierto nivel de seriedad (seriedad del objeto, del estilo, del sujeto que investiga y de quien lo/la dirige, una seriedad que parece incluso llegar a la vida privada¹⁰). Esta búsqueda de capital, necesario para sobrevivir dentro de la Academia, implica una gran cantidad de tiempo de

10 En el mismo texto, Bourdieu comenta que algunos académicos deben su éxito tanto al capital cultural (clase social a la que pertenece, lenguaje aprendido en la infancia, profesión de sus padres, etc.), como al capital social (lazos de nacimiento o de alianza, seriedad, respetabilidad en la conducta de la vida privada, etc.) (Bourdieu, 2012, p. 83–84). ¿Cuáles serían las características que hacen a la “respetabilidad en la conducta privada”? Podemos decir: heterosexualidad; religiosidad; en el caso de las mujeres: maternidad, matrimonio, tener hijas/os, etc. Elementos que parecen no tenerse en cuenta a la hora de reconocer a un/ya académico/a. Sin embargo, este análisis de Bourdieu, nos lleva a preguntarnos si hay posibilidad de que tanto el capital social como el simbólico (un nombre propio que asegure una relación durable con la Academia) constituya, en el caso de algunas mujeres, un capital implícito para constituir sus proyecciones académicas. Esto abre todo un tema (que no trabajaremos en este escrito pero que dejamos abierto) porque ¿quiénes son las mujeres que produjeron en la revista? ¿Cuál ha sido su capital social, cultural, simbólico? ¿Ha habido un patrón de conducta que *implícita, tácitamente* las haya ubicado en espacios estratégicos? ¿Podemos atribuirle su permanencia y producción dentro de la Academia y la revista a su solo esfuerzo?

vida donada a la institución para mantener los niveles de productividad exigidos (incluimos en este el campo universitario y el campo científico).

Luis Villalobos, en un artículo de 2013 publicado en una revista científica (la *Revista Chilena de Literatura*), comenta que el campo universitario y académico ha sido atravesado por un sistema hegemónico y hegemonzante que, al modo de un “imperialismo” cultural, busca uniformar exigencias adaptándolas al sistema imperante en países que detentan el dominio en el pensamiento (Estados Unidos de Norteamérica y Europa) (Villalobos, 2013, p. 145). Las Humanidades se ven en gran medida afectadas por esta situación ya que su producción está en mayor cercanía con el punto de vista de quien las practica y escribe, sus intereses, su interpretación, su problematización. Villalobos plantea que los “vicios” generados por las revistas indexadas (publicaciones cortas y poco sustanciosas, mucha cantidad y poca calidad, reproducción de patrones del mercado dentro de la Academia, etc.) coartan la “libertad” con la que debería llevarse a cabo el trabajo de investigación, en tanto que el campo científico/académico se ve impregnado por intereses de mercado de tipo productivista. Todo esto va acompañado por la mercantilización de la Educación Superior: se reduce el nivel de los títulos de grado a medida que aumenta la oferta de posgrado (con cuotas prohibitivas para muchas porciones de la grupalidad estudiantil). Esto se vivencia con mayor fuerza en Chile que en la Argentina, donde las Universidades públicas y su calidad educativa son defendidas históricamente, pero aun así no nos es ajeno.

Ahora bien, ¿cómo afecta esto la escritura? Se da lugar a un fenómeno que podríamos denominar como una escritura *academizada*, en parte diferente de la escritura académica (siendo esta toda escritura que se lleva a cabo dentro del campo académico). Además de las características que ofrecimos al principio de este apartado (lenguaje impersonal, baja referencia a la propia experiencia, etc.), a medida que la exigencia de productividad se acrecienta, la escritura *academizada* se produce y publica en cortos períodos y, en este sentido, no es extraño encontrar artículos reciclados presentados en distintas revistas con distinto título; artículos poco sustanciosos; excesiva recurrencia a citas de autoridad sin despliegue de la voz propia; dependencia de estudios de autores/as en lugar de problemas, entre otras características.

¿Implica necesariamente que las investigaciones realizadas en la Academia bajo los criterios de cientificidad son de baja calidad? Si bien Villalobos tiene una visión más bien pesimista, en nuestro caso creemos que esto no tiene una conexión directa, de ahí la distinción antes presentada. Los cortos periodos para la escritura, la exigencia de un cierto número de publicaciones anuales y la precarización de becarios/as e investigadoras/es, hacen que la tarea de llevar a cabo una escritura consciente, trabajada y “rumiada” se vuelva más compleja. No obstante, en gran medida en las revistas indizadas podemos hallar artículos de óptima calidad.

¿Escritura femenina, escritura de mujeres? Los mecanismos de defensa para hablar

En su texto de 1995 *La risa de la medusa*, Hélène Cixous comenta que es imposible definir una escritura femenina ya que “siempre excederá al discurso regido por el sistema falocéntrico; tiene y tendrá lugar en ámbitos ajenos a los territorios subordinados al dominio filosófico-teórico” (Cixous, H. 1995, 54). Poco después afirma que la feminidad en la escritura es un privilegio de la voz (entendemos por esto, la voz propia, corporal, rítmica): “En cierto modo la escritura femenina no deja de hacer repercutir el desgarramiento que, para la mujer, es la conquista de la palabra oral” (Ibídem, 55). Ante este panorama que nos presenta la escritora argelina no podemos más que preguntarnos ¿en qué medida los textos que estamos trabajando forman parte de lo que podría denominarse “escritura femenina”? ¿Hay un desgarramiento que se expresa en los textos trabajados? ¿Es necesario/pertinente/posible analizarlos desde estas categorías? ¿O nos vemos en la necesidad de profundizar o crear otras?

En un texto publicado en 1993, la pensadora chilena Nelly Richard se pregunta acerca de la especificidad y diferencia de la “escritura/literatura de mujeres”. Las características de dicha escritura pueden rastrearse en lo simbólico-expresivo o lo temático, es decir, desde las marcas de un registro femenino o desde argumentos centrados en experiencias de mujer. Sin embargo, Richard advierte que esta tipicidad tiene limitaciones: su concepción naturalista del texto y su concepción sobre lo “femenino” como una

identidad-esencia. Ante esto la autora suma las categorías de *productividad textual*, como el modo en que, a través de la escritura, se produce una desestructuración/reestructuración de los códigos narrativos; y la de *juego de representaciones*, que tiene en cuenta el modo en que identidad y representación se hacen y deshacen en el texto. A su vez se pregunta si tiene sentido hablar de una escritura femenina, qué diferencia una escritura masculina de una femenina y qué hace que una escritura sea femenina.

Primero afirma que no es posible decir que el lenguaje es indiferente a la diferencia sexo-genérica, sino que más bien hay que hablar de una feminización de la escritura, que estaría dada por un *rebalsamiento* del “marco de retención/contención de la significación masculina con sus excedentes rebeldes (cuerpo, libido, goce, heterogeneidad, multiplicidad, etc.) para desregular la tesis del discurso mayoritario” (Richard, 1993, p. 132). Es decir, femenina es cualquier escritura que se rebele o rompa con la cultura patriarcal, que “se haga cómplice de la ritmicidad transgresora de lo femenino-pulsional” (Ibídem). Esta lectura, deudora de Julia Kristeva, rompe con una idea biologicista de lo femenino, en tanto no es desde un determinado cuerpo biológicamente establecido que se llevaría a cabo esta escritura, sino desde un margen que subvierte lo hegemónico-monolítico. Esto nos permite pensar aquello que nos convoca: escrituras de cuerpos feminizados que no “subvierten” necesariamente la cultura misógina-patriarcal, sino que, hasta cierto punto, quedan “subordinadas a las formas de la ideología cultural dominante [...] de aquellas otras producciones rebeldes a los montajes de la cultura

oficial [...]” (*Ibidem*, p. 135) (en cursiva en el original). Escrituras que no torsionan el lenguaje hasta encarnarlo, y que nos hacen preguntarnos ¿es una escritura femenina?, ¿es escritura de mujeres?, o ¿hay una feminización de la escritura? Pero también nos hacen preguntarnos ¿en qué medida es necesario torcer el lenguaje para encarnarlo? ¿Es posible ver, en la escritura de estas mujeres, su encarnadura? Si hay una escritura femenina, ¿no habrá una escritura masculina? ¿Necesariamente la escritura hegemónica ha de ser masculina? ¿O es que acaso debemos seguir afirmando que lo femenino encarna la diferencia de manera necesaria?

Esta lectura de Richard no solo mantiene la dualidad pre-existente en la cultura patriarcal de lo masculino y lo femenino, asimilando lo masculino a un lenguaje neutral, hegemónico, a-corporal, descarnado, etc. sino que también mantiene la dualidad academia/hegemonía-márgenes. Esto puede y debe ponerse en cuestión.

Cecilia Sánchez comenta en su texto *Escenas del cuerpo escindido* que el cuerpo del patriarca, de aquel que piensa y manda, no pertenece ni a lo masculino ni a lo femenino sino que es el Hombre, un castrado. Su cuerpo ha sido mutilado de la cintura para abajo¹¹, sin heridas ni carencias. “Toma la palabra en nombre de los dos sexos, en representación de una humanidad asexuada” (Sánchez, 2005, p. 112). El beneficiario concreto de esta abstracción es el varón, pero el Hombre no es el varón. A su vez, la

11 Notamos que esto mismo grafica P. Preciado cuando comenta, acerca de los análisis intelectuales sobre el capitalismo de Negri y Hardt que “...se detienen en su descripción de esta nueva forma de producción cuando llegan a la cintura” (Preciado, 2008, p. 37).

mujer observa que su palabra es expulsada del ámbito de la verdad o la universalidad y es constantemente remitida a su “cuerpo de mujer” y su subjetividad. Esta operación deja fuera de la escena del saber a las mujeres, cuya pulcritud no acepta una feminidad singularizada que podría “contaminar” el ideal. Entonces, ¿quiénes habitan la escena del saber?, ¿y cómo?

De acuerdo con Sánchez, tampoco los varones son el Hombre, cuyas reflexiones no han girado en torno a su propio cuerpo y/o masculinidad, sino a la pretensión de alcanzar un estatuto trascendental. A su vez, parte del feminismo ha deseado alcanzar dicho estatuto, y la demanda de productividad en las sociedades capitalistas ha posibilitado en gran medida su entrada al campo de trabajo remunerado¹². Sin embargo, esta situación, que por una parte ha permitido una ampliación de derechos de las mujeres, acompañado de una mayor independencia económica; por otra, ha significado una doble explotación (debido a su doble rol como trabajadora: doméstica y remunerada) y un reconocimiento social que va, casi estrictamente, de la mano con su mayor o menor productividad. En línea con estas reflexiones, nos preguntamos en qué medida la escritura de las mujeres ha debido disfrazarse o, como lo

12 Tenemos en cuenta los estudios de Silvia Federici, quien entiende que, desde sus comienzos, el capitalismo ha extraído plusvalía del trabajo no remunerado de las mujeres. El trabajo doméstico, reproductivo y de cuidado ha sido y es llevado a cabo principalmente por mujeres que no obtienen por ello un salario. La entrada de las mujeres al ámbito del trabajo remunerado ha significado en gran medida una doble explotación más que una liberación (Cfr. Federici, 2017).

pone Sánchez, “travestirse de Hombre”¹³, en orden a ser reconocida en un ámbito experimentado como extraño a sí mismas. “De este modo, más que oponer las máscaras femeninas a las masculinas, es preciso comprender cuán entrecruzada y confundida se encuentra la *identidad del Hombre* con los escritos masculinos y también con muchas de los femenino/feministas” (en cursiva en el original) (*Ibidem*, p. 128). ¿Y cómo se presenta esta escritura del Hombre? Como un trazo civilizado, que busca ocultar el cuerpo que escribe, “esconder su relación con lo excremental” (*Ibidem*, p. 128). Una escritura que impone determinadas reglas y que, en el caso de las mujeres, se presentaría como homogénea con el discurso de los varones. Una escritura sin marcas, que se traviste de modo que pueda ser reconocida en su “universalidad”, que pueda ser validada en el ámbito académico/científico.

Alicia Salomone, en un texto publicado en *Cuyo*, que analizaremos más adelante, comenta que los escritos de las mujeres en la Historia de las Ideas Latinoamericanas transitaban formas de escritura diversas (como las cartas, las historias de vida o las denuncias), y modalidades “rebeldes” a la gramática preestablecida, siendo su escritura fragmentaria, fluida, con cortes y silencios. A su vez, muestra cómo dichos temas no han sido considerados como dignos de incluirse en el “pensamiento” de Latinoamérica, y cómo, incluso autoras de renombre, han debido apelar

13 Hélène Cixous se pregunta: “¿Soy yo ese no-cuerpo vestido, envuelto en velos, alejado cuidadosamente, mantenido apartado de la Historia, de las transformaciones, anulado, mantenido al margen de la escena, al ámbito de la cocina o al de la cama” (Cixous, 1995, p. 22).

a los recursos retóricos hegemónicos de los que habla Sánchez: pensamiento abstracto, cita de autores, escritura academizada. Creemos que esta situación se ve potenciada en el caso de las producciones filosóficas de mujeres en la Academia. Salomone entiende que la utilización de los recursos retóricos anteriormente mencionados son un *mecanismo de defensa para hablar*.

Tomamos esta noción de *mecanismo de defensa para hablar* entendiéndola como una operación de homogeneización/travestismo de la palabra que llevan a cabo algunas mujeres en el ámbito académico como una herramienta que les permite hablar en la medida en que sus cuerpos, desde ya escindidos por la entrada en el campo académico, buscan protegerse de un des-reconocimiento aún mayor, de una expulsión de la escena del saber. Históricamente, los saberes provenientes de los cuerpos feminizados han estado excluidos de la filosofía, la literatura y la ciencia con mayor fuerza que los saberes de cuerpos masculinizados. Las mujeres fuimos objeto de estudio, mas en muy poca medida se nos reconoció como sujetas parlantes, capaces de pensar y verbalizar nuestros saberes. De ahí que nuestras narraciones y las de nuestras ancestras hayan estado tanto tiempo silenciadas. En este sentido, las mujeres que entran a la Academia, buscan protegerse a través del “escudamiento” en la palabra de varones (la recurrencia constante al análisis y las citas de autores varones), en el esquivamiento a la puesta en valor de sus propias experiencias como mujeres dentro de la Academia y de la Historia de las Ideas de América Latina, en un modo de lectura aséptico de referencias a las vidas no-académicas

de aquellos/as a quienes leen, en el lenguaje impersonal de la cientificidad, etc.

La producción filosófica de mujeres en *Cuyo*

Como decisión general para esta investigación tendremos en cuenta aquellas producciones que se presenten en la modalidad de artículo, de ahí que no consideremos para el estudio reseñas, índices, biobibliografías, entrevistas, conmemoraciones, actas, presentaciones de *dossiers*, ni homenajes. Varias mujeres han tenido un rol central en la conformación y mantenimiento de esta revista, de ahí que gran parte de su producción se encuentre en la escritura de estos otros textos¹⁴. No descartamos que en ellos hayan constituido una gama de expresiones, tonos o categorías propias, sin embargo, entendemos que para un primer trabajo centrar la lectura en la escritura de artículos, no solo implica un largo estudio sino que también permite visualizar la producción filosófica que tuvieron: el trabajo sobre los autores, las categorías, las ideas propias puestas en juego, los intereses, las políticas filosóficas, las relaciones, los problemas que les preocuparon, etc.

Prima facie, una cuestión notoria es la abundante producción de mujeres en la revista. Prácticamente no hay volúmenes en la segunda etapa que no tengan al menos una producción realizada por una mujer, sea esta una reseña, una entrevista, un artículo, etc.

14 También resulta de interés nombrar a la traductora de los resúmenes, Eleonora Bertranou, quien es Ph. D (doctora) por la University of Minnesota, EEUU.

Por otro lado, notamos que la mayor parte de la producción filosófica de las mujeres en la revista está destinada a analizar la obra de un autor varón o de alguna temática desprendida de la filosofía de algún autor. En este sentido tenemos los artículos, entre otros, de María Beatriz Fontana en el primer volumen (“Ricardo Rojas y el factor estudiantil en la fundación de la UNCUYO”); de Angélica Gabrielidis en el segundo volumen (“El pensamiento estético de Mariano Antonio Barrenechea”); de Delfina Fernández en el quinto volumen (“Las ideas estéticas de Luis Juan Guerrero”); de Rosa Licata en el volumen 13 (“Hombre y sociedad en el pensamiento de Miguel Ángel Virasoro”); de Silvana Vignale en el volumen 26 (“La cuestión del método para un “pensamiento latinoamericano” en Arturo Roig”); etc. Esto puede deberse a varias razones. En el primer período (1984-1995/6) el principal motivo tiene que ver con la tarea que se propuso el director del Instituto, desde su fundación en 1984, de continuar la elaboración de la Historia del Pensamiento Argentino, lo cual implicaba profundizar en la obra de *los autores* del pensamiento argentino. De este modo, hasta el volumen 13 (1996) hay investigaciones sobre Ricardo Rojas, Miguel Ángel Virasoro, Mariano Antonio Barrenechea, Coriolano Alberini, Waldo Frank, Carlos Cossio, Luis Juan Guerrero, Joaquín V. González y Alejandro Korn. Estas investigaciones se enmarcan en algunos casos en proyectos de becas para CONICET, dirigidas u orientadas por Diego Pró y Arturo Roig. En el acta de fundación del Instituto encontramos que Clara Alicia Jalif de Bertranou (dirigida por Eugenio Pucciarelli), Sonia Raquel Vicente de Alvarez y Matilde Isabel García Losada eran becarias

de esta institución (según figura en el Acta de fundación del Instituto).

Ya a partir del cuarto volumen y luego en el séptimo, Adriana Arpini introduce autores latinoamericanos a través del análisis del tratamiento de la libertad, la utopía y la historia en Alejandro Deustua (peruano), José Vasconcelos (mexicano) y Alejandro Korn (argentino). En el volumen 6 y 7, en un trabajo dividido en dos partes, Ana María Introna también trabaja sobre José Vasconcelos como un pensador americanista. A su vez, en el volumen 8/9 correspondiente al período 1991/1992, encontramos una ampliación más clara hacia el pensamiento latinoamericano: las temáticas intentan reconstruir una historia de las ideas latinoamericanas en el siglo XIX.

Esta temática fue trabajada por el grupo de investigación dirigido por Arturo Andrés Roig (1922-2012) en Mendoza, conformado casi íntegramente por mujeres, entre quienes se encontraban Adriana Arpini, Estela María Fernández, Alejandra Ciriza, Rosa Licata y Clara Alicia Jalif de Bertranou. Desde la historia de las ideas, el grupo investigó pensadores latinoamericanos propuestos por Roig.

La conformación de la historia de las ideas de América Latina se ha llevado a cabo históricamente con un patrón de lectura que ha privilegiado las ideas y escritos de varones. El caso de esta revista no es diferente, y una gran cantidad de la producción de las mujeres mantiene esta modalidad.

De los casi cien artículos relevados hay cinco escritos en co-autoría: uno en el volumen 3 (1987) entre María E. Musso de Cavallaro y Norma Isabel Sánchez, titulado

“Coriolano Alberini y Waldo Frank”; uno en el volumen 6 (1989) escrito entre Rosa Licata y Clara Alicia Jalif que lleva por título “Una formalización del discurso político”; en el volumen 12 (1995) hay un texto escrito entre Estela Fernández y Alejandra Ciriza sobre Simón Rodríguez; en el volumen 14 (1997) uno titulado “Análisis crítico del concepto de esfera pública” escrito entre Graciela Bosch y Ada Solari; luego ya saltamos al año 2008/2009, volumen 25/26 con un artículo sobre “La presencia de Darwin en William H. Hudson” escrito entre Herminia Solari y Adrián Monjeau. Esto nos da la pauta de que, en general, la producción de las mujeres en la revista se ha hecho “en solitario”. Esto no es extraño para el trabajo filosófico que suele caracterizarse por su soledad. Acerca de sus co-autorías, sabemos que, por ejemplo, Rosa Licata y Clara Alicia Jalif trabajaron juntas durante muchos años en el Anuario y la Facultad, y que Estela Fernández y Alejandra Ciriza compartían espacios de investigación.

Acerca de los temas estudiados: hay varios artículos sobre ética y antropología, temáticas como la libertad, la estética, la libertad jurídica. El humanismo y la historia de las ideas se presentan como preocupaciones de las autoras. En general sus inquietudes filosóficas son o éticas o políticas, y se apoyan para profundizarlos en filósofos argentinos o latinoamericanos, de ahí que encontremos varios artículos que hagan referencia a cierto tópico “en” o “de” determinado autor, como ya lo vimos anteriormente (“La ética ontológica de Miguel Ángel Virasoro”, Rosa Licata, vol. 2; “La teoría egológica de Carlos Cossio y el tridimensionalismo jurídico de Miguel Reale”, Marta Pisi,

vol. 8/9; “La ontología de la belleza en Leopoldo Marechal” de Marta Liliana Juan, vol. 10/11, etc.). Ya a finales de los años 90 y más en los años 2000 esta tendencia comienza a mermar (aunque no desaparece) y es posible encontrar más artículos que tienen como motivo un tema/problema sin vincularlo particularmente con uno o varios autores (“¿El vudú haitiano es un humanismo?” Claudine Michel, vol. 18/19; los artículos de Florencia Ferreira sobre la revista “Claridad; Cuestiones de diversidad e interculturalidad en el pensamiento latinoamericano” de María Luisa Rubinelli, vol. 23; “Educándonos hacia el pensamiento dialógico” de Gloria Elías, vol. 24).

En el volumen 13 de 1996, como ya mencionamos anteriormente, encontramos un primer texto que hace referencia a la escritura de mujeres. Es un artículo escrito por Alicia Salomone titulado “Mujeres e ideas en América Latina: una relación problemática”. Al año siguiente, en el volumen 14, aparece el primer artículo que trabaja sobre feminismo (previamente referenciado). Está escrito por Alejandra Ciriza y se titula *¿Qué feminismo hoy?* En 1999, volumen 16 encontramos una publicación de Gloria Hintze que introduce y da a conocer dos textos acerca de la mujer y la ciencia de Clorinda Matto de Turner. Por último, en el volumen 32 de 2015 hallamos cuatro artículos enmarcados en un *Dossier* acerca de la mujer y la filosofía que trabaja cuatro filósofas argentinas. Estos son todos los artículos¹⁵ que, dentro de la producción de las mujeres en la revista,

15 Sí hay reseñas de libros escritos por mujeres. Hemos encontrados reseñas de libros de o compilados por Adriana Arpini, Clara Alicia Jalif de Bertranou, Dina Picotti, etc.

trabajan el pensamiento, las ideas, la filosofía o la escritura de una o varias mujeres.

Entre las conclusiones que podemos desprender están que: las producciones escritas por mujeres en la revista se hicieron cargo, en gran parte, del trabajo de reconstrucción de la historia de las ideas de la Argentina y América Latina; que sus textos han estado mayoritariamente orientados a trabajar tópicos o temas en autores varones de la Argentina y América Latina; que sus producciones filosóficas han tocado una gran diversidad de temas (pensamiento estético, pensamiento moderno en América Latina, fenomenología, ética -nociones de libertad, esfera pública, etc.-, política (feminismo), humanismo, antropología, historiografía, análisis de documentos -documentación forense, folletos/panfletos políticos, revistas-, etc.); que su producción acerca de Historia de las Ideas de Mujeres en América Latina, de filosofía feminista o estudios de género ha sido escasa.

Lecturas para armar otro canon

Como ya adelantamos, entre los más de noventa artículos que encontramos escritos por mujeres en la segunda etapa (1984-2015) del Anuario *Cuyo*, solo cinco centran su lectura, análisis, interpretación e interrogación en los recorridos y propuestas de mujeres¹⁶. En adelante, a través del análisis hermenéutico-crítico de los textos, buscaremos reconstruir el modo a partir del cual las autoras se han aproximado a las expresiones de algunas *mujeres filósofas*

16 En la primera etapa (1965-1984) no figura ningún escrito que trabaje sobre la cuestión.

para, primero, revisar la modalidad que han tomado a la hora de leerlas, y segundo, acercarnos al armado de otro canon de la Filosofía Latinoamericana.

Los textos que analizaremos son “Mujeres e ideas en América Latina, una relación problemática” de Alicia Salomone (1996 - volumen 12); y del año 2015, volumen 32: “Elvira López, pionera del feminismo en la Argentina” escrito por Amanda Gómez, “Lucía Piossek Prebisch y sus lecturas filosóficas” por Clara Alicia Jalif de Bertranou, “Filosofía y política en Angélica Mendoza” de Florencia Ferreira de Cassone, y “Celia Ortiz de Montoya, una militancia del ideal” de Marcela Aranda.

Alicia Salomone (1961) es una pensadora argentina, que reside hace muchos años en Chile. Investiga, desde la teoría crítica latinoamericana, junto con Gilda Luongo y Natalia Cisterna, entre otras, la expresión escrita de las mujeres en la región. El escrito que nos convoca, publicado en 1996, en lo que hemos determinado como el segundo período de la segunda etapa (1995/6-2009) se titula “Mujeres e ideas en América Latina, una relación problemática”¹⁷. El texto da cuenta de una cuestión central: las ideas de las mujeres en América Latina no son compiladas, trabajadas

17 Nótese la similitud con el título del libro de Raúl Fomet-Betancourt *Mujer y filosofía en el pensamiento iberoamericano: momentos de una relación difícil*. Efectivamente, y en parte lo hemos comprobado, la relación entre la escritura de las mujeres y la filosofía en América Latina es sobre todo un problema. Un fenómeno que debe ser entendido desde categorías propias que surjan de sí mismo, un problema que contiene una gran multiplicidad de vertientes. Testimonio de ello es este mismo artículo, que trabaja un tema casi inexplorado, pero bastante peculiar.

o incorporadas a la “historia hegemónica” de las ideas latinoamericanas. Su producción ensayística parece ser inexistente, ignorando que autoras como Flora Tristán, Manuela Sáenz, Clorinda Matto de Turner, Gertrudis Gómez de Avellaneda, Victoria Ocampo, Julieta Kirkwood, entre otras, han reflexionado sobre la realidad latinoamericana.

Tomando a Mary Louis Pratt, la pensadora argentina entiende que el *corpus* literario del ensayo de ideas latinoamericano está androcéntricamente construido, y es necesario comenzar la tarea de recopilar los textos escritos por mujeres para hacer visibles sus producciones. Pero Salomone no se queda ahí, sino que alienta a poder explicar por qué y cómo se ha dado un predominio de la mirada patriarcal en el ámbito de la historia de las ideas. Y sostiene, como comienzo de su investigación, trabajar sobre las formas discursivas y los temas que abordaron las mujeres: los textos de las mujeres, además de dar cuenta de las mismas problemáticas que los varones en el campo de las ideas latinoamericanas (realidad e identidad de América Latina en la tradición ensayística, pensamiento político, económico, etc.), registraron otras tensiones: la indagación sobre el rol de la mujer y las relaciones de género, el derecho de la mujer a la educación y su participación en la ciencia, el movimiento feminista, la expresión de la mujer, etc. Las mujeres no mantuvieron un discurso que seguía la línea de lo postulado por los varones, sino que desafiaron ese *monólogo* hegemónico planteando problemas propios, afirmando la necesidad de pensarlos y reconocerlos como tales. La expresión de estas temáticas no se mantuvo en el nivel abstracto de las teorías, sino que transitó formas

de escritura diversas (como las cartas, las historias de vida o las denuncias), y modalidades “rebeldes” a la gramática preestablecida, siendo fragmentaria, fluida, con cortes y silencios. Alicia Salomone muestra cómo dichos temas no han sido considerados como dignos de incluirse en el “pensamiento” de Latinoamérica, y cómo, incluso autoras de renombre, han debido apelar a los recursos retóricos hegemónicos (pensamiento abstracto, cita de autores, escritura academizada) como *mecanismo de defensa para hablar*.

Entonces, ¿cómo comenzar a incluir estas expresiones dentro del canon de ideas en América Latina? La autora propone ampliar las fronteras temáticas y flexibilizar las formas discursivas para recuperar visiones y discursos de mujeres que no se han podido y querido escuchar para releer desde otras perspectivas los discursos filosóficos, tanto en el ámbito latinoamericano como mundial.

El texto de Salomone hace un recorrido atrapante por los problemas que se presentan a la hora de trabajar con textos de mujeres en América Latina. Cuestiones que tienen que ver con el poco estudio que hay sobre el tema, y por lo tanto, con las escasas categorías epistémicas de análisis. En este sentido, el artículo introduce una temática novedosa que permite extraer claves de lectura para nuestra investigación.

En 1997 se publica un artículo escrito por Alejandra Ciriza, titulado con una pregunta: *¿Qué feminismo hoy?* El texto versa sobre los feminismos latinoamericanos en la década de los 90. Ciriza se pregunta acerca de las modalidades que debe adoptar el movimiento, haciendo una revisión crítica de ciertas políticas académicas y militantes

en la región (América Latina). Dicho texto es el único que trabaja sobre feminismo en la revista (no desde una perspectiva que centraliza en la cuestión del género sino en el feminismo), no busca reconstruir la trayectoria de una autora, como tampoco busca armar la historia del feminismo en América Latina, sino que problematiza y se interroga, con la urgencia de la praxis, acerca de los modos en que se practica el feminismo en la Academia y en la calle, poniendo en cuestión esta división pero también señalando la peligrosidad de ignorarla y de que ambos espacios se cierren sobre sí. Tiene un tono más militante que el resto de los textos trabajados. Sin embargo, lo que nos gustaría hacer notar, es que el resto de los artículos, más allá de su tonalidad y escritura académica, se posicionan igualmente de manera militante: militan la convicción de que la filosofía latinoamericana y argentina es filosofía (en un espacio como la FFyL en el cual dicho estatuto ha sido puesto en duda muchas veces), y también luchan por la construcción de una epistemología amplia, que permita la elaboración de otro canon filosófico.

Gloria Hintze, doctora en Letras, que ha investigado sobre la escritura de mujeres en el siglo XIX, publica en 1999, a pedido de Clara Alicia Jalif, una producción que se titula “Clorinda Matto de Turner y dos textos sobre la mujer y la ciencia”. Comienza con una breve presentación de la autora y luego transcribe dos textos de la misma publicados en el *Búcaro Americano*, un periódico que editó 65 números entre 1896 y 1906. El escrito no realiza mayores análisis de los textos de Matto de Turner. Sin embargo, es posible encontrar estudios muy ricos sobre la escritora

peruana en otros artículos de Hintze (Cf. Hintze, 2004). No haremos aquí un recorrido por estos escritos porque nos interesa más señalar y remarcar el gesto tanto de Hintze como de Clara Alicia Jalif de hacer *aparecer* no solo un nombre de mujer en el canon de la historia de las ideas latinoamericanas que estaba construyendo la revista, sino de seleccionar dos textos que trabajan *sobre* la mujer. Esta decisión, creemos, acompaña en mucho el espíritu de esta misma investigación: valorar textos que piensan a mujeres leyendo mujeres.

De 1999 saltamos al 2015. Dieciséis años después se publica un *dossier* enteramente dedicado al trabajo de mujeres argentinas en la filosofía. Ya nos encontramos en el tercer período de la segunda etapa (2009-2015): el Anuario forma parte de *Latindex* y por lo tanto contiene las estrictas características de una revista científica. La conformación de *dossiers* es una de ellas. La presentación del mismo, a cargo de Dante Ramaglia, hace referencia al androcentrismo en la construcción de la historiografía argentina y señala que los estudios contenidos en el *dossier* permiten una mayor comprensión de la historia de las ideas en la Argentina. A su vez, comenta que los cuatro trabajos forman parte de un proyecto de investigación (financiado por la Secretaría de Investigación, Técnica y Posgrado de la UNCUYO y dirigido por Clara Alicia Jalif de Bertranou) que se denomina “Mujeres en la historia filosófica argentina. Siglo XX”. Este *dossier* es paradigmático, tanto para la historia de la revista como para la FFyL. No solo abre la revista a un tema de estudio del que poco se ha publicado en ella, sino que posiciona a cuatro mujeres argentinas como *filósofas* en la historia

de la filosofía argentina. Este gesto, que parece mínimo, implica la eclosión de largos recorridos, debates y luchas, tanto dentro como fuera de la Facultad.

Amanda Gómez (Mendoza, 1989) es licenciada en historia por la UNCUYO y trabaja temas vinculados con el feminismo. El artículo publicado en la revista, “Elvira López, pionera del feminismo en la Argentina”, analiza el contexto intelectual y cultural en el cual tuvo lugar la publicación de la tesis doctoral de López, *El movimiento feminista. Primeros trazos del feminismo en Argentina* (1901), para dar cuenta de la posición de vanguardia que tuvo en relación con la temática vinculada con la mujer.

Primeramente se centra en las circunstancias históricas de producción de la autora: un ambiente “varonil” (el ámbito de la Universidad a comienzos del siglo XX); un proceso nacional de gobiernos oligárquicos que fusionan ideas liberales y conservadoras; una continua vigencia de las ideas de la generación del 37, con sus ideales de progreso a través de la formación intelectual; y una fuerte influencia del positivismo y el socialismo utópico para el movimiento de mujeres.

Según explica Amanda Gómez, el feminismo en América Latina (principalmente representado en las zonas urbanas) se expresa en reclamos sobre la capacidad intelectual de las mujeres y su derecho a participar en la vida cívica y política. En este sentido, López retoma estas denuncias y postula, desde el ideario de una educación igualitaria, la necesidad de una reforma pedagógica, que contemple elementos femeninos y posibilite su libertad como ciudadanas. Por otra parte, López reivindica la naturalidad de

un instinto materno en las mujeres y la importancia del rol de la maternidad como motor de posicionamiento de las mujeres como ciudadanas de la Nación. Según su mirada, el instinto materno, de compasión y protección es el sentimiento a partir del cual nace el movimiento feminista, y por lo tanto, la maternidad y la familia deben mantener sus posiciones centrales en la constitución de la Nación.

Brevemente, en la conclusión, la autora discute los alcances y límites de los planteos de López: su posicionamiento binario sobre los sexos, su defensa de la familia, y su optimismo intelectual/positivista acerca del feminismo y sus conquistas. Entendemos que el análisis de Amanda Gómez constituye un trabajo importante para aportar no solo a la historia del feminismo en la Argentina sino también a la historia de la filosofía en nuestro territorio. Gómez trabaja con un texto académico que indagó acerca de las dificultades que las mujeres (López incluida) tenían a la hora de desenvolverse como ciudadanas, es decir, un texto que, dentro de la Academia, exploró las experiencias de otras mujeres pero que en definitiva también estaba hablando acerca de sí misma. Esto lo recoge Amanda Gómez cuando comenta que la tesis iba a ser evaluada por un jurado conformado íntegramente por varones, de aquí que los esfuerzos de López estén puestos en traer parte de la “cultura femenina” a un ambiente hegemónicamente “masculino”. A su vez, la autora es cuidadosa a la hora de discutir con el texto, y creemos que, en parte, funciona como un trabajo introductorio, que descubre las ideas presentadas. Hace un esfuerzo por comprender el texto en su marco histórico, señalando el anacronismo que sería

hacerle mayores reproches por aquello que no pudo ver.

Clara Alicia Jalif (doctora en Filosofía) en su artículo “Lucía Piossek Prebisch y sus lecturas filosóficas” elabora un estudio introductorio a los escritos de Piossek, los temas que ha trabajado y sus aportes a la filosofía argentina.

En el análisis de la obra, Jalif presenta las diversas reflexiones que desarrolló la escritora tucumana acerca de la filosofía y la condición de *filósofo*, la maternidad, el cuerpo, la mujer, la violencia, la máscara, la autenticidad, la experiencia del otro y el amor. Este último tema resulta central en la obra de Piossek, quien propone, en discusión con Max Scheler, dos tipos de amor: “amor ternura” y “amor justicia”. Con este último acerca su postura a la del pensador argelino Albert Camus, a partir del cual también piensa la violencia y la moral desde la realidad argentina de los años 70. Lucía Piossek también trabaja sobre Nietzsche, a quien considera un filósofo vigente en el siglo XX lleno de contradicciones. Sus trabajos se centran principalmente en la relación entre lenguaje y realidad en los escritos nietzscheanos para profundizar en sus reflexiones acerca de la interpretación. Finalmente pasa al análisis del libro de Piossek, *Pensamiento argentino. Ideas y creencias*, en el cual, de acuerdo con la lectura de Clara Alicia Jalif de Bertranou, el interés está puesto en la generación del 37, la inmigración y figuras del siglo XX como Alberto Rougès y Alejandro Korn.

Según las palabras finales de Clara Alicia Jalif, el pensamiento de Piossek gira en torno a la condición humana. Apartada de los “cánones establecidos para resignificarlos”, ha tomado los saberes filosóficos para ejercitar en

sus estudiantes el pensar, para hacerles más libres. Así, se aleja del pensamiento único. Las conclusiones del artículo son breves al ser el texto un recorrido por los temas más importantes que trabajó la autora. El escrito presenta, de manera sucinta, el entramado de lecturas de Piossek.

El artículo de Marcela Aranda (1966, doctora en Historia), “Celia Ortiz de Montoya: una militancia del ideal”, revisa las contribuciones filosóficas humanistas que la entrerriana Celia Ortiz de Montoya (1895–1985) aportó a las prácticas educativas públicas a principios del siglo XX. El artículo de Aranda descubre la conformación del posicionamiento ideológico de Ortiz de Montoya, haciendo uso de la Historia de las Ideas y la Teoría del Contexto, para observar los diálogos y discusiones que mantuvo con los pensadores, las ideologías y los políticos de su época.

La concepción escolanovista de Ortiz de Montoya, profundizada durante sus viajes a Europa, se contrapuso al normalismo que estaba instalado en Paraná. Según la pensadora entrerriana el educador debía adaptarse a las exigencias sociales, de ahí que tanto el método como el disciplinamiento positivista le hayan parecido contrarios a una práctica educativa humanista. Aranda repasa la militancia de Ortiz por renovar pedagógicamente las experiencias áulicas, a su vez que las experiencias históricas e ideológicas (nazismo, nacionalismo católico en la Argentina, radicalismo, etc.), que enmarcan sus posturas.

El artículo contiene, por una parte, un saber teórico acerca de la filósofa trabajada, pero al mismo tiempo contiene un saber operacional que le permite situarla y ponerla a dialogar con las corrientes ideológicas y políticas

de su tiempo, en una relación estrecha con la militancia. Centrado en la pedagogía de la entrerriana, el texto contextualiza de manera compleja el pensamiento y la acción de la autora trabajada.

El texto de Florencia Ferreira de Cassone (doctora en Historia), *Filosofía y política en Angélica Mendoza*, analiza la obra filosófica de Angélica Mendoza (1889-1960) en el cruce con sus recorridos político-institucionales.

Ferreira sigue las transformaciones en las ideas filosóficas de la pensadora mendocina, desde sus intereses por la antropología filosófica cultural, su admiración por Luis Juan Guerrero, la necesidad de crear una conciencia filosófica, sus estudios pedagógicos centrados en la figura de John Dewey, hasta su aproximación a Victoria Ocampo, la revista *Sur* y la corriente de acción en defensa de la mujer. Acercamiento que devino en una entera participación en la Comisión Interamericana de Mujeres, de la cual fue Secretaria Internacional. Durante su estadía en Estados Unidos de Norteamérica se acerca a los estudios hispano-americanos liderados por Federico de Onís.

Se destaca del artículo de Ferreira la relación visible entre las condiciones de producción de Mendoza y su filosofía. El artículo analiza toda su vida y obra de manera sucinta pero fundamentada, especialmente en el análisis que elabora de su filosofía, donde hace aparecer su voz constantemente a través de citas, característica que no registramos de manera tan evidente en los otros tres artículos. Una cuestión que sobresale también es el interés que han puesto, tanto Ferreira como *Cuyo*, en mostrar las reflexiones y la voz de Angélica Mendoza, en un gran

esfuerzo por buscar los cursos y seminarios que la pensadora tomó en Estados Unidos y en la publicación de las epístolas que intercambió con Francisco Romero al respecto¹⁸.

En las palabras finales Ferreira nuevamente repasa sus ideas filosóficas, aclarando la relación distante que puso Angélica Mendoza entre sus investigaciones intelectuales y su vida personal; el estilo y alta calidad de su escritura; y su gran desempeño profesional. Califica su filosofar como “colmado de requerimientos éticos” y “lleno de vida plena” (Ferreira de Cassone, 2015, p. 91). Estas últimas observaciones nos acercan al punto de vista de Ferreira: sus inquietudes, sus valoraciones en relación con la obra de Mendoza, sus intereses en la lectura. No discute con las interpretaciones de Angélica Mendoza, pero tampoco busca elaborar un reporte neutro de su vida y obra: entrelaza y valora aquello que lee.

Entre las conclusiones que podemos establecer de los textos leídos podemos decir, primeramente, que la lectura de mujeres filósofas en la revista ha sido más bien escasa, y en este sentido, el *dossier* del volumen 32 da un paso importante en la tarea de reconocer las voces femeninas en la historia de la filosofía argentina. Llama la atención, no obstante, que los artículos no revisen o señalen la conformación androcéntrica de la filosofía argentina, la historia de silenciamiento de esas voces dentro de la historia de la filosofía en general y la historia de las ideas en la Argentina y América Latina y la importancia del gesto de estudiarlas

18 Publicadas en *Cuyo* por Juan Carlos Torchia Estrada bajo el título de “Angélica Mendoza en los Estados Unidos: un testimonio epistolar.” (Torchia Estrada, 1999)

en orden a desocultarlas. La modalidad de escritura de los artículos es la propia de la escritura científica en humanidades: concisa, precisa, explicativa. En el caso de los dos primeros textos analizados (de Alicia Salomone y A. Ciriza) hay un mayor grado de argumentación y proposición de hipótesis acerca del tema trabajado, mientras que no se observa lo mismo en los textos del *dossier*, tal vez por el hecho de que sean escritos introductorios a las obras de las autoras. En estos últimos textos observamos, a su vez, una modalidad de lectura que (casi) no difiere de la que han tenido las mismas autoras a la hora de leer textos/obras de varones: se repasa su vida intelectual, política, académica, su obra, sus principales ideas y se contextualiza su pensamiento. Hay un poco recurso a la pregunta como modalidad de problematizar las lecturas o de proponer nuevas ideas.

Conclusiones

¿Qué importancia tiene analizar y sistematizar estas producciones? Primeramente creemos que aporta a comprender de manera más completa cómo se ha desarrollado institucionalmente la filosofía en Mendoza. Una buena cantidad de mujeres han puesto tiempo y trabajo en investigar la obra de filósofos (mayoritariamente) y filósofas para armar y valorizar un canon de la Filosofía Argentina y Latinoamericana. En igual medida, encarnaron una militancia que no necesariamente registramos en los matices de la escritura, pero que sí notamos en los programas filosóficos que llevaron a cabo en el campo

académico (temas que tocaron, programas de enseñanza, defensa de ciertos saberes en el campo, políticas de cientifización de la revista, etc.).

Al registrar esta militancia, que solo es posible notar cuando nos abrimos de su producción escrita al *campo* en el cual están escribiendo, nos urge preguntarnos si vieron la relación entre el estatuto epistémico del sujeto latinoamericano que habla y dice su realidad, y el *locus* de enunciación que las mujeres han tenido dentro de la filosofía global. Una relación problemática, al decir de Fernet-Betancourt, en ambos casos, pero que en mujeres que hacen filosofía desde América Latina eclosiona con mayor fuerza. Cuerpos silenciados como *sujetos* de discurso y tratados como *objeto* de los saberes hegemónicos.

En la década de los 90 vemos dos textos de Alicia Salomone y Alejandra Ciriza que hasta cierto punto introducen la temática, pero parece haber un suspenso de la problemática dentro de la revista hasta el volumen 32, en el cual el *dossier* trabajado, escrito por cuatro académicas, parece decir “¿pero dónde están las filósofas en esta historia de las ideas que hemos construido?”

Una historia cuya conformación en gran medida ha sido reflejada a través de los diversos volúmenes en el Anuario *Cuyo*, el cual testimonia procesos, discusiones, formación de categorías y metodologías fundamentales en el campo de la Historia de las Ideas. Creemos que la Revista merece análisis más amplios y profundos por sí misma, en la medida que ha sido una de las plataformas más importantes de la Filosofía Argentina y Latinoamericana en una Facultad reacia a dichos estudios, en un campo tensado de

intereses no siempre explícitos que rechazaban en gran medida las voces de filósofas y filósofos de Nuestra América.

Este artículo cubre algunos de los resultados de una investigación breve que decidió poner el foco no ya en los nombres de varones que suelen repetirse cuando se habla de la conformación de la filosofía en Mendoza, sino en la producción filosófica y académica de mujeres que en igual medida contribuyeron (y contribuyen) a su quehacer en la provincia. En este sentido, entendemos que nuestras conclusiones no son exhaustivas y que, no solo se debe seguir investigando, sino que nuestros resultados también deben ser discutidos.

Bibliografía

Fuente

Cuyo, Anuario de Filosofía Argentina y Americana. Segunda época: vol. 1-32. Biblioteca Digital de la UNCUYO: <https://bdigital.uncu.edu.ar/app/navegador/?idobjeto=185>

Bibliografía general

Alvarado, Mariana (2017). "Mujeres de América Latina. Episodios para una historia de las ideas pedagógicas del sur: Clorinda Matto de Turner y Florencia Fossatti" en *Fragmentos y episodios. Expresiones del pensamiento crítico de América Latina y el Caribe en el siglo XX*, Mendoza: Quellqasqa.

Arpini, Adriana María (2019). "Mujer y filosofía en el surgimiento de la Filosofía Latinoamericana de la Liberación (1969-1979). La *Revista de Filosofía Latinoamericana*", en *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, vol. 21.

- Bacallini, Federico (2017). "Mujeres y universidad: crónica de una inclusión (matizada)". en *Sociales y Virtuales*, vol. 6, n° 6, recuperado de: <http://socialesyvirtuales.web.unq.edu.ar/archivo6/s-y-v-nro-4/articulos4/mujeres-y-universidad-cronologia-de-una-inclusion-matizada/> (20/01/21)
- Barrancos, Dora (2010). *Mujeres en la sociedad argentina. Una historia de cinco siglos*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Beauvoir, Simone de (2018). *El segundo sexo* (Juan García Puente, Trad.) Buenos Aires: De Bolsillo.
- Bourdieu, Pierre (1991). *El sentido práctico* (Ariel Dilon, Trad.) Madrid: Taurus.
- Bourdieu, Pierre (2003). *El oficio de científico* (Joaquín Jordá, Trad.) Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, Pierre (2012). *Homo academicus* (Ariel Dilon, Trad.) Buenos Aires: Siglo XXI.
- Cabrera Gómez, María Josefina y Errázuriz Tagle, Javiera (2015). "Historia, mujeres y género en Chile: La irrupción de las autoras femeninas en las revistas académicas. Los casos de revista *Historia* y *Cuadernos de Historia*", en *Historia*, n° 48, vol. 1, pp. 279–299.
- Federici, Silvia (2017). *Revolución en punto cero* (Carlos Fernandez Guervós y Paula Martín Ponz, Trads.) Buenos Aires: Tinta Limón.
- Feyerabend, Paul (1984). *Contra el método* (Francisco Hernán, Trad.) Buenos Aires: Hyspamérica.
- Fornet-Betancourt, Raúl (2009). *Mujer y filosofía en el pensamiento iberoamericano: Momentos de una relación difícil*. Barcelona: Anthropos.
- Gargallo, Francesca (2009). *Ideas feministas latinoamericanas*. México: Universidad de la Ciudad de México.
- Hintze, Gloria (2004). *Escritura femenina: diversidad y género en América Latina*. Mendoza: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo.
- Ley de Educación Superior (Ley N° 24.521).

- López, María José (2019). "Mujeres y filosofía en la Universidad de Chile de los años 60: el aporte de Patricia Bonzi y Eliana Dobry" en *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, vol. 36, Facultad de Filosofía y Letras, UNCUYO.
- Marquina, Marcela; Mazzola, Carlos; Soprano, Germán (2009). *Políticas, instituciones y protagonistas de la universidad argentina*. Buenos Aires: Prometeo.
- Martínez García, José Saturnino (2017). "El habitus. Una revisión analítica" en *Revista Internacional de Sociología*, n° 75, vol. 3 ISSN-L: 0034-9712. Recuperado de: <http://dx.doi.org/10.3989/ris.2017.75.3.15.115>.
- Ocampo, Victoria (1936). *La mujer y su expresión*. Buenos Aires: Sur.
- Pisano, Margarita (1996). *Un cierto desparpajo*. Santiago de Chile: Sandra Lidid.
- Pró, Diego (1965). *Palabras liminares* en *Cuyo. Anuario de Historia del Pensamiento Argentino*, Mendoza, vol. I, Primera Etapa.
- Pró, Diego (1984). *El ser de lo americano* en *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, Mendoza, vol. I, Segunda Etapa.
- Richard, Nelly (1993). *Masculino|Femenino: prácticas de la diferencia y cultura democrática*. Santiago de Chile: Francisco Zegers.
- Sánchez, Cecilia (2005). *Escenas del cuerpo escindido. Ensayos cruzados de filosofía literatura y arte*. Santiago de Chile: Cuarto Propio.
- Sánchez, Cecilia (2013). *El conflicto entre la letra y la escritura*. Santiago: Fondo de Cultura Económica.
- Torchia Estrada, Juan Carlos (1999). "Angélica Mendoza en los Estados Unidos: un testimonio epistolar" en *Cuyo*, n° 16, pp. 165-182.
- Villalobos, Sergio (2013). "Revistas indexadas y otros vicios académicos" en *Revista Chilena de Literatura*, n° 84, pp. 145-153.
- Zonana, Gustavo (2015). "Sobre la revista como idea: aproximación retórica a CUYO, *Anuario de Filosofía Argentina y Americana*" en *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, vol. 32, pp. 11-28.

VOCES MENDOCINAS EN EL SEGUNDO CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA (1971)

María Eugenia Aguirre¹

 ORCID ID <http://orcid.org/0000-0002-4238-815X>

El *Segundo Congreso Nacional de Filosofía* (SCNF) se realizó entre el 6 y el 11 de junio de 1971 en la ciudad de Alta Gracia (Córdoba, Argentina). Contó con cinco sesiones plenarias² y diez simposios³. Hubo ciento cincuenta (150) comunicaciones de ciento treinta y nueve (139) participantes (16 mujeres y 123 varones), el tema englobante fue “La filosofía en el mundo contemporáneo” (Cf.

1 Profesora de Filosofía y Doctoranda en Filosofía por la Universidad nacional de Lanús. Es investigadora del Instituto de Filosofía Argentina y Americana, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo.

2 1) *Sentido, función y vigencia de la filosofía*. 2) *Lenguaje y comunicación*. 3) *Verdad y enmascaramiento*. 4) *Filosofía y técnicas del poder*. 5) *Presencia y ausencia de Dios en la filosofía*.

3 1) *El problema del ser en la filosofía actual*. 2) *Filosofía, sociedad de masas y política*. 3) *Epistemología, fenomenología y psicoanálisis*. 4) *La enseñanza e investigación filosófica*. 5) *Las corrientes analíticas de la filosofía contemporánea*. 6) *El arte como expresión y revelación*. 7) *Filosofía y ciencias humanas*. 8) *El hombre y el universo: la nueva cosmología y la nueva historia*. 9) *Balance y perspectiva de la filosofía en la Argentina*. 10) *América como problema*.

González y Maddoni, 2018). El testimonio y la valoración del SCNF son disímiles. Para muchos fue simplemente “un congreso más”, para otros, su relevancia está puesta en lo que se desencadenó a partir del mismo: la filosofía de la liberación y una crítica a un cierto modo “academicista” de hacer filosofía.

El Congreso es considerado un punto clave en la historia del desarrollo de la Filosofía de la Liberación. Las miradas retrospectivas que se han dedicado a analizarlo se han detenido en las contribuciones de algunas de las figuras que más tarde serían icónicas de dicho movimiento como Dussel y Scanonne, otras han hecho hincapié en la comprensión del congreso en relación al momento socio-histórico por el que estaba pasando la Argentina y otras han buscado establecer las relaciones con el primer congreso de Filosofía del '49.

Las dificultades en el proceso de su armado (que llegó a tomar casi cuatro años (Cf. Caturelli) son un reflejo de la conflictividad social y política de su tiempo. Así como las menciones a diversas intervenciones e interpelaciones de los estudiantes que reclamaban ser oídos y cuestionaban la jerarquía de los roles de profesor y alumno. Dos años después del Cordobazo, con una Universidad que ha pasado por distintos procesos de intervención, los estudiantes levantan proclamas de alianza obrero-estudiantil y reclaman participación mediante la conformación de los cuerpos de delegados.

Una época convulsionada, cuya prioridad no estaba puesta en la realización de un Congreso de Filosofía, hizo que el apoyo institucional hacia el evento no fuera muy

contundente. Tal es una de las diferencias con el Primer Congreso de Filosofía, cuyo apoyo institucional en término de presupuesto y presencia política (el famoso discurso del presidente Perón) fue altamente superior. Asimismo, muchos estudiosos coinciden en señalar otra diferencia: mientras en el Primer Congreso Nacional de Filosofía (Mendoza, 1949) tuvieron preeminencia dos corrientes de pensamiento, neotomismo y existencialismo con distintas variantes, en el SCNF no hubo una polarización marcada, sino más bien un abanico de posiciones que se sigue de un asentamiento de lo que Francisco Romero llamara la “normalización filosófica”. Este ejercicio “normal” de la filosofía supone una actualización, una puesta al día con la filosofía del momento. Queda pendiente el pensar si en esta puesta al día no se escondía una extranjerización del pensamiento, un no confesado eurocentrismo, un no pensar desde nosotros mismos que la filosofía latinoamericana iba a intentar retrucar. Dos años antes de este Congreso, Augusto Salazar Bondy incitaba a pensar si existe una verdadera filosofía de nuestra América y con ello iniciaba una discusión que será neurálgica para toda la filosofía latinoamericana. La posición de Salazar Bondy y la respuesta de Leopoldo Zea sentarán las bases a partir de las cuales se irán posicionando los distintos filósofos. Retomaremos la discusión más adelante.

La organización del congreso que había quedado pausada del todo en el '69, se retoma en 1970. El Rector de la UNC asume la conducción y el Consejo de Rectores de las Universidades Estatales auspicia oficialmente el evento (González y Maddoni, 2018, p. 76). La coordinación

del Congreso publicó dos materiales diferentes: por un lado, una compilación de 18 ponencias que ilustraban las diversas corrientes teóricas presentes en el evento con el título *Temas de filosofía contemporánea* y que se presentó al inicio del Congreso y, por otro lado, dos volúmenes de Actas publicadas casi dos años después de que el mismo fuera llevado a cabo; pero que no despliegan de manera exhaustiva los trabajos que allí se presentaron y cuyo criterio de selección se desconoce⁴.

En el presente trabajo nos centraremos en las voces mendocinas en el SCNF que lejos de encolumnarse bajo una misma línea de pensamiento permiten vislumbrar las distintas direcciones del ejercicio filosófico en la provincia cuyana. Nos centraremos en autores cuya diversidad permite vislumbrar la riqueza del pensamiento filosófico que se estaba gestando en Mendoza, pero al mismo tiempo, permite localizar puntos de encuentro.

La segunda ponencia del libro *Temas de filosofía contemporánea* es la presentada por Carlos Ludovico Ceriotto con el título “La pregunta por Dios en el pensar de Heidegger (Notas para una hipótesis de trabajo)”. Ceriotto nació en Mendoza en 1928 y murió en 1973. Se recibió de la Facultad de Filosofía y Letras en 1955 y tuvo una importante trayectoria como docente e investigador. El tema que lo convoca en este artículo estaba presente en sus intereses, ya que en 1969 había obtenido una beca de la Universidad de Friburgo de Brisgovia para estudiar “El problema de la

⁴ Se ha denunciado una cierta parcialidad en la selección, por ejemplo al no incluir el trabajo de Nimio de Anquín, pero hay opiniones cruzadas. Cfr. Lértora, 2017, p. 42 y 43.

Editorial Sudamericana

II^o
Congreso
Nacional
de
Filosofía

Actas

posibilidad de la pregunta por Dios en el pensamiento de Husserl y Heidegger” (Jaliff, 2018, p. 92)

Heidegger es un autor de importancia decisiva en la filosofía contemporánea y la investigación de Ceriotta apunta, más que a dar respuestas, a intentar delimitar la posibilidad de la pregunta en/desde Heidegger. Desde un comienzo hay dificultades en la formulación misma: por qué, por quién o quiénes hemos de preguntar. Asimismo la casi total ausencia de la temática en la filosofía contemporánea hace que el autor se pregunte acerca del “proceso que puede haber llevado a la obturación de la posibilidad de preguntar auténtica y rigurosamente por Dios” (Ceriotta, 1971, p 13). Una de las razones que encuentra tiene que ver con la persistencia de la modernidad. Toma como ejemplo al pensamiento de Husserl que a su juicio consume la filosofía moderna, a pesar de la apertura que señala su última obra, ya que extrema la posición del sujeto como fundamento. Por lo que Ceriotta se pregunta por la correlación entre esta postulación del sujeto como fundamento y la ausencia de Dios,

Las dificultades que hoy encontramos para preguntar por Dios ¿no surgirán de la tradición moderna que aún llevamos en nosotros? Y si pensamos con Heidegger que la metafísica moderna no es sino el último estadio de la metafísica occidental, ¿no será la “muerte de Dios” su inevitable consecuencia? (1971, p. 15).

Heidegger postula que toda la metafísica occidental ha olvidado la pregunta por el ser y se ha quedado en una

meditación sobre lo ente. La ontología tradicional pensó a Dios como “ente supremo”, como *Causa sui*. Al rechazar esa mirada, la filosofía de Heidegger se nos aparece como un pensar sin Dios, pero que abre la posibilidad de un nuevo horizonte de búsqueda. Lo que mienta la frase de Nietzsche “Dios ha muerto” hace referencia al Dios moral, al Dios cristiano, al concebido como valor supremo, pero no significa, para Ceriotto, la “pérdida de toda referencia a lo divino” sino que “permite una apertura hacia una religiosidad más pura, menos antropomórfica y una cierta disposición para el misterio” (1971, p.17). La muerte de Dios permite pensar de otro modo lo divino.

La experiencia de lo divino se ubica para Heidegger en el ámbito de lo sacro. Pero el acceso a dicho ámbito parece estar relegado a los poetas, dado que “el pensador dice el ser y el poeta nombra lo sacro” (*Ibid.*, p.18). El autor se plantea si solo será posible preguntar por Dios cuando el pensar haya recobrado su elemento y la verdad se haya des-ocultado. La época contemporánea es descrita como aquella en que lo sacro permanece cerrado como dimensión y se produce un “desdiosamiento”, esto es, no poder experimentar la proximidad de lo divino. Heidegger retoma la senda de los pensadores presocráticos para ensayar un nuevo comienzo pero no deshistorizadamente sino como una posibilidad para el pensar contemporáneo. Fue necesario que Nietzsche clausurara la metafísica para que Heidegger pudiera oír las enseñanzas de Hölderlin que imbrica el pensar y el poetizar. “El poeta abre el ámbito de lo sacro y en cierto sentido ofrece al pensador la posibilidad de pensar lo divino que en los dioses se anuncia” (*Ibid.*,

22–23). Ceriotto remite así a la concepción inspirada en el poeta alemán del mundo como *Geviert* “la tierra y el cielo, los dioses y los mortales” (*Ibid.*, p.23) y se pregunta por la legitimidad de oponer binariamente lo divino del mundo.

Aquellas inquietudes quedan sin respuesta, simplemente esbozadas. Pero hay algo en lo que sí sienta una posición clara: a la hora de preguntar por Dios debe descartarse de plano la actitud cientificista o positivista que busca apresar aquello por lo que se pregunta, que busca dominarlo. Esa ansia de dominio propia del sujeto moderno nos aleja del ámbito de lo sacro y de la predisposición con la cual podemos esperar el advenimiento de dicha experiencia: la serenidad (*Gelassenheit*).

Este último punto, el sujeto moderno caracterizado por su voluntad de dominio, nos permite establecer una vinculación con otra de las ponencias que abordaremos, quizás la que tuvo más repercusión al ser caracterizada como hito inaugural o clave en la constitución de la filosofía de la liberación: “Metafísica del sujeto y liberación” de Enrique Dussel. Nacido en La Paz, Mendoza en 1934 tras su formación en filosofía en la Universidad Nacional de Cuyo, viaja a Europa y se capacita en filosofía, historia y teología, entretejiendo distintas ramas teóricas. Al momento de participar del congreso ya había obtenido el Doctorado en Filosofía en la Universidad Central de Madrid (1959), la Licenciatura en Estudios de la Religión en el Instituto Católico de París (1965) y la tesis doctoral en Historia por La Sorbonne (1967). Ya para entonces, América Latina se había vuelto el foco de sus estudios.

Su ponencia comienza haciendo alusión a dos lugares

que, a primera vista, parecen no guardar ninguna relación: una iglesia romana en la que Bernardo de Clairvaux había predicado las Cruzadas y las profundidades de una mina boliviana, en la que hombres son explotados por un salario miserable. ¿Qué proceso permite anudar ambas imágenes? Las Cruzadas fueron un primer impulso dominador en el seno de la Europa medieval, al mismo tiempo que se empezaba a gestar un nuevo tipo de hombre que no buscaba el honor como la nobleza ni la santidad, sino que migra hacia las ciudades con un afán de riquezas. El impulso dominador y la codicia burguesa se aúnan en la Conquista. La expresión filosófica de ese sujeto moderno se dará después, cuando el proceso haya sido consolidado. El ego cogito es precedido por el ego conquiro/conqueror, como explicitará en otros textos. “Toda esa metafísica del sujeto, expresión temática de la experiencia fáctica del dominio europeo sobre las colonias, se concretiza primero como mera voluntad universal de dominio, pero real e históricamente como dialéctica de dominación–dominado” (Dussel, 1971, p. 29).

Dussel incorpora un elemento de análisis que sigue siendo actual: el eurocentrismo, si bien expresado con otras palabras. Dice el autor que el dominador oculta su dominación, la naturaliza, introyecta “en el dominado su propia interpretación abusivamente universalizada” (*Ibidem*). El dominador europeo, desde su posición de metrópoli, co-opta a las élites ilustradas de las colonias haciéndolas sus portavoces, dejando a los oprimidos sin la posibilidad de erigir un discurso propio, condenándolos al silencio, ofreciéndoles una imagen alienada de sí mismos. Algunos años después, Aníbal Quijano dice que el eurocentrismo como

perspectiva de conocimiento “opera como un espejo que distorsiona lo que refleja” (Quijano, A. 2014 [2000], 807).

Por lo tanto se hace menester tomar conciencia de la opresión y de lo que el autor llama la “dialéctica de la dominación” (*Ibíd.*). El análisis de Dussel es “ontológico”, en tal sentido interpreta que los aspectos políticos, económico y culturales de nuestra cultura se muevan “desde fuera” como un ocultamiento de nuestro ser, y que cualquier filosofía que desde nuestras latitudes no sea crítica de este estado de cosas, se vuelve cómplice.

Dussel retoma el señalamiento que hiciera dos años antes Salazar Bondy al caracterizar a la filosofía latinoamericana como un pensar imitativo e inauténtico y se pregunta por la posibilidad de un filosofar auténtico en nuestro contexto de subdesarrollo y opresión, a lo que contesta que:

Es posible solo con una condición: que, desde la autoconciencia de su alienación, opresión, sabiéndose entonces estar sufriendo en la propia frustración la dialéctica de la dominación, *piense* dicha opresión; *vaya pensando* junto, “desde dentro” de la praxis liberadora una filosofía ella misma también liberadora [...] La praxis liberadora debe aniquilar la dialéctica de la dominación en vista de un nuevo hombre histórico donde la dominación cósmica y cosificante sea superada en una fraternidad humanizante (Dussel, 1971, p. 31).

Superar la dialéctica opresor–oprimido implica no volvernos nosotros/as mismos/as opresores, sino cortar con ello en una praxis fraterna (hoy agregamos/aclaremos:

sorora). Dussel insiste en la importancia de la filosofía en este proceso por su rol esclarecedor. El mendocino hace suya la invitación del filósofo peruano de hacer de la filosofía una “mensajera del alba”, Salazar afirmaba que:

La filosofía tiene, pues, en Hispanoamérica una posibilidad de ser auténtica en medio de la inautenticidad que la rodea y la afecta: convertirse en la conciencia lúcida de nuestra condición deprimida como pueblos y en el pensamiento capaz de desencadenar y promover el proceso superador de esta condición. Ha de ser entonces una reflexión sobre nuestro status antropológico o, en todo caso consciente de él, con vistas a su cancelación (Salazar Bondy, 2006 [1969], p. 89).

Que la filosofía pueda volverse liberadora implica correrse de un lugar común en el que se suele ubicar al filósofo: el lugar de repetidor de pensamientos ajenos, alienantes y alienados, abstractos y descarnados. A este, opone Dussel otro tipo de filósofo, el que imitando el gesto de la mayéutica socrática permite parir una filosofía *otra* para América latina.

Ahora bien, ¿es el filósofo argentino y latinoamericano un repetidor de pensamientos ajenos? ¿O lo fue hasta la década del '70? Frente al debate de si existe una filosofía en nuestra América, y puntualmente, una filosofía argentina encontramos una decidida respuesta afirmativa: la da Diego Pró en su ponencia “La filosofía argentina. Balance y perspectiva”. Diego Pró nació en Resistencia, Chaco en 1915 y falleció en Mendoza, en el año 2000. Lo incluimos

en esta reseña de las “voces mendocinas” ya que desarrolló una buena parte de su trayectoria académica en la provincia andina. Tras haber realizado sus estudios universitarios en Paraná, viaja a Mendoza en 1944 y asume la Dirección Interna del Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. Da clases en Tucumán y Catamarca y vuelve a Mendoza en 1959, en donde se hará cargo de las cátedras de “Historia del Pensamiento y la Cultura Argentinos” y “Lógica” (Jalif, 2000, p. 18). Desde ese lugar desarrolla una importante labor en la consolidación del estudio de la filosofía argentina.

Pró participa del Congreso con dos comunicaciones: “La filosofía argentina. Balance y perspectiva”, que fue incluida en las Actas y “Problemas de la historiografía de las ideas” que apareció en el libro de *Temas de filosofía contemporánea*. Este segundo artículo es una reflexión sobre algunos puntos de filosofía de la historia que se consideran propedéuticos para el estudio de la filosofía argentina. Desarrolla cuestiones relativas a si es posible hablar de una unidad del proceso histórico o si el mismo es discontinuo, así como si se puede tomar al proceso histórico como un hecho necesario o bien contingente. Cita a Hegel como uno de los exponentes de la concepción de la historia como un decurso necesario y a Shopenhauer y Charles Renouvier como representantes de la posición contraria. La elección de este último no es casual ya que lo que Pró desea asentar es que si bien no coincide con la concepción hegeliana, tampoco la historia puede concebirse como pura contingencia y desdeña que la disciplina histórica pueda ocuparse de “lo que pudo haber sido y no fue” como hace Renouvier

en *Ucronia* (1901). “La necesidad está representada por el pasado histórico, por la realidad histórica ya *sida* o acontecida” (Pró, 1971, p. 158). El ejercicio de historia alternativa o de ciencia ficción de pensar lo que podría haber pasado se descarta por el carácter necesario que toma lo sido, lo cual no quiere decir que no podría haber sido de otra manera “la realidad histórica *sida* ha sido una posibilidad entre otras antes de concretarse como tal” (*Ibíd.*) La negación de ello implicaría negar la libertad humana; pero una vez que acontecen ciertos sucesos condicionan el futuro. Pró asevera que esto mismo puede aplicarse a la historia de las ideas en tanto que Malebranche, Leibnitz o Spinoza son pensadores originales que tratan de resolver, cada uno a su manera, el problema filosófico que legó Descartes: el dualismo.

El tercer problema que reseña el autor es si existe una teleología en la historia o si su desarrollo es más bien mecánico. ¿Hay un fin en la historia? Herder y Hegel sostuvieron que la realización cada vez más plena de la libertad era un fin que modelaba el decurso histórico. Por otro lado, el positivismo e historiadores y filósofos de diversas corrientes hicieron de la historia la resultante de factores determinantes de distinto tipo: ya económicos, ya biológicos. Pró rechaza ambos extremos porque tienen algo en común: hacen de la historia algo impersonal, le quitan agencia al sujeto.

Asimismo el autor propone distinguir entre la vida histórica y la historiografía en la medida en que nunca sabemos qué hechos serán relevantes en un futuro; podemos pensar que estamos llevando a cabo una gesta histórica y

que nos desmientan o al revés (sucesos que no pensamos que sean relevantes se muestren así en el avenir). Pero para ilustrarlo ofrece dos ejemplos que nos parecen muy polémicos, dice Pró: “Acontece algo parecido a lo que con la madre y el alumbramiento. La madre no conoce el proceso vital del alumbramiento; lo conoce el médico obstétrico. La niña que toma la primera comunión ignora el profundo trasfondo teológico de lo que hace” (Pró, 1971, p. 164). No nos parece casual que hable de “médico obstétrico” en lugar de, póngase el caso, “partera” ni que diga “la niña” en lugar de “el niño”. Que se nos haya despojado a las mujeres de los saberes ancestrales acerca de nuestros cuerpos, es algo que la teoría feminista ha venido desarrollando hace tiempo. Que se le quite a la mujer parturienta potestad sobre su cuerpo y se la entregue al masculinizado poder médico es algo que se denuncia como violencia obstétrica. Pero tampoco nos parece menor ni anecdótico que el ejemplo de la comunión sea protagonizado por una niña. Nuestro lenguaje, hoy discutido por los/as/es partidarios/as/es del lenguaje inclusivo, hace del masculino no solo uno de los polos, sino también el neutro. Decir “la niña” es decididamente apuntar a una singularidad, lo que nos lleva a preguntarnos si es solo la juventud, la temprana edad la que hace que la niña desconozca el “trasfondo teológico de lo que hace” o si hay un prejuicio acerca del entendimiento que podemos tener las mujeres sobre temas abstractos como los teológicos, o los filosóficos.

Fuera del excurso y volviendo al texto de Pró, el cuarto punto que desarrolla es el del “acontecimiento y la significación histórica”. Allí cuestiona el uso de la categoría

de “hecho”, que concibe como un término propio de las ciencias naturales que no tiene cabida en la historiografía, dado que los acontecimientos históricos poseen una temporalidad diferente. El pasado que no es totalmente *sido* se prolonga en el presente y el futuro se anticipa como proyección. Poder captar desde un presente la significación de los acontecimientos pasados es la tarea de la ciencia histórica, para el autor, y como el presente es siempre cambiante, la disciplina permanece como “una ciencia abierta, nunca cerrada o terminada” (p. 167). Asimismo la relación entre los sucesos históricos no podrá pensarse como relación entre “hechos”. Pró sostiene que no puede hablarse de “causalidad” en los acontecimientos históricos puesto que siempre está el componente de la libertad humana. Y por eso mismo la historia no se repite tal cual. Cada época comprende en sí acontecimientos que se asemejan porque “los distintos aspectos o facetas de la realidad histórica en una época determinada o en una generación [...] emergen de la misma comprensión del mundo. Todos los aspectos (económicos, políticos, jurídicos, morales, científicos, técnicos) se encuentran siempre interrelacionados” (p. 170).

Este último aspecto es uno de los ejes a partir de los cuales piensa la filosofía argentina en su conocido artículo “Periodización del pensamiento argentino” (1965). Escolástica, Iluminismo, romanticismo historicista, espiritualismo ecléctico, positivismo entre otras son las orientaciones de la filosofía argentina que el autor reconoce, retomando los nombres que la filosofía europea acuñó para describir su propio pensamiento. Sin embargo, pese a que en esta clasificación resuena lo imitativo e inauténtico, en el artículo que

Pró presenta al Congreso, “La filosofía argentina. Balance y perspectiva”, el autor se encarga de defender la existencia y originalidad de la filosofía argentina. La posición del autor no se basa en una declaración de principios sino que afirma la existencia de una filosofía argentina sobre la base de un trabajo historiográfico. Pró sostiene que hay dos argumentos posibles: uno de base más existencial que tiene que ver con el hecho de que por el sólo hecho de existir tenemos una comprensión del mundo y de la vida que habilita una posición filosófica y el otro de corte más positivista, más empirista, que afirma la existencia de la filosofía nacional a partir del acervo generado o posibilitado por la historiografía. Desde ambos puntos de vista afirma la existencia de la filosofía argentina. E incluso a partir de la reconstrucción documental, Pró afirma no solo su existencia, sino también su originalidad. De allí que sostenga que “hay que prescindir del espíritu reductivo que supone la búsqueda de las influencias, que coloca a los pensadores americanos en el lecho de Procusto de los moldes europeos” (1973, p.145). Sin embargo resulta un posicionamiento un tanto ambiguo en la medida en que su propio estudio generacional de la filosofía argentina se basa en corrientes de pensamiento europeo (ilustración, romanticismo) y utiliza el verbo “penetrar” para referirse al desarrollo que las mismas tienen en nuestro país⁵.

Pese a ello, algunas líneas interesantes que propone el

5 “Penetración de la filosofía moderna en el Río de la Plata” (...) “penetración y desarrollo de la filosofía de las luces y la ideología” (...) “El espiritualismo ecléctico francés penetra durante la época de la organización nacional” (Pró, 1973, p.140)

autor para pensar el propio pasado filosófico consisten en diferenciar periodos en los que la filosofía estuvo supeditada a otras formas de conocimiento (ya sea la teología en la época escolástica, ya sea la ciencia con el positivismo) y reivindicar por lo tanto su independencia; pero al mismo tiempo reconocer que previo a la profesionalización de la filosofía han habido producciones que reflejan concepciones de mundo y que sin entrar en los moldes del discurso filosófico académico merecen ser tenidas en cuenta en la redacción de nuestra historiografía filosófica.

Pró se muestra optimista respecto de la producción académica de sus contemporáneos y festeja que se produzca una federalización del estudio de la historia de las ideas. Rescata en nuestra provincia estudios filosóficos acerca de Manuel A. Sáez, Monseñor Faustino Arredondo y Julián Barraquero (p. 149) y la labor de investigación propia junto con la de Arturo A. Roig, Alberto Caturelli, Ramón A. Leoni Pinto y otros (*ibídem*).

Uno de los autores citados por Pró, también coterráneo, hace una presentación en el SCNF: Arturo Andrés Roig. Roig nació en Mendoza, en 1922 y falleció en la misma provincia, en el año 2012. Estudió Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, en donde se desempeñó como docente, al frente de la Cátedra de Historia de la Filosofía Antigua entre los años 1959 y 1975, llegó a ser Secretario académico de la Universidad, desde donde impulsó una novedosa transformación de los estudios superiores. En 1975 debió exiliarse por causa de la persecución política que se vivía en el país. En el exilio, pasó por México y Ecuador. En este país desarrolla una

amplia trayectoria en el campo de la Historia de la Ideas ecautorianas y latinoamericanas. Vuelve a la Argentina con la democracia y es un gran propulsor y referente de la investigación en Historia de las ideas. Roig fue invitado al SCNF en calidad de presidente del simposio “América como Problema” (González & Maddonni, 2018, p.90).

La ponencia que presenta en el Congreso lleva por título “Necesidad de un filosofar americano”. La misma había sido leída con anterioridad en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNCUYO, en ocasión de la conmemoración de la fecha patria del 25 de mayo, fue publicada en *Cuyo. Anuario de historia del pensamiento argentino* (1970). Aparece también en las Actas del congreso que ven la luz dos años después de acaecido el mismo, en 1973. En el artículo Roig analiza el pensamiento de Juan Bautista Alberdi quien ya en 1837 aludiera al concepto de “filosofía americana” y lo interpreta, según asevera el título, como un “filosofar americano”.

La Generación de 1837 se vio en la necesidad de dilucidar el sentido y los alcances de la revolución de mayo, lo hecho y lo que quedaba por hacer. Se hacía necesario “consolidar desde el pensamiento nuestra emancipación” (Roig, 1973 [1971], p. 538). La invitación de Alberdi a poder efectuar dicha consolidación y generar una filosofía americana aparece en el *Fragmento Preliminar al estudio del Derecho*. Allí advierte la existencia de ideas opresoras e ideas liberadoras:

...la idea puede encubrir o descubrir la realidad [...]

la única vía para alcanzar un descubrimiento en lo que

respecta a lo nuestro radica, primero en pensar y luego pensar sobre lo nuestro de modo propio (*Ibidem*).

La liberación tiene que ver con poder pensar la propia realidad, eso ya supone un cierto concepto de libertad; y es pensar sobre lo nuestro (aunque veremos que la filosofía americana no es solo la que tiene como objeto lo americano) sino que también agrega Roig “de modo propio”. Poder hacerlo supone concebir al filosofar anclado en un espacio y un tiempo y en diálogo con la praxis. La propia historicidad, el reconocimiento de las coordenadas desde las cuales se filosofa “nos impedirá caer nuevamente en el plagio, en la imitación servil, en lo exótico”, supone “la búsqueda de una autenticidad y es a la vez denuncia de alienación, de pensamiento enajenado” (*Ibid.*, p. 539).

En 1838 Alberdi sostiene una polémica con Salvador Ruano quien impugna la tesis de una filosofía americana. El autor del *Fragmento preliminar...* rechaza esa forma de filosofar propuesta por Ruano llamándola “filosofía en sí” que por pretenderse universal deviene abstracta. Alberdi reconoce la peculiaridad de todo filosofar, y postula una relación dialéctica entre lo absoluto y lo relativo. Y hace un llamamiento a que nos alejemos del supuesto filosofar puro o especulativo que no es otra cosa que un pensar alienante y descomprometido (*Ibid.*, p. 542). Nos pide que “filosofemos *desde* lo americano y *sobre* lo americano” (*Ibid.*, p. 543). No se trata exclusivamente del objeto (que entonces se circunscribiría a ciertos temas o ramas de la filosofía: de la historia, de la cultura, etc.) ni del lugar de enunciación, no es la filosofía americana sinónimo de filosofía “en”

América, puesto que implica también un cierto modo de abordaje de su ejercicio. Dice Roig: *filosofar* americano o *filosofar americanamente*, esto es “desde nuestra condición existencial asumida como tal y entendiendo a la filosofía como función de la existencia” (*Ibíd.*, p. 546).

Esto no quiere decir renunciar al pensamiento europeo o de otros lugares sino que es necesario “aplicarlo” a las circunstancias americanas. Roig afirma que “la filosofía entre nosotros ha de ser, antes que nada, filosofía sin más” (*ibíd.*, p. 545). Podrá tomar o no temas americanos, pero lo decisivo será que lo haga “americanamente”, que suponga una toma de conciencia, un pensar crítico.

Roig se hace eco de las palabras de Leopoldo Zea quien en su debate con Salazar Bondy, de quien ya hemos hablado, postulara la existencia de una “Filosofía americana como filosofía sin más”. De acuerdo con el pensador mexicano la situación de dominación no imposibilita un pensar auténtico, el hombre es tal por poseer logos y el filósofo es quien hace de la palabra la virtud de su existencia. De algún modo da la primera respuesta que había mencionado Pró, quien, sin embargo, como vimos se inclina por aseverar la existencia de la filosofía americana (y argentina) apelando al acervo filosófico existente.

El problema de si existe una filosofía americana es a juicio del filósofo mexicano un problema impuesto desde Europa que al imponerse como arquetipo de humanidad, exigió a las demás culturas que se justificaran. Para Zea, originalidad es partir de sí mismos, de lo que se es, de la propia realidad y culminar en respuestas que sean válidas para otras realidades; la adaptación de ideas a nuestras

necesidades y conveniencias y, en suma, hacer filosofía sin más, que lo americano se dará por añadidura. Roig coincide en este punto con Zea al mostrar que en Alberdi se observa una “doble fuente de originalidad” (pp. 545 y 546): la “aplicación” de las ideas europeas a nuestras circunstancias y este poder pensar desde nosotros mismos “sin más”.

Roig afirma que tenemos “como tantos otros pueblos, desventajas derivadas de nuestra condición histórica y que podemos y debemos, eso sí, superarlas” (p. 546); pero esta situación no imposibilita la posibilidad de un filosofar auténtico.

Otro de los autores mendocinos que se inscribe en la línea de la historia de las ideas latinoamericanas es René Gotthelf, quien egresó en 1963 de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNCUYO con el título de Profesor y licenciado en Filosofía. Se desempeñó como docente en establecimientos de enseñanza primaria, media y superior de Mendoza. Se especializó en metodología de la investigación y fue fundador y director por 22 años de la EDIUNC. Su trabajo en el campo editorial ha sido muy reconocido. El título de su ponencia es “Una interpretación argentina de la libertad: Alberto Rougès”.

Gotthelf comienza su análisis del concepto de libertad en Rougès remitiéndose a la periodización generacional de la historia de la filosofía, según la cual la generación de 1910 reacciona al positivismo y al mecanicismo propio de los pensadores anteriores y eso hace de la libertad uno de sus temas predilectos. Señala que Rougès encara la cuestión de la libertad a partir de la distinción entre dos tipos de realidades: la física y la espiritual. Mientras la primera

se sitúa en un presente continuo que solo cabe repetir, la temporalidad es uno de los rasgos distintivos de la vida espiritual. La supervivencia del pasado y la anticipación del futuro son claves en su concepción. Lo que ha podido llevar a equívocos es, por ejemplo, cierto vocabulario que maneja la ciencia para tratar con la realidad física, dándole un dejo antropomórfico. Allí interviene positivamente la filosofía aportando a la ciencia otra manera de concebir lo real, tiene a juicio del filósofo tucumano una “misión libertadora” (1973, p.462).

El artículo tiene un tono altamente descriptivo, reseña uno de los libros más importantes del tucumano, *Las jerarquías del ser y la eternidad*, y algo de su correspondencia. Repasa la discusión de Rougès y el epistemólogo francés Bénézé, para mostrar la posición del filósofo argentino pero sin que podamos advertir su propia posición. Rescatamos del escrito la necesidad de trabajar sobre la historia de las ideas latinoamericanas y la recuperación de una función liberadora de la filosofía: ambos elementos son nucleares para pensar el quehacer filosófico en aquel momento.

Luis Noussan-Letry (1923–1989), otro de los pensadores mendocinos convocados por el SCNF también se pregunta por el quehacer filosófico. Su ponencia se titula “El aunamiento de investigación y enseñanza en historia de la filosofía”, lo que alude a algo que es considerado uno de los pilares de la educación superior: investigación y enseñanza en los claustros universitarios se hallan entrelazadas. Noussan-Letry postula como tesis que la filosofía sólo puede subsistir en esa unión, en el esfuerzo por lograrla. Muchas veces se ha sostenido que no es posible enseñar

filosofía, sino, en todo caso, a filosofar. ¿Cómo puede ser posible y cómo vincularlo a la labor investigativa? El autor comienza remitiendo a la forma más elemental que toma la investigación en filosofía: la interpretación de fuentes (1973, 219). El trabajo con las fuentes supone una lectura, una tarea hermenéutica. La interpretación se abre en la distancia entre “lo dicho y lo mentado, que solo puede revelarse ante nuestro preguntar” (1973, 221). La comprensión no implica una relación lineal entre un sujeto y un objeto (el texto), las lecturas de los otros impactan en las nuestras y viceversa; y al mismo tiempo el comprender, motivado por una situación particular y un preguntar original deviene un comprender-se. Asimismo, traza una diferencia entre lo “novedoso” y lo actual ya que asevera que un texto muy antiguo puede resultarnos “actual”, en tanto permita echar luz sobre nuestra situación.

Ante la reiterada petición por parte de estudiantes de encontrar una utilidad a la filosofía, Noussan-Letry señala que una filosofía “historizante” puede suscitar un aumento de la cultura general y que otras formas de “aplicar” la filosofía pueden resultar en un uso ideológico de la misma, pero lo que él propone es un proyecto hermenéutico en el que sin esperar una ulterior “aplicación” el filosofar mismo resulte de por sí provechoso. “El texto se media a través de nuestro preguntar y de nuestra situación, ésta se media a través del texto” (1973, 223). La hermenéutica histórico-filosófica propuesta por el autor supone este ejercicio filosófico de trabajo con las fuentes en que se aúnan la investigación y la enseñanza. La enseñanza como praxis y la investigación como trabajo de comprensión.

En el ámbito abierto por la hermenéutica, encontramos también el trabajo de Miguel Verstraete “Fenomenología como hermenéutica: fenomenología del pensar del ser”⁶, con el cual terminamos nuestro recorrido por las voces mendocinas del congreso. Esloveno de origen, Verstraete se radicaría luego en Mendoza y sería una figura importante de la Facultad de Filosofía y Letras, llegando a ser decano del período 1986–2002. En el texto, Verstraete busca echar luz sobre la pregunta “¿Qué es pensar?”. Sostiene que es Heidegger, y no Hegel, el filósofo que más se ocupa del pensar. Puesto que la dialéctica hegeliana “no es un método del pensar, es decir, no es el camino del pensar, sino la realidad misma desde un principio que alcanza su verdad en la pura determinación de la identidad” (Verstraete, M., 1971, 265–6).

Heidegger, por su parte, distingue dos modos de pensar: “*rechende Denken* y el *besinnliche Nachdenken*” (*Ibid.*, 268). El primero es el pensar de la ciencia, pensar matemático, calculador. Que es importante, pero que no puede dejar que se patentice el ser porque no permite abrir, revelar, dejar manifestarse el ser. De modo que no será la ciencia la que permita pensar el ser, pero tampoco será la metafísica que queda atrapada en la representación. El pensar reflexivo (*besinnliche Nachdenken*) se plantea como una meditación, lo que queda para los hombres es permanecer en la espera del ser y eso lleva a Heidegger a plantear que todavía no pensamos realmente. Cuando

6 Includido en el volumen de *Temas de filosofía contemporánea*.

nuestro pensar sea realmente “*andenkendes Denken*”, cuando sea una meditación sobre lo originario, ahí el hombre pensará y se encontrará en su morada.

El artículo se mueve en un registro erudito, citas enteras en alemán no son traducidas, lo que no resulta meramente anecdótico sino que remite a una manera de entender el quehacer filosófico como una actividad selecta/selectiva. El texto se mueve en el registro abierto por la meditación heideggeriana, encuentra algunos ecos en la filosofía de Marcel, al tiempo que contrasta con el sistema hegeliano. La disquisición terminológica y etimológica alimentada por la hermenéutica intra-textual de los textos de las grandes figuras de la filosofía europea y occidental configura una manera de hacer filosofía que resultará modélica en el ámbito filosófico académicos de la UNCUYO y que permanecerá casi inalterada frente a los fuertes cambios políticos y sociales que se dan en el país en la década del '70 y posteriores.

Hilvanando aportes

Frente al debate entre Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea acerca de la filosofía latinoamericana podemos ver en los artículos que hemos reseñado como Dussel resignifica la posición de Salazar Bondy para plantear la necesidad de una filosofía de la liberación latinoamericana y Pró junto con Roig recogen los argumentos de Leopoldo Zea para consolidar el estudio de la historia de las ideas latinoamericanas y dar cuenta de una tradición filosófica propia. En el texto de René Gotthelf podemos ver cómo se

aúnan ambos gestos: la necesidad de procurar una misión libertadora para la filosofía, al tiempo que se trabaja eruditamente en nutrir la propia historia filosófica. La necesidad de repensar la función de la filosofía se observa asimismo en el texto de Noussan-Letry.

Además del objeto o tema trabajado por Ceriotto en su texto (ese gran tema de la filosofía que es Dios, un clásico), resulta sumamente interesante la visión contemporánea e histórica con la cual orienta su estudio. Advierte que el nuestro es un pensamiento contemporáneo con persistencias modernas. Intenta correrse del sujeto como fundamento, pero sigue teniendo para nosotros/as una fuerza vinculante. Heidegger retoma a los pensadores presocráticos, pero no es una vuelta hacia el pasado negando la historia, es buscar otra alternativa para el pensar desde nuestra contemporaneidad. Retomar al filósofo alemán supone hacer una crítica a la filosofía moderna.

En Dussel, la crítica supone ver el revés de la modernidad. Ambos autores desde lugares diferentes critican la vocación de dominio propia del sujeto moderno.

En el texto de Verstraete, la alusión a Heidegger también establece una distancia con el sistema hegeliano, pero la referencia a términos griegos no parece dar cuenta de la historia contenida en los conceptos.

En el Congreso se abren las puertas de un filosofar verdaderamente contemporáneo. En su mayoría, las ponencias que hemos reseñado nos muestran un filosofar atado a un tiempo y a un espacio, en diálogo con las distintas corrientes de pensamiento, pero al mismo tiempo fundando un pensar desde América Latina: la filosofía de la liberación

que comenzaba a gestarse y que tendría proyección mundial de la mano con el reconocimiento del propio pasado filosófico que autores como Diego Pró, René Gotthelf y Arturo Roig empezaban a cimentar. Pero también observamos una forma de concebir la filosofía que privilegia la historia interna, la hermenéutica intra-textual, la extranjerización del pensamiento y que en los años más oscuros de nuestra historia vendría a imponerse ante el exilio y la persecución de los representantes de la filosofía de la liberación.

Bibliografía

- Aybar, Benjamín y otros (1971). *Temas de filosofía contemporánea*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Caturelli, Alberto (1969). "Convocatoria del IIº Congreso Nacional de Filosofía", *Eidos* 1 91-94
- Gotthelf, René (1973). "Una interpretación argentina de la libertad: Alberto Rougès". En: *Actas II Congreso Nacional de Filosofía*. 2 v. Buenos Aires: Sudamericana. 459-465
- Jaliff, Clara Alicia (2018). "Carlos Ludovico Ceriotto y su trayectoria filosófica". *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, 35, 89-121.
- Jaliff, Clara Alicia (2000). "En memoria de nuestro fundador: Diego F. Pró. Una entrevista inédita". *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, 17, 11-48.
- Lértora Mendoza, Celina (2017). "Los congresos nacionales de filosofía de 1949 y 1971: dos hitos en la filosofía argentina". *RIHUMSO* (6), 26-46.
- Maddonni, Luciano y González, Marcelo (2018). "El Segundo Congreso Nacional de Filosofía (1971) como espacio de encuentro y despunte del "polo argentino" de la Filosofía de la liberación. Estudio Preliminar". *Cuadernos del CEL*, Vol. III, N° 5. 72-109.

- Noussan-Letry, Luis (1973) "El aunamiento de investigación y enseñanza en historia de la filosofía". En: *Actas II Congreso Nacional de Filosofía*. 2 v. Buenos Aires: Sudamericana. 218–225.
- Pró, Diego (1965). "Periodización del pensamiento argentino". *Cuyo. Anuario de Historia del pensamiento argentino*. 1. Primera época. 7–42.
- Pró, Diego (1973). "La filosofía argentina. Balance y perspectiva". *Actas II Congreso Nacional de Filosofía*. 2 v. Buenos Aires: Sudamericana. 135–151.
- Quijano, Aníbal (2014 [2000]). "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires, CLACSO. Recuperado de: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140424014720/Cuestionesyhorizontes.pdf>
- Roig, Arturo Andrés (1973). "Necesidad de un filósofo americano". En: *Actas II Congreso Nacional de Filosofía*. 2 v. Buenos Aires: Sudamericana. 537–547.
- Salazar-Bondy, Augusto (2006 [1969]). *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (17ª ed.) México: Siglo XXI.
- Zea, Leopoldo (2005 [1969]). *La filosofía americana como filosofía sin más* (20ª ed.), México: Siglo XXI.

DESARROLLOS INICIALES DE LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA DE LA LIBERACIÓN EN LAS PROPOSICIONES DE ARTURO ANDRÉS ROIG, ENRIQUE DUSSEL Y HORACIO CERUTTI GULDBERG

Dante Ramaglia¹

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

La aparición de la filosofía de la liberación en los años setenta representó un cambio fundamental respecto del desarrollo que venía siguiendo el pensamiento filosófico latinoamericano, así como se proyectó de modo notorio en las décadas siguientes. Este hecho de por sí significativo debe considerarse en el marco de los planteos precedentes y las derivaciones que siguieron a sus propuestas iniciales de renovación filosófica, mediante lo cual esta nueva dirección intelectual instaló problemas y debates que influyeron decisivamente desde el momento de su surgimiento hasta la actualidad. En este escrito se hará referencia en forma principal a los antecedentes fundacionales de este movimiento liberacionista en Argentina y América Latina; en particular, analizando la incidencia que tuvieron quienes

¹ Doctor en Filosofía, Director del Instituto de Filosofía Argentina y Americana, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo. También es Investigador Independiente en el INCIHUSA-CONICET.

fueron el núcleo de Mendoza que participó activamente en sus primeras definiciones teóricas, como es el caso de Arturo Andrés Roig, Enrique Dussel y Horacio Cerutti Guldberg.

Asimismo, cabe remarcar algunos aspectos a tener en cuenta para considerar este tema específico que se propone como objeto de reflexión. Una primera cuestión se relaciona con las disidencias que existieron al interior de esta tendencia filosófica. Esto ya es visible en el origen mismo de la filosofía de la liberación en nuestro país, lo cual se reproduce en las proyecciones posteriores hacia América Latina, y sin duda se observa con mayor nitidez en las alternativas vinculadas con las redefiniciones que experimenta la trayectoria de algunos autores, incluidos particularmente los que abordamos en este estudio. A diferencia de una mirada que tiende a mostrar un conjunto homogéneo, se trata de indagar cuáles fueron las distintas posiciones filosóficas e ideológicas que se presentaron en el momento inicial y el desenvolvimiento posterior de algunos de sus representantes principales, además de señalar las coincidencias que se expresaron en este movimiento por lo que se consolidó como opción frente a los modos tradicionales con que se venía practicando la filosofía en el campo filosófico argentino y latinoamericano.

Otra aclaración se refiere a la inclusión dentro del marco intelectual, cultural, social y político de América Latina en que hay que situar a la filosofía de la liberación, ya que esta no solo alcanzó una pronta repercusión internacional que reorientó algunos de sus propuestas iniciales, sino que estas últimas estuvieron influenciadas por las discusiones en torno a la existencia, características



Arturo Andrés Roig

y sentido de un pensamiento latinoamericano que adquirió una renovada interpretación hacia ese momento. Si las reformulaciones que atravesó la práctica filosófica acentuaron la función crítica y comprometida que esta debía adoptar frente a la realidad dependiente de nuestros países, en una instancia donde la relación entre filosofía y política se puso en un primer plano de debate, no deja de incidir también un contexto histórico en que la idea de lograr una mayor independencia para América Latina coincidió con los movimientos sociales y expresiones políticas que se dieron en la región y, en general, a nivel mundial hacia esos años.

En este sentido, la irrupción de la filosofía de la liberación se produjo en una coyuntura particular cambiante del país y de Latinoamérica, a partir de lo cual intentó ofrecer una explicitación de sus fundamentos teóricos y una visión prospectiva de cuáles eran las alternativas a seguir. Más allá de que ese contexto histórico haya variado significativamente, algunos de los presupuestos filosóficos con que se comprendía la situación particular de la región, que sin duda han sido reajustados y profundizados en la extensa obra posterior de los autores, es posible afirmar que mantienen una cierta vigencia, ya que hay fenómenos actuales que justifican pensar en una filosofía con sentido liberador. Sobre este asunto se hará una referencia breve a algunas de las derivaciones posteriores que siguieron cada uno de ellos, precisamente para mostrar cómo fue asumida esta tendencia hacia la autonomía y la emancipación que se procura conseguir en nuestra América.

Posicionamientos iniciales: el encuentro entre la filosofía latinoamericana y la filosofía de la liberación

Los orígenes de la filosofía de la liberación pueden situarse a comienzos de la década del '70, cuando empezaron a realizarse las Semanas Académicas organizadas por las Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel, pertenecientes a la Universidad del Salvador en Buenos Aires. Estas jornadas reunieron a un grupo de jóvenes profesores de filosofía, que luego se amplió con la participación de otros filósofos de distintas regiones del país que integraron el movimiento en sus inicios y coincidieron en el II Congreso Nacional de Filosofía, realizado en la ciudad de Alta Gracia, Córdoba, en junio de 1971, donde se desarrolló el simposio: "América como problema", que constituyó un espacio inaugural en nuestro país para explicitar las perspectivas sostenidas acerca de la renovación filosófica que se pretendía impulsar². Como lo han reconocido algunos de sus mismos protagonistas, estas fueron las primeras manifestaciones de la filosofía de la liberación, que se extendieron aproximadamente entre 1970 y 1975, las cuales tuvieron su expresión en diversas publicaciones colectivas de esos años³.

2 La relevancia de este encuentro, en que participaron representantes de la filosofía de la liberación, como punto de inflexión que esboza un marco categorial para pensar la situación de Argentina y Latinoamérica se destaca en: Jalif de Bertranou (2010). El análisis detallado de las circunstancias en que se desarrolla el congreso y las exposiciones presentadas en el simposio referido se presenta en: González y Maddonni (2018).

3 Entre las publicaciones principales que muestran las posiciones iniciales de los integrantes

Las Semanas Académicas de la Universidad del Salvador dieron comienzo en 1970, dedicándose ese año a tratar temas de pensamiento argentino. De estas jornadas es significativa la segunda reunión que se celebró en 1971, donde se abordó ya explícitamente como tema general la “Liberación latinoamericana”, propiciando así el diálogo entre las ciencias sociales, la filosofía y la teología, sin duda influenciado esto por los antecedentes que se encuentran en la teología de la liberación que ya había alcanzado cierta difusión en América Latina. En esta reunión tuvieron un papel destacado, como promotores y generadores de esta interlocución, Juan Carlos Scanonne y Enrique Dussel⁴,

de la filosofía de la liberación pueden mencionarse las siguientes. Las ponencias y discusiones de las Semanas Académicas de la Universidad del Salvador quedaron reflejadas en los números de la revista *Stromata* de esos años. También es relevante la difusión de las ideas de este movimiento en la revista *Nuevo Mundo*, especialmente los números aparecidos entre los años 1973 y 1975, así como la *Revista de Filosofía Latinoamericana*, en su Primera Época que abarca de 1975 a 1979. Las ponencias del Congreso de Córdoba de 1971 se reunieron parcialmente en dos volúmenes distintos: *II Congreso Nacional de Filosofía. Temas de Filosofía Contemporánea* (Buenos Aires, Sudamericana, 1971) y *Actas del II Congreso Nacional de Filosofía (1971)* (2 vols., Buenos Aires: Sudamericana, 1973). Además, son importantes los libros colectivos: *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* (Buenos Aires, Bonum, 1973) y *Cultura popular y filosofía de la liberación. Una perspectiva latinoamericana* (Buenos Aires, García Cambeiro, 1975). La primera difusión hacia América Latina se refleja en el volumen colectivo: *La filosofía actual en América Latina* (México, Grijalbo, 1976), que reúne las colaboraciones presentadas en una de las secciones del I Coloquio Nacional de Filosofía, realizado en Morelia, México, durante agosto de 1975.

⁴ Las ponencias de ambos se incluyeron en la revista *Stromata*, vol. 28, n° 1/2, 1972: Enrique Dussel, “Para una fundamentación dialéctica de la liberación latinoamericana” (pp. 53-89) y

participando además Hugo Assmann. Asimismo, la cuarta reunión realizada en 1973 se dedicó al problema de la “Dependencia cultural y creación de cultura en América Latina”, lo cual indica una aproximación al problema de la dependencia que se enfoca desde el ámbito cultural. Inmediatamente después se organizó la celebración del Simposio de Filosofía Latinoamericana, con la presencia de Leopoldo Zea, Augusto Salazar Bondy, Félix Schwartzmann y otros pensadores, además de un público numeroso, que evidencia la incorporación de determinadas cuestiones que se venían debatiendo en torno a esta orientación latinoamericanista de la filosofía durante su proceso de institucionalización.

Interesa detenerse en este último encuentro en que confluyeron posiciones diferentes que se vinculan con los filósofos que intervinieron en ese intercambio. En tal sentido, habría que destacar que Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea habían sostenido una polémica reciente acerca de la existencia y características de la filosofía latinoamericana. La misma se había abierto con el libro de Salazar Bondy: *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (1968), en donde confirmaba su diagnóstico negativo acerca de este interrogante al indicar la falta de autenticidad en que incurría reiteradamente nuestra filosofía por la incidencia del subdesarrollo, la dependencia y la dominación que habían marcado el pasado y presente de América Latina. Si bien expresaba que un paso importante consistía en

Juan Carlos Scannone, “La liberación latinoamericana. Ontología del proceso auténticamente liberador” (pp. 107-150).

describir y denunciar esa situación deficitaria de nuestros países, entendía que no se lograría un desarrollo filosófico propio hasta cancelar esos mismos factores de atraso que terminaban operando en lo cultural. De allí que sus escritos posteriores se dedicaran a mostrar la persistencia de una *cultura de la dominación*, y su temprano fallecimiento en 1974 impidió seguramente que profundizara en sus propuestas de un pensar prospectivo acerca de la liberación, lo cual se vio reflejado en la ponencia presentada en Buenos Aires y en otros textos de su última etapa⁵.

En esa ocasión Salazar Bondy reiteraba una serie de conceptos sobre ese carácter defectivo que correspondía a nuestras sociedades y culturas, tal como lo venía enunciando desde hacía un tiempo, pero agregaba algunas precisiones significativas sobre el camino a seguir:

Finalmente, propongo ya como prescripción posible, sin ninguna imposición, que hagamos lo siguiente: que, para poder salir de la situación, orientemos el trabajo de nuestro filosofar, clara y decididamente en el sentido de tratar de cancelar la dominación de nuestros países, con lo que ella implica de dominación interior y exterior, o sea, en el sentido de lo que se puede llamar una filosofía de la liberación, que es lo opuesto a la filosofía de la dominación (Salazar Bondy, 1995, p. 156).

⁵ La ponencia de Augusto Salazar Bondy se titula: "Filosofía de la dominación y filosofía de la liberación", *Stromata*, vol. 29, n° 4, 1973, pp. 393-397. La misma, junto a otros escritos sobre esta temática, está incluida en: Salazar Bondy (1995, pp. 153-157).

En esta dirección proponía avanzar en tres dimensiones para esta filosofía a construir: la consolidación de la tarea crítica, el replanteo de los problemas desde una óptica distinta y la reconstrucción de un pensamiento que fuera el resultado de esa crítica y de ese replanteamiento problemático. Lo que avizoraba, además, como la posibilidad de sostener una filosofía liberadora se relacionaba con el hecho de atender a la facticidad de los procesos de emergencia social y política.

En el caso de Leopoldo Zea mostraba un recorrido previo diferente para incorporarse a la discusión sobre la filosofía de la liberación. En su polémica con Salazar Bondy se había evidenciado que una de las objeciones sostenidas se refería a la ruptura histórica que suponía calificar negativamente los desarrollos anteriores del pensamiento latinoamericano en bloque como enajenados e inauténticos; esta actitud significaba para el mexicano la tendencia errónea a “comenzar siempre de cero”⁶. Su misma formación en historia de las ideas, que derivaría posteriormente en la postulación de una filosofía de la historia aplicada al pensamiento de nuestra América, implicaba introducir una visión más dialéctica, no obstante que señalaba en esta última un problema reiterado de nuestra historia al no asumir acabadamente el pasado y basarse en una serie de yuxtaposiciones de diferentes proyectos a lo largo del

6 Esta diferencia de posiciones, que incluye otras observaciones críticas y también coincidencias con Salazar Bondy, se evidencia en: Zea (1969). También hace un balance de los posicionamientos de ese momento en torno a la filosofía latinoamericana y de la liberación en: Zea (1976, cap. V. “La filosofía como dominación y como liberación”, pp. 513-540).

tiempo transcurrido en la vida independiente de nuestros países, lo cual comprendía que se superaría mediante la concreción de un “proyecto asuntivo” con respecto a nuestra historia y cultura para construir un futuro alternativo⁷.

Las tesis que venía planteando con anterioridad Zea se hicieron notar cuando intervino con su ponencia en el simposio mencionado⁸. Desde una mirada histórica observaba que el problema de liberarse de las formas de dominación colonial ya se había planteado en la aspiración a lograr una “emancipación mental” que sostuvieron nuestros intelectuales en el siglo XIX, pero para este propósito se había recurrido a la actitud de adoptar modelos extraños que no se correspondían con nuestro modo de ser. En este sentido, argumentaba que el liberalismo incorporado en nuestras nacientes repúblicas terminó siendo un instrumento de dominación de otros sectores sociales, tal como ocurría de modo similar en otros procesos históricos que se dieron a lo largo del devenir histórico a nivel mundial. Luego analiza críticamente el hecho de que la filosofía de la liberación a construir, según lo propugnaban Salazar Bondy y Dussel, llevaba a una negación de nuestro ser en cuanto implicaba cierto grado de ahistoricidad en su postura rupturista con el pensamiento anterior. Por otra parte, entendía Zea que existía una dialéctica en las

7 La trayectoria intelectual que va de la historia de las ideas a una filosofía de la historia la describe el mismo autor en: Zea (1977). La formulación detallada del modo en que entiende una filosofía de la historia pensada para América Latina se presenta en el libro: Zea (1978).

8 El trabajo se denomina: “La filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación”, *Stromata*, vol. 29, n° 4, 1973, pp. 399-413. Seguimos su reproducción en: Zea (1974, pp. 32-47).

relaciones de dominación que debían ser canceladas en toda situación:

Nuestra filosofía y nuestra liberación no pueden ser sólo una etapa más de la liberación del hombre, sino su etapa final. El hombre a liberar no es sólo el hombre de esta América o del Tercer Mundo, sino el hombre, en cualquier lugar que éste se encuentre, incluyendo al propio dominador. Es esta especie de hombre, el dominador del hombre, el que también debe desaparecer, no el hombre. No el ser, sino un determinado modo de ser (Zea, 1974, p. 43).

De este modo, Zea reafirmaba que uno de nuestros problemas reiterados para salir de ese estado de dependencia y dominación no se resolvía con la adopción de modelos o arquetipos de libertad que debían ser imitados, sino con la obtención de una mayor libertad, la cual se trataba de que sea reconocida en otros y, a la vez, ser reconocida por los otros.

De acuerdo a lo expuesto hasta aquí puede constatarse una primera cuestión planteada anteriormente, referida a la ubicación de los planteos iniciales de la filosofía de la liberación en un marco de discusión que se proyecta a América Latina. Esto se evidencia en la confluencia que se produjo entre las posiciones y debates que venían realizándose en relación con el pensamiento filosófico más apropiado para dar cuenta de la realidad latinoamericana y el nuevo enfoque que proponía una filosofía orientada con un sentido liberador. Del intercambio de ideas entre Zea y Salazar Bondy resulta claro que, más allá de las diferentes

opiniones acerca de la existencia de una filosofía latinoamericana, se incorpora un nuevo lenguaje para tratar este problema que venía siendo debatido desde hacía varias décadas. En tal sentido, dejando de lado las posiciones que negaban de modo directo esta posibilidad de una filosofía propia, principalmente porque asumían una perspectiva universalista, las tesis sostenidas por Salazar Bondy y la respuesta dada por Zea se remitían a categorías tales como *dependencia*, *dominación*, *alienación* y *autenticidad*, así como la teorización acerca de la liberación se presentaba como respuesta a la dialéctica defectiva que se observaba como un hecho recurrente de nuestra historia cultural y filosófica.

En otro sentido que posee una incidencia en esa etapa del pensamiento filosófico latinoamericano, es indudable la recepción que se estaba efectuando de ideas procedentes de otros ámbitos disciplinarios, como fueron especialmente las formulaciones que dieron lugar a la teoría de la dependencia promovida hacia esa época por un conjunto de sociólogos, cientistas políticos y economistas de América Latina, que pusieron en cuestión los presupuestos de las concepciones sobre el desarrollo y el subdesarrollo en las relaciones internacionales. La dependencia resultaba así explicada como fenómeno estructural que afectaba los vínculos establecidos entre los países centrales y periféricos. Esta teoría se trasladó al campo cultural y de la filosofía para explicar sus consecuencias en estos ámbitos, lo cual implicaba ciertos reajustes conceptuales pero que se trataban de adaptar sin desconocer la incidencia que poseen las bases materiales que los condicionan, tal como se presentaba

en el caso de Salazar Bondy, Zea y otros autores que promovieron este enfoque desde la filosofía de la liberación. De allí que se planteara expresamente el problema de la dependencia cultural y, asociado a esta, la cuestión de la inautenticidad de la filosofía que reproducía, con mayor o menor consciencia, esa situación de subordinación desde el plano intelectual.

Asimismo, cabe aclarar que la confluencia de ambas perspectivas que se ha señalado en esta etapa, entre la dirección afirmativa que venía asumiendo la filosofía latinoamericana y la propuesta renovadora en lo conceptual que aporta la filosofía de la liberación, no debe llevar a confundirlas como si fueran totalmente coincidentes⁹. En algunas de las tendencias que se desarrollaron dentro de esta última orientación liberadora se incorporaba una posición filosófica latinoamericanista, que había encontrado un respaldo de sus propuestas a partir del rescate y evaluación de nuestro pasado intelectual desde el cultivo de la historia de las ideas, como es el caso de Leopoldo Zea y, como se verá luego, resulta una dirección asumida también en el caso de Arturo Roig y Horacio Cerutti. En otras variantes,

⁹ Esta confusión terminológica y conceptual se reitera frecuentemente en distintos estudios dedicados a tratar la temática. Por ejemplo, puede mencionarse que está presente en la entrada sobre "Filosofía latinoamericana" que escribe Jesús Eurico Miranda Regina, incluida en: Salas Astrain (2005, pp. 415-427). En ese texto se comprende bajo este término una aproximación al significado de la filosofía de la liberación como expresión fundamental, por lo que se repasan exclusivamente las posiciones de Salazar Bondy, Zea y Dussel. Dicha perspectiva resulta sin duda reductiva de la amplitud y diversidad que contiene el pensamiento filosófico latinoamericano.

como fue la posición sostenida por Augusto Salazar Bondy, y se sumaría a la misma postura Enrique Dussel, se trató de sustentar una filosofía liberadora que implicaba una ruptura más radical con toda la trayectoria histórica precedente, al ser denunciada como correspondiente a formas inauténticas que se dieron en nuestra cultura filosófica¹⁰.

Aun cuando resultaba planteada en estos términos la discusión, conviene distinguir entre la filosofía latinoamericana como un ámbito de mayor amplitud, en donde la filosofía liberacionista va a desarrollar nuevas propuestas, que sin duda van a impactar para producir una redefinición de sus marcos categoriales. Esta precisión es válida especialmente para abordar el momento de los aportes iniciales que se introducen con la filosofía de la liberación, pero con el transcurso del tiempo esta se transforma en una corriente de pensamiento que adopta un sesgo particular identificado con ciertas posiciones, en las que muchos de sus representantes no van a reconocerse. Probablemente pueda reservarse la denominación de “filosofía latinoamericana de la liberación” para este período fundacional, ya que se discutían al mismo tiempo los problemas propios de la filosofía latinoamericana junto con las definiciones que se procuraban incorporar desde la filosofía de la liberación. Pero es evidente que estas orientaciones filosóficas no significaban –antes y todavía menos en el presente– enteramente lo mismo, lo cual se corroboró con las distintas

10 Un trabajo más detallado sobre las distintas etapas que experimentan las proposiciones acerca la filosofía latinoamericana, su vinculación con la historia de las ideas y el giro teórico que representa la filosofía de la liberación la he desarrollado en: Ramaglia (2009).

direcciones que siguieron sus mismos integrantes, sin dejar de evidenciarse esas diferencias también en esta primera etapa.

Definiciones conceptuales acerca de la filosofía de la liberación

Al considerar este período inicial, en particular a partir de las propuestas de los autores seleccionados, podría observarse cómo se pretendía promover una redefinición de la filosofía, tanto en la misma teorización acerca del sentido de la misma como en sus facetas prácticas y metodológicas. Esta nueva orientación requería de una revisión de nuestra historia de las ideas filosóficas, reconociendo sus aportes y realizando un balance crítico de diferentes corrientes y autores precedentes, así como también ponderar las vinculaciones con la historia de la filosofía a nivel mundial, especialmente con la impronta ofrecida por el pensamiento europeo a partir de la modernidad. Igualmente se trató de dar cuenta de la ubicación de América Latina dentro de un contexto geopolítico y cultural más amplio, en que se remarcaron las relaciones de dependencia de los países periféricos, o del denominado *tercer mundo*, con los países centrales. De allí también la preocupación por sustentar una nueva filosofía política liberadora, tematizada desde el punto de vista de la orientación práctica de nuestra filosofía, la articulación del discurso filosófico y el discurso político o la incidencia de lo ideológico en el pensamiento filosófico. Junto con las preocupaciones teóricas que fueron objeto de reflexión, se presentaron planteos renovadores en lo metodológico para la nueva filosofía a construir en

nuestra América. Estos problemas, y otros que se trataron en esas tesis iniciales, constituyeron asuntos en los que confluyeron con matices distintos las posiciones sostenidas por Arturo Roig, Enrique Dussel y Horacio Cerutti, independientemente de otros filósofos del movimiento que no son tratados de modo puntual en este trabajo¹¹.

Las concepciones emergentes del pensamiento liberacionista se diferenciaban claramente de la “normalización” como objetivo de la filosofía en su proceso de institucionalización, tal como lo había planteado Francisco Romero unas décadas antes. La noción de “normalidad” implicaba –en su sentido descriptivo– la constatación del hecho de que la filosofía se estaba convirtiendo en una actividad regular de nuestra cultura, ya que se practicaba en ámbitos educativos específicos y contaba con una serie de soportes en las tareas editoriales y de difusión de esos conocimientos hacia un público más amplio, entre otros aspectos. No obstante, –en un sentido normativo– suponía la definición de la actividad filosófica como distinta a otros campos en su tendencia a alcanzar una cierta autonomía, especialmente Romero promovía una desvinculación del campo político. De ello se desprendía una concepción más aséptica o “pura” de la filosofía, que se asociaba al estilo academicista y universalista que se pretendía sustentar como meta a lograr, por lo cual se impugnaba la referencia

11 Un estudio de conjunto de las posiciones de distintos representantes de la filosofía de la liberación en sus comienzos en Argentina se presenta en: Arpini (2010, 2013, 2018). Igualmente se trata este tema en el libro precursor de Horacio Cerutti (1983), que se comentará más adelante.

a una filosofía latinoamericana con sentido afirmativo (cfr. Romero, 1952).

Si se analizan las intervenciones que se presentaron en uno de los primeros libros colectivos sobre la filosofía de la liberación, titulado *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* (AA.VV., 1973)¹², es posible observar cuáles eran los planteos iniciales que realizaría este movimiento intelectual. Como palabras introductorias de este libro se reproducía un breve texto de Arturo Roig¹³, en donde presentaba el sentido que revestía ese nuevo modo comprometido de encarar el trabajo filosófico que venía a superar las pautas y presupuestos que se habían planteado con la aspiración a la “normalidad” en nuestro país. Para ello proponía que había que pasar de una “teoría de la libertad” a un “saber de liberación”, en este recambio filosófico que se estaba produciendo. Igualmente suponía la superación de formas inauténticas de ejercer el pensamiento: “Ahora el rigor del quehacer filosófico no está al servicio de una imitación, sino de una construcción

12 En el mismo se incluyeron las colaboraciones de los siguientes autores: Osvaldo Ardiles, Hugo Assman, Mario Casalla, Horacio Cerutti, Carlos Cullen, Julio de Zan, Enrique Dussel, Aníbal Fornari, Daniel Guillot, Antonio Kinen, Rodolfo Kusch, Diego Pró, Agustín de la Riega, Arturo Roig y Juan Carlos Scannone. De un repaso de los trabajos publicados en ese libro podría decirse que abarca este momento fundacional un conjunto amplio de temáticas, que se irán perfilando de modo singular en los pensadores que son considerados en particular para el análisis desarrollado en este trabajo.

13 Si bien el texto no lleva firma, no solo el uso de ciertos términos es propio de la escritura de Roig, sino que él mismo confirmaría que es de su autoría con una nota manuscrita incluida en su libro personal, tal como lo documenta Adriana Arpini (2010, p. 133, nota 5).

desde nosotros mismos, mirándonos y reconociéndonos como valiosos” (AA.VV., 1973, p. 5). Y más adelante se afirmaba con énfasis la nueva dirección liberadora que se procuraba afianzar:

Este filosofar de la liberación no surge como un nuevo trasplante ideológico, sino como un producto a veces desesperado nacido de las propias entrañas de quienes buscan ávidamente el reencuentro con el propio ser. Las mismas armas del enemigo, negadas y asumidas, son puestas al servicio de una causa en la lucha contra las innúmeras y ocultas formas de la dependencia (AA.VV., 1973, p. 5).

El texto que cerraba este libro en su contratapa, denominado “A manera de manifiesto”, fue redactado por Enrique Dussel¹⁴, donde se expresaba el hecho de la aparición de un “nuevo estilo de pensar” para América Latina, el cual venía a superar el pensamiento europeo imperial que se centra en el *ego*, reflejado en el *yo conquisto, yo pienso o yo como voluntad de poder*. En su lugar, se declaraba la necesidad de “un pensar que parte del oprimido, del marginado, del pobre, desde los países dependientes”, en definitiva, de lo que se caracterizaba filosóficamente como la “exterioridad del Otro”. A la filosofía de la liberación se le asignaba, en primer lugar, una tarea destructiva de las ideas

¹⁴ Al igual que la introducción este texto no está firmado, pero Roig declara en una anotación al margen de su libro que es elaborado por Enrique Dussel, lo cual es evidente por el enfoque conceptual que plantea (cfr. Arpini, 2010, p. 131, nota 4).

HACIA UNA FILOSOFIA DE LA LIBERACION LATINOAMERICANA

ENFOQUES LATINOAMERICANOS Nº 2

Oswaldo Ardiles

Hugo Assmann

Mario Casalla

Horacio Cerutti

Carlos Cullen

Julio De Zan

Enrique Dussel

Anibal Fornari

Daniel Guillot

Antonio Kinen

Rodolfo Kusch

Diego Pró

Agustín de la Riega

Arturo Roig

Juan C. Scannone

eb

filosóficas que ocultaban o justificaban esa opresión y, en segundo lugar, un trabajo constructivo desde una praxis de liberación que fuera esclareciendo las categorías que posibiliten “al pueblo de los pobres y marginados acceder a la humanidad” en un contexto de mayor justicia. Este breve manifiesto terminaba con una sentencia fuerte, por lo menos respecto a la exclusividad que pretendía tener la filosofía de la liberación como el único pensamiento válido para América Latina:

Filosofía de la liberación entre nosotros es la única *filosofía latinoamericana* posible, que es lo mismo que decir que es la única filosofía posible entre nosotros. El pensar filosófico que no tome debida cuenta crítica de sus condicionamientos y que no se juegue históricamente en el esclarecimiento y la liberación del pueblo latinoamericano es ahora, pero lo será mucho más en el futuro, un pensar decadente, superfluo, ideológico, encubridor, innecesario (AA.VV., 1973).

Algunas de estas apreciaciones de Dussel sobre el papel innovador que asumía una filosofía liberadora se habían explicitado en la ponencia remitida al II Congreso Nacional de Filosofía de 1971, que llevaba por título “Metafísica del sujeto y liberación”¹⁵. Allí indicaba la extensión de una metafísica del pensar moderno que se centraba en el *ego cogito* cartesiano y culminaba en la *voluntad de poder* de Nietzsche, pero que entendía que había tenido su

¹⁵ Se sigue la reproducción de este texto en: Dussel (1994, pp. 315-320).

expresión material inaugural en la conquista de América bajo las formas de dominio que se impusieron a partir de la modernidad. La superación de esa metafísica del sujeto ya se había prefigurado en las tesis de Heidegger, pero Dussel planteaba que más allá del “horizonte del mundo” o el “ser–neutro” concebidos por este autor, o de la “totalidad de lo mismo” de Hegel, se encontraba la “exterioridad del Otro”, categoría que era resignificada desde la obra de Emmanuel Levinas, un autor que será fundamental para elaborar sus propias concepciones filosóficas. En consecuencia sostenía:

Toda esa metafísica del sujeto, expresión temática de la experiencia fáctica del dominio imperial europeo sobre las colonias, se concretiza primero como mera voluntad universal del dominio, pero real e históricamente como dialéctica de dominación–dominado. Si hay voluntad de poder, hay alguien que debe sufrir su poderío (Dussel, 1994, p. 317).

Esto significaba afirmar que existe una cultura que justifica la dominación; la misma se presenta como universal y particularmente resulta reproducida por los propios dominados, especialmente por parte de sus élites ilustradas. Frente a esta situación se trata de que el oprimido tome conciencia de la opresión que pesa sobre su existencia, para lo cual debe descubrirse esa dialéctica de la dominación que afecta a su mismo ser, de este modo decía Dussel: “La tarea de la filosofía latinoamericana que intente superar la modernidad, el sujeto, deberá proponerse detectar todos los rasgos de ese sujeto dominador nordatlántico en nuestro

oculto ser latinoamericano dependiente, oprimido” (Dussel, 1994, p. 318).

En este análisis están presentes las resonancias de la discusión que se había entablado anteriormente entre Zea y Salazar Bondy, precisamente porque Dussel retomaba la pregunta acerca de la existencia de una filosofía latinoamericana de este último, reformulada como cuestionamiento acerca de la posibilidad de una filosofía auténtica en nuestro continente subdesarrollado y oprimido, incluso con su expresión negativa en lo cultural y lo filosófico. Ante lo cual planteaba lo siguiente:

Es posible sólo con una condición: que, desde la autoconciencia de su alienación, opresión, sabiéndose entonces estar sufriendo en la propia frustración la dialéctica de la dominación, piense dicha opresión; vaya pensando junto, “desde dentro” de la praxis liberadora una filosofía ella misma también liberadora (Dussel, 1994, p. 319).

Asimismo, parecía tomar nota de una observación sugerida por Leopoldo Zea para encarar el problema del reconocimiento de la misma humanidad del otro, a partir de una actitud que contribuya a suprimir las relaciones en que están involucrados conjuntamente dominador/ dominado u opresor/oprimido: “La praxis liberadora debe aniquilar la dialéctica de la dominación en vista de un nuevo tipo de hombre histórico donde la dominación cósmica y cosificante sea superada en una fraternidad humanizante” (Dussel, 1994, p. 319).

La intervención de Enrique Dussel en el libro colectivo



Enrique Dussel

fundacional que se ha mencionado anteriormente, planteaba la cuestión metodológica como fundamental para desarrollar una filosofía liberadora¹⁶. Allí argumentaba que el método dialéctico ontológico, tal como se presenta en la filosofía de Hegel de modo paradigmático como referido a la totalidad y a la identidad del concepto, e incluso en Heidegger en su planteo sobre el pensar esencial, tiene un límite que se supera en un momento antropológico que permite afirmar un nuevo ámbito para el pensamiento filosófico, metafísico, ético o alterativo. Esta superación justamente encontraba un desarrollo en lo que proponía Dussel como método analéctico que parte de la existencia del otro, identificado expresamente como el oprimido latinoamericano por una totalidad que proviene del Norte político. En este sentido, si bien reconocía que era fundamental el aporte de Levinas, decía que era necesario repensar la cuestión del método desde América Latina y desde la analogía:

El método del que queremos hablar, el *ana*-léctico, va más allá, más arriba, viene desde un nivel más alto (*aná*-) que el del mero método *dia*-léctico. El método *dia*-léctico es el camino que la Totalidad realiza en ella misma: desde los entes al fundamento y desde el fundamento a los entes. De lo que se trata ahora es de un método (o del explícito dominio de las condiciones de posibilidad) que parte desde el Otro como libre, como un más allá del sistema de la

16 El trabajo se titula: "El método analéctico y la filosofía latinoamericana" (AA. VV., 1973, pp. 118-137).

Totalidad; que parte entonces desde su palabra, desde la revelación del Otro y que con–fiando en su palabra obra, trabaja, sirve, crea (Dussel, 1973, p. 124).

Mediante este proceder analéctico, entendía Dussel que se podía refundar la filosofía latinoamericana, que se caracterizaba por asumirse como “postmoderna” y desligarse del europeísmo¹⁷. El otro tema que se perfilaba ya con esta propuesta metodológica tiene que ver con la centralidad que adquiere la ética en su planteamiento de una filosofía de la liberación¹⁸, siendo esta disciplina la que dictaba como curso en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. En tal sentido, confirmaba entonces la prioridad que le daba al punto de vista ético:

17 Estas son problemáticas que Dussel retomará recurrentemente en sus reflexiones posteriores; en especial su crítica al eurocentrismo lo llevará a revisar la historia de la filosofía desde una perspectiva auténticamente mundial y la reivindicación de un pensamiento que sea superador de la modernidad, para no ser confundido con la tendencia que se asocia con el término de posmoderno, es identificado con la denominación de “transmodernidad” que aparece en escritos de su última etapa.

18 De los primeros escritos sobre filosofía de la liberación de Enrique Dussel se destacan los que tienen como tema a la ética: *Para una ética de la liberación latinoamericana*, tomos I y II (Buenos Aires, Siglo XXI, 1973); luego continuada como *Filosofía ética latinoamericana*, tomo III (México, Edicol, 1977) y tomos IV y V (Bogotá, USTA, 1979-1980). Este enfoque posee una reformulación más compleja en su libro posterior: *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* (Madrid, Trotta, 1998). Con respecto a la cuestión del método analéctico, si bien está presente en toda su obra, tiene un desarrollo sistemático en: *Método para una filosofía de la liberación* (Salamanca, Sígueme, 1974).

Lo propio del método ana-léctico es que es *intrínsecamente ético* y no meramente teórico, como es el discurso óntico de las ciencias u ontológico de la dialéctica. Es decir, la aceptación del Otro como otro significa ya una opción ética, una elección y un compromiso moral: es necesario negarse como Totalidad, afirmarse como finito, ser ateo del fundamento como Identidad (Dussel, 1973, p. 125).

Aparte de esta impronta ética de la filosofía de la liberación que postulaba Dussel con un sentido refundacional, otro ámbito de reflexión complementario que se planteaba como prioritario es el de la política. Una serie de precisiones con respecto a la filosofía política se encontraban en el primer número de la *Revista de Filosofía Latinoamericana*¹⁹, publicado en 1975, en el que el autor mencionado ofrece su propia perspectiva²⁰. En este artículo se retomaban consideraciones sobre el significado de una metafísica de la exterioridad, que correspondía a la periferia dependiente en que se ubicaba a América Latina, para plantear desde ese lugar una política que se enfrentara al sistema de dominación mundial para construir un nuevo orden de

19 Esta revista edita dos números iniciales en 1975. El primero da cuenta de la participación de distintos integrantes de la filosofía de la liberación como Osvaldo Ardiles, Mario Casalla, Enrique Dussel, Daniel Guillot, Rodolfo Kusch y Arturo Roig. El segundo reproduce varios de los trabajos presentados en el simposio desarrollado en el I Coloquio Nacional de Filosofía de Morelia. En la Primera época de la revista, de 1975 a 1979, se publican diez números en total, cuyos participantes varían de acuerdo al exilio que sufren la mayor parte de los miembros argentinos de la filosofía de la liberación.

20 El artículo se titula: "Elementos para una filosofía política latinoamericana" (Dussel, 1975a).

justicia. Asimismo se introducía una visión geopolítica que daba cuenta de los cambios ocurridos especialmente en el siglo XX, donde se formaron nuevos centros hegemónicos y se produjeron procesos de liberación en los países del tercer mundo, en particular se destacaba el despertar de la conciencia de los países coloniales o neocoloniales frente a las potencias imperiales de turno. De América Latina se ponderaban las experiencias socialistas de Cuba y Chile, pero también los gobiernos nacionales y populares que se habían establecido en Argentina y Brasil, por ejemplo, así como se mencionaban las dictaduras que se impusieron con el apoyo de Estados Unidos de Norteamérica.

Otro factor que se apuntaba en el análisis de Dussel se refería a las condiciones sociales de nuestros países, en que prevalece una población empobrecida que constituía el germen de un cambio político radical:

Lo más importante para nosotros, en vista de una filosofía política latinoamericana, es que en los Estados neocoloniales surge una clase oprimida externa o periférico-mundial, marginales del sistema internacional y de los conglomerados internacionales. Son los pobres del mundo, la extrema miseria del “sistema”, que con su “infratrabajo” y sufrimiento sin límite genera una conciencia revolucionaria sin precedente en la historia mundial (Dussel, 1975, p. 91).

Y más adelante agregaba una precisión en torno a la categoría de “pueblo”, que era un objeto de debate dentro de los planteos iniciales de la filosofía de la liberación: “La descripción meta-física, entonces, deberá centrarse en la

clarificación de la noción de “pueblo”, sea como “nación” periférica, sea como “clase” oprimida, y esto dentro de países dependientes en Estados neo-coloniales” (Dussel, 1975a, p. 92). Si bien esto no zanjaba la complejidad de este debate, entendía Dussel que existía un pueblo representado por el oprimido que se encuentra involucrado dentro de la misma totalidad del sistema dominante y otra parte de ese pueblo son los oprimidos que constituyen la alteridad o exterioridad, los cuales poseen su propia positividad desde donde es posible promover la transformación social y política a partir de la rebelión. La liberación implicaba en esta interpretación la acción principal del pueblo, que comprendía “las clases oprimidas, los trabajadores, campesinos, marginales”; ya que afirmaba que debía darse tanto una liberación nacional, respecto a las condiciones periféricas y dependientes de nuestros países con respecto a otros, como una liberación popular de esos sectores subalternos, por lo que sostenía que: “El pobre, el Otro, el pueblo es el único que tiene suficiente *realidad, exterioridad y vida* para llevar a cabo la cons-trucción de un orden nuevo” (Dussel, 1975a, p. 95).

Por otra parte, la ponencia presentada por Dussel en el I Coloquio Nacional de Filosofía en Morelia, ese mismo año de 1975, destacaba la singularidad manifestada por la filosofía de la liberación que había surgido recientemente en la Argentina²¹. Si bien el enfoque propuesto aludía a la

21 La ponencia se titula: “La filosofía de la liberación en Argentina. Irrupción de una nueva generación filosófica”, incluida en: AA.VV., *La filosofía actual en América Latina*, México, Grijalbo, 1976, pp. 55-62. Se retoma la versión idéntica de este texto en: Dussel (1975b).

presentación de las tesis fundamentales de este movimiento filosófico, podría observarse, tal como lo ha analizado de modo crítico Horacio Cerutti (1983, p. 27 y ss.), que contiene una presentación de las propias tesis de Dussel, sin ser representativo del conjunto de posiciones diversas que existían en ese momento. Allí reproducía una revisión de los antecedentes intelectuales, junto con una descripción de los procesos sociales y políticos, que correspondían a la misma progresión teórica asociada al movimiento liberacionista en cuanto se planteaba como superación de todo el pensamiento inmediatamente anterior.

En este sentido, hacía referencia a la novedad que había introducido esta orientación filosófica liberadora con respecto a las corrientes de pensamiento y los autores precedentes. Consecuentemente planteaba que las filosofías surgidas con el positivismo, representado por José Ingenieros, o la tendencia antipositivista con figuras como Alejandro Korn, Coriolano Alberini y Francisco Romero, representaban un pensar de tipo “óptico”, referido a entes, cosas y objetos en un determinado sentido que no superó este horizonte, por lo que no alcanzaron a realizar una crítica del sistema como totalidad. Luego había seguido un momento “ontológico” que encontró su expresión en una revisión de la posición anterior desde el *ser*, como *Sein* en el caso de Carlos Astrada, o como *esse* en Nimio de Anquín, pero entendía Dussel que esta crítica es todavía abstracta y universal. A esta última agregaba que le seguía el momento “metafísico”, que estaba siendo formulado desde los autores enrolados en la filosofía de la liberación, lo cual contenía especialmente su propia reflexión.

Ya en este texto Dussel señalaba las diferencias existentes en el mismo movimiento respecto a la política persecutoria en las universidades argentinas que se había instalado con la llamada “misión Ivanissevich”, por lo que declaraba enfáticamente una posición clarificadora ante los equívocos del concepto de *pueblo*: “La cuestión filosófico política es la siguiente: *no hay liberación nacional ante los imperios de turno sin liberación social de las clases oprimidas*” (Dussel, 1975b, p. 63. Cursivas en el original). Desde esta perspectiva se planteaban como objetivos teóricos de la filosofía de la liberación los siguientes aspectos:

Pretende ser superación de la ontología, del universalismo abstracto de la filosofía moderno-europea, del manejo preciso pero óntico de la lógica y del lenguaje. En filosofía política, la filosofía primera, quiere igualmente superar el populismo ingenuo, los métodos imitativos de otros horizontes políticos y no propiamente latinoamericanos, para clarificar las categorías que permitan a nuestras naciones y clases dependientes y dominadas liberarse de la opresión del ser, como fundamento del sistema imperante mundial, nacional y neocolonialmente (Dussel, 1975b, p. 64).

En definitiva, se expresaba en este escrito una dirección filosófica que tenía su eje en la reflexión ético-política que Dussel llevaría adelante en su obra siguiente, pero que sus presupuestos se encontraban reflejados nítidamente en este período correspondiente a sus definiciones iniciales que enfatizaban el papel de la alteridad y la exterioridad: “La filosofía de la liberación latinoamericana pretende repensar

toda la filosofía (desde la lógica o la ontología, hasta la estética o la política) desde el Otro, el oprimido, el pobre: el no-ser, el bárbaro, la nada de ‘sentido’” (Dussel, 1975b, p. 65). No deja de asociarse esta concepción de la alteridad a una impronta teológica que aparece en textos realizados en esa primera época, en cuanto lo “absolutamente Otro” es una forma de referirse a Dios, o la noción de “Ser” como fundamento también es complejo desligarla de la referencia a un concepto teológico, si bien Dussel intentaba esbozar una diferenciación de sus escritos filosóficos y teológicos.

Resulta claro, además, que en estas primeras intervenciones se tendía a acentuar la ruptura tanto con las diversas expresiones de la filosofía europea como con el pensamiento argentino anterior, incurriendo en algunas dicotomías marcadas que atravesaban su discurso de esta etapa, como son las de Europa/América, centro/periferia, pensamiento inauténtico/pensamiento liberador, etc. No obstante, el desarrollo posterior de su teorización acerca de la filosofía de la liberación evidencia el diálogo, y en definitiva la adopción de una forma dialéctica respecto a otras posiciones, que supone la apropiación de distintas tradiciones intelectuales que frecuenta en su obra, si bien subsiste la tendencia a subsumirlas desde una postura teórica propia que se presenta como superadora.

En el caso de Arturo Roig se procuraba lograr una vinculación de estos nuevos planteamientos correspondientes a la filosofía de la liberación con toda una tradición intelectual anterior, tanto de Argentina como América Latina, así como es visible la referencia a grandes pensadores de la historia de la filosofía mundial que se encuentran presentes

en su obra. Asimismo, aparecía claramente la articulación entre las proposiciones del pensamiento latinoamericano y la historia de las ideas, siendo esta última un quehacer historiográfico en el que ya contaba con una serie de escritos, dedicados primero a la historia cultural mendocina, como también profundizaría entonces en sus estudios sobre historia de las ideas filosóficas argentinas y latinoamericanas. En esa época Roig dictaba la cátedra de historia de la filosofía antigua y comenzaba a dirigir un seminario sobre pensamiento latinoamericano en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo²².

Esta tendencia a retomar los antecedentes de una posición propia en el pasado filosófico se ve reflejada en la misma ponencia que Roig presentó al II Congreso Nacional de Filosofía, en donde se expresaron las tesis y debates iniciales del movimiento liberacionista. La misma se refería a la figura de Juan Bautista Alberdi para dar cuenta de la cuestión de la necesidad de una filosofía americana, tal como este autor lo había presentado en sus textos juveniles, donde por primera vez se indagaba sobre esta posibilidad de un pensamiento propio en nuestra historia intelectual²³.

22 El mismo Roig da cuenta de los temas de que se ocupa en esta primera etapa en su artículo: "De la historia de las ideas a la filosofía de la liberación", *Latinoamérica, Anuario de Estudios Latinoamericanos*, UNAM, México, n° 10, 1977, pp. 45-72. Incluido en: Roig (1981, pp. 35-62). Un recorrido por la biografía intelectual de Arturo Roig la he desarrollado en: Ramaglia (2020).

23 La ponencia reproduce un artículo que había publicado en la revista *Cuyo. Anuario de Historia del Pensamiento Argentino*, titulado: "Necesidad de un filosofar americano. El concepto de «filosofía americana» en Juan Bautista Alberdi" (Roig, 1970). Se sigue este texto para el análisis siguiente.

En la interpretación que se ofrecía de la enunciación de Alberdi, ubicada en el contexto de la generación de 1837 cuando esta se proponía reflexionar sobre el sentido de la Revolución de Mayo, resultaba evidente la conexión que mantenía el pasado con el presente, desde el punto de vista del ejercicio filosófico que implicaba:

Aparece de esta manera, en estrecha relación con el concepto de Mayo y por primera vez enunciado en los escritos de Alberdi, el tema de una “filosofía americana”. ¿De dónde deriva la exigencia de hacer una filosofía así connotada? Alberdi ha visto, como toda su generación, que hay ideas opresoras e ideas liberadoras; que la idea puede encubrir o desencubrir la realidad y que la única vía para alcanzar un desencubrimiento en lo que respecta a lo nuestro radica, primero, en pensar y luego en pensar lo nuestro de modo propio (Roig, 1970, pp. 118–119).

La relectura propuesta destacaba la historicidad del planteo de Alberdi; la filosofía se presentaba inserta en la temporalidad y las circunstancias propias de cada lugar, que conducía a reforzar un concepto de libertad en el cual se toma conciencia de la alteridad respecto a otros. En tal sentido, la idea expresada por este autor de una “emancipación íntima” que se realizaba de modo inteligente entendía Roig que implicaba revisar el problema de la autenticidad y la alienación, claves que seguramente eran relevantes para las discusiones sostenidas entonces acerca de la filosofía latinoamericana. En otro pasaje se afirmaba la eficacia práctica que se promovía para desarrollar esa

filosofía americana, que vinculaba teoría y praxis, despejando algunos malentendidos acerca del carácter instrumental o aplicado de la misma en los textos de Alberdi. Otra característica destacada de su planteamiento inaugural es la idea de un filosofar “desde” nuestra circunstancia y “sobre” temas peculiares de nuestra realidad, lo cual redundaba en la noción de que se proponía una filosofía de América, tomando ese “de” tanto en su sentido objetivo como subjetivo, que constituía una cuestión también discutida en esa época. Ante este asunto reafirmaba Roig la obligación de “filosofar americanamente”, esto es, de asumir una reflexión crítica desde nuestra propia condición existencial (Roig, 1970, pp. 126–127).

En otro artículo publicado en la revista *Nuevo Mundo* durante 1973²⁴, se confirmaba esta necesidad de remitir las propuestas renovadoras de la filosofía latinoamericana de la liberación a algunos de sus antecedentes más inmediatos, de este modo decía Roig:

Felizmente esta filosofía de la liberación no surge de la nada; las ideologías, en particular las del proletariado y las de los grandes movimientos populares, en cuanto se constituyeron como ideologías de integración –historia que está aún por hacerse– encierran esa filosofía en la praxis de los marginados, en su lucha por el reconocimiento; por su parte, las universidades argentinas, al lado del farragoso y abundante saber de cátedra, han dejado algo, y valioso por

24 El artículo se denomina: “El problema de la «alteridad» en la ontología de Nimio de Anquín” (Roig, 1973a).

cierto, en la obra de un grupo de maestros que han anticipado aquella filosofía y la hacen posible como saber nuestro y no como un mero saber de importación, porque también en los centros de dependencia se está hablando de liberar al hombre; la filosofía de la liberación se presenta entre nosotros con la pretensión de fundarse en una ontología, y si ello es posible, lo repetimos, se debe a aquellos de los nuestros que constituyeron para nosotros el saber ontológico (Roig, 1973a, p. 203)

Entre esos precursores que habían fundado un saber ontológico dentro de la filosofía argentina contemporánea se destacaban las figuras de Carlos Astrada, Miguel Ángel Virasoro y Nimio de Anquín, a quienes Roig va a retomar también en obras posteriores que indagan en la importancia de la problemática ontológica con respecto al modo en que se teoriza desde esos supuestos filosóficos acerca de las distintas manifestaciones de emergencia social.

El trabajo incluido por Roig en el libro colectivo ya mencionado de ese mismo año de 1973 planteaba cómo abordar el tema de lo ideológico, así como la relación existente entre el discurso filosófico y el discurso político, teniendo en cuenta su importancia metodológica para una historia del pensamiento latinoamericano²⁵.

En particular, se proponía una revisión del saber mismo derivado de la historia de la filosofía, connotada por la ambigüedad, ya entendía que esta implica tanto un saber

25 El título del mismo es: "Bases metodológicas para el tratamiento de las ideologías" (Roig, 1973b).

crítico como un saber ideológico. Para tratar esta temática se distinguía una definición tradicional de la filosofía que se consolidó en la modernidad, especialmente en las proposiciones de Hegel, a la que se aludía como una “filosofía del sujeto”, del “concepto” y de la “conciencia” que había sido puesta en crisis por las “filosofías de denuncia”, del “objeto” y de la “representación”, tal como se analizaba principalmente esta orientación crítica en las propuestas de Nietzsche, Marx y Freud. La depuración del conocimiento filosófico, que se alcanzaba acabadamente para Hegel en el ámbito del concepto, con respecto a todo lo que es entendido como no conceptual –es decir, los “filosofemas”, la representación y, en definitiva, lo ideológico– conducía al filósofo a instalarse en una conciencia transparente que respondía a la primacía dada al “Espíritu”. Las críticas de la filosofía contemporánea a esta autopercepción de un saber “puro”, comprendía Roig que daban un punto de apoyo decisivo para pasar de una “teoría de la libertad” a una “filosofía de la liberación”, lo cual suponía un profundo cambio metodológico para la historiografía filosófica (Roig, 2013b, p. 218).

En lugar de considerar a la filosofía como un conocimiento autosuficiente, se planteaba que la misma se encuentra dentro de un sistema de conexiones y responde a una estructura histórica –algo que Hegel vislumbra claramente, pero le da un sentido singular–, a partir de lo cual se establece una relación con otros ámbitos, como es el de lo político. La función que cumple el saber filosófico, al producir una reformulación de esas demandas políticas, puede ser tanto la de una justificación de la estructura

social, que lleva a afirmar una “totalidad objetiva cerrada”, como la de reconocer la presencia de la novedad histórica y la posibilidad de transformación social, en el caso de la “totalidad objetiva abierta”. Asimismo, argumentaba Roig sobre la necesidad de tener en cuenta lo que denomina como “denuncia del concepto”, al mostrar que este puede cumplir con las funciones de “integración” y de “ruptura”. Según lo analizaba también a partir de Hegel, la función de integración supone la unidad del concepto y de la objetividad, en una circularidad donde queda comprendida lo singular. En el nivel de la representación se da la función de ruptura, en cuanto no coinciden forma y contenido en los “filosofemas”. Cuando planteaba Hegel el proceso de constitución del concepto existe un movimiento dialéctico por el que se pasa de un primer momento de ruptura (abstracto) a uno de integración (concreto), en que el concepto asume lo que se presenta como negación. No obstante, lo que remarcaba Roig es el modo en que en la misma filosofía hegeliana se daba cuenta de la incidencia de las funciones de ruptura e integración, ante lo cual se planteaba la alternativa de que ambas se presentan en el desarrollo del propio nivel conceptual.

Luego mencionaba Roig cómo aparece en una visión dialéctica de la historia las mismas categorías de ruptura e integración al nivel del discurso político en la filosofía de Hegel, cuando este afirma que en el momento que declina una época, en que “una forma (*Gestalt*) de vida ha envejecido”, esta no se deja “rejuvenecer” (*verjüngen*) y solo se puede “reconocer” (*erkennen*). Este reconocimiento, como misión que tiene la filosofía, significa la integración en el

plano ontológico de todos los elementos de una realidad que quedan así justificados. De este modo, la función integradora del concepto filosófico implica únicamente la posibilidad de referirse a formas históricas ya realizadas, al mismo tiempo que niega la fuerza irruptora que podía venir de los sectores sojuzgados de la “plebe”, por lo que afirmaba Roig: “... esta impotencia de la filosofía, tiene su raíz en la incapacidad del concepto hegeliano de incorporar la historia como irrupción de lo nuevo” (Roig, 1973b, p. 223)

En otro pasaje de este texto, señalaba Roig lo que comprendía como “conciencia de alteridad”, que es fundamental para entender cómo se produce el cambio social y político, por lo que resultaba de interés para una filosofía de la liberación. Era evidente que el modo en que era tematizado por este autor contenía diferencias con otros representantes del movimiento liberacionista y también autores latinoamericanos, ya que sostenía que, en lugar de fundarse en “temples originarios” de tipo heideggeriano, debía entenderse a la alteridad como una forma de conciencia social que se produce junto con los hechos históricos:

La “conciencia de alteridad” es pues un fenómeno que se da en el seno de la “conciencia social” y que no es ni puede ser extraño a las manifestaciones de la “conciencia de clase”. No basta por tanto, para construir un saber de liberación, con descubrir el fundamento de posibilidad de toda alteridad en el Ser, como lo absolutamente “*alterus*” respecto del ente, en cuanto que estas teorías pueden ser consideradas no como una “fundamentación ontológica” como ellas pretenden, sino como la justificación por la vía

del discurso filosófico de una “conciencia de alteridad” ya en acto y que no surgiría jamás de la mera enunciación ontológica del problema (Roig, 1973b, 228).

Esta “conciencia de alteridad” se presentaba como el origen de las ideologías de los oprimidos, que a su vez son asumidas por las filosofías que pretenden negarlas o afirmarlas, donde se juegan en relación a lo ideológico las funciones de integración o ruptura. Además, afirmaba que existe un mismo *status* epistemológico entre las ideologías de los oprimidos y la filosofía de la liberación, ya que prevén la irrupción de lo nuevo y lo inesperado en la historia. Igualmente comprobaba que hay una relación entre el discurso político que produce una reformulación de la demanda social y el discurso filosófico que también reformula teóricamente mediante conceptos esas contradicciones que se dan en una determinada sociedad. En el caso del saber de liberación se da una praxis teórica que elabora como saber de sospecha y de denuncia la misma situación ante la que se manifiesta la praxis de política inserta en las ideologías de los oprimidos. Toda esta problemática compleja que se desarrollaba en este escrito, del cual se ha hecho un comentario sucinto, abría un campo de trabajo que Roig remitía a la redefinición del pensamiento latinoamericano y a la ampliación metodológica de la historia de las ideas referidas a ese pensar filosófico²⁶.

26 Los planteos teóricos y metodológicos que Roig desarrolla en esta etapa son retomados en su obra posterior, en particular pueden verse inmediatamente reflejados y profundizados en su conocido libro: *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (Roig, 1981b).

Interesa asimismo dar cuenta de la reflexión llevada a cabo por Roig en el encuentro de Morelia de 1975²⁷, donde se manifestaba la extensión a Latinoamérica del movimiento de la filosofía de la liberación²⁸. De acuerdo a la misma convocatoria de la sección en que intervino en este coloquio, referida al tema: “La filosofía actual en América Latina”, expresaba una serie de consideraciones sobre esta problemática relativa a la redefinición de la filosofía latinoamericana al incorporar una perspectiva liberadora. Para arribar a esta nueva definición de nuestra filosofía el texto presentado se muestra fuertemente crítico con respecto a algunas expresiones anteriores y contemporáneas que se habían correspondido con la exigencia de la “normalización” filosófica. De ahí que se postulaba una revisión de distintas tendencias que retomaban la idea de un saber riguroso que conducía en algunos casos a desligarse de lo ideológico y lo político. La normalización había tenido su punto de partida en los autores que se denominaron “fundadores”, tales como Alejandro Korn, Alejandro Deústua, Antonio Caso, quienes habían formulado una “teoría de la libertad” desde ciertos presupuestos que eran entonces

27 El trabajo presentado se denomina: “Función actual de la filosofía en América Latina”, incluido en: AA. VV., *La filosofía actual en América Latina*, México, Grijalbo, 1976, pp. 135-154. Se sigue la reproducción del mismo en: Roig (1981a, pp. 9-23).

28 La mayoría de las ponencias presentadas giraron en torno al problema de la dependencia y la liberación, así como a la función que debía cumplir la filosofía en América Latina. Entre los participantes pueden mencionarse a: Arturo Ardao, Enrique Dussel, Rosa Krauze, Francisco Miró Quesada, José Antonio Portuondo, Arturo Andrés Roig, Mario Sambarino, Ricaurte Soler, Abelardo Villegas, René Zavaleta Mercado y Leopoldo Zea (cfr. AA. VV., 1976).

puestos en cuestión, en especial, debido a cierto esteticismo y eticismo presentes en varios de ellos. La ideología de un rigor filosófico que se mostraba ajeno a los intereses extrateóricos encontraba igualmente su expresión en otras orientaciones de la época, como son las mencionadas de los “ontólogos, fenomenólogos, positivistas lógicos y estructuralistas” (Roig, 1981a, p. 12)

Arturo Roig destacaba como tesis central la “historicidad del ser humano”, particularmente remitida al tema del desconocimiento de la misma producida en algunos planteos sobre el sujeto latinoamericano, o que también resultaba desplazada en ciertas concepciones como era la referida a lo que calificaba como “ontologismo”, por lo que decía:

La necesidad de sentar las bases de una ontología que no caiga en ontologismo implica, pues, reconocer que la conciencia antes de ser sujeto, es objeto; que es una realidad social, antes que una realidad individual; que no hay conciencia transparente, por lo que toda episteme no se debe organizar solo sobre una crítica, sino también y necesariamente sobre una autocrítica; 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 ineludible de todo preguntar por el ser; en fin, que una ontología es a la vez y necesariamente una antropología (Roig, 1981a, p. 13).

La “preeminencia del ente”, que debía ser captado en su alteridad y novedad, resultaba clave para organizar

un discurso liberador sobre la base de un “pensar dialéctico abierto” que se opusiera a las totalidades objetivas opresoras. El ser humano –según afirmaba Roig– tiene que descubrirse como creador y transformador de su mundo, es responsable de su mismo hacerse y gestarse en el marco de su experiencia cotidiana y debe orientarse por sus propios fines como acto de libertad. Pero esto no solo se contemplaba como un ejercicio exclusivo de la filosofía; si ella pretendía contribuir al proceso de la liberación humana era necesario que prestara atención a las expresiones concretas de esa alteridad:

El oprimido, el hombre que sufre dolor, miseria, hambre, tortura, persecución y muerte, es el que se nos presenta como el “otro” respecto de nuestra mismidad y de las categorías de integración con las cuales intentamos sostener esa mismidad y es el que toma a su cargo la misión humanizadora de imponer la alteridad como condición esencial del hombre. Calibán es sin duda el símbolo de esa fuerza latente o manifiesta, que expresa lo nuevo dentro del proceso histórico (Roig, 1981a, pp. 18–19).

En esta dirección confirmaba la vinculación que se verifica entre el discurso filosófico y el discurso político, en particular cuando este último correspondía a los sectores marginados y explotados, es decir, que representaba determinadas formas de “conciencia social” que tenían que ser retomadas desde el pensamiento filosófico y la tarea desarrollada por una renovada historia de nuestras ideas. Asimismo, esta atención hacia las manifestaciones

de los sectores subalternos se diferenciaba expresamente de algunas posiciones asumidas dentro de la filosofía liberacionista, especialmente las que aludían acríticamente a las categorías de “pueblo” y “ser nacional” dentro un determinado modo de “populismo”, ante lo que decía Roig:

La noción de “pueblo” es utilizada para ocultar una heterogeneidad real, sobre la base de una pretendida homogeneidad, irreal, con la que se disimula la lucha de clases y se posterga la liberación social, pretextando que antes se ha de dar una liberación nacional. La noción de “ser nacional”, por su parte, resulta fundada sobre una heterogeneidad irreal, que oculta a su vez una homogeneidad real, es decir, se remarcan las diferencias nacionales hasta llegar a la irracionalidad (Roig, 1981a, p. 22).

El texto concluía con una reivindicación del papel que podía cumplir la utopía dentro del discurso liberador, en el sentido de una apertura al futuro como lugar de la novedad, lo cual es una temática que se presenta recurrentemente en escritos siguientes en que realiza una serie de distinciones conceptuales para dar espacio al pensamiento utópico entendido como función discursiva. Otra cuestión que es posible remarcar en los trabajos de Roig que estamos considerando es el tratamiento de lo filosófico y lo historiográfico en términos de una teoría del discurso, tema que será profundizado con una serie de categorías propias en su propuesta de ampliación metodológica que ya se encontraba en curso en esos años.

Por su parte, Horacio Cerutti había comenzado su

carrera profesional luego de egresar en 1973 de la carrera de Filosofía en la misma Universidad Nacional de Cuyo y continuó su actividad en esos años en la Universidad Nacional de Salta, de donde surgió otro núcleo importante que formó parte del movimiento liberacionista. Los aportes fundamentales de este autor al esclarecimiento de algunas temáticas centrales de la filosofía de la liberación se van a dar con posterioridad al período inicial que se ha delimitado en este estudio, pero por su importancia se hará una breve alusión a los mismos luego de destacar sus primeras contribuciones.

En el texto colectivo en que se presentaba el movimiento de la filosofía de la liberación en la Argentina, Cerutti colabora con un artículo que analizaba la utopía como un aspecto fundamental para repensar la filosofía latinoamericana²⁹. Principalmente se indagaba cómo constituía un hecho decisivo en la elaboración de este género la influencia del descubrimiento de América, tal como se presentaba en el análisis de las utopías clásicas del Renacimiento, esto es, en las obras de Moro, Campanella y Bacon. De este exhaustivo y documentado estudio se seguían también ciertas precisiones conceptuales sobre el pensamiento utópico, que constituye una temática que el autor citado trabaja extensamente a lo largo de su producción teórica posterior. En particular, se concluía que la estructura del pensar utópico contiene dos momentos: uno “crítico”, en el que “se niega el *statu quo* que encara la

29 La referencia mencionada es el texto denominado: “Para una filosofía política indo-íbero americana; América en las utopías del renacimiento”, incluido en: (AA. VV., 1973, pp. 53-91)

negación del ser como devenir”; y otro de “propuesta”, en el que se distinguen dos aspectos que tienen que ver con el fin al que se quiere llegar y se señalan las mediaciones para lograrlo (Cerutti, 1973, p. 90) Igualmente, de un sentido negativo que se asignaba a la utopía como quimera o fantasía irrealizable, se trataba de pensarla como categoría hermenéutica de una filosofía política que se planteara la aspiración a la liberación latinoamericana.

En un artículo publicado en 1975 dentro del número de la *Revista de Filosofía Latinoamericana* ya citado³⁰, Cerutti proponía una serie de pautas conceptuales a tener en cuenta para formular una filosofía política liberadora. En primer lugar, remarcaba la importancia de lo ideológico, retomando las tesis de Roig sobre la ambigüedad de la noción de filosofía. En tal sentido, se entendía que en el acto mismo de objetivar la realidad se produce un encubrimiento, al considerar que existe una conciencia falsa o culposa que se interpone con el objeto. De este modo, se afirmaba que: “La filosofía en tanto saber conceptual es saber ideológico porque el concepto cumple función de develamiento/ocultación. Sólo de modo conceptual la realidad se nos patentiza, pero al tiempo, hay en el conceptualizar un enfoque que oculta aspectos de la misma realidad” (Cerutti, 1975, p. 68).

Con respecto a la ideología se distinguían dos sentidos principales: uno positivo, que alude a un conjunto de ideas que sirven para orientar la praxis política; y otro negativo, que implica el ocultamiento o enmascaramiento de lo

30 El título es: “Propuesta para una filosofía política latinoamericana” (Cerutti, 1975).

real, asociado a la idea de falsa conciencia. Este último sentido es el que requiere ser superado por la filosofía en cuanto se propone la tarea de una transformación de lo real. Asimismo, constituye una orientación que se enfrenta frontalmente con una función justificadora del *statu quo* que también puede asumir el discurso filosófico.

En relación con lo que se planteaba como la necesidad y tareas de una filosofía política liberadora, Cerutti va a enunciar las siguientes pautas para pensar nuestra praxis política:

Esta actividad nuestra deberá rescatar el sentido de una filosofía práctica o pensamiento para la acción o ideología en sentido positivo. Este pensar para la acción deberá estribar en la *praxis* misma planteándose el problema del *télos* de esa praxis, por medio de una metodología que inicialmente aproveche la *tópica* (en tanto dialéctica y retórica) clásica, la revise e instrumente para poder pensar la facticidad. Nuestra filosofía política aprovechará los aportes de la *prospectiva* en tanto debe pensar sin interpolaciones un cierto futuro y la categoría *utópica* en tanto categoría hermenéutico-crítica (Cerutti, 1975, p. 71).

Por último, siguiendo palabras de Fanon, cerraba el texto una reflexión sobre la alternativa de pensar la praxis política en el marco del proceso histórico presente. Y desde esta misma facticidad del presente entendía Cerutti que se podía reformular el debatido tema de la universalidad de la filosofía latinoamericana, así como asumir plenamente el pasado intelectual a partir una elaboración propia.



Horacio Cerutti Guldberg

Como se había anticipado, conviene hacer mención de un libro de Horacio Cerutti en donde se realizó una primera evaluación crítica de conjunto del desarrollo inicial de la filosofía liberacionista promovida en Argentina, que lleva por título: *Filosofía de la liberación latinoamericana*³¹. Este libro consistió en un estudio sumamente detallado de los documentos y fuentes que constituían hasta ese momento la bibliografía producida por los principales representantes argentinos de esta orientación filosófica, de la cual el autor también había participado activamente. Las interpretaciones de Cerutti fueron igualmente polémicas, ya que tenía como intención clarificar posiciones dentro de la filosofía de la liberación para contribuir a una proyección de lo que consideraba que eran sus potencialidades teóricas y prácticas, despejando desviaciones que se juzgaban como no conducentes a esta tarea liberadora que se pretendía impulsar dentro del pensamiento latinoamericano. Pero, además, agregaba que esta interpretación de las líneas diversas que contenía la filosofía de la liberación desde sus inicios era necesaria ante la mayor difusión que había tenido una de esas líneas que se la identificaba con el sector *populista*.

Precisamente Cerutti proponía una clasificación y tipología de los discursos de esas diferentes orientaciones, que reconocía igualmente con un carácter provisional y esquemático, a partir de introducir para referirse a ellas

31 Si bien este texto se publica en 1983, su elaboración fue anterior y formó parte de la tesis doctoral que obtuvo Cerutti en 1978 de parte de la Universidad de Cuenca, Ecuador, tal como lo testimonia también la introducción del libro que está fechada el 7 de octubre de 1977.

la noción de “populismo”.³² De este modo, postulaba una primera distinción general entre dos grupos enfrentados: el *sector populista* y el *sector crítico del populismo*. A su vez la primera tendencia se diferenciaba en dos subsectores: el calificado como “populismo de la ambigüedad concreta”, en que ubicaba a Rodolfo Kusch, Mario Casalla, Amelia Podetti, entre otros; y el “populismo de la ambigüedad abstracta”, entre los que se identificaba a Juan Carlos Scanonne, Enrique Dussel, Osvaldo Ardiles, entre los principales. El segundo sector mencionado se diferenciaba también en dos subsectores: el “historicista”, donde se refería principalmente a Arturo Roig y a nivel latinoamericano a Leopoldo Zea; y el “problemático”, que incluía a José Severino Croatto, Manuel Ignacio Santos, el mismo Horacio Cerutti, Gustavo Ortiz y entre los latinoamericanos a Hugo Assmann y Augusto Salazar Bondy.

Para la consideración de los sectores y subsectores mencionados, Cerutti estableció determinados núcleos temáticos: el *punto de partida del filosofar*, el *sujeto del filosofar*, el *método de la filosofía de la liberación*, la *concepción misma de la filosofía*. No se va a desarrollar aquí

32 Cabe aclarar que el término “populismo” se asocia en este texto con una connotación negativa y remite a un contexto específico en que el peronismo había accedido al gobierno desde 1973 hasta el golpe cívico-militar de 1976, en lo que fue una experiencia histórica atravesada por fuertes tensiones ideológicas en la Argentina. No valdría homologar esa referencia a la actualidad, donde el populismo ha vuelto a ser discutido, y revalorado como en el caso de la teoría propuesta por Ernesto Laclau, lo cual indica que los fenómenos atribuidos a esta orientación política corresponden a manifestaciones heterogéneas y equívocas que se engloban bajo esa categoría en América Latina y a nivel mundial.

el exhaustivo análisis e interpretación de los discursos de cada uno de estos autores que se planteaba en este libro precursor, que incluía además el estudio de la incidencia de la teología de la liberación, la teoría de la dependencia y las discusiones acerca de la filosofía latinoamericana que habían protagonizado Zea y Salazar Bondy como antecedente inmediato. Una visión general del problema la resumía el autor en el siguiente párrafo:

Cabe señalar, por lo tanto, que para todo el sector crítico del populismo el problema del lenguaje, de la ideología y el mismo problema metodológico fueron puestos en primer plano. El sector populista por su parte, destacó mucho más la dimensión ontológica (metafísica) y ética de la cuestión (Cerutti, 1983, p. 203).

En parte era válida esta afirmación general, no obstante dejaba de lado algunos asuntos que se han indicado en los autores y textos mencionados especialmente en este trabajo, que muestran también otro tipo de preocupaciones teóricas. El objetivo de este libro inaugural de Cerutti que realizaba una revisión del significado de la filosofía de la liberación se orientaba a distinguir posiciones encontradas, un tema que hasta entonces no se había presentado con claridad en las distintas referencias a lo que se consideraba como un movimiento conjunto de carácter homogéneo, pero, como se ha afirmado con anterioridad, sin duda contenía una serie de propuestas conceptuales e ideológicas que se bifurcaban en caminos distintos, tal como ocurriría efectivamente en el transcurso de la obra posterior de muchos de ellos.

Consideraciones finales

El presupuesto de las diferentes posiciones que había caracterizado a la filosofía de la liberación desde sus inicios es posible confirmarlo a partir de la consideración de las proposiciones teóricas diversas expuestas a lo largo de este trabajo. Esto se hace más evidente si tuviéramos en cuenta otras propuestas que se dieron en sus distintos representantes a nivel nacional, además de la referencia a Dussel, Roig y Cerutti, siendo más claramente compatibles los planteos de estos dos últimos autores, como se ha señalado antes. Igualmente se presentaron puntos en común y coincidencias en algunas cuestiones generales, que no dejan de tener una importancia fundamental, tales como la asignación de una función comprometida, en lo social y lo político, acerca de la definición teórica y la finalidad práctica de la filosofía, que se enfrentaba a una concepción tradicional que se observaba en el ambiente universitario de Mendoza, por mencionar lo más cercano.

En el sentido de un cierto carácter programático que asumió la filosofía de la liberación puede denominársela con ciertos recaudos como un movimiento, pero claramente no funcionó como un conjunto unificado en sus objetivos, ni en sus supuestos filosóficos. Este sentido programático se expresó más claramente en su extensión al ámbito latinoamericano, particularmente en el manifiesto conocido como Declaración de Morelia de 1975³³, en donde se afirmaba:

33 "Declaración de Morelia. Filosofía e independencia" (cfr. Roig, 1981a, pp. 95-101). El texto lleva la firma de Enrique Dussel, Francisco Miró Quesada, Arturo Roig, Abelardo Villegas y

La realidad de la dependencia ha sido asumida en el continente latinoamericano por un vasto grupo de intelectuales que han intentado o intentan dar una respuesta filosófica, precisamente, como “filosofía de la liberación”.

La vocación concreta de esta filosofía, tal como se la entiende en Latinoamérica y en la medida que da respuestas directas a los problemas de la dependencia y la colonización, ha hecho de ella una forma de saber que se mueve fuera del sistema dictado por los países dominadores y que se muestra a la vez en actitud de reconocimiento pleno de la historicidad propia de los pueblos latinoamericanos.

En este sentido Latinoamérica ha madurado una experiencia cada vez más rica a medida que va descubriendo y denunciando las formas impropias de su pensamiento y va reorientando a éste hacia su realidad asumida históricamente.

Por otro lado, la liberación que propone esta filosofía con su discurso, pretende ser un modo concreto de sumarse a la praxis liberadora social y nacional, con el objeto de participar, desde el plano del pensamiento, en la tarea de la transformación del mundo con un sentido universal (Roig, 1981a, p. 99)

Con respecto a las proyecciones que tuvo la filosofía de la liberación en los pensadores que se han analizado, habría que decir que el único que inscribe su posición filosófica posterior con esa denominación ha sido Enrique Dussel, ya sea también bajo las variantes de “ética de la

Leopoldo Zea.

liberación” o “política de la liberación”, temáticas que ha reelaborado y enriquecido teóricamente en el transcurso de su extensa obra. Por cierto que ha realizado aportes significativos en torno a estos temas y otros, como sus trabajos que tienen un contenido histórico referido a América Latina y a la filosofía mundial (cfr. Dussel, 1992, 1998, 2006, 2015). Igualmente en la evolución de su pensamiento pasaría de una etapa más ligada a la fenomenología, asociada a Hegel y a Heidegger como influencias destacadas en esta primera época, a incorporar componentes teóricos del marxismo, ya sea del mismo Marx o de la Escuela de Frankfurt, y de otras tendencias filosóficas contemporáneas que se presentan asumidas en su producción escrita (Dussel, 1985)

Arturo Roig expresó claramente su desvinculación del movimiento de la filosofía de la liberación por disidencias teóricas e ideológicas en un texto publicado en 1984³⁴. Su obra se adscribe más precisamente a la filosofía latinoamericana –o en un sentido amplio al pensamiento latinoamericano– y a la historia de las ideas, resultando dos campos disciplinares que, si bien tienen su especificidad y desarrollo propio, se encuentran articulados en sus escritos³⁵. En tal sentido, sus principales contribuciones han sido plasmadas en estudios sobre nuestro pasado

34 El texto se titula: “Cuatro tomas de posición a esta altura de los tiempos” (Roig, 1984).

35 Ya se ha citado a *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* como un texto clave de Roig, en el cual se muestra además la articulación entre la filosofía latinoamericana y la historia de las ideas. Podrían mencionarse otra gran cantidad de textos suyos que muestran esta misma perspectiva que se desarrolla ampliamente en su producción intelectual. Por ejemplo, véase: Roig (1994, 2001, 2011).

intelectual y en la definición de pautas y orientaciones teóricas con respecto a la filosofía latinoamericana. Cabe destacar, además, su propuesta de renovación metodológica para la historia de las ideas que ya se prefigura en los años setenta y da lugar a una serie de categorías y enfoques elaborados por él para abordar este campo historiográfico (Roig, 1993) Otra línea de trabajo, que se presenta en escritos posteriores, tiene que ver con la ética a partir de proponer una fundamentación y alcances de la “moral de la emergencia” (cfr. Roig, 2002) Habría que agregar que en sus tesis no deja de sostener un pensamiento que se orienta por un sentido emancipatorio, lo que lo llevará a afirmar la “Necesidad de una segunda independencia”, tal como tituló a un texto que contiene una especie de manifiesto de sus convicciones filosóficas y políticas (Roig, 2007).

Con respecto a Horacio Cerutti, se ha mostrado como crítico de la filosofía de la liberación en algunas de sus perspectivas teóricas e ideológicas, tal como lo planteaba en su balance inaugural que aquí se ha comentado y continúa esta diferenciación de posiciones en textos posteriores, que lo han llevado a hablar más precisamente de una “filosofía para la liberación” (Cerutti Guldberg, 1997) Su trayectoria posterior evidencia también la dedicación a definir el estatuto epistemológico de la filosofía latinoamericana, sobre lo cual ha dado una fundamentación propia que reconoce distintos antecedentes y se encauza igualmente con una perspectiva liberadora, aún sin sentirse parte del mismo movimiento por las derivaciones que tuvo (cfr. Cerutti Guldberg, 2000) Sobre la relación entre filosofía e historia de las ideas ha realizado precisiones metodológicas

de importancia, aparte de trabajos de tipo historiográfico (Cerutti Guldberg, 1986, 2003, 2011) Una línea significativa de su reflexión se vincula a la problemática de la utopía, sobre lo cual ha publicado trabajos que indagan en sus posibilidades teóricas para una filosofía política y en sus expresiones que se dieron en nuestra América (Cerutti Guldberg, 2010).

Para concluir, cabe remarcar que esta enumeración de líneas desarrolladas por Dussel, Roig y Cerutti, junto con una mínima mención de la bibliografía de cada uno de ellos en estos temas, sirve para mostrar las proyecciones que tiene su producción teórica, que por cierto se amplía enormemente con respecto a los desarrollos iniciales que se han analizado en especial en este trabajo. Independientemente de las diferentes posiciones que se han puesto en evidencia de la revisión realizada de estos primeros esbozos de la filosofía de la liberación –movimiento que, como se ha afirmado, surgió atravesado por fuertes debates internos–, puede también valorarse en toda la obra desarrollada por los autores mencionados que se sostiene un fuerte compromiso desde lo intelectual. Esto se refleja en la vocación de teorizar acerca de la praxis efectiva de sectores subalternos en procura de su emancipación, que en la actualidad se extiende a distintos movimientos sociales y políticos, además de los sectores marginados y subordinados por clase, raza, género, edad o cualquier otra forma de dominación que se denunciaría desde las proposiciones críticas asumidas por la filosofía de la liberación. En tal sentido, se puede sostener que un modo de pensar que procure la emancipación humana en estos tiempos

de globalización sigue siendo imprescindible y mantiene su vigencia.

Referencias bibliográficas

- AA.VV (1973). *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Bonum.
- AA. VV (1975). *Cultura popular y filosofía de la liberación. Una perspectiva latinoamericana*. Buenos Aires: García Cambeiro.
- AA.VV (1976). *La filosofía actual en América Latina*. México: Grijalbo.
- Arpini, Adriana María (2010). Filosofía y política en el surgimiento de la Filosofía Latinoamericana de la Liberación. *Solar. Revista de Filosofía Iberoamericana*, año 6, n° 6, 125–150.
- Arpini, Adriana María (2013). Tres cuestiones definitorias en los debates de la Filosofía Latinoamericana de la Liberación. *Algarrobo-MEL*. Revista en línea de la Maestría en Estudios Latinoamericanos, FCPyS-UNCUYO, año 2, n° 2, 1–24.
- Arpini, Adriana María (2018). De la “normalización” a la “liberación”. Cuatro décadas de debates filosóficos en Mendoza. *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, vol. 35, 17–45.
- Cerutti Guldberg, Horacio (1973). Para una filosofía política indo-íbero americana; América en las utopías del renacimiento. En: AA. VV., *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* (pp. 53–91). Buenos Aires: Bonum.
- Cerutti Guldberg, Horacio (1975). Propuesta para una filosofía política latinoamericana. *Revista de Filosofía Latinoamericana*, n° 1, enero-junio, 66–77.
- Cerutti, Horacio Guldberg (1983). *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Cerutti Guldberg, Horacio (1986). *Hacia una metodología de la historia de*

- las ideas (filosóficas) en América Latina*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- Cerutti Guldberg, Horacio (1997). *Filosofías para la liberación ¿Liberación del filosofar?* Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México.
- Cerutti Guldberg, Horacio (2000). *Filosofar desde Nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*. México: Miguel Ángel Porrúa / Universidad Nacional Autónoma de México.
- Cerutti Guldberg, Horacio y Magallón Anaya, Mario (2003). *Historia de las ideas latinoamericanas ¿disciplina fenecida?* México: Juan Pablos / Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Cerutti Guldberg, Horacio (2010). *Utopía es compromiso y tarea responsable. Ensayos de utopía V*. Monterrey: CECYTE.
- Cerutti Guldberg, Horacio (2011). *Doscientos años de pensamiento filosófico Nuestroamericano*. Bogotá: Ediciones desde abajo.
- Dussel, Enrique (1973). El método analéctico y la filosofía latinoamericana. En: AA.VV. *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* (pp. 118–137). Buenos Aires: Bonum
- Dussel, Enrique (1974). *Método para una filosofía de la liberación*. Salamanca: Sígueme.
- Dussel, Enrique (1975a). Elementos para una filosofía política latinoamericana. *Revista de Filosofía Latinoamericana*, nº 1, enero–junio, 78–104.
- Dussel, Enrique (1975b). La filosofía de la liberación en Argentina. Irrupción de una nueva generación filosófica. *Revista de Filosofía Latinoamericana*, nº 2, julio–diciembre, 59–66.
- Dussel, Enrique (1977). *Filosofía de la liberación*. México: Edicol.
- Dussel, Enrique (1985). *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*. México: Siglo XXI.
- Dussel, E (1992). 1492: *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Madrid: Nueva Utopía.
- Dussel, Enrique (1994 [1971]). Metafísica del sujeto y liberación. En: E.

- Dussel, *Historia de la filosofía latinoamericana y filosofía de la liberación* (pp. 315–320). Bogotá: Nueva América.
- Dussel, Enrique (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta.
- Dussel, Enrique (2006). *20 tesis de política*. México: Siglo XXI | CREFAL.
- Dussel, Enrique (2015). *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad*. México: Akal.
- González, Marcelo y Maddonni, Luciano (2018). El Segundo Congreso Nacional de Filosofía (1971) como espacio de encuentro y despunte del “polo argentino” de la filosofía de la liberación. *Cuadernos del CEL*, vol. III, n° 5, 72–109.
- Jalif de Bertranou, Clara Alicia (2010). Argentina y Latinoamérica: algunas categorías filosóficas para su conceptualización surgidas en la segunda mitad del siglo XX. *Solar. Revista de Filosofía Iberoamericana*, año 6, n° 6, 41–65.
- Ramaglia, Dante (2009). La cuestión de la filosofía latinoamericana. En: E. Dussel, C. Bohórquez y E. Mendieta (Eds.), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300–2000). Historia, corrientes, temas y filósofos* (pp. 377–389). México: CREFAL/Siglo XXI.
- Ramaglia, Dante (2020). Filosofía latinoamericana e historia de las ideas en la obra de Arturo Andrés Roig. Aportes a la valoración de su trayectoria biográfica e intelectual. En: A. Arpini, M. Muñoz y D. Ramaglia (Eds.), *Diálogos inacabados con Arturo Andrés Roig. Filosofía, historia de las ideas y universidad* (pp. 43–66). Mendoza: EDIFYL.
- Roig, Arturo Andrés (1970). Necesidad de un filosofar americano. El concepto de “filosofía americana” en Juan Bautista Alberdi. *Cuyo. Anuario de Historia del Pensamiento Argentino*. Primera época, vol. 6, 117–128.
- Roig, Arturo Andrés (1973a). El problema de la “alteridad” en la ontología de Nimio de Anquín. *Nuevo Mundo*, tomo 3, n° 1, enero–junio, 202–220.
- Roig, Arturo Andrés (1973b). Bases metodológicas para el tratamiento de

- las ideologías. En: AA.VV., *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* (pp. 217–244). Buenos Aires: Bonum.
- Roig, Arturo Andrés (1981a). *Filosofía, Universidad y filósofos en América Latina*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos.
- Roig, Arturo Andrés (1981b). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Roig, Arturo Andrés (1984). Cuatro tomas de posición a esta altura de los tiempos. *Nuestra América*. Dossier sobre: Filosofía de la liberación, año IV, n° 11, mayo–agosto.
- Roig, Arturo Andrés (1993). *Historia de las ideas, teoría del discurso y pensamiento latinoamericano*. Análisis, volumen XXVIII, n° 53–54.
- Roig, Arturo Andrés (1994). *El pensamiento latinoamericano y su aventura* (2 tomos). Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Roig, Arturo Andrés (2001). *Caminos de la filosofía latinoamericana*, Maracaibo: Centro Experimental de Estudios Latinoamericanos, Universidad del Zulia.
- Roig, Arturo Andrés (2002). *Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo*. Mendoza: EDIUNC.
- Roig, Arturo (2007). Necesidad de una segunda independencia. En: H. Biagini, Hugo y A. Roig (Comps.). *América Latina hacia su segunda independencia. Memoria y autoafirmación* (pp. 29–47). Buenos Aires: Aguilar | Altea | Taurus | Alfaguara.
- Roig, Arturo Andrés (2011). *Rostró y filosofía de nuestra América*. Buenos Aires: Una Ventana.
- Romero, Francisco (1952). *Sobre la filosofía en América*. Buenos Aires: Raigal.
- Salas Astrain, Ricardo (Coord.) (2005). *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales* (Volumen II). Santiago: Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez.

- Salazar Bondy, Augusto (1968). *¿Existe una filosofía de nuestra América?*
México: Siglo XXI.
- Salazar Bondy, Augusto (1995). *Dominación y liberación. Escritos 1966-1974*.
Lima: Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Schutte, Ofelia (1987). Orígenes y tendencias de la filosofía de la liberación en el pensamiento latinoamericano. *Prometeo*, año 3, n° 8, 19-42.
- Zea, Leopoldo (1969). *La filosofía latinoamericana como filosofar sin más*.
México: Siglo XXI.
- Zea, Leopoldo (1974). *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*. México: Editorial Joaquín Mortiz.
- Zea, Leopoldo (1976). *El pensamiento latinoamericano* (3ª ed.). México: Ariel.
- Zea, Leopoldo (1977). De la historia de las ideas a la filosofía de la historia. Latinoamérica. Revista de *Estudios Latinoamericanos*, n° 10, 125-137.
- Zea, Leopoldo (1978). *Filosofía de la historia americana*. México: Fondo de Cultura Económica.

LA FILOSOFÍA EN LA SECUNDARIA MENDOCINA. TRANSFORMACIONES ENTRE 1993 Y 2015

María Pía Cartechini

 <https://orcid.org/0000-0002-2211-0505>

La historia de la educación argentina, en los últimos años, está atravesada por múltiples y complejas transformaciones y reformas curriculares. Estas llevaron no solo a la reestructuración de los niveles de escolaridad, sino también a renovar los contenidos de las materias tradicionales y a incorporar otros espacios curriculares.

En el año 1884 se sancionó la Ley 1420, que estableció la enseñanza primaria, obligatoria, gratuita y gradual para todos los habitantes del territorio dependiente directamente del Estado Nacional. Pasó prácticamente un siglo hasta que apareció una nueva ley nacional que diera unidad y un nuevo aire al sistema educativo argentino.

Desde la presidencia de Alfonsín se venía gestando un proyecto de renovación para el sistema educativo. En 1984, se sancionó la Ley 23.114 que convocó a la realización del Congreso Pedagógico, invitando a participar a todos los sectores involucrados en la educación del país. Cada provincia debía elegir congresales que se reunieran y elaboraran un informe final con propuestas en torno a ciertos temas predeterminados: los objetivos y funciones

de la educación; las estructuras y modalidades del sistema educativo formal y no-formal; la formación docente; aspectos pedagógicos, contenidos, metodologías, evaluación; gestión financiera educativa, etc.

Según consta en el libro *Educación y política en democracia. Mendoza (1984–2015)* (2018) de Francisco Muscará, la tarea de elaboración del informe en Mendoza comenzó con el gobierno de Felipe Llaver en 1983 y recién culminó en 1987. En este se hicieron propuestas que posteriormente inspiraron la redacción de la Ley Federal de Educación de 1993. Enfocamos nuestro análisis a partir de este año, ya que la sanción de dicha ley dio una unidad estructural nacional al currículum dentro del sistema educativo; el cual posteriormente mutó con la aparición de la ley 26.206 de Educación Nacional sancionada en el año 2006. No obstante, recién en el 2015 se emitió la Resolución N° 326–DGE–2015 que estableció la aprobación de la nueva estructura curricular de Bachilleres de Educación Secundaria en la provincia de Mendoza. En razón de ello, nuestro análisis se enmarcará entre 1993 y 2015.

Las preguntas que vertebran nuestro trabajo son: ¿Cómo se ha entendido la Filosofía y su enseñanza en el nivel medio en Mendoza a partir de las leyes educativas? ¿Cómo se ha estructurado su diseño curricular? ¿Qué mutó y qué se conservó en él? ¿Qué factores, instituciones, cambios curriculares y sociohistóricos incidieron en esas transformaciones? ¿Qué particularidades se vislumbran dentro del currículum regional? ¿Qué resignificaciones, reapropiaciones, rupturas aparecen en relación a los lineamientos nacionales?

El centro de análisis serán los programas, planes de estudio y currículums que se han ido estableciendo en ciertas fechas particulares y que nos dan una idea de cómo ha sido comprendida la filosofía en la provincia de Mendoza en cuanto a su enseñanza en el nivel medio.

Cabe destacar que somos perfectamente conscientes de que el enfoque en los diseños no agota la complejidad del tema, ni podría dar cuenta suficiente de la real diversidad de manifestaciones en las que se presenta dicha enseñanza en el nivel medio. Sin embargo, nos parece pertinente abordar, en términos generales, cómo se ha dado la transformación al interior de los mismos.

El currículo como dispositivo contiene aquellos saberes que se consideran relevantes para transmitir de una generación a otra, a fin de que sean conservados como legado, apropiados y recreados. Dentro de ellos se encuentra toda una visión, no solo de los contenidos propiamente que se buscan enseñar, sino una concepción de la asignatura, acerca de lo que es, de su relevancia y, por tanto, sobre cómo debe ser transmitida. Además, considerando que el currículum es “práctica y discurso”, en él se cristalizan y “se objetivan las formas de producción de subjetividad y las relaciones de poder que las gestan” (Loforte, 2008, p. 9).

Para delimitar lo que implica el campo de los planes de estudio dentro de la educación se puede usar diversos términos. Nosotros nos enfocaremos en el concepto de currículum, ya que esta acepción es la que figura dentro de los Diseños Curriculares Provinciales (2015) cuando dan cuenta de las concepciones pedagógicas sobre las que se sostiene el mismo.

En este diseño, la definición que aparece es tomada de Alicia de Alba, quien en su libro *Currículum: crisis, mito y perspectivas* (1998) lo define como:

... la síntesis de elementos culturales (conocimientos, valores, costumbres, creencias, hábitos) que conforman una propuesta político-educativa pensada e impulsada por diversos grupos y sectores sociales cuyos intereses son diversos y contradictorios, aunque algunos tiendan a ser dominantes y hegemónicos, y otros tiendan a oponerse y resistirse a tal dominación y hegemonía (De Alba, 1998, p. 57).

Ahora bien, concretamente, en dicho diseño se entiende al currículum como un proyecto político-pedagógico que, siguiendo a De Alba, sintetiza elementos culturales, pero que acontece a partir de intencionalidades que han sido acordadas y legitimadas “en un proceso dialéctico entre la sociedad portadora de la cultura y la escuela” (Dirección General de Escuelas, 2015a, p. 15). Es decir que la perspectiva de la DGE en 2015 se aleja de la idea de intereses contrapuestos, para apuntar a un consenso a la hora de establecer una construcción de lo estructural y formal. No obstante, reconoce también el hecho de que el currículum tiene un carácter flexible y siempre hay una nueva síntesis, ya que la realidad donde este se desarrolla es de carácter complejo y existen diversas subjetividades en juego que varían según aspectos sociales, culturales, simbólicos, etc.

Por nuestra parte, entendemos que el currículum comporta una mayor complejidad que la de un simple

elemento formal. Dentro de la práctica docente, en lo que acontece en el aula, se patentiza que no solo es una selección de contenidos, sino que fluye dinámicamente en tanto la/el docente hace un proceso reflexivo del mismo. Además transmuta porque las/os estudiantes también son portadores de saberes e intervienen en lo que pasa dentro de la clase; haciendo estallar por los aires cualquier encorsetamiento que se pretenda respecto a una forma estructural delimitada.

Asimismo, no podemos negar que al haber una síntesis de selección de conocimientos, temas, saberes, ejes, contenidos; aparece toda una visión política, social, cultural, de las asignaturas y lo que a ellas compete. Por esto, hacer un análisis de los diseños curriculares o planes de estudio se vuelve sugerente para pensar, al menos desde nuestro contexto particular, qué estamos sosteniendo cuando hablamos de Filosofía y sus vínculos con las/os adolescentes y jóvenes en la escuela dentro de nuestra provincia.

Para llevar a cabo lo mencionado, nuestro trabajo se articula en cinco apartados. En una primera instancia daremos un panorama general de cuál era la situación curricular a nivel general previa a 1993, haciendo hincapié en investigaciones hechas en esos años en torno a los contenidos que imperaban en ese momento en Argentina. Específicamente nos basaremos en *La enseñanza filosófica en la escuela secundaria* (1993) de Guillermo A. Obiols y Martha Frassinetti de Gallo; y el artículo “Concepciones de la filosofía y enseñanza de la filosofía en la escuela secundaria: Un análisis a través de los programas y los libros de textos”, también de Obiols con Laura Viviana Agratti,

publicado en 1994. Daremos también especial atención a dos manuales de Filosofía, usados en nuestra provincia en el dictado de clases. Al no haber un currículum provincial unificado, estos manuales nos brindan pistas para suponer cómo era comprendida y dictada la disciplina en el nivel medio, ya que estos respondían a los contenidos curriculares de la época.

En una segunda instancia daremos un parámetro general de los Contenidos Básicos Orientados (1997) del Polimodal de Humanidades y Ciencias Sociales, emitidos por Nación acerca de los contenidos procedimentales, actitudinales y conceptuales para Filosofía.

En un tercer punto veremos cómo fue en nuestra provincia la recepción de la Ley Federal, pero también la reflexión crítica que se hizo del contexto de los 90 y el papel de la Filosofía en la educación. Además abordaremos el Diseño Curricular del Nivel Polimodal de la Modalidad Humanidades y Ciencias Sociales del 2008, para visualizar las resignificaciones y rupturas con respecto a los Contenidos Básicos emitidos por Nación y pensar las reapropiaciones y particularidades de nuestra propia propuesta curricular.

En un cuarto momento, avanzaremos sobre la Ley 26062 de Educación Nacional del 2006, con el fin de pensar qué transformaciones han acontecido en cuanto a la visión sobre la Filosofía y sobre su compromiso y función dentro de la educación argentina. A partir de los Núcleos de Aprendizaje Prioritarios de la materia del 2012, analizaremos la recepción de estos en Mendoza, materializados en el Diseño Curricular del Bachiller de Humanidades y Ciencias Sociales del 2015.

Finalmente, haremos una consideración de la asignatura Formación para la Vida y el Trabajo, contenida también en el último Diseño y a la que nos parece importante aludir ya que gran parte de sus saberes provienen de los Núcleos específicos de Filosofía.

Los programas y contenidos previos a 1993

Respecto de los planes de estudio previos a 1993, y a las diferentes concepciones de la Filosofía que en ellos se encuentran, hay trabajos que dan cuenta de estas variaciones, como en el libro *La enseñanza filosófica en la escuela secundaria* (1993) de Guillermo A. Obiols y Martha Frassinetti de Gallo; y el artículo “Concepciones de la filosofía y enseñanza de la filosofía en la escuela secundaria: Un análisis a través de los programas y los libros de textos”, también de Obiols, pero esta vez en colaboración con Laura Viviana Agratti, publicado en 1994.

Dicha bibliografía es muy valiosa para dar cuenta del tema que abordaremos en nuestro trabajo, ya que constituyen antecedentes de una reflexión profunda sobre la filosofía en la educación media. Pero además, también nos da indicios para pensar acerca de cuáles eran las temáticas que se ofrecían en la materia en nuestra provincia en esos años.

Además de los nombrados, cabe aclarar que existen estudios recientes sobre la temática. Debemos mencionar el aporte de Alicia Loforte, quien en su tesis doctoral: “La filosofía en el currículum de la escuela media argentina: una sociogénesis de la asignatura” (2008), realiza un análisis de esta en el nivel medio a partir de los aportes

de diversos autores como Pierre Bourdieu, Michel Foucault, Ivor Goodson y Basil Bernstein. Esto le permite hacer una historización de la Filosofía en perspectiva genealógica y un análisis de cómo se transforma en asignatura. Sin embargo, el periodo histórico que toma es anterior al de nuestro trabajo, ya que va desde la época colonial hasta el segundo gobierno de Juan Perón. No obstante, cuando sea oportuno, rescataremos algunos elementos de su investigación para reflexionar sobre la nuestra.

Ahora bien, en el libro mencionado de 1993, en el capítulo IV “La enseñanza filosófica en la escuela secundaria argentina”, Guillermo A. Obiols, menciona que:

En la Argentina se enseña filosofía en una sola de las modalidades de la enseñanza secundaria, el bachillerato, en forma de asignaturas específicas con una carga horaria de tres, y en algunos pocos casos, cuatro horas semanales en cuarto y quinto año, e incluye contenidos de psicología, lógica y lo que podríamos llamar filosofía propiamente dicha. Según las especialidades, siempre dentro del bachillerato, las asignaturas reciben el nombre de “Filosofía”, en el bachillerato común: “Problemática filosófica” y “Lógica y metodología de las ciencias” en el bachillerato con orientación docente; “Fundamentos de filosofía” en otros bachilleratos. Los programas vigentes, en el orden nacional, datan de 1956, en el bachillerato común, y de 1973 en el bachillerato con orientación docente. En las distintas jurisdicciones provinciales hay asignaturas filosóficas con sus respectivos programas, pero sin que se altere fundamentalmente el panorama nacional (pp. 19–20).

Nos parece importante resaltar este párrafo por diversos motivos. En primera instancia porque resume claramente cuál es el panorama de la Filosofía, en cuanto a contenidos, hacia el año 1993, antes de la implementación fehaciente de la Ley Federal de Educación. Y en segunda instancia, el hecho de remarcar que esta situación no se altera en general en las jurisdicciones provinciales. Esto implica, que los contenidos dentro de la enseñanza de la Filosofía eran los mismos en Mendoza.

Dentro de este mismo texto, al final aparecen explicitados los “Programas de las asignaturas del área “Filosofía” vigentes en el bachillerato” (Obiols, 1993, p. 24). Allí se encuentran delimitados los contenidos del Bachillerato común, para cuarto y quinto año; y el Bachillerato con orientación docente, también para los dos últimos años.

Como bien marca el autor en el texto, la Filosofía de cuarto año del bachillerato común hace una breve referencia a la filosofía, su objeto, métodos, problemas y en uno de sus puntos aparece: “Referencias a la filosofía en la Argentina”. El resto del programa es un extenso desarrollo de conceptos propios de la Psicología, que pasa desde “síntesis funcionales”, como atención, memoria, imaginación; a la “vida representativa afectiva y volitiva”, hasta desembocar en la “síntesis personal”.

Para el quinto año, todo el programa gira en torno a nociones y conceptos de lógica de claro corte aristotélico (juicio, concepto, razonamiento); un punto de lógica formal-metodológica; y tres contenidos de índole problematizadora: “el problema gnoseológico, de la verdad, ética y metafísico”. Más allá del uso de la palabra “problema”,

los descriptores son meros conceptos, puestos uno al lado del otro sin especificar absolutamente nada de lo que se comprende por esta idea.

En cuanto al Bachiller con orientación docente, no difiere demasiado del anterior en la propuesta de temas. La diferencia más significativa es que el programa plantea para el cuarto año y quinto año objetivos específicos para cada uno, que parecen apuntar a un acercamiento a una práctica más experiencial y filosófica de los contenidos. Por ejemplo, algunos de los objetivos del cuarto año son: “Percibir claramente los grandes problemas de la existencia humana” y “Vivenciar el carácter radical del filosofar y su dimensión de saber fundamentador” (Obiols, 1993, p. 27).

En el cuarto año, el programa hace hincapié en el concepto de filosofía, sus métodos y luego en problemas que divide en gnoseológico, metafísico, axiológico y antropológico. Para el quinto año, el programa se ciñe a diferentes lógicas: formal, proposicional, de clases, predicados y relaciones. Finalmente, cierra con nociones de metodología científica.

Es curioso como más allá del esfuerzo que se intenta hacer en el programa de este Bachiller por dar un aire de innovación a la enseñanza de la Filosofía, este no logra terminar de dar cuenta de lo que la materia busca lograr, ni de otorgar espacios de interés para las/os estudiantes de la época.

Obiols y Agratti, sostienen en las conclusiones de su artículo publicado en 1994, que:

Más allá de algunas breves instrucciones al pie de los programas más antiguos, en las que en general se alude al

carácter formativo de la enseñanza de la filosofía y se exige que se complete el programa, no se sabe qué se pretende de estas asignaturas, aunque todo parece reducirse a la adquisición de algunos conocimientos, cierto vocabulario y la comprensión de algunas doctrinas; poco parecen importar el desarrollo de habilidades o de actitudes, hábitos o valores (p. 90).

Respecto de esta aclaración, queremos sumar el aporte del trabajo de Loforte, del cual hicimos una mención general al inicio. En el análisis que hace desde la época colonial hasta el segundo gobierno de Perón llega a ciertas conclusiones. Una de ellas es que la Filosofía no se encuentra “relacionada con un proyecto que pueda considerarse a la vez emancipador y popular.” (Loforte, 2008, p. 181). Incluso, si bien los programas variaron a lo largo del periodo colonial hasta el segundo gobierno de Perón, existió un marcado currículum “conservador” espiritualista cristiano clásico, que tuvo gran aceptación popular y fue funcional al sistema educativo tradicional que buscaba disciplinar (Loforte, 2008, p. 181). En relación a lo desarrollado hasta acá, podemos ver entonces como 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. Un claro ejemplo de esto es que en el año 1969, en las clases de Filosofía de diversos colegios de

la provincia, se usaba la cuarta edición del libro *Filosofía* (1968) de Patricio Hopkins en el último año de la escuela secundaria. Debajo del título se detalla “Desarrollo completo del programa oficial vigente para los alumnos de Quinto Año de los Colegios Nacionales”.

En el índice de dicho libro se puede ver claramente cómo responde a los programas mencionados arriba. Los cuatros primeros capítulos están dedicados a: “lógica formal”; “el juicio”; “el concepto” y “el razonamiento”. El quinto enuncia “la lógica formal–metodológica” y el sexto está dedicado a la “teoría del conocimiento”. Los tres últimos hacen hincapié en la noción de “problema”: “el problema de la verdad”; “el problema ético”; y finalmente “el problema metafísico”. El libro cuenta, además, con escasos ejercicios referidos a la lógica y algunos recursos gráficos para explicar temas referidos a esta como silogismos. También hay algunas fotografías de tres o cuatro pensadores y un suplemento con noticias biográficas de los filósofos mencionados. La mayor parte es un desarrollo explicativo de los puntos del índice.

Ahora bien, el hecho de que los programas no cambien y sean los mismos en todo el territorio nacional, no hace que la enseñanza propiamente de la Filosofía no tenga variaciones en la práctica y en su misma concepción. De esto dan cuenta Obiols y Agratti (1994) en su artículo, cuando hacen un recorrido por los diferentes paradigmas filosóficos que hubieron en el país, y cómo se evidencian estos en las diversas publicaciones de libros y manuales que se han ido editando. Inclusive insisten en que:

... es a través de los libros de textos 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 (p. 91).

Basándonos en esta afirmación, que sostiene la importancia de los libros de textos en esos años a la hora de impartir las clases, cabe destacar una publicación original realizada desde la provincia de Mendoza. En 1984, es editado el libro *Introducción a la problemática filosófica* de Adriana M. Arpini de Márquez y Ana L. Dufour de Ortega, por la Editorial El Ateneo de Buenos Aires. El texto aclara que “Responde al programa vigente de 4° año del Bachillerato de Orientación Docente”

El libro en su índice presenta los temas acordes al programa mencionado. No obstante, en una clara contraposición con el texto de Hopkins, quien solo se limita a un desarrollo argumentativo de los temas punto por punto; el libro de Arpini y Dufour encara los contenidos de una manera completamente diferente.

En un apartado dedicado a los profesores, se precisa qué entienden las autoras por la enseñanza de la Filosofía y el rol del docente en este proceso. Allí sostienen que:

No se entiende la enseñanza de la filosofía como la trasmisión de una materia previamente elaborada y delimitada, pues ello significaría la ausencia de lo propiamente filosófico; es decir, del acto de análisis de ideas,

de reelaboración de conceptos, de iluminación del mundo y de la vida a partir de principios universales. No es posible enseñar filosofía sino sólo a filosofar. En tal sentido las consideraciones de la UNESCO acerca de la enseñanza de esta disciplina subrayan que debe apoyarse en las experiencias vividas por los estudiantes y sobre las reflexiones ya realizadas por ellos antes de iniciarse en la materia. Resumiendo, aprender filosofía es aprender a pensar (Arpini y Dufour, 1984, pp. V-VI).

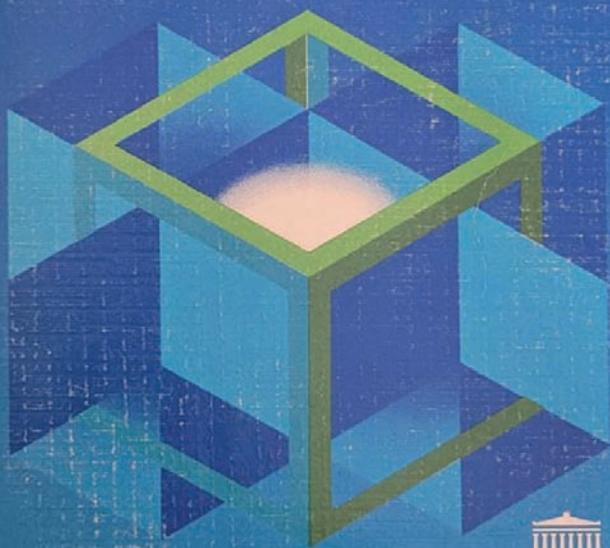
En consonancia con esta manera de entender la enseñanza filosófica, es que sostienen el protagonismo de los estudiantes, quienes deben partir del “análisis de sus propias circunstancias” (Arpini y Dufour, 1984, VI). Y esto es posible sólo en la medida en dicho análisis se apoya en el conocimiento del pensamiento de los filósofos. Por esto, apuestan fuertemente a la lectura y análisis de textos filosóficos. No obstante esto no queda en un solipsismo pues se aclara la necesidad de utilizar dinámicas grupales y apostar al diálogo, respeto y la libertad de expresión.

Al inicio de cada unidad las autoras colocan los objetivos que se persiguen y una guía de actividades que trasciende el mero cuestionario que se contesta con el texto y apunta al desarrollo de un pensamiento autónomo y crítico además de profundizar con las lecturas las temáticas.

Como mencionamos el libro cuenta con temas acorde al programa de 4° año. El mismo se divide en seis unidades: ¿Qué es la filosofía?; los métodos filosóficos; ¿qué es el hombre?; ¿qué es conocer?; el problema axiológico; y finalmente, el problema metafísico. Cabe resaltar que en

INTRODUCCION A LA PROBLEMÁTICA FILOSOFICA

ADRIANA M. ARPINI DE MARQUEZ
ANA L. DUFOUR DE ORTEGA



EDITORIAL EL ATENEO

la primera unidad, aparecen dos apartados dentro de la pregunta: “¿qué entienden los filósofos por filosofía?”, uno referido a la Filosofía latinoamericana y otro a la Filosofía argentina.

Estos últimos puntos nos dan una visión acerca de la importancia de pensar una filosofía propia; y esto particularmente tiene que ver con el contexto histórico de la época. Si bien existieron diversos movimientos de intelectuales en América Latina que sostuvieron la existencia de una filosofía propia, a partir de la década de los 70 en Argentina, se había comenzado a consolidar una línea de pensamiento llamada Filosofía de la Liberación. Esta filosofía lejos de ser homogénea, tuvo una gran variedad de matices en cuanto a métodos y corrientes. No obstante, si en algo coincidían sus representantes era en la clara conciencia de la situación de opresión y dependencia económica, social y cultural de los países latinoamericanos (Beorlegui, 2010). Es a partir de esta conciencia que se entiende a la filosofía como instrumento de *praxis* liberadora que debe estar comprometida con la realidad y la situación de nuestros pueblos, apuntando a la liberación de estos entendidos como sujetos. Por tanto, hay una reivindicación de lo propio en la construcción del pensamiento y en la manera de entender la filosofía. Dentro de este grupo de filósofos se encontraban pensadores mendocinos como Enrique Dussel, Arturo Roig y Horacio Cerutti Guldberg.

En el libro de Arpini y Dufour editado en 1984, aparece una manera de entender la enseñanza de la filosofía que rescata un pensamiento propio latinoamericano y argentino

del que dar noticia a las/os estudiantes. Además hace hincapié en el “análisis de las propias circunstancias” de estas/os, es decir, partir de lo cercano, de la propia realidad en la que se está inmersa/o. Aquí claramente aparece una manera de entender la filosofía en la escuela secundaria con otra tonalidad que excede el asimilar contenidos dados y que comprende a la juventud como un sujeto capaz de reflexionar filosóficamente y de realizar elaboraciones intelectuales.

Obiols y Agratti en su artículo, colocan una nota al final, sobre los textos producidos en los últimos años. En ella aclaran que estos “podrían constituir un nuevo paradigma al que cabría denominar “paradigma didáctico” porque, más allá de sus contenidos tienen en común cierta preocupación didáctica” (1994, p. 92). El primer libro de texto que allí mencionan es el de Arpini y Dufour, el siguiente es el *Curso de Lógica y Filosofía* (1985) de Obiols, junto con la nueva edición de 1993; *Temas de Filosofía* (1989) de Osvaldo Dallera; y *Filosofía, esa búsqueda reflexiva* (1991) de Martha Frasinetti de Gallo y Gabriela Salatino de Klein.

Podríamos indicar, siguiendo la cronología puesta por el autor y la autora, que este manual de filosofía aparece como el primero dentro de este paradigma. Sin embargo, Agratti, en otro artículo de 1996, titulado “La producción de libros de texto en la última década en la Argentina: El paradigma didáctico”, al retomar este tema quita de la lista el texto de Arpini y Dufour. En una nota al final del artículo sostiene que si bien antes estaba incluido, luego de “lecturas posteriores” se hace difícil incorporarlo en este tópico, por lo que lo reemplazan por el de Dallera. No hay mayores explicaciones y argumentaciones sobre esta decisión.

Las características que Agratti plantea como propias de este paradigma son: el contener ilustraciones como dibujos, fotografías, viñetas e historietas; artículos periódicos; y propuestas de actividades y tareas a desarrollar tanto individual como grupalmente por parte de las/os estudiantes. Si tenemos en consideración esto, y el hecho de que el libro de las autoras sólo contiene propuestas de actividades y tareas, pero carece de dibujos, fotos, viñetas, etc., puede que no entre en esta clasificación ¿pero son suficientes estos motivos para no considerarlo desde una mirada “didáctica” para la época? ¿Acaso la didáctica no se enfoca en pensar las técnicas y métodos de enseñanza?

Más allá de esas salvedades que hacen que este libro quede excluido del “paradigma didáctico”, 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.

En las actividades no se plantea una asimilación memorística de conceptos, sino que inclusive al inicio siempre se parte con preguntas que apuntan a la indagación de la propia experiencia y conocimiento de las/o estudiantes. Posteriormente, se hace una lectura reflexiva de textos y una construcción colectiva de pensamiento. Esto se da a partir de discusiones grupales, producciones escritas individuales y colectivas, elaboración de ejemplos propios o encuestas que luego son llevadas a la práctica. También hay ejercicios para comparar las afirmaciones de los textos con el mundo actual de ese momento. Incluso

hay tareas con trabajos interdisciplinarios en conjunto con otras asignaturas.

Por todo esto consideramos que 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. Por esto, nos parece que el libro hace un aporte importante a los textos escolares de la época. Aparece la enseñanza como una construcción en conjunto y dónde las/os alumnas/os no solo incorporan y conocen conceptos y vocabulario filosófico, sino que las actividades están pensadas para que hagan propiamente filosofía, porque se les considera capaces de ello.

Ley Federal de Educación: lo conceptual y procedimental en la Filosofía

Como dimos cuenta anteriormente, los artículos de investigación mencionados que analizaban las concepciones y programas de la Filosofía fueron escritos durante los años 1993 y 1994, por lo cual el análisis está restringido a un periodo anterior a la Ley Federal de Educación, que fue sancionada el 14 de abril de 1993 y promulgada el 29 de ese mismo mes y año.

Si dichos programas estuvieron delimitados únicamente desde la Nación, la Ley Federal hizo hincapié en la federalización del sistema educativo. Esto aparece en consonancia con el hecho de que en 1991, se sancionó la

Ley 24.049 de “Transferencia a las provincias y a la municipalidad de Buenos Aires de servicios educativos”. A partir de 1992 cada jurisdicción tuvo que hacerse responsable de garantizar la educación de la ciudadanía, por ende, diseñar su propio contenido curricular.

La Ley Federal de Educación estableció en su artículo 56°, que el Consejo Federal de Cultura y Educación, dentro de sus funciones debía “a) Concertar dentro de los lineamientos de la política educativa nacional los contenidos básicos comunes, los diseños curriculares, las modalidades y las formas de evaluación de los ciclos; niveles y regímenes especiales que componen el sistema.” (Ley 24.195, 1993). No obstante, más allá de que se establecieron las líneas de los contenidos de antemano, se dejó “abierto el espacio curricular suficiente para la inclusión de contenidos que respondan a los requerimientos provinciales, municipales, comunitarios y escolares” (Ley 24.195, 1993, art. 56)

El marco histórico en que la Ley Federal de Educación aparece responde a las transformaciones del mundo entrado los 90. En 1989, se produce la caída del Muro de Berlín y el final de la Guerra Fría, el capitalismo, consagrado en un neocapitalismo, tomó la posta en tanto modelo socioeconómico a nivel mundial. En este momento se desencadenó fuertemente el fenómeno conocido como “globalización” que afectó todas las dimensiones y esferas de la vida humana: económica, social, cultural, privada, política, ambiental, etc.

En 1992, la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), emitió el documento “Educación y conocimiento: Eje de la transformación productiva con

equidad”. Allí, da cuenta del panorama de la época y de las propuestas que daba esta misma Comisión a los países para encarar la educación de la nueva época.

Para ese tiempo se había acrecentado el problema de la pobreza en los países latinoamericanos, la exclusión social y el deterioro de la calidad educativa en los diferentes niveles. En los noventa, según la CEPAL, aparecen dos situaciones claras: “... por una parte, el creciente distanciamiento entre las aspiraciones y la realidad, particularmente notorio en el caso de la juventud latinoamericana y, por otra, las nuevas demandas que plantea la inserción internacional” (CEPAL, 1992, p. 24).

A raíz de esto se plantean ciertos desafíos del contexto internacional a los que el ámbito educativo debe responder, como los que tienen que ver con la revolución científica y tecnológica; la globalización de los mercados; mejorar la competitividad y el progreso técnico; y la formación de recursos humanos calificados para estas exigencias.

En ese sentido, la Ley fue pensada en consonancia con estas nuevas exigencias, de allí que en el Artículo 6 de la ley se sostenga que:

El sistema educativo posibilitará la formación integral y permanente del hombre y la mujer, con vocación nacional, proyección regional y continental y visión universal, que se realicen como personas en las dimensiones cultural, social, estética, ética y religiosa, acorde con sus capacidades, guiados por los valores de vida, libertad, bien, verdad, paz, solidaridad, tolerancia, igualdad y justicia. Capaces de elaborar, por decisión existencial, su propio proyecto

de vida. Ciudadanos responsables, protagonistas críticos, creadores y transformadores de la sociedad, a través del amor, el conocimiento y el trabajo. Defensores de las instituciones democráticas y del medio ambiente (Ley 24.195, 1993, art. 6).

Se pensó en la formación de personas que no solo proyectaran conocimiento y trabajo a nivel nacional, sino también al resto del mundo, acorde a una visión globalizada del mercado y del ámbito internacional. Esto implicaba también consolidar una visión capitalista de la economía y una defensa de la vida democrática y liberal.

Por ello, la Ley Federal, apuntó además a estructurar la enseñanza en consonancia con las capacidades resaltadas por la UNESCO en el año 93: “aprender a conocer”; “aprender a ser”; “aprender a hacer” y “aprender a vivir juntos”. En razón de ello, la división entre los contenidos conceptuales, procedimentales y actitudinales respondieron a cada una de estas capacidades. Además tenían como finalidad preparar a las/os estudiantes para un mundo en constante cambio, la falta de seguridad y estabilidad laboral y dónde iba a ser necesario adaptarse constantemente a nuevas tareas y roles.

La filosofía, en consonancia con esto, también debía responder a las exigencias de la época. Debía dejar de ser en su concepción curricular una asignatura netamente de corte teórico y devenir en una posibilidad de adquirir procedimientos y actitudes consideradas características del filosofar. Esto, además, reforzaría la construcción de ciudadanos/as con capacidad crítica, argumentativa y de

ponderar razones a favor o en contra de ciertas ideas, pilar de una visión de vida democrática.

El documento que delimita las líneas generales para toda la Nación, son los Contenidos Básicos Orientados. Particularmente, nos centraremos en los del Polimodal de Humanidades y Ciencias Sociales.

Esta documentación fue emitida por el Ministerio de Cultura y Educación de la Nación, en el año 1997. Allí se da cuenta de la organización de los contenidos propuestos para la Modalidad, divididos por capítulos y bloques. En el primer capítulo, el primer bloque es de “Problemas de Filosofía”.

En este se hacía un fuerte hincapié en los contenidos procedimentales, que se adquirirían a partir de una selección de contenidos conceptuales. Es decir, se sostenía la idea de “aprender filosofía aprendiendo a filosofar, más que aprendiendo una determinada filosofía” (Ministerio de Cultura y Educación de la Nación, 1997). Por esto se le dio especial atención a ejercicios propios de la disciplina que aparecen como procedimientos:

- Lectura comprensiva y análisis críticos de textos filosóficos.
- Utilización de vocabulario filosófico de forma precisa.
- Reconocimiento del vocabulario y las posiciones filosóficas en relación con corrientes, escuelas y periodos de la historia de la filosofía.
- Comparación de posiciones filosóficas ponderando las razones ofrecidas en favor de cada una de ellas.
- Elaboración de argumentaciones filosóficas en torno a cuestiones significativas para las alumnas y alumnos.

Con respecto a los contenidos conceptuales, se pedía que estos fueran acordes al “estado actual de la filosofía” y a las inquietudes de alumnos y alumnas. Además, podían ser seleccionados según diferentes criterios. No obstante, se marcó una preferencia en elegirlos de acuerdo a un problema, que podía ser abordado desde una sistematización, comparando autores, o inclusive desde una perspectiva histórica. Esto último nos parece relevante destacarlo, ya que era algo que había quedado relegado en los últimos programas vigentes hasta esa fecha y que vuelve a tener protagonismo.

En cuanto a los temas, como dijimos, se delimitan por problemas y se dividen en: epistemología; antropología filosófica; teoría del conocimiento y metafísica; ética y filosofía política; y finalmente, estética. Dentro de cada uno, solo repararemos en algunos puntos que nos parecen más relevantes.

Desde la epistemología aparecieron el positivismo lógico, el inductivismo y falsacionismo. Además de concepciones científicas como los paradigmas y los programas de investigación y crítica a la ciencia. En la problemática antropológica, se propuso la idea de ser humano en las religiones y los supuestos antropológicos que aparecen en las teorías sociales, políticas y económicas. En cuanto a la teoría del conocimiento y la metafísica, figuraban el enfoque del ser y del conocer desde Platón, Aristóteles y el medievo. Además se da lugar a una metafísica de la historia. Luego se incluye una concepción moderna del conocimiento con el racionalismo, empirismo y la crítica de Kant. También agrega temas del área de psicología,

como los fenómenos mentales. Sobre la ética y la política, se remarcaba dos tradiciones éticas: la de la virtud y la deontológica, y se agregaron los problemas de la ética aplicada. En cuanto lo político, figuraban tópicos clásicos de la filosofía moderna: estado de naturaleza, sociedad civil y política; y se sumó el debate de la posmodernidad. Finalmente, se le dio lugar a un problema que antes había quedado enmarcado en lo axiológico. La estética figura como un contenido autónomo y dentro de sus temas aparece la creación y aproximación a la obra de arte; y los cruces entre compromiso social y político en el arte, estéticas contemporáneas, entre otros.

En definitiva, las temáticas que aparecen en cada uno mostraron cambios radicales en cuanto a los programas sostenidos anteriormente a nivel nacional. No solamente se hizo un claro corte con la psicología que predominaba en la filosofía del cuarto año del Bachillerato común; sino que también amplió la teoría del conocimiento más allá de la lógica y se comenzó a incorporar autores específicos para pensar las temáticas a partir de una recuperación de una perspectiva histórica, que había sido dejada de lado aproximadamente a finales del siglo XIX (Obiols y Agratti, 1994)

Si bien se sigue sosteniendo la idea de pensar la filosofía a partir de problemas, cambió la perspectiva a la hora de poner en práctica la problematización en sí misma. Se buscó que aconteciera dentro del aula a partir de los contenidos procedimentales.

Sobre la Filosofía en Mendoza en el marco de la Ley Federal

En la provincia de Mendoza en el documento emitido por el Gobierno, “La educación en Mendoza. Aportes para la Reflexión” (1999), se hizo un análisis de las transformaciones del sistema educativo hasta ese año. Allí, dentro de las tendencias de la política educativa en la provincia, aparecen necesidades como educar al servicio de la democracia, promover la inclusión y apuntar a una calidad educativa que forme para el mundo del trabajo. Claramente estos objetivos aparecen en consonancia con los tiempos que corrían.

En cuanto a reformas curriculares se refiere, la provincia ya contaba con una larga trayectoria, aun antes de la emisión de la Ley Federal. A partir de la vuelta a la democracia, se comenzó un proceso de renovación curricular que redefinió contenidos y metodologías de enseñanza. Estas reformas abarcaron los diseños de Nivel Inicial, Primaria, Secundaria, Nivel Superior y de Adultos. Todas estas fueron realizadas:

... con vistas a formar personas íntegras y ciudadanos competentes y productivos en lo económico, solidarios y responsables en lo social, participativos y tolerantes en lo político, respetuosos de los derechos humanos, conscientes del valor de la naturaleza e integrados socialmente, que desarrollen su propio proyecto de vida y continúen aprendiendo durante toda la vida (Dirección General de Escuelas, 1999, p. 86).

La primera reforma fuerte del Diseño Curricular de Enseñanza Media se produce a partir de 1990 y 91, distinguiendo el Ciclo Básico del Superior. Este último apuntaba a la formación personal, habilitaba a seguir estudios superiores y certificaba para tareas laborales. Así las diferentes escuelas medias de la provincia respondían a una estructura curricular común.

Cómo podemos ver, ya lo hecho en la provincia seguía la misma línea que se implementaría posteriormente a nivel nacional. Luego de la sanción de la Ley Federal, se produjo otra transformación curricular en Mendoza, que recién culminó en el año 1998. Así apareció un Diseño Curricular Provincial, después de un largo proceso de consensos, acuerdo, organización, actualización y selección. No obstante, este Diseño solo abarcaba el Nivel Inicial, EGB1 y EGB2. Finalmente, en el 1999 se acordaron los contenidos de la EGB3.

El diseño de filosofía en la provincia se hizo en consonancia a los Contenidos Básicos Orientados emitidos por la Nación; pero orientados hacia las necesidades propias de la jurisdicción y, lógicamente, del contexto histórico del momento.

¿Cómo fue esta reinterpretación y apropiación de los contenidos? ¿Cómo se concibió la enseñanza de la filosofía particularmente en la provincia? ¿Qué particularidades aparecen en el currículum provincial dentro del Ley Federal?

Debemos decir en primera instancia, que nuestra provincia no quedó por fuera de la reflexión crítica sobre lo que supuso la implementación de la transformación curricular de ese momento y el contexto en el que esta era

llevada a cabo. De esto dan cuenta diferentes actividades realizadas con el fin de pensar cuál era el sentido y qué implica enseñar Filosofía y las demás materias relacionadas con esta. Entre algunas de las actividades figuran los “Talleres de Filosofía en la Escuela” llevados a cabo durante los años 1999, 2000 y 2001 (Arpini, 2002); y también las Jornadas de *Filosofía, narración y educación*, de intercambio y reflexión sobre prácticas educativas, que fueron el 24 y 25 de agosto del año 2001, en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. A partir de estas se realizó una publicación un año más tarde con los trabajos que fueron allí discutidos que lleva el mismo nombre de las Jornadas.

Podemos dar cuenta de algunos ejemplos de esta reflexión crítica sobre la filosofía y sus demás espacios dentro de la escuela secundaria nombrando algunos trabajos publicados alrededor de ese tiempo. En “El sentido de la enseñanza de la filosofía en contextos de complejidad creciente” (2000), Adriana Arpini, hace un análisis a partir de un intercambio de opiniones latinoamericanas dado en 1999 acerca del sentido de enseñar filosofía. Allí, plantea que ese sentido encuentra su dificultad en tanto se da en ámbitos de complejidad creciente, dentro de los que analiza particularmente la globalización económica y lo que implica la sociedad de flujos. Hacia el final del escrito, reflexiona sobre el desafío de enseñar filosofía y encuentra justamente su sentido ante la existencia de un contexto de mercantilización, fragmentación y pérdida de la dignidad en un sentido kantiano.

En el libro *Filosofía, narración y educación* (2002),

dentro de sus diversos artículos, algunos también abordan esta inquietud. El texto “Zona Educativa”: entre el querer y el poder hacer”, de Mariana Alvarado es la síntesis de un análisis crítico-reflexivo que llevó a cabo en el año 2000, dónde revisa la revista *Zona educativa*, en sus tiradas entre los años 1996–99. Este análisis, parte de una pregunta en conjunto con María Teresa Curcio:

... por *el lugar* que el discurso oficial asignaba a los valores, esto es, cuál era la invitación del Ministerio de Cultura y Educación de la Nación en la implementación de los valores en la enseñanza formal a partir de los cambios provocados en el sistema educativo. Esta pregunta, eje de aquel trabajo, condujo a interrogar por la existencia de una propuesta; por su emplazamiento en el curriculum, por su finalidad y por el contenido de esta propuesta, esto es, ¿cuáles serían los valores? (Alvarado, 2002, p. 94).

También, en este tenor, podríamos nombrar el trabajo de Fabiana Olarieta, “Posmodernidad y cultural escolar. Hacia una escuela sin certezas” (2002), que si bien no ahonda en lo curricular, analiza esas zonas grises y matizadas entre la escuela pública sarmientista y las infiltraciones de la cultura postmoderna dentro de ella y cómo, en este sentido, el rol de la escuela se torna un problema filosófico. Curiosamente, su escritura, interpela en la lectura en tanto deja al descubierto no sólo la incertidumbre de ese tiempo particular, sino que también lleva a pensar la fragilidad con la que la filosofía también estaba siendo atravesada y por tanto, pensada. En palabras de la autora:

La posmodernidad nos permite leer la realidad desde la *duda* como una actitud. Pensando en la duda no como un momento en la búsqueda de la certeza sino como un estado, el cual nos permite una mayor apertura para descubrir algo inesperado y hasta el momento desconocido en lo que es tenido por obvio. Esta idea de que todo y todos somos contruidos nos deja sin las certezas que nos han llevado a arriesgar nuestras identidades y las de otros en pos de ideales supuestamente puros y universales. Si hoy, por determinadas circunstancias soy esto o el mundo es esto, también puedo ser, por otras circunstancias, otra cosa insospechada para mí en este momento; no hay nada inmutable ni en mí, ni en el mundo, ni tampoco algo de lo que podamos estar demasiados seguros de que es verdadero, incluyendo nuestras mejores intenciones.

Esta actitud nos deja con una sensación de fragilidad, de no tener demasiados puntos de apoyo. Pero, justamente por eso, nos llama al cuidado de esa fragilidad propia y ajena en la que todos tenemos tanto que decir y que escuchar (Olarieta, 2002, p. 126).

Vemos entonces que en el ámbito académico dentro de la universidad, y al interior de las instituciones educativas en los distintos niveles, se daba un debate sobre el sentido de la enseñanza de la filosofía y sobre sus supuestos teóricos y metodológicos; pero también sobre la interpección de un tiempo histórico nuevo y lleno de dudas que hacia perder pie y obligaba a repensar las prácticas de las/ os profesores de filosofía. Allí existe todo un espacio discursivo sumamente rico para analizar. No obstante, como

adelantamos anteriormente, le daremos especial atención a cómo fue configurado y estructurado el diseño curricular de la asignatura Filosofía en la provincia.

Debemos decir en primera instancia que la Resolución 2539/98 emitida por el Ministerio de Cultura y Educación de la Nación, estableció en ella los requisitos y espacios curriculares para la Educación Polimodal. Es decir que recién a partir del año 98 se comenzó a delimitar las estructuras curriculares a nivel nacional. En el año 2001, con la Resolución 21/2001, el Director General de Escuelas de Mendoza, resolvió aprobar y aplicar a partir de ese mismo año las modalidades y orientaciones del Nivel Polimodal y sus espacios curriculares, tanto la de Formación de Fundamento como la de Orientada de cada modalidad. Es decir que pasaron varios años desde la emisión de la Ley y la efectiva implementación de los nuevos espacios curriculares en nuestra provincia.

El análisis curricular lo vamos a realizar desde Diseño Curricular del Nivel Polimodal de la Modalidad Humanidades y Ciencias Sociales del 2008. Elegimos este, no a falta de uno anterior, ya que en el 2001 se comienzan a editar los diseños; sino porque es este el último publicado en consonancia con la Ley Federal y hemos cotejado que no hubo variaciones del mismo en esos años. Por ello lo tomaremos como referencia.

En primera instancia, en la fundamentación sobre la Modalidad se marca cómo la escuela forma parte de un contexto de transformaciones en un mundo marcado por la globalización, y por tanto, debe actualizar los contenidos en razón de los cambios que apunten a garantizar

una educación igualitaria, el ingreso ciudadano y el pensamiento crítico. En esta línea, las funciones de la Educación Polimodal se resumen en tres: una función ética y ciudadana; una función propedéutica y una de preparación para la vida productiva, en clara relación con el “aprender a ser”; “aprender a vivir juntos”; “aprender a conocer” y “aprender a hacer” marcados por la UNESCO.

Dentro del diseño aparece la noción de “competencia”. Esta es entendida “como un saber conceptos más un saber hacer y ser” (Dirección General de Escuelas, 2008, p.6). Pero además remite a una metacognición, donde las/os alumnas/os pueden dar cuenta porqué se usa ese concepto, procedimiento y actitud. Dichas competencias se presentan como expectativas de logro a alcanzar, siendo los indicadores las situaciones donde estas se manifiestan y se marca si llega a alcanzarla, es decir, si se ha desarrollado la competencia requerida.

En cuanto a la descripción dentro del diseño destinado a la asignatura de Filosofía, este consta de cuatro apartados: síntesis explicativa; expectativas de logro; descriptores; recomendaciones didácticas; y finalmente, bibliografía.

La síntesis explicativa del espacio comienza perfilando una manera particular de comprender la filosofía acorde al documento de los Contenidos Básicos Orientados. Se “propone el desarrollo de contenidos que permitan a los alumnos y alumnas la adquisición de procedimientos y actitudes propias de la reflexión filosófica a través del diálogo directo con el conocimiento filosófico” (Dirección General de Escuelas, 2008, p. 80). Si analizamos este fragmento vemos como el contenido es una herramienta para

desarrollar un procedimiento y una actitud; pero estas solo se adquieren cuando se dialoga directamente con el conocimiento filosófico. Esto cambia radicalmente la visión de los programas anteriores al 93 dónde no había sugerencias de contacto directo con textos filosóficos de autores/as. Aunque existieran docentes que aplicaban este ejercicio, no figuraba en los programas como una opción a seguir.

La importancia de la Filosofía en el Nivel Polimodal está justificada básicamente no solo en la relevancia de esta para el desarrollo histórico de la humanidad; sino, y de mayor sustancialidad según el escrito; en “la promoción de un pensamiento lógico, autónomo, reflexivo y crítico” (Dirección General de Escuelas, 2008, p. 80). La idea de promover un pensamiento crítico, es algo que ya aparecía en los objetivos de “problemática filosófica” de cuarto año del bachillerato docente de los programas anteriores. La diferencia estriba claramente en el hecho de que se no mencionaba cómo desarrollarlo, incluso, solo pedía “ejercerlo”, como si por el hecho de colocarlo como objetivo, apareciera por arte de magia al final del cursado por parte de las/os estudiantes.

En el apartado de las expectativas de logro, se hace foco en las mismas mencionadas por los Contenidos Básicos Orientados del 97. Podríamos resumir estos puntos en común en: la lectura de textos filosóficos de complejidad media y su interpretación crítica; incorporar el vocabulario filosófico; y el desarrollo de la argumentación filosófica, ya sea tanto para elaborarla como para reconocerla y evaluarla.

No obstante, nuestro diseño agrega más expectativas, dando mayor amplitud a la asignatura. Si hilamos fino

en ellas, hay un posicionamiento claro respecto de que las/os estudiantes devengan personas no solo capaces de argumentar, sino seres con conciencia moral autónoma. Varias de las expectativas están inclinadas hacia el aspecto ético desde lo procedimental pero también y, fundamentalmente, desde lo actitudinal. Hay una que particularmente destaca: “Reconocer al sujeto del pensar filosófico como sujeto social y cultural comprometido con su tiempo”. Esta expectativa no nos parece menor, hace a una manera particular de concebir la filosofía desde la provincia y que está fuertemente anclada en todo un movimiento intelectual que apuesta a un pensamiento latinoamericano comprometido con su realidad histórica y que comprende a la filosofía como un compromiso. Ya podíamos visualizar destellos de esto en el manual de Arpini y Dufour.

En cuanto a los descriptores, en la síntesis explicativa se aclara que están “organizados en ejes conformados según los principales núcleos teórico–problemáticos del pensamiento filosófico sin descuidar el desarrollo histórico como marco fundamental para comprender los cuestionamientos y las teorías filosóficas” (Dirección General de Escuelas, 2008, p. 80). En resumen, el enfoque de esta organización es llamada de tipo “histórico–problemático”. Este punto aúna las recomendaciones hechas por Nación sobre mantener el abordaje como problema, sin descuidar la parte histórica y recuperarla. Además, toma distancia de los programas anteriores, la filosofía ya no es una mera colección de conceptos disciplinares descarnados de su tiempo. Se busca que al traer la historia del pensamiento esta posibilite no solo una mejor comprensión de sus

problemas y fundamentados teóricos, sino que colaboren con la comprensión del propio presente.

Los ejes organizadores son cinco abordados, como problemas: del conocimiento; antropológico; ético; estético; y finalmente, metafísico.

A diferencia de los Contenidos Básicos, podemos marcar varias distinciones. Primero, la epistemología queda dentro del problema del conocimiento y la metafísica en un eje aparte. Y segundo, la filosofía política no aparece mencionada explícitamente dentro del problema ético.

En cuanto a los temas específicos de cada uno de los ejes, hacer una enumeración de todos nos parece un sinsentido. Por esto, vamos a dar un panorama general de los temas y cómo estos son presentados, marcando a veces algunos puntos que nos parecen de especial atención a la hora de dar cuenta de una concepción de la filosofía.

En el problema del conocimiento, encontramos cuatro puntos: referido al conocimiento; al conocimiento filosófico en particular; el planteo gnoseológico y el planteo epistemológico. Estos además de definiciones, caracterizaciones y tipificaciones; agregan el aspecto del contexto y su posicionamiento a lo largo de la historia. Incorpora además los aspectos éticos y sociales de las prácticas científicas y tecnológicas.

En el segundo eje, referido al problema antropológico encontramos una amplia gama de temas a trabajar. Una caracterización completa de la antropología filosófica, diversas concepciones de la misma; el hombre como tema y problema; el giro antropológico, la filosofía kantiana, las tesis antropológicas contemporáneas, etc. Permite

también pensar al hombre desde diferentes puntos, como ser social, histórico, político y natural. Además incorpora una revalorización del pensamiento propio, al integrar “la idea del hombre emergente en el pensamiento filosófico latinoamericano”.

En el problema ético, figuran las distinciones entre ética y moral; el relativismo y universalismo; la cuestión sobre el bien y el sujeto moral; la libertad, responsabilidad, la autonomía, heteronomía y conciencia moral, entre otras. También hay lugar para las diferentes tradiciones éticas y sus respuestas. Incorpora, además, lugar para la ética actual y sus cuestionamientos, al igual que la ética aplicada y los debates que se daban en ese momento sobre la posmodernidad.

El problema estético presenta, no solo a la estética y al arte, sino a la obra en sí. Trae a colación aspectos de la filosofía del lenguaje como los juegos del lenguaje, símbolos, sentidos y significados. Además pone en relación las manifestaciones y corrientes artísticas con el pensamiento filosófico.

Finalmente, el último eje referido al problema metafísico, responde en gran parte a los contenidos conceptuales de los Contenidos Básicos Orientados. Aparece la teoría platónica y la metafísica aristotélica, junto con la metafísica medieval y la metafísica de la historia. Sin embargo, incorpora análisis y crítica al concepto de causa; la cuestión de la existencia de Dios; la crítica moderna a la metafísica y el debate contemporáneo sobre ella.

Dentro del apartado de las recomendaciones didácticas, se sostiene la misma visión dada desde Nación sobre

la selección de los contenidos conceptuales en base al estado actual de la filosofía de ese momento y que responda a las inquietudes de las/os estudiantes. Se propone además ir más allá de la dicotomía entre enseñar filosofía y enseñar a filosofar y complementar la carga conceptual propia de la filosofía y su sentido histórico-crítico con la reflexión crítica.

Dentro de las recomendaciones se vuelve sobre la importancia de realizar actividades que lleven al desarrollo de los contenidos procedimentales a los que apunta el espacio. Enumera entre ellas la lectura comprensiva y el análisis crítico, la reconstrucción de argumentos, la deducción de conclusiones, entre otras. Ahora bien, para lograr esto, aparece como importante la problematización y el diálogo filosófico.

Se recomienda en este sentido, siguiendo la corriente de Filosofía para Niños que había surgido en los 60 con Matthew Lipman, transformar al aula en una “comunidad de investigación”. A esta se le da más relevancia frente a las demás estrategias. En este punto, hay que recordar que Mendoza llevaba haciendo experiencias de pensamiento filosófico a partir de las estrategias del programa lipmaniano desde hacía unos años. De esto dan cuenta diversos trabajos de narrativas y de investigación que documentan estas intervenciones. Por ejemplo en el libro mencionado *Filosofía, narración y educación*, diversos textos hacían mención a prácticas concretas llevadas a cabo; y también a reflexiones teóricas sobre las mismas. Por esto, no es de sorprendernos encontrar dentro del Diseño Curricular de nuestra provincia la clara alusión a este programa

pedagógico como forma de abordar la enseñanza de la filosofía.

Finalmente, en cuanto a la bibliografía, esta incluye gran diversidad de lecturas. Por ejemplo: textos sobre didáctica filosófica; manuales de filosofía y lógica; textos filosóficos; libros que ahondan sobre la posmodernidad y sobre pensamiento latinoamericano con Arturo Roig como referente. También se mencionan libros de ética, lógica, antropología, epistemología; y algunos de Matthew Lipman. Podemos decir que estos programas emitidos bajo la Ley Federal son los primeros en ofrecer un corpus bibliográfico para consultar y llevar adelante las clases.

Antes de cerrar este apartado, queremos hacer algunas consideraciones respecto de los elementos del diseño que hemos marcado para poder arribar a una idea de la concepción filosófica que se encuentra presente.

Debemos decir en primera instancia, que si bien se busca esta recuperación y reivindicación del propio pensamiento, aun así se mantiene un recorte del conocimiento en el currículum. Respecto de esto, en el libro *Filosofía y Educación en Nuestra América* (2010), en ese momento tres estudiantes de la carrera de Filosofía, Federica Scherbosky, Ayelén Cobos y Andrea Suárez, publicaron una ponencia con el título “La ausencia de textos latinoamericanos en materias filosóficas en el nivel medio. Un aporte a la diversidad cultural”. En dicho texto dan cuenta de la ausencia mencionada en el currículum escolar:

... responde a una “omisión intencional, que se sustenta en una postura tomada en lo que a la concepción de

Adriana M. Arpini de Márquez
Ana L. Dufour de Ortega

**Orientaciones para
la enseñanza de
la FILOSOFIA
en el nivel medio**



Editorial
EL ATENEO

la filosofía se refiere, y porque no podemos dejar de ver que el pensamiento latinoamericano tiene como uno de sus ejes fundamentales el problema de la emancipación y la cuestión política. Sendas temáticas que por la misma concepción de la filosofía o por la reproducción del statu quo buscan silenciarse (Scherbosky, Cobos y Suárez, 2010, p. 129).

Esta visibilización de lo invisible o lo ausente que hacen las autoras, nos parece importante porque manifiesta como dentro de la concepción filosófica regional hay una preocupación latente por lo propio. Esto mismo, como veremos más adelante, posteriormente será recuperado en el Diseño curricular del 2015 y dará una vuelta de tuerca a esta denuncia, otorgando el espacio e incluyendo a lo considerado como lo “Otro”.

Debemos agregar que en el diseño hay una insistencia en la promoción de cierto tipo de pensamiento y el espacio, lo que se propone es la adquisición de específicos procedimientos y actitudes. Sobre esto, Alejandro Cerletti en su artículo “Enseñar filosofía. De la pregunta filosófica a la propuesta metodológica” (2005), sostiene que si enseñar filosofía solo se reduce a poner en contacto a los estudiantes con los contenidos y procedimientos propios de la filosofía, impartirla sería tan sencillo como atenerse a un mero tecnicismo. Sin embargo:

... la filosofía y el filosofar son mucho más que la apropiación de ciertas habilidades lógico-argumentativas o cognitivas en un campo de objetos determinados. Estas destrezas, que son indispensables para el desarrollo de un

pensar sistemático constituyen más una condición para el filosofar que un fin en sí mismo (Cerletti, 2005, p. 9).

En este sentido, cabe cuestionarnos si, ante el hecho de que el procedimiento aparece insistentemente, el diseño mendocino reduce a la filosofía a una mera cuestión técnica. Aunque en una primera visión general pareciera que sí, creemos que va un paso más allá.

Cerletti, nos ayuda a pensar esto cuando sostiene que:

... la apuesta consiste en encontrar que pueda enseñarse algo propio de la actividad filosófica en sí. Ese espacio en común tiene un punto de partida que no es necesariamente un conocimiento o una habilidad específicos, sino más bien una *actitud*: la actitud cuestionadora, crítica y desconfiada, del filosofar (Cerletti, 2005, p. 10).

Es decir, que si bien los procedimientos y habilidades no carecen de valor para llegar a una reflexión filosófica, para que acontezca filosofía es necesaria otra cosa ¿La nombra el diseño? Sí, al sostener que se propone que se adquiriera una actitud propia de la reflexión filosófica. No dice cuáles son dichas actitudes, no las visibiliza enumerándolas, pero se encuentran desperdigadas por el diseño. Por ejemplo cuando en las recomendaciones didácticas menciona: “Comenzar desde la inquietud de la pregunta, mantener siempre el asombro, provocar la duda y cierto escepticismo constituyen estrategias motivadoras válidas para iniciar a los alumnos en el camino del quehacer filosófico” (Dirección General de Escuelas, 2008, p. 82).

Independientemente de los contenidos procedimentales que se buscan desarrollar, hay una comprensión de que lo propio de la filosofía tiene que ver con una actitud que cuestiona lo obvio y que se compromete con ese cuestionamiento. También entiende que hay algo intransferible en el querer hacerlo, ya que como entendemos, nadie puede obligar a alguien a querer filosofar, pero se puede habilitar el espacio para que acontezca e irrumpa el pensamiento de otra/o.

Podemos pensar que a lo largo de todo este diseño curricular se va patentizando una manera de comprender la filosofía, que si bien se gestó en concordancia a lo estipulado a nivel nacional, los contenidos están resignificados y apropiados desde una mirada inherente de lo que implica tanto la filosofía como su enseñanza. Podríamos decir que se la concibe particularmente como un “quehacer” comprometido con su tiempo.

Las transformaciones curriculares de Filosofía a partir de la Ley de Educación Nacional 26.206

La Ley Federal de Educación que rigió desde 1993 hasta el 2006, demostró graves deficiencias para poder llevar a cabo los objetivos que se había propuesto. Anclada en el modelo neoliberal de los '90, no logró palear la desigualdad social, garantizando un acceso equitativo a la educación. Los índices de repitencia y deserción fueron en aumento, en consonancia con la crisis económica de la época que acentuó e impulsó un acrecentamiento de la pobreza.

En la lucha contra un modelo de país que privatizaba

todo a su paso, las/os docentes llevaron adelante una lucha en 1997, instalándose con una carpa frente al Congreso Nacional, nucleados en la Confederación Trabajadores de la Educación de la República Argentina (CTERA). “Los docentes fueron sumando cada vez más voces al reclamo por mejoras salariales, una Ley de Financiamiento Educativo y la derogación de la Ley Federal de Educación.” (Muscará, 2018, p. 115). Dos años después al aprobarse la Ley de Financiamiento Educativo las/os docentes se retiran.

Frente a la crisis educativa, en la provincia de Mendoza, en el año 2002, se sanciona la Ley de Educación Provincial, que sostuvo los lineamientos de la Ley Federal, y buscó a través de una serie de acciones intervenir para que la repitencia disminuyera. Entre tales acciones se encuentran: “el reordenamiento del sistema educativo; la recuperación del valor del conocimiento, los programas preventivos y asistenciales de salud escolar; el diagnóstico precoz para detectar problemas al iniciar la actividad escolar de los niños y el programa de infraestructura y equipamiento didáctico.” (Muscará, 2018, p. 145). Sin embargo, estas no lograron dar vuelta por completo la situación.

En el año 2003, las elecciones presidenciales dieron como ganador a Néstor Kirchner, quien nombró a Daniel Filmus como ministro de Educación. Frente al nuevo contexto de la época y las notorias falencias de la ley educativa en vigencia de ese momento, era claro que se debía generar un cambio. Así fueron sancionadas una serie de legislaciones que prepararon el terreno para una nueva ley. Estas fueron, la Ley 25864, de garantía de salario docente

y 180 días de clases; la Ley 26958, de educación técnico profesional; y la Ley 26075, de financiamiento educativo.

Finalmente, en el año 2006, se sanciona la Ley de Educación Nacional 26206, que busca fundamentalmente garantizar el derecho a una educación de calidad para lograr revertir las grandes desigualdades sociales afianzadas, apuntando a una sociedad más justa. En este sentido, es claro como ya en sus primeros artículos se evidencia que la educación es una prioridad nacional, en tanto es un bien público, un derecho social y personal. Se aleja marcadamente de un posicionamiento que, en tanto modelo, excluía a grandes sectores de la población y tornaba a la educación un “negocio lucrativo” (Nosiglia, 2007). Por ello el Estado se vuelve el principal garante y responsable de ello, enunciado en el artículo 4, que además debe: “proveer una educación integral, permanente y de calidad para todos/as los/as habitantes de la Nación, garantizando la igualdad, gratuidad y equidad en el ejercicio de este derecho, con la participación de las organizaciones sociales y las familias.” (Ley de Educación Nacional 26206, 2006). Para lograr esto, se produce un cambio en la estructura del sistema educativo, organizándolo en los niveles inicial, primario, secundario y superior. La obligatoriedad se extiende desde los cinco años hasta la educación secundaria, que se divide en un ciclo básico común y uno orientado.

Debemos agregar que aparecen modalidades que contribuyen a garantizar este derecho, como la Educación Técnico Profesional, la Artística, Especial, Permanente de Jóvenes y Adultos, Rural, Intercultural Bilingüe, Contextos de Privación de la Libertad y Domiciliario y Hospitalaria.

Además, incluye apartados para la gestión privada y la educación no formal.

Aunque no nos detendremos en un análisis detallado de la Ley, nos parece importante marcar como en ella aparecen ciertos puntos relevantes, más allá de la significativa extensión de la obligatoriedad escolar. Dentro de sus objetivos se introducen algunas finalidades claves, como por ejemplo: garantizar una educación de calidad, integral, inclusiva, igualitaria, gratuita, equitativa, democrática, que fortalezca la identidad nacional pero que también respete las diferencias y diversidad cultural. También tiene como fin el formar una ciudadanía responsable, honesta, respetuosa de los derechos humanos, con valores éticos y democráticos. Para esto introduce nociones que hasta ese momento no habían aparecido, como la promoción de la formación integral de una sexualidad responsable; una formación corporal, motriz y deportiva; y la prevención de adicciones y discriminación.

Es en este contexto de transformación educativa que se produce el cambio curricular. En la búsqueda de una unidad, de que el sistema educativo tenga bases igualitarias y el aprendizaje sea equivalente, se planteó la definición de contenidos curriculares comunes y los conocidos núcleos de aprendizajes prioritarios, en etapas de 2004 al 2012. Por este motivo, vamos a centrarnos en el documento Núcleos de Aprendizajes Prioritarios de Filosofía y Formación Ética y Ciudadana (2012), aprobados por el Consejo Federal de Educación, y en el Diseño Curricular Provincial del Bachiller en Ciencias Sociales y Humanidades (2015), emitido por la Dirección General de Escuelas de la provincia de Mendoza.

Uno de los puntos fuertes a marcar es que desaparece la división entre contenidos conceptuales, procedimentales y actitudinales. En cambio, aparecen los “saberes”, considerados indispensables para llevar a cabo modos de pensar y actuar garantizando la igualdad y equidad. A estos se los considera “centrales, relevantes y significativos”, en referencia a los temas, problemas y preguntas principales de las áreas y disciplinas, y al mundo contemporáneo (Núcleos de Aprendizajes Prioritarios, 2012). Además, habilitan a adquirir otros aprendizajes promoviendo un proceso de profundización creciente.

Cabe aclarar que más allá de la unificación de los mismos, el documento no deja de lado la diversidad y heterogeneidad de las jurisdicciones ni de las trayectorias escolares de las/os estudiantes. Por ello insiste en que siempre hay una reconceptualización de lo curricular, equilibrando lo que define la cultura común, los saberes universales y los sociales que se dan dentro de la diversidad sociocultural.

Podemos notar una diferencia importante con los Contenidos Básicos Orientados del Polimodal de Humanidades y Ciencias Sociales de 1997. Estos se dividían por problemas, en cambio los Núcleos lo hacen por ejes. Aparecen siete ejes en relación con: “problemáticas existenciales”; “la argumentación”; “el conocimiento y las ciencias”; “la política, la ética y la estética”, “la noción de ‘realidad’”; “el poder, el discurso y la subjetividad”; y “la colonialidad”.

Como vemos, figuran temas que antes no se habían hecho presentes en el currículum, o al menos no de manera explícita: como el poder, el discurso, la subjetividad, las problemáticas existenciales y la colonialidad. Respecto

de este último, se la considera como categoría propia del pensamiento crítico latinoamericano y apunta a identificar y valorar los posicionamientos filosóficos en el pensamiento argentino y latinoamericano “desde una perspectiva histórica y situada” (Núcleos de Aprendizajes Prioritarios, 2012). Este último punto nos parece sugerente ya que aparece una clara revalorización de la filosofía propia, tanto argentina como latinoamericana y una revisión del colonialismo en todas sus facetas imperante en América Latina. Como ya habíamos visto, en nuestra provincia está mirada ya estaban presentes de alguna manera en el manual de Arpini y Dufour, al igual que en el Diseño del 2008.

En los núcleos podemos ver como se insiste en un “hacer”, siguiendo la línea planteada en el diseño anterior. Así, cada saber comienza enunciando acciones aunque no estén expresadas en verbos, por ejemplo: análisis reflexivo, diálogo, lectura, confrontación crítica, reconstrucción, producción, cuestionamiento, reconocimiento, discusión, indagación, búsqueda, problematización, conocimiento, aproximación, identificación y valorización.

Respecto de la Filosofía, esta se presenta en este documento con una amplia diversidad que no la encorseta en temas específicos, autores/as, o una historia de la disciplina. Más bien, aparece netamente como una práctica de pensamiento, que no desconoce las diversas tradiciones propias de ella, sino que busca el debate de estas, pero también apunta a una incesante crítica y análisis reflexivo tanto de las temáticas como de la realidad actual.

Por ejemplo, si lo comparamos con los Contenidos Básicos del 97, en “Problemas de teoría del conocimiento

y metafísica”, figuraba como contenido conceptual: “las dos fuentes del conocimiento de acuerdo con la filosofía moderna: racionalismo y empirismo; la crítica kantiana”. En cambio, en los Núcleos, en el eje en relación con el conocimiento y las ciencias, podemos leer como saber: “El cuestionamiento de los modos ingenuos y naturalizados de vincularse con el conocimiento y la indagación acerca de sus condiciones de posibilidad, génesis y límites, a partir de la confrontación de diversas perspectivas filosóficas” (Núcleos de Aprendizajes Prioritarios, 2012, p. 14).

Ahora bien, ¿cómo fue la transformación del currículum en Mendoza con esta nueva ley? ¿Qué resignificaciones, reapropiaciones, rupturas aparecen en relación a los lineamientos nacionales? ¿Qué mutó y que se conservó en relación al anterior?

Si bien la Ley Federal fue sancionada en el 2006, los Núcleos terminan de configurarse en el año 2012, y nuestra provincia recién en el 2015 emitió la Resolución N° 326-DGE-2015 que estableció la aprobación de la nueva estructura curricular de Bachilleres de Educación Secundaria en la provincia de Mendoza. Estas modificaciones al inicio estuvieron acompañadas de ciertas luchas y resistencia por quienes ejercían la docencia de la asignatura, ya que en su primera fase, esta reestructuración que acompañaba la ley, provocó una disminución de las horas de Filosofía en nuestra provincia ante los nuevos perfiles y nuevas materias que el cambio traía aparejado.

El viernes 12 de diciembre de 2014, el diario *Los Andes*, publicó una nota titulada “Desde marzo la “nueva secundaria” pierde Artes y Filosofía”, escrita por Ignacio de la Rosa.

Allí, relata cómo desde la Escuela de Bellas Artes de nuestra provincia se llevaron a cabo una serie de intervenciones artísticas pasivas en la explanada de la Casa de Gobierno como reclamo a la reducción de horas de los talleres artísticos, propiciados por el cambio curricular y que hacían al perfil propio de las/os egresadas/os de esa institución.

En este mismo artículo, se entrevista Andrea Suarez, presidenta de la Asociación de Profesionales de Filosofía de Mendoza (APFIM), organización que justamente había sido creada como una manera de aunar fuerzas frente a la situación de la Filosofía en la educación mendocina. Suarez sostiene allí:

Al reducir, cuando no desaparecer, en la currícula de la escuela secundaria las materias filosóficas, como Filosofía y Formación Ética y Ciudadana, se priva a los jóvenes de un derecho resaltado por la UNESCO, que es el derecho a filosofar y desarrollar capacidades propias del campo de la filosofía y de la peculiar actividad como son la capacidad de asombro, de pregunta por lo circundante, de desnaturalización de lo obvio, la problematización de lo dado y el ejercicio de la duda.

Estas competencias o saberes, difícilmente pueden ser reabsorbidos por otros campos del saber y propiciados como lo puede y debe realizar un profesor de Filosofía (Suarez, entrevista personal, 12 de diciembre de 2014).

La denuncia tenía que ver con que ciertos contenidos específicos de Filosofía no figuraban en las nuevas parrillas, o desaparecía de algunos Bachilleratos. Esto provoca por

un lado, la vulneración de derechos hacia las/os adolescentes, como marca Suarez; y por otro lado, pone en una situación de vulnerabilidad a quienes dictan las asignaturas filosóficas en relación a los puestos de trabajo. Si bien no estaba completamente definida la nueva currícula, ya estaban circulando parrillas oficiales, donde se perdían más de 150 puestos de trabajo. Además, sostiene que aunque la comisión curricular era mixta, entre el SUTE y la DGE, es decir, profesores y representantes del gobierno, no hubo consenso en las elecciones de los representantes ni hubo devoluciones de las decisiones tomadas en ese momento.

Nos interesa destacar esta polémica, ya que posteriormente, esta misma lucha dará lugar a que las/os profesores/as de Filosofía tengan la competencia para dictar una de esas nuevas asignaturas que es Formación para la Vida y el Trabajo. Pero además, porque si Filosofía perdió horas, y sigue corriendo el riesgo de perderlas; es también por el contexto socio-histórico y económico que la empuja a los márgenes ante su marcado carácter de inutilidad frente a un mundo neoliberal y un capitalismo que se inmiscuye en la educación demandando sujetos funcionales al mercado. Esto se produce pese a las resistencias que ejerzan los gobiernos y los pueblos.

En este punto, nos interiorizamos específicamente en el Diseño Curricular Provincial del Bachiller en Ciencias Sociales y Humanidades del año 2015, para pensar en primera instancia cómo fue la transformación del currículum en Mendoza con esta nueva ley. En este sentido, preguntarnos cómo se resignificaron, reapropiaron, y qué rupturas hubo en relación a los lineamientos nacionales; pero también

analizando qué se mantuvo y qué mutó con respecto a la propuesta anterior.

El Diseño está constituido como un documento que “procura facilitar la comprensión de los aspectos normativos, conceptuales, los saberes propuestos y las orientaciones sobre la mejora de la enseñanza...” (Dirección General de Escuelas, 2015a, p. 5–6) Así, a diferencia del último diseño, este patentiza y describe una serie de supuestos que sostiene una visión educativa determinada. En primera instancia, delimita el encuadre general de la política nacional y provincial educativa. Explicita la finalidad de la educación secundaria, que está presente en el artículo 30 de la Ley de Educación Nacional, que busca fundamentalmente, habilitar para el trabajo, la continuación de estudios y el ejercicio pleno de la ciudadanía.

Luego de todo el marco legal, avanza sobre las concepciones pedagógicas, detallando lo que se comprende por currículum, conocimiento, enseñanza, aprendizaje, evaluación y un apartado sobre las nuevas tecnologías de la información y la comunicación. Debemos decir a propósito del conocimiento, que se hace hincapié en el carácter público y social de este, en que debe ser distribuido de manera equitativa y estar delimitado además por el contexto en el que se imparte.

Con respecto a la enseñanza, aprendizaje y evaluación, detallaremos algunos puntos importantes. En primer lugar, la enseñanza no solo se refiere a la transmisión de conocimiento, sino que lo importante es “la forma de relacionarse con el saber” (Dirección General de Escuelas, 2015a, p. 16). En cuanto al aprendizaje, considera las/os estudiantes

como protagonistas, destinatarios y participantes, aclarando en el pie de página que “Participar se concibe como ser parte de la situación que se habita” (Dirección General de Escuelas, 2015a, p. 16). Finalmente, la evaluación, aparece desde una visión procesual y reflexiva como construcción colectiva de conocimiento que circula. Estas concepciones, lógicamente, impactan en la manera en la que son propuestos los espacios curriculares.

Posteriormente, el Diseño describe la estructura de la educación secundaria general y curricular; la organización pedagógica e institucional; la propuesta formativa de la educación secundaria; y del Bachiller en Ciencias Sociales y Humanidades.

Si enfocamos específicamente en el espacio de Filosofía, nos encontramos con una fundamentación que incluye ciertas sugerencias para impartirla; y luego en un cuadro los ejes, los saberes correspondientes y los aprendizajes específicos de cada saber. Debemos decir que dentro de su fundamentación, sigue apareciendo expresamente “el desarrollo de la capacidad reflexiva y crítica” como pilar fundamental. Para esto, es necesario que las/os estudiantes conozcan ciertas explicaciones “multicausales” del mundo, teorías y posturas filosóficas, que les habilitan para enfrentar dilemas, elaborar interpretaciones propias, poner en duda “verdades” instituidas y sospechar “absolutamente de todo”. Lo anterior permite asumir una posición propia, defendida mediante el razonamiento y la argumentación. Vemos en esto que se mantienen varios elementos del diseño anterior.

No obstante, aparece algo novedoso, que es entender a la Filosofía como “modo o forma de vida” (Dirección Ge-

neral de Escuelas, 2015a, p. 244). La clave del espacio con respecto a las finalidades de la educación secundaria tiene que ver con estar vinculada “a la experiencia vital de todo ser humano” (Dirección General de Escuelas, 2015a, p. 244). Esto se vincula con la posibilidad de definir sus proyectos de vida desde sus inquietudes, apropiándose tanto del conocimiento como desarrollando un pensamiento autónomo.

En cuanto a las sugerencias para el espacio, estas lo dinamizan, proponiendo su abordaje desde talleres, proyectos y jornadas. Además de recomendar que se la vincule con otras asignaturas, siempre posibilitando que las/os estudiantes puedan relacionar las problemáticas filosóficas con la vida real y que se visualicen en acciones concretas.

En razón de esto, las estrategias y actividades que se proponen son: partir de problemas cercanos a las/os estudiantes; utilizar actividades donde aparezcan la pregunta filosófica y el pensamiento filosófico en la vida cotidiana; utilizar diversos recursos como películas, viñetas, documentales, etc.; utilizar textos filosóficos y orientar su abordaje; analizar casos y situaciones concretas a partir de la identificación y construcción de conceptos y categorías propias de la filosofía; organizar debates; y elaborar pequeños textos reflexivos utilizando el vocabulario pertinente luego de las lecturas.

Si tuviésemos que destacar alguna diferencia en relación al Diseño del 2008, en cuanto a las recomendaciones didácticas, vemos como la fuerza de las ideas relacionadas a lo estrictamente lógico, se va diluyendo. Ya no figuran nociones como “pensamiento lógico”, “detección de incoherencias y contradicciones”; “deducción de conclusiones

válidas”; “ponderación de razones”. Todo este aparato conceptual estaba vinculado, además, al Programa de Filosofía para Niños de Matthew Lipman, al que se le había dado especial atención en el diseño anterior para llevar a cabo la práctica filosófica dentro del aula. Sin embargo, frente a las revisiones sobre él desde un análisis crítico latinoamericano va reconfigurándose y ya no es seguido al pie de la letra. Además aparecen otras prácticas y propuestas como por ejemplo la Filosofía *con* Niños, también trabajada ampliamente en la provincia de Mendoza. No nos detendremos sobre este tema, pero hay una amplia bibliografía al respecto de diversas/os autoras/es, por ejemplo Walter Kohan, Vera Waksman; Maximiliano López, Rosa Licata, Fabiana Olarieta, María José Guzmán, Olga Grau, Maximiliano Durán, Adriana Arpini, Paula Ripamonti, Cristina Rochetti, Mariana Alvarado, entre otras/os.

Ahora bien, pensar a la Filosofía como “modo de vida”, no solo tiene que ver con planteos sobre la existencia, sino también está asociado con otras actividades, por ejemplo a la consultoría y consejería filosófica, la práctica filosófica y la autotransformación. Debemos destacar, sin embargo, que ya existía una mención sobre esto, mínima en el libro de Arpini y Dufuor del 84, cuando mencionan que una de las faenas de la Filosofía es “La filosofía como sabiduría de la vida” (p. 14), aunque no se dan mayores explicaciones sobre este punto.

Al introducirnos propiamente en los Ejes, Saberes y Aprendizajes específicos, debemos abordar dos cuestiones. La primera es la resignificación, reapropiación y ruptura con respecto a los Núcleos de Aprendizajes Prioritarios. La

segunda, son las variaciones en relación al diseño anterior.

El primer Eje que aparece en el Diseño es “El problema del conocimiento, la argumentación y la realidad”; que retoma de los Núcleos los ejes con la misma denominación. Ahora bien, dentro de los saberes, se hace hincapié en revalorizar la filosofía y su experiencia; y apunta a su impacto en el desarrollo de la capacidad lógica, reflexiva y crítica. Dentro de sus aprendizajes específicos aparecen: la identificación del conocimiento filosófico y diferenciarlo de otras formas de saber, como la ciencia, ideología y sentido común; el reconocimiento de la filosofía como actividad argumentativa que permite distinguir la validez y forma lógica de los argumentos y falacias; la caracterización del conocimiento humano y sus distintas perspectivas; el análisis de las relaciones entre saber, poder y verdad; y el problema de la realidad.

Vemos en este eje elementos del Diseño anterior que se sostienen, como la caracterización del conocimiento filosófico y su distinción de otros tipos, que no está contenida en los Núcleos. Sin embargo, introduce nociones nuevas que sí toma de estos y que son propias de la lógica como la argumentación y las falacias. Además, desaparece todo lo que tiene que ver explícitamente con el problema metafísico, aunque, según nuestro criterio se lo puede percibir reconfigurado en el problema de la realidad, ya que se la menciona como “entidad independiente o resultado de múltiples interacciones histórico–sociales y discursivas” (Dirección General de Escuelas, 2015a, p. 264).

El otro eje que se sostiene con el paso del tiempo es el problema antropológico. Este no figura mencionado en

los Núcleos. Aparece como algo propio de nuestro diseño y como una problemática importante a pensar en nuestro contexto mendocino. Si enfocamos en los aprendizajes específicos, podemos encontrar que si bien se apunta a identificar y reconocer diversas concepciones antropológicas como en el diseño anterior, estas ahora aparecen en relación con diversos ámbitos de la vida como el político, jurídico, estético, pedagógico, etc. Lejos de abstraer al sujeto de sus circunstancias lo sitúa al mencionar el análisis de hechos que hacen a la formación del ser humano, por ejemplo, la sociedad de consumo.

El último aprendizaje prioritario del problema antropológico, hace un guiño al pensamiento foucaultiano y roigniano, al mencionar el “Análisis y reflexión sobre las relaciones de poder entre sujetos e instituciones que suponen dispositivos de sanción y/o control, en busca de modelos superadores como el autoconocimiento, la educación y el reconocimiento del otro como valioso” (Dirección General de Escuelas, 2015a, p. 246). Como vemos, nuevamente aparecen tintes que han tenido que ver con ideas que son cercanas a diversos pensamientos de la Filosofía de la Liberación. Esta noción del “reconocimiento del otro como valioso”, está relacionada al *a priori* antropológico de Roig, de “ponernos a nosotros mismos como valiosos, y considerar valioso el conocernos a nosotros mismos” (Roig, 1981, p. 198). Esta autoafirmación de sí mismo es realizada por un sujeto que es plural, corporal, anclado en la historicidad, que vive con otros y que por tanto, los reconoce también como valiosos.

El siguiente eje toma el título prácticamente de los

Núcleos, “el problema de la ética, la política y la estética”. Lo que encontramos como propuesta es discutir temas propios de la ética, como la libertad, autonomía, razón, pasión, responsabilidad, etc., pero sin perder de vista la experiencia vital y en diálogo con las teorías clásicas y contemporáneas. Además presenta el buscar supuestos de estas temáticas en las identidades juveniles.

Ahora bien, en cuanto a la reconceptualización de este eje en el diseño, se le da mayor peso a la ética y la política en los aprendizajes específicos. Particularmente, se sigue proponiendo la distinción entre ética y moral y reconocer las principales teorías éticas materiales y formales, del ser, de la conciencia, del lenguaje, etc. También se apunta a analizar los fundamentos de las acciones humanas, en relación al determinismo, libertad y responsabilidad y problematizarlo a través de dilemas éticos, los cuales aparecen por primera vez mencionados.

En cuanto a la política esta aparece mancomunada al fortalecimiento de la democracia, la participación política y los derechos humanos. En relación a ello aparece el análisis de la justicia, igualdad, libertad y las posturas filosóficas que fundamentan y sostienen estas nociones.

Por su parte, la estética se aleja de la atadura a la noción de belleza con la que se la unía en el diseño anterior en primera instancia. En cambio, esta problemática, dentro de sus aprendizajes específicos sostiene el reconocer y comparar las diversas corrientes estéticas, y pensar las múltiples funciones de la obra de arte, como conciencia crítica de la realidad hasta como representación de esta, entre otras.

Por último, y no por ello menos relevante, aparece

en nuestro diseño el eje “pensamiento latinoamericano y argentino”. Si recurrimos a los Núcleos vemos que este está contemplado en el eje en relación con la colonialidad. El saber que presenta es el de “Comprender la importancia de conocer el pensamiento situado en el contexto próximo, a fin de identificar y cuestionar las formas discursivas, veladas o encubiertas, propias de las ideologías de la dominación y de la negación del otro” (Dirección General de Escuelas, 2015a, p. 247). En cuanto a los aprendizajes específicos, estos apuntan a conocer, discutir y debatir acerca de diferentes pensamientos críticos argentinos y latinoamericanos y a identificar sus categorías de análisis. Además apunta a reconocer como estos subyacen teóricamente a los movimientos sociales y al proyecto de emancipación de Latinoamérica.

Cabe agregar que dentro de la descripción de la asignatura, en el diseño del Bachiller de Educación, en este último punto se agrega que la comprensión del pensamiento latinoamericano se da “a partir del trabajo de autores como: Enrique Dussel, Arturo Roig, Leopoldo Zea, José Rodó, R. Fernández Retamar, Franz Hinkelammert, José Martí, Adriana Arpini, Hugo Biagini, E. Fernández Nadal, Ignacio Ellacuría, Clara Jalif, entre otros” (Dirección General de Escuelas, 2015b, p. 251)

Aquí hay dos cuestiones a destacar. Primero la alusión clara a filósofos y filósofas no solo latinoamericanas/os, sino también argentinos/as y particularmente mendocinos/as. En segundo lugar, no siendo menor, la alusión a pensadoras. Más allá del uso de la palabra “autores” en la descripción, se menciona a filósofas, como a Adriana

Arpini y a Estela Fernández Nadal, ambas además de la provincia. Esto también comprendemos tiene que ver con el empuje que ha tenido el movimiento feminista en los últimos años y que llevado a visibilizar en los programas a aquellas mujeres referentes en sus espacios que habían sido soslayadas por la figura hegemónica del varón sustentada por el patriarcado que aún continúa.

Podríamos decir que en este diseño se patentiza la impronta que habíamos vislumbrado en el manual de Arpini y Dufour de enseñar y comprender a la filosofía a partir de un pensamiento autónomo y situado. Este a su vez late en el diseño del 2008 al comprenderla como un “quehacer” comprometido con su tiempo. Esto último pensamos que está profundamente imbricado a lo que refiere al *a priori* antropológico de Roig ya que, cada vez, implica un “ponernos a nosotros mismos como valiosos”.

Esta misma idea, aparece en el último diseño, más allá de que los aprendizajes no están enunciados como verbos. Apunta a un trabajo y una práctica incesante del pensamiento que sigue siendo comprendido como riguroso y que nunca deja de lado la actitud de sospecha y crítica. Esto es la piedra de toque fundamental en la manera de comprender su enseñanza y que se encuentra presente en la concepción mendocina, que se va desarrollando hasta cristalizarse en los saberes del currículum. De esta forma, se abandona una filosofía entendida como una mera asimilación de conceptos sueltos y repetidos de memoria hasta el hartazgo.

La manera de comprender la filosofía y su enseñanza en este último diseño, está fuertemente atravesada por

toda una revisión de lo que implica la educación y la pedagogía. Ya no hay esferas o contenidos escindidos, sino una comprensión integral de la enseñanza, que “involucran procesos cognitivos, sociales y expresivos” (Dirección General de Escuelas, 2015a, p. 26). Bajo esta misma idea se comprende a las/os sujetos pedagógicos, tanto estudiantes como docentes, a sus mutuas interacciones entre sí y con los saberes.

No nos parece azaroso que en ese pie de página de nuestro diseño, que mencionamos anteriormente, se comprenda a las/os alumnas/os como participantes en tanto “ser parte de la situación que se habita”. En este nuevo diseño se sostiene algo que yacía implícitamente en las concepciones anteriores: para pensar es necesario habitar, morar, estar juntas/os y eso es posible en tanto me tengo como valiosa/o a mí y reconozco como valiosa/o a la y al otra/o; conformando un nosotras/os. Esto involucra tanto al grupo como a quien está frente al aula, abandonando el adultocentrismo como ya lo habían puesto en práctica Arpini y Dufour.

Formación para la Vida y el Trabajo: tensiones

Merece un último apartado la materia de “Formación para la Vida y el Trabajo”. Por dos motivos: el primero, como adelantamos anteriormente, es que esta materia responde en gran parte al primer eje de los Núcleos emitidos por Nación para Filosofía. Se encuentra dentro del Ciclo Orientado al área de Ciencias Sociales y Humanidades del Diseño Curricular Provincial del 2015. El segundo, es que

aparece en todos los Bachilleratos, incluso en aquellos Polimodales donde estaba Filosofía y fue quitada de las parrillas. En esos casos, Formación para la Vida y el Trabajo vendría a ser una especie de reemplazo de la misma.

Habíamos mencionado que el primer Núcleo de Aprendizaje Prioritario de Filosofía nombrado es el “Eje en relación con problemáticas existenciales.” Dentro de este, encontramos lo siguiente:

El análisis reflexivo de algunas problemáticas existenciales (tales como el amor, el sentido de vivir, la felicidad, la amistad, la alteridad, la muerte, la nada, la incertidumbre, el cuerpo, entre otros) en un marco de diálogo con los pares, docentes y otros adultos, incluyendo la lectura y el debate en torno a diferentes tradiciones de pensamiento, para confrontar críticamente las realidades que nos plantean los cambios sociales y tecnológicos actuales, en vistas de pensar un proyecto de vida personal (Núcleos de Aprendizaje Prioritarios, 2012, p. 14).

Ahora bien, si vamos a nuestro Diseño Curricular Provincial del año 2015, podemos encontrar que en la asignatura Formación para la Vida y el Trabajo aparecen estos mismos aprendizajes.

Primero, encontramos una explicación general de la materia en el apartado “La enseñanza y el aprendizaje de Ciencias Sociales en la Educación Secundaria”. Allí se menciona que: “En el caso de Formación para la Vida y el Trabajo, se trata de un espacio de reflexión y debate en el que los estudiantes, desde el autoconocimiento, iniciarán

la construcción de un proyecto de vida que involucre lo personal y lo social” (Dirección General de Escuelas, 2015a, p. 123). Para esto se parte del entorno de las/os estudiantes, y a través de ejercicios reflexivos, se busca que enlacen sus expectativas y objetivos con la búsqueda de su lugar en el mundo sintiéndose parte de la comunidad.

Se menciona que el espacio está organizado en dos ejes. El primero referido al sujeto, que debe reflexionar sobre sí mismo, sus problemas vitales y su forma de vincularse con los demás. El segundo, que partiendo de dicha reflexión, se aproxime al mundo del trabajo “al mismo tiempo que pueda descubrir, proponer y decidir sobre otras formas de inserción en el mundo” (Dirección General de Escuelas, 2015a, p. 123). Ya podemos vislumbrar como en el primer eje de la materia aparecen destellos de los Núcleos filosóficos. La idea es que además de esto, las/os estudiantes utilicen este espacio para reflexionar críticamente sobre lo visto en otras asignaturas y que de alguna manera también se los aproxime al mundo laboral.

Luego de esta síntesis de la materia, encontramos más adelante los Ejes, Saberes y Aprendizajes específicos de la misma. Se encuentra dividida en dos bloques: “Resignificación del sujeto y su proyecto de vida en contextos actuales” y “Resignificación del sujeto y su inserción en el mundo a través de diversas actividades en contextos actuales”.

Respecto del primer eje, los saberes y aprendizajes específicos apuntan al autoconocimiento; no solo para valorar el conocerse a sí mismo, sino también reconocer las propias cualidades. A partir de allí, de la propia aceptación, la idea es lograr trabajar la aceptación de las/os otras/os.

Por esto, dentro de los aprendizajes aparece la reflexión sobre ciertas experiencias y problemáticas filosóficas como: “la vida, la muerte, el amor, la felicidad, la amistad, la alteridad, la nada y otros”, en vistas a un proyecto de vida personal que está en construcción (Dirección General de Escuelas, 2015a, p. 147). Como vemos estas experiencias no solo involucran al sujeto consigo mismo sino en vínculo con las/os demás. Aquí aparece básicamente reproducido lo que aparece propuesto en los Núcleos, haciendo a la asignatura una materia propiamente filosófica.

No obstante, también se apunta a reconocer las propias posibilidades siendo conscientes de los factores históricos y sociales de nuestro contexto que nos condicionan. Estos pueden abordarse desde un enfoque filosófico, sociológico y psicológico. En este punto, filosofía pierde especificidad en el anclaje de la materia. Si en el ítem anterior se apuntaba a una reflexión propiamente sobre problemáticas filosóficas, ahora otras disciplinas pueden intervenir también.

Finalmente, dentro de los aprendizajes de este eje, se apunta a indagar las alternativas de estudio y trabajo para pensar en perspectivas futuras.

En cuanto al segundo eje, este se centra fundamentalmente en lo que implica el ámbito laboral. Allí, aparecen, entre otros: reconocer el proceso histórico que lleva a que surjan derechos sociales, los conflictos e intereses de esas demandas; y la interpretación de los discursos hegemónicos de los ámbitos laborales, académicos y políticos, y cómo influyen en las ocupaciones actuales. Otro aprendizaje es poder comprender los problemas del mundo del trabajo en

relación a la dignidad humana. En consonancia con esto, se propone además analizar y reflexionar las normativas del campo laboral y los principios sociológicos y filosóficos que las sustentan.

Finalmente, se cierra con el aprendizaje de la utilización de instrumentos como el currículum vitae, las cartas de presentación, recomendaciones, formas de presentación en entrevistas, etc. También con participar de experiencias formativas como salidas de campo, visitas, etc. Podemos analizar que el abordaje del campo laboral está atravesado por una impronta crítica, aunque cierra la materia con el aprendizaje de instrumentos que son necesarios para ingresar al mismo, y por tanto, funcionales en algún punto al sistema vigente.

Queremos destacar cómo en los Aprendizajes Prioritarios por COVID-19 enviados para el Ciclo Lectivo 2020, aparecen algunas modificaciones. En el Anexo III del Memorándum N° 41 –SE– 2020, si bien figura el autoconocimiento, no aparece la reflexión sobre las problemáticas filosófica. En cambio, sí aparecen algunos aprendizajes que no estaban contemplados en el Diseño. Estos son:

Competencias exigidas en el mercado laboral. El valor estratégico de los recursos humanos. Situación del personal en el proceso de adaptación al cambio. Recursos humanos flexibles. El individuo en la organización. La integración del personal a la empresa. Motivación del personal para el desempeño de su función. Factores de la motivación. Contribución de la dirección a la satisfacción en el trabajo (Dirección General de Escuelas, 2020, p. 36).

Llama poderosamente la atención cómo los aprendizajes que se consideraron prioritarios durante la pandemia están fuertemente inclinados al ámbito laboral, no desde una perspectiva crítica, sino desde una visión diferente, produciéndose una colonización del lenguaje educativo a manos del lenguaje empresarial (Larrosa, 2019, p. 65).

En razón de lo expuesto hasta aquí, quisiéramos hacer algunas consideraciones. En primera instancia, marcar cómo un espacio pensado para llevar adelante una reflexión crítica y dialógica de la experiencia y los discursos hegemónicos sociales, se vuelve funcional al mismo sistema que busca poner en cuestión. Esto además tiene que ver con una transformación que viene teniendo lugar en la educación no solo a nivel nacional sino también internacional.

Jorge Larrosa, sostiene en su libro *Esperando no se sabe qué. Sobre el oficio de Profesor* (2019), que estamos asistiendo a una transformación de la educación donde la escuela que deviene en una empresa. El capital financiero se inmiscuye en el sistema educativo tanto público y como privado buscando que este se adapte a sus demandas bajo el pretexto de que el futuro es inevitable.

En nuestro país en el año 2018, en el marco del Plan Estratégico Nacional “Argentina Enseña y Aprende”, por Resolución N° 285/16 del Consejo Federal de Educación, aparece el documento “Marco Nacional de integración de los aprendizajes: hacia el desarrollo de capacidades: Aprendizaje 2030. Secundaria Federal 2030”. Allí se da cuenta de las capacidades relevantes que busca promover nuestra política educativa nacional. Estas son: resolución de problemas; pensamiento crítico; aprender a aprender; trabajo

con otros; comunicación; compromiso y responsabilidad. Dentro de la explicación de cada una se hace alusión a con qué se vincula cada una, por lo general asociadas a la creatividad, la motivación personal, la iniciativa, la comunicación, la empatía o la apertura a lo diferente.

Nos parece importante traer esto a colación, ya que dichas capacidades, se vinculan según Larrosa con el capitalismo cognitivo, que hace del aprendizaje una fuerza productiva. Con respecto a este concepto, Montserrat Galcerán Huguet (2007), a partir de analizar diversos autores, sostiene que el capitalismo cognitivo, es un régimen de acumulación nuevo que pone el acento en la creatividad, redefiniendo la producción del conocimiento ya que no se distinguen productores-creadores de consumidores, y donde:

... todo el sistema social queda expuesto a una forma de apropiación-dominación de los flujos de información-conocimiento generados en la cotidianidad del vivir y que, circulando en red, sirven como materia prima de nuevos conocimientos e informaciones. Así, es el vivir en su conjunto y no sólo el trabajo el que queda sometido a los procesos de apropiación e intercambio que marcan el sistema (Galcerán Huguet, 2007, p. 90).

De esta manera, “capacidades” como “aprender a aprender”, “trabajar con otros” y la “comunicación”, son fundamentales para generar e intercambiar los flujos de información con los que el sistema capitalista permanentemente se renueva al apropiárselos. Larrosa, a partir de una lectura de Hannah Arendt, sostiene que ahora las/os

docentes no cultivan ni transmiten su materia de estudio, sino enseñan habilidades, cayendo en un “aprendizaje de nada” (Larrosa, 2019, p. 18).

El autor, además, da cuenta de cómo antes la escuela estaba relacionada desde su etimología con el ocio, el tiempo libre, fuera del mercado y el trabajo, por fuera de lo económico. Sin embargo, ahora, siguiendo el pensamiento de Vilém Flusser, ella viene a mezclarse con la fábrica cognitiva, asumiendo el modelo de la empresa y haciendo que el sujeto se cree a sí mismo como capital. De allí que:

En la escuela primaria y secundaria se aprende a aprender, y en la universidad el estudiante ya no estudia sino que produce y se auto-produce (su deriva empresarial y emprendedora iría en esta línea). No es que la escuela prepare para la fábrica (manteniéndose separada de ella), sino que la escuela y la fábrica comparten, por primera vez, los mismos principios de funcionamiento. Lo que el capitalismo cognitivo capitaliza, es decir, explota y convierte en mercancía y en valor, es el aprendizaje, la creatividad, la invención, la innovación, la colaboración. Si la fuerza de trabajo era la que movía las máquinas de la fábrica industrial, ahora es la fuerza de aprendizaje la que mueve lo aparatos de la fábrica cognitiva” (Larrosa, 2019, p. 59–60).

De esta manera, aparecen ciertas tensiones y contradicciones al interior de la misma asignatura, ya que por un lado está pensada desde la habilitación del pensamiento crítico y la reflexión colectiva, no solo de problemas existenciales, sino también del contexto y lo impuesto de forma

hegemónica. No obstante, y al mismo tiempo, hay una parte de la materia que impulsa desde el lenguaje empresarial, y el desarrollo de ciertas capacidades, el acercamiento a las necesidades del mercado. Y no solo ella, sino todo el sistema educativo en general.

Pensamos junto con Loforte, que esto tiene que ver con el hecho de que los espacios filosóficos tienen una doble posibilidad, ya sea de propiciar cambios o de sostener ciertas continuidades; ya que "... la Filosofía en la escuela media es un espacio privilegiado para la 'formación de mentalidades' donde más claramente batallan las ideologías y buscan legitimarse regímenes de verdad y distintas prácticas sociales" (Loforte, 2008, p. 8.) Si bien Formación para la Vida y el Trabajo no es la asignatura de Filosofía en sí, también aplica para ella, al estar atravesada y configurada desde la problematización de temáticas que son propias de esta.

Antes de cerrar este apartado, quisiéramos hacer una última consideración, en relación al título de la materia y a ciertos interrogantes que se nos abren en base a lo dicho hasta ahora: ¿qué implica toda esta vertiente que se abre con respecto a la Filosofía como "modo de vida"? ¿Qué supuestos subyacen a esta reflexiones experienciales en Formación para la Vida y el Trabajo?

Curiosamente, Larrosa en el libro mencionado, hace alusión a esta idea de que la escuela debe preparar para la vida. Reflexiona respecto de esto diciendo que este pensamiento hace que la escuela quede subordinada a algo, "sirve para" otra cosa distinta de sí; cayendo nuevamente en un uso mercantil. Si bien la escuela prepara para la

vida, no es solo para eso, sino también para explicarles cómo vivir en el mundo a las/os que recién llegan; y fundamentalmente, para evitar que el mundo se deshaga. Esto es posible abriéndolo al interés de las/os nuevas/os, haciéndolo materia de estudio, y que esta sea amada por quien la imparte. Todo con el fin de que las/os estudiantes “se interesen por algo que no sea ellos mismos” (Larrosa, 2019, p. 19).

Lo anterior es difícil en la medida en que planteamos un sistema educativo donde se propone que cada quien sea su propia/o gestora/or, actualizándose constantemente con la promesa de que en esa auto-explotación seremos más felices y libres mejorándonos *ad infinitum*. No es casual que se promueva esta vertiente de la reflexión filosófica como exploración de sí mismo y forma de vida, ya que en esta doble faceta, puede ir de la mano de la educación expandida que responde a los parámetros actuales.

Eso que llaman educación expandida no tiene que ver solo con la producción y la autoproducción de sujetos emprendedores (empresarios de sí mismos), sino con la producción y autoproducción de identidades. El sujeto de la auto-explotación, ocupado y aprendiente a tiempo completo, se convierte también en productor de su propia vida, en sujeto de autoconocimiento, de la autoexploración y de la autorrealización. Lo que produce en sí mismo y consigo mismo no son solo recursos con valor económico sino también formas de vida (Larrosa, 2019, p. 62).

Sospechamos que los supuestos que subyacen a esta

propuesta educativa, pueden rebasar la buena voluntad del sistema de que las/os sujetos se conozcan a sí mismas/os para empoderarse, para que sean más libres, devengan seres críticos de los discursos hegemónicos y contribuyan como ciudadanas/os a construir una comunidad más justa y democrática. No es azaroso que en las nuevas propuestas curriculares exista una asignatura que “forme para la vida y el trabajo”, porque justamente no lo hace para cualquier forma de vida ni cualquier trabajo.

El imperativo social de poder construirse a sí misma/o, crear nuestro destino, tener éxito y una vida feliz, puede infiltrarse silenciosamente en la capas profundas del currículo, contribuyendo a la creación de ciertas subjetividades. Estas conformarán sujetos 24/7 emprendedoras/es, productivas/os, innovadoras/es. Y también ansiosas/os, hastiadas/os, cansadas/os, que se sienten muchas veces fracasadas/os; pero que dan todo de sí en una carrera desenfrenada por “autosuperarse” a ellas/os mismas/os y ser más creativos y mejores para el mercado. En el caso de que en algún momento se harten de seguir corriendo o crean que ya no es posible, el *coaching*, la farmacología, las terapias alternativas, los gurús espirituales, entre otras prácticas, estarán siempre ahí para dar una mano, “para pechar un poco más”, para que la rueda siga girando sin parar.

Suely Rolnik, en su libro *Esferas de la insurrección. Apuntes para descolonizar el inconsciente* (2019), dice que el capitalismo financierizado y neoliberal introduce la modalidad del “inconsciente colonial-cafisheístico”, que hace un extractivismo de los recursos del inconsciente y

de la subjetividad, extrae lo que la autora llama el saber-del-cuerpo, capturando su potencia creadora. Es decir, ya no es un trabajo desde lo macropolítico, sino desde lo micropolítico. Así, canaliza esa fuerza vital creadora hacia su propio beneficio.

En otras palabras, en su nueva versión, es la propia pulsión de creación individual y colectiva de nuevas formas de existencia, y sus funciones, sus códigos y sus representaciones lo que el capital explota, haciendo de ella su motor. Por eso la fuente de la cual el régimen extrae su fuerza deja de ser exclusivamente económica para serlo también intrínseca e indisolublemente cultural y subjetiva –por no decir ontológica–, lo cual la dota de un poder perverso más amplio, más sutil y más difícil de combatir (Rolnik, 2019, p. 28).

El régimen puede inmiscuirse perfectamente en las prácticas escolares, tomando la potencia creadora tanto individual como colectiva del saber-del-cuerpo a partir del entrenamiento en ciertas capacidades, que las/os sujetos ponen en práctica, permitiendo así ser cafisheadas/os groseramente.

Ahora bien, Rolnik explica que en este contexto, las subjetividades experimentan una tensión, entre el movimiento que las presiona “en dirección a “la conservación de las formas en que la vida se encuentra materializada” y, por el otro lado, el movimiento que la presiona en dirección “a la conservación de la vida en su potencia de germinación” (Rolnik, 2019, p. 49). Esta última puja para crear otras formas de la subjetividad y del mundo. En esta

tensión, la subjetividad se vuelve un signo de interrogación que busca una respuesta.

En esta búsqueda el deseo se pone en movimiento y puede tomar el rumbo de dos políticas, que nunca se llevan al extremo. En la primera, habita esa paradoja, tolera la turbulencia y da el tiempo para que sea posible una germinación, reapropiándose de su potencia, mediante la invención de algo nuevo, ya sea arte, gestos, formas de existir, sexualidades, vinculaciones con el trabajo, etc. En la segunda, siente ese germen creador como extraño, tiene una imagen de sí y del mundo como algo fijo y que debe ser conservado, y sostiene las mismas formas de vivir, sin crear nada nuevo y sin reapropiarse de su potencia.

Frente a esto último, las/os sujetos sienten el malestar generado por la tensión como una angustia, como “algo malo”. Aquí, alguien tiene que ser culpable de su inestabilidad, “y ambas opciones son fruto de construcciones fantasmáticas: el propio sujeto o un otro cualquiera escogido para cumplir el rol del villano” (Rolnik, 2019, p. 63). Si nos centramos en la primera opción, la manera de calmar el desprecio y la vergüenza hacia sí misma/o, es intentar aplacarlo. Para disminuir el malestar y la angustia que se consideran algo malo, el mercado ofrece un sinnúmero de opciones: desde fármacos hasta “terapias de entrenamiento de la autoestima, libros de autoayuda o de anuncio de una supuesta *new age*, ideologías de toda índole e iglesias evangélicas de tipo fundamentalista...” (Rolnik, 2019, p. 64)

Frente a este panorama, cabe sospechar sobre la incorporación de Formación para la Vida

y el Trabajo en la currícula general de todo el sistema

y la transfiguración de Filosofía en ella, como ocurre en varios de los nuevos Bachilleratos. Debemos tener en cuenta que bajo la doble posibilidad que tienen las materias filosóficas, como sostenía Loforte, puede volverse una asignatura que “conserva las formas ya establecidas en el mundo”, sea cooptada por el régimen neoliberal y contribuya al cafisheo desde cualquier vertiente. Esto lo puede hacer colaborando en la enseñanza de ciertas capacidades funcionales al sistema, como podemos verlo en los “aprendizajes prioritarios” seleccionados para la misma en el año 2020.

Pero también, puede colaborar desde otros lugares. Quizá, la índole de cuestionamiento existencial que promulga, en vez de problematizar, puede llegar a ser impulsado a coquetear con estas nuevas recetas y “piruetas filosóficas”, diría Rolnik, que buscan apaciguar el malestar que sienten e intuyen nuestras/os alumnas/os creado por el mismo régimen. Todo esto en pos de seguir extrayendo su potencia de vida a través del “inconsciente colonial-caffisheístico” y que toda “innovación” y acto creativo sea absorbido por parte del capitalismo cognitivo.

De igual manera, pensamos que si hay algo que se visibiliza en el diseño curricular en Mendoza en esta asignatura, es que desde sus saberes está pensada para devenir una materia que condense una actitud de sospecha y se empape de una densidad filosófica. Esto se patentiza en la posibilidad de debatir temáticas y problemáticas tan experienciales como la amistad, el amor, la vida, la muerte, la alteridad; y poner en cuestión lo establecido tanto desde los condicionamientos como desde los discursos hegemónicos.

En definitiva, esta asignatura, que habilita a otras/os

profesionales a darla; pese a todo, puede ser también un espacio micropolítico de resistencia y de construcción de lo común, siempre y cuando se vigile a sí mismo. Quizá porque en su currículum se visibiliza y pervive algo que caracteriza a nuestra manera de comprender la Filosofía y su enseñanza: como un quehacer comprometido con su tiempo.

Conclusiones

La pretensión de este trabajo era pensar cómo ha sido comprendida la Filosofía en la escuela secundaria mendocina. Frente a la complejidad del tema, decidimos visualizar y analizar las transformaciones dadas en el currículum de esta asignatura desde 1993 hasta el 2015. Lo anterior no implica que esta comprensión que se cristaliza sea definitiva o esté por completo acabada. Entendemos que las prácticas escolares son mucho más complejas que un programa determinado y la relación con los manuales, los diversos materiales y las interacciones en el aula, aumentan esta complejidad.

Sin embargo, optamos por analizar el currículum, en tanto es práctica y discurso, que visibiliza el contexto de la época y los juegos de poder que lo conforman. Al ser una síntesis de elementos culturales, se encuentran en él maneras de comprender las asignaturas y sus temas y mantener ciertos saberes y conocimientos como legado. Además, busca la consolidación de ciertas subjetividades y formas de vida.

A partir del recorrido realizado, podemos concluir que el currículum de Filosofía en la provincia de Mendoza

desde el año 1993 hasta el 2015 ha sufrido diversas modificaciones, pero ha sostenido ciertos elementos a lo largo del tiempo.

Si bien los programas de antes del 93 eran los mismos en todo el país y, a partir del análisis de Loforte, podemos considerarlos como conservadores espiritualistas cristianos clásicos, al indagar en los manuales que eran el punto de anclaje en las prácticas escolares de la época, encontramos otra vertiente. Específicamente, vimos el de Arpini y Dufour, que si bien finalmente no entró en el paradigma didáctico, consideramos que abandona una mirada adultocentrista de la enseñanza de la filosofía, y donde las/os alumnas/os no son receptores pasivos y memorísticos, sino sujetos capaces de hacer filosofía tanto individualmente como de manera colectiva. El uso de actividades y el acercamiento directo a textos filosóficos es marca personal del manual. También aparece aquí ya un destello de concebir la Filosofía como un pensamiento autónomo y emancipador, que llega desde las aulas universitarias hasta la escuela secundaria.

Luego abordamos los dos diseños curriculares, el del 2008, que responde aún a la Ley Federal de Educación; y el del 2015, creado a partir de la Ley de Educación Nacional. Si tuviéramos que resumir las transformaciones, podríamos decir que en el diseño del 2008, el hincapié estaba en los contenidos procedimentales, pero que eran la catapulta para llegar a los conceptuales y actitudinales. En el contexto neoliberal de los '90, subyacía el paradigma de la Filosofía para Niños de Lipman, pragmática y liberal, con una base que establecía ciertos procedimientos para filosofar y desarrollar un pensamiento lógico, reflexivo y crítico. Como

vimos, si bien aprender un procedimiento, una manera de hacer, era relevante, lo que más interesaba era poder cultivar una actitud de sospecha.

Hacia el 2015, aparece otra visión de la educación y desaparece la división entre contenidos conceptuales, procedimentales y actitudinales. La Ley de Educación Nacional 26.206, trajo los llamados saberes, considerados aprendizajes fundamentales que involucran diferentes aspectos y procesos cognitivos, sociales y expresivos. Estos se organizan en función de una capacidad o competencia a desarrollar. En este diseño, el peso del pensamiento lógico se aligera, y la capacidad reflexiva y crítica se vuelve lo fundamental, para poner en duda lo instituido.

Lo nuevo en este diseño es la aparición de la Filosofía como “modo o forma de vida”, relacionada a un acompañamiento hacia la definición de los proyectos de vida de las/os estudiantes. Esto también está íntimamente ligado a la aparición de Formación para la Vida y el Trabajo. A partir de la observación de Loforte sobre la utilización de las materias filosóficas pensamos las tensiones de esta asignatura. Puede ser un espacio micropolítico disruptivo, que abra una tiempo aiónico y de ocio haciendo frente al capitalismo cognitivo; o bien, puede permitir la colación del inconsciente colonial–cafishéístico, promulgado por el capitalismo financierizado y neoliberal. En esa tensión, suponemos, se irá jugando esta asignatura, dependiendo de las prácticas y lo que acontezca en cada encuentro en el aula.

Finalmente, para cerrar, volver a la pregunta sobre la particularidad de nuestro currículum regional. Debemos

decir que si hay algo que se mantiene es aquello que se comenzó a gestar en el manual de Arpini y Dufour. Si tuviéramos que arriesgar y sintetizar una concepción de filosofía, podríamos decir, en muy resumidas cuentas, que se la comprende como “un quehacer comprometido con su tiempo”. Este quehacer no es el de un/a sujeto solipsista, sino fundamentalmente un “nosotras/os”, quien, siguiendo a Arturo Roig, se pone a sí misma/o como valioso y quiere conocerse a sí mismo.

Nos es azaroso que el problema antropológico es algo que se mantiene a lo largo de todos los diseños. Pensar quienes somos es relevante para nuestra filosofía mendocina. Implica revalorizar el propio pensamiento, el de nuestras/os filósofas/os argentinas/os y latinoamericanas/os. Pero también el propio, el de cada estudiante; y el colectivo, el que se gesta conjuntamente dentro del aula. Y sí, a partir de allí, ocuparnos de lo que nos inquieta, lo que nos mueve, lo que nos pasa, lo que deseamos pensar; siempre desde nuestro contexto, nuestro cuerpo y nuestro tiempo.

Bibliografía

- Agratti, Laura Viviana (1996) La producción de libros de texto en la última década en la Argentina: El paradigma didáctico. *Revista de Filosofía y Teoría Política*, (31-32), 11-18. Recuperado de: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.2550/pr.2550.pdf
- Alvarado, Mariana (2002). “Zona educativa”: entre el querer y el poder hacer. En A. Arpini y R. Licata (Comp.), *Filosofía, narración y educación*. Mendoza: Qellqasqa.

- Arpini, Adriana M. de Márquez y Dufour de Ortega, Ana L (1984). *Introducción a la problemática filosófica*. Buenos Aires: Editorial 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.
- Arpini, Adriana (2000). El sentido de la enseñanza de la filosofía en contextos de complejidad creciente. *Cuadernos del Centro de Graduados*. Mendoza, 29–45.
- Arpini, Adriana (2002). Filosofía en la escuela: temas en debate. En A. Arpini y R. Licata (Comp.), *Filosofía, narración y educación*. Mendoza: Qellqasqa.
- Beorlegui, Carlos (2010) *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*. Bilbao: Deusto.
- Cerletti, Alejandro (2005). Enseñar filosofía. De la pregunta filosófica a la propuesta metodológica. *Revista Novedades Educativas*, 169, 8–14.
- Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL, 1992). *Educación y conocimiento: Eje de la transformación productiva con equidad*. Santiago de Chile: Nacionales Unidas.
- De Alba, Alicia (1998). *Currículum: crisis, mito y perspectivas*. Buenos Aires: Miño y Dávila. Dirección General de Escuelas de Mendoza (1999). *La educación en Mendoza. Aportes para la reflexión*. Gobierno de Mendoza.
- Dirección General de Escuelas (2008). *Diseño Curricular del Nivel Polimodal de la Modalidad Humanidades y Ciencias Sociales*. Mendoza.
- Dirección General de Escuelas (2015a). *Diseño Curricular Provincial. Bachiller en Ciencias Sociales y Humanidades*. Mendoza.
- Dirección General de Escuelas (2015b). *Diseño Curricular Provincial. Bachiller en Educación*. Mendoza.
- Dirección General de Escuelas (2020). Anexo III. Aprendizajes Prioritarios por COVID-19. *Memorandum N° 41-SE-2020*. Mendoza.

- Galcerán Huguet, Montserrat (2007). Reflexiones sobre la reforma de la Universidad en el capitalismo cognitivo. *Nómadas*, (27), 86–97.
- Hopkins, Patricio (1968). *Filosofía*. Buenos Aires: Almagro.
- Ley 24.195. Ley Federal de Educación (1993). Buenos Aires: Ministerio de Cultura y Educación. Recuperado de <https://www.argentina.gob.ar/normativa/recurso/17009/texact/htm>
- Ley 26.206. Ley de Educación Nacional (2006). Publicada en *Boletín Oficial*, 28 de diciembre de 2006. Argentina. Recuperado de <https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/ley-de-educ-nac-58ac89392ea4c.pdf>
- Loforte, Alicia (2008). *La filosofía en el curriculum de la escuela media argentina: una sociogénesis de la asignatura*. [Tesis doctoral. Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba]. Recuperado de https://www.academia.edu/31255785/LA_FILOSOFIA_EN_EL_CURRICULUM_DE_LA_ESCUELA_MEDIA_ARGENTINA_UNA_SOCIOG%C3%89NESIS_DE_LA_ASIGNATURA
- Ministerio de Cultura y Educación de la Nación (1997). Contenidos Básicos Orientados para la Educación Polimodal. Humanidades y Ciencias Sociales. República Argentina. Recuperado de: <https://cfe.educacion.gob.ar/documentos/cbc/polimodal/cboep/human.pdf>
- Ministerio de Educación. Secretaría de Innovación y Calidad Educativa (2018). Marco Nacional de integración de los aprendizajes: hacia el desarrollo de capacidades: Aprendizaje 2030. Serie Secundaria Federal 2030. Buenos Aires: Ministerio de Educación. Recuperado de https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/marco_nacional_de_integracion.pdf
- Muscará, Francisco (2018). *Educación y política en democracia. Mendoza (1984–2015)*. Mendoza: EDIFYL.
- Nosiglia, María Catalina (2007). El proceso de sanción y el contenido de la Ley de Educación Nacional N° 26206: continuidades y rupturas. *Praxis educativa*, (11), 113–138.

- Obiols, Guillermo A. y Frassinetti de Gallo, Martha (1993). *La enseñanza filosófica en la escuela secundaria*. Buenos Aires: A-Z.
- 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: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.2522/pr.2522.pdf
- Olarieta, Fabiana (2002). Posmodernidad y cultural escolar. Hacia una escuela sin certezas. En A. Arpini y R. Licata (Comp.), *Filosofía, narración y educación*. Mendoza: Qellqasqa.
- Roig, Arturo (1981). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Rolnik, Suely (2019). *Esferas de la insurrección. Apuntes para descolonizar el inconsciente*. 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.

TEOLOGÍA FEMINISTA LATINOAMERICANA ENTRE EL EXILIO DE LA FILOSOFÍA Y LA FILOSOFÍA DEL EXILIO

Mariana Alvarado

 <https://orcid.org/0000-0001-5562-1697>

Alejandra Ciriza rastrea las condiciones de emergencia de los estudios feministas, de género y mujeres en la Provincia de Mendoza para mapear las formas en las que las mujeres hemos producido saberes y quehaceres, que han venido a constituir un campo atravesado por la academia y los activismos. El recorrido que presenta en su “Militancia y Academia” (Ciriza, 2017) procura describir continuidades y discontinuidades que pudieron habilitar la institucionalización de los estudios de género en las Universidades Públicas en Argentina reseñando algunos itinerarios utópicos, emancipatorios y de resistencias.

La década del ´70 significó para muchas el exilio y/o la reclusión y, para algunas, en uno u otro registro, también la experiencia feminista, como la desarrollada en el Centro de Estudios de la Mujer (CEM, 1979); un espacio de reflexión, concienciación y formación, cuyos efectos fueron palpables una vez recobrada la democracia. En esos tiempos se presagiaba una cultura de catacumbas¹, en términos

¹ En 1976, Arturo Andrés Roig (2005: 370) organizaba, junto a docentes jóvenes y estudiantes

de Eva Giberti (Ciriza, 1997, 155) que pudo replegarse en el Centro de Investigaciones Latinoamericanas (CIL)². Por entonces Alieda Verhoeven como coordinadora del Instituto para la Liberación y Promoción Humana (ILPH) –del que formaban parte Oscar Braselis, Mauricio López, Enrique Dussel, Norma Zambroni y Federico Pagura– escribe al Consejo Mundial de Iglesias para financiar proyectos de investigación (Paredes, 2013, pp. 152–153). El CIL se organizó a partir de encuentros seminarizados que articularon 12 proyectos de investigación organizados sobre la base de dos programas, por un lado Pensamiento Latinoamericano/ Filosofía de la Liberación y, por otro, Praxis Social / praxis liberadora (Paredes, 2018, p. 132–134).

Es en el cruce de militancia y biografía donde se hace posible reconstruir las redes de cuidado, acompañamiento y sostenimiento que vincularon en aquellos tiempos a Mauricio Amílcar López y Alieda Verhoeven como nudos centrales de la trama política, social y religiosa (Paredes, 2018, p. 138). Pero es también allí donde es posible visibilizar la

avanzados, en la Facultad de Filosofía y Letras, un Seminario de Estudios Latinoamericanos. Fue expulsado de la Universidad Nacional de Cuyo junto a otros intelectuales que participaban en el Seminario. Sin embargo, de alguna manera pudieron continuar con las reuniones en una casa particular en la que sostuvieron los encuentros subsidiados a través de gestiones realizadas por su amigo Mauricio López, hasta que debió exiliarse.

2 El CIL nace a través del financiamiento de becas de investigación otorgado por el Consejo Mundial de Iglesias para ayudar a profesores expulsados de la UNCuyo entre 1974 y 1976. Nace como una estrategia para no interrumpir tareas de investigación que venían realizando académicos de importante trayectoria como Bernardo Barzán, Enrique Dussel, Arturo Andrés Roig (Paredes, 2018).



Alida Verhoeven y Mauricio Amílcar López

operación que propició la emergencia de un movimiento filosófico de incidencia regional e internacional que pudo modularse como filosofía de la liberación, filosofía latinoamericana, historia de las ideas, teología feminista, al tiempo de la expulsión masiva, cesantías, persecuciones, desaparición forzada y exilio de pensadores que ejercían la docencia en instituciones educativas universitarias. Entre el exilio externo y el exilio interno, entre el exilio de la filosofía y la filosofía del exilio, algunos de quienes pudieron habitar la reclusión en la provincia de Mendoza habilitaron nuevos espacios de indagación y formación desde la marginalidad y la resistencia (Arpini, 2018, pp. 41–42). Desde la concientización de mujeres de sectores populares a la transformación, organización y protagonismo en la resistencia a la dictadura y el terrorismo de Estado, desde diversas posiciones como mujeres, madres, hermanas, abuelas, compañeras.

Si bien es posible identificar al menos tres instituciones para situar un inicio de los Estudios de Mujeres, Feministas y de Género en la academia Mendocina: el Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales (INCIHUSA–CCT, Mendoza), la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales (FCPyS, UNCUYO) y la Facultad de Filosofía y Letras (FFyL, UNCUYO) (Ciriza, 2017), cabe señalar que, en los márgenes, desde los bordes, se sostenían los nudos entre militancia y academia que, fueron des(a)nudando³ intersticios para otras prácticas teóricas que encontraron refugio en organismos no gubernamentales, grupos de concientización,

³ Es posible ampliar esta categoría en clave epistemológica (Alvarado, 2021)

reflexión y estudios⁴. El Instituto de Estudios de Género y Mujeres (IDEGEM, 2008) y el Centro Interdisciplinario de Estudios sobre la Mujer (CIEM, 2016) viabilizaron espacios y tiempos de vinculación, transferencia y extensión. Mucho antes de la creación de estos Institutos, con la restauración democrática, en la década del '80, se habilitaron espacios públicos de reflexión crítica entre mujeres que supieron, pudieron des(a)nudar.

En 1988 tuvo lugar el Tercer Encuentro Nacional de Mujeres en la Ciudad de Mendoza. Sofía D'Andrea, María Elsa José, Elsa Pizzi, Lynn Fisher, Carola Abrales, Teresa Órdenes y Alieda Verhoeven, desde el Grupo Ecuménico de Mujeres (GEM), fueron parte del comité organizador en la Ciudad de Mendoza hacia 1988 (Silnik, 2015; Ciriza, 2017; Alvarado, Barón Del Pópulo, 2019). En este marco se sostuvieron mis indagaciones cuando me propuse rastrear tensiones y transitar cruces entre el movimiento feminista y el movimiento ecuménico a propósito de conjeturas de trabajo derivadas de la lectura de la revista *Alternativa Latinoamericana*⁵. En este texto me propongo volcar los resultados obtenidos a partir de la consulta de documentación disponible y proporcionar evidencia que haga posible el trazado de genealogías que cruzan la frontera entre educación popular, teología y feminismos, prestando atención a los modos en los que se configuran los feminismos del sur,

4 Entre ellos el Centro de Estudios de la Mujer (CEM) creado en 1979.

5 *Alternativa Latinoamericana* fue una Revista del movimiento ecuménico argentino de los '80. Contó con once números publicados entre 1985 y 1990. Albergó debates y visibilizó posiciones desde la Educación Popular, la Teología de la Liberación, la Teoría Crítica.

situados y en contexto, es decir, desde Mendoza y hacia la región, desde el punto de vista de la teología feminista y de las praxis política emancipatoria producida por la pastora latinoamericana Alieda Verhoeven (Utrecht–Holanda, 1938 / Mendoza–Argentina, 2013). Para propiciar este itinerario pude hacer trabajo de archivo⁶ consultar el Fondo Institucional de Alieda Verhoeven del Grupo Ecuménico de Mujeres que conserva la producción intelectual del GEM entre 1970 y 2010 y, su archivo personal en albacea del Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos (MEDH).

Venida de Holanda tras la Segunda Guerra, Alieda Verhoeven llega a la Argentina en 1961. Fue la primera mujer ordenada como pastora en Buenos Aires, Argentina, en 1967, en el Instituto Superior de Educación Teológica que, en aquel entonces se llamaba Facultad Evangélica de Teología (Soto, 2016; Concatti, 2009).

Señor y Dios mío
 renueva dentro de mi Tu Santo Espíritu.
 Alienta mi mente y espíritu
 para que pueda de ti testimonio dar.
 Hazte presente en esta hora.
 Te pido perdón por los errores cometidos
 por sentirme tan sola, hoy, ahora.
 Señor estuve con los muchachos
 toda la tarde, casi

6 En contexto de pandemia por COVID-19 el aislamiento mantuvo la restricción de acercamiento a los materiales durante el 2020. Hacia el 2021 fue posible, protocolo mediante, acceder a los materiales y tectar los documentos.

pero no hubo comunión
 ni siquiera reunión
 a pesar de estar con ellos
 estaba sola, lejos.
 ¿Es una nueva realidad?
 ¿Es la manera de ser de la gente de aquí?
 ¡Qué extraña cosa!
 ¿Estabas ahí así Señor
 cuando andabas en esta tierra?
 ¿Estás aún, así, Señor?
 ¿Aislado como que aún no perteneces
 aquí, aquí donde todo es tuyo?
 Perdón Señor por haberme quejado por la soledad.
 Perdón por estar triste
 hasta sentir las lágrimas.
 Alienta mi mente y espíritu
 Para que pueda de ti testimonio dar.
 (Alieda, Mendoza, junio 27 de 1970).

En 1971 Alieda se radica en la Provincia de Mendoza donde tiene lugar su quehacer pastoral desde el Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos (MEDH). Su trabajo territorial la vincula a los exiliados chilenos en Mendoza (Paredes 2007; 2012) ocupando un rol protagónico en el ILPH⁷ desde 1973. Fue parte de la Fundación Ecumé-

7 El Instituto para la Liberación y Promoción Humana funcionó inicialmente en las dependencias del IASyF o Instituto de Acción Social y Familiar. El ILPH se dividía en tres áreas: Educación y Organización Popular, a cargo de Oscar Bracelis; Estudios y Formación Política, bajo la tutela de Alberto Isuani y Ezequiel Ander-Egg quedando la Coordinación Administrativa y de Rela-

nica de Cuyo (FEC) en 1973 siendo elegida presidenta en las primeras elecciones internas⁸. Con la fundación del Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos (MEDH) en 1976, tuvo un lugar protagónico como Secretaria Regional (Soto, 2016; Conccatti, 2009) junto a José Míguez Bonino, Mauricio López, Oscar Bracelis, José María Llorens, Rolando Conccatti, Jorge Contreras y el Obispo Federico Pagur (Sintado y Quintero Perez, 2012). Desde la FEC coordinó y gestionó el Programa de Mujeres Pobladoras y los Encuentros Nacionales de Mujeres Pobladoras desde la Mesa de Mujeres de Confluencia. Buscó crear un espacio de contención y proyección de los niños víctimas de la dictadura, hijos de desaparecidos que tuvo forma en los “campamentos ecuménicos para niños”. Fue promotora de la publicación

ciones Nacionales e Internacionales en manos de Alieda Verhoeven (Conccatti, 2009; Barón, 2020: 341)

8 En su archivo personal, a pedido del Consejo Mundial de Iglesias Alieda realiza una breve historia del surgimiento y desarrollo de la organización no gubernamental. Inicia el detalle explicitando que el nombre de “Instituto por la Liberación y Promoción Humana” fue cambiado, por la carga ideológica y política en plena dictadura militar, por “el nombre inocuo de Fundación Ecuménica de Cuyo (FEC) para modificarlo posteriormente en: Asociación Ecuménica de Cuyo (AEC), al asumir la figura legal de una personería jurídica en el año 2002”. Menciona a continuación las iniciativas que tuvieron inicio en 1972: a) Defensa de los Derechos Humanos, b) Educación Popular, c) Emprendimiento agrícola en el Carrizal y construcción de viviendas en zona rural, d) Creación del Grupo Ecuménico de Mujeres, e) Creación de una imprenta y librería para divulgar publicaciones de la propia institución, e) Reconstrucción de viviendas luego del terremoto de 1985, f) Creación del Foro de análisis y debate socio/económico/político, h) Acción/reflexión y apuesta en el campo de la educación formal, i) Publicaciones: La palabra del pueblo, el Diario de las chicas, Alternativa LatinoAmericana.

Diario de Las Chicas, revista de divulgación de temas de mujeres y feministas en la que colaboraron entre otras Elsa Pizzi y Sofía (Vega) D´Andrea. Fundó la Corriente Autónoma de Mujeres del 8 de marzo (Rodríguez, 2015).

En 1985 tuvo lugar en Buenos Aires el Encuentro Latinoamericano de Teología desde la perspectiva de la Mujer convocado por la Asociación Ecuménica de Teólogos (y Teólogas) del Tercer Mundo (ASET), que contó con la participación de 28 mujeres –católicas y reformadas– provenientes de 9 países de América Latina y el Caribe, entre las que se nombra Ivone Gebara, Tereza Cavalcanti, Aurora Lapiedra, Consuelo del Prado, María Teresa Porcile, Alieda Verhoeven, Nelly Ritchie, María Clara Bingemer, Araceli de Rocchietti, Elsa Tamez del que compilaron los trabajos presentados en un libro denominado *El rostro femenino de la teología* (1986). El escrito publicado por Alieda “El concepto de Dios desde la perspectiva femenina: algunas pautas para la reflexión” es traducido al portugués “Conceito de Deus a partir da perspectiva feminina (Uma percepção)” y publicado en *REB Revista Eclesiástica Brasileira* el mismo año.

Las mujeres teólogas hacen teología desde su propia perspectiva. Por un lado, califican desde la diferencia sexual a las pensadoras de la teología; se evidencia de este modo el sexo de los autores que producen determinado saber, no sólo como diferencia biológica sino como dimensión estructural que sostiene y reproduce determinadas posiciones desde donde se genera discurso.

Hoy decimos: ¡Basta! Se acabó. Nunca más un lenguaje, una imagen o un símbolo que excluye la vivencia, la experiencia y la reflexión de seres humanos, mujeres,

jóvenes, pueblos y naciones de otras razas u otro color de piel (Verhoeven, 1986, 109).

Las teólogas operan un corrimiento de la tradición machista de la Iglesia para devolverle al discurso teológico otro lado de la experiencia humana, el femenino, el de las mujeres. El modo en el que expresan la experiencia de Dios no exige que la razón aparezca como única mediación del discurso teológico sino que incluye “lo que es vital”. Se trata de “un discurso que hace percibir que hay siempre algo más, que las palabras no consiguen decir, porque incluye lo que es vital” (Gebara, 1986, 15). Así es como el habla teológica de las mujeres teólogas se expresa en profecía denunciadora del presente, en canto de esperanza, en lamento, en forma de consejo y, su tarea se quiere integradora, comunitaria y relacional, contextual y concreta, combativa, marcada por el humor, la alegría y la celebración, impregnada de esperanza, libre y abierta, reconstructora de la historia de las mujeres, constructora de una persona nueva (mujer-varón). Alieda señala una dificultad que, también es obstáculo epistemológico:

Somos atrapadas, también nosotras, aún sin quererlo en el mismo tipo de ejercicio de excelencia intelectual, de palabras y escritos. Somos invitadas a aportar, a engrosar el número de ensayos y libros sobre la teología –esta vez de la liberación– sin que este esfuerzo realmente nos libere de la teología entrañablemente atrapada en el quehacer científico varonil (Verhoeven, 1986, 115).

Por otro lado, este quehacer es una producción situada y en contexto sensible a la miseria, la explotación, la dependencia y la opresión que asume las formas de la deshumanización. Esta teología con rostro femenino abre un nuevo horizonte, incipiente por entonces, en la Teología de la Liberación desde la provincia, en el país y en América Latina. Este punto de vista se despliega como fundacional en *El Rostro Femenino de la Teología* en el quehacer de las mujeres, en las profetizas del Antiguo Testamento, en el ministerio profético de la mujer en la Biblia, la religiosidad popular de la mujer andina, la religiosidad andina atravesada por elaciones de sexo, la espiritualidad desde la experiencia femenina, el lenguaje, la imagen y el símbolo de Dios, la cristología, la trinidad, la eclesiología.

Para Alieda, esta tarea, es un quehacer creativo que, en manos de mujeres se propone recuperar la memoria milenaria y la memoria reciente de allí que desborde la lectura crítica del Antiguo y del Nuevo Testamento, para incorporar legajos históricos y culturales de pueblos y naciones con vivencias otras. Para emprender esta tarea encuentra como punto de partida la experiencias de mujeres, que comparte a través de testimonios, atravesados por la clase, la raza, el género. Hace audible la voz de tres mujeres víctimas de la dictadura argentina; mujeres cuyos hijos, hijas y/o compañeros fueron secuestrados, torturados y/o desaparecidos; mujeres creyentes que profesaban fe en la Iglesia Católica; mujeres que desde la experiencia sospechan y revisan críticamente el sistema de creencias en el que habían sido educadas para iniciarse en la búsqueda de un pensar, ser y hacer diferentes. Para Alieda estos testimonios

guardan similitud con expresiones de mujeres de otros lares y tiempos. Convoca a Merline Stone⁹ para reseñar sus tareas de excavaciones en Medio Oriente y sostener desde esa experiencia fundada en hallazgos de figuras de diosas una convivencia armoniosa y pacífica de recursos y capacidades masculinas y femeninas; y denunciar, paradójicamente, una cacería de brujas sostenida desde la fuerza física y mental del varón que termina por imponer una deidad masculina y todas sus formas de pensar, hacer y actuar. Origen fundante para “las tres grandes corrientes espirituales de nuestra historia” que reflejan el predominio del pensamiento, el lenguaje y los símbolos del varón y que relega a la mujer a una posición de servidumbre y sojuzgamiento; posiciones habitadas e inmediatamente visibles tanto en prácticas religiosas, templos y lugares santos así como en prácticas (hetero)sexuales¹⁰.

Ante la ausencia de imágenes, ante el vacío vulnerable de símbolos, ante el desierto infértil de lenguaje emerge la sabiduría colectiva como fuerza espontánea y creadora inapropiada e inasible por imágenes, símbolos o lenguajes. Se posiciona Alieida en el exilio, dice ella “en el umbral del Éxodo” para iniciar “la difícil travesía de un espacio vulnerable –desierto– de la marginación de la cultura y de la

9 Merline Stone (NY, 1931-2011) arqueóloga, historiadora, pensadora; autora, entre otros libros de *When God was Woman* (1976) desarrolla la idea de una diosa, arquetipo o madre como primera deidad en tiempos matriarcales, destronada por los pueblos hebreos suprimieron la adoración de la diosa practica en la región de Canaán.

10 No es ingenua su referencia al Estudio emprendido por el CMI sobre *Sexualidad femenina y funciones corporales en diferentes tradiciones religiosas*.

expresión religiosa que rechazamos [...] para entrar finalmente en una era donde ninguna persona ya desea vivir a costilla de otra persona” (Verhoeven, 1986, 115–116). En ese instante en el que atraviesa el umbral tiene la percepción de contradecir la tesis inicial sobre el concepto de Dios en una teología desde la perspectiva de la mujer. Anuncia, en todo caso, una dialéctica mucho más compleja:

La presencia de la Fuerza Espiritual Creativa, generadora de Vida, de Amor, es como un constante movimiento un flujo y reflujo en círculos siempre crecientes que van abarcando todo. Muy semejante al efecto que se produce cuando una tira una piedra en un lago y se extienden ondas en círculos concéntricos sobre el agua hasta la orilla, para volver desde allí nuevamente hacia el centro, moviendo y removiendo toda la superficie [...] Tan solo necesitamos tiempo para detenernos y escuchar la voz espiritual desde muy adentro de nuestro ser para comenzar la transformación y de allí extenderla en círculos crecientes a través de la red de vinculaciones hacia todas las mujeres, las familias, las comunidades... (Verhoeven, 1986, 116–117).

Intentó muchas veces cruzar el umbral. Ese tránsito la llevó a bosquejar una tesis. En su archivo personal un formulario que data de julio del 2002, con membrete de San Francisco Theological Seminar, da cuenta de su asistencia a los Estudios Pastorales Avanzados en el International Feminist Frontier Seminar. Letty Russell y Shannon Clarkson comentan y valoran la estadía de Alieda cuando toma la sesión de verano. Aluden además a la financiación del

viaje y a su estado de salud, obstáculos en el marco de los cuales habría desarrollado su “Ph.D on women prophets in the human rights struggles in Argentina” en el Seminario de Frontera. Sugieren que al regresar a la Argentina se encontraba apta para presentar el borrador a su Asesora para seguir adelante y obtener la aprobación del diseño de tesis. Antes de regresar Alieda da cuenta de aquella estadía respondiendo algunas preguntas: What is happening to you in the D. Min program? What are you learning about yourself? What are you learning theoretically? Has the first year fulfilled your hopes and expectations for new learning and profesional growth? Are the seminar evaluations accurate and fair? What patterns emerge from the evaluations? What are the next steps for you? Con las que repasa, revisa y reseña su propia formación en contexto. Lo que en el 2003 le contará en conversación a Alejandra Silnik (2015).

He aprendido muchísimo trabajando como pastora en el movimiento ecuménico por los derechos humanos, trabajando con los perseguidos, con los presos, expresos, con los familiares de los detenidos desaparecidos y fue una pastoral muy diferente a la que uno hace cuando está en la comunidad eclesial y éste es el costo de la acción. Entonces mi tarea pastoral teológica ha sido en el campo de los derechos humanos y me pareció que esto ameritaba un trabajo de estudio y de sistematización de ese trabajo (Silnik, 2015, 18–19).

El bosquejo crudo para el diseño de Tesis que proponía como consejeras a Alejandra Ciriza y Sue Janssen

llevaba por título “Las mujeres luchadoras por la Verdad y la Justicia. Una experiencia Argentina (hacia una teología)”. Procuraba describir la experiencia profética paradigmática en los escritos bíblicos para realizar una analogía entre la experiencia de Hochebed y la experiencia de las Madres/ Abuelas de Plaza de Mayo (en Argentina entre 1976/1982) y entre el surgimiento de la teología de la liberación y la teología Feminista para visibilizar la ausencia de la experiencia de Hochebed, Miriam y la hija del Faraón en la Teología de la liberación, la ausencia del punto de vista y de la paradigmática acción liberadora de las mujeres en la Teología de la liberación y restituir un lugar de interpretación profética desde la teología feminista.

Hacia 1994 se reúne la mesa de Mujeres de CONFLUENCIA¹¹; allí se encontraban Rosa Lavecchia (CIPES Bs. As.), Mabel Busaniche (Acción Educativa, Santa Fe), Alejandra Dominguez (SEAP, Córdoba), Cecilia Re (CECOPAL, Córdoba), Liliana Ortiz (Ceasol Buenos Aires) Eloisa Ruiz

11 La Mesa de Mujeres de CONFLUENCIA se constituyó en 1988 como un acuerdo entre Instituciones que inscribían sus prácticas en el campo de la educación popular, un espacio pluralista de encuentro y comunicación. El propósito general que acompañaba estas prácticas acompañar y fortalecer a los sectores populares y sus organizaciones en la búsqueda de un protagonismo que los constituya como sujetos políticos reales en lo que emerge como democracia. De CONFLUENCIA eran parte AE Acción Educativa Santa Fe / CECOPAL Entreo de Comunicación Popular y Asesoramiento Legal Córdoba / CIPES Centro de Investigación y Promoción Educativa y Social Buenos Aires / FEC Federación Ecueménica de Cuyo Mendoza / IDEAS Instituto de Estudios y Acción Social Buenos Aires / SEAP Servicio a la Acción Popular Córdoba / SERDEP Servicio de Educación Popular Tucumán (Biblioteca Mauricio López. Fondo Alieda Verhoeven. Carpeta Confluencia 1992/94 Correspondencia / Coordinación Buenos Aires 13 y 14 de mayo).

y Alieda Verhoeven (Fundación EcuMénica de Cuyo, Mendoza). Por entonces, Alieda Verhoeven era tesorera de la mesa de mujeres de CONFLUENCIA. El encuentro formula una solicitud de apoyo financiero que dirigen a *The Global Fund for Woman* por un periodo de tres años. Los fondos se destinarían a fortalecer el trabajo de mujeres de sectores populares y a incentivar y gestionar el protagonismo de aquellas que eran parte de los programas de Educación Popular.

Alieda describe el Programa de Mujeres de la FEC y su accionar como gestora, coordinadora y articuladora. Un programa de concientización de mujeres que se desarrollaba, desde la década del '80, en la zona de Cuyo, encabezado por mujeres comprometidas en diversas tareas barriales cuyo inicio es situado en el contexto del 3er Encuentro Nacional de Mujeres, realizado en la Provincia de Mendoza, en el marco del cual funcionaron dos talleres barriales que se sostuvieron hasta el 8vo Encuentro con cuarenta participantes en cada uno de ellos que, pudieron incidir en las conclusiones y propuestas para la acción que modularon la agenda feminista entre Encuentros.

Como antecedentes, Alieda también incluye la creación del Instituto de la Mujer en 1988; la apertura de la Casa de la Mujer Maltratada y un programa de capacitación para el cuerpo policial destinado a la atención de mujeres golpeadas y a la prevención de la violencia familiar. En este sentido, entiende que el Movimiento de Mujeres en América Latina y en Argentina se expresa de múltiples formas y se organiza en luchas concretas; las mujeres de sectores populares y de sectores marginales desarrollan

estrategias de supervivencia desde sus experiencias, quehaceres y saberes junto a otras mujeres de sectores medios para definir en qué tipo de sociedad quieren vivir, qué tipo de comunidad construir, cómo incidir y cómo implementar propuestas que les permitan acceder a una plena participación en distintos niveles de acción y decisión. La descripción de Alieda deja claro que el programa de la Fundación se implementa con/entre mujeres de sectores populares, urbanos y rurales, se gestiona desde mujeres y se destina a mujeres acompañadas y asesoradas por educadoras populares del Área de educación popular por un lado y, por otro por integrantes del Grupo Ecueménico de Mujeres. El territorio que abraza este programa se extiende al Barrio Suso en Godoy Cruz; Barrio Cristo Salvador de Las Heras; Barrio Pueblo Unidad en El Carrizal Lucán. Esta reseña visibiliza no sólo la promoción de la temática de la mujer sino que además procura poner de relieve la vinculación y la articulación entre diferentes expresiones del grupo de mujeres para expresar sin reparo la heterogeneidad del movimiento, la complejidad del trabajo, la siversidad de enfoques y los procesos tensionados en la década, en dictadura y, que hacen trayectorias en los ´80 con la participación de mujeres en la gestión política: la Ley de Cupos en la Provincia que obliga a los partidos políticos a incluir en sus listas a candidatas mujeres que, luego se implementa a nivel Nacional es indicado como caso. El taller Feminismo y Educación Popular¹² realizado en abril

12 Se realizó en la Escuela Hogar Eva Peron del Parque General San Martín en la Ciudad de Mendoza. Entre las coordinadoras el encuentro: Alieda Verhoeven, Eloisa Maldonado, Lyn Fis-

de 1990 permitió sostener la reflexión y la discusión sobre el movimiento social de mujeres y habilitó a avanzar en la comprensión teórica que articuló clase y género¹³, todo lo

chter, Delia Ruiz, Rosita Goldar, Elsa Sevilla. El cronograma que se desarrollaría en dos días, proponía: día 1: recepción y ubicación de las participantes / presentación de las participantes y sus prácticas / almuerzo / trabajo en grupos / mateada / presentación del trabajo en grupos / plenario y conclusiones / síntesis y aportes / cena / día 2: desayuno trabajo en grupos plenario almuerzo evaluación final del taller. Las mujeres de sectores populares y marginales que asistieron al taller pertenecían a diversas organizaciones: uniones vecinales y/o cooperativas, hogares o comedores infantiles, coordinadoras de talleres artísticos, de jardines o guarderías o de apoyo escolar, de teatro, de autoayuda para mujeres golpeadas, de grupos de reflexión sobre temas de salud, derechos humanos, trabajo, identidad sexual y problemáticas adolescentes.

13 Betty Friedan en *The Feminist Mystique* (1963) refiere que «el problema sin nombre» era cierto malestar que las mujeres expresaban como la insatisfacción del ama de casa; aunque parecía tratarse de una crisis femenina en realidad solo contenía a algunas: las mujeres blancas de clase media con educación superior. Mientras ellas se quejaban de no saber qué hacer con el tiempo libre, la mayoría de las mujeres eran parte de la mano de obra del país. Aquellas que trabajaban largas jornadas en el ámbito laboral por salarios irrisorios volvían a sus casas a encargarse de las tareas domésticas. Las mujeres blancas privilegiadas con educación superior se quedaban en casa antes de realizar el tipo de trabajo que desempeñaban mujeres de clase media-baja y de clase trabajadora. En contadas ocasiones algunas trabajaban realizando tareas por debajo de su nivel de educación, enfrentando la resistencia de sus esposos. Esa resistencia finalmente, es lo que convirtió la cuestión del trabajo fuera del hogar en una cuestión de género; convirtiendo al patriarcado en principal enemigo y, la igualdad de derechos con hombres de la misma clase en la base política del feminismo euro-norte-centrado por encima de la lucha de clases (Alvarado, 2018, p. 94-95). bell hooks (2017, p. 63) sostiene que fueron las pensadoras feministas lesbianas las primeras activistas que alzaron la voz sobre la problemática de clase dentro del movimiento feminista en tanto que formaban un grupo de mujeres para las que depender del sustento económico de sus esposos no era una opción.

cual permite sentar las condiciones para presentar un un programa de mujeres a nivel institucional desde la FEC.

El Grupo Ecuménico de Mujeres (GEM) de la Fundación Ecuménica de Cuyo propició el proyecto de 1994/95 para la Mesa Mujeres Confluencia en el marco del cual gestionó:

- La articulación desde prácticas en el trabajo con grupos de mujeres e instituciones que efectivizaron la constitución y consolidación del Movimiento Nacional de Mujeres.
- La realización de talleres regionales de pobladoras promovido.
- El Primer Encuentro de Nacional de Mujeres Pobladoras
- La contribución, desarrollo y fortalecimiento de las prácticas llevadas adelante por los grupos de mujeres populares de distintas localidades.
- La concreción de talleres para educadoras populares integrado por mujeres de otras instituciones que trabajaban desde la perspectiva en el anclaje género y clase
- La creación de espacios de capacitación en jornadas de reflexión regionales.
- La proyección de estrategias del movimiento que consolidaron la “Corriente Autónoma de Mujeres 8 de Marzo” conformada por mujeres pertenecientes a distintos espacios socio políticos de todo el país.
- La resistencia del movimiento ubicado en un contexto económico, político y cultural caracterizado por la imposición del modelo neoliberal que profundizaba la pobreza, feminizaba la pobreza y acrecentaba la

exclusión de grandes sectores en los que las mujeres constituían grupos que desarrollan tenazmente tácticas de sobrevivencia cotidiana.

–Advertido el interés desde diversos ámbitos Alieda identifica algunos peligros que podrían entorpecer el perfil del movimiento: ser coptado por la hegemonía de algunas sobre otras o bien, ser vaciado de sentido quitándole su capacidad transformadora; de allí que entendía que el movimiento no podía desmarcarse de las bases e insistía en que debía nutrirse de las experiencias cotidianas y, recoger los avances teóricos logrados por mujeres y organizaciones de otros países latinoamericanos; es en ese marco que solicitan financiación.

Apoyadas en la experiencia y ancladas en los aportes teóricos de Christina Hee Pedersen, Virginia Vargas, Char McKee, Michelle Barrette y Julieta Kirkwood¹⁴, las integrantes del Grupo Ecuménico de Mujeres (GEM), de la Fundación Ecuménica de Cuyo, Pocha Camin, Lyn Fisher, Elba Morales y Alieda Verhoeven elaboran un documento titulado “Aportes para el Taller Producción/Mesa Confluencia” (Verhoeven y otras. Mendoza, Octubre de 1993. Inédito). Estos materiales se organizan desde una breve descripción del itinerar del Grupo hacia la reflexión crítica y colectiva que pretende responder a las preguntas siguientes: ¿cómo

14 De Pedersen incorpora *Nunca antes me habían enseñado eso* (1988); de Virginias Vargas *Género, clase y raza en América Latina* (1991); de MacKee el artículo “Feminismo: Una visión de amor” incluido en la *Revista Women of Power* (1988); de Barret *El sexo oprimido. Transformación de un feminismo materialista* (1983) y, de Kirkwood, *Feminarios* (1987).

identificamos el ejercicio del poder en nuestras prácticas cotidianas? ¿cómo se construyen nuevas formas de poder? ¿cómo construimos el poder las mujeres? ¿cuáles son los conflictos con los que se topan como grupo? ¿desde dónde transforman el poder patriarcal? ¿cuáles son los mitos y los estereotipos que sostienen el poder patriarcal?

Hacia 1984 se crea la Secretaría de la Mujer para articular la reflexión y el estudio sobre la militancia cristiana. Quienes formaron parte de la Secretaría fueron todas “mujeres retornadas del exilio”, algunas de ellas fueron parte del Área de Educación Popular y otras del Área de Pastoral. En 1986, el mismo año en que se realizó el 1er Encuentro Nacional de Mujeres en Buenos Aires, organizan el Primer Encuentro de Mujeres del Cono Sur con proyección local, regional, nacional e internacional.

El Grupo Ecuménico de Mujeres aparece en 1987, según apuntan en la descripción de las prácticas cotidianas; sus miembros eran mujeres que desde 1971 fueron parte activa del Área Pastoral de la Ecuménica en la defensa de los Derechos Humanos en el marco de la dictadura cívico militar eclesiástica argentina. El cambio de nombre se produce a raíz de la toma de conciencia del género como problema y obstáculo. Cuando empiezan a indagar sobre el rol y el lugar de las mujeres en organizaciones políticas, sociales y educativas identifican desde el trabajo barrial una triple opresión: de género, clase y raza. Por un lado, las educadoras populares eran mujeres y, quienes estaban a la cabeza de organizaciones barriales también eran mujeres. En esa confluencia de cuerpos en el territorio advierten que algunas de ellas no habían sido visibilizadas como

migrantes bolivianos descendientes quechuas o aymaras a lo que se sobreponía una cuarta opresión, la del credo; las “mujeres con responsabilidad y liderazgo” de los grupos barriales asumían sus gestiones desde un compromiso cristiano (católico, romano o evangélico). Esta matriz de opresión empieza a ser formulada como (re)productora del patriarcado en los talleres organizados desde el GEM.

Para visibilizar la matriz de opresiones consideran que es indispensable reflexionar sobre el ejercicio del poder desde los quehaceres, desde las prácticas que asumen entre las mujeres del GEM pero también con las mujeres de sectores populares y marginales que trabajan y habitan el territorio. Proponen pensar el ejercicio del poder de manera situada en las propias prácticas y articulado en/para/desde los propios vínculos dialogando en torno a los cómo, es decir, los modos, las formas, los gestos: en que circula y socializan información; en que se reúnen; en que habilitan la consulta; en que toman decisiones; en que obstaculizan trabajo (no) colectivo; en que operan silencios y ausencias; en que usan el chisme y el cuchicheo; en que improvisan; en que (no) planifican; en que centralizan la conducción; en que impiden la horizontalidad del liderazgo; en que explotan el trabajo de “las otras compañeras”; en que niegan la interdependencia y la construcción colectiva; en que desvalorizan el trabajo de las otras asumiendo que están al servicio; en que invalidan el reconocimiento; en que sostienen mitos.

Entienden que el modo en el que ha sido ejercido el poder es el modo masculino y androcentrado. De allí, que propongan invalidar el poder como “autoridad o dominio”

para reemplazarlo y subvertirlo como ejercicio; enfatizan el término en cuanto facultad para hacer, para poder hacer alguna tarea (comunitaria o familiar). Un hacer colectivo que requiere muchas mujeres en articulación que sepan lo que cada una hace y lo por hacer entre todas. En este sentido consideran indispensable recuperar “para nosotras” el sentido del verbo porque “nosotras podemos” y el gesto de afirmar que “queremos poder”.

“Desde hace muchos años se está trabajando con muchas dificultades de ocupar los intersticios en el poder patriarcal tradicional” (Verhoeven y otras, 1993, p. 3) generando espacios colegiados para coordinar, la horizontalidad en la toma de decisiones y en la concreción de tareas, en la coordinación rotativa, en procurar encuentros, crear situaciones de intercambio, descentralizar la información, sostener desde la preocupación y el afecto. Desde el GEM en la FEC, en la agrupación del Encuentro Nacional de Mujeres de Mendoza y en la Mesa de Mujeres de CONFLUENCIA asumen que se ensayan formas de habitar, vivir y ampliar esos intersticios. Sostener esos quehaceres les permitió saber ciertos conflictos que son tensionados como demandas externas que ellas resumen en querer una coordinación participativa o reservar la coordinación en una sola. “La creación de una relación abierta y horizontal es sumamente difícil, porque choca con los códigos de comportamiento social que han acompañado a las mujeres de todos los sectores” (Verhoeven y otras, 1993, p. 4). Sucede en el territorio que, el trabajo con las mujeres de sectores populares y mujeres de sectores marginales se ve obtaculizado por la confluencia de las condiciones de pobreza en

las que viven y los privilegios de clase y de prestigio profesional que habitan las educadoras populares. Las mujeres de las organizaciones barriales asignan sin cuestionar poder a las educadoras populares y, por otro lado, las educadoras populares están en proceso de desaprender y volver a aprender que “podemos más cuando ejercemos nuestras capacidades para hacer conjuntamente” (Verhoeven y otras, 1993, p. 3).

Si el poder patriarcal se transforman en las prácticas concretas, en el hacer, sentir y pensar cotidiano, desde cada una, pero una junta a la otra, es a conciencia de la doble y, a veces triple jornada de trabajo a la que somos sometidas y en la redistribución de las tareas domésticas donde es urgente intervenir, deconstruir, subvertir y operar desde el compartir responsabilidades de crianza, salud, limpieza y cuidado. Esa deconstrucción para intervenir y operar es indispensable agenciarla en articulación entre “nosotras mujeres argentinas comprometidas” con las mujeres de sectores populares y con el Movimiento Social de Mujeres. Se trata de una operación diversificada desde la multidimensionalidad de la experiencia de mujeres en las relaciones sociales; situadas en el barrio, desde lo cotidiano hacia lo local/territorial por el reconocimiento de un devenir sujetas políticas en un proceso de sumisión/rebeldía que requiere poner en el ámbito público las “capacidades femeninas” que fueron “enclaustradas en la intimidad del hogar”. Estas capacidades refieren a saberes de mujeres vinculado a las emociones, las pasiones, la nutrición, la cooperación, la solidaridad, la intuición, el cuidado, el amor y la naturaleza; “nuestra sabiduría” habilita una vivencia y

una conciencia inclusiva, interrelacional, diversa y jovial.

Asumen que el pensar, hacer y sentir patriarcal impuso el mito que las llevó a creer que todos y todas existimos de forma separada como criaturas independientes, autónomas, desvinculados unos de las otras, de la naturaleza y del entorno imponiendo los dualismos, la competencia, las jerarquías, las opresiones. Un mito que desvincula porque no reconoce a las y los otros ni atiende a la matriz de opresión por clase, raza, etnia, opción sexual, formas de vida, credo, etc. Este no reconocimiento de la diferencia ha sido la constitución del miedo al otro que colocó a la mujer en la posición de víctima del poder masculino. Estos mitos, para las mujeres del GEM, acarrear consecuencias políticas: generan un planteo simplista sobre la constitución del movimiento de liberación según el cual existiría una hermandad entre mujeres¹⁵. “Todas somos hermanas” es el mito que pretende vincular en una misma lucha las diferencias que en la matriz de opresión visibilizan las posiciones de sujeta. El problema de establecer la uniformidad y la unión donde hay diversidad y diferencia radica en encubrir las necesidades y urgencias despolitizando el proceso de construcción de identidades colectivas. También, entienden que, estos

¹⁵ Para el movimiento feminista la sororidad implica tener conciencia del hecho de que todas las mujeres son víctimas de dominación masculina; este supuesto se interrumpe desde los feminismos negros con los debates sobre clase y raza en los '80; en términos de bell hooks (2017, p. 23), hermanarnos en la lucha implica enfrentarnos a las formas en las que las mujeres (mediante la clase, la raza, la orientación sexual) dominaban y explotaban a otras mujeres; asumidos estos privilegios relativos sería posible sostener una plataforma política que abordara esas diferencias sin licuarlas.

mitos inhiben la posibilidad de reflexionar críticamente y en diálogo sobre las rupturas que acarrea luchar contra el poder masculino desde las relaciones entre mujeres y los vínculos entre madres e hijas/os, puesto que es justamente allí donde se reproduce el patriarcado. Es indispensable para el GEM identificar y delimitar el papel que la ideología de los textos sagrados ocupa en la construcción del sistema sexo-género (Verhoeven y otras, 1993, p. 7).

Es inevitable, al menos para mí, señalar en los destellos que Alieda produce junto a las integrantes del GEM –Pocha, Lyn y Elba– instancias de conversación, de compartir saberes, de quehaceres colectivos, de aprendizajes entre pares, de construcciones colectivas, lo que en términos de Catherine Walsh (2013) configurarían prácticas insurgentes para (re) existir, (re)vivir, resistir desde un desaprender lo impuesto, asumido como proyecto, delineado en los intersticios de intervenciones a instancias de producción de conocimiento, que ubican en el centro de las preocupaciones a las mujeres en la multidimensionalidad de las experiencias de habitar esas posiciones que no pueden ser homogeneizadas ni sustituibles entre ellas. Se trata, en este caso, de una práctica de teorización que emerge de la experiencia situada y transforma las luchas desde las diferencias atadas al contexto en articulación. Prácticas políticas-pedagógicas que involucran la organización desde la co-implicancia de raza-clase-género-sexualidad-credo para configurar un locus de encunación colectivo que provoca rebeldías, insurgencias, transgresiones y subversiones. Lo crucial aquí es que esta pedagogía no sólo habilita la toma de conciencia de las opresiones por las mujeres en el territorio sino que tensiona la complicidad de

las educadoras barriales con el sistema moderno patriarcal. Al tiempo de identificar el patriarcado en las modalidades que sujetan a cada cuerpo, arremete con los privilegios de aquellas mujeres blancas profesionales que también están implicadas en la matriz sexo-genérica. De modo que el cambio o transformación social no sólo incumbe a unas y a otras sino que desborda la relación sorora o de hermandad que invisibiliza las diferencias para articular políticamente un locus de enunciación que demande el reconocimiento del sistema patriarcal como realidad estructural. Lo importante no es educar a algunas sino aprender a no ocupar el lugar de la víctima, de la oprimida o de la sometida; una aprender a querer poder y a ejercer el poder en el que ocupemos posiciones en las que podamos hacer las cosas por nosotras mismas sabiéndonos y queriéndonos en comunidad, en términos de Audre Lorde (1982), en “la casa de las diferencias”. Una pedagogía de la liberación que para emancipar tiene que ser feminista.

Bibliografía

- Alvarado, Mariana (2021). “Quehaceres teóricos en los des(a)nudos feministas que ligán academia y activismos”. En: *Nossos feminismos americanos. Revista Sul-Sul*. Vol 1, nº 3.
- Alvarado, Mariana y Guillermo Barón del Pópolo (2019). “Nosotras sembramos al boleo”. Una conversación con Sofía D’Andrea sobre el Tercer Encuentro Nacional de Mujeres (Mendoza, 1988) y el Grupo Ecuménico de Mendoza. En: *Feminismos del Sur. Boletín GEC*. Mendoza, FFyL, Nº 23.
- Alvarado, Mariana (2018). “Junturas teóricas para los feminismos del sur”. En: *Hermenéutica Intercultural. Revista de Filosofía*. Chile, Universidad

- Católica Silva Henríquez. N° 30. Pp. 87–110.
- Arpini, Adriana María (2018). “De la normalización a la liberación. Cuatro décadas de debates filosóficos en Mendoza”. En: *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*. Mendoza, FFyL. V. 35, pp. 17–45.
- Ciriza, Alejandra (2017). “Militancia y Academia: una genealogía fronteriza. Estudios feministas, estudios de género y mujeres en Mendoza”. En: *Descentrada*. Vol 1, n° 1, marzo. Recuperado de <http://www.descentrada.fahce.unlp.edu.ar/article/view/DESe004>
- Ciriza, Alejandra (1997). “Desafíos y perspectivas. Qué feminismos hoy”. En: *Cuyo, Anuario de Filosofía Argentina y Americana*. Mendoza: UNCUIYO, N° 14, pp 153–168.
- Concati, Rolando (2009). “Testimonio cristiano y resistencia en las dictaduras argentinas. El Movimiento Ecueménico en Mendoza 1963–1983”. Buenos Aires: Centro Nueva Tierra.
- Gebara, Ivone (1986). “La mujer hace teología. Un ensayo para la reflexión”. En: Bingemer, Ma Clara y otras. *El rostro femenino de la teología*. San José: DEI. Pp. 11–23.
- Hooks, Bell (2000 | 20017). *El feminismo es para todo el mundo*. España, Traficante de Sueños.
- Lorde, Audre (1988). “Las herramientas del amo nunca desarmarán la casa del amo”. En: Cherríe Morada y Ana Castillo (eds.). *Esta puente mi Espalda. Voces de mujeres tercermundistas viviendo en EEUU*. San Francisco, Ism Press.
- Paredes, Héctor Alejandro (2018). “Investigar fuera de la Universidad”. En: *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*. Mendoza: UNCUIYO. V 35, p 123–143.
- Paredes, Héctor Alejandro (2013). “El Consejo Latinoamericano de Iglesias y el encuentro ecuménico latinoamericano de “Mauricio López (1988)””. Brasil, Porto Alegre. A 90, v. 20, p. 151–173, jul.
- Roig, Arturo Andrés (2005). “Aquellos años de esperanza y dolor: recuerdos

- de Mauricio López". En: *Mendoza en sus letras y sus ideas*. Edic. corregida y aumentada. Mendoza, Ediciones Culturales de Mendoza, pp. 263–281.
- Rodríguez, Rosana Paula (2015). "In Memoriam: Alieda Verhoeven". En: *Millcayac*–Revista Digital de Ciencias Sociales. Mendoza: Centro de Publicaciones. FCPyS. UNCUIYO. Núm. 2. Vol. II. Pp. 9– 14.
- Silnik, M. A (2015). "Alieda Verhoeven: La razón de su vida". En: *Millcayac*–Revista Digital de Ciencias Sociales. Núm. 2. Vol. II. ISSN: 2362–616X. Mendoza: Centro de Publicaciones. FCPyS. UNCUIYO.
- Soto, Oscar (2016). "Religión, feminismo y resistencias. Los procesos contrahegemónicos de América Latina en la historia reciente. Una mirada desde Mendoza, Argentina". En: *Crítica y resistencias*. Revista de conflictos sociales latinoamericanos. Mendoza: Edita Colectivo de Investigación el llano en llamas. N° 2. Pp. 150–170.
- Verhoeven, Alieda (1993). "Aportes para el taller de Producción/Mesa Mujeres CONFLUENCIA". Mendoza. GEM. Inédito.
- Verhoeven, Alieda (1986) "Concepto de Dios desde la perspectiva femenina. Una percepción" En: Bingemer, Ma Clara y otras. *El rostro femenino de la teología*. San José: DEI. Pp. 109–117.

Artículos de divulgación

- <https://www.pagina12.com.ar/315289-la-razon-de-su-vida>
- <https://cdsa.academica.org/000-010/1081>
- <http://revistas.uncu.edu.ar/ojs/index.php/millca-digital/article/view/290>
- <https://www.universidad.com.ar/alieda-el-feminismo-y-la-educacion-popular>
- <https://issuu.com/ejerciciociudadano/docs/bco--experiencia-mujeres/41>

URDIENDO FEMINISMO(S) Y PEDAGOGÍA(S), A PARTIR DE LAS VOCES DE TRES ACTIVISTAS: ALEJANDRA CIRIZA, NORA LLAVER Y AZAHAR LU

María Alejandra Olaiz¹

 <https://orcid.org/0000-0002-3325-2496>

Nuestra vida transcurre sin tradición propia,
pues hasta en este asunto
vivimos en gran parte de préstamo.
Roig, 1996, p. 283.

En mayo de 2007, Mendoza, recibió la visita de Yuderlys Espinosa Miñoso. La filósofa afrodescendiente, dominicana, decolonial, antirracista y feminista, dictó un seminario sobre teorías lésbicas. Este hecho mínimo de la historia abrió la organización de la colectiva feminista Ultra Violetas. Ese encuentro se torna para nosotras, en este trabajo, un pequeño hito donde convergen activismo, parte de la academia, memoria, lecturas y tres personas, a quienes entrevistamos para desandar tiempos, tejer y destejer praxis, entrelazarnos con el pensamiento situado y comprender los cruces entre filosofía, educación,

¹ María Alejandra Olaiz es Profesora de Grado Universitario en Filosofía (FFyL- UNCUYO). Maestranda en Estudios Latinoamericanos (FCPyS - UNCUYO). Docente (Secundaria, CEBJA y CENS), Referente ESI.

feminismos y pedagogías, en nuestra provincia, desde el retorno de la democracia hasta nuestros días.

El presente recorrido no pretende ser exhaustivo, sino que intenta mapear, desde las voces de tres protagonistas, los recorridos colectivos de los feminismos, la filosofía y la educación, en Mendoza. Metodológicamente, la entrevista o la conversación, nos ayudó a hablar de lo no dicho en muchas ocasiones, de heridas, intemperies, pero también de lo colectivo y de la alegría. Recorrer y recordar aquel archivo que se está construyendo, nos invita a nomadear, no solo por un corpus determinado de lecturas, sino también por ciertas concepciones puestas en juego en las agendas políticas en general y en las educativas en particular. Traemos las palabras de Mariana Alvarado:

Nomadear en terrenos abruptos desde las raíces corpóreas de la subjetividad no solo socava el centro falogocentrado del canon sino que traza un mapa de lugares que se han caminado y que han propiciado ese socavamiento que se configura en las enunciaciones al cuestionamiento de la propia inscripción y (re)configura legados, herencias, tradiciones, alianzas (Alvarado, 2019. p.168).

Como se anticipó, metodológicamente se buscó indagar en las voces de las protagonistas. El trabajo se ha llevado a cabo durante la pandemia del 2020, por lo tanto, las entrevistas se realizaron virtualmente. Amablemente, Alejandra Ciriza, Nora Llaver y Azahar Lu², accedieron a ser

² Los nombres propios de lxs entrevistadxs se escriben con estas huellas, por decisión de ellxs

entrevistadx, desde el diálogo, ya que se intentó buscar las experiencias del activismo, anudando genealogías locales, entrelazando teoría y praxis, tejiendo posibilidades productoras de un conocimiento otro.

Creemos pertinente resaltar que si bien se realizaron entrevistas individuales, sus relatos remiten constantemente a la colectividad, por tanto, estas voces nos hablan desde una representación horizontal. En estos diálogos aparecen experiencias, vivencias individuales que pueden entretejerse con las colectivas, lo que supone una manera de pensar, donde el relato de la experiencia reviste un posicionamiento epistemológico.

Vale advertir que términos como tejer, urdir, tramar, entrelazar y ligar se repiten en las tres entrevistas, lo cual nos permite, metodológicamente, habilitar cruces entre las entrevistas. Nos permitimos tanto en las entrevistas como en el análisis de las mismas y la construcción de este trabajo, utilizar el lenguaje coloquial, ya que sospechamos (o sospecho³) que desde ese lugar la memoria aflora y desde allí, la corporalidad aparece desde lo situado. En

mismxs, siguiendo el planteo publicado por val flores: “las minúsculas en mi nombre es una estrategia poética y una táctica visual de minorización del nombre propio, de problematización de las convenciones gramaticales, de dislocación de la jerarquía de las letras. es un gesto político que apunta al desplazamiento de la identidad y el lugar central del yo en el texto. se inscribe en una genealogía de feministas que han adoptado esta estrategia para enfrentar la supremacía del ego y sus ramificaciones simbólicas y materiales, entre ellas se destaca la teórica y educadora negra bell hooks” (flores, 2021)

3 Nos permitimos en este trabajo hablar desde la primera persona, tanto del plural como del singular, como marca del proceso de producción del mismo.

este punto, se evidencia el posicionamiento epistemológico al cual adherimos y tratamos de seguir construyendo. Espinosa Miñoso, tomando a Michel Foucault, esboza la genealogía como la posibilidad de percibir la singularidad de los sucesos, fuera de toda finalidad monótona. Los sentimientos, el amor, la conciencia, los instintos suelen ser encontrados donde menos se espera y en aquello que pasa desapercibido por no tener nada de historia. Por tanto, se torna necesario captar su retorno, pero en absoluto para trazar la curva lenta de una evolución, sino para reencontrar las diferentes escenas en las que han jugado diferentes papeles (Espinosa Miñoso, 2019).

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 (Yañez, 2015; Espinosa Miñoso, 2019). Por ello, en el presente trabajo tomamos como fuente principal las experiencias, generosamente narradas, a través de entrevistas virtuales. Estos tres diálogos mantenidos en noviembre de 2020 vertebran o, mejor dicho, urden algunas reflexiones.

alejandra ciriza: “Mi feminismo ha tenido compañeras, no maestros”

La conversación que mantuvimos el 19 de noviembre de 2020 de manera virtual, comenzó con una pregunta sobre la adolescencia de Alejandra. Ella llegó a Mendoza proveniente de Córdoba y queríamos saber si había



Alejandra Ciriza

participado del Congreso de Filosofía del '71. Su respuesta fue un categórico: “imposible”, porque ese año ella cursaba el Secundario en Salta. Su padre fue militar y las características de su carrera se plasman en la trayectoria educativa itinerante de Alejandra. Sus estudios secundarios comenzaron en La Pampa, en la Escuela Provincia de San Luis en General Pico. Segundo, tercero y cuarto años los cursa en Salta, en la Escuela Manuel Belgrano. En Salta, cuenta Alejandra que se sintió “blanca” y esa experiencia la marcaría en su praxis. En Salta vivió el exilio de los “momios”⁴, también se acercó a la Iglesia Católica, por el gran trabajo social que el Movimiento Tercermundista llevaba a cabo en las villas. Aparece en la conversación, la sinceridad y la fe. La sinceridad y la fe, se jugaron en su compromiso con la participación política, con el trabajo en los barrios:

— El cura, muy piola, era un cura español, que había adoptado para sí la idea de una revisión por y para los pobres, muy particular. Recuerdo haber hablado con él y decirle: mire padre mi problema es que yo no tengo fe. Entonces me dijo que ese no era su problema ni mi problema, “si vos tenés compromiso con los pobres para mí es suficiente”. La verdad es que tenía mucho interés en la cuestión social,

⁴ Se refiere al conservadurismo chileno, el término provendría de la idea de “momias”. Recordemos que Salvador Allende había ganado las elecciones en 1970 como candidato de la Unidad Popular, una coalición formada por varios partidos entre ellos el Partido Socialista (de donde venía Allende) y el Partido Comunista. El golpe de Estado llegó el 11 de septiembre de 1973, en el país trasandino, de la mano de Pinochet.

siempre tuve mucho interés en la acción, en la participación social, desde muy chiquita. Entonces me admitió y ese ser admitirá te da, en primer lugar, mucha libertad porque yo no mentía respecto de mis creencias. Porque nunca, nunca tuve fe. Hay gente que no tiene, yo siempre fui desgraciada, sin la gracia ni la fe (alejandra ciriza, entrevista, 19 de noviembre de 2020)⁵.

La tradición religiosa estuvo presente en su vida, pero siempre sintiéndose “extranjera” en ese territorio de fe, siempre existió una “duda teológica”.

La experiencia de vivir en el Norte, le dio la posibilidad de comprender las diferentes representaciones construidas en las diferentes regiones del país, por ejemplo, en las provincias del centro, pareciera que el racismo no existiese, sin embargo:

— Cuando transitas por las provincias del Norte te das cuenta de diferentes realidades. Fue la primera vez que me percibí blanca, nunca me había percibido blanca, siempre tuve mucha conciencia de ser mestiza porque lo soy además. Pero cuando fui al norte mi color era claro y yo era tratada como blanca. Es rara esa percepción para una persona que tiene conciencia mestiza.

El racismo se vive, se experiencia en Salta, en este

⁵ 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.

caso. ciriza comprende que los “cholos”⁶ trataban de “asimilarse” y eran los indios quienes vivían en los barrios marginales y en las peores condiciones.

Siguiendo el proyecto de Yuderkys Espinosa Miñoso (2019), el cual busca denunciar y dismantelar el compromiso del feminismo con los presupuestos de la modernidad, se propone la descolonización del feminismo. Para ello, la autora se apoya en el método genealógico, el cual ha servido a las apuestas anti-iluministas. En este punto, Yuderkys nos plantea diversos desafíos: comprender el alcance del mismo método genealógico con respecto a los feminismos y la ontología eurocentrada, incluso en América Latina; descifrar las implicancias desde una crítica antirracista y descolonial; partir del marco crítico producido por la teoría negra e indígena, situadas en América Latina; aplicar la epistemología feminista, feminista negra y situada:

... la demostración va ligada a una mirada que impugna la modernidad occidental como proyecto máximo de evolución de lo humano, develándola en lo que en realidad ha sido: un proyecto imperialista, racista, de dominio y de muerte (Espinosa Miñoso, 2019, p. 2011).

6 El término “cholo” o “chola” tiene diversas acepciones, en los países latinoamericanos. En Argentina, en provincias como Salta, Jujuy y Tucumán, “cholos” se denomina a las personas mestizas que hablan quechua o aymara, sin embargo, presenta una connotación despectiva. El quechua y el aymara están presentes en la vida cotidiana como lenguaje coloquial. Se dice cholo de alguien cuyo fenotipo responde a marcas corporales racializadas, pero que niega ese origen. En pocas palabras: alguien blanqueado que busca asimilarse a los sectores dominantes.

La autora dominicana analiza las propuestas de Harding y de Joan Scott para posicionarse metodológicamente. Nos referimos a “la teoría del punto de vista”, la cual habilita la propuesta de un conocimiento situado que parte de la experiencia. Creemos que este posicionamiento metodológico puede afianzarse o continuar entretejiéndose con la propuesta roigiana del *a priori* antropológico⁷.

Retomando la experiencia, vemos cómo esa *subjetividad* portadora y creadora (Roig, 2009), se constituye a partir de las vivencias. Haber realizado actividades en la villa “20 de junio” de Salta, significó una determinada manera de urdir la trama experiencial de Alejandra.

En 1973, año clave en la historia argentina, bajo la presidencia de Cámpora, ciriza arriba a Córdoba e ingresa a la Secundaria Alejandro Carbó de la capital cordobesa. Era el último año de la secundaria y “era un año muy politizado, había mucho trosko”. El PST presentaba una mujer candidata, Nora Ciapponi, de hecho la fórmula era Coral-Ciapponi⁸. Además de llevar una mujer como candidata, el partido presentaba un programa feminista, “lo cual explica una serie de aspectos de mi propia trayectoria política y personal”, continúa Alejandra:

7 Roig, Arturo Andrés (2009). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Buenos Aires, Una Ventana.

8 La candidatura en las elecciones nacionales de mayo de 1973 representó la tercera fórmula integrada por una mujer en la historia de las elecciones argentinas. Luego, en las elecciones de septiembre del mismo año, se realizó una fuerte campaña para que Agustín Tosco fuese candidato a presidente, pero se negó y la fórmula terminó resultando Carlos Coral – José Francisco Páez.

— Cerca de la escuela Carbó situada en Avenida Colón de Córdoba, en la calle Humberto Primo estaba el local el partido. Yo salía el escuela y me iba al local me pasaba un par de horas ahí en reuniones o hurgueteando la biblioteca, había una feminista en el PST cuyo nombre no recuerdo pero cuyo apodo era “la Loba”.

Esa mujer, de unos cuarenta años, en esa época, también marcaría la vida de Alejandra, desde un lugar insospechado en 1973, pero que hoy, entrado el siglo XXI llega, de alguna manera, incluso hasta nuestras tierras ¿Qué sospechas habrán generado ese apodo? ¿Cómo habrá actuado esa mujer, cuyo seudónimo⁹ transmite fuerza, en aquella época? ¿Cómo habrá luchado en los '70 en su espacio político?

Alejandra nos cuenta que junto a algunas compañeras, “la Loba” compartió una formación política muy intensa. Nos animamos a decir que esa formación política y feminista fue urdiendo la trayectoria académica y militante de Ciriza.

En 1973 había muchas manifestaciones, debates, actividades sindicales, allí, Alejandra, escuchó por primera vez a Agustín Tosco¹⁰ y la emoción trascendió la pantalla

9 “El seudónimo, considerado en sí mismo, se presenta como un magnífico objeto de estudio, ya sea que lo miremos desde el punto de vista psicológico, ético, sociológico o de la creación estética. Depende en muchos casos de condiciones históricas externas que explican el uso abundante con que suele presentarse.” Roig, Arturo Andrés (1996). Mendoza en sus letras y sus ideas. Mendoza, Ediciones Culturales de Mendoza p. 284

10 “Él mismo y con palabra clara –todo en él fue claro– contará su historia inicial: “Mis padres

por la cual transcurría nuestro diálogo. Era un momento de avidez en Córdoba. Allí se editaban los cuadernos de “Pasado y Presente”¹¹. Nuestra filósofa–historiadora feminista recuerda una publicidad, entretejiendo la historia y la política con la vida cotidiana, sabiendo leer mixturas, imágenes, momentos. Dicha publicidad vendía una cerveza: “se llamaba Córdoba dorada y la propaganda decía Córdoba

eran campesinos y yo trabajé junto a ellos desde chico una parcela de tierra. Después de cursar el colegio primario me trasladé a la ciudad e ingresé como interno en una escuela de artes y oficios. Allí se discutía mucho y el diálogo permanente me incitaba a profundizar la lectura. Siempre me gustó leer... En mi propia casa con piso de tierra y sin luz eléctrica me había construido una pequeña biblioteca precaria pero accesible. Corría la liebre. Tan sólo al cumplir la mayoría de edad conseguí incorporarme a Luz y Fuerza como ayudante electricista. Por aquella época ya había adquirido conciencia de los conflictos sociales y había decidido también tomar partido de mi clase. A los 19 años había sido elegido subdelegado y a los 20 ascendí a delegado. De ahí en más no habrá peligros, horarios ni claudicaciones. Vestido siempre con su mameluco azul de trabajo escribirá las mejores páginas de la lucha sindical en la Argentina, haciendo de la honestidad un culto, de la ética una guía para la acción y de la humildad su modo natural de vida. Símbolo del Cordobazo –una de las mayores gestas populares del siglo–, prisionero de las dictaduras, ejemplo aun en el cansancio, en la desorientación o en la peor desventura, colocando al servicio de los demás un enorme coraje personal y esa férrea voluntad con que se transforma la realidad.” Rigane, José (Comp.) (2019). Agustín Tosco. Un homenaje. Buenos Aires. CLACSO. p. 5-6

11 La revista nace en Córdoba, el primer número ve la luz en 1963 y se publica hasta 1965. Luego deja de ser editada y reaparece en 1973, en estos números se aborda a Gramsci y se evidencia un acercamiento a la izquierda peronista. De hecho en el N°1 (Abril – Junio de 1973), la sección “Documentos” se titula “Comisión de apoyo y movilización, Declaración de apoyo al FREJULI”. Recomendamos visitar la Antología: Aricó, José (2020). *Dilemas del marxismo en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.

Dorada la espuma del país y Córdoba era, realmente, la espuma del país”.

— Entonces digamos que fue un año muy intenso. Era el fin de la secundaria prepararse para ingresar a la universidad, muchos cambios intelectuales, políticos, participación en asambleas, porque mi prima acaba de ingresar a la facultad. Entonces, al año siguiente, ingresé a la Facultad, a la Universidad Nacional de Córdoba, porque tenía claro que quería estudiar Filosofía.

— Era un terreno de combate político ideológico muy importante. Por una parte, estaban las agrupaciones estudiantiles y por otra parte, Córdoba tenía profesores muy, muy conservadores, muy fascista. Desde Alberto Caturelli a Nimio Juan Manuel de Anquín¹². Se trataba de un espacio muy controversial. En primer año, tuve como profesora de Filosofía Antigua a una mujer, su apellido era Liberani, “la Chicha” le decían, nunca supe su nombre. Nos dio el curso de Filosofía Antigua, había sido discípula de Mondolfo entonces pasábamos de la discípula de Mondolfo a Alberto Caturelli. También teníamos un profesor de griego que formaba parte de grupo La Alianza Libertadora Nacionalista, un grupo de ultraderecha, ese profesor de Griego iba a dar clases armado.

alejandra nos cuenta sobre la cátedra Filosofía de la Ciencia, mientras los apellidos, los nombres se van

12 Nimio Juan Manuel de Anquín: (Córdoba, 12 de agosto de 1896-16 de mayo de 1979) fue un filósofo tomista y político argentino, líder de la Unión Nacional Fascista.

agolpando en su memoria, sus ojos se llenan de recuerdos y muchas veces de lágrimas, la voz se entrecorta, porque la temporalidad se vive de diferentes maneras, la experiencia del dolor irrumpe la vida, la memoria y configura, necesariamente, las subjetividades. Dos profesores muy jóvenes, adscriptos en Filosofía de la Ciencia, junto a otros y otras docentes, marcaron la formación filosófica y política de Alejandra: Adriana Svorcan y Horacio Faas¹³.

Con Adriana eran muy próximas en edad, con ella y otra compañera¹⁴, formaron un pequeño grupo de lectura:

— Estábamos con mi hermana, no éramos más de 10, armamos un grupo de lectura. Analizamos a Simone de Beauvoir y otras lecturas feministas y hacíamos pequeños actos, por ejemplo, andar abrazadas por la calle piropeando tipos, cosas de francotiradoras. Al mismo tiempo que hacíamos esas cosas divertidas, digamos, yo empecé a acercarme

13 Horacio Faas: Filósofo argentino (1938-2011). Licenciado en Filosofía (Universidad Nacional de Córdoba, 1967). Doctor en Filosofía (UNC, 1991). Se doctoró con la tesis *La axiomatización de Greenberg apara la fonología*. Ejerció toda su vida como profesor, excepto el periodo de la última dictadura militar de Argentina (1976-1983), que como otros tantos profesores, fue cesado de su puesto. Profesor de las cátedras de Lógica I y Filosofía de las Matemáticas en la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba. Decano de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la UNC durante dos legislaturas consecutivas, entre 1992 y 1996. Miembro fundador de Asociación Filosófica Argentina. Recibió el Diploma al Mérito en la categoría de Humanidades, Lógica y Filosofía de la Ciencia, otorgado por la Fundación Konex en el año 2006. Entre sus obras se encuentra *Temas de razonamiento aproximado e inferencia heterogénea*.

a una organización política de izquierda a una militancia más dura.

La facultad era parte de las exigencias familiares para Alejandra, sin embargo, la militancia ocupaba un lugar central en su vida, porque “nosotras, nosotros pensábamos que realmente la revolución estaba al alcance de la mano, era una tarea muchísimo más urgente que la de estudiar filosofía”. La militancia entrelazaba, constantemente, la teoría, entre 1973 y 1976, Alejandra siente que aprendió muchísimo más que en la formación académica obtenida posteriormente en Mendoza. En ese período de pocos años, abrazaron la obra de Marx y Engels, enumeraron todas las obras leídas, discutidas, rumiadas, analizadas, criticadas, en comunidad, produciendo una fuerte formación intelectual ¿Qué impacto generan las lecturas abordadas en espacios de aprendizaje no formal? ¿Cómo tensionan las diferentes formas de circulación de los textos? ¿Qué potencias aparecen en estos espacios comunitarios de aprendizaje? ¿Qué silenciamientos operan en dichos aprendizajes?

Aparecieron los retenes militares, sus compañeras y compañeros debieron irse del país, la mínima sospecha o vínculo eran motivo de desaparición o exilio. Un tiempo nefasto, durísimo. En este momento del relato, convertido en texto aquí, decidimos reproducir las palabras de Alejandra, con todo el respeto y el cuidado que implica ingresar a la vida de una persona, precisamente a un momento doloroso, donde no sólo ella se expone, sino que también entramos a su red familiar:

— Además yo aún no tenía 19 años, desaparecieron mis compañeros de militancia y mi padre tomó la decisión de sacarme, me sacó de Córdoba y no sé cómo decirlo porque yo creo que mi viejo lo hizo con la mejor de las intenciones. Creo que eso me salvó la vida pero la verdad es que mi papá me encerró en San Luis unos meses y después me mandó a la casa de un tío materno con una serie de indicaciones de seguridad, él me llamaba por teléfono una vez por mes desde un teléfono público, ese era todo el contacto que yo tenía con mi familia, muy dura. Fue lo único que yo podía hacer, porque mi padre era oficial del ejército, eso explica mucho, lo que él sabía y yo desconocía. Mi papá pidió el retiro cuando el ejército se involucró en el genocidio, mi papá se negó a cumplir órdenes. Así que siempre tuve muy claro que la obediencia debida no era verdad.

El encierro para protegerse y proteger. Mendoza fue el lugar donde conoció a su compañero y donde nació su hijo Andrés, donde volvió a bailar, cerca de la casa de su tía, saliendo siempre al mediodía, horas en las que no se pedía el documento.

Alejandra, con la mirada de hoy, afirma haber tardado mucho tiempo en comprender a su padre y confiesa haber sido obediente por única vez con él. Ella no salía de su casa, no escribía cartas, no había amigos ni amigas, tampoco compañeras ni compañeros. Además, tenía muy presente, de manera consciente, la función del silencio: “no podía hablar, porque estaban pasando cosas muy duras en el país, la desaparición de personas”.

Dos términos aparecieron en la entrevista, insilio y

exilio interno. Ante la pregunta por la calificación, ciriza optó por elegir el término insilio al describir su experiencia. Sin embargo, no queremos dejar de reflexionar sobre la categoría de exilio interno, para ello, traemos las palabras de 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, p. 102).

La noción de desplazamiento, con la violencia que implica la expulsión, se retrata en cada movimiento vivenciado por una persona que haya sufrido tanto el exilio como el exilio interno. Si bien este trabajo no aborda directamente estas categorías, las mismas se hicieron carne en dos de nuestras entrevistadas, lo cual nos permite hablar de lo silenciado, de lo que está por decirse de estas dolorosas experiencias y cómo fueron marcando o configurando la subjetividad de cada persona, de diferentes modos, pero con el dolor, la expulsión, el aislamiento, el silencio y el

miedo como factores que hienden estas vidas, estas experiencias, tensionando lo colectivo con la vivencia particular.

La categoría de insilio o de exilio interno, reaparece en otros momentos de la entrevista. Como en una conversación y como en la vida misma, los recuerdos se van anudando de diferentes maneras. Incluso, al ir cerrando la entrevista, el insilio retorna, al hablar de posibles tareas, por tanto el exilio interno, como experiencia a ser narrada, se torna una “obligación ética y política”:

— Primero me aparece que la experiencia del insilio es una experiencia muy silenciada porque implicó mucho aislamiento y mucho silencio, mucha violencia. En el exilio estaban las otras, en la cárcel estaban las otras, estaba el colectivo, pero en el insilio estaba nadie y yo que no había militado acá no tenía a nadie. Por eso me parece que, aunque sea difícil, las personas deben recuperar esa parte de su propia historia.

Más adelante hablaremos de la educación de las mujeres en Argentina y en ese momento de la entrevista Alejandra, entretejiendo ideas, forjando genealogías, relaciona el motivo de su lucha durante el retorno a la democracia: la legalidad. Esta categoría se relaciona con la propia vida, puntualmente con “el flaco umbral” de las leyes de la dictadura, porque (y nos permitimos pensar en Antígona), las leyes, ordenanzas y decretos sancionados entre 1976 y 1983, en Argentina, tienen más que ver con el capricho que con la legalidad:

— Tiene que ver también con una cosa muy siniestra para las personas que pasaron insilio, cosa que no pasa con los exiliados, las exiliadas, les exiliades¹⁵, quienes transitaron otra experiencia, la experiencia de tramitar lo sucedido. Las personas que nos quedamos en el país por distintas razones, en mi caso, porque era menor de edad y mi viejo tenía pánico de ir a sacar mi pasaporte, para decirlo crudo, primero no tenía la guita mi papá para sacarme del país, ni las posibilidades y además de eso tenía mucho miedo de transitar por esos lugar, sacar el DNI de una persona que podía ser acusada de subversiva. Tenía la sensación de estar viva por azar. Entonces, esas experiencias tienen que ver con el interés por la democracia.

La normativa durante el Proceso de Reorganización Nacional no provino del consenso, se trató de un gobierno de facto, donde el azar o el “capricho” se disfrazaban de “legalidad”, retomando las palabras de nuestra entrevistada.

La figura del padre de Alejandra regresa, en el relato, en el momento en el que debe continuar con la carrera de

15 El uso de la “e” en sustantivos y adjetivos aparece en las tres entrevistas. Se potenciará en la última, no solamente como marca lingüística, sino como planteo ontológico. Si bien, esta temática no es central en este trabajo, nos permitimos seguir pensándola como posicionamiento político. Cf.: Grasselli, Fabiana y Yañez, Sabrina (2018). *Los vínculos entre lenguajes/ experiencias genealogías en dos autoras feministas del sur*. https://www.researchgate.net/publication/325902461_Los_vinculos_entre_lenguajesexperienciasgenealogias_en_escritos_de_dos_autoras_feministas_del_sur_Exploring_the_links_among_languagesexperiencesgenealogies_in_the_writings_of_two_feminist_authors_from

Filosofía. Es él quien la ayuda con trámites y documentación. Alejandra ingresa a la facultad:

— Yo estaba embarazada de cinco meses de mi hijo mayor, el Andrés¹⁶. Había retenes militares para entrar, te palpaban de armas, yo estaba embarazada y me acuerdo que abracé mi panza y le dije: ¡no me toque!

En la entrevista, el embarazo surgió como un límite, en el sentido de los abusos de las fuerzas armadas. El embarazo significó un reparo, una distancia corporal. La entrada violenta a la Facultad de Filosofía y Letras se atenuó, levemente, por el embarazo. Más adelante veremos y acompañaremos la sensación que tuvo Nora Llaver al ingresar a la misma facultad, ya en democracia.

Ciriza pudo ingresar como estudiante porque su madre, quien también había estudiado Filosofía, tenía un amigo en esa casa de estudios. Campoy era el apellido del Decano en ese momento y Romano ejercía como secretario estudiantil. Vale decir que, de las quince materias aprobadas en Córdoba la facultad emplazada en Mendoza le reconoció cinco materias, a quien hoy es miembro¹⁷ *ad*

16 Decidimos conservar en el escrito, las marcas coloquiales que aparecieron en la entrevista, en la conversación. En este caso, el artículo que antecede al nombre, al sustantivo propio, es una huella de nuestro lenguaje.

17 A. Ciriza: Doctora en Filosofía. Profesora de Enseñanza media y superior en Filosofía. Investigadora Principal del CONICET sobre estudios feministas, filosofía política, Perspectivas latinoamericanas sobre genealogías feministas. https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/consejo_asesor_ad_honorem_-_ministerio_de_las_mujeres_generos_y_diversidad.pdf

honorem del Consejo Asesor del Ministerio de las Mujeres, Géneros y Diversidad. El amigo de su madre era Domingo Pañota y fue quien realizó diversos trámites para que aceptaran a la hija de su amiga en la facultad. Pañota ignoraba la trayectoria de la joven, es decir, de Alejandra, quien, desde la óptica de Domingo, se calificaría como apátrida y subversiva. Ciriza nos relata el momento inicial del cursado en la facultad:

— El año lectivo empezó en abril no me acuerdo bien, la verdad, y me recibió Romano, el secretario estudiantil y me dio un discurso horroroso muy en el registro de exterminio de la subversión y, digamos, que ahí termine de entender que o callaba o moría, era así.

Nuevamente el silenciamiento, este desplazamiento hacia el callarse, aparece en el relato, como una estrategia para sobrevivir:

— Creo que a mí me salvó la cabeza estar embarazada y después el nacimiento de mi hijo. También debí entender que de ese tema no se podía hablar y que si hablaba no solamente yo corría riesgo, sino también esas personas que me oyeran.

Siguiendo la tesis doctoral de Sabrina Yañez, nos remitimos, nuevamente y desde otro enfoque, a la teoría del punto de vista. Dicha tesis doctoral data de 2016 y acude a dos autoras para abordar la epistemología del punto de vista, a Ana María Bach y a Dorothy Smith:

Según Smith, las ciencias sociales hegemónicas afirman “su objetividad no sobre la base de su capacidad de hablar con la verdad sino en términos de su capacidad específica para excluir la presencia y la experiencia de subjetividades particulares” (Smith, 1987: 2). Por el contrario, las epistemologías del punto de vista sostienen que el conocimiento es siempre situado (Yañez, 2016, p. 58).

Más adelante, Sabrina retoma una categórica cita de Smith, en la cual se analiza la relación de los cuerpos de las mujeres madres en los ámbitos académicos:

La estrategia de partir del punto de vista de las mujeres, anclado en las realidades del mundo cotidiano, no construye un puente para subsanar esta división entre cuerpo y mente: directamente la hace colapsar (Smith, 2005: 23–24) (Yañez, 2016, p. 58).

Nos interesa resaltar esta imagen de colapso, ya que desde la Modernidad diversas corrientes filosóficas occidentales se basan en la escisión cuerpo–mente y son los feminismos, entre otras corrientes, quienes irrumpen en la academia denunciando y desmantelando dicha escisión haciéndola colapsar¹⁸.

18 Teniendo en cuenta la carrera sociológica de Dorothy Smith, quien se traslada a Vancouver, donde armó, junto a otras profesoras universitarias de varias disciplinas, uno de los primeros cursos de Women’s Studies de Canadá. En este trabajo no indagaremos sobre esta línea investigativa, sin embargo es interesante analizar las experiencias de las mujeres en la vida académica. Pierre Bourdieu analiza, mediante diversos indicadores, como capital heredado o

En el año '77 Alejandra conoció a Teresita Castrilejo. Habían desaparecido al compañero de Teresita, Manuel Guerra, quien había formado parte del SMATA cordobés. Con Teresita pudo desplazar el silencio: “la Tere, que venía de mi mundo digamos, era alguien con quien podía compartir el horror ante la dictadura, era la única persona con quien podía hablar de este tema”.

En la facultad también pudo compartir el tiempo de estudio con Estela Fernández, Facundo Amicarelli (amigo de Alejandra actualmente y ex-pareja de Estela), Dora Balada, Daniel Rossi, Omar Gais, Herta Poquet. Nuestra entrevistada nos cuenta sobre la “ignorancia” de ciertos profesores, uno de ellos solamente portaba el título de haber sido cura y su nivel de fascismo era tal que “hasta el cura Sepich salió huyendo, cuando pudo viajó a Alemania”, dirá Alejandra.

La figura entrañable es la del Profesor de Filosofía Moderna, Luis Noussan-Lettry¹⁹, quien les acercara al

adquirido, el género, la cantidad de hijos/as, la vida universitaria. Cf.: Bourdieu, Pierre (2008). *Homo academicus*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.

19 Traemos un texto autobiográfico de Noussan Lettry, el cual data de 1984, a modo de semejanza: “Si en lo anterior afirmo que no he tenido un maestro, e implícitamente que no he pretendido serlo de nadie, ello no implica que desconozca deudas de otro carácter, que son muchas y grandes: con mis profesores, con todos los pensadores que traté de comprender, con mis alumnos y estudiantes inquietos, preguntones y bromistas, que se tomaron su tiempo para educarme como profesor, con mis colegas de esta Universidad, que me recibieron en su claustro apacible como uno de sus pares, con espíritu colegial y tolerancia; nunca me sentí colocado en situación de declinar mi criterio personal (he sabido de otros claustros agitados, u orientados, por ejemplo en la filosofía analítica, en los cuales el profesor debe embanderarse o buscar

mundo kantiano. Alejandra continuó estudiando:

— Siempre tuve una capacidad para trabajar pasara lo que pasara, seguir leyendo. La filosofía tiene la ventaja enorme de la abstracción entonces, seguí leyendo y huyendo, ambas cosas. La mente con los pies en la tierra, porque tenía un niño pequeño²⁰, porque los niños presentan la exigencia de estar presente y eso fue muy importante. Tenía una vida muy escindida, una real cotidiana, de mamá de un niño pequeño, trabajadora doméstica y tenía otro mundo. Hacíamos bastante juntadas en la casita sobre todo con el Fernando, Dora, la Estela²¹, las personas más cercanas afectivamente, fueron las únicas personas con las que pude hacer una relación más o menos personal durante la dictadura.

Con la única persona que podía hablar lo que sucedía en el país, como mencionamos anteriormente, era con Teresita Castrilejo. En 1978 Alejandra pensó que podrían denunciar lo que realmente estaba sucediendo, sin embargo, el mundial trajo más encubrimiento, de hecho durante el partido de Argentina y Holanda, el lema de cabecera fue “los argentinos somos derechos y humanos”. Al año

otros rumbos), con las posibilidades que me brindó el programa de intercambio Alemán–Latinoamericano. Cf.: https://bdigital.uncuyo.edu.ar/objetos_digitales/3970/19-vol-01-lettry.pdf

²⁰ En la entrevista, nuevamente, Alejandra habla, con diferentes términos, de la posible locura que hubiese vivido si no hubiese transitado la maternidad.

²¹ Estela Fernández Nadal publicaron juntas el artículo *Simón Rodríguez, una utopía socialista en América* en 1995, en el número 12 de “Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana”. Cf.: https://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/1650/fernandezcuyo12.pdf

siguiente, ante las denuncias realizadas por sobrevivientes y exiliados, el gobierno de facto compró 250.000 calcomanías con el slogan²² de 1978, tildando las denuncias como “campaña antiargentina”. Este hecho quedó grabado en la historia de alejandra.

Con el regreso a la Democracia, retornó al país Arturo Andrés Roig “y con él cambió todo”. Las lecturas cobraron fuerza, los grupos de estudio se consolidaron. alejandra había leído a Fanon en Córdoba y reencontrarlo en los seminarios en Mendoza significó reencontrarse con la lucha antiimperialista, con la larga lucha por la libertad argelina. En la entrevista, alejandra repara en el concepto de “descolonialidad” y remarca ciertas modas intelectuales, las cuales redescubren a Franz Fanon desde una mirada despolitizada, de hecho resalta la liviandad con la cual se utiliza el término descolonial en su versión inglesa, es decir, aparece, reiteradamente el término “decolonial”.

En la entrevista, se le preguntó a alejandra si ella encontraba alguna relación entre los feminismos y el pensamiento roigiano. Su respuesta:

— Conocer a Arturo significó poder recuperar esa parte tan importante de mi formación política juvenil vinculada al latinoamericanismo. Soy una latinoamericanista convencida y fue genial encontrarlo a Arturo, además era encontrarse con un montón de lecturas, con alguien que realmente tenía la capacidad y la posibilidad de formarnos. Hizo un

22 Cf.: https://www.clarin.com/ediciones-antteriores/derechos-humanos-armo-campana_o_HyTg9HyoFe.html

seminario de lectura muy, muy hermoso, sobre metodología de análisis de textos. Aprendimos con él, leímos con él, fue muy importante. Pero con el feminismo no, mi feminismo viene de otro lado, mi feminismo ha tenido compañeras, no maestros.

Nos detenemos en 2008, en un texto de Alejandra, titulado *Querellas fundacionales en torno de la educación y la ciudadanía de mujeres. Consideraciones sobre el caso argentino*. Hacía dos años que se habían sancionado la Ley de Educación Sexual Integral (26.150) y Ley Nacional de Educación (26.206). En dicho texto, Alejandra analiza diferentes categorías como democracia, capitalismo, educación, así mismo se detiene en la educación de las mujeres en tanto ciudadanas, analizando la Ley Federal de Educación (1993), derogada por la 26.206. Siguiendo la línea indagatoria de *Querella...* abordamos la temática de la educación de las mujeres en la actualidad. Huelga decir que la entrevista fue realizada el 26 de noviembre de 2020, en ese momento aún no se debatía en el Congreso de la Nación el proyecto de Intervención Voluntaria del Embarazo, hoy, Ley Nacional 27.610. Por tanto, al momento de la entrevista, este acontecimiento vertebrará algunas de las respuestas de nuestra entrevistada:

— Argentina atravesó un momento de la historia del capitalismo en el que había compatibilidad entre capitalismo y democracia, aun cuando eso no fuera posible en los países del Sur porque lo que era posible en los países del sur eran las alternativas revolucionarias.

En este momento aparece la categoría de “derrota”, para Alejandra el ser sobreviviente de la dictadura significó resistencia, por tanto, la derrota no fue tal. La mantuvo viva el no entregarse y resistir. Por ello, la restauración democrática venía de la mano del fin de la impunidad y de la arbitrariedad. Nuevamente el estar viva, el haber sobrevivido a las desapariciones forzadas, la lleva a preguntarse por la legalidad. Sin embargo, y teniendo en cuenta las condiciones de reproducción de la vida, se anima, hoy, a desconfiar sanamente de la democracia.

— En Argentina, el movimiento de mujeres, los movimientos feministas, el movimiento de Derechos Humanos han luchado por la puesta en su lugar de las leyes y de la igualdad pero una vez conquistada la ley el problema es que el aparato del estado genera una inercia. Las feministas somos poderosas en la calle pero no somos poderosas en el estado, ni en las instituciones.

Nos resulta interesante el concepto utilizado por Sabrina Yañez, al referirse a la subsunción realizada las instituciones frente a las experiencias: “La institución necesita anidar en la experiencia, canibalizarla para poder subsistir” (Yañez, 2015, p. 289). Alejandra Ciriza se detiene a pensar qué sucederá con un caso de institucionalización reciente, del cual, como dijimos, forma parte *ad honorem*, el Ministerio de las Mujeres, Género y Diversidad. Resalta la brecha que siempre se genera entre las demandas de los movimientos de mujeres y lo que otorga la ley, a través de las políticas públicas.

Continuando con la relación entre democracia, capitalismo y derechos, Alejandra observa:

— Hay graves problemas para una efectivización de las leyes existentes. Argentina es un país que tiene leyes muy progresistas: una ley de identidad de género de avanzadísima, una ley de matrimonio igualitario, lo único que falta es una ley de interrupción voluntaria del embarazo que supongo que, si tenemos suficiente fuerza y fortuna tal vez el año que viene o fines de este año salga. Si pensamos en el plexo de leyes que hay en este momento en Argentina deberíamos hablar casi de ciudadanía plena de mujeres y disidentes sexuales. Pero eso no es así, la [ley] 26.485, una de las mejores leyes de violencia es una ley de máxima, dispone de presupuesto de \$3 por mujer. Hablaba con una compañera de La Veleta y la Antena²³, a propósito de las políticas de infancia, las cuales son vergonzosas, el accionar de las instituciones educativas, ni hablemos de la del poder judicial, de los tribunales de familia, de las instituciones sanitarias, el acceso abortos legales y seguros. En esta fase del capitalismo, del capitalismo financiero sólo es compatible con democracia de baja intensidad lo que incluye la mala calidad institucional.

23 Organización de niños, niñas y adolescentes, quienes trabajan desde el protagonismo infantil en Ugarteche, Luján, Mendoza. Dos de sus coordinadoras son Carolina Aciar y Cecilia Roberts, quienes han participado de la Diplomatura de “Culturas de Infancia en América Latina: Hacia un enfoque decolonial de las prácticas sociales con niños, niñas y adolescentes”. FCPyS-UNCUYO.

Entrelazando capitalismo, democracia, legislaciones e instituciones, la entrevista continúa:

— Lo que tenemos son instituciones conservadoras, un magisterio formado de una manera, aunque, las personas van adquiriendo sentido crítico y tomando distancia de esa formación. Pero es a partir de la agencia de los sujetos que eligen ser docentes, lo transformador, pero no de la institución. La institución no transmite, la institución no habilita, las instituciones obstaculizan de manera sistemática.

Nos detenemos en el texto de ciriza *Militancia y academia: una genealogía fronteriza. Estudios feministas, de género y mujeres en Mendoza*, por tres motivos: en primer lugar porque la figura de los anudamientos reaparece y, como hemos dicho, recorre las tres entrevistas; en segundo lugar, porque regresa la categoría de exilio e insilio (o exilio interno) denunciando la ruptura brutal del diálogo; por último, porque al reconstruir una genealogía de los feminismos en nuestras tierras, tanto las temáticas como las acciones se anudan a la Educación Sexual, tema que nos interesa profundizar.

Ingresamos a la ESI:

— Llegó la Educación Sexual Integral, de hecho en esta provincia, en 2006 con la organización las Juanas y las Otras²⁴ hicimos una movida para impugnar un manual de

24 En 2001, a partir del dictado de un curso de postgrado en el INCIHUSA, se conformó la colectiva de mujeres Las juanas y las otras, que estuvo activa hasta 2014, de la cual formaron

formación docente que pretendía reemplazar la educación sexual integral por la llamada educación en valores. Es decir, las posibilidades de implementación de la 26.150 tienen que ver con la capacidad de resistencia y con la capacidad de resistencia de las docentes comprometidas, porque desde las instituciones no ha habido grandes iniciativas.

Luego de esta acción, Alejandra rememora un hecho, un acontecimiento, desde la perspectiva foucaultiana, aunque el mismo tuvo un corte, una irrupción:

— En 1994 dicté en lo que era entonces la escuela superior del Magisterio, todavía no se constituía como facultad de educación, un seminario de mujeres y educación. Lamentablemente yo no podía seguir en la escuela superior, porque tenía una dedicación simple en Ciencias Políticas e ingresé a carrera, debiendo renunciar a alguno de los dos cargos y renuncié, tal vez equivocadamente, al de formación. Ese seminario podría haber sido el inicio, en los tempranos '90, de una formación integral de docentes en estudios de género y perspectiva feminista. Había a otra profesora in-

parte Sofía D'Andrea, Nora Llaver, Alejandra Ciriza, Rosana Rodríguez, Sara Gutiérrez, Sofía Da Costa Márquez, Claudia Anzorena, Carina Nuñez, Eva Rodríguez Agüero, Natalia Delgado, Patricia y María José González Prado, Valeria Fernández Hasan, Josefina Brown, Mariam Moschetta, Patricia Chaves, Elsa Abaca. Varias integrantes de la colectiva hicieron sus tesis doctorales en el campo de los estudios feministas en distintas universidades del país y el extranjero. Es relevante señalar que algunas de las Juanas estaban y están ligadas a los organismos de Derechos Humanos de la provincia (Ciriza, 2017: 11).

teresada en la temática, María José Draghi²⁵, platense, pero ella regresó a La Plata y se acabó la historia.

En ese tiempo, también Nora Llaver llevaría a cabo diferentes acciones y capacitaciones, junto a Alejandra y en el ámbito de la Dirección General de Escuelas. Ciriza y Llaver compartirán diferentes espacios de militancia y académicos, hasta la actualidad, donde están creando la Maestría de Estudios Feministas, en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional de Cuyo.

Retornando a 1994 y entrelazando los acontecimientos, Alejandra nos cuenta que la Escuela del Magisterio²⁶, no presentó la decisión política de continuar con el seminario sobre educación y mujeres, tampoco ella tenía las fuerzas necesarias para continuar sosteniendo el espacio. Vale decir que actualmente, la Facultad de Educación cuenta con el espacio curricular de Educación Sexual Integral, pero no se dicta en todas las carreras de grado. Se ha creado recientemente el Instituto Universitario de Educación, Sexualidad

25 Traemos un texto de María José Gómez, para ampliar sobre su trayectoria: *Ejes para una historia de los docentes en América Latina*. Recuperado de: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.9760/pr.9760.pdf

26 En 1986, el Consejo Superior de la Universidad Nacional de Cuyo separa el Nivel Terciario del Nivel Medio de la Escuela del Magisterio, otorgándole el carácter de Unidad Académica bajo la denominación de Escuela Superior de Formación Docente, con dependencia del Rectorado, y continuó con un nivel primario de carácter experimental: el Departamento de Aplicación. El Consejo Superior decidió, en 1991, comenzar un proceso de reestructuración de la organización académica y administrativa de la Escuela Superior y nombró a la Dra. María Victoria Gómez de Erice como Directora Organizadora.

y Derechos²⁷. Aunque, nos animamos a pensar que estas acciones de institucionalización podrían enmarcarse dentro de la característica principal de este proceso, nos referimos, nuevamente a la imagen de “canibalización”. Continúa la palabra de ciriza:

— La verdad es que estudios de género, mujeres y feministas en la Universidad Nacional de Cuyo ha sido una lucha a brazo partido ahora están muy interesados, todo el mundo quiere tener algo de género, por ejemplo. La verdad es que durante años no quisieron saber nada no nos dieron ni un espacio y nos decían, cuando ofrecíamos el seminario optativo estudios de género, que trabajábamos en telas, saldos y retazos. Entonces la hipocresía de las instituciones no tiene límites.

Ante la pregunta sobre Filosofías y Feminismos, Alejandra aclara:

— Se puede ser teóricamente feminista y ser terriblemente misógina en la práctica, creo que el feminismo teórico no es suficiente. Tal vez porque vengo de una tradición marxista y eso me da una mirada que le asigna primacía la praxis. La filosofía como disciplina burguesa es sólo contemplación del mundo. Entonces creo que podés contemplar el mundo sin transformar realmente absolutamente nada de tu propia subjetividad, ni de tus propias prácticas políticas. Sí creo que se puede ser feminista verbal con un verbalismo

27 <http://educacion.uncuyo.edu.ar/instituto-universitario-de-educacion-sexualidad-y-derecho>

muy atractivo pero también creo que eso no transforma. Pienso en la vía althusseriana, la revolución teórica como decía Althusser, el puro pensar no transforma. Sí me parece que hay en este momento un predominio muy fuerte de todos los feminismos vinculados a perspectivas deconstruccionistas e inclusive hay toda una “moda” de feminismos descoloniales.

La conversación se centra en la disputa por los centros académicos, es decir, habría una puja legítima de los feminismos por ocupar espacios académicos. Sin embargo, ello establece una separación respecto del terreno, de los territorios, de las prácticas de los feminismos populares de las prácticas del movimiento de mujeres y disidencias sexuales:

— Siempre ha habido feministas liberales que han guardado bien sus privilegios de clase, racistas inclusive, como Betty Friedan. Creo que ser feminista no garantiza nada y no prescribiría a nadie tareas filosóficas porque, por empezar porque no soy ni siquiera filósofa, yo soy simplemente, siguiendo a Arturo, una pensadora, soy una activista. En todo caso soy una intelectual orgánica al movimiento de mujeres, no soy un académica, no lo quiero ser y desde la desobediencia constante a las normas de la academia, no puedo prescribirle a alguien las tareas filosóficas de los feminismos. En todo caso si puedo advertir los riesgos de esa proclamación sin una raigambre en la práctica política, en la práctica de debate colectivo en el movimiento feminista y de mujeres porque esas prácticas de debate te ubican en tu lugar, como parte de un colectivo y no como una individuo aislada.

alejandra realiza un recorrido por su pertenencia a lo colectivo y observa nuevamente que, solamente en la segunda mitad de la década del '70 no participó de lo colectivo. Se asume como militante, no como anti-intelectualista, porque la teoría ha ido de la mano de la práctica. Resalta que la fuerza, el deseo de escucha y la compañía de sus compañeras le ha enseñado algo muy importante en la vida, la modestia y el saber que nadie piensa sola, nadie avanza sola si no es colectivo. La lógica de la academia no es colectiva.

En la conversación aparecen mujeres como la boliviana Domilita Barrios, para pensarnos desde el Sur y regresa la figura de Roig ¿Podemos establecer un nexo entre Arturo y los feminismos? alejandra nos cuenta:

— Fue mi maestro y la verdad es que tengo una deuda intelectual y personal con él. Porque fue muy tierno, una persona muy amorosa. Él perdía su valiosísimo tiempo escuchando nuestras novatadas y eso fue para mí muy importante el momento de mi vida en que realmente necesitaba reencontrarme con el marxismo, con el latinoamericanismo.

alejandra intentaba ligar la historia de las ideas y el feminismo y agradece enormemente haber devenido historiadora. Ante la pregunta que pone en tensión los feminismos con la figura de Roig, alejandra advierte algunas limitaciones, quizás epistémicas, una dificultad lógica y asevera:

— Una piensa donde pisa y donde siente. Nadie piensa

con la pura cabeza, aparece la experiencia afectiva, sensorial, la experiencia de parir, la experiencia de la violencia, la experiencia del temor en la noche. Esas experiencias corporales tan intensas hacen a los feminismos.

En palabras de Alejandra, Arturo se permitía expresar esa limitación, era un hombre muy fuerte, desconocía la fragilidad, aunque sí la vivió, experimentó la fragilidad al menos dos veces en su vida: durante la desaparición de su amigo Mauricio López, durante el proceso del exilio, dirá Alejandra: “le dolía el país al viejo”; y luego en su vejez. Aquí nos permitimos y con el recaudo que merece, mencionar lo conversado con Ciriza sobre la dinámica de la vida productiva de Roig. Alejandra advierte que gracias a “la Porota”, su pareja, Arturo pudo llevar adelante su obra. Sin caer en polarizaciones, nos interesa destacar y desandar dos categorías, la primera radica en la dupla trabajo productivo-trabajo reproductivo y la segunda se asienta en la noción de violencia epistémica.

Advertimos nuevamente sobre el recaudo con el cual aspiramos abordar dichas categorías.

Con respecto a la primera, nos remitimos al trabajo de Silvia Federici. En *El patriarcado del salario*, Federici analiza el trabajo reproductivo como aquel que sostiene al trabajo productivo. En el apartado “El trabajo invisibilizado”, podemos comprender lo que Alejandra nos dice de “Porota” y, mientras rumiamos las palabras que aparecerán a continuación observaremos que es una experiencia “naturalizada” en nuestra sociedad:

Partiendo de nuestra situación como mujeres, sabemos que la jornada laboral que efectuamos para el capital no se traduce necesariamente en un cheque, que no empieza ni termina en las puertas de la fábrica, y así redescubrimos la naturaleza y la extensión del trabajo doméstico en sí mismo. Porque tan pronto como levantamos la mirada de los calcetines que remendamos y de las comidas que preparamos, observamos que, aunque no se traduce en un salario para nosotras, producimos ni más ni menos que el producto más precioso que puede aparecer en el mercado capitalista: la fuerza de trabajo (Federici, 2018, p. 26).

Naturalización e invisibilización van de la mano y en el caso del filósofo mendocino, esa imposibilidad lógica que él mismo asumía, quizás le impedía ver ciertas prácticas, además como enuncia Ciriza, nació en 1922 y la educación recibida fue totalmente binaria. Sin embargo, nos gustaría tomar un fragmento del texto presentado por Roig en el acto inaugural de los jardines maternales de la Universidad Nacional de Cuyo, en 1995:

Y así como hay una literatura “feminizadora” de la mujer que señala y justifica su inferioridad como ser humano, hay también una literatura “infantilizadora” del niño que lo somete, tal como lo ha dicho José María Carandell, una verdadera “colonización”.

Se les impide el ingreso al “mundo global” a la mujer y al niño, se los ata en un rincón, bajo el pretexto de la femineidad absoluta de la primera y de la infantilidad radical del segundo. Las imágenes de los personajes de Juan Jacobo

Rousseau, Emilio y Sofía, llenan no sólo la novela, sino que desde el siglo XVIII, satura la literatura de lo que aquí, de modo tan amplio, como restrictivo, llamamos cuento (Roig, 1995, p. 3).

Atendiendo a la segunda categoría, acudimos a la reflexión de Marisa Belausteguigoitia. En su trabajo *Descarados y deslenguadas: el cuerpo y la lengua india en los umbrales de la nación*, Marisa trae la categoría de “violencia epistémica”, la cual viene trabajado a partir de autores como Edward Said y Gayatri Spivak. La violencia epistémica nace de la pregunta de Spivak: “*Can the subaltern speak?*”, enunciada en 1988, la cual refiere a la “traducibilidad” de la otredad, la cual se presenta diluida, bajo enmiendas y hasta la anulación de la voz de otros, de otras²⁸.

Que Arturo Roig expresara la limitación lógica frente a los feminismos reviste una postura axiológica, podríamos categorizarla de “no violencia epistémica”, es decir, no descalifica ni enmienda los feminismos, más aún no pretendió apropiarse de la voz de las mujeres.

28 Como ejemplo contrario a la categoría de violencia epistémica, la cual supone jerarquías, recomendamos la entrevista a Domitila Barrios, realizada por Viezzer, no solamente como contra ejemplo de esta categoría, sino también, como un desafío metodológico y epistémico para entrevistar. Cf.: Viezzer, Moema (2005 ed. digital). *Si me permiten hablar. Testimonio de Domitila, una mujer de las minas de Bolivia*. Siglo XXI. Además puede consultarse el trabajo: Alvarez, M. B., Elgueta, A. C., Meh, L., Monteiro, P., & Olaiz, M. A. (2020). Reverberaciones de un encuentro común. Domitila, Marielle, Daniela, Albertina y Lucía: sus voces en las nuestras. *Millcayac - Revista Digital De Ciencias Sociales*, 7(12), 153-174. Recuperado a partir de <http://revistas.uncu.edu.ar/ojs/index.php/millca-digital/article/view/2589>

Finalizando la entrevista y tratando de dilucidar algunas prácticas para continuar anudando, aparecen los feminismos populares. Alejandra nombra a dos de sus compañeras de los barrios populares: Vero Galigniana y Ana María Gil. De ellas resalta “la sabiduría, el conocimiento y la posibilidad de indicar los límites de la soberbia intelectual”. Si existe una tarea es la de estar, aprender y crear desde lo colectivo: “porque sólo eso ampliar derechos, no las leyes que consigamos”.

En el texto *¿En qué sentido se dice ciudadanía de mujeres? Sobre las paradojas de la abstracción del cuerpo real y el derecho a decidir*, editado por CLACSO, Alejandra afirma:

No existe incompatibilidad alguna entre expansión del derecho, juridización de las relaciones sociales y consolidación del dominio, e incluso la violencia de clase; tampoco entre ampliación de derechos formales y ausencia de garantía estatal. No hay ninguna incompatibilidad entre igualdad formal y desigualdad real, como había comprendido claramente el propio Kant (Ciriza, 2007, p. 306)

En la base de estas prácticas que deben seguir siendo revisadas y entretejidas, existen supuestos que debemos desandar. Nos referimos a las categorías intersectadas y plasmadas en el Manifiesto de la Colectiva Combahee River, pero también a la noción de desarrollo. Con respecto a este último término, la pensadora Celenis Rodríguez, analiza, en un breve, pero contundente escrito las categorías de mujer y desarrollo. Rodríguez observa que las políticas de equidad se generan sin tener en cuenta la complejidad de las diferentes realidades, es decir, no escarban en las desigualdades propiciadas por el mismo desarrollo. Rodríguez cita a

Espinosa, quien observa a su vez, la genealogía de dichas políticas, derivadas de los feminismos blancos europeos y luego traducidos por las feministas de la periferia, en este caso, del Tercer Mundo. Ambas pensadoras denuncian la violencia epistémica, es decir, son otras y otros quienes pretenden entender, traducir y resolver los problemas de mujeres indias, pobres, negras, lesbianas (Espinosa, 2008), anulando sus voces y clausurando la potencia de la creatividad de las mujeres del Tercer Mundo. En otras palabras y retomando a ciriza: aquí no hay incompatibilidad entre la igualdad formal y la desigualdad real. Por ello es urgente la práctica desde lo colectivo, para transformar:

La situación que describe Espinosa implica un doble ejercicio de violencia epistémica: el primero perpetrado por las feministas del centro, erigidas en representantes de todas las mujeres del mundo, y el segundo por las feministas de la periferia, erigidas en representantes de las mujeres pobres y racializadas de sus países. Este doble ejercicio de borrar y editar la experiencia de las mujeres pobres, negras, indígenas, campesinas y populares, da cuenta del escaso valor que pueden tener las políticas de equidad para solucionar los problemas de estas mujeres (muchos causados por estas mismas políticas) y del gran valor que tienen como discurso colonial que produce tantas versiones de mujer como necesite el capital global (Cf. Rodríguez Moreno, 2014, p. 37).

La entrevista, llegada la hora y cuarenta minutos, va culminando con lágrimas, con sentimientos y experiencias que traspasan las pantallas, con palabras de agradecimiento por el tiempo, por la paciencia, por la apertura,

por compartir generosamente la experiencia, por pensar desde otros lugares, colectivamente y anudando, tejiendo redes que se vienen construyendo desde hace más tiempo del sospechado, pero que debemos seguir urdiendo, para, realmente, transformar nuestras prácticas.

nora llaver: “ligando teoría y praxis”

La segunda entrevista realizada comienza con la posibilidad de elección, es decir, desde qué tiempo vital se decide comenzar a narrar. Tanto nora como alejandra comenzaron a contar desde su juventud, desde los momentos previos al golpe de Estado de 1976.

“¿Por qué, si tanto se ha avanzado en el campo de estudio de los exilios, la participación de las mujeres y los análisis de género continúan siendo una cuestión pendiente en diversas historiografías iberoamericanas?” Con esta pregunta inicia la publicación de Bárbara Ortuño Martínez, de 2020. Este planteo, realizado también por Silvina Jensen y Montserrat Roig, es retomado por Bárbara.

nora llaver y alejandra ciriza, en este trabajo traen su experiencia, pero también la de muchas otras mujeres. Con esto queremos recalcar la idea de lo colectivo:

La juventud, acusada de estar embebida del “veneno subversivo”, como rezaba la prensa del momento, se convirtió en el principal enemigo de las autoridades gobernantes. Dentro de este sector poblacional, fueron las mujeres militantes quienes sufrieron una doble represión por haber trasgredido, además, los valores supuestamente femeninos,

alejándose de su “deber natural”²⁹ de dedicarse en exclusiva al espacio doméstico y familiar; habiendo dado, por tanto, un salto abrupto de lo privado a lo público, espacio por excelencia de los varones, según la asignación de géneros de la cultura heteropatriarcal (Ortuño Martínez, 2020, p. 117).

nora estudiaba Psicología en San Luis, en la Universidad de la vecina provincia, tanto Ciencias de la Educación como Psicología, compartían los primeros años de cursado. En 1973, nora ya militaba y “tenía los pies” en los barrios populares, alfabetizando. En ese año, durante el gobierno de Cámpora, se lanza la Campaña de Reactivación Educativa de Adultos para la Reconstrucción (CREAR), fue una campaña de alfabetización para adultos. En ese momento, Jorge Alberto Taiana dirigió el Ministerio de Cultura y Educación y Carlos Grosso estaba en la dirección de la Dirección Nacional de Educación del Adulto (DINEA). Esta campaña fue, además, pensada como una propuesta educativa integral acorde a los intereses y necesidades de los adultos, basada en los postulados de Paulo Freire, la teoría de la liberación y el pensamiento nacional y popular:

— Recordemos que Paulo Freire se había exiliado en Chile, luego de la publicación de “Pedagogía del oprimido”

29 Para problematizar la “naturalización” de este deber, recurrimos a la materia obligatoria que recibían las niñas, adolescentes y mujeres en las escuelas argentinas: Economía Doméstica. “Debemos tener en cuenta la intención reguladora y normalizadora, desde el Estado y las clases dominantes, dirigida hacia las capas más bajas de la población, especialmente después de la implementación obligatoria de la Economía Doméstica en las escuelas.” (Nari, 1995, p. 37)



Nora Llaver

Ya estaba trabajando en Chile luego se tiene que ir exiliado también, pero ya había impactado fortísimamente y todo lo que hacía. En 1979 la campaña de alfabetización en Nicaragua se va a hacer también sobre las bases y postulados freireanos. Se trataba praxis política, para mí la educación es una praxis política (nora llaver, entrevista, 26 de noviembre de 2020).

nora nos cuenta que deja el país, forzosamente, meses antes del golpe de Estado, la persecución se tornaba cada vez más violenta:

— La suerte que tuvimos se debe a que estábamos alertas. Militaba en una organización política, en la Juventud Peronista y en la organización Montoneros, tanto mi pareja como yo militábamos y nos perseguían. Entonces estábamos alertados y en un momento determinado fue imposible quedarnos en el país y salimos, pero salimos de una manera como salieron miles como yo, sin ningún tipo de documentación ni protección desde las organizaciones. Nos habían diezado, fue una persecución brutal hacía falta ni siquiera estar militando fuertemente en una organización para que te cazaran.

Nuevamente en el relato de la experiencia aparece la suerte o el azar, como causas de supervivencia. Se reitera la temática de la identidad. En el caso de nora, como veremos en el devenir del diálogo, las dificultades con respecto a la documentación se convertirán en obstáculos hasta en su trayectoria académica. La noción de caza, precisamente

de caza azarosa, coloca a la vida misma en un plano que roza constantemente la muerte, la desaparición o el exilio forzado.

Si en la entrevista con ciriza el exilio interno vertebró el diálogo, con nora, se visibilizará el exilio político. Nos resulta necesario analizar, brevemente, esta última categoría, desde una ampliación metodológica que se relaciona con la Historia de las Ideas Latinoamericanas, con la noción de *a priori* antropológico (otorgándole valía y necesidad al análisis de esta figura política), teniendo en cuenta la ampliación de la noción de discurso, la cual permite trabajar con testimonios, y la hermenéutica crítica y conjetural. Silvina Jensen caracteriza al exilio como un objeto poliédrico y complejo. Dicha figura alude a las múltiples e inseparables caras de este objeto de análisis, el exilio, que solo puede constituirse y pensarse teniendo en cuenta sus diversos planos (Ávila, 2019).

nora y su pareja se trasladaron a Brasil, donde vivieron unos meses. También en este momento hay una decisión ante la elección del contar, del cómo hacerlo, ya que llaver dice “podría contar la persecución”, sin embargo, se detiene, hace un gesto y decide continuar su relato, pero desde otro lugar:

— Luego llego a Europa como refugiada política, primero a la parte alemana, pero era bastante más difícil ahí retomar tu vida con un proyecto. Nuestra idea nunca fue quedarnos en Europa, sino que siempre estuvo el deseo de tratar de recomponer nuestras vidas y volver en cuanto la situación política en el país nos lo permitiera. Respecto a

eso los procesos políticos en Argentina si los comparas con otros países fueron duros, pero más rápidos. La dictadura fue brutal, pero duró siete años.

Mariela Ávila parte de un poema de Bertolt Brecht, donde la acción de colocar un clavo en una pared se torna poética y permite hablar de la temporalidad percibida en el exilio:

Si bien nunca se conoce la duración del periplo, al principio, al menos, los exiliados creen que esta será temporal, puesto que la situación política en sus países de origen pronto retornaría a la normalidad, y por ello no sería necesario acostumbrarse ni generar redes (Ávila, 2019, p. 167).

La idea de retornar al país, como dice nora, se percibe como una constante en las personas exiliadas, se tensiona con la necesidad de continuar su proyecto de vida.

nora seguirá estudiando en Ginebra, Suiza. Allí, la necesidad de generar redes, lleva a nora a relacionarse con otras mujeres. Dirá: “empecé a ser feminista de una manera más consciente, más intelectual, comenzamos a pensar y a trabajar más en teoría feminista”.

Preparándose para la entrevista, en al menos dos momentos, nora nos confiesa haber sentido una revisión, un pasar por momentos de su vida y visitarlos arrojando luz en lugares poco habituales. Ante este planteo resultan enriquecedoras las posibilidades abiertas por la narración de experiencias, porque entretejen la memoria desde la multiplicidad.

En esta revisión, nora detecta cómo la burocracia puede afectar la vida. Luego de pasar por Zurich, reside un tiempo, como mencionamos, en Ginebra. Allí estudia Ciencias de la Educación y es en este contexto donde, estableciendo una analogía con lo que le sucederá en el regreso a Mendoza, observa que desde asuntos estudiantiles de la universidad ginebrina promueven su continuidad académica. A continuación e intentando comparar dos situaciones con respecto a la experiencia y, sobre todo, ante la burocracia, compartimos dos pasajes de la entrevista. En Suiza:

— Hablo del reconocimiento de materias, de la trayectoria educativa. Eso también le vale la pena mencionarlo porque las Universidades de acá están muy burocratizadas ¡Todo cuesta tanto! Pensando, revisando hacia atrás, veo que no me costó prácticamente continuar mis estudios en Ginebra. Planteé mi situación, primero escribí una carta en español y luego con mi compañero (hoy ex-compañero), la traducimos al francés. Le conté a la asesora estudiantil, mi experiencia en los barrios populares y acredité las materias rendidas. Ese reconocimiento fue clave para mi carrera.

Al regresar a Mendoza, ya en democracia, estaba vigente una ley que reconocía, supuesta e inmediatamente, las equivalencias de quienes habían estudiado en el extranjero:

— Me demoré un mes y ahí cesó esa legislación. Tuve que rehacer prácticamente todo, incluso tuve una entrevista con el Secretario Académico de Filosofía y Letras, donde no hacía mucho tiempo que se había abierto la carrera de

Ciencias de la Educación, y fue muy duro. Estoy hablando desde el sentir-pensar, la sensación espantosa que tuve de entrar a ese lugar, que para mí es como un mausoleo, todo de mármol, me había quedado el impacto de aquella época, una de las facultades más terribles, con listas negras, de estudiantes y profesores.

Creo que era Romano el Secretario, primero hubo distancia, distancia real, física, espacial, una frialdad absoluta. Me preguntó si llevaba todos los papeles, los que ya había presentado, yo necesitaba las equivalencias, porque si no, no podía trabajar. Me sigue haciendo preguntas y me hace una capciosa, sobre por qué había estudiado en Suiza. Y bueno, los años eran clarísimos.

Mi respuesta tuvo que ser la que era, no me fui con una “beca Videla” me tuve que ir porque estuve exiliada. Eso marcó el inicio de la entrevista. Ideológicamente no me facilitaron nada. Salí, prácticamente, corriendo.

Empecé a trabajar en el '87, primero en la Escuela del Magisterio que después fue la facultad. Pero siempre con la espada de Damocles arriba porque no tenía las equivalencias del título. Después de muchos intentos y conversaciones me volví a San Luis, tampoco fue fácil, no me regalaron nada, la verdad, pero ahí era donde había vivido, donde había militado, era como volver al ámbito propio, algunas personas habían quedado, era gente más abierta. Entonces inició otro proceso y pude emprender una Maestría y luego hice el doctorado. En ningún sentido fue sencillo. De la Maestría, hecha en la sede de la UBA en San Luis, no tengo el título, porque mi título de base, no tiene mi apellido, tiene el de mi pareja, porque estaba casada, como sucede en

países europeos como Francia. Eso implicaba otros trámites, ratificar ante juzgados que yo era yo.

Nos hemos permitido comparar ambas situaciones para diferenciar las prácticas y ver cómo las mismas van constituyendo las subjetividades. Nuevamente, hacemos hincapié en el cuidado que merecen estas aperturas dialógicas, donde, en este caso nora, nos relata, como despliega ella su “senti-pensar”. Esta manera de producir conocimiento, desde la experiencia, desde el senti-pensar, nos permite visibilizar las prácticas políticas, la ostentación del poder.

Como mencionamos anteriormente, nora conoce los feminismos en su exilio, allí, en ese espacio-tiempo, son los feminismos los que permiten, una vez más, urdir redes.

Es interesante, resaltar la perspectiva con la cual los movimientos sociales de los '70 veían a los feminismos. Nora es consciente de haber militado en una organización “político-militar”, donde las jerarquías existían. Si bien ella no adhirió a esa lógica estructurada y jerárquica, resalta que históricamente no estaban dadas las condiciones para que el feminismo se desarrollara, de hecho estas luchas y conquistas vendrían luego por añadidura, se suponía. En consecuencia, nora identifica la existencia de una necesidad urgente en esa época y era la urgencia de la revolución. Tanto llaver como ciriza aluden en sus relatos a la concepción colectiva de entender los procesos revolucionarios como totalmente posibles en los '70, en Argentina.

Entonces, nos cuenta, los feminismos fueron siendo vividos, práctica y teóricamente. Un acontecimiento elegido para describir su encuentro con esta perspectiva, fue

continuar con sus prácticas pedagógicas durante el exilio, recordemos que nora era (o es) alfabetizadora:

— Alfabetizamos, con dos compañeras, a españoles migrantes, que no sabían escribir en su propia lengua, hablaban un poco francés. Es en esas prácticas donde devengo feminista y ese fue un interesante cruce, trabajamos con españoles y portugueses, pero principalmente con españoles, todos eran hombres que estaban en Ginebra con un permiso temporario para trabajar. Suiza es un país particular, según el índice de desempleo se admite o se deja de admitir inmigrantes, es un sistema organizado de una manera muy distinta a la nuestra. Trabajamos con esos hombres solas y la verdad fue muy fuerte, por los lazos generados. Justamente la gente que no se podía comunicar fácilmente con quienes trabajaban y quienes vivían en ese país, por la lengua pero tampoco podían conectarse por escrito con sus familias. En esa época no había otra forma de comunicarse. Era un desarraigo muy fuerte.

nora llaver empieza a acercarse al feminismo o a los feminismos, desde la práctica y desde la teoría, en Suiza:

— Justamente cuando empezamos a estudiar con una profesora exiliada brasilera. Las y los brasileros fueron los primeros en abrir ese camino en el exilio, después llegaron chilenos y chilenas y luego llegamos nosotros. La profesora exiliada que dictaba el seminario sobre feminismo era Rosiska Darcy Oliveira³⁰.

30 Rosiska Darcy Oliveira nació en Río de Janeiro, el 27 de marzo de 1944, es una periodista, escritora y académica brasileña. Fue elegida el 11 de abril de 2013 para presidir la Academia

Si bien el seminario descrito estuvo compuesto exclusivamente por mujeres, de diferentes nacionalidades (suizas, japonesas, latinas, exiliadas algunas y migrantes otras) en la carrera, nos advierte, cursaban más varones que en Argentina. Existía y continúa existiendo esta marca de feminización de la carrera.

Cuando nora regresa al país, ya traía “ese bagaje feminista”, por ello, relacionar pedagogías, militancia y feminismos, la llevó a estar siempre en el territorio. Trabajó en los barrios populares de Godoy Cruz, en el Barrio La Gloria, en los barrios del Oeste, fue la creadora de la Dirección de Educación en dicho municipio, estuvo en la formación de los SEOS (Servicio Educativo de Orientación Social) godoycruceños. Colectivamente estuvo generando diversas instancias tanto judiciales como reflexivas en diferentes casos de femicidios³¹, trata y violencia hacia niñas

Brasileña de Letras, sucediendo a Lêdo Ivo. Sus obras tratan principalmente temas como el feminismo, la educación y la vida contemporánea. Exiliada luego del golpe de Estado de Brasil, sucedido en 1964.

31 En la entrevista abordamos la temática detalladamente, pero en este momento no ahondaremos en la misma. Aunque nos detendremos en un caso paradigmático, ocurrido en nuestra provincia. Traemos un fragmento de la noticia publicada por Mariana Carabajal, en *Página12* (29 de junio de 2003): “Me golpeaba, me violaba y me amenazaba de muerte poniéndome el revólver en la cabeza e introduciéndome el caño del arma en la vagina”, declaró Paola Claudia Sosa, de 22 años, ante la Justicia mendocina. Se refería a su esposo, un policía de esa provincia. Una noche, Claudia puso fin a ese círculo de horror. Fue después de que su marido la tirara al piso, la pateara con los borceguíes puestos, le rompiera la ropa y la forzara a punta de pistola a tener relaciones sexuales. Esa noche ella tomó su arma reglamentaria –una Taurus 9 milímetros– con la que él tantas veces la había vejado y, cuando se acostó a dormir, le disparó. La

y mujeres. Participó en diferentes iniciativas comunitarias. Militó en “Las Juanas y las Otras”, como se comentó anteriormente.

Nos cuenta sobre la docencia en los IES (Instituto de Educación Superior) y si bien, la Ley Federal de Educación (1993), de corte neoliberal, fue criticable, reparamos en la creación de los IES desde la óptica de nora:

— A los IES los fuimos configurando, con el plan de la transformación de la formación docentes, que fue una paradoja, hay que decirlo, en la política menemista, absolutamente liberal, fue un plan que apuntó verdaderamente a la transformación docente ¿Cómo puede ser que tengamos en medio de este estado liberal una propuesta que recogía lo mejor de las tradiciones para la profesionalización del trabajo docente? Porque fue clave ese plan.

Séptima Cámara en lo Criminal de Mendoza la condenó a 15 años de prisión por “homicidio agravado por el vínculo conyugal con circunstancias extraordinarias de atenuación”. La sentencia causó conmoción en la sociedad mendocina y generó polémica. Un grupo de ONG y de organismos oficiales y de derechos humanos iniciaron una campaña, con marchas incluidas, en reclamo de su libertad. Piden que se le conmute la pena o sea indultada porque consideran que actuó en “legítima defensa”. “Queremos que revisen el caso y la absuelvan. Paola fue víctima de violencia física e institucional, fue humillada y vejada”, señaló a *Página12* *Rosana Rodríguez de Las Juanas y Las Otras*, la ONG que inició la cruzada por la libertad de la joven.

El caso es paradigmático por donde se lo mire. No sólo porque Paola fue condenada el Día de la No Violencia contra las Mujeres, el 25 de noviembre último, sino porque la joven intentó buscar ayuda y no la consiguió: denunció los golpes en varias oportunidades en la policía y la mayoría de las veces no fue ni siquiera escuchada. Cf: <https://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/3-22014-2003-06-29.html> (El resaltado es nuestro).

Todo lo que sembró, todo lo que produjo y todo lo que pudimos hacer a partir de esa propuesta para la educación provincial. Como cabecera contamos con el INFOD [Instituto Nacional de Formación Docente] a nivel nacional y se logró generar conciencia sobre lo que era/es trabajar en los terciarios, es decir, dimos lugar a la configuración de la educación superior en Mendoza. Fue importante para trazar un camino y hoy se ampliaron los terciarios en todo el territorio provincial y esa es una deuda de la Universidad, que nunca acogió a los terciarios (IES).

Para nora la pedagogía es un saber excéntrico, en el sentido de ser “deudor” de otras ciencias y los feminismos pueden tildarse como “marginales”, al generar estrategias “tejidas por las feministas”. Dichas estrategias aparecen en las fuerzas aunadas para crear el IDEGEM (Instituto de Estudios de Género y Mujeres)³². Ciriza fue la Directora del Instituto y nora, la Coordinadora, desde dicho espacio de institucionalización, se generaron relaciones más fuertes y se pudo trabajar con legisladoras como Alejandra Naman. También el IDEGEM fue consultado para incorporar la

32 En el artículo sobre militancia y academia, Alejandra Ciriza explica que el IDEGEM nació como IDEGE en 2004, por la existencia de la Ordenanza 29/2004 del Consejo Superior (UNCUYO) que autorizaba su creación, bajo la gestión de la Dra. María Victoria Gómez, única Rec-tora mujer en la historia de la Universidad de Cuyo. Cf. Ciriza, Alejandra (2017). Militancia y academia una genealogía fronteriza. Estudios feministas, de género y mujeres en Mendoza. En: Revista: Descentrada. Revista interdisciplinaria de feminismos y género 2017 1(1):e004. Editor: Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Centro Interdisciplinario de Investigaciones en Género, p. 13.

perspectiva de género en el Hospital Universitario (UNCU-
YO), de la mano de una de sus Directoras, Sara Inés Papa.
Continúa nora:

— Empezamos a estar presentes en múltiples lugares y horizontes. Creo que cundió. Luego con Patricia González y con Aleyda Yanes armamos las Consejerías de Género, esto fue más adelante, por el 2015. Es como el proceso del parir, una va pariendo cosas pero nada te dice que vos tenés ese espacio porque es un espacio institucional que no depende para nada de vos, nace a pura fuerza, a pura fuerza y militancia, como una imposición, pero una imposición en buenos términos, este lograr que una posición política sea tenida en cuenta y bueno todo esto yo creo que redundó en la institucionalidad.

Para comprender la relación entre militancia, academia e institucionalización, nos retrotraeremos a la década del ´80. Sentí-pensar, vivencia, experiencia, freiriana, militanta, no académica, son términos con los cuales nora se va describiendo a lo largo de nuestra conversación. Nos cuenta sobre su retorno a Mendoza, en la interrelación de diferentes facetas, tanto desde lo laboral, como desde su militancia. Elige narrar, como dice ella, “primero desde la vivencia”:

— Llego en el ´85, el gobernador era Felipe Llaver, tío mío, y en este momento se había llevado adelante con Hugo Duch, la reforma curricular de la educación primaria. En la gestión de Bordón se decide modificar el diseño curricular de media con el famoso libro “blanco”, en este momento

estaban los radicales en el gobierno. La reforma curricular era necesaria, porque todas las propuestas o políticas educativas habían sido incididas fuertemente por los militares, tenían una marca aría fuertísima, había restricciones, todo conocimiento que tuviese relación con revoluciones se había quitado, no estaba Piaget, por ejemplo, porque su epistemología hablaba de la autonomía de los niños, de la noción de construcción, lo que es contradictorio a esa “verdad” ya estipulada o “puesta” propugnada por el conservadurismo.

Se lleva adelante un proyecto de educación sexual en la escuela primaria y de talleres para docentes. Fue una iniciativa totalmente denostada y lo tengo presente porque la ofensiva, para hablar en términos guerreros, que son los que usan básicamente esta gente anti-derechos, vino básicamente del sur, como siempre viene. Este grupo proveniente de la doctrina que son lefebvristas, son los del verbo encarnado que había sido aislado, también por la propia iglesia en los últimos tiempos porque son ortodoxos. Este grupo se opuso a la reforma del Concilio Vaticano II, que aquí tuvo mucha incidencia para el movimiento Tercermundista. Se trata de posiciones ideológicas muy fuertemente instaladas que hoy son las que llevan adelante la ofensiva contra la ESI y contra la, denominada por ellos, “ideología de género”.

La investigación de estos acontecimientos en nuestra provincia es escasa. Incluso la Filosofía ha dirigido muy pocas veces su quehacer investigativo a la temática. Creemos necesario establecer cruces entre la ley 26.150 y la Filosofía, ya que estos entretreídos podrían ser potentes.

Con respecto al programa de educación sexual pro-

puesto en nuestra provincia, compartiremos el análisis de Josefina Brown:

En 1984–1985 en la persona de Duch, el entonces ministro de Educación de la provincia, quien en un clima favorable a nivel nacional pretendió promover la educación sexual en las escuelas. Una discusión de vanguardia que una provincia conservadora como Mendoza, a demasiado poco tiempo del fin de la última dictadura, rechazó de plano y con un altísimo costo político para su promotor³³. Ni de sexualidad, ni de (no) reproducción se volvería a hablar sino hasta una década después. En 1996, durante el gobierno de Lafalla, la oposición siguió nucleada, como desde la polémica propuesta de Duch, alrededor de la jerarquía católica y el partido demócrata mendocino. La diferencia es que para mediados de los noventa el panorama político se encontraba modificado casi de pleno. [...]. Recordemos que en ese ámbito, presidía nuestro destino el Dr. Menem, quien en 1994, a instancias de la preparatoria para la Conferencia de El Cairo, intentó lograr en la Cumbre de Presidentes Latinoamericanos una resolución en contra de la legalización del aborto. Fue también entonces cuando, a raíz de la reforma constitucional en curso, se procuró introducir la llamada “Cláusula Barra”. Esta cláusula, puesta en debate por el ministro de Justicia

33 Brown se explaya sobre el tema: Tal es así, que en una nueva gestión inaugurada en 1999, con un panorama mucho más favorable y con una Ley de Salud Sexual y Reproductiva y su correspondiente programa ya en marcha, Hugo Duch, nuevamente Director General de Escuelas (DGE), no se atrevió a volver a mencionar el tema de la educación sexual en el ámbito bajo su jurisdicción. (Brown, 2006, p. 135)

menemista, se proponía dar por cerrado cualquier debate sobre aborto, al ingresar en la Constitución Nacional la “defensa de la vida desde la concepción y hasta la muerte natural” (Brown, 2006, p. 135).

Tengamos en cuenta el Decreto presidencial 1406/98, el cual declara el día 25 de marzo de cada año como “Día del Niño por Nacer”. En 1998 aún gobernaba Carlos Saúl Menem. En las consideraciones del decreto, se explicita la elección: fecha en que la Cristiandad celebra la Anunciación a la Virgen María, en virtud de que el nacimiento más celebrado en el mundo por cristianos y no cristianos es el del Niño Jesús. La misma legislación demuestra la ideología del gobierno, remarcando el rol social que deben cumplir las mujeres: “en su etapa prenatal, el niño es un ser de extrema fragilidad e indefensión, salvo la natural protección brindada por su madre”, reza el texto legislativo.

Podría decirse que la legislación mendocina es pionera con respecto a la temática de educación sexual, basándonos en la ley de 1997. Sin embargo y siguiendo el estudio exhaustivo realizado por Juan Cruz Esquivel, podemos analizar el corte de dicha ley: En 1997, Mendoza fue la segunda provincia en sancionar una ley de educación sexual: “En realidad, hacía referencia a una ‘Educación en los Valores de la Sexualidad’, una terminología utilizada comúnmente desde los espacios católicos” (Esquivel, 2013, p. 40). Analizar dicha ley, promulgada el 3 de enero de 1997, bajo el número 13.066, llama la atención, en cuanto a lo formal, por dos motivos: en primer lugar, la fecha de la promulgación, ya que en ese mes, las sesiones legislativas son

extraordinarias; en segundo lugar, el número de la misma, ya que se trata de una ley del año 1997 y las leyes derogadas no se hallan en sitios legislativos oficiales, si no que se encuentran en sitios donde, por ejemplo, se defiende la postura sostenida en el corpus legal. La ley provincial presenta ocho artículos, nos detendremos en el cuarto, donde se relatan los objetivos y citaremos dos de ellos:

- Revalorizar e integrar a la familia como principal educadora en los valores humanos fundamentales;
- Informar exhaustivamente a los padres, para que puedan continuar con la educación que ellos vienen imprimiendo en sus hijos desde el momento de la gestación.

En estos dos objetivos, observamos una posición conservadora y paternalista: en primer lugar, la supremacía otorgada a la institución familia; en segundo lugar, elegir el verbo *imprimir* implica una posición pedagógica claramente conductista y, en tercer lugar, estipular el momento de la gestación como inicio de la persona, nos coloca claramente en el debate por el inicio de la vida y las tensiones legislativas que van configurando las subjetividades de las y los ciudadanos.

Cabe decir que una de las tantas acciones del IDEGEM fue demandar que se retirase del portal de la Dirección General de Escuelas un Manual de Educación Sexual de Mendoza que contenía afirmaciones discriminatorias en razón de la clase, el género y la orientación sexual, además de contenidos carentes de base científica (Ciriza, 2017). En la entrevista mantenida con Alejandra Ciriza, la iniciativa del instituto, en articulación con “Las Juanas y las Otras”,

se menciona, al revisar las acciones para cumplimentar la Ley Nacional 26.150.

Hemos ido mencionando los espacios contruidos colectivamente donde nora logró aplicar los feminismos y las pedagogías. Huelgan mencionar espacios articulados con el Departamento “Mujer y Equidad” de en la Municipalidad de Godoy Cruz, cuya representante fuera Silvina Anfuso. Desde ese espacio, nora, junto a Aleyda Yanes y a Patricia González Prado, crearon el grupo las “Descocidas” y generaron materiales para adolescentes, participando en diferentes espacios educativos, formales y no formales del departamento mendocino.

Sumándose a estas prácticas, los UDI (Unidad de Definición Institucional, de los IES) se convirtieron en terreno fértil para la aplicación de la ESI (Ley Nacional 26.150). Estos espacios educativos se logran, se mantienen, también por el tesón docente. Aquí, nora repara en la exclusión que han sufrido y sufren las docentes, son presiones que van calando hondo en la historia de vida. Los IES, en ciertos gobiernos fueron blanco de crítica y estuvieron o están supeditados al juego de la oferta y la demanda, comprendiendo a la educación desde una perspectiva mercantilista, entendiéndola como un servicio y no como un derecho.

En estos espacios UDI, nora trabajó con Ignacio Márquez y otras docentes, difundiendo y transversalizando la ESI. Traemos los objetivos del Proyecto “La educación de la sexualidad en el escenario pedagógico. Saberes y Desafíos”, llevado a cabo en 2012 y dirigido por llaver en el IES N° 9-002 “Tomás Godoy Cruz”:

1. Analizar los contenidos de educación sexual y las

estrategias de enseñanza presentes (o no) en el currículo prescripto y oculto de la formación docente en la institución formadora.

2. Explicar el rol de la escuela y de la docencia en la temática de la educación sexual integral.
3. Valorar programas de capacitación permanente de educadoras/es en el marco de la formación docente continua y su efecto en la práctica pedagógica.
4. Proponer una pedagogía de la educación de la sexualidad a partir del protagonismo, el diálogo, la confianza, la comprensión, el respeto y la cooperación (Nora Llaver, Material compartido en Entrevista, 26 de noviembre de 2020).

Las conclusiones del proyecto fueron presentadas en diferentes jornadas y reuniones científicas. Nora también coordinó junto a otras docentes, el “Primer Congreso Regional de Educación Sexual Integral. Enseñar y aprender en libertad”, organizado por el Sindicato Único de Trabajadores de la Educación, articulando con la Universidad Nacional de Cuyo en noviembre–diciembre de 2018.

nora ha trabajado en diferentes niveles educativos, pero su relato revisita una y otra vez los IES y nos cuenta:

— Resalto la claridad que tienen los terciarios. Inclusivos para muchas mujeres populares que habían tenido que interrumpir sus estudios o mujeres que hacían servicio doméstico, trabajos muy precarizados, en el ámbito informal, poco reconocidos y como extensión del trabajo reproductivo que hacemos en nuestra casa. Muchísimas mujeres terminaban contando su experiencia, por ejemplo, algunas de ellas

habían ido al hospital y les habían impedido la ligadura tubaria cuando la ley es del 2006.

Eran talleres donde las herramientas se las apropiaban para ejercer derechos [remarca y repite] y para mí eso es el conocimiento.

En esta última frase se condensa la perspectiva con la cual nora abraza a las pedagogías, desde Paulo Freire (pronto a cumplirse los cien años de su natalicio) hasta las pedagogías queer y del Abya Yala, pasando por Claudia Korol y val flores. Finalizando la entrevista, analizamos un hito más que muestra cómo los feminismos y las pedagogías críticas se van capilarizando en la academia, nos referimos a la Maestría en Estudios Feministas. Esta nueva Maestría, nos propone, dice Nora:

— Hay una diferencia en estos espacios de formación, la diferencia está en que esas formaciones tanto quienes las hacen como quienes las dictan las militamos. Entonces ese conocimiento deja de ser un conocimiento, porque lo estás llevando permanentemente al terreno a la práctica. Es esta praxis la que nosotras consideramos que hay que lucharla, militarla.

azahar lu³⁴: “entre habitares, deseos y potencias”

El seminario dictado durante el mes de mayo del 2007, por la feminista afrodescendiente Yuderky Espinosa sobre teorías lésbicas, el cual fue organizado por Sabrina Yáñez y Alejandra Ciriza, brindó la oportunidad de reunir a interesadas en el debate, algunas de las cuales se reconocían ya como lesbianas. Otras devinieron lesbianas, lesbianas políticas o bisexuales, a partir del curso, que fue el punto de partida de la organización de la colectiva feminista lesbiana UltraVioletas. Entre ellas se contaron, pues la colectiva fue disolviéndose alrededor de 2015, Aranzazú Guevara, Sabrina Yáñez, Lucía Bernaldo de Quirós (azahar lu), Grisel Jury, vinculadas de distintas maneras a las actividades promovidas desde el grupo de investigadoras y becarias del INCIHUSA (Ciriza, 2017). Con este anudamiento comenzamos el trabajo, explicando que se trata de un punto de inflexión en la genealogía de los feminismos en Mendoza. Este acontecimiento abrió la posibilidad de diálogo con azahar lu, por ser protagonista del mismo.

Le pedimos a lu que se defina, al comenzar la entrevista:

— Para mí es importante, cuando me presento, explicitar en la mediana posible o visibilizar que soy un cuerpo trans, una persona trans no binarie y digo que soy, atrevidamente, además de docente, poeta y filósofe³⁵ (entrevista, 2/11/2020).

³⁴ Instagram: @azahar_lu

³⁵ Anteriormente mencionamos el uso de la “e” en el lenguaje. En este caso nos gustaría profundizar en la postura de val flores, quien en su blog nos dice: “mi nombre es una



Azhar Lu

Regresamos al 2007, a la presentación de las genealogías y la teoría feminista lesbiana propuesta por Espinosa Miñoso, el encuentro fue en la casa de la memoria, organizado por ciriza:

— Ocurre algo muy peculiar y muy interesante que estábamos en una habitación escuchando Hablar a una lesbiana sobre lesbianas con un montón de texto sobre lesbiana y habíamos un montón de lesbianas estamos hablando del año 2007.

De hecho, en ese momento azahar lu comienza a, en sus palabras, “habitar un cuerpo, deseando que estuviera fuera de la norma”. Luego continuaron juntándose a leer, a pensar, “ciriza nos acompañó un par de veces en las juntadas hasta que medio como que no soltó”. El gesto de alejandra no se entiende como un abandono, sino como el quehacer de un cartógrafa que luego deja que los espacios continúen libremente.

Con todo “este ejercicio de la potencia en el cuerpo, en el deseo” nacieron las UltraVioletas como colectivo. Azahar lu remarca la particularidad del colectivo, ya que ese espacio no estaba construido exclusivamente por lesbianas,

estrategia poética y una táctica visual de minorización del nombre propio, de problematización de las convenciones gramaticales, de dislocación de la jerarquía de las letras. es un gesto político que apunta al desplazamiento de la identidad” Notamos que el uso de mayúsculas es inexistente, desobedeciendo e interpelando las reglas, creemos que el uso de la “e” en sustantivos y adjetivos, tiene la misma finalidad, interpelando la misma ontología. Cf.: <http://escritoshereticos.blogspot.com/>

sino que lo constituían personas bisexuales, lo que implicaba un horizonte más amplio. Se comenzó a criticar el monosexismo y, encadenadamente, la interpelación llegó al binarismo, “una ruptura a lo binario”. Estos aprendizajes se hacían carne, en su genealogía a azahar lu le estaba recibiendo su cuerpo trans: “fue mi duelo más difícil, me costó mucho más hacer el duelo por mi entidad lesbiana que por mi entidad de mujer”.

Las UltraVioletas³⁶ conformaron parte de la “Campaña por el Aborto Legal, Seguro y Gratuito”³⁷. En palabras de azahar lu, el recibimiento fue amoroso, pero la vivencia corporal era diferente. En la entrevista se remarcó en contadas ocasiones el tiempo transcurrido desde el 2007 hasta la actualidad, ya que el plexo legislativo argentino creció fuertemente, se promulgan las llamadas leyes “26.000”. En este punto, se puede establecer un encuentro más con las otras entrevistas. Leyes como la 26.743 y la 26.618, han “transformado infinitamente el cotidiano en la calle”, estos temas, aparecen en las conversaciones que azahar lu mantiene en las aulas por donde transita, presencial o virtualmente.

Las UltraVioletas abrieron el espacio, “decidir sobre el propio cuerpo, sobre el propio deseo”, hubo, dirá azahar lu, “mucho teje”. Nuevamente, aparece la noción de la urdim-

36 La página de una de las redes sociales de la colectiva muestra su última actividad en abril de 2013.

37 Es interesante profundizar en el rol de las socorristas, la confección de manuales y la atención telefónica. Además de la visibilización de las lesbianas en tanto cuerpos que quieren decidir sobre sí mismas.

bre, de la red en los relatos, en las entrevistas. La colectiva recibió financiamiento internacional, lo que les permitió generar talleres, adquirir equipos tecnológicos y bibliografía. También pudieron traer a Mendoza a la colectiva que trabajaba temáticas de violencia entre lesbianas, denominada, “Desalambrando”, a “Pañuelos en rebeldía” y a val flores.

En 2008, Las UltraVioletas participan de un encuentro generado por EspArtiLes (Espacio de Articulación Lésbica), en mayo, en Córdoba, pero también hubo otro encuentro en Rosario, en 2009. El blog de este grupo narra en sus “memorias, archivos, historias” que la formación EspArtiLes, hoy disuelta, nace luego del Encuentro de Mujeres de 2004 en Mendoza y tuvo alcance nacional.

Continuando el relato, la educación surge nuevamente y es en el Bachillerato Popular Violeta Parra³⁸, desde el espacio curricular Bienestar y Salud, donde generaron diferentes acciones, fue “una experiencia enriquecedora”, en palabras de azahar lu. Allí, “comprendimos que la ESI necesitaba otra cosa, no era solo información”. Dirá val flores: “En este sentido, les propongo considerar la ESI como un campo de problemas y de interrogaciones pedagógicas sobre los modos heterosexualizados del pensar y enseñar” (flores, 2015, p. 2). Siguiendo esta propuesta de val, la ESI cobra otra dimensión, desplazándose hacia un espacio donde la interpelación se torna deber.

38 En diciembre de 2020 el Gobierno de Mendoza pretendió cerrar, anunciando la baja de convenios, tres escuelas de Gestión Social: el CENS Casita Trinitaria, Escuela Campesina de Agroecología de Lavalle y el Bachillerato Violeta Parra del Barrio La Favorita, de la Ciudad de Mendoza.

Más adelante y junto a otras personas, donde se encontraban Andrea Aranzazú Guevara Leandro Ferrón, crearon el “Cuarto propio”, donde se instaló la biblioteca de las UltraVioletas. El espacio se ha ido desarticulando o, mejor dicho, cobrando otras lógicas de funcionamiento.

azahar lu estudió Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, si bien, ingresa en 2004, hay ciertos aspectos de su experiencia como estudiante que remiten a los relatos de ciriza y llaver. azahar lu detecta varios grises y muchos silencios en la formación académica y encuentra en lo colectivo “un espacio para sobrevivir”. También resalta que Sartre abrió la puerta para ver la palabra “filósofa” escrita y luego, en un capítulo del “Segundo Sexo” encontró impreso el término “lesbiana”. En una cátedra pudo darse el lujo de llevar a la mesa de examen estos planteos, estas palabras y fue así como dio con el texto “La mujer indígena y la colonización de la erótica en América Latina” de Carmen Bohorquez. Al seguir rindiendo exámenes comprende que hay ciertos textos que no entran o que no pueden ingresar al canon académico:

— Que tal vez no entran en lo discursivo del prosa académica, porque no pueden entrar y ahí fue de alguna manera, cuando para mí, la poesía su teje con el feminismo aparecen cruzadas afuera de la academia, aparecen en la organización. Las UltraVioletas como espacio en el que se producía conocimiento y con ese conocimiento había una praxis, una poesía. Ese conocimiento y aparece después con la poesía y con haberme encontrado a les poetas de la disidencia. Que hacen poesía de la carne y carne de la poesía.

Autoras como María Lugones y Audre Lorde van apareciendo en la conversación, preguntándonos por los tipos de producción filosófica y la traspolación, inmediatamente, nos lleva al aula:

— Como ese ejercicio político de poder también expropiar la capacidad y no lo digo usando azarosamente, porque en un mundo que es capacitista “no todes tenemos la capacidad de filosofar”. Pero se trata de expropiar que en efecto sí la tenemos y que podemos producir conocimiento y de ahí llevarlo al aula también, de repente no enseñar historia de la filosofía sino producir conocimiento con les pibes.

Para el ojo distraído este pasaje puede pasar inadvertido, sin embargo, azahar lu nos está planteando una manera diferente, contrahegemónica, de la Filosofía en las aulas. De este modo, hasta la labor docente puede pensarse desde otras aristas:

— Para mí, la posibilidad de pensar los espacios pedagógicos como espacios de producción y no de reproducción viene de la mano de mi encuentro con el adultocentrismo. Ahí hay un hito en mi genealogía, que me transforma la manera de pensar la pedagogía, porque transforma la manera de pensar el mundo y la realidad. Un cruce necesario con la lectura del sesgo patriarcal, cis–hetero–patriarcal³⁹ de la

39 En contraposición al prefijo “trans-”, se consensua el uso del prefijo “cis-”, para indicar coincidencia entre el género autopercebido y el asignado al nacer. Por tanto, el “cis-hetero-patriarcal” es un sistema socio-político, económico y cultural donde el género masculino

realidad y, por ende, de la propia práctica docente. Pensar como aparezco en el aula, desde donde y desde qué lugar. No puedo pensar filosóficamente la pedagogía ni pedagógicamente la filosofía si no lo cruzo con la crítica al adultocentrismo, que básicamente lo que a mí me ofreció fue la posibilidad de recuperar el ejercicio de la propia voz y de descansar la tarea pedagógica no sólo en mí como docente.

azahar lu encuentra potencia, producción de conocimiento, en las aulas, en esos espacios donde, lejos del paternalismo y con mucho cuidado, se encuentran los cuerpos, en ese espacio del ocio (*scholê*), de libertad, de producción de vida.

La conversación trajo su encuentro con Alexanthropos Alexgaias, autor que a sus diecisiete años escribió el “Manifiesto Antiadultista”, de libre circulación. Estas nociones fueron presentadas en la “Diplomatura de Culturas de Infancia en América Latina: hacia un enfoque decolonial de las prácticas sociales con Niños, Niñas y Adolescentes”. Anteriormente mencionamos que dicha diplomatura se genera a partir del colectivo “La Veleta y la Antena”. azahar lu, junto a Grisel Juri, Ayelén Cobos y a Cecilia Mercado, había trabajado con este colectivo que promueve el protagonismo infantil, en la Escuela Baldini, en Ugarteche, Luján de Cuyo:

y la heterosexualidad se presentan o imponen como supremacía frente a los otros géneros y sobre otras orientaciones sexuales, mediante la “cis-heteronormatividad”. Cabe destacar que la construcción de estos términos proviene de los movimientos LGBTQ+.

— Teníamos los dos mundos, el adultocentrismo y el cis-heteropatriarcado y fue un ejercicio de trabajo y de producción colectiva entre las tres [Mercado, Juri y azahar lu] en el en el cual se logró una producción de conocimiento que vino a condensar una praxis de muchos años y muchos espacios, con muchas compañeras también pero que ahí, en la Diplomatura, se pudo sistematizar.

azahar lu valora estos espacios donde aparece una “confianza académica”, porque tanto elle como otras personas, no pudieron seguir habitando ciertos espacios académicos. Más adelante, en la entrevista, se menciona la participación docente de azahar lu en el curso de Extensión Universitaria “Hablemos de Educación Sexual Integral. Un espacio de formación, reflexión y debate para docentes”, dictado en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNCUYO. Ante este espacio, azahar lu expresa su sentir y describe como “una reparación histórica” a la posibilidad de transitar estos espacios, porque “nuestros cuerpos rara vez entran, los cuerpos de la disidencia rara vez entran a los espacios académicos, para los cuerpos trans el vallado es todavía más fuerte.”

La corporalidad nos lleva nuevamente a hablar de val flores, en tanto maestra lesbiana habitando un aula. azahar lu cuenta que en su infancia no vio otros cuerpos que no fueran los heteronormados. Por tanto, las pedagogías feministas o de las disidencias, tienen que ver con admitir, con habilitar, con abrir las puertas de las instituciones escolares a los cuerpos de las disidencias y a los cuerpos de esos feminismos: “en ese sentido como

docente, ahí, sí aparece el registro, el compromiso de ser visible”. Aparecen, de esta manera, los espacios dentro del aula, para otras sexualidades, lo cual exige la práctica: “sabemos los riesgos de vivir fuera de la norma, pero también sabemos de sus potencias, de las posibilidades de autodeterminación”. Siempre desde la “posibilidad comunitaria, de lo colectivo, que expande y enriquece, donde se producen conocimientos, fuerzas vitales y la alegría que veíamos en Selena⁴⁰”.

Algunas conclusiones

Acercarse al Atlas de los 90 años de la Comisión Interamericana de Mujeres implica analizar y comparar los avatares por los que las mujeres hemos transcurrido histórica y geográficamente. La legislación lograda y el “pensar donde se siente”, nos permite comprender que, por ejemplo, la creación del IDEGEM, en Mendoza, no es azarosa, porque se propicia bajo la dirección de María Victoria Gómez, única rectora mujer en la historia de la Universidad.

Entrecruzar la perspectiva feminista nos permite resignificar la historia y las propias prácticas. Cuando decidimos realizar entrevistas para este trabajo, nos sumamos en una experiencia que no habíamos vivido. Desde las investigaciones filosóficas, no es usual recurrir a las entrevistas como insumo para el ejercicio del pensar, sin

40 Selena es una niña trans chilena, quien estuvo presente en la Diplomatura de Culturas de Infancias – FCPyS – UNCUYO, hablando junto a otras niñas. Selena es una niña alegre y se ha convertido en un símbolo de orgullo, por ser quien quiere ser.

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 nuestras entrevistadas. Las preguntas se fueron desplazando y surgieron los relatos, los cuales se fueron entretejiendo, anudando, urdiendo, con experiencias inesperadas.

Tanto el exilio exterior como exilio interno ocuparon un gran lugar, porque al preguntar por esas experiencias se dispararon diferentes perspectivas, se modularon palabras silenciadas, redes invisibilizadas.

También contar ahora, desde mi propia experiencia como entrevistadora, resulta extraño, como ejercicio que se acerca a una póiesis diferente, a un poner el cuerpo desde otro lugar y poder seguir tejiendo genealogías de mi terruño, tratando de hilvanar trayectorias propias y dejando de lado los “préstamos” como había señalado Roig.

En este contar la urdimbre, nos resulta interesante que las tres entrevistas son independientes, pero a la vez se relacionan, se refieren, se citan, se anudan. Las tres entrevistas fueron “desgrabándose”, transcribiéndose y cada una fue adquiriendo un matiz metodológico diferente, la primera recurría al corpus conceptual con el que hemos trabajado, la segunda lo fue soltando y en la tercera prácticamente no aparecen citas.

Retomando el título del trabajo, hemos primado las voces protagonistas de estos cruces entre filosofía y educación, pensando a los feminismos y a las pedagogías como lanzaderas que están tejiendo mundos más alegres.

Referencias

- 90 *Años de la Comisión Interamericana De Mujeres*. Un camino de luchas, logros y desafíos (2018). Recuperado de: <http://www.oas.org/es/cim/docs/Atlas90-Digital-ES.pdf>
- Alvarado, Mariana (2019) (In)ciertos feminismos. *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, Vol. 36, Año 2019. Recuperado de: <https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/anuariocuyo/article/view/3520>
- Alvarado, Mariana (2014) Tramas feministas poscoloniales en discursos pedagógicos de mujeres de fines del siglo XIX e inicios del siglo XX. II Congreso de Estudios Poscoloniales. III Jornadas de Feminismo Poscolonial. Genealogías críticas de la Colonialidad. 9 al 11 de diciembre de 2014 / Biblioteca Nacional de Buenos Aires. Mesa Temática 3: diálogos Sur-Sur pedagogías descolonizadoras. Recuperado de: http://www.idaes.edu.ar/pdf_papeles/3-1%20Alvarado.pdf
- Alvarez, M. B., Elgueta, A. C., Mehl, L., Monteiro, P., & Olaiz, M. A (2020). Reverberaciones de un encuentro común. Domitila, Marielle, Daniela, Albertina y Lucía: sus voces en las nuestras. *Millcayac-Revista Digital De Ciencias Sociales*, 7(12), 153–174. Recuperado de <http://revistas.uncu.edu.ar/ojs/index.php/millca-digital/article/view/2589>
- 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/>
- Ávila, Mariela (2019). “El exilio en el Cono Sur: acercamientos a un problema siempre vigente”. En: *Hybris*. Revista de Filosofía, Vol. 10 N° Especial. Dossier: Pensar en Chile 1973–1990. Septiembre 2019, pp. 155–179
- Aricó, José (2020). *Dilemas del marxismo en América Latina*. Bs. As: CLACSO.
- Bourdieu, Pierre (2008). *Homo academicus*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Brown, Josefina (2006). “De cuando lo privado se hace público, o de cómo se construyen las políticas sobre sexualidad y (no) reproducción. El

- caso de Mendoza". En: Mónica Petracci y Silvina Ramos, *La política pública de salud y derechos sexuales y reproductivos en la Argentina: Aportes para comprender su historia*. Buenos Aires: CEDES.
- Carabajal, Mariana (29 de junio de 2003). Una condena que pega fuerte. *Página 12* (Buenos Aires, Argentina). Recuperado de <https://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/3-22014-2003-06-29.html>
- Ciriza, Alejandra (2007). Apuntes para una crítica feminista de los atolladeros del género. Recuperado de: https://www.researchgate.net/publication/262465428_Apuntes_para_una_critica_feminista_de_los_atolladeros_del_genero
- Ciriza, Alejandra (2017). Construir genealogías feministas desde el Sur: encrucijadas y tensiones. *Millcayac*. Revista Digital de Ciencias Sociales | Vol. II | N° 3 | 2015, p. 83-104.
- Ciriza, Alejandra (1997). Desafíos y perspectivas. Qué feminismo hoy. *CUYO, Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, N° 14, Año 1997, p. 153-168.
- Ciriza, Alejandra (2007). ¿En qué sentido se dice ciudadanía de mujeres? Sobre las paradojas de la abstracción del cuerpo real y el derecho a decidir. En: Hoyos Vásquez, Guillermo. *Filosofía y teorías políticas entre la crítica y la utopía*. Buenos Aires, CLACSO. Recuperado de: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/grupos/hoyos/19Ciriza.pdf>
- Ciriza, Alejandra (1993). Feminismo, política y crisis de la modernidad. En: *El cielo por asalto* 5.
- Ciriza, Alejandra (2017). Militancia y academia: una genealogía fronteriza. Estudios feministas, de género y mujeres en Mendoza. En: *Descentrada. Revista interdisciplinaria de feminismos y género*, 2017(1):e004. Editor: Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Centro Interdisciplinario de Investigaciones en Género, p. 1-21.
- Ciriza, Alejandra (2008). Querellas fundacionales en torno de la educación

- y la ciudadanía de mujeres. Consideraciones sobre el caso argentino. En: *Praxis educativa*. Vol. 12 N°12: 87–112 Marzo 2008 – Febrero 2009. Recuperado de: <https://cerac.unlpam.edu.ar/index.php/praxis/article/view/463>
- Ciriza, Alejandra (2010). Sobre las significaciones de la libertad y la propiedad: una revisión feminista de Locke a la luz de algunos dilemas del presente. *Revista de Sociología E Política* V. 18, N° 36: 93–114 JUN. 2010
- Ciriza, A (2020). Tramar/urdir/anudar genealogías feministas situadas. Los desafíos del espacio y el tiempo. *La Aljaba. Segunda Época. Revista de Estudios de la Mujer*, 24. Recuperado de: <https://cerac.unlpam.edu.ar/index.php/aljaba/article/view/4687/5790>
- Decreto Presidencial N°1406/98. Declárase el día 25 de marzo de cada año como “Día del Niño por Nacer”. <http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/50000-54999/54777/norma.htm>
- Educación Sexual Integral. Epistemología, pedagogía y política en los debates curriculares. Colectivo Mariposas Mirabal. Cuadernos del IICE N° 3 (2019)
- EspArtiles. <http://potenciatorrilla.blogspot.com/search?q=espartiles>
- Espinosa Miñoso, Yuderlys (2019) “Hacer genealogía de la experiencia: el método hacia una crítica a la colonialidad de la Razón feminista desde la experiencia histórica en América Latina. En: *Direito Práx.*, Rio de Janeiro Vol. 10, N.03, 2019 p. 2007–2032.
- Esquivel, Juan Cruz (2013). *Cuestión de educación (sexual). Pujas y negociaciones político-religiosas en la Argentina democrática*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO.
- Federici, Silvia (2018). *El patriarcado del salario. Críticas feministas al marxismo*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- flores, valeria (2015) ESI: Esa Sexualidad Ingobernable. El reto de des-heterosexualizar la pedagogía. Recuperado de: <http://escritoshereticos.com>

- blogspot.com/2015/05/esi-esa-sexualidad-ingobernable-el-reto.html
flores, val: <http://escritoshetericos.blogspot.com/> fecha de recuperación: 3 de agosto de 2021.
- Grau, O., y Castillo, A (2012). "Somos herederas de Simone de Beauvoir": entrevista con Alejandra Ciriza. *Nomadías*, (15), Pág. 231–250.
DOI: 10.5354/0719-0905.2012.21099
- Grasselli, F. y Yañez, S (2018). "Los vínculos entre lenguajes/experiencias genealogías en dos autoras feministas del sur". Recuperado de: https://www.researchgate.net/publication/325902461_Los_vinculos_entre_lenguajesexperienciasgenealogias_en_escritos_de_dos_autoras_feministas_del_sur_Exploring_the_links_among_languagesexperiencesgenealogies_in_the_writings_of_two_feminist_authors_from
- Ley Nacional N° 26.150: Programa Nacional de Educación Sexual Integral.
<http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/verNorma.do?id=121222>
fecha de recuperación: 5 de agosto de 2021.
- Ley Nacional N° 26.618: Código Civil. Modificación. Matrimonio igualitario. <http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/165000-169999/169608/norma.htm>
- Ley Nacional N° 26.743: Establécese el derecho a la identidad de género de las personas. <http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/195000-199999/197860/norma.htm>
- Ley Provincial N° 13.066: Ley Provincial de Educación Sexual, Mza.: (1997).
- Nari, Marcela (1995) La educación de la mujer (o acerca de cómo cocinar y cambiar los pañales a su bebé de manera científica). *Mora* N° 1, agosto de 1995.
- Llaver, Nora (2012) "Claves para una pedagogía popular feminista o la educación como práctica de libertad. En: *Millcayac. Anuario de Ciencias Políticas y Sociales*, Año 4, No. 4, p. 15–35. Recuperado de: <https://bdigital.uncu.edu.ar/6888> (22/02/21).
- Rodríguez Moreno, Celenis. Mujer y desarrollo: un discurso colonial. *El Co-*

- tidiano* [en línea]. 2014, (184), 31–37. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32530724002> (04/11/2020)
- Ortuño Martínez, Bárbara (2020). “La historia pendiente: exiliadas argentinas de los setenta. Una aproximación a través de las cartas”. En: *Anuario de Estudios Americanos*, 77, 1 Sevilla (España), enero–junio, 2020, 113–135. Recuperado de: https://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/107598/1/Ortuno-Martinez_2020_AnueStudAm.pdf
- Rigane, José (Comp.) (2019). *Agustín Tosco. Un homenaje*. Buenos Aires. CLACSO
- Roig, Arturo Andrés (1996). *Mendoza en sus letras y sus ideas*. Mendoza, Ediciones Culturales de Mendoza.
- Roig, Arturo Andrés (1995). *Cuento del cuento*. Recuperado de: <https://epistemologiaum.files.wordpress.com/2013/08/roig.pdf>
- Roig, Arturo Andrés (2009). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Buenos Aires, Una Ventana.
- Yañez, Sabrina (2015) *De cómo las instituciones de salud pública regulan las experiencias de embarazo, parto y puerperio... y de lo que resta (Mendoza, 2001–2013)*. Tesis doctoral. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Antropología. Buenos Aires: UBA]. Repositorio Institucional. Recuperado de: http://repositorio.filo.uba.ar/bitstream/handle/filodigital/6022/uba_ffyl_t_2015_86110.pdf?sequence=2&isAllowed=y



Se terminó de
componer en
diciembre de 2021 en
Editorial Qellqasqa.
San José de Guaymallén
Mendoza, República Argentina.

editorial@qellqasqa.com.ar
qellqasqa.com.ar
qellqasqa.com