

MATERIALES PARA UNA HISTORIA DE LAS IDEAS MENDOCINAS

VOLUMEN II

FILOSOFÍA, EDUCACIÓN, ARTE, EXILIOS



Adriana María Arpini
(compiladora)

MATERIALES PARA UNA
HISTORIA DE LAS IDEAS
MENDOCINAS

VOLUMEN II
FILOSOFÍA, EDUCACIÓN, ARTE, EXILIOS

Adriana María Arpini
compiladora

Juan Manuel Ramaglia / Nadya Anahí Marino
Paula Ripamonti / Néstor Luis Osorio
Ana Ramírez / Adriana María Arpini
Mariela Cecilia Ávila / Aldana Contardi
Aldo Altamirano / Esteban Sánchez

Qellqasqa
Mendoza, 2022

Materiales para una historia de las ideas mendocinas : Tomo II filosofía, educación, arte, exilios / Aldo Altamirano ... [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 978-987-4026-63-7

1. Historia. 2. Filosofía Contemporánea. 3. Educación Formal. I. Altamirano, Aldo II.

Arpini, Adriana, comp. III. Tovar, Gerardo Patricio, ed.

CDD 190

MATERIALES PARA UNA HISTORIA DE LAS IDEAS MENDOCINAS

VOLUMEN I: filosofía, educación, arte, exilios

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>

Derechos de los textos de esta Obra: 2022 Adriana Arpini / todos los autores.

Derechos de la edición: Qellqasqa editorial

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 978-987-4026-63-7

LIBRO DE EDICIÓN ARGENTINA

ÍNDICE

SUJETO Y MEMORIA. EL VALOR DEL PROPIO RELATO. UNA INTRODUCCIÓN A LOS ESTUDIOS DE NUESTRA HISTORIA DE LAS IDEAS Adriana María Arpini	7
NOTAS EN TORNO AL CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA DE 1949 Juan Manuel Ramaglia	23
ANGÉLICA MENDOZA Y SU VINCULACIÓN CON FRANCISCO ROMERO. APUNTES SOBRE LOS CONCEPTOS DE ESPÍRITU Y TRASCENDENCIA. Nadya Anahí Marino	57
TESIS DOCTORALES MENDOCINAS. TRAMAS DEL ARCHIVO Y FILOSOFÍA Paula Ripamonti	121
EDUCACIÓN EN UNA OPCIÓN FUERA DE LA LEY. EL PADRE LLORENS: PARA EDUCAR AL BARRIO SAN MARTÍN Néstor Luis Osorio	199
CONCEPCIÓN DE LA GUERRA EN EL ARTE IMPURO DE JOSÉ BERMÚDEZ Ana Ramírez	239
VOCES DE LA FILOSOFÍA EN MENDOZA. DIÁLOGOS CON MARÍA DEL CARMEN "PULI" SCHILARDI Y DANIEL PRIETO CASTILLO Adriana María Arpini	263
EXILIO, INTELLECTUAL ORGÁNICO Y FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN EN LOS ESCRITOS DE DUSSEL (1975-1982) Esteban gabriel Sánchez	317
DERROTADOS DE NORMA FÓSCOLO: ENTRE EL EXILIO Y LA COTIDIANIDAD Mariela Cecilia Ávila	359
"TRABAJO" Y "CUESTIÓN SOCIAL" EN ESCRITOS DE ARTURO ROIG DE LA DÉCADA DEL '60 Aldana Contardi	407
CONSIDERACIONES PEDAGÓGICAS EN TORNO A LA IMPLEMENTACIÓN DEL PROGRAMA FILOSOFÍA PARA/CON NIÑOS Y SUS RESPECTIVAS ADAPTACIONES EN MENDOZA Aldo Altamirano	447

Autores



Ramaglia

Osorio

Sánchez

Marino

Arpini

Ávila

Altamirano

Ripamonti

Ramirez

Contardi

SUJETO Y MEMORIA. EL VALOR DEL PROPIO RELATO. UNA INTRODUCCIÓN A LOS ESTUDIOS DE NUESTRA HISTORIA DE LAS IDEAS

Adriana María Arpini¹

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

El presente volumen reúne un conjunto de trabajos que se suman a los ya contenidos en el primero². El objetivo común de ambas publicaciones es contribuir a la construcción de una Historia de las ideas mendocinas del siglo XX, hasta el presente. Ello implica, por una parte, una tarea paciente y silenciosa de documentación, de exploración de materiales de archivos y bibliotecas, ya sea que estén geográficamente localizados o resulten de búsquedas digitales. Pero, por otra parte, tratándose de un lapso reciente de nuestra historia regional, hemos apelado a la memoria volcada en relatos de experiencias vividas por

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).

2 Cf. *Materiales para una historia de las ideas mendocinas*, Volumen I: *Filosofía, educación, literatura, teología*. Mendoza, Qellqasqa, 2022.

quienes fueron entrevistados en el curso de la investigación. La complejidad de los abordajes hizo necesario entrelazar diferentes puntos de vista teóricos y metodologías. Nos valimos principalmente del instrumental proporcionado por la historia de las ideas, la hermenéutica crítica, la semiótica, el análisis del discurso, los estudios de la memoria, las entrevistas en profundidad y el examen de documentos.

Buena parte de los trabajos que integran este volumen –así como varios de los ofrecidos en el primero– son resultado de investigaciones realizadas desde la narrativa, entendida esta como una perspectiva teórico–metodológica pertinente no solo para la investigación social, sino también para los estudios filosóficos, los análisis de experiencias educativas y artísticas, la comprensión de vivencias traumáticas como el exilio. Se trata de un trabajo sobre el discurso, que atiende tanto al contenido como a los modos de enunciación, que busca percibir los detalles, los gestos, la profundidad, lo que se muestra y lo que se oculta. Usamos la noción de discurso en sentido amplio para referirnos a producciones escritas filosóficas, literarias, pedagógicas, pero también a imágenes, testimonios, entrevistas, historias de vida, documentos. Como método no ofrece las garantías de un camino pre–trazado que conduce directamente a los “hechos”, antes bien, lo simbólico se interpone a cada paso y desborda la pretensión de objetividad de la ciencia positiva. ¿Cuál es, entonces, el valor de los relatos para la filosofía, la educación, la interpretación de la obra de arte, la comprensión de experiencias traumáticas? Más cercana a la experiencia, la narrativa no pretende otorgar estatuto de verdad a las anécdotas, sino poner en valor el relato –el

propio relato, el de cada uno— como una forma posible de conocer lo que ha quedado silenciado, invisibilizado por el revés de la trama de la Historia, en sus intersticios.

Apoyados en la experiencia de investigación de quienes integramos el grupo de trabajo, podemos adelantar que la escucha atenta de los relatos, así como los relatos contruidos a partir de la documentación analizada, nos ha permitido trazar la genealogía de conceptos producidos con el afán de comprender el presente y vislumbrar el sentido en que sería posible una transformación de condicionantes del pasado en vistas de abrir alternativas futuras. Así, por ejemplo, las reflexiones acerca del Primer Congreso Nacional de Filosofía, o la sugerencia de una propuesta educativa desde una opción “fuera de la ley”, o desde la prácticas de filosofía con niños, o la crítica del presente a través de las imágenes de la guerra. En este andar hemos podido percibir también los vínculos de los sujetos entre sí, con las cuestiones que abordan en sus trabajos y sus obras, con las contradicciones de su tiempo. Es el caso de las voces de la filosofía obtenidas a través de entrevistas, o del interés por teorizar acerca de la vida cotidiana en tensión con la experiencia del exilio, o de reconocer la marcha de la filosofía a través de un recorrido por las tesis defendidas, o de desentrañar una forma de aproximación a la cuestión social y las formas del trabajo en el pasado mendocino y al mismo tiempo echar las bases para una Historia de las ideas mendocinas. Hemos podido también apreciar lo que desde esas experiencias fue posible generar, así por ejemplo, el sacar a la cotidianidad del lugar de la monotonía y la uniformidad, el mostrar episodios no vistos, fragmentos

no registrados del quehacer filosófico, educativo, artístico o social, todo ello a fuerza de cepillar a contrapelo las versiones lineales de la historia. Asimismo fue posible detectar procesos de su(b)jetivación³ donde se traman lo personal con lo social y colectivo en la búsqueda de identidades, las cuales, justamente porque se configuran en el relato –y no están preformadas desde una historia monumental– nos recuerdan la fragilidad de la vida.

Si las narrativas son de alguna manera constitutivas de nuestra identidad personal y colectiva –Ricoeur (2004) propone el concepto de “identidad narrativa”–, ello se hace más evidente cuando se pone en relación con la memoria. Leonor Arfuch (2018) acuña el concepto de “narrativa de la memoria” para referirse al proceso de elaboración de experiencias pasadas, especialmente cuando se trata de experiencias traumáticas. En la dificultad para traer al lenguaje vivencias dolorosas, en ese “volver a decir”, “volver a vivir” se juega –según esta autora– la capacidad performativa del lenguaje, no solo porque pone en forma la historia personal y favorece procesos de su(b)jetivación, sino también porque apela a su dimensión terapéutica y ética, por cuanto rescata el circuito de la interlocución silenciado, permite asumir la escucha y franquear el camino de lo individual a lo colectivo. En este sentido la memoria es un paso obligado hacia la historia. Cabe, entonces, rescatar las preguntas de Arfuch: “¿cómo dar hospitalidad a lo nuevo que surge,

³ Su(b)jetivación: con el uso del paréntesis en la grafía del término queremos señalar que se trata de un trabajo de autoformación y autorreconocimiento, en cuya dialéctica quedan involucradas la dimensión interior –subjetiva– y el hecho de devenir sujetos socio–históricos.

a las voces que antes no pudieron hablar por miedo, por vergüenza, porque no había oídos que pudieran escuchar? ¿O a las nuevas voces, las que vinieron después y llevan la marca de la época, aunque no hayan vivido en carne propia el dolor o la pérdida?” (Arfuch, 2018, p. 76). Podemos, por nuestra parte, preguntar: ¿Cómo reinstalar el diálogo para poblar de voces el silencio y rehabilitar la escucha? O mejor dicho, ¿cómo dar cabida a prácticas críticas y creativas en filosofía, educación, arte? ¿Cómo habilitar preguntas desde la infancia? ¿Cuál es el valor del propio relato para habilitar procesos de su(b)jetivación, de auto y heterorreconocimiento, de transformación y liberación?

Entre los interrogantes que la reflexión acerca de la historia busca responder, Hayden White (2003) formula uno que nos interesa particularmente: ¿Qué autoridad pueden demandar los relatos históricos como contribuciones a un conocimiento de la realidad en general y de las ciencias humanas en particular? (p. 108). La pregunta se refiere al status de las narraciones históricas, las cuales tienen mucho en común con otros tipos de narraciones –v. gr. las literarias, las que expresan vivencias cotidianas, las representadas en imágenes, entre otras– por cuanto su efecto explicativo se logra mediante una operación de “tramado” a partir de meras crónicas. Un conjunto de acontecimientos registrado no constituye por sí mismo un relato histórico, son sus elementos. Para que haya relato, dichos elementos deben ser incorporados en una trama mediante operaciones de subordinación, supresión o énfasis. Las situaciones históricas no son por sí mismas trágicas, cómicas o novelescas, antes bien, pueden ser tramadas de diferentes maneras,

proporcionando diferentes interpretaciones a los acontecimientos. Ello no invalida la capacidad epistémica de la narrativa histórica, su aptitud para proveer conocimiento, ya sea ajustando la secuencia de los hechos a la mecánica de la causalidad (explicación científica), o bien codificando los acontecimientos bajo categorías de articulación histórica⁴. Bajo esta última forma, el receptor no solo sigue el relato, sino que lo comprende, incorporándolo como parte de su propio legado. El carácter mediador de la narrativa histórica apunta simultáneamente hacia los acontecimientos descritos en la narrativa y hacia el tipo de relato que el historiador ha elegido para mostrar cómo se traman dichos acontecimientos en la triple dimensión de la temporalidad. “Ningún conjunto dado de acontecimientos atestiguados por el registro histórico –dice Heyden White– comprende un relato manifiestamente terminado y completo”. La coherencia total de cualquier serie dada de hechos históricos es la coherencia del relato, que se logra adaptando los hechos a la forma del relato. Esta función mediatizadora permite hablar de la narrativa histórica como una “metáfora extendida”. Como metáfora, no refleja la cosa, sino que brinda direcciones para encontrar las imágenes de nuestra experiencia cultural que faciliten la comprensión de los posibles significados de los acontecimientos. (Cf.

⁴ José Gaos reconoce la importancia de generar tales categorías de comprensión de acontecimientos específicos en *Historia de las ideas*, pero advierte también acerca de no caer en el “imperialismo de las categorías”, esto es, de la tentación de subsumir experiencias singulares bajo categorías pretendidamente universales, apelando justamente al argumento de la identidad universalidad del ser.

White, 2003, p. 123–126). Pues las narraciones, como toda experiencia de comunicación, consisten en un proceso de codificación, decodificación y recodificación en la que una representación es clarificada al ser presentada en un modo figurativo diferente de aquél en que fue codificada por la convención, la autoridad o la costumbre. Y la fuerza explicativa de la narración, y también su capacidad de transformación del presente, dependen del contraste entre la codificación original y la posterior. No es simplemente un registro de lo sucedido en la transición de una situación a otra, sino una redescrición progresiva de las series de acontecimientos de manera que desmantelan una estructura codificada en cierto modo verbal, al principio, para justificar una recodificación de esta en otro modo, al final. En esto consiste el carácter mediador de las narraciones.

Por otra parte, es necesario recordar que la relación entre sujeto y memoria no es de exterioridad, sino de mutua implicación y constitución. Con el propósito de explicitar esta relación, Jorge Osorio y Graciela Rubio (2006) apelan a la expresión “deseo de la memoria” y aclaran que se trata de una representación con sentido, en línea con la expresión acuñada por Adela Cortina (2003) de “inteligencia deseosa”. Es decir que el deseo, como búsqueda de la felicidad es una actividad intelectual impulsada por la aspiración a la vida en común, con otros, antes que una actividad exclusivamente racional e instrumental. De modo que la enunciación del deseo –el para qué social y humano– redimensiona la memoria vital hacia la acción política como un deber.

Las experiencias traumáticas del siglo XX, en particular

para nuestro interés las que afectaron a nuestra región de América Latina, nos colocan ante el deber irrenunciable de historizar la memoria. Esto es llevar al ámbito de lo público la memoria guardada en lo íntimo de las personas y de los grupos para hacerlas converger con otras memorias vivas o heredadas en la construcción de la memoria histórica (Cf. Osorio y Rubio, 2006). A este propósito vale la aclaración de Heyden White (1998) acerca de que no existe relato o escritura inocente. La certidumbre del conocimiento histórico no está en la fuente por sí misma, ella no es la portadora de la verdad, si bien constituye un elemento clave para orientar la investigación. La evocación del hecho pasado, como hecho cerrado, que se explica por el encadenamiento de causas argumentadas en función de un fin determinado desde el presente, desvincula la vivencia temporal del sujeto y subordina la experiencia humana a una perspectiva racional causal objetivante, que la historiografía positivista valida como memoria escrituraria. Al contrario, la memoria viva y reflexiva –aquella cuyos caracteres, según Platón⁵, se escriben el alma– adquiere la condición vital del sujeto que se asume a sí mismo como tarea. En otras palabras, es la actividad de un sujeto que se afirma a sí mismo y desea conocerse desde la inquietud de un presente memorioso que busca alternativas que abran nuevas posibilidades al

5 Cf. Platón, *Fedro*, 274, c – 277. Ver también la introducción a nuestro trabajo “Voces de la filosofía en Mendoza. Testimonios, exilios, retornos. Diálogos con René Gotthelf y Norma Fóscolo”, en: *Materiales para una Historia de las ideas mendocinas*. Volumen I: *Filosofía, educación, literatura, teología*. Op. Cit., pp. 209–253.

futuro⁶. Lo que se pone en juego en este caso es la capacidad de generar una reflexión a partir de las múltiples interpretaciones que se combinan en el acto subjetivo de narrar. Desde la perspectiva del pensamiento crítico quedan habilitadas formas de aproximación desde la Historia de las ideas, la perspectiva decolonial, la crítica feminista, la vida cotidiana, entre otras.

El pasado no está nunca acabado y su consideración abre posibles sentidos para el presente y proyecciones para el futuro. El pasado se configura como un fondo de experiencias al cual recurrir desde un presente dinámico y conflictivo. El historiador/filósofo que habita esa tensión, pone en relación dialéctica pasado y futuro, realiza una crítica a la memoria escrituraria y desestanca la memoria viva, abre un espacio de justicia para transformar la memoria en proyecto.

Los trabajos contenidos en este volumen, y en el anterior, están presentados a la manera de tramas singulares, se refieren a momentos y hechos particulares de nuestra Historia de las ideas. Forman parte de una cronología incompleta y sinuosa. Podemos arriesgar una periodización –lo hicimos, de hecho en el primer volumen–, a sabiendas de los vacíos que es necesario completar y que tal vez obliguen a modificarla, torcerla, ramificarla. Faltan todavía muchos estudios monográficos que permitan una articulación histórica de grado superior. Sin embargo en el proceso

6 En este sentido Arturo Roig (1981) introduce la noción de “*a priori* antropológico” para referirse a un sujeto que se afirma a sí mismo como valioso y considera valioso conocerse a sí mismo.

de configuración y reconfiguración de la propia identidad cultural consideramos valioso exponer estas narraciones de acontecimientos singulares, desde los cuales se habilita la reflexión acerca de nosotros mismos y los modos de abrirnos a los otros, a los procesos nacionales y mundiales.

En “Notas sobre el Congreso Nacional de Filosofía de 1949” Juan Manuel Ramaglia trama las experiencias y los posicionamientos teóricos de algunos de sus protagonistas nacionales e internacionales que participaron del evento realizado en Mendoza, con el propósito de comprender la emergencia de ciertas facetas de la filosofía de posguerra, relevantes para la historia de la filosofía y de la cultura argentinas. Dicho acontecimiento marcó una inflexión entre dos maneras de practicar la filosofía: una habita en la tensión entre el momento reflexivo y las urgencias vitales de la acción, otra se instala en el reposado ambiente de la institución académica. En la búsqueda de un lenguaje propio, ambas conviven, se relacionan y se contradicen. A través de los análisis de Coriolano Alberini en torno de la filosofía argentina recortada en el marco de la filosofía universal, de Hans-George Gadamer sobre los límites de la razón histórica, y de Carlos Astrada acerca de la filosofía de la existencia como metafísica de la finitud, Ramaglia da cuenta de un posible diálogo filosófico cuyo punto de encuentro alude a que lo propio de la filosofía “no se encuentra allende nuestra existencia, sino en la marcha incierta y aciaga de la historia y las luchas sociales por la emancipación”.

Nadya Marino se ocupa de “Angélica Mendoza y su vinculación con Francisco Romero”, especialmente de la

lectura que la filósofa mendocina hace de los conceptos de espíritu y trascendencia, tal como son desarrollados por Romero en *Papeles para una Filosofía* (1945). El estudio de Marino permite apreciar, además, la relación entre los desarrollos de la filosofía local (provincial), nacional e internacional, en la coyuntura histórica de mediados del siglo XX. El texto de Mendoza forma parte de un homenaje que la *Revista Cubana de Filosofía* realiza a quién había sido su maestro y era reconocido como uno de los “fundadores” de la filosofía en América Latina. En el diálogo de la filósofa con la obra de Romero se advierte, por una parte, la actitud considerada y respetuosa hacia el maestro, los aspectos teóricos en que hay coincidencias, pero también aquellos en los que se advierte distanciamiento, particularmente en relación con cuestiones de filosofía práctica.

Paula Ripamonti realiza un trabajo de archivo a partir de los textos que habilitaron el más alto grado de formación en Filosofía: las tesis doctorales presentadas y defendidas en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNCUYO, entre 1954 y 2021. De este modo aporta a la construcción de un mapa de la historia de la filosofía en Mendoza, desde la mitad del siglo XX hasta las dos primeras décadas del XXI, identificando improntas institucionales, pliegues y condiciones contextuales, en la que las tesis fueron producidas. En un primer movimiento, las describe y clasifica bajo diferentes criterios y particularidades de contexto, teniendo en cuenta, además, la documentación existente y testimonios de algunos de sus autores. En un segundo movimiento reflexiona sobre el heterogéneo universo que conforman, sobre su carácter de archivo que las reúne

en un mismo estante de la Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras, bajo el rótulo de “trabajos de investigación filosófica”. En ese lugar descubre una tesis doctoral especial: un texto que fue presentado en tiempo y forma y sin embargo, no pudo ser defendido. La indagación arroja numerosos interrogantes que tal vez puedan resumirse en una pregunta ¿qué crean y cuáles son los secretos de las tesis? La respuesta involucra cuestiones epistémicas, históricas y políticas.

Néstor Luis Osorio introduce la obra del jesuita “Macuca” Llorens en el Barrio San Martín, en particular sus iniciativas en el campo de la educación. En sus inicios el lugar fue un basural a cielo abierto, donde la gente vivía en la basura y de la basura. Su primera tarea consistió en organizar cooperativas integrales para ocupar el basural, lotearlo y construir viviendas contra la voluntad de las autoridades. Desde 1964 vivió en el Barrio para profundizar su compromiso con la comunidad. Su prioridad fue crear una escuela, pero con unos criterios educativos que respondiera a los problemas y necesidades del Barrio, aunque ello constituyera una “opción fuera de la ley”. Se basó en la pedagogía de la Escuela Nueva, que prioriza la libertad del estudiante y sus capacidades. La opción fue una educación personalizada, comunitaria, concientizadora del propio valor y dignidad. El trabajo contiene una entrevista realizada a Héctor Orelogio quien relata su experiencia como campamentero universitario y el trabajo que realizaban con el Padre Llorens.

Ana Ramírez trabaja sobre la imagen, en particular sobre los grabados del artista mendocino José Bermúdez

durante los años '70. Organiza su exposición apelando al concepto de “arte impuro”, el cual alude a una práctica artística atravesada por la historicidad, impactada por los acontecimientos sociales y políticos del momento. Sostiene que los grabados de Bermúdez pueden ser interpretados como una doble ruptura: respecto de la producción anterior del artista y de la elección de la técnica del grabado como soporte para las obras. Se detiene en el análisis de dos producciones surgidas de la exégesis del artista acerca de la coyuntura internacional: *La Guerra y Defoliación de Primavera*.

Adriana María Arpini recupera voces de la filosofía mendocina a través de relatos obtenidos en entrevistas realizadas a María del Carmen “Puli” Schilardi y Daniel Prieto Castillo. La narración de sus experiencias, vividas desde en la segunda mitad del siglo que pasó, permite visibilizar aspectos de la historia intelectual de Mendoza, en particular de prácticas filosóficas y educativas innovadoras; pero que en su momento no recibieron el merecido reconocimiento. En sus narraciones se aúnan experiencias traumáticas: la del exilio, exterior e interior, y la del retorno y el recomienzo. El poner por escrito episodios transmitidos en la oralidad permite acceder a una forma de conocimiento histórico en que el registro de los hechos habilita la comprensión de acontecimientos silenciados por la historiografía positiva. En este sentido es posible interpretar no solo el exilio de las personas, sino también de las prácticas dialógicas en que son posibles la comunicación, la educación y la filosofía misma.

Esteban Sánchez reflexiona acerca de la obra de En-

rique Dussel producida a partir de su experiencia exiliar mexicana. Se concentra en los escritos filosóficos elaborados en el periodo comprendido desde el año 1975 hasta 1982 y examina de modo episódico los tópicos de exilio, intelectual orgánico y de Filosofía de la Liberación. Busca comprender no solo el contexto de emergencia y producción de estos escritos sino también sus desplazamientos temáticos en relación a la politicidad del discurso filosófico. Se propone examinar la Filosofía de la Liberación dusseliana como un modo de autoafirmación del sujeto latinoamericano. Al mismo tiempo advierte que el filosofar dusseliano dialoga y participa del concierto de la tradición filosófica latinoamericana para comprender y transformar la realidad. En este sentido, la pesquisa intenta atender a los nexos y tensiones que se configuran entre el saber filosófico de la liberación y su propia historicidad en el proceso de autoposición del sujeto.

Mariela Cecilia Avila sigue los derroteros de la filósofa mendocina Norma Fóscolo, entre el exilio y la cotidianidad. Se detiene en el tratamiento de este último tema, como uno de los nudos centrales de su reflexión, que permite abrir el juego especulativo a fin de desplegar una interpretación de las experiencias políticas, académicas y vitales de la autora. Enriquece la cuestión aludiendo a los escritos de otro filósofo, también exiliado, en este caso de la academia chilena, Humberto Giannini. El estudio de Avila permite vislumbrar también otra trama en la que se teje la praxis filosófica y político-académica de un grupo de jóvenes que en el bienio '73-'75 proponían una renovación de la pedagogía universitaria. Propuesta que fue truncada

por la Misión Ivanissevich y la posterior imposición de la dictadura cívico–militar.

Por su parte, Aldana Contardi se ocupa de un momento específico de la producción intelectual de Arturo Andrés Roig, la década de los '60, en el cual se despliega un trabajo interpretativo profundo del pasado social y político de Mendoza. Da cuenta del modo en que el filósofo desarrolla sus investigaciones sobre el pasado de la filosofía y la historia de las ideas en la Provincia, apelando a la prensa, desplegando líneas interpretativas y elaborando categorías que configuran una propuesta metodológica crítica. El interés se centra en el modo en que analiza la cuestión social a partir del concepto de trabajo en una serie de textos que no han sido revisitados por otros investigadores que se han ocupado del programa filosófico desplegado por Arturo Andrés Roig.

Finalmente, Aldo Altamirano se interesa en la implementación del programa de filosofía para/con niños en Mendoza y sus adaptaciones y cuestionamientos a la propuesta inicial de Matthew Lipman. Da cuenta de diversas actividades y producciones vinculadas al desarrollo de dicho programa desde comienzos del segundo milenio, y del modo en que se constituye como una alternativa teórico–práctica frente al canon académico institucionalizado. Apela a la documentación y a la información de primera mano obtenida a través de entrevistas que permiten su interpretación y valoración.

Bibliografía

- Arfuch, Leonor (2018). *La vida narrada. Memoria, subjetividad y política*. Villa María, EDUVIM.
- Cortina, Adela (2003). *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, Madrid, Alianza.
- Gaos, José (1980). *En torno a la filosofía mexicana*. México: Alianza.
- Osorio, Jorge y Graciela Rubio (2006). "El tiempo de los sujetos: Pedagogía de la memoria y Democracia". En: *El Deseo de la Memoria. Escritura e Historia*. Escuela de Humanidades y Política, Santiago de Chile: Gráfica Andes.
- Platón, (1968). *Fedro, o de la belleza*. Traducido del griego por María Araujo. Prólogo de Antonio Rodríguez Huescar. Sexta edición. Buenos Aires, Aguilar.
- Ricoeur, Paul (2004). *La memoria, la historia, el olvido*. Traducción de Agustín Neira. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Roig, Arturo Andrés (1981). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México, Fondo de Cultura Económica.
- White, Hayden (2003). *El texto histórico como artefacto literario*. Introducción de Verónica Tozzi, traducción de Verónica Tozzi y Nicolás Lavagnino. Barcelona, Paidós.
- White, Hayden (1998). *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

NOTAS EN TORNO AL CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA DE 1949

Juan Manuel Ramaglia¹

 ORCID ID <https://orcid.org/0000-0003-3450-0145>

A fines de marzo de 1949 se realizó el Primer Congreso Nacional de Filosofía en la ciudad de Mendoza. Las circunstancias que rodearon al evento académico fueron considerablemente singulares. En un país que, como recuerda Hans-Georg Gadamer en sus memorias, “solo con lentitud se dejaba arrastrar hacia el remolino del siglo XX”, se producía el encuentro de más de cien profesores de filosofía provenientes de diferentes partes del mundo. Casi inmediatamente después de la Segunda Guerra Mundial, una atmósfera anímica de angustia, amargura y, al fin, desengaño asediaba el horizonte espiritual de la cultura occidental. El sueño europeo de una cultura universal y cosmopolita parecía desvanecerse como posibilidad efectiva de la marcha histórica. Ese paisaje se fundía con otro no menos desconcertante: la infinita extensión de la pampa argentina. Sus horizontes se extendían melancólicamente sobre el destino incierto, aunque promisorio, de una

¹ Juan Manuel Ramaglia es Profesor de Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo. Actualmente es becario doctoral de CONICET con sede en el Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales (INCHUSA) del CCT Mendoza.

nación. La figura de Juan Domingo Perón –quien presidía por aquel entonces los destinos públicos del país– ofició el acto de clausura del Congreso con su célebre discurso sobre la Comunidad Organizada, pronunciado el 9 de abril.

Coriolano Alberini y su lectura de la filosofía argentina

El primer congreso Nacional de Filosofía fue un acontecimiento de vital importancia en la historia cultural argentina. Así fue percibido incluso en el propio discurso de apertura de la sesión inaugural a cargo de Coriolano Alberini², quien era una de las figuras más destacadas del ámbito académico argentino (cfr. Alberini, 1950). En ese discurso, Alberini, áspero contrincante del positivismo, describía, entre ironías y sarcasmos, las peripecias que habían signado la inscripción del espíritu filosófico en el desarrollo intelectual del país. “La Facultad de Filosofía fue, durante muchos años, una pequeña ínsula metafísica en el país” (*Ibidem*, p. 66). Lo que había comenzado hace poco más de medio siglo en la Facultad de Filosofía y Letras

² Coriolano Alberini había asumido un año antes como Secretario Técnico del Congreso en reemplazo del profesor Pbro. Juan R. Sepich, lo cual significó también un giro en la orientación teórica. En un principio el Congreso debía realizarse en Mendoza en octubre de 1948, en coincidencia con el cuarto centenario del nacimiento de Francisco Suárez, escolástico español. Luego de la renuncia de Sepich a su cargo de secretario del Congreso de Filosofía, los nuevos miembros de la Secretaría Técnica fueron profesores pertenecientes al sector académico laico de Buenos Aires: Luis Juan Guerrero (Secretario de actas), Luis Felipe García de Onrubia (Prosecretario) y como asesores Héctor Llambías y Miguel Ángel Virasoro. Cfr. Pro, 1965; Ruvituso, 2015; Arpini, 2019.

**ACTAS DEL PRIMER
CONGRESO NACIONAL
DE FILOSOFÍA**

M E N D O Z A

A R G E N T I N A

MARZO 30 - ABRIL 9, 1949

TOMO I



UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO

de Buenos Aires, era, según Alberini, la formación de una cultura filosófica en sentido estricto. Sucede que, en países nuevos, como era el caso de la Argentina y los demás países latinoamericanos, el progreso de la especulación filosófica debió toparse al comienzo de su itinerario con el drama inaugural de nuestra nación.

Los hombres que forjaron la patria y su organización constitucional –escribe Alberini– amaban, cada uno a su manera, las ideas elevadas, aunque ellos, en verdad, no fueron filósofos, sino hombres de acción respetuosos de la filosofía. Pensaban para obrar, y ya se sabe que la acción, como dice Plotino, “es un debilitamiento de la contemplación”. En países nuevos es probable que lo primero devore lo segundo (*Ibidem*, 1950, p. 64).

Tal vez cabría llamar a esta última idea que enuncia Alberini una *praxofagia*, es decir, una *praxis* devoradora de la conciencia especulativa filosófica. O, para resumirlo con una expresión de Alberini, diríamos que “La acción se tragó el alma” (Alberini, 1966, p. 124). Pero si la acción es “un debilitamiento para la contemplación”, no menos ciertas son las palabras que escribió Shakespeare en su célebre *Hamlet*: “La conciencia nos hace cobardes a todos: y así el originario matiz de la determinación es cortado por la palidez del pensamiento”. Hay, como se ve, toda una secreta y amarga dialéctica entre teoría y praxis. No se debería buscar ni reclamar en los escritos, por ejemplo, de un Echeverría, un Sarmiento o el mismo Alberdi, algo así como una entrega total a la especulación filosófica. Su

filosofía o *Weltanschauung*, como solía decir Alberini, eran “creencias dinámicas más que convicciones”, forjadas en el conflicto latente que existe entre una filosofía “en sentido estricto” y la filosofía hecha en tiempos de peligro y convulsión social. Sería oportuno recordar en este punto la particular advertencia que arroja Horacio González mientras cavila sobre los modos en que la cita textual emerge en el pensar filosófico:

La filosofía hecha al resguardo de los asuntos públicos (o históricos, si se quiere) de la Argentina, reclama menos de la cita cultivada de los tiempos de calma (que son los tiempos académicos por excelencia, el momento académico del ser social) que de la cita concesiva de los tiempos de convulsión (o de oscuridad, si se quiere). [...] Es la filosofía arrancada del cuerpo vivo de la sociedad, desgajada del núcleo oscuro de la vida nacional, lo que certifica que el camino de la cita de textos consagrados se revierte hacia el corazón de lo que singularmente ocurre en una historia que es única e irremplazable (González, 2005, p. 71).

La *cita* sería el momento en que la inminente incorporación de lo otro asalta la razón de nuestro discurso y lo deglute en la conciencia de sí textual. Pero la dificultad que se juega en la efectiva incorporación de lo otro, es un desafío que “no solo no es exterior sino que es la propia materia primera de esa filosofía, su asunto verdadero” (González, 2005 p. 69). Al adentrarse en el drama fundacional de nuestra nación, González recrea las tensiones que marcaron la escritura filosófica y las dificultades que

presidieron la fundación de una verdadera cultura nacional. Paul Groussac –primer director de la Biblioteca Nacional y quien fuera “quizás el escritor que por primera vez entre nosotros se sintiera llamado a realizar reflexiones precisas sobre las prácticas de los escritores frente a sus escritos y las usanzas culturales de una época”– reflexiona sobre cómo leía y citaba Mariano Moreno y su despreocupado uso de las citas. “Moreno será descuidado con su escritura y no cita correctamente (o directamente no cita) a los autores de los que extrae sus textos. Cual glosador negligente, maltrata los vínculos de fidelidad a las obras. Sin embargo, elogia aparatosamente a los autores que desvalija” (González, 2005, p. 47). Los escritos de Moreno precisaban, y este era el proyecto groussaquiano, de una crítica textual que, atendiendo a la idea de autoría individual, revierta “la tendencia al descuido en las citas”. La cita se presentaba como un “obstáculo textual”: era el obstáculo con que se topaba la búsqueda de una “lengua filosófica propia”. Pero para el ensayista argentino no es ya “la cita filosófica mal planteada y empleada para la estólida vanidad del filosofastro” el verdadero obstáculo, sino “la cita como convocatoria y encuentro de las partes distanciadas del trance que animará los lenguajes de la historia”. Hacer verdaderamente filosofía no puede consistir en la expulsión de ese obstáculo fuera de sí, como si se tratara de algo impropio. Tampoco habría que lamentarse ante lo que podríamos considerar como una espuria procedencia de nuestro pensamiento especulativo. Si en sus orígenes la filosofía argentina surge de la imperiosa necesidad de fundamentar la independencia política, cabría hablar, más

que de una filosofía política, de una tensión irresoluble entre filosofía y política. El primer encuentro entre filosofía y política asumirá así la forma específica de una aporía entre la “filosofía de los filósofos” y “el lenguaje de la conducción política como filosofía encarnada” (Cfr. González, 2005).

Después de esta breve digresión, regresemos al discurso de apertura de Coriolano Alberini. Luego de referirse a estos obstáculos inevitables en la conformación de una conciencia filosófica nacional, pronunciaba a continuación un elogio de los que él llamaba, con cierto sarcasmo, los “sofistas” argentinos. “Dicen que antes había ‘sofistas’, ahora, profesores... Ello probaría que la sofística griega, en sus formas superiores, algo serio significa en la historia filosófica” (Alberini, 1950, p. 62). Y más adelante se preguntaba: “En nuestro país, cuya vida filosófica es un tanto primitiva, ¿qué fuera de la filosofía si no hubiese universidades?” (*Ibidem*, p. 62). Su elogio consistía en un breve recuento casi autobiográfico de los profesores más distinguidos que, a través de la enseñanza universitaria en la Facultad de Filosofía de Buenos Aires, principal casa filosófica del país por aquel entonces, habían contribuido a crear los comienzos de la cultura filosófica argentina. Vale decir que la presencia de Coriolano Alberini está indisolublemente ligada a la vida universitaria argentina³, desde

3 Coriolano Alberini (Milán, 1886 – Buenos Aires, 1960). Cursó desde los 12 años en el Colegio Nacional de Buenos Aires y luego ingresó simultáneamente en las Facultades de Filosofía y Letras y de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires en 1906. Posteriormente, Alberini decide dedicarse a los estudios de filosofía en forma exclusiva. Su itinerario académico permaneció ligado a la Universidad de Buenos Aires desde 1912, primero como

su actuación en el movimiento de la reforma universitaria de 1918 hasta su participación como secretario técnico en el Primer Congreso Nacional de Filosofía. Pero, como bien ha expresado el filósofo Rodolfo Agoglia, su más genuina vocación probablemente pueda definirse en un pequeño fragmento de su discurso:

Procuremos ser profesores, profesores sin “profesorismo”, esto es con plena libertad espiritual, vigor anímico y culto lírico de la más alta forma de la verdad; profesores y nada más que profesores, en países donde es poca cosa ser profesor, lo cual, si bien se mira, sería una razón más para empeñarse en ser profesor, pues, al parecer, hay mucho que enseñar... (Alberini, 1950, p. 63).

Los profesores serían quienes iniciaron la cultura filosófica en un sentido estricto que no es sino, en palabras de Alberini, “la pasión por la verdad pura”. No obstante este cálido reconocimiento a la noble labor que habrían realizado aquellos primeros profesores, tampoco se privó de prodigar algunas diatribas cuando lo creyó necesario. Tal fue el caso respecto a la figura de José Ingenieros:

director de la Revista de la Universidad de Buenos Aires, luego como profesor, impartió las cátedras de Psicología desde 1918 y de Introducción a la Filosofía desde 1920. Fue Decano de la Facultad de Filosofía y Letras entre 1924–27, 1931–32 y 1936–1940. En 1928 asumió como Vicerrector de la Universidad. También enseñó Gnoseología y Metafísica en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata. (cfr. Pró, D. 1960, Agoglia, R. 1964, Jalif de Bertranou, C. 2004).

Sobrábale –comenzaba diciendo Alberini– una innegable destreza para componer libros y escenificar lugares comunes científicistas. [...] En sus últimos años, incitado por el clima filosófico de la Facultad, se entregó a la metafísica científicista, inspirándose en los dioses menores del positivismo extrapolante. Acerca de su abundante obra, solo juzgamos el aspecto estrictamente filosófico, el cual, a decir verdad, es bien escaso (Alberini, 1950, p. 68).

Hacia el final de su conferencia, culminaba su elogio de un modo tan categórico como fulminante: “Su claridad periférica, su implacable esquematismo, y la resonancia fácil, lo hacían precisamente más peligroso para el porvenir de los estudios filosóficos en nuestro país” (Alberini, 1950, p. 69). No resulta difícil advertir el tono excesivamente mordaz con la generación positivista. El positivismo había contribuido en cierta forma, según Alberini (1966), a la creación de una cultura abstracta, vinculada a una época de violento progreso vegetativo del país.

En semejante ambiente, propio de una rica sociedad nueva, rebosante de orgullo vital, formose una clase directiva llena de elegante cultura periférica y propensa a la tolerancia de puro escéptica. No fue el escepticismo que nace del dolor de pensar, sino fina flor de la *noncuranza*, propia de una tierra nueva y consciente de su riqueza fácil y de su seguro porvenir (Alberini, 1950, p. 64).

Esa visión del progreso, ligada a una concepción económica liberal, hacía del positivismo un temible enemigo

de las necesidades y particularidades del país. Alberini, en cambio, abrazaba una necesidad cronotópica del pensar filosófico, fuera de la cual no era posible forjar su porvenir: “No se puede superar la atmósfera que es condición de su existencia. La filosofía está condicionada, en gran medida, por su propia historicidad. No se puede pensar por fuera de la tradición. Lo grave estaría en que el filósofo lo ignorara” (*Ibidem*, p. 76–77). El porvenir espiritual de nuestra nación exigía el advenimiento de un pensar filosófico autónomo que funde sus preocupaciones y soluciones en el suelo vital de su tradición. Pero tampoco debía exagerarse demasiado esta pretensión histórica. “El historicismo radical –decía Alberini– reduce la filosofía a un pedantísimo museo de la *Weltanschauungen*” (*Ibidem*, p. 77). Porque, ¿aunque con- vengamos que la “razón” es un invento griego, deja por ello de ser universal? “La psicogenia de una idea –contestaba Alberini– nada prueba contra el valor lógico de la idea” (*Ibidem*, p. 78). No se trataba solo de buscar los orígenes de las ideas en una “climatología más o menos incon- sistente”, pero tampoco parecía que se pudieran obviar las “condiciones de existencia” del pensar filosófico. Lo más probable es que ese “historicismo hiperbólico” termine en un escepticismo insaciable. Tampoco se probaría nada con mostrar qué cantidad de conocimientos los griegos impor- taron desde las vecinas tierras orientales. Esto último ya había sido señalado lucidamente por Nietzsche:

No cabe cosa más absurda que atribuir a los griegos una cultura autóctona; al contrario: más bien habrá que afirmar que asimilaron para sí enteramente la cultura viva

de otros pueblos, de ahí que llegaran tan lejos... El camino que se remonta a los orígenes conduce siempre a la barbarie; y quien se ocupa de los griegos debe tener presente que tanto barbariza el instinto desatado de conocimiento como el odio al saber, y que los griegos, dado su respeto a la vida, dada su necesidad de un ideal de vida, lograron dominar ese instinto insaciable de conocimiento que llevaban dentro ... porque querían vivir enseñada lo que habían aprendido (Nietzsche, 2015, p. 369).

En 1930, invitado por el director del Seminario de romanística, Prof. Ernst Gemillscheg, Alberini dio una conferencia en la Universidad de Berlín sobre “La filosofía alemana en la Argentina”⁴. Al rastrear los vínculos espi-

⁴ El trabajo fue publicado por primera vez en castellano. Luego se editó en Berlín con el mismo título en alemán *Die deutsche Philosophie in Argentinien*, precedido por un prólogo de Albert Einstein, y comprendía las tres conferencias dadas por Alberini en las Universidades de Berlín, Leipzig y Hamburgo en idioma castellano y alemán, de enero a marzo de 1930. En el prólogo de Einstein se puede valorar la repercusión que las conferencias de Alberini habían tenido en un público alemán que desconocía casi totalmente las obras de los pensadores e intelectuales argentinos: “Nosotros, habitantes de un país con una cultura relativamente antigua y sistematizada tenemos la ventaja de una importante herencia espiritual que hemos recibido con la leche materna, por así decir. Pero nos falta, en cambio, la proximidad con la naturaleza y la inmediatez del espíritu que son propias de un país nuevo. Por eso resulta interesante, para nosotros, la “*Weltanschauung*” de Alberini, extraída de las fuentes espirituales de los pensadores de todos los tiempos y pueblos, analizadas y valorizadas con agudeza latina. Por mi parte, yo recordaré siempre con gratitud las conversaciones que mantuve con este hombre de singular y agudo ingenio y estoy convencido de que el trato con este pensador, tan objetivo, es una fuente de ilustración y de gozo espiritual”. (Alberini, 1966, p. 41).

rituales entre la Argentina y Alemania, su pretensión era menos rendir cuentas acerca de qué conocimientos habían sido importados de las tierras germanas que revelar cómo cada pueblo posee “una manera propia y espontánea de sentir la vida” (Alberini, 1966, p. 42). Las ideas surgen de una oscura y elemental “axiología colectiva” y poco importa que esta no siempre logre una clara conciencia de sí misma. “En tal sentido, –decía Alberini– cabe afirmar que si no existe una filosofía argentina, hay, por lo menos, una manera argentina de sentir los valores fundamentales del espíritu humano” (Alberini, 1966, p. 42). Esto se ve claramente cuando describe la influencia de Herder en la generación romántica de 1937. En el caso del poeta Esteban Echeverría afirma que es el Herder argentino. “Con Echeverría la inteligencia argentina abandona las abstracciones del *Aufklärung* [Iluminismo] para encarar los problemas políticos con criterio historicista” (*Ibidem*, p. 50). Pero el historicismo de nuestros románticos presentaba una reserva solo explicable por su espíritu militante:

... escárbese el fondo de nuestros románticos y se descubrirá una buena dosis del *Aufklärung* que justificó la revolución de Mayo de 1810. Siempre alienta en ellos el progresismo de Rivadavia, pero elaborado, como es natural, no ya con abstracciones unitarias, sino con discretas sustancias filosóficas procedentes del historicismo romántico. Se diría que destilan el historicismo para despojarlo de todo lo que pueda significar tendencia retrógrada o propensión al realismo escéptico (*Ibidem*, p. 53).

Alberini señala que hacia 1880 comienza a declinar el espíritu romántico y, junto con él, el “destino curioso y difuso” de Herder en la historia intelectual y civil argentina. Con Spencer y Comte surgen las primeras formas de la ideología positivista: a la concepción vitalista de evolución de los románticos sucede la interpretación mecánica del devenir junto a una evidente tendencia hacia el materialismo. Cierta propensión retórica y pragmática, suerte de “diletantismo efectista”, se exacerbó con el influjo del positivismo. Ese pragmatismo fácil, que tiende a obras de tipo periodístico, tenía, para el gusto de Alberini, un innegable “sabor colonial”: “Antes que las ideas, se diría que interesa la piel de las ideas. Por eso, si bien se mira, el positivismo, lejos de ser una exaltación del espíritu científico, fue aquí una ingenua retórica de la ciencia” (*Ibidem*, p. 65). La producción positivista argentina solo había acentuado los habituales defectos de la “inteligencia latinoamericana”. Pero esta tendencia comienza a revertirse en la “pequeña ínsula metafísica del país”, expresión que utilizaba Alberini para referirse a la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires. “Hacia 1910, y aun antes, comienzan a vislumbrarse en Buenos Aires ligeros síntomas de reacción contra la vacuidad de la cultura positivista y la entonación pragmática en demasía de la historia espiritual argentina” (*Ibidem*, p. 68). Este nuevo despertar se manifiesta, sobre todo, en la conciencia de algunos jóvenes estudiantes, entre los que, claro está, se incluía el mismo Alberini. Así también lo expresaba en su discurso de apertura al referirse a su período de formación filosófica en la Facultad:

No tendíamos a una nueva sumisión filosófica. Aplicábamos, en cierto modo, el pensamiento de Lachelier: “Hay que penetrar hondamente en un sistema filosófico, pero con una condición: salir de él”. Se trataba, pues, de formar un espíritu filosófico concienzudo, más que de caer en una letra de moda. Lo primordial no estaba en abandonar el positivismo para entregarse al espiritualismo, ya que eso, en rigor, no era sino una manera de cambiar de posición viejo espíritu de enseñanza, sin salir de él (Alberini, 1950, pp. 72–73).

Contra aquella “metafísica del cientificismo sin ciencia” comenzaba a manifestarse el impulso hacia la creación de un fuerte espíritu filosófico en la Argentina, impulso que hacía presentir el no muy lejano advenimiento de un “pensar filosófico autónomo”. Tras cuarenta años de lucha por la instauración de una cultura filosófica profunda, el Congreso le permitía presagiar a Alberini “un nuevo matiz a la vida espiritual de la nación”, en una cultura que “será universal a fuerza de ser argentina” (*Ibidem*, p. 80). La cultura intelectual del país quedaba de algún modo ligada a los destinos emancipatorios de la nación (Cfr. Oviedo, 2005). Era el inicio de la creación de una cultura nacional que “pretende despojar a nuestra producción ideológica de su aire colonial” y de una filosofía de tiempos y lugares específicos que no sea simplemente el eco de los nombres filosóficos europeos:

Todo ello ha contribuido a crear en la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires el culto de la buena formación

filosófica. Ya no resulta oportuna la irónica expresión de un distinguidísimo escritor francés radicado en Buenos Aires, Paul Groussac, quien aludiendo al ingenuo anacronismo de las modas intelectuales practicadas en Buenos Aires, solía decir: “El sol sale en Buenos Aires cuatro horas más tarde que en París” (Alberini, 1966 p. 72).

Hans-George Gadamer: tradición, historia y lenguaje

Una cultura abstracta, desvinculada de un horizonte vital, solo podía producir un “singular contraste entre un mundo interior al que no corresponde ningún tipo de exterioridad y una exterioridad a la que no corresponde ningún mundo interior” (Nietzsche, 2015, p. 509). Algunas de las ideas expresadas por Alberini en su discurso inaugural fueron compartidas en cierto modo por el filósofo alemán Hans-Georg Gadamer⁵. En su ponencia sobre “Los límites de la razón histórica” [“Die Grenzen der historischen Vernunft”], Gadamer evocaba el perspectivismo radical de la “voluntad de poder” en Nietzsche para responder a la cuestión decisiva de si “un presente puede concebir su propio derecho por medio de la razón, aunque tal presente confiera, a sabiendas, una sola perspectiva hacia la verdad” (Gadamer, 1950b, p. 1030). Saber a sí mismo condicio-

⁵ Hans-Georg Gadamer (Marburgo, 11 de febrero de 1900 – Heidelberg, 13 de marzo de 2002). Estudió filosofía y filología clásica en Breslavia, Marburgo y Friburgo, donde fue alumno de Heidegger y se convirtió en uno de sus discípulos. Fue uno de los filósofos alemanes más importantes de la escena filosófica de la segunda mitad del siglo XX, especialmente conocido por su teoría de la experiencia hermenéutica.

nado por un horizonte histórico, tenía una “inmediata y tremenda gravedad vital”, y no solo respecto de formas académicas, sino más fundamentalmente, en sus efectos políticos. El sentido afirmativo de la respuesta de Nietzsche, observaba Gadamer, soporta la contradicción que implica: afirmar toda verdad como perspectiva de la vida dirigida hacia el aumento de su potencia y pretender, a la vez, entender la perspectividad de todas las perspectivas, era la doctrina de quien filosofa a martillazos. “Su escepticismo práctico –decía Gadamer– no es menos real que lo que era la fe en la razón práctica del idealismo” (p. 1031). El apriamiento de la teoría de Nietzsche en su particularidad histórica era tan ilusorio como el presente universal que proyectaba el ideal de la ilustración histórica o el movimiento de la autoconciencia filosófica de la razón absoluta que describe Hegel en su *Fenomenología del espíritu*. Es la paradoja interna que domina a la conciencia histórica: pretendiendo mostrar la relatividad de cada vida humana a su época, se eleva en su pretensión de universalidad por encima de toda época. En su segunda *Consideración Intempestiva*, “Sobre el perjuicio y la utilidad de la historia para la vida”, Nietzsche (2015b) había tenido una visión más precisa: “Toda cultura tiene necesidad de un horizonte cercado de mitos. Si la razón histórica no quiere volverse contra la vida, tiene que practicar la historia correctamente y no desvinculándola del horizonte vital, sostén de una cultura” (citado en Gadamer, 1950a, p. 1032). Ese “cerco de mitos” no es algo que pueda ser superado en el presente absoluto del saber, sino, como decía Alberini hablando de una necesidad cronotópica del filosofar, es una “condición

de existencia”. En este punto, ambos pensadores le dan la razón a Nietzsche: “solo cuando estamos situados dentro de un horizonte somos capaces de ver” (*Ibidem*, p. 1032). No estamos fuera de la borrascosa corriente del devenir, sino en medio de su curso. La idea de una razón absoluta o soberana no es más que una ilusión.

En un escrito de 1954 que lleva como título “Mito y razón”, Gadamer cuestiona que el “desencantamiento del mundo” sea la ley del desarrollo de la historia que conduce a la disolución definitiva de la imagen mítica del mundo. Max Weber había visto que el cristianismo favoreció el surgimiento del capitalismo en épocas de la Reforma, preparando el terreno de la Ilustración⁶. La Ilustración moderna, europea y cristiana, se rebela en contra su pasado mítico. Ese pretendido paso del mito al *logos*, lo que Weber llama “desencantamiento” del mundo, “sería la dirección única de la historia solo si la razón desencantada fuese dueña de sí misma y se realizara en una absoluta posesión de sí. Pero lo que vemos –dice Gadamer– es la dependencia efectiva de la razón del poder económico, social, estatal” (Gadamer, 1997, p. 20). La razón soberana, dueña de sí misma, se ve relevada demasiado pronto de su posición de mando. Ante la imposibilidad de ser absoluta posesión de sí y establecer fines últimos incondicionados, “la racionalidad del aparato civilizador moderno es, en su núcleo fundamental, una sinrazón racional, una especie de sublevación de los medios contra los fines dominantes; dicho brevemente, una

6 Cfr. Max Weber (2012). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.

liberación de lo que en cualquier ámbito vital llamamos ‘técnica’” (*Ibidem*, pp. 19–20). El mundo dominado por la técnica es un mundo que olvida sobre todo la condición finita de la existencia. Si la razón está referida siempre a algo que no le pertenece de suyo, sino que le “acaece”, ella misma es en cierto modo la realización de una fe, aunque no necesariamente religiosa: “Todo el saber que la vida histórica tiene de sí misma surge de la vida que tiene fe en sí misma, cuya realización es ese saber” (*Ibidem*, p. 21).

La preocupación ontológica por la forma real de nuestra vinculación con la historia será decisiva en la producción filosófica del pensador alemán. En 1960 publicaba por vez primera su obra fundamental *Verdad y método*. Al desplegar su teoría de la experiencia hermenéutica, reconoce que la sujeción ontológica inevitable a una tradición no es solamente un límite sino la condición de posibilidad del comprender:

... no es la historia la que nos pertenece, sino que somos nosotros los que pertenecemos a ella. Mucho antes de que nosotros nos comprendamos a nosotros mismos en la reflexión, nos estamos comprendiendo ya de una manera autoevidente en la familia, la sociedad y el estado en que vivimos. La lente de la subjetividad es un espejo deformante. La autorreflexión del individuo no es más que una chispa en la corriente cerrada de la vida histórica” (Gadamer, 1977, p. 344).

La circunstancia de que estemos limitados en nuestra comprensión, en tanto que el ser humano es un ser histórico y su existencia es finita, no representa un problema.

En esto consiste precisamente la apertura de la experiencia: nuestro ser histórico desborda nuestro propio saber. “Ser histórico quiere decir no agotarse nunca en el saberse” (*Ibidem*, p. 372). La finitud de la existencia humana es desbordada por la infinitud del tiempo. La experiencia hermenéutica no puede ser objeto de la conciencia: la comprensión histórica de un fenómeno se encuentra ya bajo los efectos de la historia.

El error fundamental de la ciencia moderna, según Gadamer, fue pensar que era posible librar la experiencia de cualquier elemento histórico. De esa manera la ciencia sería capaz de objetivar la experiencia y formular leyes universales al modo de *a priori* racionales. “El objetivismo histórico que se remite a su propio método crítica oculta la trabazón efectual en la que se encuentra la misma conciencia histórica” (*Ibidem*, p. 371). La “conciencia de la historia efectual”, tal como la describe Gadamer, es el momento en el cual el intérprete toma conciencia de las condiciones y prejuicios que limitan su horizonte de comprensión, pero que a su vez son condición de posibilidad de una comprensión auténtica. Si bien esto no significaría que la conciencia de la historia efectual pueda elevarse por sobre la propia historicidad, pues ya estaría inmersa en ella. La historia efectual no es una historia de los “efectos” sino que apunta al *trabajo efectivo* de la historia. Esto último es lo que el filósofo alemán ha llamado el “momento de la tradición”. La tradición no es un objeto fijo e inmóvil, sino que es *lenguaje*. La tradición habla por sí misma, al igual que un “tú”. En la experiencia hermenéutica acontece un verdadero diálogo:

Lo transmitido, cuando nos habla –el texto, la obra, una huella–, nos plantea una pregunta y sitúa por lo tanto nuestra opinión en el terreno de abierto. Para poder dar respuesta a esta pregunta que se nos plantea, nosotros, los interrogados, tenemos que empezar a su vez a interrogar (*Ibídem*, p. 452).

Solo en la dialéctica del preguntar logramos llevar a cabo una auténtica conversación. El verdadero preguntar es “abrir”, “poner en suspenso” lo preguntado, colocándose a uno mismo en el ámbito de lo abierto. Lo que la experiencia hermenéutica descubre, en su pretensión de verdad, es la transmisibilidad e inteligibilidad de un legado contenido en una tradición específica. Pero el legado no conduce a esta o aquella verdad en particular sino a su propia condición de aperturidad: lo abierto constituye la estructura misma de la verdad como apertura histórico–epocal. No es tanto que la teoría de la experiencia hermenéutica remita a un debate sobre el multiculturalismo o el relativismo cultural. Antes que la identidad del sujeto, supone la interrogación por la capacidad del sujeto hablante de reencontrarse en su ser otro. Cuando Gadamer viaja a Mendoza después de la Segunda Guerra Mundial, deja entrever en su discurso de apertura algunas de las inquietudes que le había suscitado aquel encuentro:

Así hemos llegado con alguna duda sobre si lograríamos entrar en tal diálogo. En filosofía no existe traducción que no surja de la más perfecta cooperación del pensamiento,

del diálogo real. Pues los monólogos de las naciones, lo sabemos, son las escenas trágicas en el drama de la cultura humana. [...] En medio de esta comunicación, interiormente preparada, encontramos, en el suelo argentino, hombres filósofos de casi todas las naciones, que han llegado para guardar, en las tempestades de la época, la patria del espíritu (Gadamer, 1950a, p. 88).

Una existencia amenazada por el “monólogo de las naciones” no es más que la marca o el traumatismo de una época dominada por lo que el filósofo Jacques Derrida expresa con el nombre de “monolingüismo del otro” (Cfr. Derrida, 1997). En una entrevista radial realizada en 1995, habiendo transcurrido más de cuarenta años de la realización del Congreso Nacional de Filosofía, el filósofo alemán rememoraba aquel diálogo filosófico:

Para mí fue muy interesante ver lo que se puede desarrollar cuando realmente se habla con el otro. En el diálogo se llega a una forma de superioridad respecto de toda actitud de dominación monológica del saber. Ese es el misterio del diálogo, que el otro me devuelva lo que en común nos ocupa. En aquel tiempo, esto no era para nada habitual en la discusión alemana (citado en Ruvituso, 2015, p. 249).

En medio de una “patria” desgarrada por el terror, lo realmente decisivo no podía solo ser la cándida postulación de una solidaridad ontológica efectuada a partir del diálogo intercultural. Si la tradición nos habla como un “tú”, tal como expresa Gadamer, esa lengua misma es ya la lengua

del otro. Todo el problema gira entonces en torno a la apropiación aparentemente imposible de una lengua que, parafraseando a Derrida, siendo la única que me escucho hablar y me las arreglo para hablar, es la lengua del otro (cfr. Derrida, 1997).

En 1977 Gadamer escribía en sus Memorias las impresiones y los interrogantes que había suscitado el viaje a aquella *terra incognita* argentina, como él mismo la describe. Allí el filósofo recuerda una tensión que marcó sustancialmente el encuentro académico: la dura contienda entre el pensamiento cristiano de tradición tomista y el pensamiento de la filosofía moderna, especialmente el existencialismo heideggeriano. Se preguntaba, a propósito de estas disputas:

¿Hay una teología natural o, por el contrario, todo conocimiento de Dios permanecerá necesariamente pendiente de una revelación? ¿Tiene razón el pensamiento moderno cuando persigue una metafísica de lo finito frente a la metafísica del Dios infinito? (Gadamer, 2012, p. 213).

Carlos Astrada, el êthos de la existencia o de “lo humano por venir”

Fue el filósofo argentino Carlos Astrada⁷ quien, en una

⁷ Carlos Astrada (Córdoba, 26 de febrero de 1894–Buenos Aires, 23 de diciembre de 1970). Filósofo y ensayista argentino. Realizó sus estudios universitarios en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Córdoba. En 1927 obtuvo una beca para

de las sesiones plenarias más polémicas del congreso, abordó más explícitamente la problemática abierta por Gadamer acerca de si el pensamiento moderno tiene razón en perseguir una metafísica de lo finito frente a la metafísica del Dios infinito. En su ponencia defendía el existencialismo como metafísica de la finitud y excluía explícitamente la posibilidad de pensar esa corriente en términos teológicos. Su trabajo, “El existencialismo, filosofía de nuestra época”, leído en la tercera sesión plenaria referida al “existencialismo” –lugar que compartió junto con Abagnano, Löwith, Benítez y Marcel (quien solo envió su ponencia pero no estuvo presente)–, comenzaba analizando el desplazamiento operado por la filosofía desde la enajenación de la conciencia en la objetividad racional hacia el sujeto concreto. Según Astrada el existencialismo no es una “filosofía de la crisis”, un *impasse* transitorio en la marcha especulativa del pensamiento filosófico, sino que supone una “crisis de la filosofía”, tal como se ha venido gestando en el seno de la modernidad en Occidente. “Los representantes de la filosofía tradicional explicaban el advenimiento del existencialismo como una filosofía de la crisis, condicionada por factores históricos que, en virtud de una situación

estudiar en Alemania, donde pudo asistir a los cursos de Edmund Husserl, Max Scheler, Nicolai Hartmann y Martin Heidegger, entre otros. A su vuelta, en 1931, Astrada se establece en el medio académico rioplatense, repartiendo su docencia universitaria entre la UBA y la UNLP. En las décadas de 1930 y 1940 se convierte en uno de los más destacados exponentes de la filosofía existencial en el ámbito cultural argentino y latinoamericano, publicando numerosas obras filosóficas. En la última etapa de su obra inicia un diálogo entre la analítica existencial heideggeriana y el materialismo histórico de Karl Marx.

anómala y aleatoria, habría interferido en la línea de la filosofía occidental” (Astrada, 1950, p. 354). Ese examen de la situación efectiva de la filosofía era tan equívoco como “los desbordes de un utopismo profético” que presagiaban el ocaso y la decadencia de Occidente. En un escrito de juventud titulado “El alma desilusionada”⁸ [1923], Astrada aludía a la desilusión que embargaba a los “pensadores de la decadencia”; especialmente Oswald Spengler y su postulado acerca de *la decadencia de Occidente*, pero también a un Ortega y Gasset que trazaba un sombrío panorama en su ensayo “El ocaso de las revoluciones”:

Después de haberse precipitado impetuosamente en la guerra y la revolución, la humanidad occidental acusa un notable descenso en sus vitales pulsaciones. Ha recorrido, en vano, tras utópicas aventuras y la decepción y el cansancio la han postrado, predisponiéndola para el servilismo. [...] Tras el ímpetu idealista ha venido el desaliento; más también es la hora de las rectificaciones vitales (Astrada, 2021b, p. 336–337).

Si bien el espíritu revolucionario atravesaba una crisis profunda, el filósofo argentino piensa, al contrario de lo que podría conjeturarse, que “nada nos prueba que el alma occidental haya agotado ya todas sus posibilidades” (*Ibidem*, p. 337). La persistente inquietud por el porvenir y sus posibilidades vitales se prolonga aún hasta los días en que el filósofo, habiendo ya recorrido un largo camino en

⁸ El artículo aparece publicado en la revista Córdoba un 20 de septiembre de 1923.

su marcha filosófica, se sentaba frente a un auditorio atiborrado y expectante en el teatro Independencia de la ciudad de Mendoza. Las ideas de crisis, decadencia, envejecimiento o *impasse* no son una novedad a finales de los '40, sino que ya formaban parte de un "clima espiritual". Con Europa devastada por las guerras, las esperanzas en el progreso y su sueño humanitario parecían extinguirse. Lo acontecido en la historia se asemejaba más a un cúmulo de ruinas, pero ya sin la certidumbre de que esos individuos sean las víctimas que el espíritu del mundo sacrifica a su sublime meta, como dice el filósofo alemán Max Horkheimer en su escrito sobre "Los comienzos de la filosofía burguesa de la historia" (1930). Porque si la historia del mundo dista mucho de ser el "teatro de la felicidad", tampoco parecía posible ya ligar el curso de los acontecimientos a la marcha de Dios en el mundo o a la creencia de que los sufrimientos están ligados a un período de la evolución histórica que es necesaria para el progreso de la humanidad. La *faule Existenz*, la vida vana o inútil, como la llamaba Hegel en sus *Lecciones sobre la historia universal*, que no es sino el espectáculo persistente de las acciones y las pasiones humanas, es lo que debía sucumbir para dar paso al "espíritu del mundo"⁹. Pero esa visión de la historia parecía haber

9 "Lo particular –dice Hegel en sus *Lecciones sobre la historia universal*– tiene su interés propio en la historia universal; es algo finito y como tal debe sucumbir. Los fines particulares se combaten unos a otros y una parte de ellos sucumbe. Pero precisamente con la lucha, con la ruina de lo particular, se produce lo universal. Éste no perece. La idea universal no se entrega a la oposición y a la lucha, no se expone al peligro; permanece intangible e ileña en el fondo, y envía lo particular de la pasión a que en la lucha reciba los golpes. Se puede llamar a esto el

entrado definitivamente en crisis¹⁰. Ese montón confuso de ruinas era el paisaje primitivo, oscuro, que describía tanto la lógica del progreso histórico como el resquebrajamiento del proyecto civilizatorio de la modernidad occidental. En la “crisis de la filosofía” se entrevén las huellas que signan el destino espiritual de Occidente.

El existencialismo, en este sentido, no sería simplemente un “fenómeno de transición”, un desvío en el camino del pensar especulativo, sino que estaba ligado al curso esencial de la civilización científico-técnica occidental. En un escrito titulado “El *êthos* de la obra creada”¹¹ (1945), en el que Astrada transpone numerosos párrafos de su ensayo juvenil “La deshumanización de Occidente”¹²

ardid de la razón; la razón hace que las pasiones obren por ella y que aquello mediante lo cual la razón llega a la existencia, se pierda y sufra daño” (G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la historia universal*, Madrid, Alianza, 1982, p. 97).

10 Vale recordar que, en 1931, año en que Carlos Astrada retorna a Argentina tras su viaje a Europa, publica su escrito “Hegel y el presente. Idealismo absoluto y finitud existencial”. Su ensayo condensa una inquietud que desvelará al pensador a lo largo de su vida filosófica: la problemática de la finitud en relación con nuestra existencia. Es, en otras palabras, el problema de las existencias singulares: si lo Absoluto se convierte en una instancia de abolición de la finitud del ser humano, ¿qué sucede con la historia una vez que el tiempo, la inquietud paralizada del concepto absoluto, ha devenido, en su totalidad, como lo pretendía Hegel, lo absolutamente otro?

11 Aparece posteriormente en la segunda edición de su libro sobre Nietzsche bajo el título de “Ethos de la obra personal y trabajo capitalista”, publicado en 1961.

12 Publicado en *Sagitario*, Revista de Humanidades, La Plata. El trabajo fue primeramente expuesto como conferencia en el Teatro Coliseo el 25 de octubre de 1924, bajo los auspicios de la Biblioteca Popular Bernardino Rivadavia.

(1925), su reflexión filosófica se arrastra intempestiva hacia el corazón de la época. Al reparar sobre el estado actual de la civilización contemporánea, observa que la ciencia y la técnica se han convertido en fines en sí mismos. Retomando la argumentación del ensayo de juventud que comentábamos, dice que la labor especializada de la ciencia es incapaz de conquistar una síntesis vital, una idea cultural unificadora o ideal humano orientador. En cambio, en la concepción nietzscheana del creador “surge el *ethos* de la obra creada”, una forma de producción en que la objetivación del ser humano en sus productos se realiza bajo el signo del artista, contrafigura del trabajo mecanizado. En la civilización científico-técnica “parecemos vivir solo en medio de una esclavitud anónima e impersonal”. La ciencia deviene así un instrumento para la ambición utilitaria del hombre europeo: “técnica sin alma” al servicio de una “civilización impersonal”. La crisis de la filosofía sería fundamentalmente una “crisis de recuperación de lo humano”:

Se acusa un descenso en la vida del espíritu, un empobrecimiento de todos sus contenidos vitales; el hombre occidental comienza a eclipsarse como hombre, como finalidad inmanente de sí mismo, [a alienarse en los productos, en la mercancía] a transformarse en un tornillo de la gran máquina de la producción capitalista, en un autómatas de la especialización científica (Astrada, 2021a, p. 180).

En el devenir de la técnica como potencia histórica, la existencia humana corre el riesgo de aniquilarse a sí

misma. Pero en este momento de máxima dramaticidad, la reflexión de Astrada, si bien vacilante, no se precipita en un desesperado fatalismo ni en una “negación romántica de técnica”¹³ –visión en la que confluirían pensadores tan disímiles como lo son Henri Bergson y Martin Heidegger. El olvido “técnico” del ser, junto a la deshumanizadora tarea utilitaria del industrialismo, parecen haber reducido la condición humana a simple condición de objeto. Hacia el final del escrito, meditando sobre si es posible una “humanización de la técnica”, se pregunta hacia dónde marcha la civilización capitalista, carente de un ideal esencial y solo externamente esplendorosa y brillante: “Por esta ruta, hoy llena de ruinas, ¿hacia dónde va esta civilización?” (*Ibidem*, p. 185).

En las vísperas del Congreso, uno de los eventos filosóficos más importantes de nuestra historia, Carlos Astrada publica su libro *Ser, Humanismo, “Existencialismo”*. El libro es, como ha señalado Guillermo David (2004), un trabajo de transición, posiblemente “el último punto de contacto con el pensamiento original de Heidegger a partir del cual sus sendas se bifurcarán irremisiblemente” (p. 198). Si bien aún predomina la cautela en la exposición del pensamiento de quien fuera su maestro en la Alemania de entreguerras, es posible vislumbrar una señal que es decisiva en su itinerario intelectual posterior: la cuestión del humanismo. En el trabajo titulado “Apatridad y humanismo” –que forma parte del libro al que nos hemos referido–, Astrada abre el

13 Cfr. Carlos Astrada (1952). Humanismo y técnica. En *La revolución existencialista*. Buenos Aires: Nuevo Destino.

concepto de *apatridad* de Heidegger al fenómeno hegeliano-marxista de la *alienación*. Habría que decir que fue el propio Heidegger quien, en su *Carta sobre el humanismo* [1947], reclama la necesidad de un “diálogo productivo con el marxismo”. Si la técnica es un destino dentro de la historia del ser, el desarraigo o la falta de “patria” sería la condición universal en la época de la técnica:

El desterramiento deviene un destino universal. Por eso, es necesario pensar dicho destino desde la historia del ser. Eso que, partiendo de Hegel, Marx reconoció en un sentido esencial y significativo como alienación [Entfremdung] del hombre hunde sus raíces en el desterramiento del hombre moderno. [...] al experimentar la alienación Marx se adentra en una dimensión esencial de la historia por lo que la consideración marxista de la historia es superior al resto de las historias (Heidegger, 2006, p. 53).

Un momento de la historia del ser quedaba sustancialmente ligada a la alienación del ser humano en la técnica. Pero en cuanto esa historia del ser, y de su olvido en la técnica, dé la espalda a las preocupaciones, angustias y dolores humanos, Astrada se apartará definitivamente del camino que ha emprendido su maestro. Posiblemente sea en la difícil relación de la “ontología fundamental” heideggeriana con el “deseo de una ética”, el punto de desencuentro entre ambas visiones filosóficas. Heidegger, al rastrear lo que significa originariamente *êthos*, evoca uno de los testimonios más antiguos de la filosofía occidental. Nos referimos aquí a una sentencia del filósofo griego Heráclito:

êthos antrópho daímon. El fragmento es traducido del siguiente modo: “La estancia es para el hombre el espacio abierto para la presentación del dios” (Heidegger, 2006, p. 78). El *êthos* sería la morada donde la “verdad del ser” está próxima a la existencia. En palabras de Heidegger, es la *patria* pero “pensada en un sentido esencial que no es ni patriótico ni nacionalista”, sino en el sentido de la historia del ser, “desde la proximidad al origen” (pp. 50–51). Se trata de una *humanitas* al servicio de la verdad del ser, donde lo realmente decisivo es el ser como dimensión de lo extático de la existencia. Aquí la “ex-sistencia”, en tanto morar extático en la proximidad del ser, sería la guarda o el cuidado [*die Sorge*] del ser. Como el mismo Heidegger aclara, “es un humanismo en el que lo que está en juego ya no es el hombre, sino la esencia histórica del hombre en su origen procedente de la verdad del ser” (p. 58).

En una de las ponencias que Carlos Astrada presenta en el Congreso, “El existencialismo, filosofía de nuestra época”, se podría decir que la confrontación con su maestro se efectúa de un modo aún incipiente, diríamos subterráneamente. En todo caso, es más evidente la disputa con lecturas teológicas –“mezcla de existencialismo difuso y dogmatismo espiritualista católico” (Astrada, 1950, p. 354)– y anatematizantes de Heidegger que la ruptura de su complicada relación discipular. Su ruptura y distancia crítica sí se hacen manifiestos en la publicación de su libro *La revolución existencialista* (1952), donde se pueden leer filosóficos comentarios como el que sigue, referido a la torsión antihumanista del pensar de su maestro:

La *humanitas* no está, aquí, como quiere Heidegger, al servicio del ser, sino que ella queda aniquilada por este. Si el hombre ha conocido ya una especie de apatridad por enajenación en el ente, la que ha cristalizado en la metafísica, ahora Heidegger lo condena a una apatridad más radical, confinándolo en la vecindad de un ser hipostasiado, de un *Ersatz* del *summum esse* de las religiones (Astrada, 1952, p. 125)

El *êthos* ya no es posible hallarlo en el pasado, en la proximidad del origen o en el punto de arranque de una tradición, sino que, como dice Astrada en “Apatridad y humanismo”, el hogar de la humanidad está, “en sentido nietzscheano, en lo humano por venir, meta que, para el anhelo visionario, se cierne allende todas las posiciones ya alcanzadas y hasta sobrepasadas. A este hogar, todavía remoto, de su humanidad solo puede encaminarse y acceder ahondando el surco de la historia *in fieri*”. (Astrada, 1949, p. 35). La “patria del espíritu”, de la que hablaba Gadamer en su discurso de apertura, no se encuentra allende nuestra existencia, sino en la marcha incierta y aciaga de la historia y las luchas sociales por la emancipación. El *êthos* no nombra solo la casa del ser, o, en su sentido más arcaico, el refugio seguro en el andar errante y nómade, siempre inestable y fluyente de nuestra existencia temporal. *Êthos* nombra también el lugar de una escisión originaria. Entonces el fragmento de Heráclito podría traducirse, como sugiere el filósofo Giorgio Agambem (2007), del siguiente modo: “El *êthos*, la morada, aquello que le es más propio y habitual, es para el ser humano lo que desgarrar y divide, principio y lugar de una escisión” (p. 214).

Bibliografía

- Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía (1950). Tomos I, II y III. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo.
- Agamben, Giorgio (2007). *La potencia del pensamiento*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Alberini, Coriolano (1950). Discurso del vicepresidente del Comité de Honor y secretario técnico del Congreso, Dr. Coriolano Alberini, de la Universidad de Buenos Aires, en representación de los miembros argentinos. En *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, Tomo I. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, pp. 62–80.
- Alberini, Coriolano (1966). *Problemas de la historia de las ideas filosóficas en la Argentina*. La Plata: Universidad Nacional de La Plata.
- Alberini, Coriolano (1994 [1930]). La filosofía alemana en la Argentina. En *Problemas de historia de las ideas filosóficas en la Argentina*, pp. 51–90. Buenos Aires: Fraterna | Secretaría de Cultura de la Nación.
- Arpini, Adriana (2018). De la “normalización” a la “liberación”. Cuatro décadas de debates filosóficos en Mendoza. *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, n° 35, pp. 17–45. Recuperado de: <https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/anuariocuyo/issue/view/248> (14/12/2021)
- Astrada, Carlos (1949). El Primer Congreso Nacional de Filosofía. *Cuadernos de Filosofía*. Fascículo III, Buenos Aires: Sebastián Amorrotu e Hijos, pp. 60–63.
- Astrada, Carlos (1949). *Ser, Humanismo, “Existencialismo”*. Buenos Aires: Kairós.
- Astrada, Carlos (1950). El existencialismo, filosofía de nuestra época. En *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, Tomo II. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, pp. 349–358.
- Astrada, Carlos (1952). *La revolución existencialista. Hacia un humanismo de la libertad*. Buenos Aires: Nuevo Destino.

- Astarda, Carlos (2021a). *Nietzsche, profeta de una edad trágica*. Buenos Aires: Meridión.
- Astrada, Carlos (2021b). *Textos de juventud: de la revolución universitaria a la vanguardia filosófica (1916–1927)*. Buenos Aires: CeDInCI Editores.
- Belloro, Lucía Ana (2019). El I Congreso Nacional de Filosofía ¿un momento fundacional de las prácticas filosóficas en Argentina? *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, n° 34, pp. 115–139. Recuperado de: [http://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/anuariocuyo/issue/view/187\(02/12/2021\)](http://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/anuariocuyo/issue/view/187(02/12/2021))
- David, Guillermo (2004). *Carlos Astrada. La filosofía argentina*. Buenos Aires: El cielo por asalto.
- Derrida, Jacques (1997). *El monolingüismo del otro*. Buenos Aires: Ediciones Manantial.
- Hegel, G.W. 1982. *Lecciones sobre la historia universal*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, Martin (2006 [1947]). *Carta sobre el Humanismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Gadamer, Hans Georg (1950a). Discurso del Profesor Hans-Georg Gadamer, de la Johann-Wolfgang Goethe Universität de Frankfurt, en representación de los miembros europeos. En *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, Tomo I. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, pp. 85–88.
- Gadamer, Hans Georg (1950b). Die Grenzen der historischen Vernunft. En *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, Tomo II. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, pp. 1025–1029.
- Gadamer, Hans Georg (1991). *Verdad y Método*. 4ª ed. Salamanca: Sígueme.
- Gadamer, Hans Georg (1996). *Mis años de aprendizaje*. Barcelona: Herder.
- Gadamer, Hans Georg (1997). *Mito y razón*. Barcelona: Paidós.
- González, Horacio (2005). El filósofo argentino: ¡dificultades! *Revista de La Biblioteca*, (23), pp. 46–65. Buenos Aires: Biblioteca Nacional.

- Nietzsche, Friedrich (2015a). La filosofía en la época trágica de los griegos. En *Nietzsche. Tomo III*. Trad. Germán Cano Cuenca. Madrid: Editorial Gredos.
- Nietzsche, Friedrich (2015b). Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida (II Intempestiva). En *Nietzsche. Tomo III*. Trad. Germán Cano Cuenca. Madrid: Editorial Gredos.
- Oviedo, Gerardo (2005). Historia autóctona de las ideas filosóficas y autonomismo intelectual: sobre la herencia argentina del siglo XX. *Revista de La Biblioteca*, (23), pp. 46–65. Buenos Aires: Biblioteca Nacional.
- Pró, Diego (1960). *Coriolano Alberini*. Buenos Aires: Imprenta López.
- Pró, Diego (1965). Origen y desarrollo de la Facultad. En *Memoria histórica de la Facultad de Filosofía y Letras. 1939–1964*. Mendoza: Imprenta Oficial.
- Roig, Arturo (2005). *Mendoza en sus letras y sus ideas*. Mendoza: Ediciones Culturales de Mendoza.
- Ruvituso, Clara (2015). *Diálogos existenciales. La filosofía alemana en la Argentina peronista (1946–1955)*. Frankfurt am Main | Madrid: Iberoamericana | Vervuert.
- .

ANGÉLICA MENDOZA Y SU VINCULACIÓN
CON FRANCISCO ROMERO.
APUNTES SOBRE LOS CONCEPTOS DE
ESPÍRITU Y TRASCENDENCIA

Nadya Anahí Marino¹

 ORCID ID <https://orcid.org/0000-0002-2443-7528>

Angélica Mendoza, nacida en la Provincia de Mendoza en 1889², fue maestra, activista gremial, Profesora y Doctora en Filosofía, tuvo a su cargo las cátedras de Introducción a la Filosofía y de Sociología en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNCUYO. Falleció en la ciudad natal en 1960³. En 1951, la *Revista Cubana de*

1 Profesora de Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNCUYO, Becaria doctoral de la Secretaría de Internacionales, Investigaciones y Posgrado de la UNCUYO.

2 Con respecto a la fecha de nacimiento de Angélica Mendoza, hay discrepancia. Florencia Ferreira de Cassone (1996) marca el año de nacimiento en 1889; Arturo Roig (1965, 1966), establece la fecha de natalicio en 1898. Marina Becerra (2020), señala su nacimiento el 22 de noviembre de 1903. Con respecto al año en que muere no hay dudas, fue en 1960 en la provincia natal de Mendoza.

3 Datos biográficos sobre Angélica Mendoza pueden obtenerse en: Ferreira de Cassone, Florencia (2015). "Filosofía y política en Angélica Mendoza". En: *Cuyo, Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, v. 32 (2015), pp. 93-130. De la misma autora: "Angélica Mendoza ante

Filosofía publicó un artículo suyo sobre Francisco Romero (1891–1962), titulado “Notas sobre la filosofía de Francisco Romero”. Este artículo es una reseña de un libro del filósofo argentino Francisco Romero *Papeles para una Filosofía* (1945).

¿Por qué Angélica Mendoza homenajea a Romero? Además de marcar su relación personal, como su amigo y maestro, pone en diálogo discursos de la época. Este diálogo se da internacionalmente, ella en Estados Unidos, él en Argentina, y la publicación del artículo por la Sociedad Cubana de Filosofía en su Revista ya mencionada. La época en la que se da este diálogo, es a mediados del Siglo XX. Estados Unidos se está gestando como potencia mundial, luego de la Segunda Guerra Mundial. Hay una necesidad histórica de hablar de la supremacía del espíritu, por sobre otras escalas de entes. Preocupada más por la cultura que por el espíritu personal como lo está entendiendo Romero, Angélica Mendoza, para ese tiempo ya desentrañó las bases del pensamiento de los Estados Unidos que lo lleva a posicionarse como superpotencia. Para comprender mejor cómo ve Angélica Mendoza al país del norte, Ferreira de Cassone (1996) acota lo siguiente:

Estados Unidos se destaca por ser la única nación del mundo cuyo sistema social es auténticamente moderno y capitalista. La realización social, económica y política de ese mundo ha exigido a su pueblo mucha voluntad de acción y gran capacidad para sobreponerse a todo tipo de

la condición humana”, disponible en: <https://ensayistas.org/critica/generales/C-H/argentina/mendoza.htm> (29/12/2021).

dificultades. No es posible admitir que semejante despliegue de coraje y energía humana se haya hecho simplemente por el móvil de la ganancia pecuniaria; solo aspiraciones muy queridas y esperanzas bien arraigadas deben haber movilizadado esa actividad, especialmente en el nacimiento de la nación. El hecho de contar con la primer declaración laica y civil sobre los derechos de un hombre libre para fundar un pueblo y echar los cimientos de una nación –a partir de la voluntad popular y contando con la franquicia de tierras inmensas y débilmente poseídas–, debe haber sido el incentivo y el acicate de las multitudes que poblaron, al comienzo, la extensión territorial que sería los Estados Unidos (Ferreira Cassone, 1996, p. 170).

Angélica Mendoza en *Notas sobre la filosofía de Francisco Romero* difiere en algunos puntos del pensamiento de Romero. Ella toma distancia. ¿Cuál es la distancia que marca? La hipótesis para esta investigación es que interpreta el pensamiento de Romero desde una perspectiva pragmatista, considerando los efectos prácticos de la ética que propone Romero. Es posible que al estar en distintos escenarios políticos y territoriales y con distintas formaciones filosóficas estas diferencias o las distancias sean evidentes. A Mendoza le interesa la cultura, el hombre, el quehacer diario, por lo que su objetivo es comprender el pensamiento de Romero a la luz de estos conceptos. Distinto es en Romero que está pensando en la escala de los entes, el hombre en tanto se realiza y evoluciona debe trascender el individuo psíquico hacia la persona. Ella está preocupada por la ética del deber ser. Su interés por la cultura y la humanidad se ve

reflejado un año después con el viaje que realiza en 1952 a Pátzcuaro México. Ahí, observa que el Centro de Pátzcuaro brinda a los futuros maestros de Educación Fundamental, una conciencia social, porque:

... sitúa al estudiante dentro de una concepción de la vida y del mundo diferente de la suya y a la cual debe comprender y valorar con objetividad, tratando de encontrar los resquicios por los cuales pueda penetrar con su mensaje. Si bien esta técnica está apenas en su proceso de elaboración, posiblemente llegue a ser la más valiosa contribución sociológica y educativa... (*Ibidem*, p. 265).

El epistolario de Francisco Romero muestra la red de intelectuales que tejió con el fin de comprender estrictamente “lo americano”. Angélica Mendoza es parte de la red de intelectuales con quienes estuvo familiarizado.

El presente artículo se basa en el análisis de los textos, ubicándolos en el contexto sociopolítico de cada autor. Nos proponemos analizar los tres primeros apartados de *Papeles para una Filosofía* (1945) de Romero, éstos son los más significativos y a los que Angélica Mendoza se remite. Mencionaremos a los pensadores que participan en el homenaje que le realizan a Romero en la *Revista Cubana de Filosofía* N° 9, en el año 1951, con el fin de ubicar el homenaje de Angélica Mendoza. Por último, nos centraremos en los puntos que destaca Angélica Mendoza a propósito de las ideas de espíritu y trascendencia y su relación con la ética y las orbes culturales.

Francisco Romero y el contexto argentino

Francisco Romero (Sevilla, 1891–Buenos Aires, 1962)⁴ fue profesor de las universidades de Buenos Aires y La Plata; y, miembro de numerosas instituciones, entre las que figuran la *International Phenomenological Society* y el Colegio Libre de Estudios Superiores. Fue nombrado presidente del Centro de Intercambio Filosófico de las Américas en Estados Unidos. Sus principales obras son *Lógica* (1938), *Sobre la historia de la filosofía* (1943), *Filosofía contemporánea* (1944), *Una teoría del hombre* (1952), *¿Qué es la filosofía?* (1953) e *Historia de la filosofía moderna* (1959).

Una vez que obtiene la nacionalidad argentina, Francisco Romero ingresa en el Colegio Militar de Buenos Aires en 1910, en 1912 ya es oficial de ingenieros y decide continuar con la carrera militar. Fue ayudante del entonces coronel Enrique Mosconi⁵. El teniente primero Francisco Romero es recordado entre los que pusieron en marcha la

⁴ Biografía consultada en Fernández, Tomás y Tamaro, Elena. «Biografía de Francisco Romero». En *Biografías y Vidas. La enciclopedia biográfica en línea* [Internet]. Barcelona, España, 2004. Disponible en https://www.biografiasyvidas.com/biografia/r/romero_francisco.htm [fecha de acceso: 8 de enero de 2022].

⁵ Militar argentino (1877–1940). Alcanzó el grado de general de división. Se graduó de ingeniero civil en la Universidad de Buenos Aires y de ingeniero militar de la Academia Técnica de Prusia. Fue el promotor y organizador de la explotación integral del petróleo en la Argentina. En 1922 se lo designó director general de Yacimientos Petrolíferos Fiscales, cargo que desempeñó durante ocho años. (Cf. Corbière, Emilio). (2008). Enrique Mosconi y la defensa de YPF. Revista Proyecto Energético N° 83, Disponible en: <https://web.iae.org.ar/institucional/general-mosconi/#.Ydvl82jMLIU>

Escuela Militar de Aviación. En 1931, a los cuarenta años, habiendo alcanzado el grado de Mayor, decide retirarse de la carrera militar, para pasar a ejercer como profesor de filosofía. Romero se matricula como alumno, y, sin llegar a culminar sus estudios, es nombrado sustituto de Korn⁶, como profesor de Gnoseología y Metafísica en esa Universidad, donde ejerce hasta 1946. Entre 1936 y 1946 es también profesor de Lógica y de Filosofía Contemporánea en la Universidad de La Plata, a la par que profesor de Teoría del Conocimiento Científico, en el Instituto Nacional del Profesorado de Buenos Aires.

En 1939, dirige la Biblioteca Filosófica de la Editorial Losada⁷. En 1945 publica bajo su propia dirección *Papeles para una filosofía*.

En 1946, Romero renuncia a sus cargos en la Univer-

6 Alejandro Korn nació el 13 de mayo de 1860. Korn pertenece a la generación de 1896, aunque, como veremos, supo evolucionar hacia el clima cultural que trae la generación del Centenario. Alejandro Korn es un hombre de transición, es un hombre puente entre ambas generaciones. Se encuentra entre los pensadores argentinos que critica y supera el positivismo, incorporando lo que éste tenía de valioso y desechando su dogmatismo anticientífico, su determinismo en el dominio de la historia, la sociedad y la vida humana, su actitud antirreligiosa y la metafísica como ciencia de la inexperiencia. (Cf. Pró, Diego. Alejandro Korn y sus ideas filosóficas. 23-cuyo-1967-tomo-03) Disponible en: https://videla-rivero.bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/4225/23-cuyo-1967-tomo-03.pdf (Consultado el 08/01/2022).

7 El fundador de la Editorial Losada es Gonzalo Losada (Madrid, 1894–Buenos Aires, 1981). El 18 de agosto de 1938 funda la Editorial Losada. El grupo fundador: Gonzalo Losada, Guillermo de Torre, Atilio Rossi. Luego se integraron: Amado Alonso, Pedro Henríquez Ureña, Francisco Romero, Felipe Jiménez de Asúa, Luis Jiménez de Asúa, Lorenzo Luzuriaga, Teodoro Bécú y Enrique Pérez en la parte administrativa. En 1939 Francisco Romero dirige la Biblioteca Filosófica.

sidad de Buenos Aires por disconformidad política con el Gobierno de Perón⁸. El Partido Laborista⁹ llevó a Perón al triunfo en las elecciones de febrero. Años antes, desde la Secretaría de Trabajo llevó adelante una importante labor en el plano de la legislación laboral. Mencionamos entre otras: indemnizaciones por despido, vacaciones pagas, se reglamentó la jornada de ocho horas y se sancionó un estatuto que protegía los derechos de los trabajadores rurales: “El estatuto del peón de campo”. Esto significó un avance para los derechos laborales de los argentinos.

Cuando termina la Segunda Guerra Mundial, Francisco Romero es incorporado a la red de filósofos hispanoamericanos que ideó la Fundación Rockefeller. Leopoldo Zea Aguilar, profesor mexicano era el encargado de vincular a Romero con la Fundación. Esta red estaba formada por Francisco Romero en Argentina, Carlos Vaz Ferreira y Arturo Ardao en Uruguay, Joaquín Cruz Costa en Brasil, Enrique Molina en Chile, Guillermo Francovich en Bolivia, Francisco Miró Quesada en Perú, Benjamín Carrión en Ecuador, Germán Arciniegas y Danilo Cruz en Colombia, Mariano Picón Salas en Venezuela y Raúl Roa en Cuba. Esta red fue la base del *Comité de Historia de las Ideas en América* en 1947.

8 Juan Domingo Perón (Buenos Aires, 1895–1974). Militar y político argentino. Presidente de la República Argentina entre 1946 y 1955 y de 1973 hasta su muerte en 1974.

9 El Partido Laborista fue un partido político argentino creado en la segunda quincena de octubre de 1945 como expresión política del movimiento obrero argentino y con la finalidad inmediata de sostener la candidatura presidencial del coronel Juan Domingo Perón en las elecciones presidenciales de 1946. Representaba a los sectores sindicales organizados que habían participado en los eventos del 17 de octubre de 1945.

Francisco Romero fue el único invitado y representante en la *Federación Internacional de Sociedades de Filosofía* creado por la UNESCO. Por este hecho el Partido Socialista de la República Argentina lo felicita “como único representante de Hispanoamérica ante el consejo directivo de la Federación Internacional de Sociedades Filosóficas con sede en la Sorbona, en 1948”¹⁰.

El 30 de marzo al 9 de abril de 1949 se celebra en Mendoza el *Primer Congreso Nacional de Filosofía*, convocado en diciembre de 1947 por la Universidad Nacional de Cuyo. Asumido por el Estado (Decreto del Poder Ejecutivo de nacionalización del Congreso) como *Primer Congreso Argentino de Filosofía*, convirtiéndose, por tanto, en un hito de la consolidación institucional de la filosofía administrada en la Argentina. El general Juan Domingo Perón, presidente de la nación, pronuncia el discurso de clausura, titulado *La comunidad organizada*. Puede considerarse a este Congreso como un hito en el proceso de institucionalización de las Humanidades, particularmente del ejercicio y transmisión de la Filosofía.

Al Congreso asisten 54 filósofos no argentinos, fue ignorado por quienes estaban bajo la influencia del *Comité de Historia de las Ideas en América* o de la *Federación Internacional de Sociedades de Filosofía*. No asiste ningún cubano, y ni una palabra en la *Revista Cubana de Filosofía*, tampoco asiste Francisco Romero.

Influenciado por los filósofos europeos, especialmente

10 Cf. “El profesor Romero felicitado”. *La nueva democracia*. Nueva York, Abril, 1949, p. 21. (Hugo Rodríguez-Alcalá (1954). Francisco Romero, Columbia University, p. 45.)

FUENTES DEL
PENSAMIENTO
DE LOS
ESTADOS UNIDOS

ANGELICA MENDOZA

EL COLEGIO DE MEXICO

Ortega y Gasset¹¹ y Hartmann¹², e inspirándose en este último, Romero hace del concepto de la trascendencia uno de los pilares de su pensamiento. La realidad es un proceso que se desarrolla a través de grados jerarquizados, cada uno de los cuales es superior y trascendente a los anteriores. Los grados superiores, aunque se apoyan en los inferiores, no están condicionados por ellos, sino que revelan instancias nuevas. El proceso va desde la materia inorgánica hasta la materia orgánica y la psíquica, culminando en la trascendencia absoluta del espíritu y de sus valores. En cuanto a la historia de la filosofía, en la Edad Media predominó la trascendencia orientada hacia Dios; pero según el autor de *Papeles para una filosofía*, al promediar el siglo XX se orienta hacia los valores absolutos en cuanto tales.

11 Ortega y Gasset (1883–1955). Uno de los filósofos españoles de la primera mitad del siglo XX que más influencia han ejercido en España y fuera de ella, especialmente en Argentina a través de sus reiteradas visitas.

12 Nicolai Hartmann (Lituania, 1882– Alemania, 1950). Entre sus obras destacan: *Plato's Logik des Seins* (La lógica del ser de Platón, 1909), *Ética* (1926), *Nuevos caminos de ontología* (1943), y *Asthetik* (1953). Se interesó por las teorías de Platón sobre la realidad, más tarde, reacciona contra la opinión neo-kantiana de que la mente construye la realidad a través de las formas inherentes del pensamiento. Sostenía que la realidad es anterior al proceso reflexivo. Concebía la historia de la filosofía como una acumulación siempre cambiante de ideas relacionadas. Afirmó que el conocimiento no constituye por entero la naturaleza del ser, pero en sí mismo es solo una parte de la realidad. (Cf. Ferrater Mora, J. 1999. Diccionario de filosofía, ed. Sudamericana, Buenos Aires.).

Papeles para una Filosofía de Romero

En 1945, Francisco Romero publica en la Biblioteca Filosófica de la Editorial Losada en libro *Papeles para una filosofía*. Las temáticas desarrolladas en él rondaban los conceptos de espíritu y trascendencia.

Según Torchia Estrada (2019), esta publicación corresponde al segundo momento en la evolución del pensamiento de Romero. Distingue tres momentos en su producción. El primero, está marcado por su conferencia “Filosofía de la persona”, pronunciada en 1935, en el Instituto Popular de Conferencias y que fue el título de un libro que incluía esa conferencia en primer lugar. Un segundo momento estaría señalado por los tres primeros ensayos del libro *Papeles para una filosofía*, que son: “Programa para una filosofía”, “Trascendencia y valor”, “Intuición y discurso”. Un tercer momento estaría constituido por su único libro sistemático *Teoría del hombre* (1952). A los efectos de este trabajo, solo nos centraremos en el segundo momento de Romero.

Papeles para una filosofía, está dividido en nueve secciones¹³, solo nos centraremos en las tres primeras. La sec-

13 En el cuarto capítulo denominado Contribución al estudio de las relaciones de comparación, desarrolla las relaciones: de comparación; estructura y referencia posicional; las condiciones de la pluralidad; la identidad y la diferencia como las únicas categorías fundamentales de la relación de comparación; indagación de los idénticos; la diferencia; la igualdad; las oposiciones; la identidad y las diferencias polarizadas; la relación de comparación y el pensamiento filosófico; las relaciones de comparación y el pensamiento vulgar; y unas palabras finales. En el quinto capítulo, Sobre los problemas de la razón y la metafísica. El sexto capítulo es el preámbulo sobre la crisis. Séptimo capítulo el itinerario de la filosofía contemporánea y la crisis. En

ción inicial trata de un programa de una filosofía, desarrolla una serie de conceptos y su relación con la trascendencia como: estructura y trascendencia; evolución y trascendencia; espíritu y trascendencia; la trascendencia y la escala de los entes; inmanencia, trascendencia y razón; historia y trascendencia; empirismo y punto de vista.

¿Qué entiende por trascendencia Romero? Rebasar el inmanentismo, como ímpetu del espíritu para evolucionar. En el apartado donde explica la relación de historia y trascendencia, Romero dice que: “Toda inmanencia es a la larga esclavizadora, y en realidad el trascender las rebasa una tras otra [...] hasta [...] el punto en que espíritu, valor y libertad coinciden” (Romero, 1945, p. 28).

El concepto de estructura significa el “esquema universal para la interpretación” (*Ibidem*, p. 9). La concepción que plantea Romero es organicista, distinto al esquema mecánico y evolucionista de Darwin¹⁴ y Spencer¹⁵. Organicista

el octavo capítulo sobre la filosofía contemporánea, menciona la historia de la cultura. Las problemáticas culturales dependen de una época. Finaliza sus papeles con una nota sobre los contenidos del volumen.

14 Charles Darwin, (Shrewsbury, 1809–Down House, 1882) fue un naturalista inglés, reconocido por ser el científico más influyente de los que plantearon la idea de la evolución biológica a través de la selección natural, justificándola en su obra *El origen de las especies* (1859) con numerosos ejemplos extraídos de la observación de la naturaleza. (Cf. Iglesias Leal, Ramiro.2009. La teoría de la “selección natural” de Darwin se cumple también en el espacio exterior. CienciaUAT, vol. 4, núm. 1, pp. 26–27. Universidad Autónoma de Tamaulipas, Ciudad Victoria, México)

15 Herbert Spencer (Inglaterra; 1820–Inglaterra; 1903) fue un naturalista, filósofo, sociólogo, psicólogo y antropólogo inglés. La primera teoría de Spencer es la teoría evolucionista, para

en el sentido de órgano, cada parte tiene una función, la estructura agrega algo que no estaba en las partes, pero tiene su fundamento en ellas. Las partes se trascienden al componer la estructura. Esta concepción es una intuición romántica. Romero critica la estructura ser-en-el-mundo de Heidegger, porque entiende que no busca trascender, sino que más bien se inmanentiza. Es decir, que las posibilidades de existencia se agotan en la estructura ser-en-el-mundo.

La evolución también la presenta como esquema universal de interpretación, también como intuición romántica, significa desenvolvimiento. El devenir rige solo en el plano de los fenómenos. Pero la evolución entendida como el devenir que rige solo a los fenómenos, resulta mecanizando y por lo tanto se inmanentiza. El positivismo entiende la

Spencer este evolucionismo queda reflejado del paso de lo “natural” y “biológico” a lo “social” y “moral”. De esta manera considera que primero aparece la especie humana y su constitución como organismo social para, una vez superado ese proceso, pasar a ser una civilización que incorpora una calidad interna o moral a su propia esencia. Según Spencer la sociedad del siglo XIX ha cortado esa cadena evolutiva, limitándose a quedarse en un estadio intermedio. Para el autor la evolución pasa por la consecución del Estado liberal y la economía monetaria ya que esta fue la manera de pasar de la familia a la tribu y de la tribu a la sociedad. Llegados a este punto Spencer se separa de la teoría darwinista ya que no condiciona esta evolución a la factores biológicos. Para Spencer el instinto de agresividad primitivo se ve sustituido por otras prácticas sociales. Por tanto se trataría de un darwinista social que considera que el desarrollo moral de la humanidad puede cambiar ese determinismo biológico. (Cf. Fernández, Tomás y Tamaro, Elena. «Biografía de Herbert Spencer». En *Biografías y Vidas*. La enciclopedia biográfica en línea [Internet]. Barcelona, España, 2004. Disponible en <https://www.biografiasyvidas.com/biografia/s/spencer/> [fecha de acceso: 10 de enero de 2022])

evolución en este sentido, la mecaniza y la convierte en auxiliar y complemento de la realidad. En cambio el Romanticismo acepta el trascendentismo consustancial, como lo hace Hegel en tanto romántico evolutivo. Bergson¹⁶ concibe la intención trascendentista en la evolución creadora. Simmel¹⁷ concibe la trascendencia vital.

16 Henri Bergson. (París, 1859–1941) Filósofo francés. Llamado el filósofo de la intuición, Bergson buscó la solución a los problemas metafísicos en el análisis de los fenómenos de la conciencia. En el terreno filosófico, reactualizó la tradición del espiritualismo francés y encarnó la reacción contra el positivismo y el intelectualismo de finales de siglo. En un primer momento Bergson quiso perfeccionar las teorías de Spencer, pero al pretender semejante tarea se topó con lo que se convertiría en el problema central de su pensamiento: la cuestión del tiempo. Los hechos psíquicos se viven en una dimensión distinta a los hechos físicos: el tiempo vivido por la conciencia es una duración real en la que el estado psíquico presente conserva el proceso del cual proviene y es a la vez algo nuevo. Todos los estados de la conciencia se compenetran y dan vida a una amalgama en continua evolución. (Cf. Fernández, Tomás y Tamaro, Elena. «Biografía de Henri Bergson». En *Biografías y Vidas*. La enciclopedia biográfica en línea [Internet]. Barcelona, España, 2004. Disponible en <https://www.biografiasyvidas.com/biografia/b/bergson.htm> [fecha de acceso: 10 de enero de 2022])

17 Georg Simmel (Berlín, 1858–Estrasburgo, Francia, 1918) Filósofo y sociólogo alemán. Representante del neokantismo relativista. Quiso resolver las contradicciones a las que conducía el formalismo del «a priori» kantiano y se esforzó también en deducir tipos morales (*Introducción a la ciencia de la moral*, 1892) y clasificar los sentimientos y las ideas que determinan la reconstrucción histórica (*Problemas de la filosofía de la historia*, 1892). Por otra parte, contribuyó decisivamente a la consolidación de la sociología como ciencia en Alemania (*Sociología*, 1908) y trazó las líneas maestras de una metodología sociológica, aislando las formas generales y recurrentes de la interacción social a escala política, económica y estética. Prestó especial atención al problema de la autoridad y la obediencia en su *Filosofía del dinero* (1900) y diagnosticó la especialización y despersonalización de las relaciones sociales en el contexto de una economía monetarista. Hacia

Con respecto al concepto de espíritu rescata las tres notas esenciales que describe Max Scheler¹⁸: “libertad, objetividad, autoconciencia” (*Ibidem*, p. 13). Romero analiza la nota esencial de la objetividad. Objetividad entendida como “un ponerse a lo que es y a lo que vale sin segundas intenciones”, es decir sin referencia al “centro individual” (*Ibidem*). Esta nota esencial es de absoluta trascendencia. Según Romero, funcionamos como entes físicos, o no espirituales, cuando rige el interés individual, gobernado por una intuición subjetiva, razón por la cual queda inmanentizado el sujeto. Diferente a la actitud espiritual donde no existe inmanentización. Es decir que la intención no vuelve

1900 la filosofía de Simmel experimentó ciertos cambios. El relativismo, base fundamental de la primera etapa, halló su integración con el concepto de “vida”. En 1918 fue publicada la obra más significativa del autor: *Intuición de la vida*, texto que propone una verdadera metafísica de la existencia vista como espontaneidad absoluta, actividad creadora e ímpetu perenne de libertad, la cual, llegada al nivel espiritual, elabora continuamente constituciones sociales, religiones, filosofía, conocimientos científicos, producciones artísticas que tienden a encerrarla en sí misma y esquemas que la misma vida rompe y arrolla.

18 Max Scheler (Munich, 1874–Frankfurt, 1928) Filósofo alemán. Se adscribió a la corriente fenomenológica de Husserl. En una primera etapa criticó la ética formalista de Kant desde la tesis de que todo juicio moral se basa en una asunción intuitiva de valores materiales que no se puede traducir a una regla racional. Su obra más representativa de este período es *El formalismo en la ética y la ética de los valores materiales* (1916). Justificó su posterior conversión al catolicismo en *De lo eterno en el hombre* (1921). Más adelante, sin embargo, derivó hacia planteamientos de mayor alcance ontológico, desde una perspectiva romántica cercana al panteísmo y bajo la influencia, también, del pragmatismo estadounidense. Así, en *El puesto del hombre en el cosmos* (1928), concibió el universo como resultado del enfrentamiento de dos principios, el espíritu (*Geist*) y el impulso vital (*Drang*).

al sujeto, sino que el acto se dispara hacia la trascendencia pura, hacia lo que es y vale (*Ibídem*).

En la escala de entes, podemos ver la jerarquía: cuerpo físico, ser vivo, psique, espíritu. En el espíritu se da la trascendencia absoluta. Esta escala exige un crecimiento al trascender. El trascender se realiza a costa de la inmanencia. Esta base inmanente, parece una trascendencia dormida. Ser es trascender.

Romero explica cómo en cada escala de entes se trasciende. En lo físico la trascendencia es apenas visible, de aquí se extraen el esquema atómico y mecánico. Romero para explicar esta escala toma el ejemplo del átomo desde Demócrito, “El atomismo aparece en la filosofía como uno de los esfuerzos inmanentistas más enérgicos y geniales” (*Ibídem*, p. 14). Si bien Romero no explica cómo el atomismo está relacionado al mecanicismo, podemos intuir que los comprende como un mismo esquema.

En la vida, la trascendencia es evidente. Hay una trascendencia vital. Darwin comprende la evolución y la adaptación pero en el sentido inmanente del mecanicismo. Por otro lado Bergson entiende la trascendencia como una duración. Romero, explica que la trascendencia en esta escala se derrama por el cauce de la duración.

Romero desarrolla cómo se da la trascendencia en las distintas escalas del ente: para lo psíquico se hace necesario interpretar la conciencia como intencionalidad (Brentano¹⁹)

19 Franz Brentano (Marienberg, actual Alemania, 1838–Zurich, 1917) Filósofo alemán. Se ordenó sacerdote católico en 1864, estado que abandonó diez años más tarde, en 1873. Investigó las cuestiones metafísicas mediante un análisis lógico–lingüístico, con lo que se distinguió

y Husserl²⁰), es determinante el intencionalismo. Ser consciente de algo es trascendencia funcional no final. Hay una intención. En lo espiritual, hay una inversión en el interés, ya no refluye sobre el centro individual y éste se subordina a él. La trascendencia es funcional y final al mismo tiempo.

tanto de los empiristas ingleses como del kantismo académico. Sus estudios en el campo de la psicología introdujeron el concepto de «intencionalidad», que tendría una influencia directa en Husserl, según el cual los fenómenos de la conciencia se distinguen por tener un contenido, es decir, por «referirse» a algún objeto. Definió a su vez la «existencia intencional», que corresponde, por ejemplo, a los colores o los sonidos. Entre sus obras cabe destacar *De la múltiple significación del ser según Aristóteles* (1862), *El origen del conocimiento moral* (1889) y *Aristóteles y su cosmovisión* (1911). (Cf. Ferrater Mora, J. 1999. Diccionario de filosofía, ed. Sudamericana, Buenos Aires)

20 Edmund Husserl (Prossnitz, hoy Prostejov, actual República Checa, 1859–Friburgo, Alemania, 1938) Filósofo y lógico alemán. Sus escritos propiamente filosóficos comenzaron con la publicación, en 1900–1901, de *Investigaciones lógicas*, en la cual polemiza con el psicologismo y con la que se abre su pensamiento más original. Su intención era establecer una base epistemológica para la filosofía que la convirtiera en propiamente científica, base que halló en el método que llamó «fenomenológico» y que representa en cierta medida una modernización del trascendentalismo de Kant. La conciencia (el ego) es la condición de posibilidad de cualquier conocimiento, y tiene la característica de ser «intencional», término tomado de Brentano, según el cual la conciencia es siempre «conciencia de algo», es decir, se refiere a un objeto. La evidencia primera viene dada por esta aparición del objeto a la conciencia, previa a cualquier interpretación subjetiva, y que constituye propiamente la esencia de los objetos. En este sentido, su lema fue volver «a las cosas mismas», aunque en realidad se refiere al objeto que aparece a la conciencia (fenómeno). (Cf. Fernández, Tomás y Tamaro, Elena. «Biografía de Edmund Husserl». En *Biografías y Vidas*. La enciclopedia biográfica en línea [Internet]. Barcelona, España, 2004. Disponible en <https://www.biografiasyvidas.com/biografia/h/husserl.htm> [fecha de acceso: 10 de enero de 2022])

Cada plano nuevo por el cual pueda avanzar el trascender da lugar a una región ontológica nueva que se agrega.

Romero dice que “planteadas así las cosas, resulta un monismo de la trascendencia, pero un irreductible pluralismo ontológico” (*Ibidem*, p. 15). La trascendencia se realiza de manera continua, sin que sea ley la continuidad. El ímpetu de la trascendencia agotará todas las instancias en cada plano, y en cuanto logre vislumbrar un resquicio por el cual fugarse, pasará a otra instancia, ascenderá hasta llegar a una dimensión suprema y terminal, a la esencia y al valor. Explica la pluralidad ontológica como resultado del “hallazgo de dimensiones o planos nuevos para la realización de la trascendencia” (*Ibidem*, p. 16). La relación de los grupos ontológicos es de soporte a lo sostenido y de continente a los contenidos.

Cuando Romero explica la relación entre los conceptos: inmanencia, trascendencia y razón, critica a la modernidad, es decir critica el racionalismo de la modernidad. En cuanto que el objetivo de la razón es conceptualizar. En cambio, la concepción estructural y evolutiva tiene sus raíces en la concepción romántica de la realidad. Es decir “la intuición de la trascendencia se abre paso en el Romanticismo” (*Ibidem*, p. 18).

Romero denuncia el plan de inmanentización de la modernidad. Inmanentismo y racionalismo coinciden en la mente moderna. El principio de la razón, el que fundamenta la racionalidad, es el principio de identidad ($A=A$), esto es la afirmación de la inmanencia, porque A se agota en A, la trascendencia se niega de antemano. Apenas se acepta la trascendencia, la identidad ontológica perece. Para Romero,

“Hegel crea una lógica del devenir, del trascender, que destierra el principio de identidad” (*Ibidem*, p. 22). “Hegel es el polo opuesto de Parménides²¹” (*Ibidem*, p. 23), quien es el primero en expresar el principio de identidad. Sin embargo, ambos coinciden en aproximar el conocer y el ser hasta fundirlos en uno (*Ibidem*). Pero realizan esta fusión en modos diferentes. Parménides en beneficio del conocer sacrifica al ser. Hegel en provecho del ser sacrifica la razón. Ambos incurren en error, confunden razón con inteligencia. La inteligencia se somete al imperio de la razón. Este es el papel fundamental de la filosofía. La razón está regida por el principio de identidad. En este sentido trascender no entra en los marcos racionales. Los componentes de una estructura, los integrantes de una línea evolutiva continua, se trascienden y en su trascender escapan a la inmanentización racional. Es decir, la inmanencia como momento o estadio del ser, y la trascendencia como el puente (*Ibidem*, p. 25). Es decir, Romero intenta mostrar que la trascendencia es una intuición romántica, no una conceptualización racional.

21 Parménides de Elea (Elea, actual Italia, h. 540 a.C. – id., h. 470 a.C.) Filósofo griego, principal representante de la escuela eleática o de Elea, de la que también formaron parte Jenófanes de Colofón, Zenón de Elea y Meliso de Samos. Fundador de la ontología, Parménides concibió lo real como uno e inmutable; desde la misma Antigüedad, su doctrina se contrapuso a la Heráclito de Éfeso, para quien lo real es perpetuo devenir. Ambos son considerados los más profundos pensadores de la filosofía presocrática. (Cf. Fernández, Tomás y Tamaro, Elena. «Biografía de Parménides de Elea». En *Biografías y Vidas*. La enciclopedia biográfica en línea [Internet]. Barcelona, España, 2004. Disponible en <https://www.biografiasyvidas.com/biografia/p/parmenides.htm> [fecha de acceso: 10 de enero de 2022].)

Romero considera que está dejando las bases para una revolución romántica contra el inmanentismo racionalista de la Edad Moderna (*Ibidem*, p. 27). El romanticismo no defiende sin duda un trascendentismo pleno y consciente, pero lo admite. En esta dirección debería orientarse el programa de una filosofía, revisar la historia de las ideas:

... la Edad Moderna vendría a ser un intervalo inmanentista entre el trascendentismo medieval que culmina con la trascendencia teológica y un trascendentismo empírico, cuyos comienzos se encuentran en la etapa romántica” (*Ibidem*).

La teoría de la trascendencia de Romero es espiritual, se aleja de la trascendencia medieval que es teológica y se resuelve en Dios. En cuanto a la relación de historia y trascendencia Romero comprende que la marcha de la historia concuerda con el desarrollo de las ideas. El movimiento de masa tan dramático en sus tiempos²² es innegable. En estos movimientos hay “un afán de superar el individualismo, de trascenderlo” (*Ibidem*, p. 28), pero un pesado lastre inmanentista y la teorización empobrecen y falsean estos movimientos y lo convierten en todo lo contrario a lo que deberían ser. El lastre inmanentista sería enderezar la trascendencia hacia el pueblo, la clase, el estado, la raza. Esto significa constituir una nueva inmanencia, quebrar las alas de la trascendencia con el agravante del egoísmo

22 Se refiere al momento histórico por el cual transita Argentina, auge del peronismo. También puede hacer referencia al movimiento nacionalsocialista, nazismo en Alemania.

individual, el cual se reemplaza con un egoísmo colectivo. Con el individuo se sacrifica la persona (individuo espiritual). Toda inmanencia es esclavizadora. El trascender llega a su pureza y perfección en cuanto trasciende hacia valores. El trascender rebasa toda inmanencia. Al alcanzar la trascendencia, espíritu, valor y libertad coinciden. Frente a estos argumentos cabría concluir que el movimiento de masa como una instancia inmanentista, esclaviza, ya que el interés se vuelve hacia el pueblo (*Ibídem*).

Para su programa de la filosofía, Romero apela a una metodología empírica, al estilo de Husserl con su fenomenología, que amplíe la noción de experiencia dando lugar a las esencias y valores, sin quedarse deslumbrado por la tangibilidad y consistencia de las cosas inmanentes (*Ibídem*, p. 29). Este método puede lograr buena cosecha en dos campos: ante todo, en el de la realidad y en el de la idealidad misma. Permite profundizar en la historia de las ideas y vislumbrar la marcha la dinámica del ser humano. El resultado que se pretende de todo esto, es una ontología descriptiva y neutral a lo que habrá que sobreponer una metafísica explicativa, es decir el punto de vista. La realidad como totalidad ¿tiene sentido? se pregunta Romero. Acaso, ¿no es accidental que en ella brote el sentido de volver el espíritu hacia el valor? Sucede que hay un doble sentido: la accidentalidad del sentido y la plenitud del sentido.

En síntesis, las tesis del Programa de Filosofía son:

- Trascendencia es el ser del ente.
- Dos esquemas fundamentales para entender la realidad: como estructura y como evolución/desarrollo. Estos esquemas suponen la trascendencia.

- En la escala de los entes reales, la sucesión cuerpo físico, cuerpo vivo, psique, espíritu, muestran un crecimiento del trascender, que en el espíritu llega a su grado máximo y final. En el espíritu se da la absoluta trascendencia. En los entes ideales hay trascendencia también.
- La inmanencia es racional, el trascender es irracional, de aquí las dificultades para la admisión de la trascendencia en filosofía.

El segundo apartado del libro *Papeles para una filosofía*, titulado “Trascendencia y valor”, también desarrolla una serie de explicaciones de conceptos y sus relaciones: espíritu y trascendencia; trascendencia y valor; metafísica y axiología. El objetivo de Romero es determinar el espíritu como plena y absoluta trascendencia (*Ibidem*, p. 34).

Para lograr lo que se propone busca cuáles son las características esenciales del espíritu, En este sentido retoma a Scheler. A los tres rasgos del espíritu (libertad, objetividad y autoconciencia) que menciona Scheler, le agrega otra nota esencial de la espiritualidad: la unidad. Pero, Romero se detiene en el rasgo de la objetividad.

Con respecto a los rasgos libertad y autoconciencia, reconoce que “hay incitantes comprobaciones en Heidegger [...] aunque toda su interpretación recaiga y naufrague en una nueva y definitiva inmanentización” (*Ibidem*, p. 35). Porque, la estructura del ser-para-la-muerte es una inmanentización, entendido como “un final encierro de la existencia humana dentro de su propio círculo. Para Romero, Heidegger le atribuye temporalidad y no solo eso

sino la finitud temporal como principal atributo del ser. Por lo que no hay trascendencia. El acto espiritual triunfa sobre el tiempo, más allá de la muerte, aunque sea temporal. Para Romero un acto objetivo se determina no por la subjetividad sino por el objeto en el cual recae. Es objetivo el reconocimiento cognoscitivo del objeto fielmente y tal como se da atendiendo a su índole y sus modos. Sería objetiva la admisión de un valor en sí sin contraponerle nuestra reacción individual sin supeditarlo a lo que deseamos, nos agrada o nos conviene. El acto objetivo es un acto espiritual, ético y trascendente.

El acto trascendente niega la individualidad pero afirma la personalidad del sujeto como infinito e ilimitado, sobrepasa su propia inmanencia. Lo propio y exclusivo del espíritu es la trascendencia del acto.

Ahora bien, ¿cuál es la índole del acto? “El acto espiritual se agota en su intención trascendente: el espíritu no es sino vida en la trascendencia” (*Ibidem*, p. 37). Con respecto a este punto analiza el acto de conocimiento y el acto ético. El acto de conocimiento, por ejemplo, será espiritual si se ciñe a su objeto y solo trata de aprehenderlo.

Cuando un acto está proyectado desde la intención no-espiritual, es decir inmanentizadora, puede tener diferentes aristas. Aunque, un acto de conocimiento pueda ir de antemano combinado con ingredientes del orden individual o subjetivo, preferencias, deseos, expectativas, la espiritualidad residirá en aquel aspecto del acto por el cual el ímpetu de la trascendencia se dirige, sin lastre inmanentizador, hacia el objeto. Por otro lado, un acto puede tener todas las características de un acto espiritual

sin serlo: toda la teorización tiende a un objeto, pero la intención es individual, como por ejemplo la soberbia, la ambición de fama y nombre.

En cuanto al acto ético, la ética del esfuerzo y la renuncia conlleva una negación de cualquier sentimiento de complacencia o agrado colateral al acto ético. La ética de la gracia admite lo ético como expresión de una conciencia. La eticidad brota naturalmente con placidez y espontaneidad.

El valor en la esfera cognoscitiva tiene dos aspectos: impersonal y personal. En cuanto impersonal, es decir, tomado por sí mismo, el valor recae sobre la verdad, pero, no es la verdad el valor. Porque la verdad entendida como una peculiar relación, entre el conocimiento y su objeto, que se da de carácter entitativo, es un relación entre entes. El valor está puesto en la instancia de validez. En este punto distingue validez y verdad. Si bien Romero no es claro en diferenciar estos términos, sabemos lo que entiende por verdad y podemos conjeturar que la instancia de validez, es aquella donde se puede demostrar que una intuición sobre un objeto es válida si se argumenta coherentemente su conocimiento en el discurso. Este tema lo desarrolla en el tercer ensayo “Intuición y discurso”.

En el conocimiento personal, es decir, el conocimiento considerado como acto de un agente, el valor no recae sobre la verdad sino sobre la veracidad. “Para lo tocante al conocimiento en cuanto actividad del sujeto, la suma posibilidad valiosa consiste y se agota en la veracidad”, esto es “tender sin más hacia la verdad” (*Ibidem*, p. 39), con la intención de trascender el objeto. La veracidad es la inten-

ción de trascender el objeto. El valor de conocimiento se instala en la intención. En ambos casos, tanto en el conocimiento impersonal como en el personal el conocimiento verdadero es la proyección hacia el objeto.

En el campo del saber hay dos formas de realización valiosa: una teórica y una práctica o ética. La teórica es la supeditación del conocimiento (en sí o abstracto) a su objeto. La realización práctica es la supeditación de la intención del sujeto al objeto. En ambos casos la pureza, perfección y plenitud coinciden. El valor del conocimiento depende de la trascendencia teórica hacia el objeto. El imperativo del deber ser que acompaña al valor implícito en el saber lo arrastra a la exigencia de ilimitado saber. Advierte Romero, que un error frecuente es subordinar el saber a la utilidad (*Ibidem*, p. 40).

El grado superior de la serie ontológica, el espíritu, aparece como una suma de actos cognoscitivos trascendentes. Estos actos valen absolutamente porque están adheridos a la trascendencia del acto.

En el dominio ético “la palabra altruismo expresa ese tránsito del sujeto a lo que no es él” (*Ibidem* p. 41), desde el centro personal a los centros ajenos. Toda doctrina ética no es más que la comprobación inmediata del primer axioma moral que manda obrar desde el punto de vista de la comunidad ideal de las personas. El pecado en este caso sería el egoísmo, obrar en el sentido de la inmanencia. Lo ético es obrar desde la máxima evangélica “no hagas a otros lo que no quieres que te hagan a ti” y la máxima kantiana que prescribe obedecer a la norma que se puede universalizar y considerar a cada hombre un fin en sí mismo. Este

acto implica una desindividualización del acto, que lo lleva a su universalización, su trascendencia. La maldad, en este sentido, sería la cerrazón espiritual. El acto inmoral es el yo privado de sujeto. Un acto moral atiende a fines extra individuales. Un acto inmoral comienza y termina en el círculo del interés empírico del agente. En lo ético la actitud es trascendente, la acción se supedita a la norma o al valor. Es la trascendencia del acto. El conflicto surge si se obrase siempre en favor a los propósitos individuales de sujetos extraños. Esto no sería ético. Porque, el acto ético toma como fines a su vez los sujetos de actos espirituales. El deber absoluto es solo hacia las personas espirituales de intenciones trascendentes.

En el orden ontológico se le asigna valor a los actos espirituales de la persona. Lo primero que sale al paso es la unificación de ser y valer. Hay una correspondencia estricta entre metafísica y axiología. Aunque Romero afirma que no hay valor en otros actos de los entes, concede cierta dignidad en el trascender espiritual en tanto que el ímpetu desemboca hacia el espíritu. Ser y valor implican una identidad del principio ontológico esencial. Esta unificación se da en el espíritu. En la eticidad, la trascendencia hace del ser su fin y su destino, se inclina sobre sí mismo resuelta a imponer su ley. Es trascendencia vuelta activamente sobre la trascendencia misma, es reencuentro y autoafirmación.

Para sintetizar este segundo ensayo, las tesis centrales son:

- Las características esenciales del espíritu son: libertad, objetividad, autoconciencia y unidad.
- El acto espiritual es objetivo, ético y trascendente.

- La índole del acto es el acto de conocimiento. Éste tiene dos aspectos: impersonal (visto al objeto en sí mismo) y personal (como actividad del sujeto).
- El valor del acto de conocimiento impersonal es la validez lógica. El valor del acto de conocimiento personal es la veracidad, entendida como la intención de trascender el objeto.
- El saber puede tener dos formas de realización; teórica y práctica. La meramente teórica es la supeditación del conocimiento (en sí o abstracto) a su objeto. La realización práctica es la supeditación de la intención del sujeto al objeto.
- En el campo ético o práctico, el deber absoluto es solo hacia las personas espirituales con intenciones trascendentes
- No hay valor en otras escalas de los entes: el físico, en la vida y en el psíquico. Solamente en el espiritual.

En el tercer capítulo, denominado “Intuición y discurso”, Romero distingue por un lado, la intuición como algo interno, ideal, metafísico, emocional; por otro lado, el discurso contrario a la intuición, es decir, es la formulación de un discurso para dar cuenta de la veracidad o coherencia de las intuiciones.

El conocimiento ocurre de dos maneras: por intuición y por discurso. Intuición es el modo inmediato directo. Los conocimientos por intuición se bastan a sí mismo (*Ibidem*, p. 49). Poseen valor autónomo. Son el punto de partida para los discursivos. La intuición nos da un conocimiento que debe ser probado por el discurso. El discurso es un método

que arriba al conocimiento por un camino más o menos largo. A veces la intuición nos engaña y un adecuado razonamiento nos convence del error, pero el error no recae en la intuición misma sino en la interpretación que hacemos de ella (*Ibidem*). Frente a esta argumentación, Romero, explica dos malentendidos: por un lado, ningún razonamiento posee mayor valor que el que le confieren la conexión de sus miembros y los momentos intuitivos en los que se apoya. Todo razonamiento se apoya en intuiciones. Si la demostración es posible es porque existen indemostrables cuya verdad es evidente. Por otro lado, advierte que se confunde el razonar como única función de la razón. Por ello, diferencia el razonar y la razón. El razonar es la actividad propia de la razón, en cambio la razón es la facultad de discurrir. Pero no es la única función de la razón, razonar o discurrir, otra de las funciones es intuir el ser de las cosas.

El conocimiento que se atiene a lo sensible, obtiene un complejo de impresiones. La expresión del conocimiento sensible tendría la forma de un juicio. Todo conocimiento sería originariamente un reconocimiento. Si conozco es porque he sido afectado, es un estado en mí. El sujeto vive sus estados y conoce sus objetos. Todo elemento del objeto es antes un estado subjetivo. Sin estos estados no es posible concebir la conexión entre los objetos y el sujeto que posibilita el conocimiento (*Ibidem*, p. 52).

Los pasos para conocer: primero, la objetivación, es decir, establecer la separación entre sujeto y objeto. El sujeto sería el cognoscente y el objeto lo conocido. Tanto para los objetos del mundo exterior como para los ideales. Esta objetivación se traduce en un juicio. En un juicio

reconozco como evidencia que el estado es pensado. El sujeto del juicio se refleja como concepto individual; el predicado es universal, se limita a aseverar una presencia. Entonces el conocimiento sería la aprehensión del objeto por el sujeto, donde deja intacto el objeto. En el sujeto se genera un duplicado cognoscitivo. De esta forma, concluye Romero, se produce una distancia entre sujeto y objeto.

En segundo lugar, conocer es traducir el objeto en términos de conocimiento, transponiendo sus elementos y modos del plano odontológico al gnoseológico. Conocer es una experiencia mística, un distanciamiento y una heterogeneidad. Luego de fusionarse el sujeto y el objeto para llegar al estado de vivirlo, se aleja el sujeto para conocer al objeto.

Para desarrollar estas ideas, Romero comienza analizando las intuiciones. Para cada grupo de objetos se correlaciona un tipo de intuición.

Objetos	Intuición
Reales o sensibles	Intuición sensible externa Intuición sensible interna
Ideales	Intuición ideal
Metafísicos	Intuición metafísica Intuición metafísica irracional
Valores	Intuición emocional

Los objetos reales o sensibles se intuyen de dos maneras, externa o interna. De manera externa se intuye el fenómeno, de manera interna se intuye una percepción incondicionada y absoluta (*Ibidem*, p. 56).

La intuición ideal intuye objetos ideales. Entre ellos

están las relaciones, cuya trama comprende todo lo real y pensable. La intuición metafísica se da de dos formas, una intelectual y otra irracional, la misma se dirige hacia los objetos metafísicos. La intuición emocional sería hacia los valores capaz de darnos instancias de pura validez si no ha sido teorizado antes y que lleven a su movimiento subjetivo sin rebasar los intereses empíricos (*Ibidem*, p. 60).

Finalmente, Romero caracteriza el discurso como un método de conocimiento a partir de las intuiciones. El conocimiento a través del discurso no es inmediato, está mediado como conclusión de una serie de miembros enlazados entre sí que se remite al conocimiento intuitivo. Este conocimiento discursivo remite a una estructura. Su pretensión de verdad es una instancia que constituye el conocimiento. El juicio o enunciado es la estructura pero no hay pretensión de verdad aquí. El discurso parte de ciertos conocimientos intuitivos eslabonando términos para arribar a un conocimiento como conclusión. El discurso es la estructura objetiva, es el desarrollo de la demostración en cuanto a procesos subjetivos. Es pensar la estructura objetiva. Las intuiciones subjetivas son de tres tipos: intuiciones de sentido, de conexiones y de la verdad de los sentidos.

Los puntos centrales de este apartado son:

- El conocimiento ocurre de dos maneras: por intuición y por discurso.
- La intuición es: interna, ideal, metafísica, emocional. Intuición es el modo inmediato directo. Los conocimientos por intuición se bastan a sí mismo. Poseen valor autónomo. Son el punto de partida para los discursos.
- El discurso es la estructura objetiva, es el desarrollo

de la demostración en cuanto a procesos subjetivos.

Romero presenta su metafísica basada en el espíritu y en “Programa para una filosofía” desarrolla cómo este logra trascender en valores absolutos. Los entes presentan una escala, la cual comienza en lo físico, sigue en la vida, luego en lo psíquico, hasta llegar al punto donde se une valor y ser, el espiritual. El espíritu en distintas escalas de los entes tiene el ímpetu de trascender. La trascendencia en cuanto ser del ente, trasvasa cada estado siempre y cuando agote todas las posibilidades en cada escala, para fugarse a la siguiente. Cada escala es un momento de inmanentización. El puente entre cada escala es la trascendencia. Una vez que el espíritu se fuga en cada estado trasciende. Sólo hay valor en el espiritual. El acto de trascender se da en el plano del conocimiento, del saber. La manera de conocer se da por intuición y discursivamente.

Homenaje de la Sociedad Cubana de Filosofía en la *Revista Cubana de Filosofía*

Alejandro Paredes (2014)²³ analiza la relación de Francisco Romero con Cuba a través de su epistolario pre y post revolución cubana. Su relación ha sido académica,

23 Paredes, Alejandro. 2014. Un análisis de redes aplicado a un flujo de información epistolar: Las relaciones de Francisco Romero con la Cuba pre y pos revolucionaria (1936–1963). *Encontros Bibli: revista eletrônica de biblioteconomia e ciência da informação*.v.19. n.40. Disponible en: https://www.researchgate.net/publication/287518436_Un_analisis_de_redes_aplicado_a_un_flujo_de_informacion_epistolar_Las_relaciones_de_Francisco_Romero_con_la_Cuba_pre_y_pos_revolucionaria_1936-1963 (16/12/2021)

ha colaborado con la Sociedad Cubana de Filosofía. Comprendemos, más allá de lo que expone Paredes, Romero ha sido el intermediario entre la filosofía del “viejo mundo” y Nuestra América. Ha facilitado la bibliografía filosófica para el crecimiento intelectual en Cuba.

Francisco Romero, recibe en 1951 un homenaje de la *Revista Cubana de Filosofía*, que le dedica su número 9: “A Francisco Romero, patriarca de la filosofía iberoamericana”.

¿Qué estaba pasando en Cuba? Carlos Prío Socarrás fue presidente de Cuba desde 1948 hasta que fue depuesto por un golpe militar liderado por Fulgencio Batista en el año 1952. Fulgencio Batista Zaldívar fue un militar y dictador cubano, derrocado durante la Revolución Cubana en 1959.

Desde Cuba, un grupo de filósofos siente la necesidad de homenajear a la figura de Romero por la desinteresada contribución al desarrollo filosófico de la Sociedad Cubana de Filosofía, y lo hacen a través de la *Revista Cubana de Filosofía*. Dicha revista circuló entre los años 1946 a 1959 entre los intelectuales cubanos. Surge la idea en 1945 desde el “Grupo filosófico de La Habana” con el objetivo de crear una revista de filosofía, centrada en la divulgación de la actividad académica e investigativa, sin ningún tipo de análisis crítico de las condiciones sociales y políticas del país. Se circunscribe a la labor de los miembros de la Sociedad Cubana de Filosofía. Estaba dirigida por Rafael García Bárcena, intelectual y político cubano. Estuvo a la cabeza del Movimiento Nacional Revolucionario. Organizó la primera gran conspiración contra la dictadura de Fulgencio Batista, en 1952–1953. Destacado como poeta, filósofo y catedrático universitario, fue designado embajador de Cuba

en Brasil tras la victoria revolucionaria de 1959, cargo que desempeñaba al fallecer en La Habana dos años después.

El volumen número nueve de la Revista está destinado a Francisco Romero. El artículo de Angélica Mendoza, fue uno entre varios de los que se publicaron. Los títulos y autores que participan del homenaje son: “A Francisco Romero, patriarca de la filosofía iberoamericana” por Rafael García Bárcena; “Vida y obra de Francisco Romero” por Humberto Piñera Llera²⁴; “Francisco Romero: un estilo de filosofía” por José Ferrater Mora²⁵; “El estructuralismo personalista de

24 Humberto Piñera Llera (1911–1986). Profesor cubano de filosofía y de literatura, nacido en Cárdenas y fallecido en Houston, Texas, después de veintiséis años de exilio. Se doctoró en Filosofía y Letras por la Universidad de La Habana en 1942, siendo luego profesor y, desde 1955, catedrático en la misma. Colaboró con Roberto Agramonte en la organización y edición de la Biblioteca de Autores Cubanos, colección que publicó a los grandes pensadores cubanos del siglo XIX. Fue uno de los fundadores en 1945 del Grupo filosófico–científico de La Habana, luego transformado en la Sociedad Cubana de Filosofía (1948), editores de la Revista Cubana de Filosofía (1946–1958), y la cual presidió entre 1951 y 1960, cuando fue disuelta. Influyó en los jóvenes de entonces, que le conocían como el «gurú del existencialismo». Marchó al exilio a fines de 1960, desempeñándose como profesor en el Departamento de español y portugués de la Universidad de Nueva York desde 1961 hasta su jubilación como profesor emérito en 1976.

25 José Ferrater Mora (1912–1991) fue un filósofo, ensayista, escritor y cineasta español. Calificó su perspectiva filosófica con el término integracionismo. En 1941 apareció la primera edición de su Diccionario de filosofía de bolsillo, una obra de referencia elaborada en solitario que pronto se convirtió en la más importante en su género de las editadas en lengua española y que alcanzó su sexta edición en 1979. Su presencia desde el exilio en la filosofía de habla hispana quedó además garantizada por sus análisis de la obra de Unamuno, Ortega y Gasset y otros filósofos españoles.

Francisco Romero” por José A. Franquiz²⁶; “El pensamiento filosófico, social, político y jurídico en Hispano-América” por Luis Recasens Siches²⁷; “Francisco Romero y la idea de trascendencia” por Mercedes García Tudurí; “Notas sobre la filosofía de Francisco Romero” por Angélica Mendoza.

Rafael García Bárcena, en su artículo, explicita los motivos del homenaje: Romero al que más le debemos en América porque “a pesar de su sólida formación filosófica en el acervo cultural del Viejo Mundo se hizo por cuenta propia una conciencia genuinamente iberoamericana” para una “continuación occidental de lo europeo en lo hispanoamericano” (Bárcena, 1951, p. 3). El autor reconoce que Romero les ha brindado las más puras esencias de las

26 José Antonio Fránquiz (Puerto Rico, 1906–Estados Unidos, 1975). Hizo su doctorado en Filosofía en Boston, graduándose en 1949 con una tesis titulada *Borden Parker Bowne's Treatment of the Problem of Change and Identity*. Se lo considera un filósofo personalista cristiano. Sus escritos fueron compilados por el profesor Narciso Vilaró, bajo el nombre de *Ensayos* (Ponce, Casa Paoli, 1989) (Cf. Osorio, Carlos Rojas (2002). Pensamiento filosófico puertorriqueño. Isla Negra Editores.)

27 Recasens Siches, Luis. (Guatemala, 1903 – México, 1977). Sociólogo y filósofo del Derecho. Se dedicó a lo largo de su vida a la Sociología y a la Filosofía del Derecho. A partir de 1932 se sintió atraído por la Sociología. En ese momento inicial introdujo la Sociología como parte de su filosofía social. Se le considera como uno de los tres sociólogos españoles exiliados más importantes Obras más importantes: *El actual viraje del socialismo germánico*, Madrid, Talleres Gráficos de E. Giménez, 1928; *El poder constituyente: su teoría aplicada al momento español*, Madrid, Javier Morate Editor, 1931; *Vida humana, sociedad y derecho*, México, FCE, 1939; Wiese, México, FCE, 1943; *Lecciones de Sociología*, México, Porrúa, 1948; *Tratado General de Sociología*, México, Porrúa, 1956; *Tratado General de Filosofía del Derecho*, México, Porrúa, 1959; *El impacto de la emigración española de 1939*, Madrid, Ministerio de Trabajo, 1967.

doctrinas filosóficas de Occidente con significación vital para Iberoamérica²⁸. Sobre todo, Romero encarna “la profundidad germánica hecha claridad mediterránea” (*Ibidem*). También reconoce que “Sus escritos no son trabajos de divulgación. Si alcanzan divulgación [...] es por la fuerza expansiva de sus ideas” (*Ibidem*). Romero “hace filosofía “a la americana” teniendo en la base sólidos cimientos de la filosofía europea que para otros son un lastre, pero que para él significan el más firme terreno para asentar sus pensamientos” (*Ibidem*).

Para Bárcena, lo original en Romero es su teoría de la trascendencia, porque la estructura constituye el embrión para un sistema que cristaliza el cuerpo de su pensamiento (*Ibidem*, p. 4). La obra de Romero, continúa el autor cubano, tiene un doble mérito: producto de un “hombre noble y de fuerte contextura espiritual”, y el alto valor y puras ideas intrínsecas en su obra. “La clase de filosofía depende de la clase de persona que es” (*Ibidem*). Concluye Bárcena sintetizando los conceptos claves en la conciencia de Romero: la persona, el hombre y la cultura. Con este artículo da inicio al homenaje que tiene una triple consagración: al filósofo, al maestro y al hombre.

Humberto Piñera Llera en “Vida y obra de Francisco Romero”, describe su curriculum vitae, señala su actividad docente y los temas que le preocupan como escritor. Remarca la vinculación de Romero con Cuba, a través de

²⁸ Es sabido que Francisco Romero (1891–1962) facilita el “ingreso de Iberoamérica en la filosofía”, con la célebre fórmula de la “normalidad filosófica”. (Cf. Fornet–Betancourt, Raúl. 2000. Para un balance crítico de la filosofía iberoamericana en la llamada etapa de los fundadores. CUYO. Anuario de Filosofía Argentina y Americana, n° 17).

un ininterrumpido intercambio filosófico con la *Revista Cubana de Filosofía*, y con la Sociedad Cubana de Filosofía, organizaciones que han querido rendirle un homenaje por todo el apoyo moral e intelectual que siempre ha sabido poner al servicio de toda empresa de índole filosófica en América.

José Ferrater Mora, en “Francisco Romero: un estilo de filosofía”, sostiene que el estilo particular de Romero prosigue la tradición hispánica. Los filósofos de lengua española no se ocupan de “ciencias”, de “método”, ellos insisten en el “hombre”, en la “sociedad”, algunos hasta se ocupan del “ser” o de la “existencia”. Su constante preocupación por el pensamiento en lengua española no es la consecuencia de un estrecho “nacionalismo lingüístico”, sino el resultado de la clara conciencia de que sin continuar no se puede progresar. Lo que se llama dispersión en la obra de Romero, no es más que la consecuencia de su riqueza. La producción filosófica de Romero es ejemplar. No hay página suya que no contenga alguna información, siempre segura sobre alguna actividad filosófica del pasado o del presente, en su país o en otros países. En una misma página y gracias a una singularísima habilidad literaria, encontramos material para todos los que persiguen las siguientes finalidades: ilustrarse en filosofía, aclarar el problema dilucidado, informarse acerca del pensamiento original que sobre el mismo tiene el autor. Es todo un estilo de filosofía. Un estilo en el cual se tiene siempre presente la persona, junto a la filosofía misma puesta y elaborada, que se dirige a ella en demanda de información sobre el mundo y de orientación para su propia existencia. El estilo

filosófico de Romero es un ejemplo del mejor humanismo no porque en dicho estilo se reduzcan las cosas al hombre sino porque la explicación de las cosas se realiza para el hombre. Su filosofía es la filosofía de un hombre de carne y hueso que se dirige a otros hombres de carne y hueso.

José A. Franquiz, en su artículo “El estructuralismo personalista de Francisco Romero”, realiza un análisis sobre los siguientes núcleos de la obra de Romero: su aporética o problemática, su Filosofía de las concepciones del mundo, su filosofía de la persona.

Comienza ubicando a Romero en la historia de la filosofía americana. La filosofía, antes de Romero no era muy precisa; con Romero, Alberini²⁹ y Korn se ha transformado aquella visión de Miguel de Unamuno y José Ortega y Gasset, de que no se tenía una filosofía profunda. Reconoce, el autor, el clima propicio, en Argentina, para el desarrollo de la Filosofía en la primera mitad del siglo XX. Según Romero, el pensamiento argentino ha pasado la

29 Coriolano Alberini. Nacido en 1886, profesor en las Universidades de Buenos Aires y La Plata. Adversario desde muy pronto del positivismo y en particular de la forma que había adquirido en la Argentina, ha orientado principalmente su labor hacia la introducción y difusión de aquellos pensadores europeos que representaban una mayor contribución a la reacción contra dichas tendencias. De este modo ha introducido en la Argentina a filósofos antipositivistas de distinta orientación (Bergson, Meyerson, Croce, Gentile, Royce, etc.) sin dejar por ello de efectuar una elaboración personal de sus doctrinas. Correspondiendo a esta labor y acentuando su paralelismo, ha trabajado en la difusión del pensamiento argentino en Europa y en los Estados Unidos mediante cursos dictados en las universidades de París, Hamburgo, Leipzig, Berlín, Harvard y Columbia. (Cf. Ferrater Mora, José. 1941. Diccionario de filosofía. Editorial Atlante. México).

época de los sistemas, en el sentido de cómo lo entiende Hartmann³⁰ (Franquiz, 1951, p. 18). La historia de la filosofía Argentina estuvo marcada en un período por el positivismo de Comte y Spencer donde imperaba una corriente filosófica. Por eso la crítica de Ortega y Gasset y Unamuno de no tener precisión mental y la indolencia en problemas del espíritu.

No olvidemos que a Franquiz se lo considera un filósofo personalista cristiano, todo el análisis que Franquiz realiza en su homenaje a Romero está teñido por varias críticas y reproches.

Franquiz, muestra la aporética o problemática de Romero, es decir el pensamiento que se preocupa de problemas para resolver, el pensamiento que afronta problemas. O, aporía (sin camino) en el sentido de encontrar un camino donde no lo hay. ¿Cuál es la problemática de Romero para Franquiz? Romero es un filósofo personalista y como tal recalca el criterio de coherencia³¹, este criterio es problemático. En virtud de la coherencia se rechaza una idea por no alinearse a un sistema o viceversa, se rechaza un sistema por no coincidir con la idea. Franquiz marca en la problemática de Romero algunas inconsistencias. El propósito de Franquiz en su homenaje es mostrar la coherencia o incoherencia del pensamiento de Romero.

El concepto de verdad, en Romero, es autónomo por

30 Hartmann contrapone la filosofía sistemática (atenerse a los supuestos racionalistas), a la filosofía aporética (esencialmente fragmentario, inclusive aforístico).

31 La coherencia, en tanto, constante revisión de los hechos, reajuste de todos los datos, justiciero examen de toda la experiencia.

sí, es la relación de conformidad del conocimiento con el objeto; pero, este objeto cambia. Si el objeto cambia, también se modifica la relación objeto-sujeto. Por lo que, la verdad no es constante, es relativa. Entonces, la verdad no es autónoma (*Ibidem*, p. 23). Franquiz introduce el concepto de conciencia o mente cósmica y el de persona cósmica para que el presupuesto de la verdad como relación entre objeto y sujeto de Romero tenga lógica. Lo que hace Romero es afirmar su dualismo gnoseológico y su axiología objetiva. Es necesario postular una hipótesis de una conciencia cósmica para darle sustento lógico a estas afirmaciones.

Ahora bien, ¿de qué tipo de relación es la verdad? Es una relación de comparación, relación ontológica, entre los objetos mismos. La consciencia cósmica es la que relacionaría los entes.

En el segundo punto que analiza Franquiz, sobre la filosofía de las concepciones del mundo, Romero menciona el *Origen de la tragedia* de Nietzsche, como uno de los primeros en advertir la cuestión. El problema de las concepciones del mundo es asunto tanto de la filosofía como de la historia. Romero compara las concepciones del mundo. El texto que trabaja Franquiz, es *Vieja y nueva concepción de la Realidad* de Romero, publicado en 1932. Rescata como importante el período que se extiende desde el Renacimiento hasta el final del Siglo XXVIII, el racionalismo de Descartes y Leibniz ha regido toda la Edad Moderna. Este racionalismo llega a su máximo esplendor cuando Wundt y Hume quieren “reducir la vida espiritual a partículas irreductibles, es decir sensaciones, como la realidad física

pretende pulverizar y reducirse [...] a átomos” (*Ibidem*, p. 24). Esto es una concepción atomista de la realidad. En Romero es la conciencia de la experiencia propia (vital y orgánica) la estructura de nuestro organismo. El empirismo personalista, es la manera en la que el Yo conoce.

En la última parte del homenaje que Franquiz realiza a Romero, expone su filosofía de la persona. La persona es estructura, en tanto conjunto de actos espirituales en cada sujeto. La persona es superior al individuo psicofísico. Aquél comanda sobre éste. La estructura personal es unitaria, es el centro de la cual, las actitudes espirituales irradian. Persona e individuo son dimensionalmente opuestas. Persona es plan y programa, cuya función de cultura es desinteresada. La cultura es el ambiente del espíritu con el fin de trascender. El espíritu se realiza trascendiendo (*Ibidem*, p. 27–31).

Luis Recasens Siches en el artículo titulado “El pensamiento filosófico, social, político y jurídico en Hispanoamérica”, recupera los temas de filosofía de la persona, trascendencia, estructura, y temporalismo. Con respecto a la filosofía de la persona destaca que el hombre tiene dos polos: uno subjetivo–utilitarista (psique), que se orienta a lo material por conveniencias vitales e impulsos; y otro subjetivo–universal (espíritu), donde el hombre se dirige hacia valores que van más allá, incluso en contra, de cualquier conveniencia individual o para la especie. La persona en tanto individuo espiritual no es sustancia, sino actualidad pura. Es un conjunto unitario de actos como centro ideal del cual éstos irradian. De esta unidad efectiva y anhelada derivan dos deberes fundamentales: el de conciencia, de

poseernos espiritualmente en el espejo de la reflexión de saber; y el de conducta, esto es obrar desde un centro espiritual con autenticidad, de manera que cada acto nuestro sea nuestro en sentido último y radical.

El espíritu solamente puede reconocer los valores, pero quién los acata es la persona en su momento ético [...] En el plano personal no hay contradicción entre la unidad y el todo. El individuo –como individualidad biológica psicofísica– atrae así todos los objetos que entran en su zona de influencia en una especie de inclinación inmanentista. La persona funciona como un haz de movimientos trascendentes (Recasens Siches, 1951, p. 35).

Esto nos lleva explicar ¿qué entiende por trascendencia Romero? Para Romero, según Recasens Siches han caducado las interpretaciones atomísticas y sumativas de la realidad. Como corrección esencial a ellas se ha abierto camino a la concepción estructural, es decir ver figuras, contexturas o conjuntos en los cuales el compuesto brinda peculiaridad y novedad con respecto a las partes. Romero advierte que las estructuras implican un poder de trascender sobre los elementos que la constituyen. Un ejemplo máximo de trascendencia es la actitud de objetividad del espíritu que se pone a lo que es y a lo que vale sin segundas intenciones, rebasando los perímetros del centro individual. La trascendencia intencional psíquica, que es funcional y no final no ha de confundirse con la espiritual, pues el individuo se desindividualiza al ponerse entero a lo que es y a lo que vale, así la trascendencia espiritual es

funcional y final a la vez. De esto resulta un monismo de la trascendencia pero un irreductible pluralismo ontológico.

La Edad Moderna constituye un programa de inmanentización universal. El cartesianismo es la inmanentización del saber; el protestantismo, del creer; el derecho natural de la escuela clásica, es del poder; la explicación mecánica causalista de la realidad y la psicología socialistas son, asimismo, concepciones inmanentistas típicas. También coincide inmanentismo con racionalismo, al menos en gran parte, porque el primer principio de razón es el de la identidad. Construida la razón sobre este principio tiene consistencia pero no existencia. Es un mero haz de exigencias derivadas de un principio único, el de la identidad.

Los componentes de una estructura, los integrantes de una línea evolutiva continua se trascienden, en su trascendencia escapan a la inmanentización racional. Pero, en cuanto, trascendidos, a la estructura o a un determinado segmento del desarrollo, son considerados en sí limitadamente y sin derramarse, a su vez, en otras estructuras o en la posterior prolongación del desarrollo, componen orbes cerrados y caen en cierto modo bajo la mirada inmanentizadora de la razón. Ejemplo de esto es el movimiento de masas más dramático de mediados del siglo XX, porque si bien hay un afán de superar el individualismo, ese afán tiene un lastre inmanentista.

Con respecto al temporalismo, Recasens Siches sostiene que Romero considera a la trascendencia más amplia que el tiempo. La trascendencia admite dentro de sí el concepto del tiempo como una de las vías del trascender pero no como la única vía.

Mercedes García Tudurí en su artículo “Francisco Romero y la idea de trascendencia”, indaga las relaciones conceptuales del concepto de trascendencia con todo su pensamiento. Ser es trascender. La noción de trascendencia es una idea que lo lleva a tomar posición frente al inmanentismo (ser es ser pensado o ser percibido) que ha constituido durante los tiempos modernos, la razón del idealismo. Al postular a la trascendencia como parte esencial de la estructura de la realidad considera que está se realiza ontológicamente en una escala, en función del ánimo trascendente: sustancia inerte, vida, psique y espíritu. La trascendencia como un ímpetu que se difunde en todo sentido, que acaso se realizan en largos trayectos de manera seguida y continúan pero sin que esta continuidad constituya una ley. El monismo ontológico de Romero es, por lo contrario, pluralismo y diversidad.

También para esta autora la filosofía de Francisco Romero viene a engrosar el frente que el pensamiento contemporáneo ha levantado contra el racionalismo idealista predominante en la etapa moderna. Al dilatar al ser más allá de la razón y la conciencia, la trascendencia se nos presenta como irracional. Romero elabora su teoría de la persona y presenta los valores como el trascendente absoluto y legítimo de ella. La persona como entidad espiritual. Con la aparición del espíritu la objetividad sustituye a la subjetividad; la universalidad sustituye a la particularidad; el valor al interés; y en virtud de todo el medio se ve suplantado por el mundo.

La persona es auto-posesión y autodomínio, manifestados en el deber de conciencia y el deber de conducta.

Para que pueda darse Romero estima que es preciso que el centro personal sea de índole volitiva; y es, entonces, que el trascender operando en la esfera del espíritu del hombre toma una nueva modalidad: la proyección del presente sobre el porvenir.

Concluye su artículo considerando que la trascendencia, así como sus términos necesarios, el que trasciende y lo trascendente, forman la línea estructural de la realidad. Esto es lo que Romero trata de comprender con su teoría de la trascendencia. En la última y más perfecta manifestación de ese ímpetu, nos presenta la persona y los valores. Estos son las instancias perfectas y absolutas que aquélla busca para realizarse. Teniendo en cuenta la formación religiosa católica de Mercedes García Tudurí, cierra su homenaje haciéndose la siguiente pregunta: ¿Sería una inconsecuencia de nuestra parte decir que de todos los anteriores supuestos se deriva la necesaria búsqueda de Dios por el hombre?

El hilo del homenaje hasta este momento, antes de entrar al texto que nos interesa de Angélica Mendoza, por un lado, transita el reconocimiento de la figura de Romero, como patriarca, como un filósofo original y con estilo propio, su historia de vida, mientras que por otro lado ya se visualiza un diálogo entre pares. El siguiente artículo viene de la mano de una filósofa que se ha formado con Romero, sin ser discípula, que tiene como objetivo aunar varios puntos que podrían resultar inconexos en Romero, pero Angélica Mendoza va a buscar mostrar la homogeneidad de su pensamiento.

Relación de Angélica Mendoza con Romero

Angélica Mendoza era maestra y filósofa. Durante su juventud, su actividad en la docencia estuvo fuertemente ligada a la actividad política, participando de huelgas y reclamos de los docentes por mejoras en las condiciones de trabajo. Colaboró en el periódico *Idea*³² que aglutinaba las demandas de los educadores y fue secretaria general de la agrupación Maestros Unidos, cuya presidencia la ejerció Florencia Fossatti. En 1919 conoció a Rodolfo Ghioldi, dirigente del Partido Comunista Argentino, quien influyó en su formación marxista. Durante su estancia en Buenos Aires intervino en diferentes actividades, específicamente en los debates de la formación del Partido Comunista Obrero en 1925. También dirigió el periódico *La Chispa*, entre los años 1926 y 1929 y se postuló a la Presidencia de la República representando al Partido en 1928 según Luz Azcona (2012, p. 9) y Arturo Roig (1966).

Publica dos novelas: en 1922 publica la novela *El Dilema*³³ y en 1923, *La venganza del sexo*³⁴. Se tratan de

32 Dirigido por la maestra española Rosario Sansano. Este quincenario se publicó entre los meses de abril de 1919 y julio de 1920. Durante ese lapso se publicaron 21 números. Dicho periódico gremial fue elaborado por un grupo, que en su gran mayoría estaba compuesto por maestras. Más información en: Latorre Carabelli, Matías. (2019) Entre la escuela y la prensa. Primeras experiencias de organización sindical docente en Mendoza 1919. Prohistoria Ediciones. Disponible en: <https://www.redalyc.org/journal/3801/380162083004/html/#fn4> (16/11/2021)

33 Mendoza, Angélica (1922), "El dilema", en *La Novela de la Juventud*, Buenos Aires. Disponible en: Instituto Iberoamericano de Berlín.

34 Mendoza, Angélica (1923), "La venganza del sexo. Novela realista del amor en la

posicionamientos políticos de resistencia al orden social establecido para la mujer (Becerra, 2019)³⁵. En el primer tomo de *Materiales para historia de las Ideas Mendocinas*, Grisel García Vela, analiza las dos novelas, desde el contexto socio-cultural, estereotipos de mujer, expansión editorial del momento. Los temas que trata en estas novelas, son: amor, deseo sexual, castidad, embarazo, aborto, relaciones entre mujeres.

En 1929 comenzó sus estudios en la facultad de Filosofía y Letras en la Universidad de Buenos Aires. En este momento conoce a Francisco Romero, quien fue su profesor por seis años. A principios de la década del '30 fue detenida por su militancia gremial y política según L. Azcona (2012, p. 10), y por desacato según F. Ferreira de Cassone (1996, p. 17) y conducida al Asilo del Buen Pastor, cuya experiencia expresó en el libro *Cárcel de mujeres*, publicado por la Editorial Claridad en 1933. Además, en este período y por pedido de Antonio Zamora, director de la revista Claridad, tradujo la *Filosofía del Derecho* de Georg Hegel, con prólogo de Karl Marx desde la versión italiana de Francisco Messineo. En 1932 fue enviada como representante de la Liga Anti-imperialista al Congreso Anti-Imperialista en Amsterdam.

naturaleza”, en *Los Realistas. Novelas de amor y de combate*, Buenos Aires. Disponible en: Instituto Iberoamericano de Berlín.

35 Un análisis detallado de las novelas de Angélica Mendoza es realizado por Grisel García Vela en “Amor, dilemas y crítica en escrituras tempranas de Angélica Mendoza en los años '20”, en: Arpini, Adriana María (Compiladora (2022), *Materiales para una historia de las ideas mendocinas*. Volumen I: *Filosofía, educación, literatura, teología*. Mendoza: Qellqasqa, pp. 23–51.

Entre los años 1938–1940 se interesó por la educación. Su vocación pedagógica la llevó al estudio de la obra de John Dewey, sobre quien escribió *Líneas fundamentales de la filosofía de John Dewey* (1940).

En las décadas del 40' y 50', Angélica Mendoza fue nombrada Secretaria Internacional en la oficina de la Comisión Interamericana de Mujeres abierta en Buenos Aires por la Unión Panamericana, viajó por varios países latinoamericanos estudiando la problemática de la mujer de acuerdo con las circunstancias de su tiempo. Su acción fue tan exitosa que obtuvo de la Federación General del Club de Mujeres de los Estados Unidos la designación “Mujer Sobresaliente del año”. La honraron con una beca para estudiar en la Universidad de Columbia, New York, EEUU. Allí se doctoró en Filosofía con su tesis *Fuentes del pensamiento de los Estados Unidos* (1950) escrita en español. Un año después publica el artículo *Notas sobre la filosofía de Francisco Romero*, como parte del homenaje que le realiza la *Revista Cubana de Filosofía*.

Entre 1952–53 estuvo en la Escuela Fundamental de Pátzcuaro, México, cuyo “experimento” la llevó a comprender que la educación debe surgir de un análisis profundo de la realidad social y política. En 1954, un año antes de volver a la Argentina, escribió su *Autobiografía intelectual*. Finalmente, regresó a su ciudad natal en 1955.

En la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo se desempeñó como profesora en las cátedras de Introducción a la Filosofía, Sociología y Antropología Cultural. En la Escuela de Estudios Políticos y Sociales dictó el Seminario de Sociología Industrial. En

1959 se creó el Instituto de Sociología con dirección de Angélica Mendoza, pionera de los estudios e investigaciones sociológicas en la UNCUYO. En 1958 publicó *Panorama de las Ideas Contemporáneas en los Estados Unidos* por la Editorial Fondo de Cultura. Al momento de su muerte tenía preparados dos libros más: México al pendiente y Ensayos Americanos. Arturo Roig (2004), ubica Angélica Mendoza entre los filósofos que actúan en la etapa de la institucionalización de la filosofía a partir de 1955.

Podemos conjeturar que la participación de Angélica Mendoza en el homenaje a Francisco Romero realizado por la *Revista Cubana de Filosofía* se inscribe en un momento de inflexión de su pensamiento que vira hacia un interés por la antropología filosófica y específicamente en una antropología cultural de los diversos pueblos americanos (Roig, 1996). Su interés está puesto en la aplicación ética de los valores en la sociedad.

El artículo de Mendoza es breve, en él condensa el pensamiento de Francisco Romero. Presenta los problemas que se anudan con una “nueva y distinta concepción filosófica”. Su propósito es interpretar a la distancia la homogeneidad de su pensamiento, es decir la unidad y coherencia en su indagación. Angélica Mendoza en el momento en que escribe este artículo se encontraba en Estados Unidos. Son los años que siguieron a la Segunda Guerra Mundial. Estados Unidos se consagraba como superpotencia mundial (Dabat, 2019).

En años previos había publicado dos artículos. En 1948 publicó: *Puritanismo y romanticismo en Emerson*³⁶ y

36 “Puritanismo y romanticismo en Emerson”. Cuadernos Americanos VI. XXXI. 1 (1948): 117-

en 1949 un artículo titulado *Libre pensamiento y humanitarismo en los Estados Unidos*³⁷. En el año 1950 se doctoró en Filosofía con su tesis *Fuentes del pensamiento de los Estados Unidos*. En estos textos, ella está interesada en encontrar las bases para el pensamiento de Estados Unidos.

Para Mendoza la figura de Emerson (1803–1882), poeta y filósofo estadounidense, es clave para comprender la disolución filosófica de la ordenación puritana de la vida personal y colectiva en Estados Unidos. Emerson marca el quiebre entre secularismo ideológicos y teología. Defendió la teoría trascendentalista, que sostiene que la esencia de las cosas se logra mediante un proceso de contemplación, intuición y éxtasis. El aquí y el ahora tienen un valor único como fuente de inspiración para el pensamiento y la acción. Mendoza remarca en Emerson una rebeldía, y ésta proviene del romanticismo y está colmada de impulsos humanitarios de clara raíz místico pietista.

Angélica Mendoza indaga en las raíces del libre pensamiento y humanitarismo en los Estados Unidos, desde la formación de los dirigentes revolucionarios norteamericanos previo a 1776, hasta el auge de la máquina, pasando por la lucha contra la esclavitud, la conformación de Estados Unidos como modelo de un auténtico capitalismo.

La relación de Angélica Mendoza y Romero, como sabemos, era de amistad, lo consideraba también un

142. Y en Ferreira de Cassone, Florencia (1996). *Angélica Mendoza. Una vida en la tormenta*. Mendoza: Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional de Cuyo, pp. 126–144.
37 “Libre pensamiento y humanitarismo en los Estados Unidos”. *Cuadernos Americanos* VIII–XI–VI. 4 (1949): 119–148. Y en Ferreira de Cassone, Florencia, Op. Cit. pp. 144–167.

maestro. Romero al recibir un ejemplar del número nueve de la *Revista Cubana de Filosofía* le escribe una carta en 1952: “Leímos en casa con mucho agrado (y unos granos de enternecimiento) el artículo de usted, tan cariñoso, tan honroso para mí, con su mezcla de lo teórico y lo personal, mezcla tan de mi cuerda, como usted sabe” (Torchia Estrada, 1999. p. 168). Es seguramente a esta carta que contesta Angélica en octubre del mismo año de 1952, desde Pátzcuaro, en México. Narra sus actividades en el Centro y confiesa: “... nunca como ahora he tenido la sensación de estar prestando un servicio con sentido social y ético” (*Ibidem*). Esta relación con Romero, le permite tener acceso y noticias sobre su Argentina natal, desde lo político, lo social. Esta visión por supuesto que tiene un sesgo ideológico y político, recordemos que Romero no está de acuerdo con la asunción de Perón y renuncia a sus cargos en la Universidad de Buenos Aires, sin embargo continúa dando clases en la Universidad de La Plata e impartiendo conferencias en el Colegio Libre de Estudios Superiores. Es por este motivo que Angélica aplaza su regreso a su ciudad natal Mendoza, Argentina, hasta 1955 que cae el régimen peronista.

Nuestro propósito es indagar en la mirada de Angélica Mendoza, diferenciándola del pensamiento de Romero. Algunos indicios los encontramos al observar sus actividades posteriores. Le interesa la ética en la sociedad. Su interés está puesto en la juventud y en las mujeres de América

Notas sobre la filosofía de Francisco Romero por Angélica Mendoza

En el texto de 1951, Angélica Mendoza reconoce que el tema de la trascendencia es de suma contemporaneidad. Explica cómo se anudan los conceptos de trascendencia, hombre, valores, espíritu, muerte, ética de la gracia y el desinterés, y filosofía de la historia en Romero.

Comienza explicando el concepto de trascendencia³⁸ como el ímpetu arrollador del “ser del ente”, es decir, la trascendencia como un crecer que desborda el ser del ente realizándose hacia arriba (Mendoza, 1951, p. 42). La pensadora lo aplica a la naturaleza del hombre, éste se encuentra en tensión y apetencia hacia el infinito y se proyecta hacia valores supremos con el fin de acceder al espíritu. En el ámbito de la vida humana la trascendencia se expande en la duración, en la intencionalidad psíquica y en la espiritual. La realización de la persona requiere un salto liberador desde la subjetividad hacia la pura objetividad. Para lograrlo debe estar abierto al mundo pero afirmándose en la individualidad de su espíritu y en la responsabilidad de su destino (*Ibidem*). Es el ser humano el responsable de su propio destino, él es el que toma las decisiones de trascender. En este punto Mendoza compara a Romero

38 Romero es consciente del sentido irracional implícito en la elaboración del tema de la trascendencia. Es un sentido metafísico aprehendido en la propia intimidad. Angélica Mendoza lo relaciona con lo que Hegel denomina el principio nórdico de la interioridad, supuesto necesario en todo el protestantismo original.

con Santayana³⁹, lo identifica con algunos puntos de su pensamiento, especialmente en lo que hace al esencialismo de Santayana y de Romero, “pero en Santayana todavía se oyen ecos de un inmanentismo del espíritu que en la doctrina de Romero está ausente. Romero limpia también a su tesis de la trascendencia de todo lastre determinista o causalista”. Angélica Mendoza, lo explica de esta manera:

En el tránsito de la trascendencia a través de todos los planos ontológicos existe la relación del soporte a lo sostenido”. El dinamismo avasallador de la trascendencia

39 George Santayana (Madrid, 1863– Roma, 1952), fue un filósofo, ensayista, poeta y novelista español. Además de ser ciudadano español, Santayana creció y se formó en Estados Unidos. Libros: *The Sense of Beauty* (1896), con prólogo de Arthur Danto (1924–2013, crítico de arte y profesor de filosofía en Estados Unidos), fue su primer libro sobre estética escrito en los Estados Unidos. *The Life of Reason* (5 vols., 1905–1906). Aunque Santayana no fue un pragmático, *The Life of Reason* puede ser considerada la primera obra extensa sobre el pragmatismo. El filósofo poseía también amplios conocimientos sobre la Teoría de la Evolución. Fue un comprometido naturalista metafísico, en el cual la cognición, las prácticas culturales, y las instituciones evolucionan hasta armonizar con su ambiente, cuyo valor se extiende hasta facilitar la felicidad en el ser humano. Su último libro es *The Realm of Spirit* (1927–1940, 4 vols.), el reino del espíritu; es el más completo de los libros, con capítulos como “intuición” o “animismo cósmico”. El espíritu según Santayana es la “actualidad pura” que permite el “moldeo” de la realidad; aquí la libertad adquiere una dimensión ontológica y no solo práctica. Santayana conserva su lado idealista heredado de Hegel cuando habla de la naturaleza y del espíritu como manifestaciones de la idea, y de Rudolf Hermann Lotze, estudiando no precisamente lo que hay, sino lo que puede haber.

absorbe el *élan vital*⁴⁰ de Bergson, la “voluntad”⁴¹ de Schopenhauer y la “*emergent evolution*”⁴² de las teorías cósmicas de los Estados Unidos (*Ibidem*).

El Hombre, en cuanto espíritu, se halla abierto al mundo es decir que la realización de su existencia tiene un significado ético que se cumple en la consideración y entrega hacia los otros. En el desarrollo de la ética de la gracia y el desinterés, esta entrega hacia los otros, se entiende como un sacrificio al estilo de un héroe o un profeta o un santo, es necesario conocer las intenciones. Los actos realizan una trayectoria de *boomerang* cuando son cumplidos en el mundo, regresan y se descargan en el

40 En Bergson, El “elán vital” es “exigencia de creación” es el impulso creador de las formas más complejas de vida.

41 En Schopenhauer la voluntad es entendida como un querer consciente, desear, anhelar, esperar, amar, odiar, resistir, rehuir, llorar, sufrir, conocer, pensar, representar; es decir, nuestra vida entera es vivir, es voluntad.

42 La teoría de la evolución emergente surgió en la década de 1920 en contraposición a la dialéctica materialista. Su objetivo era “explicar” el hecho de que el desarrollo se produjera en forma de cambios bruscos, la aparición de lo nuevo, etc. Los teóricos de la evolución emergente interpretan los procesos de transformación como actos irracionales, incomprensibles desde un punto de vista lógico, y en última instancia llegan al reconocimiento de la divinidad. Esa teoría conduce a la negación de la sujeción natural e histórica a ley. Para Lloyd Morgan, toda la naturaleza tiene espíritu: no existe lo físico sin lo psíquico. Alexander declara que el “espacio-tiempo” inmaterial constituye la base primitiva de la naturaleza y que la materia es derivada respecto a dicha base. Para él, sirven como elementos primeros de la naturaleza “impulsos-elementos” inmatrimales. Broad defiende sin rodeos el vitalismo y la transmigración de las almas. (Cf. Rosental, M. M. y Ludin, P. F. 1965. Diccionario filosófico. Ediciones Pueblos Unidos, Montevideo).

sujeto que lo realiza para ingresar al sentido que ha dado a su existencia. El hombre responsable acepta el retorno de las consecuencias, el irresponsable disimula y se conforma con las satisfacciones individuales. Son los actos cumplidos los que confieren sentido a la vida. La vida adquiere sentido al plantearse contenidos y actitudes extra-temporales, que no se dan por lujo o accidente, sino que implican una realización de una existencia ética. A diferencia de Heidegger, que postula la estructura “ser-para-la-muerte”⁴³, para Romero no es la muerte lo que confiere sentido a la vida.

43 Martin Heidegger (Messkirch, 1889–Friburgo, 1976) fue un filósofo alemán. Es considerado el pensador y el filósofo alemán más importante del siglo XX. Aunque su trabajo influyó sobre todo en la Fenomenología y en la filosofía europea contemporánea, ha tenido igualmente influencia más allá de esta, en campos como la Arquitectura, la Crítica literaria, la Teología y las ciencias cognitivas. Se han señalado cuatro estrategias diferentes de la apropiación de Heidegger en el campo académico argentino en textos escritos en el período de posguerra y primer peronismo. En primer lugar, Carlos Astrada en tanto discípulo de Heidegger en el período de entreguerras y uno de los actores centrales en la lucha por la hegemonía laica del discurso heideggeriano desde la dirección de Cuadernos de Filosofía (1948–1954). En segundo lugar, Ismael Quiles, filósofo jesuita, concentrado en pensar la superación necesaria de los postulados heideggerianos desde una visión católica, abierta al diálogo con la filosofía contemporánea. En tercer lugar, la postura indigenista del joven graduado en filosofía Rodolfo Kusch a partir del ensayo *La seducción de la barbarie. Análisis herético de un continente mestizo* de 1953. Y, por último, la posición de denuncia y crítica del filósofo Vicente Fatone, en la oposición liberal antiperonista, posición que comparte con Francisco Romero. (Cf. Ruvituso, Clara. 2016. La recepción de Heidegger en la Argentina peronista (1946–1955). Cuatro casos contrapuestos. En: Piovani, Juan Ignacio, (Ed). 2016. Transiciones, memorias e identidades en Europa y América Latina. Iberoamericana Editorial Vervuert https://publications.iai.spk-berlin.de/receive/riai_mods_00002763. (16/12/2021)

Alcanzar la meta espiritual depende de cada ser humano, esta actitud implica abandonar los intereses existentes y acceder al reino de las esencias. Pero Mendoza repara en el hecho de que no es necesario abandonar a los otros sin hacerse cargo del requerimiento moral que implica convivir. La ética que propone Romero sería una ética de titanes morales. Una ética alejada del mundo de los humanos. Romero no piensa la realización del verdadero ser de manera horizontal, proyectada a las necesidades naturales, sino que es vertical, hacia el infinito.

Otra intención sintetizadora de la intuición de la trascendencia es la unidad de lo real y de lo ideal, del ser y del valor. Una teleología esencial orientada hacia la realización plena del espíritu al apuntar a una constelación de valores supremos. Romero, denuncia que los movimientos de masas están cargados de inmanentismo al limitar su meta a la idea de pueblo, clase, raza o a un estado determinado y estos movimientos están lejos de apuntar a los valores supremos.

Con respecto a los orbes culturales contemporáneos, la diferencia entre el hombre asiático y el hombre occidental, radica en que las culturas asiáticas (India y China) trasuntan un sentido de la vida humana que niega el valor y significación del sujeto. La actitud del hombre de occidente, por el contrario, expresa una reiterada afirmación de individualidad frente al mundo y a lo supraindividual. Al descubrir en sí un foco espiritual se ha investido de dignidad. La fragilidad de ese foco espiritual lo ha impulsado a buscar su perfección. El hombre asiático, según Romero, no tiene posibilidad de engendrar su propia historia. Angélica

Mendoza no está de acuerdo con esta diferenciación. El hombre asiático, está tomando las riendas de su destino con el cambio que están sufriendo las masas. América antigua está más cerca de los asiáticos por comunidad de origen y de cultura. (*Ibidem*, p. 47).

En cuanto a la Filosofía de la historia, para Romero se trata de una tarea de alta jerarquía, requiere vocación filosófica y perspectiva histórica a fin de descubrir los nexos y los tránsitos. Es una tarea de estirpe romántica y propia del hombre occidental. Esta labor exige de grandes mentes sintéticas, porque el problema es lo subjetivo de la influencia personal. La historia de la filosofía es una conquista contemporánea de tono romántico, mediante la cual se restituye y revive el momento psíquico y espiritual de la época. Concluye Romero que como la historia de la filosofía pone al descubierto la problematicidad de cada momento del pensamiento, es esencialmente una tarea para los filósofos. A ellos corresponde el ensamblamiento de historia y filosofía para reconstruir el proceso plural que se realiza dentro de la totalidad de la cultura en la sucesión de las mentes y de los tiempos.

Algunos pueblos están sumergidos en la satisfacción inmediata de sus deseos y comodidades vitales y carecen de apetencia por requerimientos éticos ideales. Otros, hundidos en la inmediatez de su miseria y abandono, no intuyen el acceso al ámbito de lo espiritual. Angélica Medoza remarca el significativo valor que tiene la obra creadora y la enseñanza de hombres como el maestro filósofo Francisco Romero en la juventud de nuestra América, para guiar a la superación de la inmediatez de la miseria el abandono.

En relación a este punto, dice Mendoza:

La consideración actual de dos conceptos –que han reclamado su inclusión en la intimidad del ser– como un reflujo dramático del pensamiento cristiano y místico protestante –los de *tiempo* y *temporalidad*– ha preparado el terreno a la corriente trascendentista. En los inquietantes momentos de este período crucial de la historia de la humanidad, Romero ve una proyección del mismo problema. Los arrolladores movimientos de masas expresan un intento de superar y trascender el individualismo. Pero destaca a la vez, que esos movimientos aún están recargados de inmanentismo al limitar su meta a la idea de «pueblo», de «clase», de «raza» o de un «Estado» determinado (Ibídem, p. 43).

Es decir, la tarea es la superación del subjetivismo de la filosofía moderna, de herencia cartesiana, que ha encontrado tierra propicia en América, como las actuales corrientes existencialistas. Y la superación de esta corriente viene de la mano del pensamiento cristiano y místico protestante, que brindan sustento para las corrientes trascendentistas. Este punto, es una interpretación de Angélica Mendoza, recordemos que está formada en el pensamiento protestante de Estados Unidos.

Los temas que le interesan destacar a Angélica Mendoza son: espíritu y trascendencia; la ética de la gracia y el desinterés, las orbes culturales, la filosofía de la historia. La idea de trascendencia, que Angélica Mendoza ve como decisión y responsabilidad del ser humano.

Palabras Finales

En conclusión Angélica Mendoza siente un profundo respeto por quien es su maestro. Algunas ideas que circulaban en los años '50, tienen que ver con un momento histórico particular. Estados Unidos se consagra vencedor en la Segunda Guerra Mundial. Esta victoria, no es solo militar, sino que es una victoria cultural. Una forma de trascender el inmanentismo de las masas. Francisco Romero, es reconocido como el patriarca de la filosofía iberoamericana. Los intelectuales y filósofos cubanos, previo a la Revolución Cubana, lo celebran con un homenaje, en el número nueve de su *Revista Cubana de Filosofía*.

¿Qué rescata A. Mendoza de su pensamiento? Romero fue un maestro para ella, lo considera como alguien que le dio la libertad de desarrollar su propio pensamiento, de entender a la filosofía como un quehacer y meditar de cada uno. (Mendoza, 1951, p. 42) Como docente “abría perspectivas nuevas y nos ponía en el trance de analizar nuestro estar en el mundo y con los otros” (*Ibidem*, p. 41).

Si bien todos los homenajes publicados en la *Revista Cubana de Filosofía* comparten las temáticas y el desarrollo de los conceptos, el homenaje de Angélica Mendoza difiere de las demás publicaciones, compara el pensamiento de Romero con filósofos contemporáneos de la época, incluye la concepción de los orbes culturales (oriente–occidente). Es el único testimonio de sus inicios de la carrera docente. En la época en que A. Mendoza comenzaba su formación filosófica en la Universidad de Buenos Aires, Romero iniciaba su camino docente y el inicio del desarrollo de su pensamiento.

Dos de los autores (Franquiz y García Tuduri) luego del desarrollo del pensamiento de Romero, se preocupan por Dios o por una Persona Cósmica. Romero en ningún momento le interesa afirmar estos conceptos.

Angélica Mendoza tiene un interés social y cultural, y la interpretación que realiza de Romero, deja de lado algunos temas como por ejemplo: la Teoría de la persona, Intuición y discurso, el acto de conocer. Sin embargo, pone el foco en la ética, en las orbes culturales de oriente y occidente, en la preocupación por la juventud de América.

Ella no considera que el impulso a trascender y querer llegar a la cima de la escala de los entes: el espíritu; implique estar al nivel de titanes. Al contrario, observa que convivimos con otros. Y que es importante ser guía para la juventud de América.

El diálogo que se gesta entre Mendoza y Romero es de colegas y pares. Es un diálogo filosófico, de discusión de ideas. El interés de A. Mendoza sobre las culturas, diluye el concepto de espíritu personal de Romero. El hombre en tanto espíritu se desarrolla dentro de una comunidad cultural, y esto es la preocupación de Angélica Mendoza.

Angélica Mendoza no está de acuerdo que la cultura asiática, oriental, estén relegados a la satisfacción de las necesidades cotidianas, a la inmanentización como lo considera Romero; sino que están en pleno desarrollo cultural. Identifica rasgos comunes entre la cultura americana y los asiáticos. “El despertar del hombre asiático es, por lo tanto, un desafío a muchos supuestos caros al hombre occidental” (Mendoza, 1951, p. 47). Valga esta afirmación para el despertar latinoamericano.

Se comprende por qué Angélica Mendoza, cuando retorna a Mendoza, comienza a participar en las cátedras de Introducción a la Filosofía, Sociología y Antropología Cultural. En la Escuela de Estudios Políticos y Sociales dictó el Seminario de Sociología Industrial. En 1959 se creó el Instituto de Sociología con dirección de Angélica Mendoza, pionera de los estudios e investigaciones sociológicas en la UNCUYO. Esta impronta social va tomando forma en Estados Unidos. Con respecto a la hipótesis planteada al principio de nuestro trabajo, sí podemos visualizar diferencias y distancias con respecto a Romero. Es decir, lo propio, lo original en el pensamiento de Angélica Mendoza. Para ella, la teoría de la persona y la axiología de Romero llevan a pensar una ética de titanes, a lo que responde que es importante convivir con otros hombres, y ser una guía para la juventud americana. Hay un deber ser, una necesidad social en Mendoza, una responsabilidad de direccionar acciones hacia el desarrollo cultural de los pueblos.

Bibliografía

- Alcalá, H. R. (1952). "Francisco Romero y las culturas de Oriente y Occidente". *Revista Cubana de Filosofía*, 2(10), 53-63.
- 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. V. 35, p. 17-45.
- Azcona, Luz. (2012). Estudio preliminar: Cárcel de mujeres: el círculo de hierro de la diferencia sexual. En: Mendoza, Angélica. *Cárcel de mujeres*. Buenos Aires: Biblioteca Nacional.

- Becerra, Marina (2020). Soy comunista y maestra: resistencias a la maternalización de las mujeres a través de la obra de Angélica Mendoza en la Argentina de los años '20 y '30. *Izquierdas (Santiago)* [online], vol. 49, 23.
- Brown, Josefina (2003). La tensión marxismo-feminismo en un discurso de Angélica Mendoza. En: Arpini, Adriana. *Otros Discursos. Estudios de Historia de las Ideas Latinoamericanas*. (pp. 175-198) Mendoza: Facultad de Ciencias Políticas y Sociales – Qellqasqa.
- Caturelli, Alberto (2001). *Historia de la filosofía en la Argentina 1600-2000*. Buenos Aires, Editorial de ciencia y cultura & Universidad del Salvador.
- Dabat, Alejandro y Leal, Paulo (2019). Ascenso y declive de Estados Unidos en la hegemonía mundial. México: UNAM
- Dussel, Enrique (1970). "Francisco Romero, filósofo de la modernidad en la Argentina". CUYO Anuario de historia del pensamiento argentino de Cuyo, Tomo VI. p. 79-106.
- Ferrater Mora, José (1951). "Francisco Romero: un estilo de filosofía". *Revista Cubana de Filosofía*. 9:15-17.
- Ferreira de Cassone, Florencia (1993). Angélica Mendoza una experiencia femenina entre la Argentina y los Estados Unidos. *Revista Interamericana de Bibliografía* XLIII. 2.
- Ferreira de Cassone, Florencia (1996). *Angélica Mendoza. Una vida en la Tormenta*. Mendoza: Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, U. N. Cuyo.
- Ferreira de Cassone, Florencia (1996). Angélica Mendoza. Inteligencia y política. *Desmemoria* 11: 99-107.
- Ferreira de Cassone, Florencia (2003). Angélica Mendoza ante la Condición Humana. En: Guadarrama González, Pablo (Coord). *El pensamiento latinoamericano del siglo XX ante la condición humana*. Coordinador General para Argentina, Hugo Biagini. Versión digital, iniciada en junio de 2004, a cargo de José Luis Gómez-Martínez. <http://www.ensayistas.org/critica/generales/C-H/argentina/mendoza.htm> Última consulta 29/12/2021.

- Franquiz, José A. (1951). "El estructuralismo personalista de Francisco Romero". *Revista Cubana de Filosofía*. 9: 18-33.
- García Bárcena, Rafael (1951). "A Francisco Romero, patriarca de la filosofía iberoamericana". *Revista Cubana de Filosofía*, 9: 1-4.
- García Tuduri de Coya, Mercedes (1951). "Francisco Romero y la idea de trascendencia". *Revista Cubana de Filosofía*. 9: 38-41.
- Guerra, S., & Gallardo, A. M. (2009). *Historia de la revolución cubana*. Tlalaparta.
- Iglesias, Ignacio (1963). "Adiós a Francisco Romero", *Cuadernos del Congreso por la Libertad de la Cultura*, 68:2.
- Imaz, Eugenio (1942). *Filosofía contemporánea*. Cuadernos Americanos. Año I, volumen 4 páginas 121-124 México. Disponible en: <https://www.filosofia.org/hem/194/ca04p121.htm> (17/12/2021).
- Jalif de Bertranou, Clara Alicia (1997). "El hombre como destino de superación en Francisco Romero". *Cuyo. Anuario de historia del pensamiento argentino y americano*, N° 14. p 115-127.
- Mendoza, Angélica (1951). "Notas sobre la filosofía de Francisco Romero". *Revista Cubana de Filosofía*, 2(9), 41-47. Disponible en: <https://www.filosofia.org/hem/dep/rcf/n09p003.htm> (17/12/2021).
- Piñera Llera, Humberto (1951). "Vida y obra de Francisco Romero". *Revista Cubana de Filosofía*. 9: 5-14.
- Rapoport, M. (2000). *Historia económica. Política y Social de la Argentina (1880-2000)*. Buenos Aires, Ediciones Macchi.
- Recasens Siches, Luis (1951). "El pensamiento filosófico, social, político y jurídico en Hispano-América". *Revista Cubana de Filosofía*. 9: 34-38.
- Roig, Arturo (1966). *Breve Historia Intelectual de Mendoza*. Mendoza: Ediciones del Terruño.
- Roig, Arturo (1996). *Mendoza en sus letras y sus ideas* (Vol. 1). Mendoza, Ediciones Culturales de Mendoza.

- Torchia Estrada, Juan Carlos (1999). Angélica Mendoza en los Estados Unidos: un testimonio epistolar. *Cuyo, Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, N° 16, p. 165–182
- Torchia Estrada, J. C (2009). Francisco Romero (1891–1962). En: Dussel, Enrique; Mendieta, Eduardo; y, Bohórquez, Carmen [eds.](2009) *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y «latino» (1300–2000). Historia, corrientes, temas y filósofos*. México, Siglo XXI, 868–870.

TESIS DOCTORALES MENDOCINAS. TRAMAS DEL ARCHIVO Y FILOSOFÍA

Paula Ripamonti¹

 <https://orcid.org/0000-0003-0187-1273>

Este capítulo despliega un trabajo de archivo a partir de los textos que habilitaron el más alto grado de formación para la disciplina que otorgan las universidades nacionales en Argentina: Doctorado en Filosofía. Se trata de una indagación sobre la producción de escrituras doctorales de Filosofía, pertenecientes a la Facultad de Filosofía y Letras (en adelante, FFyL) de la Universidad Nacional de Cuyo, desde la primera tesis defendida en 1954, hasta la última en 2021. Con este trabajo, pretendo hacer un aporte al particular mapa de la historia de la filosofía en Mendoza, desde la mitad del siglo XX hasta las dos primeras décadas del XXI, a través de un análisis que permita reconstruir el derrotero de estos estudios, identificando improntas institucionales, algunos pliegues y

1 Doctora en Filosofía, profesora Adjunta Efectiva de Antropología Filosófica en la Carrera de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras y de Introducción a la Filosofía de la Facultad de Derecho de la UNCUYO. Es Investigadora del Instituto de Filosofía Argentina y Americana (IFAA) y Directora de Saberes y Prácticas, Revista de Filosofía y Educación del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias de Filosofía en la Escuela (CIIFE).

movimientos contextuales, en los que estas producciones tuvieron lugar².

En una primera parte, realizo una descripción de las tesis doctorales a las que tuve acceso³, bajo diferentes criterios de clasificación y particularidades de contexto, de acuerdo, además, con fuentes consultadas, tanto de documentación escrita publicada como de algunos testimonios recogidos en el marco de esta investigación⁴. En una segunda parte, propongo reflexiones a propósito del heterogéneo universo que conforman estas tesis, por su carácter de archivo que, físicamente, las ubica en un mismo estante en la Biblioteca de la Facultad de Filosofía

2 La tarea se enmarca en el Proyecto “Filosofía y Educación en Mendoza. Elementos para una historia de las ideas. Segunda etapa”, dirigido por Adriana Arpini y co-dirigido por Dante Ramaglia; aprobado y financiado por la SIIP, Universidad Nacional de Cuyo, periodo 2019–2021, Código: 06/G779, Resolución N°4142–Rectorado– 2019. Entre sus hipótesis, se sostiene que es posible reconstruir críticamente la historia de las ideas filosóficas y educativas de Mendoza durante el siglo XX y proponer una organización que permita articular momentos de emergencia, diálogos y debates entre diferentes posicionamientos teóricos y prácticos.

3 La presente investigación trabaja sobre el universo de las tesis doctorales de Filosofía. En adelante, cualquier referencia a las mismas, si no se aclara lo contrario, corresponde siempre al título de “Doctor/a en Filosofía”, obtenido en la FFyL de la Universidad Nacional de Cuyo.

4 Los testimonios recogidos no fueron explorados bajo una estrategia sistemática de obtención de información y no pretenden constituirse en datos o fuentes primarias para alcanzar generalizaciones. Solo se incluyen algunas voces, pertenecientes a quienes aceptaron voluntariamente responder breves preguntas sobre la experiencia doctoral vivida y se narran aquí como tales, es decir, como expresiones de trayectorias singulares que son parte de un universo complejo y diverso. Las referencias se datan aquí como “comunicación personal”, seguida de la fecha en que fue recibido el relato.

y Letras y, simbólicamente, las nomina como trabajos de investigación filosófica, incluyendo el hallazgo de una tesis doctoral especial: un texto que fue presentado en tiempo y forma y sin embargo, no pudo ser defendido. Adjunto, al final, un Anexo con un detalle de datos referidos a tesis, directoras/es, títulos de tesis, fechas de egreso y jurado que intervino⁵.

Las tramas del archivo

Durante los 67 años que separan 1954 de 2021, el registro institucional indica que se defendieron en la FFyL de la Universidad Nacional de Cuyo, un total de 72 tesis doctorales de Filosofía; 43 pertenecen a hombres (60%) mientras que 29 a mujeres (40%). Si realizamos el corte secular (siglo XX/ siglo XXI), se mantiene la diferencia porcentual, dado que tenemos entre 1954–2000, 17 tesis (10 de hombres, 59% y 7 de mujeres, 41%) y entre 2001–agosto, 2021, 55 tesis en total (33 de hombres, 60% y 22 de mujeres, 40%). Los trabajos en su formato papel se encuentran en la Biblioteca de la Facultad, ubicada en el primer subsuelo del cuerpo central de su edificio. El estado de los mismos es, en general, muy bueno y los textos, legibles. Pueden

⁵ Agradezco la colaboración institucional de la FFyL, a través de su Decano, Dr. Adolfo Cueto y de responsables de diferentes áreas, como la correspondiente a la Secretaría de Posgrado y la Biblioteca, quienes me facilitaron el acceso a información y documentación, en un contexto difícil como el del aislamiento por la pandemia COVID–SARS2. De forma especial, deseo mencionar la atenta ayuda de la Técnica Leticia M. González, Jefa de Departamento de Certificaciones y Diplomas de Posgrado de la Secretaría de Posgrado.

consultarse todas, con excepción de dos, las de Aldo Testasecca (1954) y Ubaldo Mazzalomo (1981) que no están en la Biblioteca. También comparte el sitio asignado, el texto de la que hubiera sido la cuarta tesis doctoral, presentada en 1975 y que no pudo ser defendida.

Los comienzos, 1954–1988

Las primeras referencias institucionales a estudios doctorales se encuentran en disposiciones relativas al dictado de seminarios de iniciación en investigación. La FFyL comenzó su actividad en 1939, con la creación de la Universidad Nacional de Cuyo. La primera norma referida al doctorado en Filosofía, data de 1944, año en que la carrera tuvo su primer graduado, Dardo Salomón Olguín (*Memoria histórica de la FFyL 1939–1964*, 1965, p. 579). Se trató de la Ordenanza N° 08 (fecha 5 de setiembre) que, con la firma de Irene Cruz, determinó que Ricardo Pantano y Diego Pró⁶ fueran los responsables de los seminarios de

6 La figura de Diego Pró es relevante, para la FFyL, en particular, y para la filosofía argentina y americana en general y no solo por ser uno de los coordinadores de la edición de la *Memoria histórica de la FFyL, 1939–1964* que citamos con frecuencia en este trabajo, la que reúne y brinda un caudal de datos institucionales del periodo que no tiene comparación en su carácter de registro documental. Formado en Paraná, Pró vino a Cuyo y se desempeñó como docente desde 1944 hasta su jubilación en 1994 (con un desempeño importantes funciones académicas y jerárquicas en el Instituto de Filosofía (creando la Sección de Estudios del pensamiento y la cultura argentinos, por ejemplo), en la Revista *Philosophia*, en la construcción de planes de estudios (promoviendo la incorporación de espacios sobre Historia del Pensamiento y la Cultura Argentino), en su participación en la formación pedagógica del profesorado, en los seminarios de doctorado y en la dirección de tesis, como pilares de la formación en investigación.

investigación del área de Filosofía. Más tarde, la Ordenanza N° 31, con fecha 07 de junio de 1951, creó un recorrido para “los estudios superiores en orden a la obtención del grado de Doctor en Filosofía, Doctor en Letras y Doctor en Historia” (Artículo 1°). La emisión de estas normas se justificó, entre otros aspectos, por haber alcanzado la “madurez suficiente” en la formación de grado (profesores de enseñanza secundaria, normal y especial) y por la existencia de solicitudes de egresados que aspiraban al título superior. La Ordenanza N° 32, del mismo día, normó el plan de estudios del doctorado y pautó los requisitos y la modalidad de evaluación⁷. Entre 1951 y 1952, los semi-

En 1966, fundó Cuyo. Anuario de Historia del Pensamiento y la Cultura Argentinos, publicación que desde su primera década de vida, llegó a universidades del país, de América y Europa. (Cfr. la entrevista biográfica, publicada en Jalif de Bertranou, 2000).

7 El plan incluye dos periodos, uno “de preparación para la investigación” que comprende cursos monográficos y seminarios, de asistencia obligatoria, dictados por profesores designados (titulares de cátedra o a cargo de las mismas de forma extraordinaria u honoraria o, sin cátedra a cargo pero destacados por ser personalidad científica consagrada); el otro periodo corresponde a la “elaboración de la tesis doctoral”. Las monografías son evaluadas por un tribunal integrado por el director del mismo y dos docentes designados por el Consejo Directivo. El tema de la tesis es libre, debe estar, por supuesto, vinculada a la especialidad (este debe ser aprobado por el decano) y para su desarrollo contará con un director (designado por el Consejo Directivo). La presentación final será evaluada, en la parte escrita y en una instancia oral de lectura y defensa, por una comisión de cinco miembros, presidida por el decano. La Facultad procederá a la publicación de la tesis, si así se hace constar en el acta que la apruebe. Como notas interesantes, destaco lo planteado en el Artículo 21° acerca del momento de defensa en el que el jurado podrá interrogar los puntos no desarrollados en la tesis, sobre aspectos afines o de cuestiones doctrinales o históricas de carácter fundamental pero la disparidad de opiniones

narios estuvieron a cargo de Ángel González Álvarez quien fue suplido un tiempo por Manuel Trías. González Álvarez había llegado a Mendoza desde Madrid, contratado poco tiempo después del Primer Congreso Nacional de Filosofía, y tuvo un papel importante en la organización, funcionamiento y dictado de los cursos de doctorado en Filosofía. Por otra parte, Trías y Pró, también asumían actividades pedagógicas y de observación de prácticas de enseñanza en la carrera de grado del profesorado. Las reuniones de los seminarios doctorales eran semanales, de dos horas cada una, y se intercalaba la exposición del director con la de los doctorandos que presentaban sus trabajos de investigación sobre el tema propuesto en la reunión anterior. En los mismos se discutían textos y los autores debían responder a las preguntas de sus compañeros y del director. Coriolano Alberini, quien tuvo un papel relevante en la conformación curricular inicial de la carrera de Filosofía en Cuyo, formó parte de las comisiones que juzgaron esos trabajos finales de seminario y lo hizo con elogios (Pró, 1965, p. 328; Calderón de Baldrich, 1965a, p. 282).

En este marco, fue defendida la primera tesis doctoral de la Facultad, un 23 de noviembre de 1954 y correspondió a Aldo Testasecca, denominada “El método vinculado con la metafísica de Kant”. La tesis fue dirigida por González Álvarez y el jurado estuvo conformado por los doctores Francisco Ernesto Maffei, Humberto Lucero y Belisario Tello (además del director). Calderón de Baldrich menciona en la

sobre el fondo del tema, entre la Comisión y el doctorando, no será motivo de desaprobación (Ordenanza N° 32, 1944).

Memoria histórica de la FFyL, que en la defensa hubo un interesante debate entre el doctorando y Maffei, en el que también intervino el director y que obtuvo la calificación de “sobresaliente”. Testasecca había egresado en 1950 y cursado los seminarios de doctorado en 1951, figura como docente entre 1955 y 1959, en las cátedras: Historia de la Filosofía Moderna, Historia de la Filosofía Contemporánea, Metafísica y Psicología II (*Memoria histórica*, 1965, p. 464). Además, durante el período 1953/1954 había sido becado por el Instituto de Cultura Hispánica, donde trabajó con González Álvarez, sobre el tema: “Kant y el concepto del tiempo”⁸.

Por estos años, se otorgaron muchas becas de estudios de posgrado a egresados/as de la FFyL⁹, la mayoría a instancias del Instituto de Cultura Hispánica¹⁰. Varios de

8 Además, Testasecca asistió durante su beca a cursos de estética e historia de la cultura y realizó estudios en el Museo del Prado sobre pinturas de El Greco (Villalobos, 1965, p. 537). Entre 1953 y 1955, acompañó la dirección de Mauricio López en el Instituto de Filosofía de la FFyL coordinando la Sección Historia de la Filosofía (Pró, 1965, p. 172). De él, también pudimos saber que formó parte de la Comisión de Redacción de Cosmos, Revista del Centro de Estudiantes de Humanidades de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza), Año I, N° 1, Cuarto Trimestre de 1957, junto con María Magdalena Santambroggio y María Angélica Pouget (Referenciada en Videla de Rivero, G. 2000, p. 105).

9 En la *Memoria histórica*, se registra más de 20 becas a egresados, entre 1950 y 1964, y sumadas las otorgadas a docentes, la cantidad sobrepasa las 60 becas, con predominio de los siguientes países destino: España, Francia, EEUU, Alemania e Italia (Datos según Capítulo de Villalobos, 1965).

10 El Instituto había sido creado en 1945, bajo la dictadura de Franco, en el marco de una redefinición de la política cultural de España hacia Latinoamérica, en el contexto de la posgue-

ellos, se doctoraron en la Universidad Central de Madrid, actual Complutense, no solo en el campo de la filosofía sino también de la historia, el arte, la educación, la psicología, la literatura, la filología. Tres mujeres que cursaron los seminarios doctorales con Testasecca en Cuyo, presen-

rra. Con estas y otras iniciativas, el régimen buscó, en los comienzos, una legitimación directa desde la “solidaridad ideológica (basada en afinidades anticomunistas y católicas)” y más tarde, afianzar la integración a través de “programas de cooperación científica, técnica y económica que no prejuizgase el sesgo político de sus gobiernos” (González Calleja y Pardo Sanz, 1993, p. 120–121). En esta línea, en la década del 50, la “Sección de Intercambio intelectual” del Instituto, reorganizó el Plan de becas y de bibliotecas, y obtuvo una importante dotación presupuestaria. Argentina figura como primer país beneficiado. Desde 1956, el Instituto era una “corporación de derecho público con carácter autónomo y responsabilidad política propia, sufragada con diversas subvenciones y coordinada con Institutos de Cultura Hispánica locales” (p. 130). En el caso de Mendoza, según consta en la *Memoria histórica*, el espacio local fue el Instituto Cuyano de Cultura Hispánica, y sus fines eran: “el estudio, defensa y proyección de la cultura hispánica; la efectiva vinculación de la vida espiritual en Cuyo con la aquella cultura y el robustecimiento de las fuerzas culturales de origen hispánico” (Calderón de Baldrich, 1965b, p. 517). El Instituto concedió becas a estudiantes de la FFyL para “seguir cursos de perfeccionamiento o rendir sus tesis doctorales en las universidades españolas” (p. 518). Sobre aspectos vinculados a estas relaciones, pueden consultarse los trabajos de Fares (por ejemplo, 2017). De acuerdo con Fares, el franquismo se centró en el hispanismo para vertebrar las derechas nacionalistas latinoamericanas, con un proyecto que incluyó fuertemente a las universidades argentinas. En la Universidad Nacional de Cuyo esto puede observarse en trayectorias intelectuales y en los campos académicos disciplinares de las ciencias sociales y las humanidades, en las que la impronta nacionalista se inscribió, desde una crítica del liberalismo y del marxismo, en la búsqueda de una línea de superación o de asunción particular entre tradicionalismo y progresismo, promoviendo la matriz cultural del hispanismo y manteniendo los valores del catolicismo (*Ibidem*).

taron y defendieron sus tesis en Madrid: Azucena Bassi Farabelli, Blanca Hilda Quiroga Arancibia y Carmen Vera Arenas, habían egresado de la carrera de Filosofía en 1948, 1949 y 1950, respectivamente¹¹; a este grupo se le llamó

11 Bassi, Quiroga y Vera Arenas se doctoraron en la Universidad Central de Madrid dirigidas por Ángel González Álvarez, y desarrollaron sus trabajos becadas por el Instituto de Cultura Hispánica. De acuerdo con lo informado por Calderón de Baldrich (1965a) e información obtenida desde la Universidad Complutense de Madrid (que permite rectificar y precisar datos), la tesis de Azucena Bassi Farabelli fue “El principio de la individuación en el tomismo”, defendida el 18 de junio de 1954; la de Blanca Hilda Quiroga Arancibia se llamó “Las causas del conocimiento en el racionalismo filosófico”, fue defendida el 28 de junio de 1954; el enfoque fue desde el tomismo y entre los modernos, se trabaja a Descartes, Malebranche y Spinoza y la tesis de Carmen Vera Arenas, “Materiales para psicología de la creación artística” fue defendida el 14 de mayo de 1955. Las tres doctoras tuvieron la calificación “Notable” (datos enviados por Fernando Alcón, Servicio de Tesis Doctorales y Publicaciones Académicas, Biblioteca Histórica Marqués de Valdecilla, Universidad Complutense de Madrid (intercambio de correos enero/ febrero de 2022). Por su parte, Villalobos registra el detalle de que Bassi estuvo becada en el ciclo 1952/53, hizo cursos con Antonio Millán Puelles, Leopoldo Eulogio Palacios, Santiago Montero Díaz y Xavier Zubiri, y Quiroga entre 1952 y 1954, hizo cursos sobre teoría del conocimiento, metodología de las ciencias e historia de la filosofía española (1965, p. 525 y p. 534). Tanto Quiroga como Bassi desempeñaron funciones técnicas en el Instituto de Filosofía en periodos de diferentes directores, como Sepich, Pró, López, González Álvarez, Vázquez. Entre 1957 y 1963, Vera Arenas fue docente de Didáctica General, Especial y Observación y Práctica de la Enseñanza (coordinando todas las carreras) y Bassi fue adjunta para la carrera de Filosofía. Por otra parte, ellas fueron autoridades directivas de la Escuela Superior del Magisterio de la FFyL, en las décadas del 50 y 60. Durante la gestión de la primera se creó la escuela de educación primaria que hoy lleva su nombre. Quiroga fue docente de la Facultad de Arte y Diseño de la Universidad Nacional de Cuyo donde tuvo una destacada labor, con publicación de libros del campo de la psicología y el diseño industrial. Al respecto, se la considera “pionera

“Generación del 50”. De acuerdo con documentación obtenida (descrita en la nota al pie que antecede), podemos afirmar que las primeras dos tesis doctorales en Filosofía de egresados/as de la FFyL en Cuyo, correspondieron a mujeres quienes las defendieron meses antes que Testasecca: Azucena Bassi y Blanca Quiroga¹².

En el contexto de estas primeras normas de los estudios doctorales y de la defensa de estas tesis, encontramos intensa actividad de docentes e importante participación de graduados en el funcionamiento del Instituto de Filosofía creado en 1943 (como Aldo Testasecca, Dardo Olgún, Blanca Quiroga, Azucena Bassi, Hilda Calderón, Arturo Roig, Mauricio López)¹³ y en la coordinación de ediciones

en sentar bases científicas para el Diseño Gráfico” (AAVV, 2010, p. 158). Daniel von Matuschka, alumno de Blanca Quiroga en Artes, la recuerda como la persona que lo instó a canalizar sus estudios e inquietudes por la Filosofía; de hecho, se hicieron muy amigos, lo que le permitió notar que ella tenía cierta tristeza y resentimiento con respecto a la FFyL, “intuyo que –ya que nunca me lo dijo directamente– no le dieron cabida entre los colegas” (Comunicación personal, 5 de febrero de 2022).

12 También es importante destacar que entre los años 1956–1959, se desempeñó como titular, por concurso, en las cátedras de Introducción a la Filosofía, de Sociología y de Antropología filosófica, Angélica Mendoza, quien además fue la primera profesora de esta última y de Filosofía de la historia (curso de 1957) (Pró, 1965, p. 334–335, 343–344, 399). Ella había obtenido su título de doctora, el 25 de mayo de 1948 con la máxima calificación, en la Universidad de Columbia (EE.UU), con una tesis escrita en español, “Fuentes del pensamiento norteamericano”. Angélica tuvo una amplia y destacada trayectoria académica, investigativa, educativa, docente, social, de desarrollo comunitario, periodística, literaria y política. Muere en febrero de 1960. (Ferreira de Cassone, 2015)

13 La creación de institutos consistió en una política de apuesta a la función de investigación y

de la Revista *Philosophia*, cuyo primer número se publicó en 1944¹⁴.

El Instituto y la Revista se constituyeron como espacios de una praxis académica a través de la cual, la formación filosófica fue encontrando un activo lugar, además de las aulas. Por otra parte, en 1949, se había desarrollado en Mendoza el Primer Congreso Nacional de Filosofía. El evento, que tuvo relevancia e impacto nacional e internacional y fue todo un acontecimiento no solo filosófico y cultural sino también político, movilizó a docentes y jóvenes graduados (como los citados) y dio cuenta de las tendencias que marcaron la formación filosófica universitaria de esas y posteriores décadas en el país. Las ponencias publicadas en las actas, permiten leer las tensiones e intensas discusiones filosóficas. Al respecto, existen crónicas y análisis que identifican el predominio de posiciones escolásticas y existencialistas¹⁵, y que, aun con matices, claramente, “ponen

actualización del nivel universitario. A través de la Ordenanza 104/1944-R, los institutos existentes, pasan a depender de las facultades (ya no del Rectorado y Consejo Superior), entendidos como “unidad técnica” perteneciente a un Departamento e integrada por secciones según las disciplinas del mismo. Cada instituto debía ser un espacio donde profesores desarrollaran investigaciones que vitalizaran el ejercicio docente, a través de la enseñanza a alumnos, de métodos y tareas de investigación, requeridos por las profesiones y carreras. Por esto, dieron curso a publicaciones (revistas, anuarios) que permitían la promoción y la circulación sus producciones académicas.

14 A cargo de: Diego Pró (1944-1947), Juan Sepich (1947-1948), Ángel González Álvarez (1949-1952), Mauricio López (1953-1954) y Angélica Mendoza, Azucena Bassi y Arturo Roig (número doble, 1955).

15 Las crónicas cercanas al Congreso, más conocidas son las de Derisi, Brinkmann y Astrada,

de manifiesto el peso y la importancia de la filosofía existencial, de la tradición filosófica alemana y del neotomismo en el desarrollo de la filosofía argentina a mediados del siglo XX” (Belloro, 2017, p. 119). También quedó expuesto el interés mayoritario por el desarrollo de las disciplinas como Metafísica, Estética y Axiología, respecto del de otras como Lógica, Gnoseología, Epistemología, Filosofía de la naturaleza, Filosofía de la Historia, de la Cultura y de la Sociedad, Psicología (aunque también tuvieron lugar en sesiones); luego con menor presencia aparecieron planteos de Filosofía de la educación, del derecho y la política, Historia de la filosofía y Filosofía argentina y americana. En todos los casos, el vector católico, atravesado por la tradición del proyecto cultural e integrador hispanista cruzaba al moderno contemporáneo, de corte fenomenológico y existencialista¹⁶.

de 1949 y las referencias históricas al Congreso de Farré (1958) y Torchia Astrada (1961). En el contexto de los 60 años del Congreso, sobre connotaciones políticas y apoyo oficial recibido, se publica un artículo de Klappenbach (2000) que recoge fuentes diversas, como periódicos de la época y publicaciones especializadas y culturales, las propias Actas del Congreso, etc. Otro estudio es el de Lértora Mendoza (2017) que recoge testimonios, opiniones e impresiones sobre este I Congreso y el II de 1971, en ambos se puede afirmar la persistencia de carácter polémico del cruce de posiciones.

16 Esto puede observarse tanto en los vaivenes de la organización y los cambios en la comisión asesora, tras la decisión del gobierno del Gral. Perón de nacionalizar el Congreso y ampliar el espectro de las invitaciones, como en las presencias y ausencias que hubo. Después de la renuncia de Juan Ramón Sepich, en la organización del Congreso hubo una mayor presencia en las decisiones de figuras de Buenos Aires como Alberini, Guerrero y Astrada en diferentes secretarías (quienes contaban con trayectorias en Europa), “impactando directamente en las

No es difícil imaginar la compleja cantera de discusiones, la compulsa por las filiaciones filosóficas y políticas en el ámbito académico que heredó el evento y la visibilidad que tuvo Mendoza. Sin embargo, la de Testasecca será la única tesis doctoral del periodo –aun cuando hay una mayor cantidad de egresados en la carrera de grado en los veinte años que van desde el primer graduado en 1944 hasta 1964 (en la *Memoria histórica*, se registra un total de 70, 32 varones y 38 mujeres, Anastasi, 1965, p. 575). Sí sabemos que se dieron acontecimientos poco felices de cesantías tanto en el marco de intervenciones de 1943 y 1945, como a partir del golpe de estado de 1955, al segundo gobierno de Juan D. Perón. Varios profesores protagonistas de este inicio de los estudios doctorales, tuvieron que abandonar la Facultad en 1955, como Manuel Trías y Francisco Maffei¹⁷ (y su esposa Sofía Tiffemberg) (Arpini, 2018). Sin embargo, la década muestra que hubo continuidades, como la de Pró e incorporaciones docentes en el Departamento, como las de Angélica Mendoza, Juan Adolfo Vázquez, Arturo Roig, Manuel G. Casas, Luis Noussan Lettry, Rodolfo Agoglia, Miguel Angel Virasoro, Adolfo Ruiz Díaz, Cayetano Piccio-

temáticas a debatir y en las invitaciones a distribuir... el componente germanófilo no pasa desapercibido... –sin descontar la importancia que toma la cercanía con filósofos italianos (como Benedetto Croce, Nicola Abbagnano y Ernesto Grassi) y las lecturas de los filósofos franceses (Henri Bergson, Maurice Blondel y Gabriel Marcel)” (Belloro, 2017, p. 126).

17 Maffei (discípulo de Coriolano Alberini), junto con Mauricio López y Luigi Pareysson, habían acercado a la Facultad noticias sobre corrientes del pensamiento filosófico de la época, como historicismo, bergsonismo, idealismo, fenomenología, existencialismo (Pró, 1965, p. 436; Arpini, 2018, p. 27).

ne. Fares señala que si bien en el contexto internacional, se fue produciendo “el retroceso del fascismo y la expansión del marxismo” en la configuración de identidades políticas, “será la perduración de regímenes autoritarios de contenidos nacionalistas católicos, como el franquismo en España, lo que tendrá más fuerte incidencia en ciertos circuitos intelectuales mendocinos”, así como la pervivencia de la tradición hispánica (2011, p. 87). Los espacios de investigación como el Instituto de Filosofía (y sus disciplinas involucradas según las secciones) y los números de la Revista *Philosophia*, espejan una praxis académica que va buscando cierta organicidad aun en sus sucesivos cambios. Vemos que las secciones del Instituto, como “Historia de la filosofía”, “Filosofía sistemática” y “Filosofía argentina y americana”, desaparecen en 1954, antes lo habían hecho, “Metafísica” y “Sociología”, y en 1958, solo dos lo integrarán: “Historia del pensamiento argentino” e “Historia de las religiones” (Pró, 1965, p. 146).

Pasaron trece años hasta la segunda defensa, cuya fecha de egreso se registra ocurrida el 6 de diciembre de 1967 y correspondió a Luis Egipciano Noussan Lettry quien, dirigido por Arturo Andrés Roig, propuso: “Cuestiones de Hermeneútica a propósito de dos textos platónicos: ‘La Apología de Sócrates’ y ‘El Critón’”. Noussan Lettry se había graduado en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en 1946 y al doctorarse, se desempeñaba en Cuyo como profesor titular en Historia de la Filosofía Moderna, desde su concurso en 1959¹⁸. En su

¹⁸ Noussan Lettry contaba con varias becas en su haber, del Ministerio de Culto del Estado de

tesis de 707 páginas Noussan–Lettry despliega un riguroso análisis de los dos textos platónicos mencionados, en una segunda y tercera parte respectivamente, y ofrece en la primera, una interesante explicación de la motivación de la investigación así como un detalle del proceder hermenéutico que hace que el estudio sea un aporte valioso para el campo de las discusiones metodológicas, la cuestión de la legitimidad y justificación del saber filosófico. Esto alcanza particular sentido, cuando el tesista explicita que se propone trabajar sobre dos textos que la tradición alemana, desde Schleiermacher, ha catalogado como “escritos de circunstancia”, es decir, que no encuentran ningún lugar en la serie de las producciones filosóficas de Platón (p. 5).

En estos años, regía la Ordenanza N° 35, con fecha 29 de abril de 1965, que reunió en un solo cuerpo una serie de regulaciones sobre el título doctoral, que había incluido otra Ordenanza, la N° 14, de fecha 13 de noviembre de

Baviera, por la Deutsche Ibero–Amerika Stiftung y por la Universidad de Friburgo, Brisgovia, entre el invierno de 1955/56 y el verano europeo de 1958, allí estudió con profesores como Max Müller, Eugen Fink y Karl Ulmer y asistió a cursos de filología, pedagogía e historia de la filosofía (Villalobos, 1965, p. 533). En 1969/70, fue huésped de la Universidad de Friburgo, con apoyo de la Universidad Nacional de Cuyo, del Intercambio Cultural Alemán–Latinoamericano y del Servicio Alemán de Intercambio Académico (DAAD) en acuerdo con el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Además, en Cuyo, Noussan Lettry dirigió el Seminario de Licenciatura en diez oportunidades, fue miembro del Consejo directivo de la Facultad (1963–1964) y dos veces, Director del Departamento de Filosofía. Tradujo del griego diálogos de Platón, con notas y comentarios eruditos, algunos fueron editados por la Facultad de Filosofía y Letras. (Datos tomados de su narrativa autobiográfica, acompañada de un detalle de toda la producción publicada, en Noussan Lettry, 1984, p.207–224).

1962. Aquí se incorporaron particularidades de las regulaciones para el dictado y aprobación de los seminarios requeridos para la obtención de los títulos de licenciatura, profesorado y doctorado¹⁹. En una suerte de breve reseña, “Aproximaciones al desarrollo de la filosofía en el ámbito universitario de Mendoza” de 1962, Manuel Gonzalo Casas expresó, en consonancia, que había un desarrollo importante de la filosofía en estos años –“Se estudia mucho y con seriedad a Kant, hay influencia de Hegel, se trabaja con la filosofía existencial de modo acentuado y se incorporan temas del espiritualismo cristiano y de las filosofías del Yo y el Tú” (Casas, 2018) – y menciona a varios de los tesisistas como Aldo Testasecca²⁰, Luis Noussan-Letry y Ubaldo Ma-

19 Las Ordenanzas 14/1962 y 35/1965 mantuvieron algunos aspectos fundamentales de la anterior de 1944. La diferencia la encontramos en los detalles de procedimiento y organización. El Art. 3° de la 35 señala que el Seminario de Licenciatura será considerado Pre-seminario del Doctorado. El trabajo doctoral es descripto y regulado a través de los artículos que van desde el 24° al 49°. El Art. 40° prescribe que “la tesis deberá contener: a) Una exposición del problema o de los hechos al que el tema se refiera; b) El examen de las teorías o doctrinas más autorizadas sobre el punto en cuestión; c) La conclusión que admite el autor, y sus fundamentos; d) La anotación crítica de la bibliografía y de las fuentes de investigación”. Con el N° 36 y con la misma fecha se aprobó una nueva Ordenanza para la obtención del grado de doctor por parte de extranjeros para promover las relaciones internacionales pero sin dotar de competencia para el ejercicio de la docencia en territorio argentino.

20 De Aldo Testasecca también pudimos saber que formó parte de la Comisión de Redacción de *Cosmos*, Revista del Centro de Estudiantes de Humanidades de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza), Año I, N° 1, Cuarto Trimestre de 1957, junto con María Magdalena Santambroggio y María Angélica Pouget (Referenciada en Videla de Rivero, G. 2000, p. 105).

zzalomo y a los directores, Ángel González Álvarez, Diego Pró y Arturo Roig, todos docentes del Departamento.

El 3 de julio de 1971, Oward Heriberto Ferrari, defendió la que fue la tercera tesis doctoral en Filosofía de la Universidad Nacional de Cuyo. Su trabajo fue “Kant y el problema de la historia. La Filosofía Crítica como fundamento de una teoría de la Historicidad (*Geschichtlichkeit*)” y el jurado estuvo conformado por: Dr. Juan R. Sepich, Prof. Rodolfo Agoglia, Prof. Arturo Roig, Dr. Luis Noussan-Letry y Prof. Carlos Ceriotto (según consta en la Resolución 136/1970-CA)²¹. Ferrari había egresado en 1951 y entre 1952 y 1955, fue profesor adjunto en la cátedra Introducción a filosofía, conducida por Mauricio López²², mientras que en el momento de su titulación como doctor, se desempeñaba como Profesor titular en Filosofía de la historia (cargo obtenido por concurso en 1969). Ferrari fue un filósofo prolífico y riguroso, de hecho, el mismo año en que se doctoró, publicó como producción de la cátedra, dos volúmenes de: *Historia y ser, los fundamentos filosóficos del cambio. Hegel. Marx* (editados por la FFYL, Universidad Nacional de Cuyo). Su tesis comienza con una afirmación que condensa el núcleo problemático que se desplegará a

21 Ramiro Noussan recuerda la amistad que unía a Luis Noussan Letry con Oward Ferrari y que en ocasión de la beca de aquél en Friburgo, durante dos semestres en 1970, Ferrari se quedó en su casa y trabajó en la tesis doctoral en el escritorio de su padre (Noussan, Ramiro, Comunicación personal, 1 de febrero de 2022).

22 Ambos, López y Ferrari, antes de la exclusión sufrida en 1955, también habían trabajado juntos en la Escuela Superior del Magisterio (Entrevista a Federica Scherbosky, en Morales, 2009).

lo largo de 131 páginas: “Es desconocer el contenido esencial de la filosofía kantiana, afirmar que el contenido de Kant es a-histórico (*ungesichtlich*)” (Ferrari, 1971, p. 4). La tesis comienza yendo al nudo crítico de lo que pretende mostrar y es que Kant “se ha ocupado fundamentalmente de la historia” y es quien “ha dado los primeros pasos en el camino de una teoría de la *Geschichtlichkeit* [historicidad], camino que luego transitaría Hegel, Marx, Husserl, Heidegger, Sartre, entre otros”, y esto encuentra a las tres críticas como fundamento (p. 7–8).

La composición del Jurado de Ferrari, integrado por docentes del Departamento, expresa el mapa de las posiciones filosóficas que dibujan una suerte de antagonismo que alcanza el presente. Por una parte, Sepich, quien tenía activa participación en espacios integristas católicos, estaba convencido de que la hispanidad era el camino para la unidad y la formación de un orden universal de convivencia cristiana de todos los pueblos; orden en el que a la Universidad le correspondía una tarea fundamental en la difusión de la cultura espiritual y la configuración nacional al servicio del orden sobrenatural (Sepich, 1946; Olalla, 2021). En la universidad cuyana, el presbítero fue decano interventor (1944), el primer director del Instituto de Filosofía creado en 1943 y luego, en un segundo periodo, tras su regreso a Mendoza, lo condujo en ocasión de la organización del Primer Congreso de Filosofía (función a la que renunció); también dirigió los números 9 y 10 de *Philosophia*, ambos “relacionados con el tema de la hispanidad y el sentido cultural de Europa” (Pró, 1965, p. 186); más tarde, luego de una estancia en Europa, también volvería a Mendoza

como profesor entre 1967 y 1978. En su derrotero intelectual se pueden identificar dos etapas, la hispanista antes señalada, hasta 1955 y otra más “heterodoxa al contacto con la filosofía de Heidegger primero y de Hegel después, hacia el final de su vida”, época de la defensa de Ferrari (Olalla, 2021, p. 26). Por otra parte, la presencia de Ceriotto, Noussan-Letry y Roig, los tres egresados de FFyL, es parte del ambiente de fuerte actividad académica, gestante de una interesante apertura del horizonte filosófico: Ceriotto, profesor de Historia de la Filosofía contemporánea, en esos años, estaba sumergido en el estudio del vitalismo de Ortega, la fenomenología con Husserl y Merleau-Ponty y el psicoanálisis freudiano²³, de hecho en la década del 60 había publicado trabajos derivados de estas lecturas, como por ejemplo, *Fenomenología y psicoanálisis. Aproximación fenomenológica a la obra de Freud* (1969) (Jalif de Bertrano, 2018); Noussan-Letry había regresado de su estancia en Friburgo y estaba abordando cuestiones de enseñanza y de investigación en filosofía y la situación de las humanidades en Latinoamérica (como lo demuestran varias publicaciones de la época). Por su parte, Roig, tras sus estudios en la Sorbona sobre la libertad en Platón y otras investigaciones en Cuyo sobre cultura regional –como humanidades, letras y periodismo mendocinos–, se encontraba abocado a pensar la cuestión del sujeto en su dimensión

23 En Friburgo, Ceriotto había trabajado sobre Husserl y Heidegger, en la Sorbona, había tomado cursos con Paul Ricoeur sobre Freud, antes en la Universidad de Colgate, EEUU, había dado curso sobre filosofía en Latinoamérica y otro sobre Ortega y Gasset, y desde los años 50, no le eran ajenos los trabajos de Dilthey, Bergson, Spengler, entre otros (Jalif de Bertrano, 2018).

histórica (y su carácter contingente y abierto) (Arpini, 2012). Junto a Coriolano Alberini y a Rodolfo Agoglia, Roig había indagado sobre las luces en el Río de la Plata, descubriendo la fuerte presencia del krausismo (Cfr. *Los krausistas argentinos*, 1969). Digno de mención es que 1971, también fue el año en que Roig dio inicio al “Seminario de Pensamiento Latinoamericano” en FFyL, primero en el país, del que derivaron libros fundamentales de su trayectoria como: *Teoría y Crítica del pensamiento latinoamericano* (1981). Otro punto a destacar es la realización en ese mismo año, 1971, del II Congreso Nacional de Filosofía (Alta Gracia, Córdoba), el que no careció de polémicas en torno de la dimensión del mismo y las publicaciones posteriores de actas con ponencias seleccionadas de un universo mucho más amplio (*Actas I y II*, 1973). En el contexto de este trabajo, interesa mencionarlo, dada la importante participación de docentes de Cuyo, vinculados a los estudios doctorales, como: Pró, Ceriotta, Agoglia, Noussan-Letry, Dussel y Roig²⁴ y la

24 Los ponentes expusieron sobre: Diego Pró, con dos trabajos: “La filosofía argentina. Balance y perspectiva” y “Problemas de la historiografía de las ideas”, Carlos Ceriotta: “La pregunta por Dios en el pensar de Heidegger”, Rodolfo Agoglia: “Filosofía y evasión”, Luis Noussan-Letry, “El aunamiento de investigación y enseñanza en historia de la filosofía”, Enrique Dussel: “Metafísica del sujeto y liberación”. En cuanto a Arturo Roig, había participado incluso en la organización previa y luego fue invitado como presidente del simposio “América como Problema”. Su ponencia: “Necesidad de un filosofar americano” había sido publicada un poco antes en *Revista Cuyo*, 1970. Del Congreso, también participaron los siguientes docentes: Norberto Espinosa, René Gothelf, “Una interpretación argentina de la libertad: Alberto Rougès”, Manuel Trías y Miguel Verstraete, decano y doctorando en los 90: “Fenomenología como hermenéutica: Fenomenología del pensar del ser”. Información tomada de: *Actas I y II*, 1973, Caturelli, 1971,

posibilidad de leer, a través de los tópicos de las sesiones y plenarios²⁵, por una parte, las ya conocidas tensiones y mixturas, entre tomismo, existencialismo, fenomenología, marxismo y por otro, la emergencia de la filosofía de la liberación. En el espacio del Congreso aparecen nuevas categorías en la articulación del ejercicio filosófico, como el carácter emancipatorio de la filosofía y la necesidad de alcanzar un filosofar americano, históricamente comprometido y con perspectiva epistemológica crítica (ponencia de Roig, 1970); e inquirir estructuras ontológicas de la dominación, en vista a un proceso auténtico de liberación (ponencias de Dussel, Scanonne, entre otras). Este II Congreso fue “donde tomó estado público la revisión crítica de la filosofía que se estaba gestando desde hacía unos años” (Jalif de Bertranou, p. 45).

Al respecto, María del Carmen Schilardi recuerda que:

A partir de 1973 en el marco de los cambios académicos producidos en el ámbito de la Universidad y especialmente de la Facultad de Filosofía y Letras, con Arturo A. Roig y Bernardo Carlos Bazán a cargo de la Secretaría de Asuntos

González y Madonni, 2018.

25 Los tópicos de las “Sesiones plenarias” fueron: I. Sentido, función y vigencia de la filosofía/ II. Lenguaje y comunicación/ III. Verdad y enmascaramiento/ IV. Filosofía y técnicas del poder/ V. Presencia y ausencia de Dios en la filosofía. Los “Simposios”, tuvieron como ejes: I. El problema del ser en la filosofía actual/ II. El arte como expresión y revelación/ III. La enseñanza y la investigación filosófica/ IV. Lógica y filosofía de las ciencias/ V. El hombre, el universo, la nueva cosmología y la nueva historia/ VI. Filosofía y ciencias humanas/ VIII. Balance y perspectiva de la filosofía en la Argentina/ VIII. América como problema. (*Actas I y II, 1973*).

Académicos del Rectorado y de la Facultad respectivamente, se promovió la investigación y los estudios de doctorado. Así desde fines de 1973 y durante 1974, una línea de acción fue efectivizar la inscripción en estos estudios habilitados según Res. N° 35/65 del Consejo Directivo de la Facultad (Comunicación personal, 21 de setiembre de 2021).

El Departamento de Filosofía estaba constituido mayoritariamente por profesores doctorados en el extranjero, especialmente en las Universidades de Madrid y Lovaina. A partir del incentivo señalado por Schilardi, se conformó un grupo de doctorandos que iniciaron sus trabajos y sostenían espacios de intercambio de avances de sus estudios. Entre ellos, se encontraban: Consuelo Ares (becaria del Conicet, con dirección de Carlos Bazán y que trabajaba sobre Francisco de Vitoria), Daniel Guillot (con Enrique Dussel, sobre Levinas), María del Carmen Schilardi (con becas de CAPI –hoy SIIP– con dirección de Arturo Roig, sobre filosofía latinoamericana contemporánea), Aníbal Fornari (de Santa Fe, también con Bazán) y Carlos Paladines (de Ecuador, que trabajaba dirigido por Roig y que se doctoraría en su país en 1975). Pero el curso de la historia argentina apenas avanzada la década del 70, marcó fuertemente a las universidades nacionales. La “Misión Ivannisévich” (1974–75)²⁶,

26 En referencia a acciones implementadas por el Ministro de Educación, Iván Ivannisévich, sucesor de Jorge Alberto Taiana, en el gobierno de M. Estela Martínez de Perón. Taiana había impulsado en las universidades nacionales, políticas que tenían como objetivos los postulados por la Reforma de 1918 (gratuidad, libertad de cátedra, compromiso social, etc.), lo que incluía llevar a cabo adecuaciones institucionales y cambios educativos. La Universidad Nacional de

provocó la expulsión de profesores y estudiantes y más tarde, con la Dictadura militar (1976), secuestros y muertes no fueron ajenos a la Universidad (tal lo sucedido a la estudiante Susana Bermejillo y al profesor Mauricio López²⁷). Adriana Arpini (2018) plantea que se produjeron

Cuyo, con el rectorado de Roberto Carretero, con Arturo Roig como Secretario académico de la Universidad, y Onofre Segovia como decano y Carlos Bazán como Secretario académico de la FFyL, propuso una renovación pedagógica estructural, con reformas curriculares en las carreras de Filosofía, Letras, Historia, Geografía y Lenguas extranjeras. Desde una concepción amplia de la misión universitaria de formar en docencia, investigación y servicio a la comunidad (Ordenanza N° 40/1973- Rectorado), se plantearon ejes relativos a, por ejemplo, el trabajo creador en torno de la común empresa de enseñar y aprender, con participación plena de maestros y alumnos, plan de estudios sin división entre clases teóricas y prácticas, porque las cátedras podrían organizarse como equipo siendo todos responsables de la tarea docente, incorporación de otras actividades para el aprendizaje como debates, análisis de textos, investigaciones en bibliotecas, para que el alumno sea agente del proceso, un sistema pedagógico integrador (no meramente transmisor) teniendo en cuenta ritmos de estudio, evaluación continua, gradual y progresiva, bibliografía razonable, la importancia de la responsabilidad y el entusiasmo (Cfr. Circular N° 52/1974 titulada: "La relación educativa dinámica en la nueva Facultad. Síntesis de la exposición del Delegado interventor, Onofre Segovia"). Esto fue interrumpido. Bajo la conducción ministerial de Ivanisovich (agosto de 1974- agosto de 1975), se cesantearon docentes ("universitarios y terciarios, el total de bajas es de 139 (el 18,6% del total), de los cuales los muertos son 98 (70,5%"), reprimieron estudiantes, se prohibieron los centros de estudiantes y sindicatos, hubo censura de la libertad de cátedra, entre otros tristes eventos que buscaron "eliminar el desorden" a través de una "depuración ideológica" en las universidades, tal como era solicitado en documentos reservados del Consejo Superior del Partido Justicialista (Izquierre, 2011).

27 Mauricio López había sido cesantado en su cargo de Rector de la Universidad Nacional de San Luis en 1976 y fue secuestrado y desaparecido en la madrugada del año nuevo de 1977. Al

dos exilios, uno externo y otro interno, el padecido como “opción de supervivencia”, por los expulsados, que eran docentes –graduados en su mayoría entre los años 1969 y 1975–, y el segundo, de los que lo sufrieron como silenciamiento, debiendo buscar cauces alternativos para reflexión filosófica (p. 42). Lo que constituyó “uno de los más crudos episodios de exilio filosófico, no solo de los filósofos, sino de la misma filosofía” (p. 36), cuyo quehacer crítico se vio desplazado del contexto universitario, junto con los libros prohibidos, las carreras eliminadas y las reformas educativas interrumpidas (Arpini, 2018; Fóscolo, 2009, También Arpini, 2020, p. 364).

Estos acontecimientos intervinieron la composición del Departamento de Filosofía y tuvieron su repercusión en los estudios doctorales. La primera mujer doctorada en FFyL, Gloria Prada, menciona que en estos años, “el gobierno militar suspendió todo el nivel de posgrado” (Comunicación personal, 14 de febrero de 2022). Entre los docentes que fueron cesanteados y, en algunos casos, debieron abandonar el país, entre 1975 y 1976, o no se les renovó la designación, estuvieron: Enrique Dussel, que dirigía el Seminario de tesis de licenciatura en Filosofía, Arturo Roig, profesor de Historia de la Filosofía antigua y del Seminario de filosofía latinoamericana, y además, en ese entonces, Secretario Académico de la Universidad Nacional de Cuyo, durante la gestión de Roberto Carretero, el propio Oward Ferrari, profesor de Filosofía de la historia recientemente doctorado; Carlos Bernardo Bazán, profesor de Filosofía

respecto, puede consultarse la biografía escrita por Alejandro Paredes (2008).

Medieval y de seminarios, Daniel Guillot, María del Carmen Schilardi y Hugo Enrique Sáez.

En este contexto, la tesis doctoral de Daniel Guillot, “La política en la filosofía de Emmanuel Levinas”, dirigida por Dussel y presentada en noviembre de 1974, hubiera sido la cuarta en términos cronológicos y la segunda de la década del ‘70, pero quedó sin defensa. Schilardi recuerda que Guillot fue el único de aquél grupo que presentó la tesis terminada (Comunicación personal, 21 de setiembre de 2021) quien, además, había obtenido una beca, para tal fin, de la CAPI (Comisión Asesora para la Promoción de la Investigación, UNCUYO). El texto encuadernado se encuentra junto a las otras sí defendidas, en la Biblioteca de la FFyL. Aquí encontramos a Dussel como director, quien, tras su exilio, nunca regresará, ni dirigirá en el futuro tesis doctorales en FFyL, y a Guillot, quien no efectuará la defensa con el retorno de la democracia, porque su alejamiento será, tristemente, no solo con relación a la institución sino con la filosofía misma. El joven Guillot en su breve etapa de producción va a legar, entre otros escritos sobre filosofía latinoamericana, la traducción al español de *Totalidad e infinito*, *Ensayo sobre la exterioridad*, y un extenso estudio introductorio sobre Levinas (1977, con sucesivas reediciones hasta hoy). Para Dussel, el trabajo de su tesista era vital, no solo porque Levinas fue el pensador que “lo hizo despertar de su sueño ontológico” sino porque consideró que, desde la interpretación crítica de su obra, era posible “superar la ontología europea y abrir el camino hacia la meta-física de la exterioridad”, e interpelar la violencia de la “ontología de la identidad o dialéctica monológica” (Teruel, 2016, p. 103

y 179). Así reconoce el director a su tesista: “Guillot es un miembro brillante de la filosofía de la liberación originaria, cuya vocación filosófica fue truncada por la dictadura militar argentina” en pleno tiempo de “el exilio de la razón”, en alusión al título del libro de Ardiles sobre estos tiempos trágicos (Dussel, 2013, p. XXIX).

El texto doctoral de Guillot impacta por su lucidez, precisión y profundidad. Presenta cuatro capítulos que despliegan la política (I), el fundamento filosófico de la política (II), la historia como horizonte de la política (III) y la política y la ambigüedad (IV). También se incorpora el índice de un Anexo, coincidente con el trabajo realizado para aprobar el seminario doctoral, publicado al año siguiente como segunda parte del libro *Filosofía latinoamericana y Emmanuel Levinas* (“Emmanuel Levinas, evolución de su pensamiento”, en Dussel y Guillot, 1975). La Introducción de la tesis de 1974, finaliza del siguiente modo:

En la filosofía de Levinas encontraremos por una parte, una postura que acepta las antinomias y saca la justicia de la historia y por otra, una vislumbrada posibilidad de novedad en la historia, justicia imposible, por la que hay que trabajar pero pensando que como Abraham que nunca entró en la Tierra Prometida, nosotros nunca la llegaremos a ver. Tal vez no se pueda pedir más de una filosofía milenaria que ha agotado ya, todas las respuestas que se dan los hombres para aquietar el corazón y que no ha podido sin embargo, hacerlos felices (Guillot, 1974, p. 28).

La tesis de Guillot es hoy un archivo que da/ pone el

DANIEL ENRIQUE GUILLOT

tesis doctoral

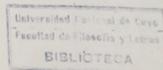


La política en la filosofía de Emmanuel Levinas

dirigida por el prof. dr. enrique dusset del departamento de filosofía de la
facultad de filosofía y letras de la universidad nacional de cuyo (mendoza)

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
mendoza argentina

UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO
noviembre 1974



cuerpo a la tensión y contraste que se vivía en la praxis filosófica institucionalizada: entre el desarrollo de una filosofía crítica con fuerte compromiso con la facticidad social y la denuncia de sus injusticias y el silenciamiento interno, tras la partida de quienes abogaban por esos cambios y la posibilidad de revisar y renovar el quehacer filosófico²⁸.

En 1981, la cuarta tesis correspondió a Ubaldo Luis Mazzalomo, con fecha de egreso del 20 de octubre, denominada “El principio de causalidad en el desarrollo del pensamiento físico”. En el mismo campo de la filosofía de la ciencia, la primera doctora mujer, Gloria Isabel Prada, obtuvo su título de doctorado un 22 de junio de 1988 con “Filosofía de la Matemática en Argentina: Julio Rey Pastor. Filosofía de la cantidad”. Ambos fueron dirigidos por Diego Pró y cuentan con abundantes publicaciones vinculadas a cuestiones de epistemología y a desarrollos de la filosofía en Argentina. Mazzalomo había egresado en la FFyL en 1955 y en 1959, ya había ingresado en la cátedra de Introducción a

28 El ejemplo, en este contexto, es el Coloquio Nacional de Filosofía, desarrollado en agosto de 1975, en la Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo de Morelia (México). Allí se desplegaron las discusiones sobre la necesidad de pensar filosóficamente la realidad latinoamericana, indagar caminos concretos que permitieran superar los esquemas ontológicos hegelianos y heideggerianos orientados a Europa y reformular nuestra propia historia de la filosofía. En ese evento se firmó la llamada “Declaración de Morelia: Filosofía e Independencia”, con la importante participación de los mendocinos Dussel y Roig. Esta exigía una filosofía liberadora de alcance universal, un análisis de las formas del cambio histórico, sus condiciones de posibilidad y una crítica de las ideologías contrarias a la emancipación económica, política y cultural, incluyendo la necesidad de un diálogo, dado que las experiencias imperialistas afectaron no solo a América Latina sino a otros continentes como África y Asia (Roig, 1981).

la filosofía. En 1963, obtuvo una beca de la UNESCO–Ecuador, para realizar un curso a cargo del Prof. Raymond Nixon. Más tarde, en el contexto de su defensa, era profesor en el campo de su competencia doctoral, de Historia de la ciencia y Filosofía de la ciencia, cargo que ejerció hasta 1994²⁹. Su jurado estuvo constituido por Luis Noussan–Lettry, Adolfo Ruiz Díaz, Nolberto Espinoza y Luis Chacón (estos últimos dos egresados del profesorado en 1952) y el director, Diego Pró. Su tesis no se encuentra en la Biblioteca.

En cuanto a Gloria Prada, egresada como profesora en 1972, había comenzado como auxiliar docente en FFyL en 1970 en Lógica y Pensamiento argentino con Pró. Gloria recuerda haber iniciado su expediente doctoral a mediados de los ‘70 pero con la dictadura su tesis “quedó en *stand by* hasta 1983” cuando volvió la democracia, y como docente había tenido también la experiencia de separación de su cargo en las cátedras (hasta 1978, que fue reincorporada en una categoría menor, como Jefe de trabajos prácticos y dedicación simple. “Reconstruir un expediente lleva años”, cuando por fin aceptaron su tema, le fue exigida la aprobación de dos materias de corte matemático, lo cual la llevó a cursar en otras facultades, por ejemplo, Estadística I y II en Ciencias políticas. Prada narra una experiencia doctoral en la que tuvo que sortear obstáculos en donde intersectan

29 Marisa Muñoz lo recuerda como alguien que “vivió cierto exilio interno en la Facultad de Filosofía y Letras. Sus ideas agnósticas y su interés por la pragmática del lenguaje en Wittgenstein y Habermas, fueron un aire fresco para quienes transitamos por la institución en esos años”, expresa en referencia a su paso como estudiante a fines de los 80 (Entrada en Biagini, 2020, p. 379).

género y filosofía. Tanto en el ámbito profesional donde se le presentaron objeciones en no pocas ocasiones: ¿Cómo una profesora y licenciada en filosofía pretendía saber o hablar de matemáticas? ¿Cómo una mujer podía escribir una tesis doctoral filosófica? Como en el familiar, sus padres y hermanos consideraban que la universidad no correspondía a una mujer y que no sería capaz de alcanzar esas metas. Con un hijo a cargo, no retrocedió en su meta, “tenía que demostrar que podía”. Por otra parte, su vocación siempre había sido el profesorado de matemática y su tesis la acercaba a ella, sucedió que la carrera no estaba sino en San Luis. Era imposible viajar, por razones económicas y de prejuicio social (“¿vivir sola e ir a la universidad? Nada más lejos me quedaba”). Presentó su tesis en 1985 y debió esperar tres años la fecha de su defensa, un 24 de mayo de 1988. Su recuerdo es preciso, dado que mientras esperaba el dictamen en el buffet pudo observar las actividades festivas del 25 de mayo. Su memoria la lleva a una jornada extenuante y difícil, “hablé una hora. A las 10, Diego Pró carraspeó, que era una forma de pedir silencio”. Llegaron las preguntas, “que respondí”. Entre el jurado, Eduardo Zarantonello, “el más despectivo con el tema de tesis”, hizo una alocución crítica, consideraba que no había matemáticas en la investigación desarrollada y con Ubaldo Mazzalomo se generó un diálogo áspero, “él era kantiano y yo soy aristotélica, las concepciones del número en ambas posiciones son radicalmente diferentes, traté de explicarle mi concepción pero no la aceptó, por esto ya cansada a las 12 del mediodía le digo: ¿Sabe Dr. lo que pasa? Es que usted y yo nunca nos vamos a poner

de acuerdo. Yo creí que fui cortés, pero parece que no fue así”. Otra vez, el carraspeo de Pró debió señalar que la instancia se había agotado. La quinta jurado Judith Botti de González, decana de Filosofía en la Universidad Nacional de Córdoba no tuvo mayor participación. Ella recuerda que pasada otra hora más por la deliberación, exhausta, debió escuchar de pie frente a los cinco evaluadores la lectura del dictamen, pero: “Lo único que recuerdo es que mi tesis fue aprobada”. En los 90, pasados varios años de que no se le ampliara la dedicación docente (“por falta de presupuesto” o “porque era mujer y las exclusivas se reservaban para hombres”), tal su derecho por haber obtenido un doctorado, según una ordenanza de la Universidad, dejó el Departamento de Filosofía. La tesis de Prada presenta dos tomos y es la única tesis que cuenta con la figura de un “Colaborador del director: Mario Negri”, un ingeniero avezado en matemáticas. Finalmente, ella recomienda “no hagan una tesis interdisciplinaria”. (Los entrecomillados de este párrafo citan la comunicación personal, narrativa escrita y oral mantenida el 14 de febrero de 2022)³⁰.

30 Prada trabajó en proyectos dirigidos por Pró en los que indagó sobre la historia del pensamiento filosófico argentino, por ejemplo sobre el desarrollo del positivismo en José Ingenieros y Carlos O. Bunge, y de la matemática y la lógica, en Rey Pastor –autor/tema de su tesis– y Alfredo Franceschi, entre otros. Hacia los años 90, vinculada a la docencia en carreras de la salud y cátedras de antropología filosófica y bioética, escribió: *El dolor humano en los textos filosóficos* (2003) y *Filosofía para alérgicos a la filosofía. Una reflexión didáctico epistemológica* (2007), entre otros textos. Hasta el presente se mantiene activa en su escritura, en 2021 presentó su último libro, *Héroes*, a instancias de la SADE (Sociedad Argentina de Escritores), sede Mendoza.

En los años 80 no hubo cambios normativos en el posgrado. Tampoco regresó la totalidad de los docentes cesanteados, como sostiene Fóscolo,

El retorno de la democracia no les hizo justicia, pues la inexistencia de una verdadera y completa política universitaria de reparación, que hubiera hecho posible la reincorporación de todos los docentes excluidos, hizo que solo muy pocos de ellos pudieran retornar a sus cargos” (2018, p. 147).

Un caso emblemático fue el de Ferrari. En una carta del 23 de noviembre de 1985, desde Toulouse (Francia), encontramos que solicitó a la Decana normalizadora, Prof. Elia Bianchi de Zizzias, por séptima vez, la reincorporación como profesor titular de Filosofía de la historia (desempeñado entre 1969 y 1975), en cumplimiento de la Ley 23068/84³¹, sin recibir respuesta satisfactoria. Ferrari se jubiló y murió en 2010 en Francia. Un poco antes, en 2006, había brindado una conferencia titulada “¿Qué es la filosofía?” en Mendoza, en el marco de las “Jornadas de

31 Oward Ferrari reclama la reincorporación en el marco del Artículo 10° de la Ley 23068/84, de Normalización de las Universidades Nacionales, que derogó la Ley de facto 22207/80. Este Artículo señala que dentro de los sesenta (60) días de promulgada la norma, cada universidad debía asegurar la reincorporación del personal docente y no docente cesanteadado, prescindido u obligado a renunciar por motivos políticos; gremiales o conexos, reconociendo las categorías y computándosele la antigüedad hasta el momento de su reincorporación, que no debía exceder los noventa (90) días de promulgada la ley. En su carta, Ferrari hace referencia a la actitud de Agoglia de rechazar la cátedra vacante de Filosofía de la historia, que al parecer, se le había ofrecido, en lugar de cumplimentarse la Ley vigente y reintegrarlo a él como profesor en el cargo cesanteadado.

Conversaciones con Filósofos Mendocinos”, realizadas por iniciativa de las Dras. Norma Fóscolo y Adriana Arpini, con el aval del Rectorado a cargo de la Dra María Victoria Gómez de Erice y del Instituto de Filosofía Argentina y Americana, dirigido en ese momento por la Dra. Clara Jalif. Luego, la Universidad publicó el material audiovisual de la conferencia y EDIUNC lo hizo como libro (2008), como muchos otros textos de su autoría. Por otra parte, el Prof. Arturo Roig logró ser reincorporado, a partir del 1 de agosto de 1984, pero tuvo que ser a través de una decisión de la Justicia federal, y fueron apenas unos pocos años, para luego jubilarse (Resolución 1436/1988–Rectorado) y continuar su tarea como investigador principal en CONICET (Datos de Roig, Elizabeth, 2022).

Recomienzos, 1994–2000

La década de 1990–2000 tuvo un fuerte impulso con 12 tesis defendidas, dado el inicio del doctorado como carrera de posgrado. Arturo Roig, desde su lugar como investigador de CONICET, dirigió 4 tesis a saber: las de la segunda, tercera y cuarta mujeres en obtener el grado máximo, Adriana María Arpini, “Eugenio María de Hostos y su época. Categorías sociales y fundamentación filosófica” (1994), Graciela Alejandra Ciriza, “El fragoso y difícil camino entre el antiguo régimen español y el moderno americano. Una aproximación al análisis del discurso político. El ilustrado ecuatoriano Vicente Rocafuerte” (1995), Estela María Fernández, “Luces y sombras de la ilustración hispanoamericana. El discurso independentista de Francisco de Miranda” (1996) y la correspondiente a la sexta

mujer, Liliana Mabel Giorgis “De las canteras de San Lázaro al Manifiesto de Montecristi. José Martí y el humanismo como filosofía de la dignidad” (1997). Por su parte, Héctor Padrón dirigió 3, a José Ricardo Pierpauli, “Teoría del Estado y Constitución Política. Fundamentos filosóficos en la obra de Arturo E. Sampay” (1994), José Juan García, “El morir humano. Consideraciones bioéticas sobre la eutanasia” (1999) y Armando Rodríguez, “Metafísica y Ética en el pensamiento filosófico del Dr. Juan Ramón Sepich–Lange” (1999) y co-dirigió 3: Matilde Isabel García Losada, “Penetración y desarrollo de la Filosofía de la existencia en la Argentina” (1997); Patricia Ciner, “El amor y la unión mística en Plotino y Orígenes” (1999), acompañadas ambas por Francisco García Bazán y a Francisco Rego, con “La relación del alma con el cuerpo. ¿Dualidad o unidad agustiniana? Hacia una reconsideración del dualismo agustiniano” (2000), dirigida por Alberto Caturelli. Edgardo Albizu dirigió a Miguel Verstraete con “La modernidad agónica” (1996) y Ricardo Crespo, bajo la coordinación de Carlos Massini Correas, defendió: “Economía y Filosofía Práctica. Aportes para una revisión del estatuto epistemológico de la economía con especial referencia a Lionel Robbins” (1995). Un dato interesante es que varias de las tesis del periodo fueron realizadas con becas doctorales de CONICET, tal el caso de las cuatro tesis dirigidas por Roig así como las de Pierpauli y Crespo quienes luego ingresaron a carrera de investigador³².

32 Si bien el periodo de mayor expansión del organismo se ubica entre 2004 y 2015, estas tesis presentan correspondencia con un momento de crecimiento en relación con la situación

Adriana Arpini recuerda que ella se sumó a la propuesta de Arturo Roig, regresado de su exilio, “para trabajar civilización y barbarie como categorías de análisis social en pensadores latinoamericanos del siglo XIX”, por esto se conformó un activo grupo integrado por las tesis antes mencionadas, incluyendo a Clara Jalif y Oscar Zalazar que se doctorarán en la década posterior. Arpini postuló también a una beca de perfeccionamiento de CONICET que tuvo como exigencia finalizar el doctorado al término de la misma. En esa época, según narra, se dio inicio a la modalidad personalizada de doctorado y al igual que Prada, el grupo debió realizar los seminarios de formación específica en otras facultades porque FFyL no los ofrecía. Entre los cursos recuerda “Sociología del conocimiento” y “Teoría sociológica II” en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales y de la obra otros, organizados por Roig, sobre cuestiones metodológicas como análisis del discurso y sobre disciplinas del lenguaje como semiótica, a cargo de María Victoria Gómez de Erice. Su experiencia al respecto es sumamente positiva. Los cursos le dieron herramientas para lograr un análisis socio filosófico sobre la producción del portorriqueño José María de Hostos y además, desde la tesis, se le abrieron caminos académicos en el campo de la filosofía del Caribe, como visitar el archivo del Instituto de Estudios Hostosianos, participar de homenajes al legado hostosiano y la publicación de su texto final, por parte de

anterior a los 90 (Beigel y Gallardo, 2021). En términos estadísticos y comparativos (con universidades como la UBA –Universidad de Buenos Aires), la cantidad de doctorados defendidos en Cuyo por parte de investigadores de CONICET, es escasísimo.

la editorial de la Universidad de Puerto Rico. Ese trabajo de archivo en Puerto Rico fue fundamental para alcanzar una mirada crítico interpretativa de la obra, porque a través del análisis de correspondencia con Giner de los Ríos, ella encontró fuertes elementos krausistas en el pensamiento de Hostos, que hasta el momento se lo inscribía como positivista sin más. En la escritura de su tesis, Adriana mixturó la redacción manuscrita en cuadernos y el uso de una máquina con memoria que lograba reservar para revisar hasta 4 páginas antes de imprimir, “fue un trabajo casi artesanal”, expresa. La defensa frente a los cinco jurados tuvo su momento difícil al cortarse la luz en el aula magna (y ante la imposibilidad de utilizar el retroproyector, su propia y oportuna decisión de continuar), su momento álgido con las preguntas de Norma Fóscolo y su instancia final con la obtención de la máxima calificación (Comunicación personal, 10 de febrero de 2022).

Por su parte, otro doctor de estos años, Ricardo Crespo, se recorta con un tema que proviene de la economía. En una comunicación personal, menciona que su interés por la economía tenía una impronta familiar, en particular “profundizar en la naturaleza de lo económico y su ciencia”. Sus estudios de grado en filosofía fueron posteriores a los de economía. Pero esa intersección, encuentra su “camino a través de la tesis doctoral”. Ricardo expresa que el nudo fundamental de su trabajo “es que la economía es un campo de la actividad humana que requiere un estudio de una ciencia práctica, en contraste con el actual desarrollo de la ciencia económica, que obedece a la racionalidad instrumental. Por eso, la tesis doctoral constituyó para mí

un hito de particular importancia, germen de mi trabajo intelectual futuro. En aquella época el tribunal estaba formado por cinco miembros y la defensa era una ceremonia muy elaborada. Tengo un recuerdo muy positivo de ésta”. Por otra parte, su experiencia como director, la considera una tarea de acompañamiento, a veces ardua pero satisfactoria (comunicación personal, 19 de febrero de 2022).

Las producciones doctorales del siglo XX (1954–2000) dan cuenta de líneas y tendencias de trabajo filosófico en la FFyL. Las primeras tesis, hasta 1988, se encuadran en la descripción de Diego Pró respecto de la etapa posterior al Primer Congreso Nacional de Filosofía de 1949 y la próxima siguiente, desde 1956 (1965, p 348–349). El Congreso acerca filósofos españoles, por esto, sobreviene con fuerza la influencia escolástica de tradición española y retrocede la germánica, mientras que desde 1956, se produce un ensanchamiento del “horizonte filosófico no solo en tendencias u orientaciones sino en el cultivo de disciplinas filosóficas”, como los estudios de Historia de la filosofía a través de Roig, Casas y Noussan–Lettry, los de Historia de las religiones, que desarrollara Sepich en los primeros años, a través de Juan Adolfo Vázquez, de Filosofía de la historia y Antropología filosófica, con Miguel Angel Virasoro, Rodolfo Agoglia y Norberto Espinoza y las investigaciones del pasado intelectual argentino desde la Sección Historia del Pensamiento Argentino con Diego F. Pró (*Ibidem*). El perfil de los directores de estas tesis, González Álvarez, Roig y Pró expresan esta coexistencia (dos tesis sobre Kant, una sobre Platón y dos sobre filosofía de la ciencia –física y matemática, respectivamente). Por otra parte, las tesis de los ‘90 (12

desde 1994 a 2000), evidencian el derrotero en particular de esas líneas de trabajo filosófico identificadas antes por Pró: una vinculada a la escolástica, el neotomismo y el integrista católico, de corte conservador, y con predominio de temas éticos y metafísicos y otra, ligada a la filosofía como un tipo particular de discurso crítico, a través del desarrollo de la historia de las ideas latinoamericanas y la filosofía de la liberación, en el marco de una ampliación metodológica del quehacer filosófico como pensar histórico y situado (desde Hostos, de Miranda, Rocafuerte, Martí).

En 1999, se implementó un proyecto curricular de Maestría y Doctorado en Filosofía, con modalidad estructurada, que fue muy convocante entre personas egresadas del profesorado y la licenciatura en la Facultad. Se aprobó a través de las Ordenanzas 15/1998-CD y 52/1998-CS y los módulos fueron dictados³³. La carrera de Maestría contó

33 El plan propuso 10 módulos que se dictaron entre 1999 y 2000, con los siguientes docentes a cargo y cantidad de horas: “Metodología de la Investigación Interdisciplinaria”, René Gotthelf, Luis Rabanaque y Juan Manuel Torres, 26 de marzo al 17 de abril de 1999, 90 horas; “Teoría de la Cultura”, Roberto Walton y Gabriela Rebok, 14 de mayo al 5 de junio de 1999, 70 horas; “Bioética”, Hugo Obiglio, José Alberto Mainetti y Adriana Arpini, 18 de junio al 3 de julio de 1999, 90 horas; “Filosofía Teórica I: Lenguaje e intersubjetividad”, Julio de Zan, Luis Rabanaque y Martín Zubiría, 30 de julio al 14 de agosto de 1999, 90 horas; “Ecoética”, Alcira Bonilla y Alberto Morán, 20 de agosto al 14 de septiembre de 1999, 70 horas; “Filosofía Teórica II: El paradigma de la verdad en la ciencia, el arte y la metafísica”, Francisco García Bazán y Miguel Verstraete, 8 al 16 de octubre de 1999, 70 horas; “Filosofía Teórica III: Paradigmas económicos contemporáneos”, Ricardo Crespo y Roberto Varo, 5 al 27 de mayo de 2000, 70 horas; “Teorías políticas contemporáneas”, Jorge Martínez Barrera y Raúl Madrid, 16 de junio al 1 de julio de 2000, 70 horas; “Teorías éticas contemporáneas”, Lila Archideo y Ricardo Maliandi, 1 al 9

con 17 inscriptos y la de Doctorado con 25, inscriptos en ambas, fueron 10. Estas propuestas no obtuvieron la calificación mínima de CONEAU y por esto, no continuaron con nuevas cohortes. Muchos de las/los cursantes presentaron sus proyectos doctorales en la carrera bajo la modalidad personalizada, que sí estaba categorizada, con “C” en ese tiempo, a través de la Resolución 87/2000–CONEAU. De acuerdo con los egresos registrados, 11 personas cursantes de la propuesta estructurada, obtuvieron su título doctoral años posteriores³⁴.

El siglo XXI, 2001–2021

Desde el año 2003 en adelante, el encuadre curricular de la carrera doctoral fue actualizándose, de ello dan cuenta las diferentes normas del Consejo Directivo, ratificadas por el Consejo Superior (Ordenanza 34/2003–CD, ratificada por Ordenanza 159/2003–CS, Ordenanza 07/2005–CD, ratificada por Ordenanza 93/2005–CS). Las primeras décadas del siglo XXI muestran al posgrado en cuestión, con un importante crecimiento en egresadas/os en su modalidad personalizada. En 2007, una nueva categorización definió la continuidad como “C” (Resolución 315/2007–CONEAU, ratificada por Resolución 065/2008–CONEAU). En cada una

de septiembre de 2000, 45 horas; “Filosofía Teórica IV: Ciencia, Filosofía e Ideología”, Miguel Verstraete y Edgardo Albizu, 29 de septiembre al 28 de octubre de 2000, 70 horas.

34 Por orden alfabético, se doctoraron a partir del 2006: Calderón, Juan Ernesto; Castillo, Manuel José; Cuadrado, Guillermo; Di Silvestre, Carlos Vito; Lucero, Ignacio Toribio; Milone, Raúl Alberto; Molina, Sara Leticia; Olalla, Marcos Javier; Ripamonti, Paula Cristina; Rochetti, Cristina; Santilli, Oscar Enrique.

de las evaluaciones hasta 2007, se le solicitó a la Facultad la mejora de aspectos vinculados a: la integración de comisiones asesoras con jurados externos al programa en su mayoría, el incentivo de publicación en revistas académicas con arbitraje por parte de los miembros del cuerpo académico y de los alumnos, incremento del fondo de revistas especializadas, seguimiento más estricto del desempeño de los alumnos durante el desarrollo de su ciclo de formación e implementación de un sistema de supervisión de la actividad docente. La documentación de los años siguientes sobre el doctorado³⁵, muestra un importante esfuerzo por mejorar los aspectos señalados y se sustancia una renovación de la propuesta, actualmente vigente, aprobada por Ordenanza 008/2008-CD. Esta norma describe de forma integral las características de la titulación, los criterios de admisión y evaluación del doctorado, el funcionamiento del Comité académico, las actividades del Cuerpo docente y tareas del Director de tesis, la producción esperada, entre otros aspectos. En 2017, se dieron las condiciones para la obtención de la máxima calificación de CONEAU, “tipo A”, por un periodo de 6 años (Resolución 206/2017-CONEAU).

35 Como por ejemplo, el “Programa de seguimiento de alumnos y graduados de las carreras de doctorado personalizado de la Facultad de Filosofía y Letras”, aprobado por Ordenanza 005/2016-CD, cuyos objetivos fundamentales eran optimizar índices de graduaciones por año, acompañar los procesos de formación y mejorar las formas de comunicación a través de diferentes instancias. Y el Proyecto “Sistema de supervisión y evaluación de los Cuerpos docentes de Doctorados personalizados”, aprobado por Ordenanza 011/2016-CD, que determina responsabilidades mínimas relativas a dirección de tesis, dictado de actividades formativas de posgrado, participación en proyectos institucionales de posgrado.

Entre los aspectos que justifican la decisión, aparece la organización sólida y estable de la carrera, con Comité académico y una figura de coordinación, elegida entre los miembros del Comité, adecuada supervisión y seguimiento de cuerpo docente y cursantes, buen índice de egreso, mayoría de graduados con publicaciones en revistas con referato, entre otros aspectos. En 2019, la Ordenanza 022/2019-CD aprueba un Reglamento de Cotutela de tesis doctorales con Universidades extranjeras para favorecer la movilidad y la cooperación académica y científica.

Entre 2001 y 2021, se defendieron 55 tesis, es decir el 76% del total de 72. De estas 55, el 67% corresponde a graduados/as de la FFyL y el 20% de las mismas pertenece a cursantes de la propuesta estructurada implementada entre 1999 y 2000. Entre ellas, 16 tesis (29%) fueron realizadas por personas que obtuvieron becas doctorales de CONICET. En el Anexo 1 puede consultarse el detalle completo de todas las tesis incluidas las 55 tesis defendidas en esta etapa, con sus directores, autores, fecha de egreso y títulos respectivos. En general, se mantienen las dos líneas identificadas en las producciones de la década del 90, con una ampliación especial hacia filosofías europeas y latinoamericanas, lo cual resulta un trabajo sobre temas éticos, gnoseológicos y metafísicos (a través de lecturas de Aristóteles, Tomás, Plotino, Eckart, Cayetano, Fabro) y temas vinculados a la historia, el/los sujeto/s (o subjetividades) desde la historia de las ideas latinoamericanas de los siglos XIX y XX, con abordaje de la obra de Bilbao, Alberdi, Vergara, Ugarte, Ghiraldo, Macedonio Fernández, Agolia, Dussel, Roig. Se suman cuestiones de enseñanza de la filosofía y de filosofía de la educación,

de derecho y de epistemología (desde Kant y Hegel a Frege, Kuhn, Feyerabend, Escuela de Fráncfort) así como el abordaje de problemas filosóficos relativos a la política, al tiempo y la historia, vinculados al estudio de autores contemporáneos como Nietzsche, Heidegger, Husserl, Benjamin, Adorno, Arendt, Gadamer, Ricoeur. Esto se vincula con las trayectorias y perfiles de directores/as de tesis, algunos presentes en la etapa anterior, como Arturo Roig (que dirigió 9 tesis en total), Héctor Padrón (con 6 tesis y 4 co-direcciones en total) y Edgardo Albizu (con 3 tesis en total) y otros nuevos, como los de Adriana María Arpini (con 9 tesis y 1 co-dirección), Rubén Ángel Peretó Rivas (con 5 tesis y 4 co-direcciones), Patricia Ciner (3 tesis y 1 co-dirección), Miguel Verstraete (con 3 tesis), Luis Román Rabanaque (con 3 tesis), Ricardo Crespo (con 2 tesis y 1 co-dirección), Silvana Filippi (con 2 tesis), entre otros. En este periodo, aparecen las primeras mujeres directoras de tesis doctorales en FFyL, Blanca Archideo (con 1, 2001); Adriana Arpini (9 desde 2007); Patricia Ciner (3 desde 2010); Clara Jalif (con 1, 2012); Silvana Filippi (2, desde 2014). En términos porcentuales totales, el 22% de tesistas eligieron mujeres como directoras y el 26% decidió ser acompañado por duplas.

A través de los testimonios obtenidos de tesistas de la etapa 2001–2021, es posible identificar en los procesos y trayectos recorridos, dificultades y fortalezas, en algunos casos convergen y en otros no. Un aspecto nodal, es que realizar una tesis doctoral involucra un trabajo sistemático y sostenido de investigación filosófica. Básicamente, el ejercicio de lectura y escritura es el mayor desafío, junto con la necesidad de contar con espacios de estudio individual como de

interlocución en los que es posible intercambiar, exponer a la crítica y discutir aspectos teóricos y metodológicos, de forma y fondo del problema a abordar. Se lo concibe de forma variada: como la posibilidad de ampliar la formación de grado, de dedicarse a temas de interés propio o colectivo (derivado de proyectos), de continuar una carrera académica, de alcanzar un reconocimiento en el campo de la disciplina en que se actúa, también puede estar motivado por la necesidad de cumplimentar exigencias de carácter laboral o incluso para abrirse a otros derroteros, como docencia de posgrado o carrera de investigador/a en diferentes organismos que así lo reclaman, etc. Así, la elección y/o motivación del tema presenta variaciones según las experiencias, oportunidades y recorridos de formación de cada tesista, según las exigencias metodológicas del trabajo, como el acceso a los archivos y según las sugerencias, la trayectoria o incluso personalidad de quién acompañará el proceso en la dirección. Por otra parte, las condiciones materiales para destinar espacios y tiempos, son fundamentales, por ejemplo, obtener becas o acceder a cargos docentes que incluyan horas destinadas a la investigación o acordar con la propia familia; las condiciones de trabajo y los roles de género (por ejemplo, los vinculados a materner), afectan claramente los tiempos. Se trata de un proceso complejo, decisivo para la vida intelectual, marcado en lo contextual, ya sea en los términos de oportunidades y posibilidades como de restricciones y condicionamientos.

En la escucha de algunas voces encontramos experiencias. Carlos Martínez Cinca no duda en calificar su doctorado como “tesis de madurez”. Recuerda que, en virtud de haber realizado dos carreras, filosofía y derecho, se

encontraba con una disyuntiva en cuanto a cómo continuar su carrera académica, en un contexto familiar difícil, con hijos pequeños y por lo tanto, tiempos muy acotados. La investigación doctoral se constituyó para él en una decisión a la vez que en una exigencia que le reclamaron llevar a cabo un “proceso ordenado”, por esto quizás recuerda el día preciso en que inició la escritura (27 de febrero de 2009) y el día en que la finalizó, apenas un año después, luego de un trabajo intenso y sistemático, bajo un acuerdo familiar (por ejemplo, cerrar su estudio jurídico para hacer lugar a la labor doctoral). Ese año de producción tuvo como antecedente, el interés por desarrollar un análisis crítico del derecho y un recorrido, desde 2005, de estudios sobre la Escuela de Chicago que lo ubicaron en la frontera de derecho y filosofía (Comunicación personal, 19 de agosto de 2021). Por su parte, Gabriela Caram sitúa su decisión sobre el tema en instancias de diálogo con su director de tesis acerca de trabajar argumentos ontológicos en el contexto de la antigüedad tardía. De algún modo, el factor tiempo se constituirá en la dificultad a sortear, ya sea para aprender una práctica como la escribir un proyecto y un texto doctoral, como la del acceso a fuentes antiguas, (situación en la que Gabriela destaca “mi director fue fundamental”) o leer en varios idiomas. También menciona la importancia de la participación en Congresos, instancias que abonaron procesos de corrección y de delimitación de la tesis. El embarazo de su primer hijo intersectó el proyecto doctoral, que se configuró de forma doble en aprendizajes de situaciones nuevas en un contexto decisivo, difícil y exigente. “Terminarla fue una locura”, “mi

mamá estaba muy enferma” y por esto, “para mí la tesis fue muy importante, fue pasar de una etapa a otra, era una asignatura pendiente” (Comunicación personal, 18 de agosto de 2021). Carlos Di Silvestre señala que el proyecto doctoral “significó la oportunidad de aprender a investigar en filosofía, profundizar en temas de mi interés, ingresar en una comunidad de investigación, leer filosofía en otras lenguas, y ejercitarme en la escritura académica. Fue una experiencia en la que pude aprender y poner en práctica un modo de trabajo, y conocer en profundidad un modo de pensar, de hacer filosofía”. Rescata la importancia de las becas y la posibilidad de haber viajado a Alemania para consultar archivos y compartir perspectivas con quienes trabajan los mismos temas (Comunicación personal, 20 de agosto de 2021). Aldana Contardi valora el haber contado con becas de CONICET (Tipo 1 y tipo 2, por esos años) y comenta que la tesis le permitió “concentrar la investigación en un tema específico con mayores niveles de especificidad y rigurosidad”. Para Aldana, fue una experiencia desde la que pudo ampliar y fortalecerse desde las redes de cooperación académica y de investigación del área de la filosofía latinoamericana, “Pude entrar en contacto con investigadores de la región, también con investigadores de otros países, entablar diálogos que redundaron en lazos académicos y personales” (comunicación personal, 16 de febrero de 2022).

Otros dos testimonios, que reiteran la importancia crucial de haber contado con becas doctorales de CONICET, relatan aspectos que forman parte de lo que podríamos llamar un curriculum oculto de las carreras doctorales.

Marcos Olalla recuerda que el mismo día que se recibió, en febrero de 1998, cerraba la convocatoria a becas de CONICET en la que no dudó en presentarse. En la trayectoria de grado venía participando en proyectos de investigación y contaba, por esto, con trabajos escritos y publicados. En seis meses, debió proponer un proyecto doctoral y así “el tema de mi tesis surgió más o menos aleatoriamente, de un trabajo que estaba ligado a la agenda del proyecto de investigación”, se trataba de cuestiones relacionadas con el tema del modernismo y la matriz ideológica del latinoamericanismo. No le fue difícil encontrar un autor protonacionalista, impulsor de tal proyecto, como Ugarte y cruzar con un intelectual como Ghirardo, anarquista. En la experiencia de Marcos es interesante el recorrido de escritura no lineal. La exigencia de la beca de sostener un ritmo regular del ejercicio escribir y publicar, marcó cierto desorden desde la perspectiva de la unidad de la tesis propiamente dicha. De aquí que su “trabajo más dificultoso” (revisión y articulación de materiales ya producidos) fue el que dotó de sentido su texto, “descubrí una veta al releer lo que había producido”, “encontré una nueva perspectiva de análisis... un patrón de trabajo de los materiales”. Fue un “trabajo bastante artesanal”, de reelaboración que lo demoró más tiempo del previsto pero, sin él, “sin esa reescritura, la tesis no hubiera tenido la coherencia que tuvo”. Un papel fundamental, lo adjudica al estilo de trabajo de su directora y a la mesa de tesistas que ella organizó, porque las reuniones mensuales fueron “fructíferas en sentido teórico y existencial” al asumir de forma colectiva el estrés propio de estas situaciones (Comunicación personal, 19 de agosto

de 2021). Doctorada, apenas inició el aislamiento por la pandemia SARS-COV2, Rita Moreno, se describe como la “primera universitaria de su familia”, alguien para quien la tesis supuso “la renovación de la confianza en mí” y significó no solo la “posibilidad de elaborar reflexiones” sino la “de pronunciar con mi propia voz críticas, en una institución que, en gran medida, ocultó ese aspecto de mi formación profesional”. En este sentido, la tesis mixturó un trabajo diseñado de forma responsable y acotada en el tiempo, con la “libertad para ir armando un camino atento a mis inquietudes y no tan ceñido a lógicas institucionales”. En esta línea, su interés por el cruce de epistemología y estética encontró en Benjamin y Adorno, el pensamiento con el que había que dialogar para lograr ese “reencuentro con la lectura minuciosa de textos, la discusión apasionada y el compromiso con vivir mi vida mediante la problematización profunda a través de los conceptos generados en la historia de la filosofía”. Los bordes de la investigación se definirían con el acompañamiento generoso de su directora (comunicación personal, 10 de marzo de 2022).

Considero que los testimonios incorporan a la caracterización inicial una idea sustantiva. El proceso de construcción de una tesis tal como aparece narrado, confronta con la condición clásica de todo proyecto, esa que lo concibe como mero alcance lineal de objetivos o metas. Me refiero a la fuerza que adquiere como pasaje, como tránsito, con inflexiones, curvaturas y derivas. Hay algo del orden del movimiento y de las identidades intelectuales y vitales, abiertas, atravesadas, heridas y afirmadas, que los testimonios relatan a su modo. Las tesis exigen delimitar

tiempos de trabajo respecto de tiempos dedicados a la vida cotidiana. Sin embargo, no existe tal demarcación cuando se relata la experiencia. Hay tránsito sin mediaciones. Otro aspecto que impugna la idea de “autor/a” es el lugar asignado a los encuentros y espacios de discusión, a momentos colectivos de intervención de los propios avances o mapas de lectura o claves de interpretación. Hay una dimensión epistemológica del texto doctoral que arraiga en la experiencia vital (no académica) y en voz de los otros que cruzan las nuestras e impulsan la escritura.

Algunos datos desde el archivo

De las 72 tesis, 39 pertenecen a personas que se desempeñaron como docentes del Departamento de Filosofía o que aún lo hacen, es decir, un 54% sobre el total y 54 tesis fueron dirigidas por docentes del mismo, es decir, un 75% sobre el total. La tesis más extensa hallada es la de Luis Noussan Lettry con 707 páginas mecanografiadas, tamaño oficio. Entre las menos extensas, encontramos siete que no superaron las 200 páginas, hojas tamaño A4 y 50 tesis que tienen entre 200 y 400 páginas. El promedio es de 313 páginas, con desviación estándar de 102 páginas.

Las calificaciones finales son decididas por los integrantes de la Comisión evaluadora o Jurado. Se justifican a través de dictámenes escritos que pueden ser unánimes o divididos. Las opciones de valoración son de carácter cualitativo y teniendo en cuenta la documentación institucional, corresponden a: Sobresaliente con Mención de honor (33 tesis, 46%), Sobresaliente (18 tesis, 25%), Distinguido (14 tesis, 19%), Muy bueno (3 tesis, 4%), Bueno (2 tesis, 3%),

Sin datos (2 tesis, 3%).

En relación con los temas de las tesis, realizada una división, entre los estudios que trabajaron temas y problemas filosóficos como tales, atravesándolos por miradas y un aparato crítico determinado, y los que abordaron temas y problemas pero desde la perspectiva de uno o dos o tres autoras/es (configurando el pensamiento de estos como objeto específico de tratamiento) la cuantificación arroja: 18% para la primera categoría y un 82% para la segunda.

Entre los temas de las tesis de la primera agrupación, encontramos:

- Modernidad/ Proyecto de modernización
- Filosofía de la existencia en Argentina
- Bioética (eutanasia)/ Justicia como recurso económico/
Filosofías de la justicia
- Hombre y filosofía: mística/ Proyecto ético político de
la polis griega/ Dios en la ciencia
- Enseñanza de la filosofía
- Causalidad/ Dialéctica y hermenéutica en las ciencias
sociales y humanidades/ Falsación en la epistemología
contemporánea

Entre las tesis con perspectiva de autor/a(s), encontramos 9 textos que trabajan sobre autores antiguos (12,5% del total de tesis), 9 lo hacen con autores medievales (12,5%), 5 tesis se desarrollan sobre modernos y en el contexto contemporáneo, autores del siglo XIX son convocados por 6 tesis (8%) y de los siglos XX y XXI, 36 tesis (50% del total analizado). Una única tesis versa sobre una mujer, Hannah Arendt, y representa el 1,38% del total, siendo varones los

filósofos de interés del 98,62%. Si consideramos cuáles fueron los autores más trabajados, encontramos: Tomás de Aquino con 8 tesis, Plotino y Kant con 3 cada uno, más lejos, con 2 trabajos: Aristóteles, Cornelio Fabro, Hegel y N. Vergara. La diferencia es relevante y muestra que las tesis expresan formas de investigación institucionalizadas, ordenadas y normalizadas relativas a la producción filosófica y la verdad, bajo la autoridad como criterio de legitimación. El cuadro siguiente detalla los autores y autora, historiográficamente listados y los números que siguen a cada nombre señala la cantidad de tesis y los años de su defensa.

Ubicación de autor/a	Autor/a seguido de cantidad de tesis y año en que fueron defendidas (listado alfabético)
Filosofía Antigua	Aristóteles, 2: 2004, 2007 Orígenes, 2: 1999, 2018 Platón, 1: 1967 Póntrico, Evagri, 1: 2018 Plotino, 3: 1999, 2015, 2019
Filosofía Medieval	San Agustín, 1: 2000 Tomás de Aquino, 8: 2001, 2009, 2010, 2015, 2015, 2015, 2016, 2018
Filosofía Moderna	Cayetano, 1: 2014 Kant, Immanuel, 3: 1954, 1971, 2018 Vitoria Francisco de, 1: 2019
Filosofía Contemporánea Siglo XIX	Bilbao, Francisco, 1: 2002 da Cunha Euclides, 1: 2002 Martí, José, 1: 1997 Marx, Karl, 1: 2003 Miranda de, Francisco, 1: 1995 Rocafuerte, Vicente, 1: 1995

Filosofía Contemporánea Siglos XX–XXI	Adorno Theodor, 1: 2020 Agoglia Rodolfo, 1: 2020 Arendt, Hannah, 1: 2014 Benjamin Walter, 1: 2020 Casares, Tomás, 1: 2006 Dussel, Enrique, 1: 2002 Eckart, Johann Dietrich, 1: 2008 Fabro, Cornelio, 2: 2001, 2015 Fernández, Macedonio, 1: 2009 Feyerabend, Paul, 1: 2014 Frege, Friedrich Ludwig Gottlob, 1: 2006 Gadamer, Georg, 1: 2007 Gilson, Étienne, 1: 2012 Ghirardo, Alberto, 1: 2009 Hegel, Georg, 2: 2007, 2020 Heidegger, Martin, 3: 2009, 2011, 2014 Hostos, Eugenio, 1: 1994 Husserl, Edmund, 1: 2013 Kuhn, Thomas, 1: 2010 Mercante, Víctor, 1: 2021 Millán–Puelles, 1: 2015 Nietzsche, Friedrich, 1: 2014 Rey Pastor, 1: 1988 Ricoeur, Paul, 1: 2010, Robins, Lionel, 1: 1995 Roig, Arturo, 1: 2016 Sampay, Arturo, 1: 1994 Schmitt Carl, 1: 2017 Sepich Juan Ramón, 1: 1999 Ugarte, Manuel, 1: 2009 Vergara, Carlos, 2: 2012, 2021
--	--

Varios aspectos cambiaron en torno de la carrera doctoral en Filosofía que la distancian respecto de las características de las primeras tesis del siglo anterior. La década del 90, durante el gobierno de Carlos Menem, dio a

luz una reforma legislativa del sistema educativo argentino que desde el siglo XIX mantenía una misma estructura. La conocida y hoy derogada, Ley Federal de Educación N° 24.195 de 1993, determinó modificaciones sustantivas en la educación obligatoria, tanto en la constitución estructural de los niveles inicial, primario y secundario como en las responsabilidades, deberes y obligaciones del Estado al respecto³⁶. El nivel superior universitario también tuvo su reforma neoliberal con la Ley de Educación Superior N° 24521 de 1995, aún vigente. Me interesa destacar aquí que hubo transformaciones respecto de los estudios de nivel universitario y el lugar de una carrera doctoral. Si en el siglo anterior, un doctorado significaba el punto máximo de una biografía intelectual dedicada al estudio sistemático de algún problema filosófico, desde fines de los 90, se volvió un requisito fundamental para la continuidad del ejercicio profesional de la investigación en el campo de la filosofía. Esto no significa que no hubieran coexistido sentidos y motivaciones diversas según la singularidad de cada experiencia sino que, de modo marcado, los posgrados se reconfiguraron como metas de profesionalización progresiva, a alcanzar en un corto plazo. En otros términos, se constituyeron fuertemente en requisitos para obtener cargos docentes universitarios en concursos públicos o para acceder a proyectos financiados, becas y carrera de investigador científico y tecnológico en otros organismos

36 Esta ley fue derogada en 2006 por la Ley Nacional de Educación N°26206, que afirmó la educación como un derecho, determinó la responsabilidad del estado argentino respecto de su cumplimiento y amplió la escolaridad obligatoria hasta el nivel secundario.

autárquicos, como el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET).

Aún con estas diferencias, es posible afirmar que, en cualquier caso, los trayectos de formación doctoral hasta hoy, son instancias de aprendizaje, de ampliación de horizontes conceptuales y metodológicos y de ejercicios críticos de un trabajo exigente y regulado institucionalmente, no carente de dificultades de índole económica, de gestión de tiempos, fundamentalmente, y tienen un apoyo relativo desde la institución universitaria, en cuanto a bibliografía actualizada, becas sólidas, sostén para estancias y movilidad, por nombrar algunos aspectos. Un doctorado requiere, además, prácticas de validación que superan el momento de evaluación y defensa, como participación en eventos académicos, y publicaciones, etc. Esto último también exige formar parte de un grupo o colectivo de investigación que posibilite habitar redes académicas y garantice interlocución. Por esto, mención aparte merece la función de la dirección. Está propuesta como acompañamiento de un trabajo definido y pautado bajo la modalidad individual. Desde la dirección, se sostienen las dificultades, se promueve la interacción crítica, se regula la tarea, se reconvierte la experiencia vertical del grado hacia una acción horizontal. Sin embargo, hay diferentes experiencias, casos en los que la dirección no potencia ni acompaña de forma activa la realización del proyecto.

Las próximas revisiones a los encuadres normativos vigentes tienen la tarea de recoger las experiencias transitadas y producir nuevas miradas sobre las escrituras doctorales. En todo cambio curricular e institucional, hay algo que

permanece como herencia e impronta, y que es necesario hacer explícito, y algo que escapa y cepilla a contrapelo, y que puede hibridar como novedad.

La filosofía en el archivo

En la primera parte, me dispuse sin más a conformar un archivo de trabajo y describirlo, (re)armarlo desde tramas que permitieran, en situación contextual, cohesionarlo y mostrarlo como tal. Es decir, como un objeto organizado, regulado, dispuesto que contiene una historia que puede ser contada. Sin embargo, en ese derrotero, no tardaron en emerger preguntas que impugnaban ese orden(amiento). ¿Es posible saber de qué se trata esa yuxtaposición de papeles encuadrados en estantes de una biblioteca? ¿Es posible saber cómo aparecieron hasta ubicarse (existir) en la situación presente? ¿Es posible saber de acuerdo con cuáles reglas podrían ser parte de un mismo campo llamado filosofía? ¿Es posible ponerles un único nombre, agruparlos y adjudicarles un rostro, una vida, una historia? ¿Es posible que constituyan un mismo campo, delimitado a partir de sus distancias, diferencias e incluso discontinuidades, o fugas e impugnaciones? ¿Es posible que sea un ejercicio de archivo el que les haya dado el estatuto de objetos vecinos, semejantes, nominables y describibles? ¿Y que ese ejercicio sea el que pueda dar cuenta de cuáles son las relaciones entre ellos? ¿En qué medida podríamos decir que son discursos filosóficos (irreductibles, preexistentes, exteriores) eludiendo el haberlos reunido y organizado como tales a través de una operación archivística? ¿Puede constituirse

el archivo desde una función conservadora, de carácter teleológico y fundacional, de una matriz institucional que normaliza el quehacer filosófico? ¿De qué modo trasvasan una relación lineal de ensamblaje, la conformación de un archivo y la construcción de un objeto? ¿Qué puede un archivo? ¿Qué hace? ¿Cómo funciona?

Desde Foucault, podríamos abordar estas cuestiones a través del plexo metodológico que supone llevar a cabo una práctica arqueológica, tratar los documentos como monumentos y no considerar las discontinuidades como estigmas a suprimir:

... porque lo que se trata de descubrir son los límites de un proceso, el punto de inflexión de una curva, la inversión de un elemento regulador, los límites de una oscilación, el umbral de un funcionamiento, el instante de dislocación de una causalidad circular (1991, p. 13–14).

Hay una posibilidad encubierta, conformar un archivo para reanimarlo como proyecto de determinaciones históricas y de legitimación de qué cosa sea y qué no, la filosofía. Ese riesgo se corre porque, decidido el recorte del universo documental, las tesis apostadas en los estantes pasaron muchos filtros. No tenemos en el frente las otras que, por ejemplo, rechazadas, fueron desarrolladas y defendidas en otras universidades. Pero lo interesante, es que en una perspectiva abierta, el trabajo arqueológico trabaja con restos, atraviesa capas y las comunica, entonces puede ocurrir lo inesperado. Una tesis que, impune y legítima, ocupa un lugar y una posición, una tesis de la que la bibliotecaria,

advertida por una pregunta pronunciada más de 40 años después, expresa: “no debería haber llegado aquí”. La tesis sobre Levinas, la tesis de Guillot, la tesis de 1974, la tesis que no figura en el listado oficial, escapó del movimiento de la totalización, desafió el archivo desde dentro, quebró su límite, lo perforó y desde la herida, se salvó: “no debería...” pero está aquí.

El archivo es el conjunto de los discursos efectivamente pronunciados, como acontecimientos singulares que han tenido lugar (y han quedado en suspenso), por esto, “conciene a algo que es nuestro, pero no a nuestra actualidad” (sobre Foucault en Castro, 2004, p. 36), es un volumen complejo con regiones heterogéneas en el que se despliegan prácticas con reglas y regularidades específicas, es un sistema de funcionamiento (Foucault, 1991, p. 218, 220). No podemos describirlo exhaustivamente, se nos ofrece en fragmentos o restos, más aún si nos es cercano cronológicamente, requiere un corte, ser exterior a nuestro lenguaje. Pero no nos es ajeno, designa una “actualización jamás acabada”, un ejercicio arqueológico, abierto, transformador, que reescribe, localiza, especifica, instalado entre la tradición y el olvido. Define las reglas que fijan los límites y las formas de lo que puede ser dicho, de la conservación, de la memoria, de la reactivación y de la apropiación (Castro, *Ibidem*, Foucault, p. 221–223).

Ahora bien, desde Derrida, otras derivas astillan nuestras preguntas. Un archivo reúne y resguarda, con esta táctica realiza una operación de orden ficcional y temporal y de este modo, pone, sitúa, vuelve pretérito o contemporáneo algo, lo historiza o deshistoriza. El archivo es “violencia

archivadora”, dice Derrida (1997, p. 15) y su ciencia no es ajena la institucionalidad como fuerza de conservación (de reserva, repetición, reunión, respeto de la ley) y de transformación, pero también lo es de destrucción, denegación, represión, sofocamiento –supresión. Derrida encuentra en la estructura psíquica del psicoanálisis de Freud elementos potentes para pensar qué hace un archivo, qué puede, cuál es su condición, cómo funciona, cómo se mueve. El archivo requiere siempre exterioridad (materialidad tipográfica), no es *mnéme*, es *hypómnema* y en él, la pulsión de destrucción (agresión o muerte), trabaja para borrar, no la memoria sin más sino su lugar originario estructural. Esa pulsión es la pérdida de su condición, del afuera o lugar exterior que asegura la memoria. Así la función árquica puede devenir anárquica, anarcóntica, anarchivista, archivolítica, volverse mera o compulsiva repetición y legar un simulacro. “No hay archivo sin un lugar de consignación, sin una técnica de repetición y sin una cierta exterioridad. Ningún archivo sin afuera” (p. 19). En el hiato de su proceder, la archivación no registra o documenta meramente sino que produce el acontecimiento, lo vuelve “archivable”, la estructura técnica determina la estructura del contenido, en su punto de emergencia y posibilidad de futuro. Es vital entonces la técnica hipomnémica del archivo (impresión, escritura, cifrado, formalización, producción, traducción, prótesis,...) pero es su posibilidad también lo que puede destruirse. La pulsión de muerte no es principio (como el de realidad o de placer) es anárquica y amenaza el deseo mismo de archivo, empuja al olvido, suscita resistencias (querer quemarlo todo): “El archivo trabaja siempre y a priori

contra sí mismo” (p. 20). La descripción del psiquismo que realiza Freud a través del dispositivo técnico de su época “block mágico” /*der Wunder-block*/³⁷, le sirve a Derrida para mostrar la tensa compensación entre archivarlo todo (percepción) y destruir el archivo (imposibilidad de registrarlo todo), es decir, entre la integración de un afuera en la frontera con un adentro, una “prótesis del adentro”. Más aún, gracias al psicoanálisis, puede explicitar la diferencia entre una teoría del archivo con una de la memoria. El archivo adquiere una dimensión específica al enfrentarnos con el tiempo y la muerte, se constituye como pulsión de archivo, como deseo de conservación ante la finitud radical y un olvido que no se limita a la represión, “no habría mal de archivo sin la amenaza de esa pulsión de muerte, de agresión y de destrucción” (p. 27). La amenaza redirecciona la función del archivo que produce el acontecimiento, ya no está en juego tanto el pasado como lo por venir (lo archivable), “Si queremos saber lo que el archivo habrá querido decir, no lo sabremos más que en el tiempo por venir. Quizá” (p. 44).

He elegido dos autores que discuten abiertamente con una concepción racionalista del conocimiento, con la idea del método como indagación de fuentes y fundamentos que otorgan sentido originario a lo que se pretende explicar y con la de verdad como *adecuatío* y como representación. En ambos, la escritura predomina como positividad, como materialidad que estabiliza, pero corre el riesgo de consti-

37 Tableta que permite escribir y borrar gracias a la marca de un punzón sobre una lámina, marca que desaparece al despegarla de un fondo de celuloide.

tuirse en cultura documentada o mero reservorio (Foucault) o repetición y simulacro (Derrida). ¿De qué modo los restos pueden conjurar el mal de archivo? Un mal de archivo que no es solo el de la destrucción presente en la reserva, en la presencia/ausencia, sino el del acceso y el control, las políticas, los derechos, los soportes, los espectros. “La democratización efectiva se mide siempre por este criterio esencial: la participación y el acceso al archivo, a su constitución y a su interpretación” (Derrida, 1997, p. 12) y esto se complejiza con el desarrollo de las tecnologías digitales que redefinen la topología tradicional de los archivos aunque no necesariamente disloquen jerarquías y formas de organización, y de hecho, se suele pretender un “giro” del archivo en el pensamiento filosófico como práctica residual de formas de problematización que buscan un objeto de estudio aislable (Tello, 2018, p. 59).

Lo cierto es que pretender pensar escrituras filosóficas como las tramas de un archivo, nos confronta con modos clásicos en que el universalismo proclamado por el canon produce su despliegue práctico, teórico metodológico, buscando estabilizar el vínculo entre tiempo, escritura y filosofía (De Oto, Ripamonti, 2021), en una suerte de restitución de la semejanza entre las palabras y las cosas y evitación de la risa que provoca el cuento de Borges, que lista alfabéticamente, ordena y reúne, lo que no puede ser dispuesto junto. ¿Todas esas tesis son filosofía? ¿Jaquean a una concepción monolingüe de la filosofía canónica? ¿Una tesis doctoral para ser tal debe haber sido defendida? ¿Podríamos darnos la tarea archivológica de defenderla para que ingrese a la lista? ¿Es el archivo su defensa? ¿Es

el archivo una operación de restitución y/o de salvación? ¿Puede un texto filosófico constituirse en una experiencia de “pasaje”? Por caso, es urgente pensar estas preguntas, en/desde el archivo, hay tramas que producen, hay tramas borradas y olvidadas, tramas en las que pende el futuro, porque muestran claramente, de dónde se proviene, dónde se ha nacido. Tener un comienzo, proceder, ejercerse en la trama de la historia humana, es aquello con lo que algunas filosofías aun no terminan de lidiar. No hay metaarchivo ni mundo de las ideas ni formas trascendentales ni autoridad metatextual. La exterioridad le pertenece enteramente al archivo. “El archivo crea silencios y reproduce secretos”, sobre ellos hay que interrogar “con herramientas epistémicas y políticas” (Rufer, 2016). ¿Qué crean y cuáles son los secretos de las tesis? Historia, política, cuerpos, género, sexo, raza, cruces interdisciplinarios, quizás “sean las marcas más reticentes al archivo: pertenecen al orden de la mirada, a la gramática (no a la superficie del texto); y sin embargo, son algunas de las más poderosas formaciones de signo y distinción” (p. 168).

El archivo es un campo, una génesis, una estructura en movimiento, un laberinto (con o sin salida, donde es posible encontrar y perderse), un fragmento, una descripción, una vecindad ficticia, una denuncia, una vocación de justicia, una confusión, una claridad, una heterotopía habitada, por un cuerpo o muchos, un porvenir: “No, no, no estoy donde ustedes tratan de descubrirme sino aquí, de donde los miro, riendo” (Foucault, 1991, p. 29).

Bibliografía

- AAVV. (2010). "Memorias". En: *Huellas*, N° 7, p. 155-172, <https://bdigital.uncu.edu.ar/3340>
- (1973). *Actas del II Congreso Nacional de Filosofía (1971)*. Volumen 1: Plenarios. Volumen 2: Simposios. Buenos Aires, Sudamericana.
- Anastasi, Atilio Bernardo (1965). "Estadísticas de alumnos y egresados". En: Pró, D. (1965). *Memoria histórica, 1939-1964*. Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo. p. 571-580.
- Arpini, Adriana (2012). "Subjetividad" y "morada" en el itinerario filosófico de Arturo Andrés Roig. En: *Estudios de filosofía práctica e historia de las ideas*, 14(1), p. 9-21, http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-94902012000100001&lng=es&tlng=es
- Arpini, Adriana (2018). "De la "normalización" a la "liberación". Cuatro décadas de debates filosóficos en Mendoza". En: *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, 35(1), p. 17-45, http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1853-317520180001000017&lng=es&tlng=es.
- Beigel, Fernanda; Gallardo, Osvaldo. (2021). "Productividad, bibliodiversidad y bilingüismo en un corpus completo de producciones científicas". En: *Revista Iberoamericana de Ciencia, Tecnología y Sociedad - CTS*, 16 (46), p. 41-71.
- Belloro, Ana Lucía. (2017). "El I Congreso Nacional de Filosofía ¿un momento fundacional de las prácticas filosóficas en Argentina?". En *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, 34, p. 115-139, <https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/anuariocuyo/article/view/2319/1689>
- Biagini, Hugo. (2020). *Diccionario de autobiografías intelectuales: red del pensamiento alternativo*. Buenos Aires, Universidad Nacional de Lanús.
- Brinkmann, Donald. (1949). La situación espiritual en América Latina (a propósito del Congreso filosófico de Mendoza). *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, 4, p. 535-544.

- Calderón de Baldrich, Hilda (1965a). "Las tesis doctorales". En: Pró, D. (1965). *Memoria histórica*, 1939-1964. Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo. p. 281-292.
- Calderón de Baldrich, Hilda (1965b). "Otras sociedades vinculadas con la Facultad". En: Pró, D. (1965). *Memoria histórica*, 1939-1964. Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo. p. 517-521.
- Castro, Edgardo (2004). *El vocabulario de Michel Foucault. Un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*. Buenos Aires, Prometeo/ Universidad Nacional de Quilmes
- Casas, Manuel Gonzalo (1962). "Aproximaciones al desarrollo de la filosofía en el ámbito universitario de Mendoza". Texto recuperado por Carla Prado y transcripto por Zahira Betina Vázquez. Publicado en *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, 35(1), 2018, p. 221-227.
- Caturelli, Alberto (comp.) (1971). *Temas de Filosofía contemporánea*. Volumen 1, II Congreso Nacional de Filosofía. Buenos Aires, Sudamericana.
- De Oto, Alejandro, Ripamonti, Paula (2021). "Intervenciones tácticas sobre la relación entre canon, filosofía y escritura". En *Heterotopías*, 4(7), p. 1-23, <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/heterotopias/article/view/33720>
- Derisi, Octavio (1949). "Primer Congreso Nacional de Filosofía". En: *Sapientia*, 12, p. 167-178.
- Derrida, Jacques (1997). *Mal de archivo*. Madrid, Trotta.
- Dussel, Enrique; Guillot, Daniel (1975). *Filosofía latinoamericana y Emanuel Levinas*. Buenos Aires, Bonum.
- Dussel, Enrique (2013). *Filosofía de la Liberación*, Obras Selectas XI. Buenos Aires, Docencia.
- Fares, María Celina (2011). "Tradición y reacción en el Sesquicentenario. La escuela sevillana mendocina". En: *Prismas*, Revista de Historia Intelectual. Universidad Nacional de Quilmes, Vol.15/1, p. 87-104.
- Fares, María Celina (2017). "Las caras del hispanismo: tránsitos y perfiles de

- intelectuales de derecha en la posguerra". En: *Nuevo Mundo Mundos Nuevos [En ligne]*, Colloques, 06 juin 2017, <http://journals.openedition.org/nuevomundo/70537>.
- Farré, Luis (1958). "Cincuenta años de filosofía en Argentina". Buenos Aires, Peuser.
- Ferrari, Oward (23 de noviembre de 1985). "Carta a la Decana normalizadora de la Facultad de Filosofía y Letras, Prof. Elia Ana Bianchi de Zizzias". Mendoza, Biblioteca Central de la Universidad Nacional de Cuyo.
- Ferreira de Cassone, Florencia. (2015). "Filosofía y política en Angélica Mendoza". En: *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, 32(1), 2015, p. 93-130. <https://bdigital.uncu.edu.ar/9761>.
- Foucault, Michel (1991). *La arqueología del saber*. México, Siglo XXI.
- Fóscolo, Norma. (2009). "Universidad. 70 años". En: *Universidad Nacional de Cuyo. 70 años. (1939-2009). Reflexiones, testimonios e imágenes*. Mendoza, EDIUNC. p. 235-240.
- González Calleja, Eduardo y Pardo Sanz, Rosa María (1993). "De la solidaridad ideológica a la cooperación interesada (1953-1975)". En: Pérez-Herrero, P. y Tabanera, N. (coords). (1993). *España|América Latina: Un siglo de políticas culturales*. Madrid, AIETI-OEI.
- González, Marcelo y Madonni, Luciano (2018). "El segundo Congreso Nacional de Filosofía (1971) como espacio de encuentro y despunte del "polo argentino" de la filosofía de la liberación". En: *Cuadernos del CEL*, Vol. III|5 (2018), p. 72-109, <http://www.celcuadernos.com.ar/upload/pdf/Papeles%20de%20trabajo.3.pdf>
- Izaguirre, Inés. (2011). La Universidad y el Estado terrorista. La Misión Ivanissevich. En: *Conflicto Social*, Año 4, N° 5, Junio 2011. p. 287-303.
- Ley de Normalización de Universidades Nacionales N° 23068/84. En: <https://www.argentina.gob.ar/normativa/nacional/ley-23068-15928>
- Jalif de Bertranou, Clara (2000). "En memoria de nuestro fundador: Diego F. Pró. Una entrevista inédita" (Mendoza, 15 de julio de 1990). En:

- Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, 17, 2000, p. 11–48.
- Jalif de Bertranou, Clara (2018). “Carlos Ludovico Ceriotto y su trayectoria filosófica”. En: *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, 35, 2018, p. 89–121.
- Klappenbach, Hugo (2000). “Filosofía y política en el Primer Congreso Nacional de Filosofía”. En: *Fundamentos en Humanidades*, Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de San Luis, 1, p. 22–38, <https://www.redalyc.org/pdf/184/18400102.pdf>
- Lértora Mendoza, Celina (2017). “Los congresos nacionales de Filosofía de 1949 y 1971: dos hitos en la Filosofía argentina”. En: *Revista De Investigación Del Departamento de Humanidades y Ciencias Sociales*, (13), p. 26–46.
- (1965) *Memoria histórica, 1939–1964*. Universidad Nacional de Cuyo.
- Morales, Orlando Gabriel (2019). “El marxismo se come a los niños”: La obra de Oward Ferrari. Entrevista a Federica Scherbosky [audio]; INCIHUSA a la Radio. En: *Malos Días, FM UTN* 94.5; 09–04–2019. <http://168.96.252.158:9090/jspui/handle/9999/287>
- Nietzsche, Friedrich. (1992). *La genealogía de la moral*. Madrid, Alianza.
- Noussan–Lettry, Luis. (1984). “Luis Noussan–Lettry: curriculum”. En: *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, 1, p. 207–224. <https://bdigital.uncu.edu.ar/3970>
- Olalla, Marcos. (2021). “Juan Ramón Sepich: El hispanismo católico argentino como teoría de la cultura”. En: *Análisis. Revista de investigación filosófica*, vol. 8, n. 1 (2021), p. 23–46.
- Paredes, Alejandro. (2008). *Mauricio Amílcar López. Biografía y escritos sobre las revoluciones en América Latina*. Qellqasqa.
- Pró, Diego. (1965). “El primer congreso nacional de filosofía”. En: (1965). *Memoria histórica, 1939–1964*. Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo. p. 263–274.
- Roig, Arturo (1970). “Necesidad de un filosofar americano. El concepto de

- «filosofía americana» en Juan Bautista Alberdi”. En: *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, 6, p. 117–128.
- Roig, Arturo (1981). “Filosofía, universidad y filósofos en América Latina”. México, Coordinación de Humanidades/ Centro coordinador y difusor de estudios latinoamericanos/UNAM. p. 95–101.
- Roig, Elizabeth (2022). *El Arturo: biobibliografía de Arturo Andrés Roig, empecinado filósofo de la esperanza*. Buenos Aires, CLACSO. (en prensa)
- Rufer, Mario (2016). “El archivo. De la metáfora extractiva a la ruptura poscolonial”. En: Gorbach, Frida y Rufier, Mario (Eds.) (2016). *(In) disciplinar la investigación. Archivo, trabajo de campo y escritura*. México: UAM–Siglo XXI Editores. p. 160–186.
- Sepich, Juan Ramón (1946). “El universitario católico ante los problemas del estado moderno”. Actas del XIX Congreso de Pax Romana, [https:// biblioteca.org.ar/libros/fe/1946pr22.htm](https://biblioteca.org.ar/libros/fe/1946pr22.htm)
- Tello Andrés M. (2018). “Una archivología (im)posible. Sobre la noción de archivo en el pensamiento filosófico”. *Síntesis*, Revista de Filosofía. 2018;1(1), p. 43–65, doi:10.15691/0718-5448Vol1Iss1a234
- Teruel, Flavio (2016). *Un Marx para nuestra América*. Tesis de Maestría, Universidad Nacional de Cuyo, <https://enriquedussel.com/txt/Textos-Tesissobre/2016.FlavioTeruel.pdf>
- Torchia Estrada, Juan Carlos (1961). *La filosofía en la Argentina*. Washington, Unión Panamericana.
- Videla de Rivero, Gloria (2000). *Revistas culturales de Mendoza (1905–1997)*. Mendoza, EDIUNC.
- Villalobos, Delia (1965). “La facultad en el extranjero. Los becarios”. En: (1965). *Memoria histórica, 1939–1964*. Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo. p. 523–542.

ANEXO Nómina de egresados 1954-2021

Carrera de doctorado en filosofía (modalidad personalizada)

	Fecha	Autor/a	Título	Director/a	Jurado
1.	23/11/54	TESTASECCA, Aldo	El método vinculado con la metafísica de Kant	Dr. Angel GONZÁLEZ ALVAREZ (UNCUYO-Universidad de Madrid)	Dr. Francisco Ernesto MAFFEI Dr. Humberto LUCERO Dr. Belisario TELLO Dr. Ángel GONZÁLEZ ALVAREZ
2.	6/12/67	NOUSSAN LETTRY, Luis Egipciano	Cuestiones de Hermenéutica a propósito de dos textos platónicos: "La Apología de Sócrates" y "El Critón".	Prof. Arturo Andrés ROIG (UNCUYO)	S/D
3.	3/07/71	FERRARI, Oward Heriberto	Kant y el problema de la historia. La Filosofía Crítica como fundamento de una Teoría de la Historicidad (Geschichtlichkeit)	S/D	Dr. Juan R. SEPICH Prof. Rodolfo AGOGLIA Prof. Arturo ROIG Dr. Luis NOUSSAN LETTRY Prof. Carlos CEROTTO
4.	29/10/81	MAZZALOMO, Ubaldo Luis	El principio de causalidad en el desarrollo del pensamiento físico	Prof. Diego PRÓ (UNCUYO)	Dr. Luis NOUSSAN LETRY Dr. Nolberto ESPINOSA Dr. Luis CHACÓN Dr. Adolfo RUIZ DÍAZ Prof. Diego PRÓ
5.	22/06/88	PRADA, Gloria Isabel	Filosofía de la Matemática en Argentina: Julio Rey Pastor. Filosofía de la cantidad. Teoría del número y del cálculo aritmético.	Prof. Diego PRÓ (UNCUYO) Codirector: Ing. Mario Federico Negri	Dr. Ubaldo MAZZALOMO Dr. Nolberto ESPINOSA Dr. Eduardo ZARANTONELLO Dra. Judith BOTTI de GONZÁLEZ Prof. Diego PRÓ
6.	30/11/94	PIERPAULI, José Ricardo	Teoría del Estado y Constitución Política. Fundamentos filosóficos en la obra de Arturo E. Sampay.	Dr. Héctor Jorge PADRÓN (UNCUYO)	Dr. Carlos MASSINI CORREAS Dr. Jorge PADRÓN Dr. Roberto BRIÉ Dr. Jorge MARTÍNEZ BARRERA Dr. Juan SEGOVIA
7.	14/12/94	ARPINI, Adriana María	Eugenio María de Hostos y su época. Categorías sociales y fundamentación filosófica	Dr. Arturo ROIG (UNCUYO)	Prof. Diego PRÓ Dr. Arturo Andrés ROIG Dr. Hugo BIAGINI Dr. Cristian BUCHRUCKER Dra Norma FÓSCOLO

8.	06/03/95	CRESPO, Ricardo Fernando	Economía y Filosofía Práctica. Aportes para una revisión del estatuto epistemológico de la eco-nomía con especial referencia a Lionel Robbins.	Dr. Carlos Ignacio MASSINI CORREAS	Dr. Norberto ESPINOSA Dr. Carlos MASSINI CORREAS Dr. Jorge MARTINEZ BARRERA Dr. Abelardo PITHOD Dr. Álvaro PEZOA (Chile)
9.	08/06/95	CIRIZA, Graciela Alejandra	El frágil y difícil camino entre el antiguo régimen español y el moderno americano. Una aproximación al análisis del discurso político. El ilustrado ecuatoriano Vicente Rocafuerte.	Dr. Arturo Andrés ROIG	Dr. Dardo Pérez GUILHOU Dr. Hugo BIAGINI Dr. Cristian BUCHRUCKER Dra. María del Carmen SCHILARDI de BÁRCENA Dr. Arturo Andrés ROIG
10.	09/09/96	VERSTRAETE, Miguel Carlos Juan	La modernidad agónica	Dr. Edgardo ALBIZU	Mons. Dr. Héctor MANDRIONI Dr. Edgardo ALBIZU Dr. Arturo GARCÍA ASTRADA Dr. Francisco GARCÍA BAZÁN Dr. Roberto WALTON
11.	19/12/96	FERNÁNDEZ, Estela María	Luces y sombras de la ilustración hispanoamericana. El discurso independentista de Francisco de Miranda.	Dr. Arturo Andrés ROIG	Dr. ACEVEDO Dr. BIAGINI Dr. ZULETA ÁLVAREZ Dr. DÍAZ ARAUJO Dr. ROIG
12.	05/05/97	GARCIA LOSADA, Matilde Isabel	Penetración y desarrollo de la Filosofía de la existencia en la Argentina	Prof. Francisco GARCÍA BAZÁN Codirector: Héctor PADRÓN	Dr. Alberto CATURELLI Dr. Francisco GARCÍA BAZÁN Dr. Luis RABANAQUE Dr. Jorge MARTINEZ BARRERA Dr. Miguel VERSTRAETE
13.	07/05/97	GIORGIS, Liliana Mabel	De las canteras de San Lázaro al Manifiesto de Montecristi. José Martí y el humanismo como filosofía de la dignidad	Dr. Arturo ROIG	Dr. Nolberto ESPINOSA Dr. Arturo ROIG Dr. Hugo BIAGINI Dra. Norma FÓSCOLO Dra. Adriana ARPINI

14.	15/06/99	GARCÍA, José Juan	El morir humano. Consideraciones bioéticas sobre la eutanasia	Dr. Héctor Jorge PADRÓN	Dr. Miguel VERSTRAETE (UNCUYO) Dra. María Isabel LARRAURI (UNS)) Dr. Carlos I. MASSINI CORREAS (UNCUYO) Dr. Jorge Martínez BARRERA (UNCUYO) Dr. Héctor Jorge PADRÓN (UNCUYO)
15.	7/07/99	RODRÍGUEZ, Armando	Metafísica y Ética en el pensamiento filosófico del Dr. Juan Ramón Sepich-Lange	Dr. Héctor J. PADRÓN	Dr. Miguel VERSTRAETE (UNCUYO) Dr. Francisco GARCÍA BAZÁN (CONICET) Dr. Carlos Daniel LASA (UNC) Dr. Carlos Ignacio MASSINI Correas (UNCUYO) Dr. Héctor PADRÓN (UNC)
16.	8/10/99	CINER, Patricia Andrea	El amor y la unión mística en Plotino y Orígenes	Dr. Francisco GARCÍA BAZÁN Codirector: Dr. Héctor Jorge PADRÓN (UNC)	Dr. Oscar VELASQUEZ (U. Católica Chile) Dra. Isabel LARRAURI (UNS)) Dr. Miguel VERSTRAETE (UNCUYO) Dr. Luis RABANAQUE (UNCUYO) Dr. Francisco GARCÍA BAZÁN (CONICET)
17.	15/12/00	REGO, Francisco	La relación del alma con el cuerpo, ¿Dualidad o unidad agustiniana? Hacia una reconsideración del dualismo agustiniano.	Dr. Alberto CATURELLI (UNC) Codirector: Dr. Héctor Jorge PADRÓN (UNC)	Dr. Oscar VELASQUEZ (U. Católica de Chile) Dr. Daniel LASA (UN Villa María) Dr. Fernando CRESPO (UNC) Dr. Luis RABANAQUE (UNC) Dr. Alberto CATURELLI (UNC)
18.	27/03/01	CAFFERATA, María Sara	La unificación interior del hombre por la captación estética, siguiendo los principios de la metafísica de Cornelio Fabro.	Dra. Blanca ARCHIDEO (CIAFIC) Codirector: Dr. Ricardo Fernando CRESPO (UNC)	Dr. Miguel VERSTRAETE (UNCUYO) Dr. Jorge MARTÍNEZ BARRERA (UNCUYO) Dr. Armando RODRÍGUEZ (UNCUYO) Dr. Luis RABANAQUE (UNCUYO) Dra. Blanca ARCHIDEO (CIAFIC)

19.	15/05/01	VÁZQUEZ, Stella Maris	La influencia de la voluntad libre en la estructura del acto de conocimiento teórico y práctico en el pensamiento de Tomas de Aquino	Dr. Francisco BERTELLONI (UBA) Codirector: Dr. Jorge MARTÍNEZ BARRERA (UNC)	Dr. Miguel VERSTRAETE (UNCUYO) Dr. Carlos I. MASSINI CORREAS (UNCUYO) Dr. Luis RABANAQUE (UNCUYO) Dr. Ricardo CRESPO (UNCUYO) Dr. Francisco BERTELLONI
20.	30/06/01	RAMAGLIA, Dante	El proyecto de modernización y la construcción de la identidad. Estructura categorial del discurso en las corrientes de pensamiento argentino (1880-1910)	Dr. Arturo Andrés ROIG	Dra. Diana PICOTTI (UN Gral. Sarmiento y UN La Matanza) Dra. Florencia FERREIRA de CASSONE (UNCUYO) Dra. Adriana ARPINI (UNCUYO)
21.	14/03/02	SPIEGEL, Guillermo Eduardo	La Filosofía de la Liberación: el caso de Enrique Dussel	Dr. Carlos I. MASSINI CORREAS	Dr. Alberto CATURELLI (UNC) Dra. María Isabel LARRAURI (UCA) Dr. Ricardo Fernando CRESPO (UNCUYO)
22.	03/04/02	ZALAZAR, Oscar	La formulación del discurso de las clases populares en Euclides da Cunha. La significación de <i>Os Serões</i> en la Historia de las Ideas Latinoamericanas.	Dr. Arturo Andrés ROIG	Dr. Javier PINEDO CASTRO (U de Talca, Chile) Dra. Adriana ARPINI (UNCUYO) Dra. Florencia FERREIRA de CASSONE (UNCUYO)
23.	04/04/02	JALIF, Clara Alicia	Francisco Bilbao y el racionalismo romántico. La propuesta de una filosofía americana"	Dr. Arturo Andrés ROIG	Dr. Javier PINEDO CASTRO (U de Talca, Chile) Dra. Adriana ARPINI (UNCUYO) Dra. Florencia FERREIRA de CASSONE (UNCUYO)
24.	17/10/02	MASSINI, Carlos Ignacio	Tradicón, ilustración, Revolución, dialéctica de las filosofías de la justicia	Dr. Rafael ALVIRA DOMÍNGUEZ (U de Navarra) Codirector: Dr. Jorge MARTÍNEZ BARRERA (UNCUYO)	Dr. Carlos A. CATURELLI (UNC) Dr. Mirko SKARICA (U Católica de Valparaíso, Chile) Dra. María Isabel LARRAURI (UNSJ)

25.	24/06/03	BONETTI, José Andrés	La imagen de la historia en Marx. Presencia de la filosofía idealista en ella (Período 1839 - 1848)",	Dr. Edgardo Lorenzo ALBIZU	Dr. Miguel VERSTRAETE (UNCUYO) Dr. Luis Román RABANAQUE (UNCUYO) Dr. Héctor J. PADRÓN (UNCUYO)
26.	16/12/04	EVANS, Jorge Horacio	El "qué es ser" accidentado <i>per se</i> como sujeto en la filosofía de Aristóteles	Dr. Héctor Jorge PADRÓN (UNCUYO)	Dr. Mirko SKARICA (U Católica de Valparaíso, Chile) Dr. Rubén PERETÓ RIVAS (UNCUYO) Dr. Miguel VERSTRAETE (UNCUYO)
27.	10/03/06	LUCERO, Ignacio Toribio	La fundamentación ético-ontológico-sapiencial del orden práctico en el pensamiento de Tomás D. Casares	Dr. Carlos Ignacio MASSINI (UNCUYO)	Dr. Daniel LASA (UN Villa María) Dr. Ricardo CRESPO (UNCUYO) Dr. Santiago GELONCH VILLARINO (UNCUYO)
28.	17/11/06	CALDERÓN, Juan Ernesto	La filosofía de Frege como un programa de investigación	Dr. Juan Manuel TORRES (UN del Sur)	Dr. Jorge Alfredo ROETTI (UN del Sur) Dr. Martín ZUBIRÍA (UNCUYO) Dr. Santiago GELONCH VILLARINO (UNCUYO)
29.	13/08/07	RIEGO, Inés del Carmen	Hombre y Filosofía. Una mirada desde la Mística	Dr. Carlos DÍAZ HERNÁNDEZ (UComplutense de Madrid)	Dra. Patricia CINER (UNS) Dr. Francisco REGO (UNCUYO) Dr. Rubén PERETÓ RIVAS (UNCUYO)
30.	18/09/07	RODRÍGUEZ, Mirtha Susana	El tiempo en Aristóteles. Dinámica de la eternidad: in-stante	Dr. Miguel VERSTRAETE (UNCUYO)	Dra. Patricia CINER (UN de San Juan) Dr. Rubén PERETÓ RIVAS (UNCUYO) Dr. Ricardo Fernando CRESPO (UNCUYO)
31.	18/09/07	SANZ FERRAMOLA, Ramón Alejandro	De la necesidad de un Dios-tesis a la contingencia de un Dios-hipótesis. (De Newton a Laplace)	Dr. Miguel VERSTRAETE (UNCUYO)	Dr. Hugo KLAPPENBACH (UNSL) Dr. Luis Román RABANAQUE (UNCUYO) Dr. Santiago GELONCH VILLARINO (UNCUYO)

32.	19/09/07	SANTILLI, Oscar Enrique	La vía hermenéutica del concepto. La comprensión en la dimensión filosófica de G. W. F. Hegel y H. G. Gadamer	Dr. Miguel VERSTRAETE (UNCUYO)	Dr. Juan Carlos ALBY (UN del Litoral) Dr. Jorge Horacio EVANS CIVIT (UNCUYO) Dr. Ricardo Fernando CRESPO (UNCUYO)
33.	04/10/07	ROCHETTI, Cristina	La experiencia de hacer filosofía en la experiencia de enseñar y aprender	Dra. Adriana ARPINI (UNCUYO)	Dr. Walter KOHAN (U de Río de Janeiro) Dra. Norma FÓSCOLO (UNCUYO) Dr. Francisco MUSCARÁ (UNCUYO)
34.	14/09/08	RUTA, Carlos Rafael	Sub cortice litterae... Tiempo y significado en la obra del maestro Eckhart	Dr. Héctor Jorge PADRÓN (UNCUYO)	Dra. Silvana FILIPPI (UN de Rosario) Dr. Enrique CORTI (UNSan Martín) Dr. Rubén Ángel PERETÓ RIVAS (UNCUYO)
35.	05/06/09	OLALLA Marcos Javier	La concepción de la historia en la izquierda modernista argentina (1900-1920). El pensamiento estético y político de Manuel Ugarte y Alberto Ghirardo	Dra. Adriana ARPINI (UNCUYO)	Dr. Carlos OSSANDÓN (U de ARCIS, Chile) Prof. Dra. Clara JALIF de BERTRANOU (UNCUYO) Dra. Florencia FERREIRA de CASSONE (UNCUYO)
36.	30/10/09	MUÑOZ Marisa Alejandra	Macedonio Fernández y la cuestión del sujeto. Aportes para una historia crítica de las ideas filosóficas en la Argentina	Dr. Arturo Andrés ROIG (UNCUYO)	Dr. Patrice VERMEREN (U de París VIII) Prof. Dra. Ana María CAMBLONG (UN de Misiones) Dra. Adriana ARPINI (UNCUYO)
37.	05/11/09	COSTARELLI BRANDI Hugo Emilio	Origen y originalidad del <i>quae visa placet</i> en Santo Tomás de Aquino	Dr. Héctor Jorge PADRÓN (UNCUYO)	Dr. Gerald CRESTA (CONICET-Universidad Católica Argentina) Prof. Dr. Ricardo DIEZ (CONICET-UBA) Prof. Dr. Miguel VERSTRAETE (UNCUYO)
38.	09/12/09	DI SILVESTRE Carlos Vito Selenio	Tiempo e historia. La interpretación tempóreo-existencial de la historicidad en Martín Heidegger	Dr. Luis Román RABANAQUE (UNCUYO)	Dr. Daniel LESERRE (CONICET-Academia de Ciencias) Prof. Dra. María del Carmen SCHILARDI (UNCUYO) Prof. Dr. Martín ZUBIRÍA (UNCUYO)

39.	14/04/10	MILONE Raúl Alberto	La Gestalttheorie en la filosofía de la ciencia de Thomas S. Kuhn	Dr. Juan Manuel TORRES (UNCUYO) Codirectores: Dr. Evandro AGAZZI (U de Génova-Italia) Dra. Liliana CUBO (UNCUYO)	Dr. Jorge Alfredo ROETTI (CONICET) Dr. Cristián CARMAN (UN de Quilmes) Dr. Santiago GELONCH (UNCUYO)
40.	14/10/10	CASTILLO Manuel José	La identidad en la Temporalidad en la Narrativa de Paul Ricoeur	Dr. Luis Román RABANAQUE (UNCUYO)	Dr. Adrián BERTORELLO (UCA-CONICET) Dra. Adriana ARPINI (UNCUYO-CONICET) Dr. Roberto Martín Pedro ZUBIRÍA (UNCUYO-CONICET)
41.	29/09/10	MARTÍNEZ Carlos Diego	La justicia como recurso económico. Un análisis crítico del Análisis Económico del Derecho	Dr. Ricardo CREPO (UNCUYO)	Dr. Carlos Ignacio MASSINI CORREAS (UNCUYO), Dr. Juan CIANCARDI (Universidad Austral) Dr. Martín Diego FARRELL (UBA y U de Palermo)
42.	30/09/10	FERNÁNDEZ Víctor Antonio	La noción de presencia en Tomás de Aquino. Aportes para el diálogo metafísico contemporáneo	Dra. Patricia Andrea CINER (UN de San Juan)	Dr. Rubén Ángel PERETÓ RIVAS (UNCUYO) Dr. Santiago ARGÜELLO (CONICET) Dra. Silvana FILIPPI (UN de Rosario)
43.	03/10/11	SAEZ Hugo Enrique	La educación en la era de la técnica. Reflexión a partir de Heidegger sobre sus proyectos educacionales planetarios	Dr. Daniel PRIETO CASTILLO (UNCUYO)	Dra. María Clemencia JUGO BELTRÁN (UNC) Dra. María del Carmen SCHILARDI (UNCUYO) Dra. Cristina ROCHETTI (UNCUYO)
44.	14/09/11	ALBARRACÍN Delia	El problema de la fundamentación de las ciencias sociales y las humanidades: dialéctica y hermenéutica	Dra. Adriana ARPINI (UNCUYO)	Profesora Emérita Violeta GUYOT (UNSL) Dra. María del Carmen SCHILARDI (UNCUYO) Dr. Dante RAMAGLIA (UNCUYO)

45.	26/03/12	ALVARADO, Mariana	Fundamentos Filosóficos y proyecciones pedagógicas en producciones discursivas de la Argentina durante el Siglo XX. El lugar de la diversidad en el pensamiento de Carlos Norberto Vergara (1859-1929)	Dra. Clara JALIF de BERTRANOU (UNCUYO)	Dra. Adriana ARPINI (UNCUYO) Dr. Alejandro DE OTO (CONICET) Dra. Delia ALBARRACÍN (UNCUYO) Dra. Cristina ROCHETTI (UNCUYO)
46.	10/05/12	GIORDANO, Cecilia	La noción del platonismo en Étienne Gilson: una aproximación a las relaciones entre misticismo y filosofía en la metafísica de lo Uno	Dr. Daniel LASA (UN de Villa María - CONICET) Codirección: Dr. Héctor Padrón (Universidad Nacional de Cuyo)	Dr. Héctor PADRÓN (UNCUYO) Dra. Patricia Andrea CINER (UNS) - UCatólica de Cuyo) Dra. Laura CORSO (UBA - UCatólica Argentina - CONICET) Dr. Rubén Ángel PERETÓ RIVAS (UNCUYO- CONICET)
47.	26/04/13	ANTON MLINAR, Ivana María	La configuración modal de la evidencia en Edmund Husserl.	Dr. Luis Román RABANAQUE (UNCUYO) Codirección: Prof. Dr. Dieter LOHMAR (Universität zu Köln).	Dra. María Elena CANDIOTI (UN del Litoral) Dra. María del Carmen SCHILARDI (UNCUYO) Dr. Juan Manuel TORRES (UNCUYO)
48.	28/03/14	RIPAMONTI, Paula Cristina	Hannah Arendt: vida, tiempo e historia	Dra. Adriana ARPINI (UNCUYO)	Dra. Josefina BIRULÉS BELTRÁN (U de Barcelona) Dra. Beatriz PODESTÁ (UNS) Dr. Alejandro DE OTO (CONICET)
49.	07/05/14	MOLINA, Sara Leticia	Friedrich Nietzsche: el cuerpo como hilo conductor en el devenir de las fuerzas configuradoras de la vida humana	Dra. Adriana ARPINI (UNCUYO)	Dra. Marcela BECERRA BATÁN (UNSL) Dra. Cristina ROCHETTI (UNCUYO) Dr. Marcos OLALLA (UNCUYO)
50.	06/06/14	MUÑOZ, Ceferino Pablo Daniel	Ciencia y objetividad en Cayetano. Reconsideración de su significado en el contexto de la Filosofía Medieval y Moderna	Dra. Silvana FILIPPI (UN de Rosario) Codirector: Dr. Rubén Ángel PERETÓ RIVAS (UNCUYO)	Dra. Olga Lucía LARRE (Universidad Católica Argentina) Dra. Gloria Silvana ELIAS (UN de Jujuy) Dr. Hugo Emilio COSTARELLI BRANDI (UNCUYO)

51.	09/06/14	GARGIULO, María Teresa	Ciencia y Metafísica en Paul Karl Feyerabend	Dr. Santiago GELONCH VILLARINO (UNCUYO)	Dr. Juan Manuel TORRES (UNCUYO), Dr. Christián Carlos CARMAN (Universidad Nacional de Quilmes)/Dr. Gabriel ZANOTTI (Universidad Austral)
52.	12/06/14	LUJÁN, Néstor Gabriel	El polítés en el proyecto ético-político de la polis griega. Un concepto analógico y dinámico	Dr. Ricardo CRESPO (UNCUYO)	Dr. Roberto Martín Pedro ZUBIRIA (UNCUYO-CONICET) Dra. Beatriz ARDESI (UNCUYO) Dr. Francisco BERTELLONI (UBA-CONICET)
53.	04/08/14	SEPÚLVEDA, Iván Patricio	Relación entre el "Oneri (moles) mihi sum" de la vida fáctica del Dasein y la finitud (' <i>Endlichkeit</i> ') en la lección de Martín Heidegger "Augustinus und der Neuplatonismus" (1921)	Dr. Nolberto ESPINOSA (UNCUYO) Codirector: Dr. Francisco REGO (UNCUYO)	Dra. Delia ALBARRACÍN (UNCUYO) Dra. Cristina GENOVESE (UNS) Dr. Armando RODRÍGUEZ (UNCUYO)
54.	20/02/15	MICHREF, Juan Manuel	El ser de lo conocido. Una comparación entre la metafísica de Tomás de Aquino y la de Millan- Puelles	Dr. Rubén Ángel PERETÓ RIVAS (UNCUYO)	Dr. Ricardo Fernando CRESPO (UNCUYO) Dra. Susana GALLAR (U Juan Agustín Maza) Dra. Silvana FILIPPI (UN de Rosario)
55.	19/03/15	CARAM, Gabriela de los Angeles	El argumento de contigüidad ontológica. Antecedentes neoplatónicos y dionisianos y su resolución en Tomás de Aquino	Dr. Rubén Ángel PERETÓ RIVAS (UNCUYO)	Dr. Jorge Héctor PADRÓN (UNCUYO) Dr. Ignacio Toribio LUCERO (UNCUYO) Dra. Ruth RAMASCO (UN de Tucumán)
56.	06/03/15	POBLETE Marcelo Andrés	Providencia y Cosmos en el pensamiento de Plotino	Dra. Patricia Andrea CINER (UN de San Juan) Codirección: Rubén Ángel PERETÓ RIVAS (UNCUYO)	Dr. Roberto Martín Pedro ZUBIRIA (UNCUYO) Dra. Alicia Irene BUGALLO (U de Ciencias Empresariales y Sociales, UCES, Buenos Aires) Dr. Francisco GARCÍA BAZÁN (CONICET)

57.	16/04/15	BENAVIDES Cristian Eduardo	El concepto fabriano de libertad: entre el ser y la existencia	Dra. María José BINETTI (U JFKennedy) Codirección: Dra. Mirtha Susana RODRÍGUEZ (UNCUYO)	Dr. Juan Francisco FRANCK (U de Montevideo-UNSTA) Dr. Javier OLIVERA (PUL) Dr. Hugo Emilio COSTARELLI BRANDI (UNCUYO)
58.	07/09/15	CUCCIA Emiliano Javier	El sentido de la abstracción en Tomás de Aquino. Una reconsideración a partir del uso textual del término	Dr. Santiago GELONCH VILLARINO (UNCUYO)	Dr. Ricardo Fernando CRESPO (UNCUYO) Dr. Francisco REGO (UNCUYO) Dr. Juan José HERRERA (UN de Santo Tomás de Aquino)
59.	30/03/16	CONTARDI, Laura Aldana	La filosofía latinoamericana como teoría crítica del sujeto en la propuesta filosófica de Arturo Andrés Roig	Dr. Dante RAMAGLIA (UNCUYO) Codirección: Dra. Marisa Alejandra MUÑOZ (UNCUYO-CONICET)	Dra. Adriana ARPINI (UNCUYO) Dr. Marcos OLALLA (UNCUYO) Profesora Emérita Violeta GUYOT (UNSL)
60.	06/05/16	MENDOZA, José María Felipe	La noción de <i>scientia</i> en Santo Tomás de Aquino. Un estudio acerca de los sujetos de las ciencias, las distinciones de sus nombres, sus divisiones y ordenamiento	Dra. Silvana FILIPPI (UN de Rosario-CONICET) Codirección: Dr. Rubén Ángel PERETÓ RIVAS (UNCUYO-CONICET)	Dra. Olga LARRE (U Católica Argentina) Dra. Celina LÉRTORA (CONICET) Dr. Juan Manuel TORRES (UNCUYO)
61.	28/11/17	CUADRADO, Guillermo Alberto	Evolución del concepto de falsación en la epistemología contemporánea. Criterios de validación y refutación de hipótesis y teorías en las principales corrientes epistemológicas del siglo XX	Dr. Juan Manuel TORRES (UNCUYO) Codirección: Dra. Liliana CUBO (UNCUYO)	Dr. Santiago GELONCH VILLARINO (UNCUYO) Dra. Teresa GARGIULO (UNCUYO-CONICET) Dr. Jorge A. ROETTI (CONICET)
62.	07/04/17	SERENI, Cristina Andrea	El concepto de Guerra Justa en el pensamiento de Carl Schmitt	Dr. Sergio Raúl CASTAÑO (CONICET) FUNDACION BARILOCHE) Codirección: Dr. Rubén Ángel PERETÓ RIVAS (UNCUYO-CONICET).	Dr. Carlos MASSINI CORREAS (UNCUYO) Dr. Luis María BANDIERI (UCatólica Argentina) Dr. Carlos Diego MARTINEZ CINCA (UNCUYO)

63.	23/02/18	IBAÑEZ, Mónica Susana	El sujeto transcendental desde la perspectiva teleológica de la Crítica del discernimiento de Immanuel Kant	Dr. Edgardo ALBIZU (UN de San Martín)	Dra. Adriana ARPINI (UNCUYO) Dr. Miguel VERSTRAETE (UNCUYO) Dra. Silvia del Lujan DI SANZA (UN de San Martín)
64.	27/04/18	VAZQUEZ, Santiago Hernán	La capacidad terapéutica de la palabra en Evagrio Pónico. La palabra del gnóstico como instancia curativa de la enfermedad del alma	Dr. Rubén PERETÓ RIVAS (UNCUYO) Codirección: Dra. Patricia CINER (UN de San Juan)	Dr. Hugo COSTARELLI BRANDI (UNCUYO) Dr. Héctor PADRÓN Dra. Susana B. VIOLANTE (UN de Mar del Plata)
65.	10/09/18	PONS, Leonardo Vicente	La categoría antropológica de los perfectos y el problema de la libertad en Orígenes	Dra. Patricia CINER (UN de San Juan) Codirección: Dr. Ruben PERETÓ RIVAS (UNCUYO-CONICET).	Dr. Emiliano CUCCIA (UNCUYO-CONICET) Dr. Mariano TROIANO (UNCUYO) Dr. Juan Carlos ALBY (UN del Litoral)
66.	06/12/18	PASSERINI, Ana Ines	Encuentro connatural entre el bien y la afectividad. Implicancias de la ley natural en la conducta humana según Tomás de Aquino	Dr. Carlos Ignacio MASSINI CORREAS (U de Mendoza)	Dr. Hugo COSTARELLI BRANDI (UNCUYO) Dr. Ceferino MUÑOZ (CONICET) Dr. Enrique CORTI (UN de San Martín- CONICET)
67.	12/06/19	OSORIO, Néstor Luis	Fray Francisco de Vitoria, sus ideas: originalidad, dudas y contradicciones a propósito de la legitimidad de la conquista	Dra. Adriana ARPINI (UNCUYO)	Dra. Luciana ALVAREZ (CONICET-UNCUYO), Dr. Dante RAMAGLIA (CONICET-UNCUYO) Dra. Laura CORSO (CONICET-UBA/UCA)
68.	11/12/19	MARTIN DE BLASSI, Fernando Gabriel	La procesión hipostática y el ingreso en el sí-mismo en la doctrina de Plotino sobre la diferencia absoluta: contribuciones teóricas para comprender la originalidad de su posición metafísica	Dr. Martín ZUBIRIA (UNCUYO)	Dr. Hugo COSTARELLI BRANDI (UNCUYO) Por videoconferencia: Dr. Francisco BERTELLONI (UBA-CONICET) Ramón CORNAVACA (UNC)

69.	17/03/20	MORENO, Maria Rita	Mirioramas de la modernidad. Walter Benjamin, Theodor Adorno y la construcción de una teoría crítica en tomo al problema de la actualidad filosófica	Dra. Adriana ARPINI (UNCUYO)	Dra. Paula RIPAMONTI (UNCUYO) Dr. Gonzalo SCIVOLETTO (UNCUYO) Dr. José G. GANDARILLA SALGADO (UNAM México)
70.	11/05/20	GATICA, Noelia Liz	Variaciones dialécticas de la historicidad. El historicismo de Rodolfo Agoglia (1920-1985) en la cultura filosófica argentina del siglo XX	Dra. Adriana ARPINI (UNCUYO)	Dr. Carlos Augusto PALADINES (U Católica de Ecuador) Dra. Marisa Alejandra MUÑOZ (CONICET-UNCUYO) Dr. Pedro Diego KARCZMARCZYK (CONICET -UN de La Plata)
71.	16/10/20	PROFILI, Lelia Edith	Formas de lo absoluto en la Ciencia de la Lógica (1812-1816) de Hegel. Consideración sistemática y derivaciones metafísico-teológicas	Dr. Martín ZUBIRÍA (UNCUYO)	Dr. Héctor Alberto FERREIRO (CONICET-UCA) Dr. Oscar Enrique SANTILLI (UNCUYO) Dr. Victor DUPLANCIC (UNCUYO)
72.	31/08/21	VISAGUIRRE, Leonardo	Una crítica filosófico-epistemológica a las pedagogías argentinas de principio del siglo XX. la tensión positivismo-krausismo en la producción de Víctor Mercante (1870-1934) y Carlos Norberto Vergara (1859-1929)	Dra. Adriana ARPINI (UNCUYO)	Dr. Alejandro HERRERO (UBA) Dra. Paula RIPAMONTI (UNCUYO) Dra. Alejandra GABRIELE (UNCUYO)

EDUCACIÓN EN UNA OPCIÓN FUERA DE LA LEY. EL PADRE LLORENS: PARA EDUCAR AL BARRIO SAN MARTÍN

Néstor Luis Osorio¹

 ORCID ID <http://orcid.org/0000-0001-6775-5086>

En la historia de la humanidad, la educación ha jugado un papel fundamental. Cómo cultivar, cómo domesticar animales para servirse de ellos, o cómo construir una vivienda, fueron problemas que el hombre superó transmitiendo conocimientos al principio de forma oral; luego con el invento de la escritura la educación se hizo más compleja y ya el solo aprender a escribir requería de una educación. Pero algo era seguro, la educación hacía libre al hombre que aprendía y dependiente al que no se educaba. Hoy es igual en cualquier punto de la tierra, como hace sesenta años atrás en un lugar de la capital de Mendoza, un basural a cielo abierto.

1 Nacido en Mendoza, Argentina, el 29/01/55 es Profesor en enseñanza media y superior de Filosofía, Licenciado en Filosofía y Doctor en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina. Autor de artículos en revistas especializadas de su país y extranjeras. Actualmente es integrante del Instituto de Filosofía Argentina y Americana de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNCuyo. .

Un jesuita apellidado Llorens, más conocido por su apelativo “Macuca”² luchó junto a los vecinos para conseguir satisfacer necesidades elementales: trabajo, salud, vivienda y educación. Con paciencia, pero de manera firme, organizados en una cooperativa integral³, las cosas se fueron consiguiendo, el lote para levantar el barrio, cuyas viviendas debían ser de material, con ello la cooperativa pudo poner a trabajar a los vecinos en la construcción de sus hogares.

Pero la educación era un problema distinto. Los niños y jóvenes del barrio tenían su problemática que abarcaba desde la desnutrición hasta fracaso escolar, varios habían repetido grados, con padres analfabetos que no podían auxiliarlos. La enseñanza oficial no ayudó, los niños del barrio que concurrían a las escuelas de afuera, eran un número más dentro del aula y las maestras no podían hacer una excepción en el trato, sobre todo porque por lo general las aulas estaban superpobladas y no era posible atender el caso particular del alumno que mostraba problemas en el aprendizaje

Llorens había dado clase, pero sus alumnos eran jóvenes con el secundario completo y además era en el semi-

2 El sobrenombre proviene de su primera infancia cuando pedía que al te, leche u otro alimento le pusieran “más azúcar”, “ma acuca” y de ahí surgió “macuca”.

3 Cooperativa Integral: Significa todo. La cooperativa abarca todos los ítems para la que se ha constituido, desde ser autogobierno con los siguientes fines, urbanización, viviendas en terrenos propios, electrificación; por ello debe levantar fábricas de materiales de construcción, muebles, todo. Percibe una cuota de los socios y otorga préstamos, créditos, todo. También tiene como fin que sus fábricas produzcan para vender a socios y no socios.

nario de la Compañía de Jesús, donde sobraba el tiempo para el estudio y los estudiantes no carecían de nada. La situación en el barrio era distinta, pero algo se debía hacer y se optó por lo más necesario, darles apoyo a los alumnos con problemas y a todo el que quisiera participar de esos encuentros. Sin embargo las clases de apoyo constituyeron un desafío respecto de la metodología que se emplearía, no cabía dar la solución simplista de poner una docente para “ayudar” a los alumnos con sus tareas, sino de aprovechar el espacio “apoyo escolar” para incentivar la lectoescritura, crear ambiente de trabajo, camaradería y diálogo. Por ello se debía escoger una metodología apropiada.

El Barrio San Martín y Llorens

En la ciudad de Mendoza, capital de la provincia del mismo nombre, hacia el año 1938, el gobierno encaró la construcción de las casas colectivas, hoy Barrio Cano, para paliar la siempre urgente necesidad de vivienda. Para su construcción se escogió el terreno que daba al paredón este del colector aluvional Zanjón de los Ciruelos, los edificios de departamentos quedaron en paralelo al mencionado zanjón. De esta manera el colector pasó a ser el límite Oeste de la ciudad capital y al mismo tiempo barrera que impedía que las aguas de los arroyos secos del piedemonte, que corrían en la temporada de lluvias, arrasaran con la ciudad.

Pero el colector aluvional separaba algo más, a la ciudad de la basura. Porque allí se depositaba la basura que se recolectaba de la capital mendocina. En ese basural a cielo abierto vivía gente, en la basura y de la basura.

Según Llorens:

Mendoza es ciudad limpia, arbolada, pero utilizó las 150 hectáreas detrás de sus defensas aluvionales para ocultar su basura. Como ciudad gobernada por hombres que se preocuparon por mejorar edificios y carreteras, no tuvo un plan de urbanismo y viviendas que previera su futuro crecimiento. Su propio aumento demográfico, la inmigración desde los campos desérticos de la provincia o de las provincias pobres y la misma inmigración chilena, trajo como consecuencia la llegada, hacia el año 1930, de los primeros grupos humanos sin techo (Llorens, 2000, p. 17).

La tarea era simple: devolverle la dignidad a los habitantes de la basura a partir del trabajo, para que los sin techo levantaran su propia vivienda. En otras palabras, dignidad para Llorens era trabajo, una vivienda, sobre la base de una educación que previera un crecimiento futuro. El padre Llorens entendió cuál era la prioridad... “Llegué al barrio San Martín (1958). y uno me dijo: ‘Padre, una capilla’, y le contesté: Primero la casa de los hombres, después la de Dios”; se necesitaba poner como valiosa a la gente que vivía entre latas, el pueblo de Dios no es de esclavos en un basural, es de personas que construyen su futuro, para lo cual hasta la educación debe ser especial. Al respecto debemos señalar que todos los habitantes del barrio querían la escuela, un testimonio de ello se dio en una reunión de vecinos de la cooperativa integral, y así lo registra Llorens:

Y don Humberto exclamó: “Yo les digo, compañeros, que tenemos que dar cinco mil metros cuadrados para una

escuela como hicimos en Chile, en la cooperativa que formamos.” Y un subconsciente de dolor e injusticia afloró: “Yo nunca pude estudiar, al menos que estudien nuestros hijos” (Llorens, 2000, p. 36).

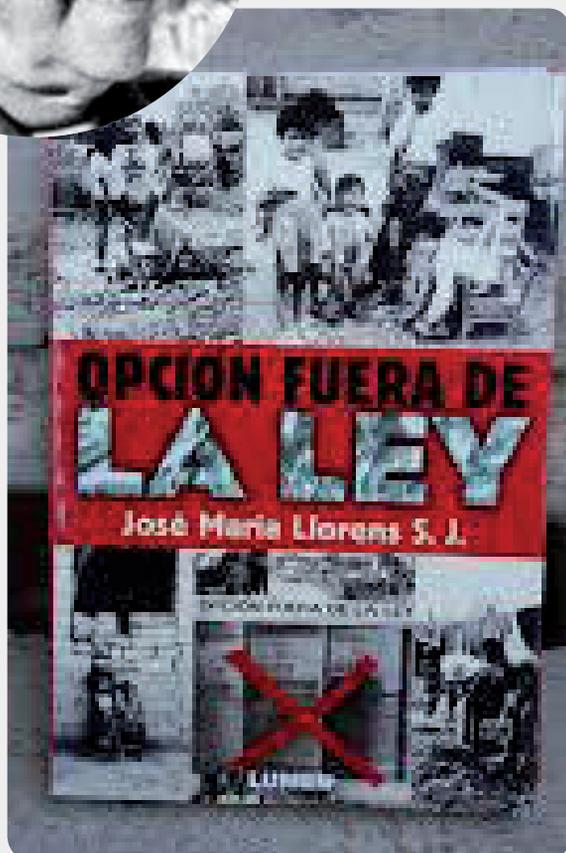
Testimonio que pone en evidencia la unanimidad respecto de qué es lo importante, y poner en valor el acceso a la educación para vislumbrar un futuro. Por ello el padre Llorens buscó un camino, un método que permitiera una enseñanza sin frustraciones. El problema no era dar una educación, sino la “forma” que debía tener esa educación para salir del basural.

Pero, ¿quién fue el padre Llorens?

Nacido en Buenos Aires en el hogar de una familia de origen catalán el 19 de enero de 1913, José María Llorens era el séptimo hijo varón de diez hermanos. Hizo sus estudios primarios y secundarios en el Colegio del Salvador, de la Compañía de Jesús. Finalizados los mismos, con 17 años, ingresa a la Orden de la Compañía de Jesús en Córdoba. Allí estudió lengua y literatura griega y latina, ciencias y tres años de filosofía. Posteriormente el ciclo de teología y luego de ejercer como profesor por tres años se ordena sacerdote, con 31 años, el 23 de diciembre de 1944. Queda en el seminario como director espiritual de los jóvenes alumnos jesuitas por diez años, luego pasó al Seminario Mayor de Buenos Aires con la misma misión. Esta labor le permite entrar en contacto con la pobreza de los barrios porteños y dedica sábados y domingos a atender

esta necesidad con la ayuda de grupos universitarios. Durante este tiempo inició una reflexión sobre su servicio y preparación, entiende que en quince años aún no logró elaborar un pensamiento teológico, porque la teología ya viene procesada de Europa sin una mirada latinoamericana. Su preocupación tomó forma al tener que acompañar a los jesuitas en su formación, careciendo de un conocimiento político y social. Por ello consideró que la realidad le era absolutamente desconocida. Esto lo puso en crisis y decidió procurarse información, entiende que con ello los estudiantes jesuitas tendrán una visión psicológica, política y social más sana que la suya. Durante este tiempo su tarea pastoral lo acercó más a los pobres. Con los misioneros de Emaús y los campamenteros universitarios trabaja en la construcción de viviendas para los sin techo en la ciudad de San Martín del Gran Buenos Aires.

En enero de 1957 el General de la orden aprueba el proyecto de residencia obrera en Córdoba, para Llorens y otro jesuita, Alejandro del Corro. La idea era trabajar como obreros metalúrgicos para ello debía abrirse una nueva casa. Evangelizar a los obreros como obreros, ser un cura obrero. Mientras ultimaban detalles ambos jesuitas trabajaban en un taller de Villa Luro. Pero surgieron contratiempos y el padre Llorens terminó en Mendoza a principios del año 1958. En poco tiempo se unió a los pobres de Emaús con otros jesuitas, ellos lo ponen en contacto con el Barrio San Martín. Allí intenta varias actividades en procura de poner de pie a la gente de la basura, pero se da cuenta que la actitud paternalista no funciona para el fin que persigue. La solución implicó una nueva mirada al



problema. En enero de 1959 viaja a Chile con el objeto de observar el trabajo que la Compañía de Jesús hacía en las “callampas”⁴. Un grupo de familias sin techo ubicaban un terreno y tras ocuparlo trabajaban en él estableciendo un loteo, calles, plaza y los espacios destinados a las autoridades. Todo esto se hacía mientras el gobierno discutía el asunto, con la lentitud de siempre. En cambio las familias se movían con rapidez, se constituyó una cooperativa y la institución “Hogar de Cristo” acordó el pago del terreno. No hubo desalojo, y los sin techo ya tenían un barrio. Llorens regresó con ideas que implicaban un cambio de acción, pero que también le exigían cambiar a él. En junio de 1959 se constituyó la cooperativa y se ocupó el basural, el gobierno municipal contesta con un decreto en octubre: se desalojará. Durante los siguientes tres años se robó luz, agua, se arreglaron calles, se repartieron lotes, sin aprobación de la Ley.

Llorens preparó su herramienta más eficaz, los Campamentos Universitarios de Trabajo (CUT)., el primero de ellos se llevó a cabo en 1964 y fueron una verdadera escuela formadora de personas comprometidas con la vida. Se buscó interpelar a los universitarios con la postura de que

⁴ En Chile se le llama “callampa” a los hongos que crecen por la humedad de ciertos lugares. Esta palabra viene del quechua. Pero también se la usa para designar a las viviendas pobres, construidas con materiales precarios como nylon, cartón, chapa y madera. Se les llama así porque crecen rápidamente. “De la noche a la mañana aparecieron las callampas”. Es decir brotan como callampas por su fácil y rápida construcción. También conocidas como población honguito se aplicaron a los asentamientos que se realizaban a partir de la toma de terrenos en las décadas del 1950 al 1980.

no se enseñaba nada a los desarraigados del mundo –según Freire–, sino de aprender de ellos.

Entre los años 1964 y 1972 se realizaron 14 campamentos de trabajo entre las provincias de Mendoza (en el Barrio San Martín), Santa Fe, Río Negro, Neuquén, Salta, Chaco, Santiago del Estero, Tucumán, Catamarca, Entre Ríos, Corrientes y Misiones. Quería brindar la experiencia de poner a los universitarios en contacto con la pobreza y los sin techo. El fogón del campamento era el escenario de discusiones sobre cómo construir una sociedad más justa.

El año 1964 fue de grandes decisiones para Llorens, después de dar un retiro en Santa Rosa de Calamuchita se aísla a reflexionar y decidir. Consulta con el superior de la comunidad jesuita de Mendoza y decide irse a vivir al Barrio San Martín y trabajar como peón de albañil.

Y la Nochebuena de 1964 entré en la casita de adobes que un muchacho quiso compartir conmigo en el Barrio. NOCHEBUENA BENDITA que no la pude dormir porque la tuve que padecer mientras oía el ritmo de su baile popular hasta muy entrado el amanecer. Así comenzaron las Navidades de mi vida (Llorens, 2000, p. 14).

Desde 1964 a 1984 Llorens vivió en el Barrio donde: Trabajó como peón de albañil. Vivió como un vecino más, compartió pobreza y también la miseria de los sin techo, pero siempre dispuesto a luchar por justicia. Organizó cooperativas para que los pobres tuvieran su vivienda, así surgieron: Cooperativa Libertador de Desarrollo y Progreso, la Cooperativa Cruz del Sur, la Cooperativa 25 de febrero,

la Cooperativa Aconcagua Oeste. El cooperativismo fue tomado como la herramienta que además de alcanzar los fines que se proponían, también formaba a los miembros y les permitía descubrir la importancia de asociarse para conseguir los objetivos. Y por último su preocupación por la educación no tuvo límites de edad, buscó ocuparse de niños, jóvenes y los mayores, porque muchas de las personas adultas del Barrio no sabían leer ni escribir y por vergüenza no se animaban a descubrir su problema.

Llorens, el profeta de los sin techo

Todo aquel que conoció a Llorens y su obra considera que era un “profeta”, y para explicarlo recurriremos a Israel Mattuck, que en su libro *El pensamiento de los profetas*, describe un tipo de profeta, vocero de Yahveh y encargado de denunciar las obras que constituían un ataque al orden moral que Dios le propuso a su pueblo cuando le dio su Ley. Según Mattuck siempre se habían dado profetas entre los hebreos:

... hombres que afirmaban ser canales de comunicación con Dios. Por tanto, estaban habituados a extraer de la omnisciencia divina el conocimiento del futuro o de lo oculto. [...] Algunas veces los profetas de este tipo caían en trance y otras veces en éxtasis, siendo el primero un estado de reposo y el segundo de excitación. [...] Pero se creía que en ambos la mente o el espíritu se abría por completo a la comunicación con Dios, de tal modo que lo que los profetas decían era tomado como mensaje de Él. Se les pagaba por

sus servicios; profetizar era su oficio. Quienes se dedicaban a él, formaban gremios (Mattuck, 1971, p. 17).

Pero en el siglo VIII a. c. surgió un nuevo tipo de profeta que a diferencia de los profesionales, no cobraba por profetizar y en cierto sentido nadie quería consultarlos pues señalaban injusticias y males. El profeta de esta nueva forma:

Hablaba en nombre de Dios y fundaba su pretendida inspiración no en un aprendizaje profesional, sino en una iluminación interior y en el sentimiento de ser arrastrado por un impulso irresistible. [...] era un portavoz de Dios, un profeta con un nuevo concepto de la función del profeta. El vidente profesional era usado por la gente para obtener de Dios lo que deseaba, el nuevo tipo de profeta es usado por Dios para decir a los hombres lo que Él quiere de ellos (Mattuck, 1971, p. 18).

Y esto los convirtió en hombres inspirados, o bien que sentían un impulso interior, irresistible, que los empujó a actuar.

Pero en razón de mostrar la condición de profeta en Lloren, trataremos un tópico característico de los profetas, la idea de que una sociedad debe ser justa para que sus miembros crezcan y sean felices. Esto se entiende si tenemos en cuenta que:

Una sociedad es algo más que la suma de vidas de sus individuos, de la misma manera que un círculo es algo más

que la suma de los puntos de su circunferencia. Cuando los individuos forman una comunidad, surge algo que no solo los abarca sino que los trasciende. [...] Pero también se trata de una calidad de la vida colectiva o comunitaria de una sociedad (Mattuck, 1971, p. 92).

Es decir, que constituir una sociedad implica una totalidad en la que nada de lo humano puede quedar fuera, es una construcción viva, que requiere una calidad de vida que alcance a todos y cada uno de sus miembros. Calidad de vida que implica más que la comida y el vestido, requiere trabajo digno, acceso a la salud, vivienda, educación e incluso la práctica libre de la religión.

Llorens no buscó ser solo el cura del barrio, por ello se fue a vivir al barrio en la navidad de 1964. Dejó la comodidad de la casa de los jesuitas en la ciudad de Mendoza, el llegar por la noche y tener comida, una ducha para higienizarse, una cama y ropa limpia con la tranquilidad por la noche para descansar. Pero si de verdad quería cambiar el Barrio, debía cambiar él. Lo que estuvo en juego fue el pertenecer, ya de hecho, a esa comunidad y por lo tanto, de compartir angustias, dolores, alegrías, fracasos y éxitos con los más pobres del basural. Sólo así pudo ser solidario en todo con todo el barrio. Su lucha por los sin techo se convirtió en una lucha por “su” propio techo, él había dado el paso decisivo, y como Francisco de Asís se había convertido en otro sin techo. Se puede afirmar que al fijar su domicilio en el Barrio San Martín, Llorens luchaba por los derechos de los sin techo y por sus propios derechos, al igual que lo hicieron los profetas. Veamos una idea:

¿Qué significaba para los profetas la justicia social? Consideración por los derechos humanos de todos los hombres, en especial, por los derechos y necesidades de los miembros más débiles de la sociedad. Por ello condenaron, con mucha frecuencia en forma vehemente y apasionada, las condiciones sociales que oprimían a los pobres (Mattuck, 1971, p. 99).

En la Ley que Dios le dio a Moisés, había una clara reglamentación que protegía a los más débiles, es decir: “Cuando Dios juzga da un trato igual a todos, no se deja comprar con regalos. Hace justicia al huérfano y a la viuda y ama al forastero dándole pan y vestido” (Deut. 10, 17-18).. El profeta entiende que, aunque sea el Pueblo de Dios, también tiene sujetos que son débiles, sujetos que requieren que la injusticia sea denunciada y subsanada. Por ello todo profeta se enfrentó a los poderosos, aunque sean las mismas autoridades.

Pobres de ustedes que dictan leyes injustas y con sus decretos organizan la opresión, que despojan de sus derechos a los pobres de mi país e impiden que se les haga justicia, que dejan sin nada a las viudas y se roban la herencia del huérfano (Is. 10, 1-2).

Cuando el sistema político oprime a los pobres al otorgarles a los propietarios derechos para despojar de lo suyo a los más débiles, la injusticia se disfraza de justicia. Pero esto empeora, pues el sistema político era el que debía proteger a los débiles. En la visión de los profetas

es la sociedad la que debe aportar ante las necesidades, impedir que la miseria condene a los pobres a vivir en la basura, proveer de un medio de vida que libere y no los haga dependientes del Rey o en nuestro tiempo, del Estado.

El padre Llorens supo que todo hombre tiene derechos, pero también sabía que si los hombres ignoran los derechos, no podrán luchar por ellos y tampoco podrán disfrutarlos. Por ello era imprescindible una escuela, pero con una enseñanza adecuada a las necesidades de los sin techo.

Una escuela para el barrio

Cuando una comunidad se organiza, toma un terreno (era un basural), levanta una cooperativa, lotea y dona para la escuela cinco mil metros cuadrados, es porque sabe que es necesario el edificio escolar para que sus hijos tengan asegurada la enseñanza. Dice Llorens:

Necesidad urgente donde hay más de los mil niños en edad escolar. Era evidente. Se necesitaba la escuela.

Ésta se le prometió al Barrio durante la campaña política. Lástima que estas cosas sirvan de campaña política cuando es obligación de todo gobernante dar los medios para la educación de su pueblo.

Pero, en fin, ganadas las elecciones, se quiso cumplir con esa promesa electoral (Llorens, 2000, p. 176).

Por lo que podemos apreciar el edificio era un problema, pues pasó mucho tiempo más antes que se construyera.

Pero si el edificio era un problema, uno mayor era el sistema que se emplearía para enseñar. Llorens no tuvo duda en que la población en edad escolar sufría de múltiples causas por las que el estudio se convirtió en frustración que condujo al abandono del mismo. La carencia de una alimentación sana y abundante, enfermedades respiratorias e infecciosas, una vivienda de latas y la ausencia de los padres la mayor parte del día por razones de trabajo, constituyó el cuadro clínico a superar.

Llorens contaba con una base desde la cual plantear un sistema de enseñanza, la Compañía de Jesús tenía una fuerte tradición en la educación desde el siglo XVI, es conocido su sistema de enseñanza, la *Ratio studiorum* por la cual brillaron en este campo y luego de su expulsión y cierre, cuando el papa Pío VII la restauró el 7 de agosto de 1814, los nuevos jesuitas retomaron su labor en educación. Con esto queremos afirmar que el padre Llorens no estaba desprovisto de herramientas para dar unos lineamientos que sirvieran al propósito de una enseñanza que recuperara a los alumnos del Barrio. Incluso estaba en condiciones de buscar en las nuevas pedagogías esa metodología (o al menos adaptarla), que permitiera una enseñanza efectiva. Esto era posible, pues el mismo Ignacio de Loyola en su tiempo adoptó el “modus parisiensis”, sistema pedagógico que empleó la universidad de París. Al cual Ignacio enriqueció con una metodología propia desarrollada a partir de su trabajo en los *Ejercicios Espirituales*. Pero también, a lo largo de los siglos, se fueron integrando otros métodos específicos desarrollados científicamente por otros educadores. Esto lo señalamos como una característica constante

en la Compañía de Jesús, la preocupación por incorporar métodos que puedan contribuir a la formación integral, intelectual, social, moral y religiosa de la persona.

También hubo otro aspecto histórico en la experiencia de Llorens, el de elegir vivir en el Barrio San Martín. El antecedente fue obra de sus compañeros que en el siglo XVII trabajaron en las reducciones del Paraguay, vivir con los guaraníes, edificar el pueblo, con sus casas, cabildo, escuela e iglesia, fue una tarea titánica, muy semejante a la obra del padre Llorens. En las misiones se adaptó una enseñanza para el guaraní y esto él lo conocía pues el jesuita Guillermo Furlong⁵ (1889–1974), a quién debió haber tratado en Buenos Aires, fue el historiador de las misiones de guaraníes del Paraguay.

Por lo general se entiende a la Pedagogía Ignaciana como un camino por el que el docente acompaña al estudiante en su crecimiento y desarrollo. Es arte y ciencia de

5 Guillermo Furlong Cardiff nació en Arroyo Seco, provincia de Santa Fe el 21 de junio de 1889 de una familia de inmigrantes irlandeses. Con 14 años en 1903 ingresó al Noviciado de la Compañía de Jesús en Córdoba. Dos años después es trasladado a España donde estudió humanidades y ciencias en el Colegio de Gandía. En 1911 es destinado a EE.UU. Completó sus estudios en el Woodstock College de Maryland, en paralelo con los de Filosofía donde la Georgetown University de Washington le otorgó el doctorado en Filosofía. También hizo estudios de Paleografía en la Library of Congress de Washington. Regresó a España y se ordenó sacerdote en 1924. Regresó en 1925, en Argentina fue Miembro de Número de la Academia Nacional de la Historia. Fundó la Junta de Historia Eclesiástica Argentina; y con otros especialistas la Academia Nacional de Geografía. Recibió la Orden de Isabel la Católica en España 1952 y el Premio Nacional de Historia en 1957. Su obra suma más de dos mil investigaciones. Falleció en Buenos Aires con 86 años en el subterráneo al regreso de dar una conferencia el 20 de mayo de 1974.

enseñar e incluye una perspectiva del mundo con la visión de la persona humana que se pretende acompañar. Toda la comunidad educativa debe consustanciarse y aceptar el desafío de cooperar con esta tarea. En este sentido el padre Llorens no estuvo dispuesto a ceder, para él los directivos, el consejo escolar de gobierno, el personal y los miembros de la comunidad educativa desempeñan funciones claves, indispensables en todo lo que atiende a crear el ambiente de trabajo y diálogo; a generar confianza y estimular el conocimiento. En consecuencia si la Pedagogía Ignaciana es el acompañamiento del estudiante, la primera tarea docente fue el apoyo escolar para los alumnos repitentes, con problemas de estudio o para todos los que desearan avanzar en la escuela.

Las opciones de la Escuela Nueva

El movimiento pedagógico *Escuela Nueva* surgido en un escenario mundial (Europa, Estados Unidos, y Latinoamérica). apuntó a una pedagogía donde la libertad, la espontaneidad, el juego, y la autonomía infantil se constituían en fundamentos de la educación.

La Escuela Nueva representa el más vigoroso movimiento de la educación después de la creación de la escuela pública burguesa. [...] su teoría y práctica se diseminaron por muchas partes del mundo, fruto ciertamente de una renovación general que valoraba la autoformación y la actividad espontánea del niño. La teoría de la Escuela Nueva proponía que la educación fuera instigadora de los cambios

sociales y, al mismo tiempo, se transformara porque la sociedad estaba cambiando (Gadotti, 2000, p. 147).

En Argentina la Escuela Nueva tuvo sus antecedentes en el krausismo y en la Escuela Normal de Paraná, como en Mendoza el trabajo pedagógico de Carlos Vergara (Cfr. Fernández, 2016, p. 168).

En Mendoza las ideas de la Escuela Nueva aparecieron en el nivel de enseñanza preescolar, inspiradas en las investigaciones y propuestas de la médica italiana María Montessori y en referencia a las cuales se realizaron las primeras experiencias. Es posible suponer que los antecedentes fröebelianos de ese nivel de enseñanza en todo el país y que Montessori todavía era aceptada por el sistema político italiano de la época facilitarían otro tipo de innovaciones (Fernández, 2016, p. 167).

Entre los miembros destacados del escolanovismo en Mendoza encontramos a María Elena Champeau, Américo D'angelo y Florencia Fossatti entre otros, sobresale ésta última por haber realizado reformas a partir del ensayo didáctico de los “tribunales infantiles” y el Plan Dalton (Cfr. Fernández, 2016, p. 171)..

Estas ideas eran aceptadas por la Compañía de Jesús que hizo varios intentos para lograr un método que pudiese aplicarse en alguno de sus colegios. Todas las propuestas eran bastante eclécticas y escaseaba la bibliografía para poder discernir cada una.

Las ideas escolanovistas, si bien se diseminaron generando polémicas con la tradición normalista establecida, sedimentaron un entramado complejo en el que se articularon y combinaron con sus restos más vivos. En la Argentina se replica en el campo pedagógico la marca central de toda nuestra cultura, donde las mezclas, los intercambios y los cruces son la constante y, por tanto, no hay tradiciones puras (Fernández, 2016, p. 167).

Esta realidad, más la cotidiana que se vivía en el Barrio hizo que se trabajara buscando la metodología apropiada para el problema escolar que se daba en el Barrio y por ello la resultante fue también un entramado complejo articulado en base a varias ideas. Podemos afirmar que todos los esfuerzos del movimiento de la Escuela Nueva pasaron a ser el caldo de cultivo de donde surgieron las técnicas para una educación que respetara las marcadas diferencias individuales. Ésta fue la razón de base para inclinarse por un aprendizaje personalizado, pero, a la medida del Barrio San Martín en lo que Macuca llamó la “Escuela de Apoyo”.

El aprendizaje personalizado es una manera de entender la educación que requiere ciertas estrategias y que debe llevarse a la práctica con empeño, rigor y minuciosidad. [...] es un poderoso argumento a favor de asignar a los estudiantes un papel más protagónico en el proceso de aprendizaje para que estos incorporen dicho proceso en sus vidas de forma permanente (OIE-UNESCO, 2017, p. 5).

Son varios los enfoques educativos en que se fundó el aprendizaje personalizado pero en cuanto a sus orígenes se toma a la influencia de Rousseau (1712–1778), sobre John Dewey (1859–1952) y María Montessori.

Dewey partió de los conocimientos previos de los estudiantes y construye una concepción de educación sobre la base de ideas como: la democracia, las necesidades sociales y la socialización. Consideró al aprendizaje práctico por sobre el puramente teórico e integró actividades manuales con la finalidad de estimular la creatividad en los estudiantes.

María Montessori por su parte desarrolló un método en el que los niños trabajan distintos módulos didácticos siguiendo su propio ritmo de aprendizaje. Sólo cuando ha superado el modulo puede pasar al siguiente, donde se aprecia algunos principios del aprendizaje personalizado, como trabajar al propio ritmo para conocer en profundidad y gozar de libertad para escoger metodologías y actividades.

Sobre la base de las ideas de Dewey y Montessori, la educadora estadounidense Helen Parkhurst (1887–1973) desarrolló lo que se conoció como el plan Dalton. Su objetivo era guiar las energías de los estudiantes hacia la organización y realización de sus estudios según su modo de ver las cosas. Es un sistema de aprendizaje basado en la mirada individual de cada estudiante, originalmente se dio en una escuela para discapacitados por ser pertinente a la condición de cada estudiante (son muchas y variadas las discapacidades), y permitió una mejor evaluación de los mismos. En 1920 fue el sistema de la Dalton High School de Massachusetts. Parkhurst estudió en las universidades

de Roma y Múnich, durante su estadía en Italia trabajó y colaboró con Montessori.

El sistema de aprendizaje de Parkhurst se constituyó en el método a aplicar para revertir la situación de los estudiantes del Barrio San Martín, debe tenerse en cuenta que la preocupación de Llorens era que su población en edad escolar arrastraba problemas de repitencia, de reiteradas ausencias a clase, de aplazos y deserción escolar, aunque algunos de sus estudiantes llevaran satisfactoriamente sus estudios. Por esta razón era necesario, en la Escuela de Apoyo, un trabajo de aula apropiado para superar esos problemas. Si el estudiante era el afectado, la ayuda debía partir de él, proponerlo como principio de su propia recuperación, esto implicó personalizar la educación.

El trabajo que se hace en el aula no es otra cosa que el seguimiento de la tarea. El docente dedica un tiempo a cada uno de sus alumnos para ayudarlos a sortear las dificultades que se les han presentado y reforzar lo aprendido. Además evalúa las competencias y los conocimientos que adquirieron al hacer la tarea (OIE-UNESCO, 2017, p. 5).

El aula como lugar de trabajo en el aprendizaje personalizado puede dividirse en sectores en los que se encuentre material de lectura, mapas y otros. El aula diferenciada permite diferentes accesos a los estudiantes para comprender ideas, procesar contenidos o desarrollar de forma individual o grupal sus trabajos. (Ver p. 19 de este trabajo) También permite al docente tener un control de los espacios más visitados y sus causas.

En resumen, Llorens apuntó en la Escuela de Apoyo al aprendizaje personalizado por las características escolanovistas de:

- Permitir que los estudiantes conozcan desde su propio punto de vista. Lo que implica la libertad para decidir y encontrar su propio camino.
- Permitir que los estudiantes avancen a su propio ritmo. En donde la responsabilidad de terminar sus tareas en tiempo y forma es una práctica que se aprende en compañía de sus compañeros.
- Orientar a los estudiantes sobre qué asignaturas cursar
- Permitir las actividades manuales en cantidad y calidad para que los estudiantes se capaciten en los oficios que le aporten salida laboral.
- El papel del docente es de acompañar, servir de tutor, orientar y asesorar, durante el trabajo del estudiante.

Estos planteamientos de la Escuela Nueva adoptados por Macuca Llorens para su proyecto educativo, ponían a la Escuela de Apoyo fuera de la educación formal del Estado, al margen de la Ley, era una educación fuera de la Ley.

Otras propuestas de la Escuela Nueva de origen confesional

Ya señalamos que el padre Llorens poseyó una formación pedagógica devenida de sus estudios en la Compañía de Jesús, institución que poseía una tradición en educación, pero también permeable a aceptar los adelantos en educación de otras instituciones e incorporarlos a sus colegios. Citaremos uno, aunque pueden ser más. Se trata de la

pedagogía de Pedro Poveda (1874–1936), y la importancia de educar la responsabilidad.

Nacido en Linares, España el sacerdote Pedro Poveda vivió durante la Restauración monárquica (1875–1931), etapa en que la Iglesia católica logró consolidar una situación de entendimiento con el Estado. Esto permitió un aumento de presencia en la enseñanza con un remozamiento en sus instituciones docentes. Poveda fundó la Institución Teresiana, dedicada a la enseñanza dentro del marco de la Escuela Nueva.

Las figuras y obras se Claret, Ossó, Manjón, Rufino Blanco, Ruiz Amado y el propio Poveda –como subrayaremos más adelante– atestiguan los intentos de renovación pedagógica llevados a cabo, también durante este periodo, por los educadores católicos. Sus esfuerzos coincidieron con los movimientos de renovación que se estaban produciendo en los círculos europeos de pedagogía científica. El movimiento Escuela Nueva, basado en las ciencias psicológicas aplicadas a la niñez supuso una importante alternativa a los planteamientos y métodos de la enseñanza tradicional (Gómez Molleda, 2017, p. 19).

Estos intentos de renovación se afianzaron fuera de España, en América Latina y en otros países de la misma Europa, a raíz de la Segunda República en España y la consiguiente guerra civil. Pero los libros circularon por las distintas instituciones y Llorens debió tomar contacto con ellos en el seminario ya como consejero. Lo que importa para nuestro trabajo son algunas precisiones sobre la peda-

gogía povedana, donde Macuca encontró las características que debía tener un docente para acompañar al estudiante.

Para Pedro Poveda el educador también tiene un papel protagónico, su formación y ejemplo son fundamentales para el desempeño de su tarea educativa. Acompañar implica una proximidad con disposición al diálogo, es responsable entonces de procurarse una formación continua que lo capacite a para acompañar al joven. El estudiante será crítico y positivo si el educador lo es. El estudiante estará en formación permanente si su educador muestra una permanente formación. Si el educador es cordial, colaborativo y coherente con lo que trasmite el estudiante también lo será. El rol de acompañar hace imposible la existencia de un distanciamiento, de una barrera invisible entre el educador y el estudiante. Esto exige el conocimiento del contexto y la cotidianidad que viven los estudiantes. Educación personalizada es brindar a cada estudiante una atención personalizada, cálida, lo suficientemente cercana que permita la escucha de sus miedos y esperanzas. Se trata de garantizar un clima educativo semejante a la convivencia familiar, lo que hace atractivos los aprendizajes (Cfr. Pedagogía Povedana, 2021). Es claro que Llorens era consciente de las carencias de la población escolar del barrio y de las características que tenía que tener el docente para trabajar en la Escuela de Apoyo. La pedagogía povedana le ayudó a perfilar las características del educador para el Barrio San Martín.

Hemos teorizado en torno al Padre Llorens y su obra en la educación del Barrio San Martín, establecimos nexos entre la Escuela Nueva y la educación personalizada que

aplicó en la Escuela de Apoyo. Teorizamos acerca de cómo se produjo un eclecticismo que dio como resultado una pedagogía capaz de aportar soluciones a los problemas que sufría la población en edad escolar del Barrio San Martín. Presentaremos a continuación una entrevista realizada a un campamentero universitario que colaboró en educación con Llorens.

Entrevista a Héctor Orelogio respecto del Padre Llorens

Muchas personas se comprometieron con el Padre Macuca a trabajar para que los más pobres tuvieran su vivienda en un lugar donde pudiesen vivir con dignidad. Entre estas personas se encuentra el profesor Héctor Orelogio⁶, quien ha aceptado compartir su experiencia de trabajo

6 Héctor Orelogio nació en Mendoza 7 de mayo de 1946 egresó de la UNCuyo como Profesor de enseñanza media, normal y superior en Filosofía. Trabajó en la cooperativa del barrio Infanta y del San Martín desde el cuarto año secundario. Cursando el quinto año participó en la organización del Primer Campamento Universitario de trabajo, así como en el siguiente en la provincia de Neuquén. Trabajó en la organización del secretariado comercial de nivel secundario para adultos en la Escuelita Redonda. Por falta de fondos el mismo no se logró oficializar. Fue Preceptor en el Instituto Reta de la Dirección provincial del menor. Posteriormente se empleó en el Banco de Mendoza donde hizo trabajo gremial como delegado general de la comisión gremial interna. Organizó con otros grupos la escuela sindical bancaria, primera escuela secundaria de adulto de la provincia. Estudios complementarios de orientador social y familiar en el Instituto de acción social y familiar IASYF. Integrante de la unidad organizativa provincial de alfabetización de adultos dependiente de la nación en coordinación con la provincia, con la tarea de abrir centros de alfabetización en toda la provincia (1988). Docente en varias escuelas secundarias de la provincia. Capitán Vázquez, Escuela Ramponi. Docente de la Facultad San

con el jesuita Llorens. Pregunta: ¿Cuál es el sentido que tiene la educación para Llorens?

—No pretendo dar una definición sino acercarnos a lo que pudo haber entendido Llorens por educación a partir de sus manifestaciones y experiencia de trabajo. Puede afirmarse que es una educación popular, tanto informal como formal. Decía Llorens que “una comunidad organizada es aquella capaz por sí misma”. Lo que se nos presenta como una clave para intuir el principio y fin de la educación popular. Comunidad organizada que se apropia del proceso educativo, por ello informal y formal, con sus centros educativos y docentes, que acompaña al barrio en su proceso de toma de decisiones a través de las cooperativas integrales, en función del desarrollo transformador de su realidad, una realidad inmersa en la miseria, pero que camina a un modo de “estar siendo” diferente, sin salir de donde está.

—Este “estar siendo” asumido como “el pobre” en su categoría de marginado pero abierto al buen vivir, autónomo, en búsqueda del fruto, la tierra (aferrarse a ella), al hogar construido por sus manos, pero como casa de material y con servicios, digna de ser habitada, y no simple rancho. Esta autoeducación en la acción vívida, a través del “estar siendo”, afrontando las carencias y adversidades con la dignidad de aquellos sabedores de que mejor que maldecir la oscuridad es encender la velita de la esperanza. Esta semilla ya estaba latente en su estado de indignancia en los primeros habitantes del basural, los descartados de la sociedad mendocina, con que se encontró Llorens. Él

decía “tener una casa digna para ser plenamente hombres”, un tener para ser.

—Esta pedagogía del oprimido⁷, desde sí hacia la transformación de su subjetividad en sujeto histórico hacedor de su propio destino personal y comunitario, fue impulsada por Llorens.

Pregunta: ¿En qué cambió el concepto del voto de pobreza que hacen los jesuitas y cómo incidió pedagógicamente en el barrio, el hecho de que Llorens viviera como albañil obrero en la inestabilidad y emergencia junto a los pobres del barrio y en el barrio?

—La irrupción del pobre en Latinoamérica y otras latitudes redefinió nuestros planteos filosóficos, éticos, teológicos, económicos, culturales, y otros. La vida de los pobres, condenados a la condición de miserables en el basural de Mendoza, llevó al padre Llorens a un replanteo del voto de pobreza propio de los jesuitas, confiriéndole un sentido alternativo. Así al modo de vida de la Compañía de

7 Paulo Reglus Neves Freire (1921 – 1997), pedagogo y filósofo brasileño, es mundialmente conocido por su libro *Pedagogía del Oprimido* del que Hugo Assmman nos dice que apareció en 1969 una edición incompleta publicada en Chile y con la introducción de Ernani M. Fiori. Pero la edición que lo llevará a ser conocido mundialmente es: *Pedagogy of the oppressed*, prefacio de Richard Shaull, Harvard University, 1969. En Sudamérica la *Pedagogía del Oprimido*, se publicó en Montevideo, Tierra Nueva ed. 1970, y en 1972 en Buenos Aires por Siglo XXI Argentina Editores. Respecto del fin de la obra nos dice Freire: “Nuestra preocupación, en este trabajo, es solo presentar algunos aspectos de lo que nos parece constituye lo que venimos llamando ‘la pedagogía del oprimido’, aquella que debe ser elaborada con él y no para él, en tanto hombres o pueblos en la lucha permanente de recuperación de su humanidad” (Freire, 2000, p. 26).

Jesús, donde el no poseer nada le proporcionaba la seguridad propia del burgués, con sus comodidades, provista de todo lo necesario y con compañeros; por la otra vida, la de los pobres del barrio, con la falta de una vivienda en terrenos propios, con enfermedades propias del basural, la intemperie y la falta de atención médica. El hacinamiento sin agua potable, la vida en la indigencia destructora de vínculos sociales, la desesperanza, el sufrimiento continuo; donde no se puede diferenciar al hombre de la basura reinante, el hombre en eso mismo, es decir, el hombre descarte de la sociedad. Por todo esto, al recordar su niñez cuando le llamaban “Macuca”, encuentra el sentido del cambio de estado de pobreza y su nuevo nombre Macuca, como misión y destino unido a las familias del barrio que se llamará como el general: San Martín. Semillas del pobre que se hace cariño, afecto, gratuidad, hospitalidad, trabajo esperanzado en vencer las adversidades sin odio, con lucha constante para construir su hábitat, que se transforma en hogares digno de un pueblo que levanta su cerviz y dice “no” a su miseria.

—Vive el sentido profundo de ser pobre como “don Macuca”, digno, sin egoísmos; nace fuerte, luchador, gozoso de haber encontrado su lugar por sí mismo y unido a muchos que aportaban su esfuerzo al barrio.

—Así incidió Llorens, catalizó lo vivido por todos, lo profundizó en una anticipación de la utopía, iluminó el camino a la creciente Comunidad Eclesial de Base⁸.

8 Comunidad Eclesial de Base: Según el documento de Puebla: son las formas de asociaciones pequeñas en torno a las parroquias, coordinadas y asistidas por los párrocos en la vida de

Pregunta: Según su experiencia ¿Cuál fue el rol de los docentes en el barrio?

—Para responder la pregunta me voy a basar en un artículo de Oscar Bracelis aparecido en la revista Alternativa Latinoamericana, Número 7 de la Fundación Ecuménica de Cuyo. Veamos algunas precisiones que nos acercan al concepto de educación popular a través del diagnóstico y programa a desarrollar con los docentes:

- 1- Rescate de las identidades culturales: lengua, creencias, tierra, organización.
- 2- Trabajar por la articulación de los movimientos populares (organizaciones libres del pueblo)
- 3- Educar para que el marginado económico, social y político emerjan de esta situación.
- 4- Aportar herramientas lógicas, intelectuales, profesionales, y otras..., para luchar contra la ineficacia de las instituciones representativas dirigidas por políticos inescrupulosos.
- 5- Preparar para organizar su propio sistema financiero, ante la acción del poder financiero especulativo y usurario de escala mundial.
- 6- Concientizar sobre la alienación creciente a causa de las decisiones políticas de los países dominantes y las

fe esperanza y caridad eclesial: como iglesia pobre orientadas por las líneas profundas de la Iglesia Católica Latinoamericana, orientadas por el interés de la liberación, de la justicia social, de los derechos humanos y la opción por los pobres. Expresan la emergencia de la Iglesia en la base, entre los pobres y oprimidos, así han podido vivir su fe comunitaria y ensayar los pasos de una liberación que nace y se alimenta de la fe.

multinacionales, sobre los países pobre y los pobres de todos ellos.

- 7- Impulsar la presión popular para concientizar la necesidad del control de los ciudadanos sobre las burocracias gubernamentales que los humillan y les niegan todo aquello que es de su responsabilidad.

—Quedan aún varias propuestas más de Bracelis pero que para nuestro propósito éstas son suficientes.

—En síntesis tanto Llorens como maestros, profesores, cooperativistas, profesionales, universitarios campamenteros y otros, estaban de acuerdo en que el rol docente consistía en brindar una educación personalizada, comunitaria y concientizadora: incentivadora de la motivación social de los educandos y demás miembros de la comunidad. Esto porque el rol docente puede ejercerlo desde la madre que trabajaba en su casa, el cooperativista con su trabajo, el docente en la escuela y así todo miembro de la comunidad del Barrio San Martín.

—Nosotros, los integrantes del CUT (campamentos universitarios de trabajo) vivenciábamos a través de los campamentos un despertar de nuestra misión como militantes del cambio social justo, solidario y autónomo a nivel latinoamericano. El barrio oficiaba de educador de nuestra conciencia, íbamos para trabajar y recibíamos una educación para conformar una visión solidaria para nuestra vocación universitaria.

—La acción docente no-formal de la cooperativa integral del barrio se dio en las asambleas decisorias de los destinos del barrio. En ellas fueron discutidas, resueltas

e implementadas las actividades de planificación de la urbanización, es decir, de los talleres de materiales donde se aprendía un oficio, el terreno para la escuela (primero en los lugares de interés), el centro sanitario para atender la salud primaria y el terreno para construir la capilla del barrio. Entre otros resultados de estas acciones recordamos la desaparición de los prostíbulos que funcionaban en el barrio, la consolidación de familias resquebrajadas al designar a un hombre como responsable de ellas. Esto no por un machismo, sino porque el sujeto firme e impulsor del avance familiar era la mujer, que trabajaba mayor cantidad de horas que los hombres (en servicio doméstico por ejemplo), y en la atención de los niños y ancianos de la familia, por lo que cargar sobre sus hombros otra responsabilidad hubiera sido una tarea frustrante y agotadora. Por ello los hombres dados a rehuir el trabajo y responsabilidades fueron los que debieron tomar el trabajo de integrarse como miembros activos de la cooperativa y hacerse cargo de las cuotas y la asignación del terreno para vivienda.

—Nosotros los campamenteros trabajábamos con la cooperativa y ésta influyó en nuestra visión de trabajo y su organización, además de evitar el abuso que se daba por parte de la comunidad barrial que en algunos casos exigían más de lo que nosotros podíamos hacer.

Pregunta: ¿Cuáles fueron las acciones que realizaron los docentes en el barrio?

—Estableceremos dos momentos temporales para responder. El primero desde los inicios en 1958 hasta 1979. Y luego de ésta fecha continuó el proceso educativo con la

creación de la Escuela de apoyo (incorporada por el barrio como “Escuelita de apoyo”).

– Los campos de acción de los docentes se dieron en: la llamada escuela redonda⁹; la escuelita de apoyo (luego centro educativo Padre Llorens); el CENS técnico de adultos secundario (primera escuela secundaria del barrio); el tranvía, que oficiaba de guardería. El secretariado comercial, el programa de alfabetización y los cursos de oficios, todos se dictaban en la escuela redonda. También se creó un ballet folclórico, el cual fue la base de una forma de expresión estética, pero además consiguió contrataciones actuando en la fiesta de la vendimia de Mendoza. Todo fue inspiración del padre Lloren en conjunto con la cooperativa, así se mostró la mutua implicación de la educación formal y no-formal desde la perspectiva popular de la educación ante las falencias de la escolarización gubernamental en cuanto proyecto educativo ideal impuesto sin considerar la realidad personal y social de los educandos. Acerca de esta enunciación incompleta de las acciones de los docentes, aportaremos algunas apreciaciones valorativas y significativas de estas acciones.

1. La guardería en un tranvía. Espacio inapropiado para este fin. Falto de baño, agua, luz, un solo ambiente a cargo de estudiantes de secundaria del Colegio del

⁹ Escuela Redonda: Llamada así por su forma, fue un centro educativo comunitario de adultos. Se impartían cursos de labores: Tejidos, bordados, corte y confección, oficios de electricidad, carpintería, el secretariado comercial (secundario) y la alfabetización de adultos. Funcionó hasta 1976 año en que fue cerrado por la dictadura cívico militar. Dependía de DINEA. Dos años después un incendio la destruyó por completo sin que se conozcan los autores del hecho.

Magisterio. Vale recordarlas por su empeño y responsabilidad a Cheli González Gaviola. Llegaban al barrio al anochecer porque el micro no pasaba temprano a la mañana, por consiguiente debían dormir en el tranvía cuidadas por la mirada de los vecinos y nunca hubo que lamentar un incidente. Brindaban cuidados pedagógicos a los niños lo que posibilitaba que los padres salieran temprano a sus trabajos. De esta manera se evitó que los niños se expusieran a accidentes o incendios por estar solos en casa lo que salvó las vidas de niños.

2. La “escuelita redonda”. En ella se dictaban cursos de labores, electricidad y otros; así se formó sin oficializar el secretariado comercial de nivel secundario con docentes que compartían entre tres el sueldo de un nombramiento de DINEA.
3. Una escuela especial. Es elogiado haber encarado el mismo trabajo en cooperativa como escuela de dirigentes: los alumnos cumplían con prácticas de todas las acciones que las cooperativas encaraban en el barrio (participación en las asambleas, en la conducción de la cooperativa, en el área contable y administrativa, en los obradores de materiales, etc.). La razón de esta forma de trabajo era porque cuando terminaban sus estudios, no se los tomaba para trabajar en razón de vivir, “pertenecer” al barrio del basural. Así los jóvenes estudiaban y trabajaban en el barrio sin futuras frustraciones laborales.
4. El plan de alfabetización. Es admirable la contracción al trabajo de las docentes, concurrían sin importar el

clima y muchas veces enfermas. Recuerdo a Rosita Jait entrando al barrio en pleno invierno con su pierna totalmente enyesada y sin tomarse una licencia. Las docentes decidieron concurrir a los ranchos para dar clase por la vergüenza que las ancianas sentían, no querían que los jóvenes de la escuela redonda supiesen de su carencia. Esta forma de trabajar personalizó la enseñanza a grado máximo, las personas mayores tuvieron una metodología a la medida de su situación personal, del dolor y vergüenza de saberse analfabeta y que se tradujo en alcanzar una meta largamente acariciada.

5. La escuela de Apoyo. Se formó con la profesora María Catalina Fernández y su esposo el profesor Luis Emilio Ruiz. A ambos el padre Llorens les impuso la condición de respetar el aprendizaje personalizado y que viviesen en el barrio. En la actualidad todavía viven en esa casa. Esta premisa de compartir la comunidad educativa radicados en el lugar es una innovación que hoy no es tenida en cuenta dado que los bonos de puntaje no lo permiten. Pero la comunidad educativa necesitaba que los docentes vivieran en el barrio. Esta condición es importante porque la convivencia barrial permite un conocimiento mayor y un verdadero compromiso de los docentes con los educandos y sus familias. Se trabajó buscando una educación personalizada y comunitaria, concientizadora del propio valor y dignidad, una pedagogía de la esperanza del hacerse a sí mismo un ser nuevo responsable, capaz, alegre y comprometido con su comunidad. Por cierto,

esto exige la capacitación permanente del docente y mayor dedicación. En este tiempo extra clase se visitó las casas, se conoció las familias, el barrio, situación laboral y realidad compleja.

—Por razones de trabajo y familia no pude continuar participando con Llorens por lo que voy a exponer algunos comentarios del libro *Escuelas felices y eficaces en contextos vulnerables* de los profesores Fernández y Ruiz, libro nacido de sus experiencias de ese tiempo.

—La Escuela de Apoyo funcionaba en doble turno, por la mañana estaba abierta desde las siete horas hasta las doce. A esa primera hora llegaban muchos niños. El aula estaba preparada con distintos rincones de lengua, matemáticas y otros. Los niños sentían que eran esperados. Esta primera hora de siete a ocho era voluntaria, asistía el que quería, pues el horario obligatorio iniciaba a las ocho. Esta primera sesión era un tiempo de trabajo individual y luego otro grupal. Se empleaba en orientar, solucionar dudas y consultas y ejercitar a los alumnos con una puesta en común por grupo. No había timbre, se ponía música como señal del fin de esta primera hora. Así se formaba la responsabilidad de respetar los tiempos. Todos preparaban el aula para tomar el desayuno, pan aportado por un vecino panadero, un supermercado colaboraba con yerba, leche, te y azúcar, y un verdulero con la fruta. El recreo de treinta minutos se componía de quince con juegos didácticos y otros quince con juegos libres. La segunda sesión comenzaba con ejercicios de relajación para calmar la excitación del recreo. Había un silencio con meditación que preparaba al

alumno para trabajar en una puesta en común general que ocupaba el resto de la mañana. Luego de poner en orden el curso y despedir a los niños, éstos se retiraban a sus casas. No se aceptó una educación mínima, se exigió que cada uno avanzara según su ritmo en su propio proceso educativo. Se daba lugar a la presencia de los padres para que presenciaran la labor docente y pudieran apreciar el desempeño de los chicos.

—Los padres fueron incorporados compartiendo tareas con sus hijos, salidas educativas a la ciudad y otros destinos. También se organizó una “escuela para padres” con charlas y lecturas formativas para brindar herramientas y contenidos para la educación sexual, frente a la droga, el alcoholismo y demás problemáticas que surgían en la sociedad. Era fundamental el apoyo de la familia en la educación de los hijos en este comienzo de la escuela de apoyo.

—En síntesis el centro educativo Padre Llorens profundizó el proceso educativo formal y no formal transformando al barrio de una comunidad social a una comunidad educativa. Esto me recuerda una frase de San Martín que considera a un hombre ilustrado más peligroso que otro armado con un fusil. El padre Llorens buscaba una sociedad del libro, formada para vencer los problemas que impidan su libertad, así como San Martín marchaba con su biblioteca porque sus libros eran tan importantes como sus armas, el barrio buscó educar, ser la comunidad del libro a la manera del pueblo de Israel en el Getto de Varsovia que escribía: “aunque sangre el corazón seguiremos caminando” así surgió el barrio San Martín. La educación era para una formación integral de personas competentes

e integras espiritualmente, reflexivas, críticas, capaces de trabajar individual, grupal y en forma de taller. La escuelita logró que sus alumnos se ganaran los primeros puestos en sus escuelas; no solo por sus competencias, sino por lograr ser personas diferentes: cordiales, serviciales, respetuosas, cariñosas como Macuca. Esta experiencia fue tomada posteriormente por la provincia y creó los CEOS, Centros Educativos de Origen Social, en 1988. Son centros maternos con perspectivas pedagógicas, articulada con aspectos y servicios que hacen a la salud, alimentación, recreación, arte y cultura. Hoy están extendidos por todos los departamentos de la provincia de Mendoza en zonas urbanas y periféricas.

—El centro educativo Padre José María Llorens pasó a depender de la provincia de la dirección de educación privada, recibe el cien por cien de aporte estatal para el pago de sueldos docentes y se mantiene totalmente gratuito. Para contribuir a lograr identidad y pertenencia institucional y poder profundizar el vínculo con los estudiantes, se buscó que los profesores concentraran la mayor carga horaria posible en el centro educativo. Para la admisión de los nuevos docentes se tuvo en cuenta además de la formación académica requerida para el cargo a desempeñar, la capacidad de apertura y disponibilidad para avanzar institucionalmente en un proceso de crecimiento continuo según los lineamientos educativos del centro, y el poder dedicar con sentido de “gratuidad”, el mayor tiempo posible a las actividades que con los alumnos y las familias se desarrollaban en la institución.

—A continuación quiero señalar las distinciones que

el Centro Educativo Padre Llorens ha recibido a la fecha: Primer Premio “Gobernador de la Provincia” por calidad de proyecto y logros obtenidos por los alumnos (Mendoza, 2001); Distinción “Divino Maestro” otorgado por CONSUDED a sus directivos en 2004; Premio de Honor “Senador Domingo Faustino Sarmiento” abril 2009. Distinción que el Congreso de la Nación otorga a “quienes sobresalgan por su obra emprendedora, destinada a mejorar la calidad de vida de sus semejantes, de las instituciones y sus comunidades”.

—María Catalina Fernández, licenciada y profesora en ciencias de la educación, fue encargada del documento base del Centro Padre Llorens. Entre otras actividades fue coordinadora de los talleres destinados a supervisores y directores de las 257 escuelas afectadas al programa efectuado entre octubre a diciembre 1992 y responsable del PROMERE (Programa de mejoramiento del rendimiento escolar de la provincia de Mendoza), 1992. Cursos sobre educación personalizada: Una propuesta de trabajo en sectores populares 1989. Aula taller.

Bibliografía

- Fernández, Nora Alejandra (2016). *El surgimiento de la Escuela Nueva en Mendoza: Fundamentos de su propuesta educativa*. [Tesis doctoral. Facultad de Filosofía y Letras. UNCUIYO]. Repositorio Institucional.
- Freire, Paulo (2000). *Pedagogía del Oprimido*. Disponible: <https://www.ensayistas.org/critica/liberacion/variados/freire.pdf> (02/11/2021)
- Gadotti, Moacir (2000). *Historia de las ideas pedagógicas*. México: Siglo XXI editores. Disponible: <https://josedominguezblog.files.wordpress.com/2015/06/gadotti-moacir-historia-de-las-ideas-pedagogicas-1.pdf>

- Gómez Molleda, María Dolores (2017). *Cristianos en la sociedad laica: Una lectura de los escritos espirituales de Pedro Poveda*. España: Narcea Ediciones
- Institución Teresiana (2020). *Pedagogía Povedana*. España: Red de centros de la Institución Teresiana. Disponible: <https://www.redcentrosit.org/propuesta-educativa/pedagogia-povedana> (02/11/2021)
- Llorens, José María S.J. (2000). *Opción fuera de la Ley*. Buenos Aires: Lumen.
- Mattuck, Israel I. (1971). *El pensamiento de los profetas*. (1ra reimp.). México: Fondo de Cultura Económica.
- OIE-UNESCO (2017), *Aprendizaje Personalizado: Herramientas de Formación para el Desarrollo Curricular*. Ginebra: Oficina Internacional de Educación UNESCO. Disponible en: <http://www.eduy21.org/Publicaciones/Aprendizaje%20PersonalizadoUnesco.pdf> (02/11/2021)

CONCEPCIÓN DE LA GUERRA EN EL ARTE IMPURO DE JOSÉ BERMÚDEZ

Ana Ramírez¹

 ORCID ID <http://orcid.org/0000-0003-1705-9239>

Durante el proceso de ascenso de las dictaduras militares a lo largo de las décadas de 1960 y 1970 el arte adquirió y construyó, a partir de las experiencias que se suscitaron, una función clave ligada a la concepción de *arte impuro* que retoma y analiza Arturo A. Roig (2003). Este arte es atravesado por la historicidad, sus temas y sus prácticas no se alejan de los procesos políticos, sociales y económicos en el que se encuentra inmerso el artista. Esa realidad lo demanda siempre y debe construir caminos y respuestas para abordarla.

El *arte impuro*, además, considera primordial la conexión con el pueblo, ideal que las experiencias mendocinas del Taller de Arte Popular Realista, el Club de Grabados y el Taller de Arte Mural exploraron. Estos espacios direccionaron el arte producido por el pintor y grabador José

¹ Profesora y Licenciada en Historia, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo. Ha obtenido el título de Magister en Estudios Latinoamericanos por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. Actualmente cursa el Doctorado en Historia como becaria de la Secretaría de Internacionales, Investigación y Posgrado de la UNCUYO.

Bermúdez² y lo transformaron en un protagonista de la esfera cultural provincial. Fue partícipe y organizador de prácticas novedosas que lo estimularon en el desarrollo de un arte político y en torno a la necesidad de repensar sus producciones frente a distintas problemáticas socioeconómicas.

Para los hacedores culturales el arte no era solo portador de valores estéticos sino también políticos e ideológicos. El Club de Grabados significó para Bermúdez la comprensión de un lenguaje en el cual canalizar aquellas preocupaciones e inquietudes relacionadas con el arte político y social. Priorizaron la labor colectiva por sobre la individual y anhelaban construir una fuente de trabajo con elementos aperturistas. Propósitos que fueron heredados por el Taller de Arte Mural que funcionó en la provincia de Mendoza entre 1957 y 1961. En él trabajaron temas históricos y educativos en espacios sociales y de gobierno resignificando, de algún modo, la experiencia mexicana.

2 José Bermúdez nació en San Rafael el 22 de julio de 1923. Sus primeros pasos en el arte los dio en la Escuela de Dibujo al Aire Libre fundada en 1933 por Vicente Lahir Estrella y dependiente de la Asociación Cultural de Extensión Artística al Aire Libre. En 1936 ingresó en la Academia Provincial de Bellas Artes donde obtuvo el título de Profesor de Dibujo y Pintura en el año 1946. Contó en los cursos superiores con las enseñanzas de Roberto Azzoni, sobre todo, en el conocimiento del dibujo natural del desnudo. Luego, tomó clases de paisaje al aire libre con Antonio Bravo y estudió la figura humana en la Sociedad de Artistas Plásticos fundada en 1941, de la que fue miembro. En 1952 Bermúdez integró el Taller de Arte Popular Realista que funcionó en la casa de Luis Quesada y estuvo abierto a todos los que deseaban participar. A lo largo de los años, generó y participó de distintas experiencias culturales como uno de los artistas más reconocidos a nivel local.

A principios de la década de 1970 Bermúdez intervino en diversos eventos tanto nacionales como internacionales. Pero hemos observado, a partir del análisis de catálogos y de distinta documentación periodística, que a mediados del decenio se corre de los espacios oficiales para trazar diversas actividades en galerías y en el Taller Nuestro Teatro (TNT).

El TNT fue un espacio alternativo de expresión y circulación artística, aglutinante de una gran cantidad de actividades culturales. Los artistas gozaban de autonomía a la hora de preparar y exhibir sus obras, tampoco debían pagar un arancel por usar las salas del taller a diferencia de las galerías comerciales³. Dentro de los espacios culturales los sujetos pueden reproducir o resistir las estructuras dominantes a través de distintas acciones y prácticas sociales. En el TNT se desarrollaron contra-discursos (Lefebvre, 1991) sostenidos por actores que se negaron a reconocer y a aceptar el discurso hegemónico. A través de las distintas producciones culturales y los nuevos modos de circulación artística que se plantearon, se intentó discutir y subvertir las lógicas de dominación y las medidas represivas del poder político. La labor del Taller cesó en septiembre de 1974 víctima del atentado provocado por el Comando Anticomunista Mendocino (CAM).

3 "La galería de arte debe ser la única en el país, de índole privada, que no solo no cobra absolutamente nada a los expositores por el uso que hacen de ella, sino que TNT se hace cargo del pago de los catálogos, del vino de honor, y de todos los gastos de promoción. Ya no hay excusa para esos artistas de café que dicen que no hacen nada porque no tienen lugar donde hacerlo, se enoja Owens" (en *Claves*, 1973, p. 35).

La cultura sufrió un importante repliegue luego de la instauración de la última dictadura militar en la Argentina. El gobierno de facto utilizó como mecanismo de censura y control las *Listas Negras* destinadas a los referentes educativos, intelectuales y artísticos. Esto provocó una evidente transformación en los intereses plásticos de José Bermúdez que lo habían distinguido hasta el momento. Es preciso aclarar que no dejó de lado el abordaje y tratamiento de temas cotidianos y sociales, pero entre 1972 y 1983 tales figuras y escenarios conviven con la realización de series sin precedentes en su trayectoria que constituyen un episodio de su vasta actividad. Profundamente interpelado por la realidad que lo circundaba, se encontró censurado e incorporado en las *Listas* y cesanteado de su trabajo.

En este panorama internaliza y reflexiona sobre la instauración de los distintos procesos dictatoriales que azotaron la región latinoamericana y aquellos eventos de escala global que desataron el reclamo de una gran cantidad artistas del continente como fue la Guerra Fría y la aplicación de la Doctrina de la Seguridad Nacional. Según la autora Ana Longoni (2014), dos tópicos surgidos de la Revolución Cubana y del triunfo electoral de la Unidad Popular en Chile en 1970 orientaron la perspectiva de artistas e intelectuales de la época en todo el continente: la reivindicación de la militancia política como el lugar del intelectual en la revolución y la denuncia de las formas culturales al servicio de la dominación imperialista. Se marcó, además, el rol de la industria cultural para frenar el avance principalmente norteamericano. Lo que derivó en la necesidad de obras testimoniales del panorama político,

vitales para la acción y para transmitir un mensaje claro y contundente. De aquí se desprende la apelación cruda a la muerte que plasmó José Bermúdez en sus grabados como resultado cardinal de la guerra y del imperialismo.

Por estos años, Bermúdez llevó a cabo la construcción de imágenes dialécticas que en términos de Walter Benjamin (2005), son aquellas imágenes auténticamente históricas en el que el lenguaje hace posible su abordaje y comprensión. Es la imagen que desgrana el carácter representacional del contenido político que enuncia, para apelar a un trasfondo ajeno al orden de la percepción, de la intuición y de lo visible. Esta imagen apunta en su registro y enunciación a establecer una mirada crítica. Por su parte, para Natalia Magrin (2019), la legibilidad de la imagen no puede desanudarse del tiempo de enunciación de la mirada del receptor.

La producción cultural del artista construida a lo largo de la década de 1970 puede ser dividida en tres tipos, según la temática que aborda. En primer lugar, se encuentran los grabados destinados a distintos acontecimientos y problemáticas internacionales con hincapié en el desarrollo de la Guerra Fría y de la Guerra de Vietnam. Luego, continúa con su serie *Los Depredadores* que presenta claras críticas a las políticas económicas propias del período de acumulación capitalista y los albores del modelo neoliberal que se instaurará en los años '90 en Latinoamérica. Para concluir con representaciones vinculadas directamente con las prácticas del terrorismo de Estado y la denuncia a las violaciones de los derechos humanos.

Los grabados establecieron una doble ruptura. En

primer lugar, respecto del propio artista si nos referimos a la perspectiva plástica y temática en la que se había centrado hasta los años '70. Además, de la elección del grabado como soporte para las obras, el cual marcó una diferencia sustancial con los aires de modernización y experimentación de la época. En segundo lugar, las imágenes se encuentran en completa relación con el arte que tuvo lugar a finales de la década de 1960 que se destacó por tener una intencionalidad política clara y un discurso de denuncia.

Para el análisis de las imágenes partimos de la premisa que son series originadas en una realidad discursiva compleja, conflictiva y, a su vez, dinámica y por lo tanto cambiante. Dicho objeto de estudio nos condujo a establecer un diálogo con el emisor del mensaje y con su contexto de producción. En esta oportunidad haremos referencia a dos producciones culturales que surgieron de su análisis e interpretación de la coyuntura bélica internacional, *La Guerra y Defoliación de Primavera*⁴.

Para el análisis de los grabados tuvimos en cuenta el proceso de la comunicación que identifica la fuente, el emisor, el canal, el mensaje y el destinatario de cada producción cultural (Eco, 1973). En la obra *La Guerra* de 1972, observamos como la fuente del mensaje a los distintos conflictos bélicos que se produjeron a lo largo de la década de los '60. Estos influyeron de un modo particular en José Bermúdez, tanto las distintas etapas de la Guerra Fría como el posterior estallido de la Guerra de Vietnam.

⁴ Ambas imágenes obtenidas de: Bermúdez, José (1992), *Obra Gráfica*, Mendoza, Zeta Editores, p. 115.



José Bermúdez, *La Guerra*, grabado, 1972.

Este proceso comunicacional se encuentra mediado no solamente por la obra en sí sino también por una serie de poemas y de reflexiones que el propio artista escribió con posterioridad. Cumpliéndose lo que establece Didi-Huberman (2012) que, en cada producción testimonial, en cada acto de memoria, el lenguaje y la imagen son solidarios y no dejan de intercambiar sus carencias. Entendemos así, que una imagen siempre acude cuando las palabras parecen faltar o la claridad de las mismas no abunda y, a menudo, las palabras surgen cuando la imaginación falla.

Como sujeto emisor de la producción colocamos a José Bermúdez cuyo arte se encuentra dentro de la dimensión del *arte impuro*. Para explicar esta categoría teórica y su relación con Latinoamérica, el filósofo Arturo Andrés Roig recurre primero a desentrañar la dicotomía entre puro/impuro. Señala que los defensores del arte como una estética pura de belleza fueron Antonio Caso y José Ortega y Gasset. El primero de los autores dice que el arte es puro o no es arte, requiere de una contemplación desinteresada, carece de una finalidad y se basta a sí mismo. No posee un anclaje con la realidad que condiciona e interpela al artista. Mientras que Ortega y Gasset analiza solo el “arte artístico”, el arte es solo arte –sostiene– desproblematizándolo. Se trata de un objeto depurado y el artista el sujeto purificador, no existen sentimentalismos solo una realidad contemplada. Para Roig, en cambio, “el arte puro es una creación teórica forzada. Si el arte es liberación, lo será, pero dentro de un marco de condicionamientos imposibles de ignorar y que están expresados en el concepto de vida humana” (2003, p. 20).

En este sentido, los autores Ortega y Caso afirman que: “el arte puro es refinado, noble, culto y por eso mismo liberador. El otro arte, aquél que se ata a motivos, es vulgar, plebeyo, grosero o, cuanto más primitivo, en fin, impuro, tomando este término, como es de suponer, en su sentido negativo” (Roig, 2003, p. 26).

Para alcanzar este “arte puro” proponen la deshumanización de las experiencias estéticas, es decir, eliminar progresivamente los elementos humanos. Para Roig esto solo alimenta las formas más reaccionarias del pensamiento social y político, que llevan solo a las clásicas distinciones entre la humanidad selecta y la humanidad vulgar.

La contraposición a este arte puro es el acuñado por Justino Fernández, el *arte impuro*, que utilizó para explicar los distintos momentos artísticos a lo largo de la historia mexicana. El autor asevera que dicho arte no se encuentra ajeno a la realidad que vive el artista que es siempre social e histórica. El arte es valioso no por su belleza, que no puede separarse de la obra de arte, sino por ocuparse y revelar intereses vitales.

Las consideraciones de José Ortega y Gasset y Antonio Caso acerca del arte solo llevan a excluir su función social y política descreyendo, además, de la profunda e importante labor que despliega el artista como sujeto comprometido con la sociedad al producir una representación cultural. Dichos enfrentamientos, como por ejemplo la contienda entre el “arte académico” versus el “arte popular”, solo reproducen una lógica hegemónica de las desigualdades, el dominio de los recursos y el manejo de la

información. La cuestión de la pureza artística nos habilita a pensar que solo se trata de una concepción aristocrática del arte que engendra el rechazo del “arte popular”.

Podemos inferir que el *arte impuro* está vinculado a los procesos históricos que nos revelan y nos aclaran aquellos intereses y problemáticas de la humanidad. En esta concepción el artista tiene un papel principal: el de interpelar la realidad que lo circunda y el de proponer nuevos abordajes. Observamos que a finales de los años ‘60 los artistas adquieren un compromiso político y social tal que intentan dar un paso más y utilizar al arte como una herramienta de acción y de denuncia. Con la bandera de este *arte impuro* aspiraron a concientizar, instaron a la sociedad a ser parte de los procesos creativos y emprendieron la lucha por la democratización de los espacios y de las experiencias.

El canal elegido por el pintor es su técnica gráfica en la que expresó el dramatismo de los hechos políticos, sociales y económicos del período. Seleccionó al grabado como el medio más adecuado para interpretar la violencia política. Con respecto al mensaje de *La Guerra*, representa a las luchas armadas que se desarrollaron tanto en el plano internacional como en el continental. Recordemos que muchos de estos artistas se encontraban movilizados política e ideológicamente por la experiencia de la Revolución Cubana. Esta obra forma parte de las lógicas de resistencia que desarrolló Bermúdez en el momento en el que primó la censura y la represión. Como sostiene Didi-Huberman, las imágenes:

Forman parte de eso que los pobres mortales se inventan para registrar sus estremecimientos (de deseo o de temor) y la manera como ellos también se consumen. Es entonces absurdo, desde un punto de vista antropológico, oponer las imágenes a las palabras, los libros de imágenes a los libros a secas. Para cada uno de nosotros, todos forman en conjunto un tesoro o una tumba de la memoria, no importa si ese tesoro es un simple copo o si esa memoria está trazada sobre la arena poco antes de que una ola la disuelva (2012, p. 17).

En cuanto a la organización formal del grabado se encuentra dividida en dos partes. La superior, que posee una mayor dimensión con respecto a la inferior, establece una relación entre el aparato bélico, el desarrollo de la industria y el terrorismo de Estado. “Para la fecha de producción de este grabado, la crueldad de las luchas armadas adquirió niveles inconmensurables, parecía un festival de horror” (Bermúdez, 1992, p. 114). El artista eligió utilizar personajes deshumanizados que llamó “feroces robots de acero” descendiendo de helicópteros, armados y alertas dispuestos a cazar y destruir todo a su paso.

Por su parte, el sector inferior de *La Guerra* encarna a la parte más humana de la obra. Encontramos a una pareja con un niño en brazos escondidos bajo tierra cuyos rostros denotan el miedo y la resignación frente a un estado de guerra total. Imagen que podemos percibir, además, teniendo en cuenta la amplia relación que existe entre la tierra y la vida si centramos la mirada en la pareja y el pequeño escondidos. La tierra como protectora de la vida que late

en sus entrañas y esta como la semilla que se alimenta y crece desde su interior. Responde a un proceso biológico y, a su vez, histórico que, apuesta al futuro, a la maduración del fruto como símbolo de una nueva generación que intenta desarrollarse en un contexto de paz social y lejos de las contiendas armadas.

La división de la obra en dos partes o fases posee, además del plano simbólico que construye el autor, visibles referencias históricas. En la estructuración sígnica se puede observar la relación con un determinado contenido, en este caso, muy reciente para el artista. Sabemos que Bermúdez se encontraba conmovido por el desarrollo de la Guerra de Vietnam y que fue un estudioso de sus etapas⁵. En este grabado hace una particular alusión a una táctica utilizada durante esta contienda. Grafica los llamados túneles de Cu-Chi que se encuentran aproximadamente a 40 km de Ho Chi Minh, ex Saigón. Estos elementos sígnicos son un caso de *ratio facilis*, es decir, el sujeto emisor tiene a su disposición en el propio repertorio de conocimientos culturales e históricos un tipo expresivo que se debe comprender concretamente como espécimen expresivo. Este tipo está relacionado con un contenido determinado o una porción del campo semántico (Eco, 2007). En esta oportunidad, el conocimiento del autor sobre los túneles actúa como signo dentro de la obra.

Los túneles fueron construidos a partir de 1945 durante la guerra colonial contra Francia. Los campesinos se

⁵ Dato proporcionado por su hija, Liliana Bermúdez (Entrevista realizada el 12 de octubre de 2019).

encargaron de cavar una extensa red que cubrió 220 Km a lo largo de las aldeas. Luego, se transformaron en el emblema de la resistencia del Viet Cong frente a los ataques del ejército norteamericano.

Los túneles servían como almacenes, hospitales, puntos de reunión, centros de planeamiento e incluso fábricas de armamento. Las guerrillas infiltradas, los equipos y las municiones eran desplazados desde Camboya hasta puntos de reunión en los túneles. Los estadounidenses entendieron la relevancia de los túneles, pero no alcanzaron a comprender su importancia táctica, en el entendido que eran mucho más que simples escondites. Para los vietnamitas los túneles eran la forma de transformar aldeas en fortalezas sólidas, al tiempo que les permitía contrarrestar la superioridad estadounidense en potencia y armamento moderno, ya que desde estos sitios se podían lanzar ataques sorpresa. Estados Unidos trató de contrarrestar los túneles mediante la “ratas de túneles” (soldados destinados a luchar en los túneles), bombardeos y uso de bulldozers (Forigua Rojas, 2008, pp. 595-596).

Con respecto al destinatario como fase final del esquema del lenguaje, destacamos nuestra labor activa como investigadores a la hora de seleccionar el objeto que nos conduce a la comprensión de un determinado proceso histórico. Tenemos en cuenta, además, que como toda producción artística adquiere un sentido de acuerdo al momento en el que se la estudia y en cuanto se establece un análisis con la realidad de ese destinatario.

“Desde lo alto descendía una infernal máquina bélica que desfiguraba los sentimientos humanos, hasta parecer simples y feroces robots con corazas de acero en la más inhumana cacería del hombre” (Bermúdez, 1992, p. 114). En relación a este último análisis del grabador, sobre la cacería y muerte del hombre por el hombre, Michel Foucault (2000) se pregunta, al pensar ineludiblemente en la guerra dentro de su análisis sobre el biopoder, ¿cómo es posible hacer la guerra a los adversarios matando a su vez a millones de ciudadanos sino es activando la noción de racismo? De esta forma, en una guerra hay dos intereses, destruir no solo al adversario político sino de igual modo a la raza rival:

En cierto modo no hay allí más que una extrapolación biológica del tema del enemigo político. Pero, más aún, la guerra –y esto es absolutamente nuevo– va a aparecer a fines del siglo XIX como una manera de fortalecer la propia raza mediante la eliminación de la raza rival (según los temas de la selección y la lucha por la vida), sino también de regenerar la nuestra. Cuanto más numerosos sean los que mueran entre nosotros, más pura será la raza a la que pertenecemos (Foucault, 2000, p. 232).

Si atendemos a la relación dialógica entre la obra y el contexto observamos la presencia de los rasgos ideológicos del artista. Entendiendo a la ideología no solo como el conjunto de ideas o creencias, sino definida como el ordenamiento sistemático de una jerarquía de significados y el establecimiento de una serie de posturas para asimilar esos significados. Según Griselda Pollock, la ideología “se

refiere a prácticas materiales encarnadas en instituciones sociales concretas por medio de las cuales los sistemas sociales, sus conflictos y contradicciones, se negocian en términos de luchas, dentro de las formaciones sociales, entre los dominadores y los dominados, los explotadores y los explotados” (2013, p. 30). Esta última relación, en términos de Foucault, entendida no como algo global sino desde la óptica de las diversas formas de dominación que se pueden ejercer dentro de una sociedad, “los múltiples sometimientos que se producen y funcionan dentro del cuerpo social” (2000, p. 36).

Teun Van Dijk (1996) plantea que, desde el punto de vista del análisis discursivo, la ideología se puede conceptualizar como el marco de trabajo básico que subyace a las cogniciones sociales de un grupo. Una ideología no solo controla el contenido preferencial del conocimiento y de las actitudes, también, establece la coherencia entre estos y las metas. Las ideologías controlan las estrategias fundamentales para la defensa, legitimación y promulgación de las actitudes sociales en el habla, el texto y las acciones.

De este modo, es claro el impacto negativo de la invasión y de la guerra de Vietnam que el emisor pretende comunicar. Sus preocupaciones estéticas viraron, se transformaron y se pusieron al servicio de su sensibilidad interpelada por los acontecimientos que asolaban y conmovían a la humanidad con una crítica ideológica al poder político. Seguimos a Roig (1993) en este análisis, cuando expresa que el discurso político e ideológico está siempre presente en la totalidad de las manifestaciones discursivas del lenguaje o de los lenguajes de una comunidad y de un

momento histórico determinado. Entendiendo a lo político como las diversas manifestaciones conflictivas sobre las que se organizan las relaciones humanas.



José Bermudez, Defoliación de primavera, grabado, 1972.

Sin dejar de lado su crítica a los acontecimientos bélicos, en este grabado de 1972 profundizó su análisis y dirigió su mirada a las consecuencias devastadoras que provocan las guerras sobre los pueblos. Con esto imaginó y expresó lo que pocos se atreven a decir, hablamos de la devastación de las guerras que se traducen en la muerte de los más inocentes. Puso en imágenes lo indecible, lo inimaginable, ya que en la medida que estos hechos se sucedieron y se prolongaron en el tiempo fue necesario darles forma y otorgarles un significado imaginable.

El arte expresa algo que no puede decirse de ninguna otra manera, enuncia Todorov (1991) en su estudio sobre las teorías del símbolo y el signo, este presenta a menudo un importante contenido indecible. Para ahondar en este atributo retoma a Kant, cuando expresa que lo inimaginable se relaciona con las ideas estéticas, concepto esencial en su sistema y parte del contenido en las obras de arte. La imagen artística expresa aquello que no puede ser dicho por ninguna fórmula lingüística, sugiere lo que la lengua no dice. Ese aspecto lo dota de cierto carácter irracional que se mantiene en el proceso de circulación de la obra, es decir, desde el productor de la imagen o la poesía hasta el consumidor. Este último puede explicarla con una sobreabundancia de palabras y concederle un desbordamiento de significados en la búsqueda por desgranar su mensaje:

Como en Kant, esa imposibilidad de nombrar con palabras el contenido del arte, esta intraducibilidad de la obra artística está en cierto modo compensada por la interpre-

tación plural, infinita, que suscita la obra misma (Todorov, 1991, p. 271).

La historia se revela en la medida que la podemos expresar, que podemos explicar sus consecuencias o analizar los factores sobre el desarrollo de determinados hechos. Así las imágenes se transforman en herramientas, en documentos. Las mismas ofrecen los datos a las palabras que a veces fallan o no alcanzan para los historiadores, sobre todo, cuando el horror de los acontecimientos es inexpresable.

Tal como lo explica Didi-Huberman (2012), en su análisis sobre las cuatro fotografías tomadas en Auschwitz. Esas imágenes que revelaron el horror cotidiano de los hornos crematorios fueron las que permitieron retratar lo inimaginable para la sociedad en la segunda mitad del siglo XX. Las representaciones visuales conforman un importante recurso de la memoria para que estos hechos no sean olvidados. La imagen que nos recuerda el horror del pasado evita la reiteración y el eterno retorno de lo mismo, aquí la labor de los analistas es fundamental. Sostener la tesis que los horrores de la historia como los desarrollados durante la *Solución Final* por el Estado nazi, en el que coincidió el biopoder generalizado con una dictadura que multiplicó al cuerpo social el derecho de matar (Foucault, 2000) o los desastres que dejó Vietnam o el accionar de las dictaduras latinoamericanas a lo largo de la década de los '70 no pueden ser representados porque son algo inimaginable o impensado por nuestra realidad solo nos conduce a borrar y relajar dicha memoria.

Bermúdez utilizó la “depredación” como categoría para

la producción de la obra y su posterior articulación con el poema. Se trata de una de las características principales de los Estados imperialistas y parte de la naturaleza de los regímenes políticos que se instauraron en la región latinoamericana. Relaciona el término con aspectos económicos, culturales y visiblemente con la violación de los derechos humanos. Otra de las categorías, analizada por Giorgio Agamben (1998), que entra en discusión y que forma parte de todo estado de excepción –como es una guerra armada– es la de “vida sin valor” (o indigna de ser vivida) propuesta por el especialista en derecho penal Karl Binding y llevada a cabo por el programa de eutanasia ideado por Adolf Hitler y Heinrich Himmler en 1940. Se trata de una nueva concepción de la vida y de la soberanía del individuo sobre su propia existencia: “la vida deja de ser políticamente relevante, y no es ya más que «vida sagrada» y, como tal, puede ser eliminada impunemente” (Agamben, 1998, p. 176).

Una vez más la fuente es Vietnam y los distintos enfrentamientos armados. En esta oportunidad, el emisor construye un mensaje cuyo principal protagonista es la destrucción de los pueblos. Estructura una visión oscura sobre la humanidad que es arrasada por la maquinaria bélica puesta al servicio del poder.

Gigantescos y metálicos moscardones espolvorean su química de muerte en el follaje de los bosques que ocultan al enemigo. La tecnología fabrica inviernos en la depredación más absoluta. La primavera de la vida recibe el coletazo como una maldición de los cielos en el más dramático y desolado paisaje (Bermúdez, 1992, p. 117).

En relación al avance de la ciencia al servicio del poder político y de la guerra, Foucault considera en su clase del 17 de marzo de 1976, que uno de los límites en el ejercicio del biopoder es la paradoja del poder atómico que socava la soberanía humana, en referencia a las guerras modernas: “Este exceso de biopoder aparece cuando el hombre tiene técnica y políticamente la posibilidad no solo de disponer de la vida sino de hacerla proliferar, de fabricar lo vivo, lo monstruoso y, en el límite, virus incontrolables y universalmente destructores” (2000, p. 229).

Como figura central de su mensaje Bermúdez ubica a la figura del pueblo encarnado en un solo hombre, muy joven, casi un niño, devenido en desesperanza. Los rastros faciales como en los refugiados de *La Guerra* denotan miedo, pero esta vez en un estadio superior ya no presentan señales de lucha sino de resignación. En este grabado utiliza elementos sígnicos considerados dentro del caso de la *ratio difficilis*, según Umberto Eco (2017), es cuando el emisor tiene presente una porción del contenido. Bermúdez había trabajado el contenido en la obra anterior pero no dispone o no utiliza el tipo expresivo convencionalizado.

En este caso debe organizar, según su propósito, un tipo expresivo adecuado para comunicar una porción del contenido no lo suficientemente definido. El signo elegido es un hombre en relación con el pueblo protagonista de su propia masacre, acribillado por los gases tóxicos que emanan de los helicópteros que, a su vez, emergen de un cielo negro y apocalíptico. Como nos dice el productor de este mensaje, “la fábrica de inviernos” entendida como la guerra o la violencia política provoca la muerte prematura

y la defoliación que solo conlleva al final de la primavera de los pueblos. Desde el punto de vista del individuo, en un estado de excepción el cuerpo humano es desligado de su estatuto político normal, se encuentra excluido de la comunidad política y por ende privado de casi todos los derechos y expectativas relacionadas con la existencia humana (Agamben, 1998)⁶.

Su mensaje no busca ser condenatorio al apuntar a los resultados y a las víctimas que trae aparejado un conflicto de la magnitud que fue Vietnam, tiene en realidad un cariz premonitorio, una especie de anticipación de quienes son siempre los perdedores y ganadores en estas contiendas. Esta guerra interpeló a lo largo de la década a un sin número de artistas transformándose no solo en una temática recurrente sino en una de las principales críticas, banderas y discusiones políticas que entablaron los hacedores culturales a través de sus distintas producciones visuales y literarias.

Esto destierra la narrativa típica de la historia del arte, como señala Griselda Pollock, que la obra de arte es el producto de un hombre virtuoso el cual a partir de sus necesidades personales crea una obra que luego sale al mundo para ser admirada y atesorada por la sociedad a lo largo de los tiempos. En realidad, para comprender una

⁶ Agamben incluye estos análisis en su estudio sobre los horizontes de la biopolítica en los campos de concentración nazis, las políticas de eutanasia y de experimentos con prisioneros en establecimientos como Dachau. "Los condenados a muerte y los habitantes de los campos son, pues, asimilados inconscientemente de alguna manera a los *homines sacri*, a una vida a la que se puede dar muerte sin cometer homicidio" (1998, pp. 201-202).

determinada producción artística “debemos apuntar a la totalidad de relaciones sociales que dan forma a las condiciones de producción y consumo de los objetos designados en ese proceso como arte” (2013, p. 24).

De alguna manera es lo que hemos intentado construir a lo largo del escrito, atendiendo a los conflictos que se suscitaron en la realidad político-cultural de los años '70, escenario en el que se hallaba inmerso Bermúdez y del que no fue ajeno. Su obra artística fue el resultado de una práctica para comprender y abordar esa realidad que percibía:

Analizamos el pasado histórico en vinculación con los significados que nos otorgan las imágenes, para ponerlo en crisis, en tanto constituyen un documento de archivo, para interrogarlas y con ello interrogar al pasado, exigiéndole respuestas. Se apuesta al poder de la imagen como forma de acceso al conocimiento, así también como revisión de la historia y como constitución de la memoria (Mutchinick, 2017, p. 67).

Bibliografía

- Agamben, Giorgio (1998). *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Pre-Textos, España.
- Bermúdez, José (1992). *Obra Gráfica*, Mendoza, Zeta Editores.
- Benjamin, Walter (2005). *Libro de los pasajes*, Madrid, Editorial Akal.
- Didi-Huberman, George (2003). *Imágenes pese a todo. Memoria visual del Holocausto*, España, Paidós, recuperado de: <https://bibliodiarq.files.wordpress.com/2013/10/5-didi-huberman-g-imc3a1genes-pese-a-todo-memoria-visual-del-holocausto.pdf> (11/10/2021)

- Didi-Huberman, George (2012). *Arde la imagen*, Oaxaca de Juárez, Ediciones Ve, recuperado de: <https://jppgenrgb.files.wordpress.com/2018/06/didi-huberman-arde-la-imagen.pdf> (24/09/2021)
- Didi-Huberman, George; Chéroux, Clément y Arnaldo, Javier (2013). Cuando las imágenes tocan lo real, En: *Colección Arte y Estética*, recuperado de: http://www.reflexionesmarginales.com/biblioteca/15/Documentos/Georges_Didi_Huberman:Cuando_las_imagenes_tocan_lo_real.pdf (24/09/2021)
- Eco, Umberto (1973). *Signo*, Barcelona, Labor.
- Eco, Umberto (2007). Perspectiva de una semiótica de las artes visuales, En: *Criterios*, N° 25-28, La Habana, pp. 221-233, recuperado de: <https://mariainescarvajal.files.wordpress.com/2011/03/eco-perspectivas.pdf> (28/09/2021)
- Foucault, Michel (2000). *Defender la sociedad*, Fondo de la Cultura Económica, Buenos Aires.
- Forigua Rojas, Emersson (2008). Guerras de hoy de ayer: las guerras de Vietnam e Irak, En: *Relaciones Internacionales*, Bogotá, Colombia, Vol. 13, N° 2, pp. 567- 614, recuperado de: <https://www.redalyc.org/pdf/777/77716562007.pdf> (11/10/2021)
- Giordano, Aldo Luis (1973). TNT, o cómo pocos hacen tanto por tantos, y de manera tan provechosa, En: *Claves, para interpretar los hechos*, año IV, N°81, Mendoza.
- Lefebvre, Henri (1991). *The Production of Space*, traducido por Donald Nicholson-Smith, originalmente publicado en 1974, *Production de respace*, Oxford, Blackwell.
- Magrin, Natalia (2019). Fotografía, desaparición forzada de personas y memorias. Hacia una política de los restos, En: *Clepsidra, Revista Interdisciplinaria de Estudios sobre Memoria*, Dossier Fotografías, violencia política y memorias en América Latina, ISSN 2362-2075. Volumen 6, N°11, pp. 12-35, recuperado de: <http://webcache.googleusercontent>.

com/search?q=cache:RBGhEeP2um4]:ppct.caicyt.gov.ar/index.php/clepsidra/article/download/MAGRIN/pdf+&cd=1&hl=es&ct=clnk&gl=ar (11/10/2021)

- Mutchinick, Melissa (2017). Resistir con la imagen es un acto político. Sobre 48 de Susana de Sousa Dias, En: *Arkadin*, N°6, Facultad de Bellas Artes. Universidad Nacional de La Plata, pp. 63-75, ISSN 2525 085, recuperado de: <http://papelcosido.fba.unlp.edu.ar/arkadin> (11/10/2021)
- Pollock, Griselda (2013). *Visión y diferencia, feminismo, feminidad e historia del arte*, Buenos Aires, Fiordo.
- Roig, Arturo Andrés (2003). Arte impuro y lenguaje, bases teóricas e históricas para una estética motivacional, En: *Huellas. Búsquedas en Artes y Diseño*, N°3, Mendoza, Facultad de Artes y Diseño, Universidad Nacional de Cuyo, pp. 19-30, recuperado de: https://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/166/roighuellas3.pdf (24/09/2021)
- Roig, Arturo (1993). *Historia de las Ideas, teoría del discurso y pensamiento latinoamericano*, Colombia, Universidad de Santo Tomás.
- Todorov, Tzvetan (1991). *Teorías del símbolo*, Caracas, Venezuela, Monte Avila Latinoamericana.
- Van Dijk, Teun A. (1996). *Estructuras y funciones del discurso, una introducción interdisciplinaria a la lingüística del texto y los estudios del discurso*, España, Siglo Veintiuno editores, recuperado de: <http://www.discursos.org/oldbooks/Teun%20A%20van%20Dijk%20-%20Las%20Estructuras%20y%20Funciones%20del%20Discurso.pdf> (11/10/2021)
- Entrevista realizada a José Bermúdez el 17 de noviembre de 2014, Mendoza.
- Entrevista realizada a Liliana Bermúdez el 12 de octubre de 2019, Mendoza.

VOCES DE LA FILOSOFÍA EN MENDOZA.
DIÁLOGOS CON MARÍA DEL CARMEN “PULY” SCHILARDI
Y DANIEL PRIETO CASTILLO¹

Adriana María Arpini²

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

En un texto ya clásico, sobre *La historia y lo cotidiano*, Franco Ferrarotti (1990) comenta que cuando no existía la superabundancia de medios de comunicación con la que hoy contamos –y nos abruman– en las “largas noche invernales [...] florecían las historias, reverdecían antiguas leyendas, mientras se renovaba cotidianamente el ‘caldo social’ de las habladurías” (p. 17). La historia se iba construyendo en la comunicación cotidiana,

1 Pasajes de este trabajo, especialmente los referidos al exilio, fueron publicados en el Dossier El exilio y sus variantes: aproximaciones filosóficas, de la Revista Estudios de Filosofía práctica e Historia de las ideas n° 24 (2022), bajo el título “Poner en molde: experiencias de exilio y desexilio filosófico. Dos testimonios”. URL: <http://qellqasqa.com.ar/ojs/index.php/estudios/article/view/558>

2 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).

cara a cara, donde el asunto de la narración circulaba entre el narrador y quienes prestaban atenta escucha:

Gran historia e historia mínima, sucesos político-militares y vicisitudes del clima se mezclaban y encendían la fantasía del público. Porque esta era la regla: narradores y escuchas se hablaban cara a cara. Los dos polos no estaban separados por el aparato técnico, incluso podían intercambiarse los roles. Esta es por otro lado la característica esencial de la historia oral, que constituye el punto de intersección, o bien la consciente mediación entre la historia histórica y lo vivido en lo cotidiano [...] La paradoja de la historia oral es entonces intuible. Para ser conservada y comunicada, o al menos ser conocida, la historia oral debe ser escrita (Ferrarotti, 1990, p. 17-18).

Walter Benjamin, por otra parte, en su conocido escrito de 1936, se lamenta de que el narrador ya no esté presente como algo vivo y real:

Cada vez resulta más raro encontrar a alguien capaz de narrar algo como es debido. [...] Diríase que una facultad que nos parecía consustancial a la naturaleza de lo humano, la más segura entre las seguras, nos está siendo arrebatada: la facultad de intercambiar experiencias. [...] Con la Guerra Mundial comenzó a hacerse evidente un proceso que aún no se ha detenido. [...] ¿Acaso no pudo constatarse entonces que la gente volvía enmudecida del campo de batalla? No más ricas, sino resueltamente más pobres en experiencias comunicables (Benjamin, 2019, p. 225-226).

Tales experiencias son precisamente las que dan sustento a las narraciones, transmitidas de boca en boca, en muchos casos puestas luego por escrito. Benjamin diferencia dos tipos de narradores, representados arquetípicamente en las figuras del campesino y el navegante. El primero conoce las historias del lugar al que pertenece; el segundo narra las experiencias recogidas en largos viajes. Pero el amplio dominio de la narración requiere de ambos grupos de narradores: del que trae crónicas de mundos lejanos y del que conoce las noticias del pasado de su propia comunidad.

A través de entrevistas hemos accedido al relato oral de experiencias de vida acontecidas desde las últimas décadas del siglo que pasó. Experiencias que forman parte de nuestra historia reciente, marcadas por acontecimientos sociales, políticos, culturales. Signadas por el trauma, esas historias fueron silenciadas durante cierto lapso de tiempo, circulando, acaso, de boca en boca, en la privacidad y la confidencialidad. El acto de rememorar en el presente esas historias, para evitar que queden arrumbadas en el olvido, exige que sean puestas en “letra de molde”. Si bien es cierto que las experiencias traumáticas enmudecen, no es menos cierto que el esfuerzo de comunicarlas por medio de la escritura habilita la interpretación y con ella la posibilidad de otorgar nuevos sentidos y de enriquecer formas de auto y heterorreconocimiento.

Este esfuerzo de instalarnos en la paradoja de hacer visible y favorecer la conservación de relatos singulares, biográficos, tiene un beneficio concomitante para quienes desean comprender una experiencia traumática, y es que

en la narración de la experiencia singular se condensan las contradicciones de una época, y se da a conocer como historia alternativa frente a la historia oficial, periódica, positiva, en la que los hechos aparentan sucederse sin contradicciones ni fisuras.

Hemos apelado a la entrevista como una forma de acceder, a través del relato de los protagonistas, “cara a cara”, a conocimientos de una parte de nuestro pasado reciente. Acontecimientos referidos a la vida intelectual mendocina, a través de experiencias –a veces traumáticas– en las que se aúnan las vivencias del viaje y del estar en el propio lugar.

Estas entrevistas fueron realizadas en el marco de un proyecto de investigación auspiciado por la Secretaría de Internacionales, Investigación y Posgrado (SIIP) de la Universidad Nacional de Cuyo, y tuvo como lugar de trabajo el Instituto de Filosofía Argentina y Americana (IFAA) de la Facultad de Filosofía y Letras³.

Nuestros entrevistados, María del Carmen “Puly” Schiardi (Maipú, 1947) y Daniel Prieto Castillo (General Alvear, 1942), egresaron ambos de la Escuela del Magisterio, dependiente de la Universidad Nacional de Cuyo, con una clara vocación por las humanidades y las ciencias sociales. Aunque no fueron compañeros de promoción, cursaron la carrera de Filosofía en la misma Universidad, en la década de los '60.

3 El equipo técnico encargado de llevar adelante las entrevistas estuvo integrado por Andrés Pérez Javaloyes, Leonardo Visaguirre, Carla Prado, Nadya Marino, Carelí Duperut, Fernando Ramírez, Juan Ramaglia. El material fílmico y grabaciones de las entrevistas se encuentran bajo la custodia de del Instituto de Filosofía Argentina y Americana.

Vida estudiantil: “la casa de los pájaros”

Sus vidas de estudiantes transcurrieron en los salones de clase de la casa de la calle Las Heras al 400, donde funcionaba la Facultad de Filosofía y Letras, conocida como “casa de los pájaros”. Sobre la decisión de estudiar filosofía y los años de estudio en la Facultad “Puly” Schilardi recuerda:

— Yo estudié [el nivel secundario] en la Escuela del Magisterio, en la época de la dirección de Carmen Vera Arenas⁴, era una época brillante de la escuela, con un plantel de profesores, que muchos de ellos venían directamente de la Facultad de Filosofía y Letras. Y yo tenía una inclinación por las ciencias humanas y sociales. Al llegar el momento de tomar la decisión, influyeron coyunturas familiares. Había una especie de duda entre Psicología en San Luis o Filosofía aquí. Había una cuestión afectiva, mi mejor amiga se iba a San Luis a estudiar Bioquímica. Pero cuestiones familiares hicieron que me quedara. Y una vez que entré a la Facultad, Literatura y Filosofía, en el primer año, estuvieron ahí, bastante cerca, con influencia de profesores. Pero en poco tiempo, por

⁴ Carmen Vera Arenas (Mendoza, 1918 – 1990), maestra rural, profesora y doctora en Filosofía. Fue directora de la Escuela Superior del Magisterio dependiente de la UNCUYO. Impulsó la creación de una escuela primaria donde se aplicaron metodologías de vanguardia. Así, en 1959 se crearon la escuela primaria y el jardín de infantes que hoy llevan su nombre.

la figura de Ceriotto⁵ y también de Ferrari⁶ –que en ese momento era el adjunto de Ceriotto–, tomé la decisión clara por filosofía (Entrevista PS).

Por su parte Daniel Prieto Castillo relata que:

— La cursada en la facultad comenzó en el ‘62, hasta el ‘67. Normalmente nos recibíamos muy puntualmente al cabo de los años previstos para el egreso. Ese fue un periodo, por lo menos como yo lo sitúo en mi cabeza, de no demasiadas contradicciones en la facultad. Por supuestos había tendencias, miradas distintas. [...] La clave de ese tiempo era la cátedra. [Los estudiantes advertíamos] la diferencia entre los profesores que daban clase, pero que sabían y estudiaban, y los que daban clase pero no estaban estudiando. Eso nos llamaba mucho la atención [...] en realidad el esfuerzo de estudio, en muchos casos, lo poníamos nosotros. [...] Quienes teníamos ese papel de aprendices, de estudiantes, sufríamos en algunos casos de lo que no nos daban quienes estaban sirviéndose de la cátedra para otras cosas. [Pero había excepciones] Yo encuentro dos tipos de excepciones: una, aquellos que tenían un enorme saber acumulado y lo compartían, lo podían comunicar –como

5 Carlos Ludovico Ceriotto (Mendoza, 1928–1973). Cf. Profesor de Introducción a la Filosofía e Historia de la Filosofía Contemporánea en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNCUYO. Cf. Jalif de Bertanou, Clara Alicia (2018), Ariño Leyden, Jerónimo (2021).

6 Oward Ferrari (Mar del Plata, 1925 – Francia, 2010). Profesor de Filosofía de la Historia e Introducción a la Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras 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 (Francia).

Diego Pró⁷, Luis Noussan-Letry⁸, Adolfo Ruiz Díaz⁹-. Y Junto a ellos había gente que explícitamente se preocupaba porque aprendiéramos. En ese caso tengo un recuerdo muy especial, muy cariñoso por Ludovico Ceriotto. Hacía seminarios en su casa. Pero eran seminarios que se las traían, leíamos a Husserl, un año entero para leer a Husserl, una formación maravillosa, trabajando el texto. [...] Por supuesto Arturo [Roig]¹⁰, de entrada no más invitándonos a escribir una reseña para la revista. Nos invitaba a seguir seminarios con él de Hegel. René [Gottself]¹¹, que lo tuvi-

7 Diego Pró (Resistencia, 1915–Mendoza, 2000). Fue profesor de Lógica e Historia del pensamiento argentino. Impulsó la creación de las dos revistas filosóficas de la Universidad Nacional de Cuyo: *Philosophia* (1944) y *Cuyo. Anuario de Filosofía argentina y americana* (1965).

8 Luis Noussan-Letry (Mendoza, 1923–1989). Fue Titular por concurso de Historia de la Filosofía Moderna en la FFyL, UNCUYO desde 1959. Tuvo a cargo otras asignaturas y el Seminario de Licenciatura. Fue miembro del Consejo Directivo (1963–64) y en dos ocasiones Director del Departamento de Filosofía.

9 Adolfo Ruiz Díaz (Mendoza, 1920 – 1988) Fue profesor de Introducción a la Literatura y de Estética. Ensayista, crítico y traductor de importantes obras clásicas y renacentistas como el *Discurso sobre la dignidad del hombre* de Pico della Mirandola (con estudio introductorio y notas).

10 Arturo Andrés Roig (Mendoza, 1922–2012). Profesor de Historia de la Filosofía Antigua en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNCUYO. Fue Secretario Académico de la Universidad entre 1973 y 1975. Promovió los estudios de Filosofía e Historia de las ideas latinoamericana. Se exilió en México y Ecuador. En 1984 regresó a Mendoza y desarrolló actividades de investigación y gestión en el ámbito de CONICET. Autor de profusa obra escrita. La Biblioteca Central de la Universidad lleva su nombre y es depositaria de su biblioteca personal.

11 René Gottself (Buenos Aires, 1940). Sobre su trayectoria ver el trabajo que resultó de la entrevista que realizamos en "Voces de la filosofía en Mendoza. Testimonios, exilios, retor-

mos en la materia de Pró. Trabajamos muy bien con él. Y algunos profesores que estaban por fuera de ese círculo, también, por ejemplo Chacón, profesor de Psicología. Era un hombre que nos pedía pensar, nos hacía buscar.

Y otra cosa era el texto, todo el peso de los griegos y los latines, tenía que ver con el trabajo del texto. Una tarde entera descifrando un texto, un poema, un fragmento filosófico. [...] El trabajo sobre las lenguas me apasionaba, sobre todo me metí mucho con temas de lenguaje y retórica. Hasta que un día entre a trabajar en el diario Los Andes como periodista y me cambió la vida, hasta hoy, pero eso es otro tema (Entrevista DP).

Con respecto a la Historia de la Filosofía, Daniel Prieto ofrece un panorama de cómo se constituía el canon filosófico, comenta que:

— La división era clásica: antigua, moderna, etc. Y en ese sentido también las ausencias. Uno llegaba al siglo XIX y había un elegante salto para evitar a Marx, a Nietzsche. Recuerdo una vez que le pregunté a un profesor, dijo –no, es muy poco orgánico, muy poco sistemático. ¡Bueno, seguramente a Nietzsche habría que haberle pedido que siguiera las normas APA en aquel tiempo! (risas). No entraban [...] Sartre, todos estos autores que no hacían sistema (Entrevista DP).

— Cuando me tocó salir, en México, yo era un intelectual formado, formado en serio, con estos que les digo

nos. Diálogos con René Gotthelf y Norma Fóscolo", en: *Materiales para una Historia de las ideas mendocinas*. Volumen I: *Filosofía, educación, literatura, teología* (Mendoza, Qellqasqa, 2022).



Daniel Prieto Castillo

que eran regulares y con estos otros maravillosos seres que pudimos cruzarnos. Eso me permitió abrirme camino en México [...]. Había una estructura que nos llevaba a pensar, a discutir, a trabajar el texto. Todo eso nos fue formando una estructura mental, llamémosla así, para poder enfrentar, después la vida (Entrevista DP).

Sin embargo, reconoce como una de las carencias la ausencia de reflexión sobre la propia realidad social y cultural:

— Yo no tuve un docente que dijera estoy escribiendo sobre la realidad social [...] que estuviera pensando desde la vida cotidiana de Mendoza. [...] Arturo lo hacía. [A él] lo conocí de verlo durante varios años en la Biblioteca San Martín. [...] Llegaba con un librote así, que era el archivo del diario Los Andes y se ponía a hojear. Era evidente que había una búsqueda en relación con la sociedad mendocina (Entrevista DP)¹².

Por su parte, “Puly” nos cuenta sobre las materias de primer año y los profesores:

— Yo cursé entre el '65 y el '69. Me recibí en el '70. El primer año teníamos las cuatro introducciones: Literatura, Filosofía, Historia, Geografía, y después, Gramática, que el adjunto era Onofre Segovia. Que como mis padres eran maestros y directores de escuela [...] y Onofre mantenía

12 Aquellas búsquedas de las que habla Daniel Prieto Castillo fueron plasmadas por Arturo Andrés en libros como: *La literatura y el periodismo mendocinos entre los años 1915 – 1940, a través de las páginas del diario “Los Andes”* (1965), *Breve historia intelectual de Mendoza* (1966), *La filosofía de las luces en la ciudad agrícola. Páginas para la historia de las ideas argentinas* (1968), *Mendoza en sus letras y sus ideas* (1996).



María del Carmen "Puly" Schilardi

su actividad en la escuela primaria y en el sindicato, había otro cruce por ahí. También latín. Estaba Ruiz Díaz, que era una figura de mucho peso. Igual que Ceriotto en Filosofía. Introducción a la literatura tenía como JTP a la Sra. de Villalba¹³, que incluso después fue la que dio el primer curso de Semiótica del texto, allá por el año '73 (Entrevista PS).

— Lo que tengo muy grabado es que los días miércoles teníamos clases con Ferrari, él nos dio Kant, los *Prolegómenos*, pero muy riguroso. Después en el curso empezamos con problemáticas más cercanas a la filosofía moderna. Tengo muy presente un trabajo sobre Descartes, algo de Husserl, y después, Ortega y Gasset. No recuerdo mucho más del programa, pero sí de la personalidad muy fuerte, con esa capacidad de explicar, de introducir debates, que si realismo o idealismo, hasta histriónico, a veces, en esa aula, que le llamábamos aula magna, porque era una materia común (Entrevista PS).

Sobre los compañeros y el grupo de estudio:

— No éramos grupos grandes, 8 o 9, se mantuvo bastante estable de 1° a 5°, por ahí aparecían gente de cohortes anteriores, por ejemplo, Daniel Prieto, el Chango Torres, Sergio Zanier. Era gente que en general estaban en alguna de las dos agrupaciones de la época: CEFYL y CAEFYL. El CAEFYL era más de izquierda, el CEFYL más de derecha, no les gustaba decir “derecha”, pero era el que manejaba

13 Ana Freidenberg de Villalba nació en Buenos Aires, se formó en Paraná y en el Instituto de Filología de Buenos Aires. Llegó a Mendoza el año en que se fundó la Universidad Nacional de Cuyo, 1939, para desempeñarse como JTP de Lengua y luego en la cátedra de Introducción a la Literatura. Cf. <https://www.losandes.com.ar/villalba-dama-letras-729589/>

el Centro de Estudiantes, siempre ganaba, el CAEFYL era la oposición (Entrevista PS).

Daniel Prieto confirma y agrega algunos comentarios:

— Nosotros teníamos un equipo de estudio. La mayoría trabajábamos y estudiábamos. Era un tiempo muy intenso de búsquedas, de lecturas. [...] No éramos muchos, había un compañero Sierra de apellido, el nombre no me acuerdo, le decíamos “el chingolo”, terminó en Inglaterra, también, por todo lo que pasó, con él estudiábamos latines y griegos. Estaba el Chango Torres, Fernando Torres, querido amigo, tomó otras direcciones ideológicas que después no compartimos, pero ¡quién va a cambiar el amor que se tuvo! Estaba Ignacio Lucero. Parecía el club del Tobi, “no entran niñas”. A los seminarios que organizaba Ceriotto se invitaban, pero no eran parte de nuestro equipo de estudio. Cuando había exámenes, había un club a la vuelta del Diario Los Andes, entonces estudiábamos hasta las seis de la mañana y nos íbamos a desayunar raviolos. Ahí cerca estaba el Hogar y Club [Universitario], a pocas cuadras, en la calle Rivadavia (Entrevista DP).

— La etapa de formación tuvo también un elemento que me parece importante. Éramos muy pocos, tan pocos que cabíamos en la casa de la calle Las Heras, “la casa de los pájaros”, que le llamaban. La han demolido. Así que si un profesor tenía ganas de acercarse, no era tener multitudes adelante, sino que había personas concretas para dialogar, para ir a tomar algo, para encontrarse, para vivir el ambiente cultural de entonces. Eso permitió generar ciertos acercamientos, préstamos de libros, amistad, discusiones (Entrevista DP).

Acerca de las orientaciones político–filosóficas en la facultad, “Puly” comenta:

— En la época en que yo cursé era un espacio muy abierto, con diferencias entre los profesores, pero a la base había una cuestión de rigor que no contraponía las cosas. ¡Cómo decirlo! Ceriotto hacía fenomenología, Gonzalo Casas¹⁴ era tomista, Ferrari en Filosofía de la Historia [...] fue el primer curso sobre Marx. [...] En cuanto al rigor, me surge la figura de Noussan–Lettry, con quien tuvimos menos contacto, por su temperamento, por su forma de ser, más distante, más estrictamente como profesor. Quizá la línea un poco más clara era la de Pró. Él era profesor de lógica y también de pensamiento argentino. Esta era una materia conflictiva, porque también la cursaban obligatoriamente los estudiantes del profesorado de Historia. Generaba fricción. Pró era el profesor que se sabía que tenía subsidios de investigación, que contrataba gente. Había un grupo que trabajaba con él, René Gotthelf era JTP (Entrevista PS).

— La época que me tocó vivir [como estudiante] fue muy movida, el mayo francés, el Cordobazo. En el ámbito de la facultad empezamos a cuestionar fuertemente esa

14 Manuel Gonzalo Casas (Córdoba 1911–1981). Cf. Prado, C. (2022). “Relectura del tomismo desde Manuel Gonzalo Casas”. En: Arpini, A. M. (Compiladora), *Materiales para una Historia de las Ideas mendocinas*. Vol. I: *Filosofía – Educación – literatura – teología*. Mendoza, Qe-llqasqa. También Prado, C. (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*, vol. 35 (2018), pp. 213–219. Recuperado de: <https://revistas.uncu.edu.ar/ojs/index.php/anuariocuyo/article/view/3415/2462> (19/10/2021)

especie de burbuja de la lectura interna del texto. Los estudiantes estábamos más interesados en otras cosas, no solo en la lectura interna del texto. [...] Yo creo que nuestra generación tuvo una formación en lectura interna muy buena, que fue la base fuerte que después nos permitió pasar a otras cosas y trabajar de otras maneras.

La impronta fenomenológica fue fuerte, [...] llegó Espinosa¹⁵, con su doctorado de Alemania recién terminado. Llegó Dussel¹⁶ a ser adjunto de Antropología Filosófica con Espinosa, fuertemente Heidegger. Heidegger se nos aparecía por muchos lados (Entrevista PS).

— Sepich¹⁷ en Metafísica, veíamos el Aristóteles de Sepich. [...] Aparecía con una presencia fuerte para poner orden, filosófica e institucionalmente. Con una impronta pedagógica que no cuadraba con lo que veníamos nosotros.

15 Nolberto Espinosa (Mendoza, 1929 – 2014). Fue Profesor Titular de Antropología Filosófica desde 1963 hasta su retiro en 1995. Cf. Arpini, A. (2022). “Nolberto Álvaro Espinosa, Humanista”, en: *Materiales para una Historia de las Ideas mendocinas*. Vol. I: *Filosofía – Educación – literatura – teología*. Mendoza, Qellqasqa.

16 Enrique Dussel (La Paz, Mendoza, Argentina, 1934). Desde 1968 fue profesor en la Facultad de Filosofía y Letras, Titular de la cátedra de Ética hasta que debió partir al exilio mexicano en 1975. Cf. https://www.enriquedussel.com/Inicio_cas.html (19/10/2021)

17 Juan Ramón Sepich Lange (Buenos Aires 1906 – Alemania, 1979) Presbítero católico y profesor de filosofía. Desde 1943 enseñó Historia de las Religiones, Metafísica y Gnoseología, Historia de la Filosofía Griega e Historia de la Filosofía Medieval en la Universidad nacional de Cuyo. Cf. Fares, María Celina (2021). “Los itinerarios de un clérigo intelectual. Juan Ramón Sepich Lange y las modulaciones del hispanismo”. En *Estudios de Filosofía práctica e historia de las ideas*, vol 23 (2021). Recuperado de: <http://qellqasqa.com.ar/ojs/index.php/estudios/article/view/433/453> (19/10/2021).

Todos sentados, quienes tenían grabador, lo ponían, y no podías preguntar, interrumpir, ni pedir una repetición. Y después tenía un cuadernillo con sus esquemas. No tuvo impronta en nuestra generación. Nosotros teníamos una formación diferente. Habíamos tenido medieval con Gonzalo Casas. Él ya había ganado el concurso en Córdoba, así que venía un día a la semana, nada más. El ordenanza lo iba a buscar a la terminal de ómnibus y estábamos toda la tarde con él. Lo primero que hacía era pedir un café para todos. Entonces era una persona muy cercana. Tenía mucho prestigio en la Facultad, se lo respetaba mucho, considerábamos como algo muy especial que pudiéramos tener clase con él. Ese mismo año fue que llegó Carlos Bazán¹⁸ y se hizo el concurso de Medieval, nosotros asistimos, fue el primer concurso de profesor titular efectivo que pudimos presenciar (Entrevista PS).

— Los cursos nuestros eran fuertemente monográficos. Por ejemplo en Antigua, con Roig, nosotros solo trabajamos la *Carta VII* de Platón, y las derivaciones. Por eso trabajamos fuertemente con libros fuentes, a veces casi sin bibliografía. Con las fuentes y las clases de los profesores.

18 Carlos Bazán (Mendoza, 1939 – Ontario, 2018). En 1962 egresó de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNCUYO como Profesor de Filosofía con medalla de honor. Fue Profesor Titular Efectivo de Filosofía Medieval en la misma Facultad entre 1969 y 1975, y ocupó el cargo de Secretario Académico en el período 1973–74; también se desempeñó como investigador del CONICET entre 1968 y 1975. En este último año emigró como exiliado a Canadá. Cf. Fóscolo, N. (2018). “Un itinerario: Bernardo Carlos Bazán (Mendoza, 1939–Ottawa, 2018)”. En Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana, n° 35 (2018), pp. 145–159. Recuperado de: <https://revistas.uncu.edu.ar/ojs/index.php/anuariocuyo/article/view/3412/2460> (19/10/2021)

En Moderna trabajamos todo el año *La Docta Ignorancia* de Nicolás de Cussa. Las revistas no gravitaban tanto en la formación. Recuerdo *Strómata*¹⁹. [...] La gente que trabajaba con Pró terminaba con una publicación en *Cuyo*²⁰. Cuando yo hice uno de los primeros escritos, de una de las adscripciones en contemporánea, un día me llamó Ceriotto y me dijo –acabo de entregar su trabajo para que lo publiquen en *Philosophia*²¹. No existía tampoco una red tan fuerte como ahora de becas o posibilidades de ir afuera. Todo lo que podías empezar a hacer de crecimiento, de publicaciones, eran después de recibido. Es decir, obtener el título, el Seminario de Licenciatura. Este era un momento importante. [...] Se dio que cuando nos tocaba cursar Contemporánea, se la encargaron por extensión de su exclusiva a Ceriotto. Y él a su vez dio el Seminario de Licenciatura. Muy formal, cumpliendo con la figura de Seminario. Lo dio sobre Husserl. Ahí trabajé Husserl y Merleau–Ponty. El texto por ahí debe estar, no lo publiqué (Entrevista PS).

19 *Strómata*: revista de las Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel, comienza a publicarse en el año 1937 y hasta el año 1943. En 1944 se funde con otras publicaciones con el nombre de *Ciencia y fe*; 1965, retoma su nombre originario hasta el presente. Recuperado de <http://revistas.bibdigital.uccor.edu.ar/index.php/STRO/about> (19/10/2021)

20 *Cuyo*. *Anuario de Filosofía Argentina y Americana*: revista del Instituto de Filosofía Argentina y Americana, fundada y dirigida por el Prof. Emérito Diego F. Pró desde sus inicios en 1965. A partir de 1995, su directora fue la Dra. Clara Alicia Jalif de Bertranou y desde 2016 hasta la actualidad la dirección está a cargo del Dr. Dante Ramaglia. URL de la Revista: <https://revistas.uncu.edu.ar/ojs/index.php/anuariocuyo> (19/10/2021)

21 Cf. Schilardi de Bârcena, María (1971), “Merleau–Ponty y la fenomenología en su última obra”, en *Philosophia*, n° 37.

Experiencia laboral

La docencia fue actividad principal para ambos entrevistados. Se desempeñaron en los tres niveles. Daniel Prieto fue maestro rural, periodista y profesor universitario. “Puly” Schilardi enseñó en el nivel medio y en la universidad. También se volcaron a la investigación y la escritura. Sus aportes en la docencia universitaria de grado y posgrado son significativos en el campo de la comunicación y la educación, y de la filosofía del derecho y análisis del lenguaje jurídico, respectivamente. Nos lo relatan de la siguiente manera:

— Empecé a trabajar de maestro en el año ‘61, en Lavalle —dice Daniel Prieto—. Ahí descubrí mi profesión hasta ahora: educador. Y en el ‘65 entré al diario Los Andes, en mi vida había pensado en ser periodista, no importa por qué entré, pero entré y ahí comencé a descubrir a Mendoza. Hacer recorridas por departamentos, me cambió la vida y me cambió mi destino filosófico, en el sentido de hacer otras cosas que no son las típicas de un profesor de filosofía. Me cambió porque al poco tiempo de estar ahí, al año, me pregunté ¿qué es esto que hago? Y como tenía el antecedente de mis griegos y latines, me empecé a dar cuenta que ahí había algo importante, de la retórica y todo esto. Entré al campo de la comunicación social, hasta ahora. Las dos patas de mi camino fueron la educación y la comunicación. La pregunta que nos hacíamos con Carlos Bazán hace poco, que nos escribimos a propósito de esta entrevista, es, bueno, ¿en qué sigue siendo uno filósofo? Porque si se revisan los antecedentes que presento cuando

piden un CV, me dirían –usted no puede aspirar a cátedra de Filosofía. Comunicación, semiótica, lo que quieras pero no Filosofía (Entrevista DP).

— Lo que supone todo este mundo que tiene que ver con el lenguaje nos llega desde Europa a fines de los 60. Por ahí estuvo el libro que nos deslumbró y nos apasionó *Apocalípticos e integrados* de Umberto Eco. Toda la entrada de Roland Barthes. En el año 72 *Para leer al Pato Donald*, de Mattelart y Dorfman; en el año 71, *Extensión y formación* de Paulo Freire. La segunda etapa fue fuertemente de autoformación. Que no es lo mismo que autodidacta. Y ya cuando vino el momento, del año 73, antes incluso, [era] lo que compartíamos con el grupo que ocupó el poder en la facultad por ese año y medio hasta que nos echaron a todos.

— Esos temas me acompañaron toda la vida, y fue todo búsqueda en Europa, en México, en distintos lugares. ¿Qué hacíamos? Talleres con maestras para lectura crítica de historietas y después lectura de texto escolar. Empezaba a avanzar en lo que se llamó la búsqueda de un nuevo orden de la información y la comunicación, con las quejas a los grandes monopolios internacionales de la información. [...] Entonces yo terminé escribiendo varios textos sobre estos temas: *Retórica y manipulación masiva*, *Discurso autoritario y comunicación alternativa*²², varias cosas sobre esa temática

22 Cf. *Retórica y manipulación masiva*, Ed. EDICOL, México, 1978. Reediciones en editorial Premia, también de México (cinco ediciones). *Discurso autoritario y comunicación alternativa*, Ed. EDICOL, México, 1979. Reediciones en Editorial Premia (cinco ediciones). Más información sobre las publicaciones de Daniel Prieto Castillo en: <https://prietocastillo.com/libros>

que no he abandonado nunca. [...] Hay que insistir en ello, el trabajo textual y el trabajo sobre el propio lenguaje. Meterse al texto, pero a la vez trabajar en la escritura. [...] Por eso siempre me entusiasmó Simón Rodríguez cuando hablaba de Patria y lengua. La manera de fundar la patria es también con la lengua²³ (Entrevista DP).

No era un grupo improvisado el que en el bienio 1973–1974 intentó producir una transformación en el sistema universitario, tanto en su estructura como en los planes de estudio. Tampoco respondía ciegamente a directrices políticas. Sus integrantes comprendían la formación filosófica como diálogo (mayéutica, disputatio), el estudio del lenguaje para desnaturalizar la realidad (codificación–decodificación–recodificación), poner en cuestión estructuras establecidas, desde la cátedra hasta el sistema de producción capitalista y la sociedad de consumo. Ninguna de estas prácticas educativas y filosóficas representaba una novedad absoluta. Al contrario, venían siendo utilizadas desde la antigüedad clásica como movilizadoras de la reflexión y la crítica²⁴. Justamente porque eran prácticas filosóficas críticas estorbaban la “normalidad” del status quo. Resultaban ¡muy incómodas!

La experiencia de “Puly” tiene muchos puntos de convergencia con las de Daniel:

(09/10/2021)

23 Cf. Prieto Castillo, Daniel. *Utopía y comunicación en Simón Rodríguez*, publicado en tres países, Ecuador por CIESPAL, 1987, Venezuela por la Academia Venezolana de la Lengua, 1988, y Bolivia por el Sindicato de Periodistas, 1989.

24 Cf. Roig, Arturo Andrés (1998). *La universidad hacia la democracia. Bases doctrinarias e históricas de la constitución de una pedagogía participativa*. Mendoza, EDIUNC.

— Mi historia académica y laboral tiene dos momentos: uno hasta el año '75 y otro a partir del año '85. Eso también marcó una serie de cosas. Yo estaba trabajando, como alumna vocacional, en una adscripción con Ceriotto²⁵. Trabajaba Merleau Ponty. Cuando fallece Ceriotto, en el '73, quedé desamparada. [...] Pero también se cruza con toda la época de cambios en la facultad. Roig estaba [como Secretario Académico] en el Rectorado, Bazán era Secretario Académico de la facultad de Filosofía, y entonces yo casi no me di cuenta que estábamos embarcados en todos los cambios en la facultad. Entonces me planteé, sigo trabajando en Contemporánea, pero me vuelco hacia América latina. Comencé a trabajar con Roig, alcancé a tener un año y medio de las becas de iniciación en la investigación del CAPI (Comisión Asesora para Promoción de la Investigación)²⁶, trabajaba la idea de América en pensadores contemporáneos, empecé con el siglo XX y luego comencé a ir para atrás. Entonces me inscribí en el Doctorado, en el año '74, en la misma Facultad²⁷. También ahí, el Depar-

25 Cf. Ariño Leyden, Jerónimo, (2022); Jalif de Bertranou, Clara Alicia (2018).

26 El CAPI era una dependencia de la Universidad encargada de impulsar las actividades de investigación, luego se transformaría en el Consejo de Investigaciones de la Universidad Nacional de Cuyo (CIUNC), hasta que adquirió rango de Secretaría de Ciencia, Técnica y Posgrado (SECTyP). Actualmente es la Secretaría de Internacionales, Investigación y Posgrado (SIIP).

27 A partir de 1973 en el marco de los cambios académicos producidos en el ámbito de la Universidad y especialmente de la Facultad de Filosofía y Letras, con Arturo A. Roig y Bernardo Carlos Bazán a cargo de la Secretaría de Asuntos Académicos del Rectorado y de la Facultad respectivamente, se promovió la investigación y los estudios de doctorado. Así desde fines de 1973 y durante 1974, una línea de acción fue efectivizar la inscripción en estos estudios

tamento de Filosofía jugaba un papel muy importante en todo el cambio. Creo que era el único departamento en que había inscriptos en el doctorado, vinieron los dos ecuatorianos que lo hacían con Roig. Trabajábamos juntos, porque los cafés, los cursos que compartimos... Estaban también Daniel Guillot que lo hacía con Dussel, [Consuelo] “Coni” Ares y Aníbal Fornari, que lo hacían con Carlos Bazán. Era un lindo grupo. El Decano aceptó las sugerencias de Bazán y le encargó Contemporánea a Guillot y yo trabajé con él, alcanzamos a dar todo el curso. Y también trabajé con Dussel en esa materia que él había organizado, reemplazaba a la Introducción a la filosofía, no recuerdo cómo se llamaba²⁸ (Entrevista PS).

Un apartado especial merece la experiencia de Prieto en relación con la comunicación, tanto en la Escuela de periodismo, como en la Facultad de Filosofía y Letras:

— La escuela de periodismo había sido fundada por el Colegio de Periodistas, no era Sindicato, era Colegio en el año ‘61. Había un organismo en el Ecuador que se llama CIESPAL (Centro Internacional de Estudios Superiores de Comunicación para América Latina), que tenía una oferta para quien quisiera en América Latina abrir una carrera de periodismo. Te daban el currículum, los programas, los

habilitados según Res. N° 35/65 del Consejo Directivo de la Facultad. En 1974 conformamos un grupo de cursantes del Doctorado en el Departamento de Filosofía que sosteníamos un seminario de intercambio de avances en nuestros estudios, cuando los estudiantes de fuera de la provincia viajaban y lo hacían con regularidad. (Aclaraciones de “Puli” Schilardi sobre los estudios de Posgrado)

28 Cf. En este mismo volumen el trabajo de Paula Ripamonti.

contenidos de cada materia, la bibliografía y los libros. Vos tenías que poner los profesores y el local, y alguien que otorgara el título, la Provincia, lo que fuera. Así nació la Escuela de Periodismo. Era lo que había. Los textos eran todos de la Fundación Ford y de la escuela norteamericana, que era la escuela de comunicación que existía en ese momento, no había otra. Los europeos estaban haciendo lo suyo. De hecho estos nacen cuando Truman tiró la bomba y le dice al mundo –tenemos dos cosas: la bomba –“tenemos el poder del sol”– dice Truman, no dijo cualquier cosa. –Y los laboratorios–. [...] Los laboratorios eran la ciencia. Entonces nace en el año ‘49 el famoso intento de sacar al planeta de la pobreza a través de la ciencia. Entonces, ahí viene un componente comunicacional fantástico que da origen a lo que se llamó la extensión agrícola. Cuando comenzamos a pensar que la comunicación era algo más que periodismo, de que no solo era ese periodismo, entonces entra todo esto que nos estamos preguntando, entra la Semiótica. Las primeras materias de Semiótica que se dieron en la provincia de Mendoza fueron en la Escuela de Periodismo: Semiótica del texto y Semiótica de la imagen. También estaba Enrique Dussel con la mirada filosófica (Entrevista DP).

— Cambiamos todos los planes en el ‘73. En la charla esta, a distancia con Carlos (Bazán), decíamos que hay algo en el filósofo que es la gestión, la práctica, quizá en mis opciones está el hacer cosas en la realidad, y eso fue lo que me llevó a dirigir la Escuela. [...] creo que la función del filósofo es también involucrarse. ¿En qué podía involucrarme yo? En cuestiones pedagógicas. Es en lo que me he involucrado toda la vida (Entrevista DP).

— Y en Filosofía y Letras, Arturo era Secretario Académico de la Universidad, entre el '73 y el '75, se intentó el sistema de áreas, [que] trataba de morigerar la dureza de las cátedras. [...] Era una búsqueda en el sentido de una nueva organización, una nueva manera de ver el trabajo en las aulas y de pensar juntos. Arturo sabía lo que hacía, imagínense que no iba a ponerse a hablar de departamentalización a esa altura, que era una palabra que ponía a temblar a todos los que estaban agarrados de la cátedra. Pero junto con ello estaban en juego otros elementos que me parece importante rescatarlos. Y rescatar un nombre, que no era filósofo, era lingüista, Onofre Segovia, fue el decano de Filosofía en ese momento. A Onofre le pasó lo que nos pasó a todos, pero a él le metieron una bomba, que la reja de la casa estaba al fondo, a la madre la habían llamado por teléfono diciéndole que tenían que darle un mensaje, para que estuviera allí. [...] Me parece que esa figura es la de un hombre con una serenidad, una ecuanimidad, que atraía a esta gente, a la que le parecía que había un ataque, que iba a destruir la civilización occidental empezando por la Facultad de Filosofía y Letras, y llamarlos, hablar, conversar, dialogar. En ese espacio estaban Carlos Bazán de Secretario Académico, Sara Bonardel de Secretaria Estudiantil, y se creó una Dirección de Comunicación que dirigía yo. La Dirección de Comunicación dijo: —señores, el que quiera comunicar que venga a comunicar. Se imaginan que en aquel tiempo no eran ni siquiera fotocopia, eran cuadernillos. Empezamos siendo 3 y terminamos siendo 13 o 14, no dábamos abasto. Allí le publicamos a Oward

Ferrari, *De porqué el marxismo se come a los niños*²⁹, y a gente que estaba totalmente en contra, como Luis Campoy³⁰. Es decir que mientras que esta gente sentía que había un avasallamiento, que iba a destruir todo, desde el punto de vista de tener abiertos camales para que cada uno opinara, nunca hubo algo así en la facultad como en ese momento. La oficina fue cerrada, el personal que era propio de la universidad lo redistribuyeron y sacaron los muebles. Estaba en el subsuelo, dejaron el local vacío... Para mí, la exorcizaron en algún momento. Fue notable, la limpiaron, una cosa muy demostrativa (Entrevista DP).

En efecto, entre 1973 y 1975 se intentó poner en funcionamiento una nueva organización de los estudios superiores e impulsar una pedagogía universitaria que respondiera a las demandas del momento, especialmente a la afluencia masiva de jóvenes a las Universidades. Todo ello en el contexto de un despertar de la conciencia de dependencia y del reconocimiento de los vínculos históricos y culturales que unía a nuestro país con el resto de América Latina. El sustrato filosófico-pedagógico de tales transformaciones fue construido a partir de la necesidad de

29 Ferrari, Oward (1973). *El marxismo se come a los niños*. Los fundamentos filosóficos y políticos del marxismo. Mendoza, Cátedra de Filosofía de la Historia, Facultad de Filosofía y Letras. Más información en: <https://www.mendoza.conicet.gov.ar/portal/inchusa/novedades/index/el-marxismo-se-come-a-los-ninos-la-obra-de-oward-ferrari>

30 Puede referirse a la reimpresión para uso de cátedra del texto de Luis Campoy: *Grupos culturales criollo y no criollo: disponibilidad para el cambio y niveles de movilización y desarrollo*. La investigación original data de 1971 y existe un ejemplar disponible en Bibliotecas de la UNCuyo.

superar una visión simplificadora de la educación, sobre la cual se proyectaba el funcionamiento de la estructura de la familia. Proyección que, en función de un supuesto biológico, colocaba al educando en posición subalterna respecto de la función modélica del padre o maestro. Estos debían criarlo, alimentarlo, encaminarlo, en una suerte de repetición de lo mismo, en un ciclo deshistorizado y destinado a repetirse. En su lugar se proponía una visión enriquecedora de la educación, en la que la historización de las relaciones pedagógicas colocaba al niño o al joven en el lugar de lo nuevo, abierto a inúmeras posibilidades. Se partía de la confianza en la capacidad autoformativa de educandos y educadores en diferentes situaciones de aprendizaje en las que los educandos aprendían de los educadores y estos de aquellos, y ambos entre sí, haciendo del hecho educativo un espacio de creación y liberación, abierto a la novedad de la alteridad. Tales propuestas pedagógicas contaban con una rica historia en el país, entre cuyos antecedentes cabe mencionar el movimiento de la Escuela Nueva, la implementación de prácticas alternativas de autogobierno escolar por parte de Carlos Norberto Vergara, la Reforma Universitaria del '18. Asimismo, hay que señalar que la construcción del nuevo enfoque filosófico-pedagógico se construyó en diálogo con propuestas que le fueron contemporáneas, como las de Paul Freire, Darcy Ribeiro, Augusto Salazar Bondy, Ivan Illich, Ezequiel Ander Egg. Todas las cuales acentúan el hecho de que la relación educador-educando es diferente de la que existe entre sujeto y objeto. Ambos son sujetos, diferentes, y a su turno estudiantes y enseñantes. Desde esta perspectiva se confió en que una

transformación en la estructura administrativa del sistema de cátedras, favorecería la renovación de las relaciones pedagógicas.

— Era una búsqueda en el sentido de una nueva organización, una nueva manera de ver el trabajo en las aulas y de pensar juntos. [...] Era un momento muy especial, pero ya había movilización estudiantil, había discusión al interior del departamento. [...] Nosotros fuimos un grupo de personas que creíamos y seguimos creyendo que los seres humanos con los que trabajamos se merecen una educación un poco distinta. Cuando uno se lanza en esa dirección tiene un par de problemas fuertes: hay que fundamentar la propuesta, lo cual es un esfuerzo de trabajo [teórico], de lectura, etc., pero hay que gestionarla, es decir, hay que hacerla posible. Por eso la charla con Carlos [Bazán]³¹, también el quehacer filosófico tiene que ver con la práctica. [...] Desde que me llegó la invitación de ustedes para esta entrevista, yo le estoy dando vueltas al asunto, porque qué les puedo decir, si yo no me he dedicado a la filosofía. Pero quizás en la gestión uno pone en juego viejos postulados filosóficos. Eso me estoy esclareciendo un poco ahora. Por ejemplo, cuando nos dejaron afuera a todos, eso fue en marzo del '75, nos quedamos todavía aquí hasta

31 En varias oportunidades durante la entrevista Prieto Castillo hace referencia a Carlos Bazán, filósofo medievalista reconocido internacionalmente por sus aportes a los estudios sobre Sigerio de Brabante y Tomás de Aquino, fue Secretario Académico de la Facultad de Filosofía y Letras entre 1973 y 1975; período durante el cual se implementaron importantes transformaciones en los planes de estudio y en los criterios de pedagogía universitaria. Cf. Fóscolo, Norma (2018).

finés del '75, organizamos un seminario³². Ya no estábamos en la gestión, pero seguíamos estudiando, preparábamos temas. Éramos más de 30. Con Norma Fóscolo trabajamos el tema, que luego publiqué en un libro más general con otros artículos míos, se llama “Para abordar la cotidianidad latinoamericana”³³. ¿Qué nos pasó con Norma? Empezamos a revisar la revista *Gente* y nos preguntamos ¿Qué había en esa revista que tenía tan tremenda influencia en la sociedad? Empezamos a buscar temas de cotidianidad. Yo me

32 Se refiere a los seminarios organizados en el marco del Centro de Investigaciones Latinoamericanas, creado por iniciativa de Mauricio López con apoyos económicos que él mismo gestionó. El Centro tuvo una vida efímera porque varios de sus integrantes debieron salir al exilio, mientras otros permanecieron en el exilio interior. Cf. Paredes, Alejandro (2018), “Investigar fuera de la universidad: el Centro de Investigaciones Latinoamericanas y el apoyo de Mauricio López a profesores mendocinos cesanteados durante los gobiernos peronistas de los setenta”, en *Cuyo. Anuario de Filosofía argentina y americana*, vol. 35, 2018, pp. 123–143. Disponible en: <https://revistas.uncu.edu.ar/ojs/index.php/anuariocuyo/article/view/3411/2459> (10/10/2021).

33 El artículo elaborado en 1975 por Norma Fóscolo y Daniel Prieto Castillo, titulado “Para abordar la cotidianidad latinoamericana” se publicó junto a otros trabajos de Prieto Castillo en el libro *La fiesta del lenguaje* (México, Universidad Autónoma de México, 1986). Existe una publicación anterior: Norma Fóscolo y Daniel Prieto Castillo “Para abordar la cotidianidad latinoamericana”, en: *Revista de Filosofía Latinoamericana*, n° 3–4, enero–diciembre de 1976, pp. 149–175. Actualmente está disponible en línea: <https://asociacionfilosofialatinoamericana.files.wordpress.com/2018/12/foscolo-prieto-para-abordar-la-cotidianidad-latinoamericana.pdf> (10/10/2021). Cf. Nuestro trabajo “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*, n° 21, 2019, disponible en: <http://qellqasqa.com.ar/ojs/index.php/estudios/article/view/340> (10/10/2021)

acordé de lo que dice Aristóteles en el *Tratado de Retórica*, en algún momento dice “el buen orador se aprovecha de lo que la gente ya es”. Y comienza el tratado segundo “De los lugares comunes de la gente”. Y empezamos a encontrar autores, Lukács en uno de los volúmenes de la *Estética*, todo dedicado a la vida cotidiana, Henri Lefebvre ... Yo nunca me aparté de ese tema, hasta hoy. En el terreno de la Comunicación social, los primeros que metimos ese tema en América latina fuimos Norma y yo (Entrevista DP).

Existe una publicación anterior del artículo mencionado, de la cual ninguno de los dos autores da cuenta en sus CV, tal vez porque coincidió con los primeros meses del exilio de ambos. Se trata de un artículo con idéntico título y autoría aparecido en la *Revista de Filosofía Latinoamericana*, n° 3-4, enero-diciembre de 1976, pp. 149-175. Los autores comienzan por hacerse cargo de una opción, la de afrontar las raíces de la filosofía, declarando que se trata de un saber crítico, y para ello es necesario hacer una “filosofía de lo inmediato”, esto es “la vida cotidiana”. En un extenso apartado pasan revista a diversos enfoques del tema, tales como: la existencia «caída» de Heidegger, la cotidianidad social en Berger y Luckmann, la cotidianidad psíquica de Bruce Brown, la desantropomorfización que surge de la tesis de Georg Lukács, la colonización de la vida cotidiana por el signo según Jean Baudrillard, la crítica a la vida cotidiana de Henri Lefebvre. Concluyen que estos análisis presentan una limitación común, todos ellos “piensan desde el centro”:

Buscar una nueva cotidianidad sería para ellos poner en cuestión su propio ser. Por eso optan por algo más

sencillo: darse un pequeño espacio donde sople el aire puro de los símbolos, sin inquietar demasiado la atmósfera artificial del sistema. [...] Nuestro análisis se impone como primera exigencia metodológica una cuestión de hecho: el discurso del centro no es el nuestro, [...] ello se debe a que la situación histórico-social que vivimos no es de ninguna manera la misma (Fóscolo-Prieto Castillo, 1976, p. 162).

En el centro la cotidianidad puede explicarse a partir de la categoría de «alienación», porque la vida de cada día, es decir, al ámbito de la reproducción de la vida particular, se encuentra monóticamente estructurada. Esto no sucede en América Latina, donde se vive una cotidianidad diezmada desde el desgarramiento que significó la conquista y que no se ha podido suturar. Si la «ideología» del consumo es un resultado natural de la cotidianidad en el centro, resulta un proyecto extraño para gran parte de la población latinoamericana que se encuentra por debajo del consumo mínimo. La palabra «alienación» no alcanza a explicar esta situación porque “somos extraños en relación con aquella ideología” y tal extrañamiento puede entenderse como posibilidad de liberación o de aniquilación (*Ibidem*, p. 164). La misma alienación impone un proceso de resimbolización a fin de levantar un potencial simbólico distinto al europeo. A diferencia de la salida individual y de la psicologización de los conflictos que proponen la mayoría de autores europeos, frente a una «dominación placentera» de la cotidianidad; en América latina se padece el desgarramiento, la incoherencia, la dominación violenta, frente a la cual solo cabe reivindicar el sentido total de la categoría de «lo

posible»; porque la mayor riqueza está en lo que escapa a ese discurso coherente: el ser disfuncionales, desorbitados, informales, desmesurados, híbridos, espontáneos. El análisis de la vida cotidiana latinoamericana muestra dos niveles: uno, de superficie, donde se advierte la ambigüedad, otro, más profundo, donde se ponen de manifiesto las contradicciones subyacentes, lo que permite hablar de una “dialéctica de la vida cotidiana”, que no se zanja en tres, sino en cuatro momentos: a) Cotidianidad primaria –la de la familia, el trabajo, la recreación–, b) Cotidianidad social –de la división del trabajo, la institucionalización y el control social–, c) Cotidianidad ideologizada –por imposición de un discurso “lógico”, pero con códigos de un sistema ajeno, psicologización de los conflictos y estandarización de lo afectivo, d) Revolución de la cotidianidad –crítica y ruptura de la ambigüedad por la acción y por el intercambio simbólico, encuentro con el otro, solidaridad, lucha liberadora. Pero –enfatan los autores– la eficacia de la interpretación solo puede comprobarse en la aplicación (*Ibidem*, p. 174).

“En el '75 quedamos todos afuera”

Recordemos que en enero de 1975 asumió como rector de la Universidad Otto Herbert Burgos; la secretaría académica estuvo a cargo de Luis Campoy y como decano de Filosofía y Letras se designó a Julio Argentino Bartolomé Torres. El mandato era llevar adelante la limpieza ideológica de las universidades conforme a los preceptos de la Misión Ivanissevisch, de formar estudiantes cristianos, nacionalistas y antimarxistas; prohibir el funcionamiento de

centros de estudiantes y cesantear al personal que pudiera resultar sospechoso, especialmente a quienes estuvieron involucrados en las transformaciones de los planes de estudio y de la pedagogía universitaria (Cf. Molina Galarza, 2014). “Puly” describe esta vivencia de la siguiente manera:

— En el ‘75 quedamos todos afuera.

— El ambiente de lo que sucedía en Mendoza, en el país, era todo un contexto que se esperaba que pasara cualquier cosa. Daniel Prieto, que también era el Director de la Escuela de Periodismo, tenía mucha información que venía del ámbito educativo fuera de la Universidad. Había venido el Interventor³⁴. Tuvimos una reunión –casi kafkiana– con el interventor que era peronista, pero del ala derecha. Recuerdo que estaba María Victoria³⁵, con quien hice también amistad bastante importante. Eso fue al inicio del ‘75. Quedó claro que iban a pasar cosas drásticas. A los interinos se les renovaba las designaciones todos los años el mismo día, en marzo. Así que sabíamos que en marzo iba a pasar algo. Yo daba clase en el secundario, recuerdo que ese día me llamó Arturo, para decirme que tenía que pasar a notificarme de la resolución por la que no se me renovaba la designación. Esa tarde fuimos algunos de nosotros juntos,

34 Se refiere al Decano Interventor en la Facultad de Filosofía y Letras, Julio Argentino Bartolomé Torres.

35 María Victoria Gómez de Erice (Mendoza, 1941) Profesora de Letras y Dra. en Semiótica por la Sorbona. Ingresó en la UNCUYO en 1958, fue cesanteadada en 1975 de las Facultades de Filosofía y Letras y Ciencias Políticas y Sociales. Con el regreso de la democracia y la normalización de la Universidad, obtuvo por concursos cátedras en las Facultades de Ciencias Políticas y Sociales y Educación Elemental y Especial. Fue la primera mujer Rectora de la UNCUYO en 2002.

era en una oficina de la facultad nueva, se armó una cola, pasamos uno por uno. En esa gran cantidad de gente que no renovaron designaciones, el porcentaje más alto era del Departamento de Filosofía: Mirta Bonvecchio, Olga Medaura; de Geografía: Rodolfo Richard, Eduardo Pérez; de letras: Sara Bonardel, María Victoria, Gabriel Bess. Y a los pocos meses fue la echada de Arturo [Roig] y Carlos [Bazán]. Yo todavía estaba con la beca, así que seguí trabajando con la beca [hasta que] me llamaron de la Secretaría Académica del Rectorado para comunicarme que no podía seguir con Roig, pero antes de que yo tomara alguna decisión, el Prof. Pró se había ofrecido a continuar con la dirección de la beca. Pero yo renuncié, no tenía posibilidades de entrar en la Facultad. [...] Seguimos un tiempo con un Seminario en que trabajamos con mucho apoyo y la cobertura de Mauricio López³⁶, por fuera de la Facultad. Eso se mantuvo hasta que echaron a Arturo y Carlos. Porque entonces, todos los que pudieron se fueron al exilio.

— En el año '75 es como que acabó todo. Yo me dediqué al secundario donde podía. Cuando estuve en condiciones económicas retomé los idiomas, especialmente el alemán (Entrevista PS).

Estas últimas palabras de “Puly” Schilardi marcan una interrupción “en el año '75 es como que acabó todo”. La intervención de las universidades durante el lapso que Oscar Inanissevich fue Ministro de Educación (1974 – 1975) anunció anticipadamente lo que vendría con el golpe cívico–eclesiástico–militar. No solo consolidó la ofensiva contra

36 Cf. Paredes, Alejandro (2018).

lo que se dio en llamar “la izquierda universitaria”, sino que vació y silenció las aulas de toda posibilidad de diálogo, de debate de ideas, de ejercicio filosófico. En este sentido es posible afirmar que no solo los filósofos e intelectuales padecieron el exilio en el propio país o en el extranjero, sino que la misma Filosofía, como una práctica dialógica, interpretativa y crítica, quedó exiliada. Si, como afirma Ferrarotti, la narración de la experiencia personal, aun siendo la de un solo individuo, condensa los procesos históricos de una época, entonces, los relatos de “Puly” y Daniel sintetizan la experiencia del exilio en las dos modalidades que adquirió entre 1975 y 1983, exilio interior y exterior, respectivamente. Los años indicados son aproximativos, pues en muchos casos se inició antes y se prolongó más allá del retorno de la democracia en el país, como sucedió en ocasiones con la misma práctica filosófica. Con esto queremos señalar que en muchos casos la filosofía, el diálogo filosófico, estuvo ausente de los espacios institucionales por los que debería circular. Y lo estuvo más allá de las fechas que marcaron la vuelta a la democracia y la normalización de la universidad. En su lugar se instaló algo parecido al adoctrinamiento, a la repetición escolarizada de conceptos y a la deshistorización del pensar.

La experiencia del exilio interior de “Puly” Schilardi es la de un corte abrupto. Por su parte Daniel Prieto Castillo recuerda la suya, en el exterior, de la siguiente manera:

— Me fui en diciembre del ‘75, fue un período de muchísima formación. [...] Llegué a México, con mi bagaje de comunicador. Enrique [Dussel] ya estaba trabajando en una universidad, me dijo: –yo hablé con la gente, pero te-

nés que ganártela. Me pidieron una conferencia. Hablé de análisis del mensaje. [...] La experiencia fue en un área de Diseño. En la Universidad Autónoma Metropolitana de Azcapotzalco, tenían diseño industrial, gráfico, arquitectónico y urbano. Entonces querían un trabajo en equipo, era un departamento. ¡Queríamos departamentalizar aquí, y fuimos a caer en un departamento formado en México! Allí hacía falta un comunicador y caí justo. Empezó un período de formación. Dentro del Departamento teníamos un Seminario, éramos unas 35 personas, durante dos años de ese seminario salieron tesis doctorales, libros, nos juntábamos a reflexionar cada tercera semana, era maravilloso. [...] Fue un impacto enorme en cuanto a contexto intelectual y aprendizaje. Esa experiencia duró hasta el '82. Después vinieron otros lugares, estuvimos 5 años en Ecuador y como 4 años en Costa Rica. Ahí yo hice todos los cursos de Estudios latinoamericanos, fue una experiencia muy linda, [pero] nunca entregué la tesis. Nos fuimos a Ecuador y ya no hice la tesis. Tengo una Doctorado Honoris Causa que me dio la Universidad Simeón Cañas de Medellín, en Colombia. Así que había varios frentes, me gustaban los temas de comunicación, de educación, de filosofía. Ahí empecé a escribir como loco, hasta ahora. El primer libro fue de estética.³⁷ Abelardo Villegas dirigía una colección que producía materiales para alumnos de secundaria. Nos puso una condición: ustedes escriben para un interlocutor de 15 años, si no, no pasa. Y así fue, me pasé unos días

37 Cf. Prieto Castillo, Daniel (1977), *Estética*, México, Anuiés. Segunda edición, Ed. Universidad Nacional de Costa Rica, Heredia, Costa Rica, 1992.

pensando cómo, hasta que me inventé un interlocutor, un oponente dentro del texto, que cada vez que yo abría la boca como autor, me contradecía. Entonces ahí aparecieron Lefebvre, Lukács, aparecieron todo ellos. – Y sí, en México lo que preguntabas: debates, reuniones, gente opinando, contradiciéndose. Un mundo completamente diferente (Entrevista DP).

— Comencé nuevamente la gestión. Los últimos años en México estuve metido en una Maestría en Comunicación Educativa, y en Ecuador, en CIESPAL (Centro Internacional de Estudios Superiores de Comunicación para América Latina) ahí dábamos cursos para todo América Latina, no le llamábamos Semiótica sino Análisis del mensaje, era más cercano a los comunicadores. Pero ya entró toda la línea de planificación de la comunicación, comunicación institucional, comunicación y vida cotidiana. Ahí con Arturo cuando sacó *Narrativa*³⁸, yo estaba trabajando estos temas: “Radiodrama y vida cotidiana”³⁹ (Entrevista DP).

38 Cf. Roig, Arturo Andrés (1984), *Narrativa y cotidianidad. La obra de Vladimir Propp a la luz de un cuento ecuatoriano*. Quito, Cuadernos de Chasqui. *Revista latinoamericana de comunicación*, Editora Belén.

39 Cf. Prieto Castillo, Daniel (1983), “Radiodrama y vida cotidiana”, en la colección *Materiales de Trabajo*, publicación realizada dentro del Proyecto de Cooperación Técnica de CIESPAL y Radio Nederland Training Centre, bajo el auspicio del Ministerio para la Cooperación al Desarrollo del Reino de los Países Bajos, Quito, Ecuador.

Volver a la vida democrática, volver a la Universidad: el doctorado y la nueva situación laboral

Volver no es fácil, puede ser tan traumático como partir y/o quedar silenciado. No se vuelve al mismo lugar, ni a la misma situación. Las cosas han cambiado, también los sujetos. Hay que reubicarse, redefinirse, reconstruirse. Con el retorno a la vida institucional en el país y la normalización de las Universidades, se abrió cierto horizonte de expectativas. La posibilidad de retomar estudios, retomar la docencia universitaria, profundizar e innovar en líneas de investigación frente a las demandas del momento. En esa coyuntura nacional y personal fue posible para nuestros entrevistados realizar el duro trabajo de llegar a expresarse con voz propia. El primer paso, en el caso de “Puly”, fue concretar los estudios doctorales:

— Mi esposo, Roberto Bárcena, se había presentado a una Beca Externa de CONICET [...] Entonces, en el año '84, estuvimos partiendo para Madrid. [...] En ese momento estaba Agoglia⁴⁰ en Madrid, nosotros lo habíamos conocido en la Universidad en Ecuador. Agoglia me conectó en Madrid con Carlos París⁴¹. Había sido el primer decano electo de

40 Rodolfo Agoglia (San Luis, 1920 – Buenos Aires, 1985). Se graduó como Profesor de Filosofía en la UBA, en 1945. Enseñó Filosofía Moderna, Lógica y Filosofía de la Historia en las Universidades Nacionales de La Plata, Cuyo y del Sur. Fue dos veces Decano y Rector de la UN de La Plata, donde impulsó una reforma educativa. Durante su exilio ecuatoriano, fue Profesor Principal del Departamento de Filosofía de la Facultad de Ciencias Humanas de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, donde se doctoró en 1978.

41 Carlos París Amador (Bilbao, 1925 – Madrid, 2014). Filósofo y escritor. Catedrático de la

Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Madrid, que se creó en las últimas épocas del franquismo y que era la facultad, la universidad de izquierda –digamos así–, todas las universidades Autónomas se crearon en la última época del franquismo y tenían una cierta apertura. Al principio yo tomé cursos con él, y después viendo que la beca de Roberto iba para dos años, vi la posibilidad de inscribirme en el doctorado. [...] Había que hacer cursos monográficos que llevaban un año y medio de presencia. Ahí es cuando Carlos París me dice: –con latinoamericana yo no puedo, y usted acá tampoco tiene ... Entonces yo dije de un viejo tema por el que tenía afecto ..., fue así que trabajé sobre Merleau Ponty. París era profesor de Antropología, pero también hacía filosofía de la ciencia. Buscamos algo que no estuviera trabajado, finalmente el eje fue la discusión sobre la ciencia en Merleau Ponty. Hice los cursos ‘84 y ‘85. Terminé la tesis en el año ‘89, en que me fui con una beca externa de CONICET a Madrid a terminar la tesis y en febrero del ‘90 la defendí (Entrevista PS).

— Vuelvo [a Mendoza y a la Universidad] más o menos en octubre del año ‘85. Ya se había producido la incorporación de algunos docentes en Ciencias Políticas. Siendo Rector Luis Triviño, y Secretaria Académica María Victoria Gómez de Erice. En el año ‘85 están todos los concursos efectivos de FFyL, entonces yo me presento al concurso para la adjuntía de Filosofía Contemporánea –fue épico ese

Facultad de Filosofía de la Universidad de Valencia (1960–1968). Profesor Emérito de la Universidad Autónoma de Madrid y en dos oportunidades Presidente del Ateneo de Madrid. Autor de profusa obra en la que aúna ciencia y filosofía.

caso. A la titularidad se presentó Víctor Martín⁴². Con toda una carga, porque entre medio de todo eso Miguel Verstraete⁴³ había ocupado todos los espacios [que quedaron libres con el proceso]. En ese momento la Decana era Elia Ana Bianchi de Zizzias⁴⁴, que había sido compañera mía. Ella inició sus estudios con Carlos Bazán [...]. Pero no sé qué pasó, no hizo nada. [...] En el jurado estuvieron: Pró, Albizu y Espinosa. El resultado fue adverso, para ambos (Entrevista PS).

— Coincidió que sobre fines del '85 se crea esta facultad (de Derecho). A principios del '86, una de las que asesoraba en cuestiones didácticas y pedagógicas era Olga Medaura. Nos avisó a varios que presentáramos Currículum. Entonces entré en la Cátedra [de Introducción a la Filosofía] a partir del '86. Con todos los avatares: estábamos en los Maristas⁴⁵, miles de alumnos, había 3

42 Víctor Martín Fiorino, Profesor de Filosofía, Obtuvo el grado de Doctor por la Universidad católica de Lovaina. Es Doctor Honoris Casa por la Universidad Alonso de Ojeda de Venezuela. En ocasión de realizarse en Mendoza el ciclo Conversaciones con Filósofos mendocinos dictó la conferencia "Fronteras actuales de la ética Aplicada. Disponible en: <https://bdigital.uncu.edu.ar/fichas.php?idobjeto=2343> (24/10/2021)

43 Miguel Verstraete egresó como Profesor de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNCUYO, donde ocupó las cátedras de Introducción a la Filosofía e Historia de la Filosofía Contemporánea. Fue Decano electo en 1986, cargo que ocupó por sucesivas reelecciones hasta 2002.

44 Elia Ana Bianchi de Zizias egresó de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNCUYO como Profesora y Licenciada en Filosofía. Enseñó Metafísica y ética en la misma facultad, de la que fue Decana Normalizadora. Durante su decanato se creó la carrera de Ciencias de la Educación.

45 Al crearse la Facultad de Derecho funcionó en un edificio que había sido la escuela de los Hermanos Maristas, ubicado en la Avenida San Martín al 800.

cátedras. Yo circulé por todas las cátedras. Hasta que la cosa más o menos se estabilizó. Yo estuve con Angélica Gabrielidis –tuvimos algunos problemas– después estuve un tiempo con Clara Jalif, después con Víctor Martín y después definitivamente con Norma Fóscolo⁴⁶. Ella estuvo aquí bastante tiempo. Cuando le ofrecieron la exclusiva en Ciencias Políticas, se fue. Entonces me pusieron a cargo, era también la época del rectorado de Bertranou, que no tenía mucho interés en sostener esta facultad, así que en el ínterin me presenté a un concurso de titular en Antropología Filosófica en la Facultad de Educación Elemental y Especial (Entrevista PS).

En el caso de Prieto Castillo, el retorno fue más tarde y estuvo vinculado a la renovación de la gestión y la función de educador:

— Fueron muchos años fuera de la Universidad hasta volver acá. Digamos, desde el '83 al 2004 yo estuve fuera de la Universidad. Porque estuve en organizaciones más chicas, estábamos todo el día trabajando, produciendo, pensando, no teníamos el peso de la academia. Estábamos muy acostumbrados a esa libertad, que también se vivía en México, en realidad en la UAM porque era una universidad nueva (Entrevista DP).

— Cuando regresamos definitivamente a Mendoza, en el '93 para el '94, en el '94 me hice cargo de la Secretaría Académica con Armando Bertranou como Rector [...] [Un día] le fui a decir –Armando, ¿qué vamos a hacer con la departamentalización? –Ni loco, no te metas con eso. –Algo hay

⁴⁶ Cf. Arpini, Adriana (2022).

que hacer. –Buscá otro camino. Así nació lo de la Especialización⁴⁷. Lo que quiero decir que todavía aquello que nos costó en el año ‘75, seguía estando presente (Entrevista DP).

El programa de Especialización en Docencia Universitaria, diseñado y puesto en funcionamiento por un grupo de docentes formados y conducidos por Daniel Prieto Castillo, constituye a nuestro juicio, un trabajo intencionado e intenso, que apuesta a la (trans)formación de las su(b)jetividades⁴⁸ de quienes intervienen en el hecho educativo; y de esta manera transformar la dinámica universitaria desde sus protagonistas. Fue creado en 1995 como un servicio de la Universidad a sus propios educadores, pero ya en 1998 se abrió a todas las instituciones de nivel superior. La fundamentación pedagógica se sostiene en el reconocimiento de la subjetividad de quienes participan del acto educativo, privilegiando el diálogo y la participación, como una forma de superar la tradición contenidista. La propuesta teórico–metodológica es la “mediación pedagógica”⁴⁹ orientada a promover y acompañar aprendizajes, impulsar

47 Se refiere a la Especialización en Docencia Universitaria. Cf. <https://ffyl.uncuyo.edu.ar/estudios/posgrado/102> (22/11/2021)

48 Introducimos el paréntesis en la grafía del término su(b)jetividad con el propósito de dar a entender que se trata de un trabajo de autoformación y autorreconocimiento, que involucra tanto la dimensión interior –subjetiva– como el hecho de devenir sujetos socio–históricos. Ambas dialécticamente coimplicadas.

49 Cf. Gutiérrez Pérez, Francisco y Daniel Prieto Castillo (1993), *Mediación pedagógica. Apuntes para una educación a distancia alternativa*. (Segunda Edición), Ciudad de Guatemala, Instituto de Investigaciones y Mejoramiento Educativo (IIME), Universidad de San Carlos de Guatemala.

transformaciones en las relaciones interpersonales, en las maneras de enseñar y de construir conocimientos, y de construirse a sí mismos como sujetos capaces de enfrentar y resolver problemas y situaciones. Más adelante, nuestro entrevistado vuelve sobre la “mediación pedagógica” y la práctica del “texto paralelo”.

Afán de creatividad en docencia e investigación

“Puly” Schilardi acompañó a Prieto Castillo, como docente, en la implementación del programa de la Especialización. Pero sus contribuciones más importantes y de mayor creatividad, en la docencia y la investigación, las realiza desde la Facultad de Derecho, a propósito de plantearse de qué manera contribuir desde la Filosofía en la formación de futuros abogados:

— El primer desafío fue cómo sostener una Introducción a la Filosofía en la Facultad de Derecho, privilegiar y sostener las posturas teóricas que teníamos, pero sin embelezarnos con una especie de introducción como las de la Facultad de Filosofía. En España, uno de los cursos que había tenido fue sobre la Teoría de los actos de habla, con uno de los referentes de Filosofía del lenguaje más importantes de España. Entonces la cuestión de la Filosofía del lenguaje, que a mí siempre me había rondado, incluso en las épocas de Ceriotto. Al volver Arturo, que ya estaba en el CRICYT⁵⁰, larga ese seminario sobre

50 Arturo Andrés Roig fue Director del Centro Regional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (CRICYT) entre 1986 y 1989.

Filosofía del lenguaje, yo ya venía con eso, hice algunos trabajitos con Arturo, que le gustaron. Entonces, la línea que encontramos con Norma Fóscolo fue meternos a trabajar un análisis del discurso desde posturas filosóficas. Es una temática bastante compleja, que a los abogados les interesa, pero que la solucionan siempre por el lado de la lógica, y especialmente de la lógica clásica, el silogismo, etc. Entonces, una línea de trabajo que abrimos fue esa, el análisis del discurso jurídico, lo trabajamos desde distintas posturas (Entrevista PS).

El esfuerzo de abrir una línea de trabajo que permita abordar el discurso jurídico quedó plasmada en un libro producido colaborativamente por Norma Fóscolo y María del Carmen Schilardi, publicado por la editorial universitaria con el título *Materialidad y poder del discurso. Decir y hacer jurídicos*⁵¹. Dicho libro ha sido considerado como muestra de madurez de la recepción del “giro lingüístico” en Mendoza.⁵² Sus aportes van más allá de la especificidad del discurso jurídico, en la medida que se pone el acento en los “actos de habla performativos” los cuales circulan en la vida cotidiana haciendo posible la intersubjetividad. Así, frente a la fragmentación del lenguaje y a licuación

51 Cf. Fóscolo, Norma y Schilardi, María del Carmen (1996). *Materialidad y poder del discurso. Decir y hacer jurídicos*. Mendoza, EDIUNC. Ver también nuestro trabajo a partir de la entrevista con Norma Fóscolo y René Gotthelf en el primer volumen de esta serie.

52 Cf. Roig, Arturo Andrés (1997). “La recepción del «giro lingüístico» en Mendoza. Sus orígenes y sus problemas considerados a propósito del libro *Materialidad y poder del discurso. Decir y hacer jurídicos*”. En: *Cuyo. Anuario de filosofía argentina y americana*, n°14 (1997), pp. 131-144.

de la su(b)jetividad, se rescata tanto el discurso como el sujeto de discurso. Las autoras se posicionan en una teoría del discurso, demandante de una ampliación metodológica, que recurra al ensamble de la lingüística con las ciencias sociales, a fin de encarar el entramado de voces del discurso jurídico. De este modo se considera al derecho como una práctica social específica, en la que se condensa la conflictividad social de un determinado momento histórico (Cf. Fóscolo y Schilardi, 1996, p. 121).

La investigación en este terreno prosiguió:

— Con los subsidios de la Secretaría de Ciencia y Técnica. Eso se juntó con un Proyecto de CONICET que dirigía Norma sobre el discurso de los movimientos de Derechos Humanos en Argentina. De ahí salió otra publicación de las dos por la EDIUNC⁵³. Esa vía de trabajo yo la seguí manteniendo después que Norma se fue. Desde el '87 [...] hemos tenido ininterrumpidamente proyectos de la Secretaría de Ciencia y Técnica de la Universidad. Era un grupo muy interdisciplinario, de abogadas jóvenes que habían sido alumnas nuestras, y ahora son juezas de familia, con toda la nueva Ley de infancia, adolescencia y familia. Entonces hicimos investigaciones con trabajo empírico sobre infancia y adolescencia en Mendoza, la función del cuerpo de mediadores, la mediación judicial y todo eso. Y en determinado momento yo retomo una línea que tiene que ver con la discusión acerca del binomio legalidad / legitimidad, en vistas de reformularlo y en cierta forma

53 Cf. Fóscolo, Norma, Schilardi, María del Carmen y otros (2000). *Los Derechos Humanos en la Argentina. Del ocultamiento a la interpelación política*. Mendoza, EDIUNC.

destruirlo y trabajar desde otro lado. En estos momentos estamos trabajando la legitimidad desde un lugar exterior al sistema mismo, empezamos modificando la tensión alma / cuerpo por vida / cuerpo. Estamos trabajando mucho la noción de vida. También desde lo jurídico, con análisis de fallos y demás (Entrevista PS).

— [Por otra parte, a partir de mi relación con Javier Sanmartín⁵⁴, quien había sido jurado de mi tesis] pasé a formar parte de la SEFE (Sociedad Española de Fenomenología). Comencé a participar, coincidían Congresos de Fenomenología con los de Antropología, los años pares. Entonces retomé fuertemente a Merleau Ponty, que era una cosa que yo había arrumbado un poco (Entrevista PS).

— Con la creación de la Maestría en Arte latinoamericano, cuyo primer director fue Arturo [Roig], él me llamó, precisamente por lo de Merleau Ponty, [...] terminé allí trabajando un seminario, no estrictamente sobre Merleau Ponty, sino sobre la percepción, experiencia en vista de lo artístico, y del arte o la estética como espacio de resistencia. Y también di durante un tiempo un seminario sobre Bourdieu. A su vez en el proyecto de investigación, cuando comenzamos a trabajar la cuestión de la biopolítica, [...]

54 Javier Sanmartín es Licenciado y Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid, catedrático de Filosofía, dictó cursos en la Universidad de Santiago y en la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), en las áreas de Antropología Filosófica y Fenomenología como Filosofía práctica. Autor, entre otros libros, de *La antropología, ciencia humana, ciencia crítica* (Barcelona, Montesinos, 3ª ed: 2000), *Fenomenología y antropología* (Madrid, UNED, 2ª ed: 2005). Cf. https://www2.uned.es/dpto_fim/profesores/JSM/JSM_00.html (21/10/2021)

retomo fuertemente a Merleau Ponty. En estos momentos tengo vigentes las dos líneas [de investigación] (Entrevista PS).

— A mi regreso de España, Lucrecia Rovaletti y María Luisa Pfeiffer organizaban los congresos de Psiquiatría y Psicología fenomenológica. [...] con María Luisa organizamos unas jornadas de homenaje a Merleau Ponty en la UBA, en el marco de un aniversario. Esos fueron los ámbitos en que yo retomé y valoricé mi tesis, que en cierta forma retomar el tema había sido impuesto por las circunstancias. [...] Yo siempre sentía, cuando volví de España, que la palabra fenomenología era una especie de mala palabra. Porque aquí fenomenología siempre fue la de Heidegger, pero una cosa es Heidegger y otra la fenomenología francesa, especialmente Merleau Ponty. Realmente da para recuperarlo.

— Los libros que publiqué han sido con Norma, de los proyectos. O para llenar un vacío aquí en esta Facultad [de Derecho], que tengo que reconocer que se transformó en mí facultad. Se abrió un espacio importante con el tema de Epistemología, metodología e investigación en Ciencias Jurídicas. Entonces entró Consuelo “Cony” Ares, a quién siempre le interesó lo epistemológico, hizo la maestría con Samaja. De allí salió un libro de la EDIUNC sobre ciencia y derecho⁵⁵ y eso es una inserción importante aquí para todo lo que es doctorado, maestrías, cursos (Entrevista PS).

— Un poco al margen, de lo que ha significado esta

55 Cf. Schilardi, María del Carmen, Ares de Giordano, C., Chantefort de Valenzuela, P., Poquet, H., Rodríguez, A., & Ruggeri, M. D. (2000), *Ciencia y Derecho: La investigación jurídica*. Mendoza: EDIUNC.

facultad para mí, en la anterior gestión fui Secretaria de Posgrado, creo que fui la única en ocupar un cargo así sin ser abogada. Con Nidia Carrizo trabajamos mucho en el Doctorado personalizado, muy bien armado. Una Maestría en Magistratura y Gestión Judicial, que lleva muchísimos años y con apoyo en el Poder Judicial. Cuando yo estaba en la gestión logramos la aprobación de una Maestría en Derecho de agua, también armamos y quedó aprobada por CONEAU una Maestría en Derecho laboral. Hay muchas diplomaturas, desde que el rectorado las habilitó.

También armamos una maestría en Derecho penal y ciencias penales, la dirección es Omar Palermo y Diego Lavado, que es bastante diferente de las que existen [en el país]. En la Maestría Judicial⁵⁶ que es Especialización y Maestría, es donde tengo un Seminario sobre discurso jurídico (Entrevista PS).

El aporte más significativo de Daniel Prieto Castillo fue la creación y permanente reinención de la Especialización en Docencia Universitaria. Acerca del método de trabajo se explaya en la entrevista:

— Ahora está muy de moda el aprendizaje colaborativo. Eso eran los Seminarios. Eran Laboratorios para los científicos “duros” y el Seminario para nosotros. El primer Laboratorio multidisciplinario se funda en 1903, en EEUU, en una de las sedes de al General Electric, un alemán lo funda, traen gente que podía pensar desde distintas miradas y [organizan] el Laboratorio. A eso se refería Truman cuando decía que tenían Laboratorios. [En nuestros Seminarios el

⁵⁶ Se refiere a la Maestría en Magistratura y Gestión Judicial, antes mencionada.

método] es ponerse a pensar juntos, es maravilloso eso (Entrevista DP).

— Pero hay otras dos cosas más, el método comunicable y el método en educación. Yo ando diciendo por ahí que en lo personal no he inventado ninguna teoría pedagógica, ni pienso inventarla. Nunca he buscado una pedagogía que lleve mi nombre, pero tengo un método. La Especialización en Docencia Universitaria se basa en lo que llamamos nosotros el “texto paralelo”. Lo definimos hace tiempo con Francisco Gutiérrez Pérez, consiste en un seguimiento y un registro del aprendizaje a cargo del propio aprendiz. Entonces en la Especialización hay que hacer cuatro textos, uno por módulo. Si cada uno tiene unas 90 páginas, al cabo de la especialización tienen unas 300 o 400 páginas, en unos 18 meses. [...] Es un método, pero un método vacío, es una estructura, la llena usted (Entrevista DP).

[En] un material que acabamos de sacar *Construirse para educar. Caminos de la educomunicación* (la palabra está de moda), queda más claro que no formamos a nadie. El texto empieza con esa carta de Bolívar a Simón Rodríguez, donde le dice: “Usted formó mi corazón para la libertad, maestro”. Entonces preguntamos ¿y si no lo formó nada? Porque si Rodríguez formó a Bolívar, entonces tendría que haber formado otros bolívares, pero formó uno solo. Entonces Bolívar traía otras cosas que no solo le formó Rodríguez. Entonces otra vez el método, eso sí, sin duda, el método como recurso pasivo: esto es lo que nosotros le decimos que puede ser, cómo lo llenen ustedes, es problema suyo. Es un tema que sí me interesa mucho a mí (Entrevista DP).

En efecto, el texto publicado en *Chasqui*, n° 135, es una reflexión acerca de lo que se da por supuesto en el término “formación” y de lo que escapa a tales suposiciones. La reflexión se inicia a propósito de las palabras de Bolívar a su maestro y prosigue en diálogo con Simón Rodríguez. No es que éste haya formado –en el sentido habitual del término– a Bolívar, “lo que ocurrió –dice Prieto– fue un encuentro entre dos seres extraordinarios; no nació el revolucionario de las lecciones y sentencias del maestro, en todo caso este pudo colaborar, en momentos cruciales de la existencia, con la construcción de alguien de tamaño dimensión humana y política” (Prieto Castillo, 2017, p. 20–21). Se trata de hacer centro en el aprendiz, que tiene la posibilidad de apropiarse del maestro, al mismo tiempo que pone de sí, desde su contexto y sus experiencias, desde la complejidad de su propia existencia. La pregunta, entonces es “¿qué tipo de construcción necesita un educador?” (*Ibidem*, p. 22) Porque no se trata de tener mucho que decir, no solo el contenido, sino la forma de decirlo. Se trata de ir más allá del trámite de la lectura y la escritura para gozar del lenguaje, para dar sentido al discurso. Por eso, “para acompañar aprendizajes” es necesario “construirse en clave comunicacional”.

Dos conceptos, que al mismo tiempo son prácticas, resultan indispensables para tal construcción: “mediación pedagógica” y “texto paralelo”. Una mediación es pedagógica cuando promueve y acompaña la tarea de construirse y apropiarse del mundo y de uno mismo desde el umbral del otro, sin invadir ni abandonar; y culmina cuando el otro ha desarrollado lo necesario para seguir por sí mismo. En esa tarea se distinguen tres instancias: “la mediación de los

contenidos, de la forma y de las prácticas de aprendizaje, todo ello atravesado, sostenido y recreado por un intento de comunicabilidad” (*Ibidem*, p. 26). El texto paralelo es un recurso para “el seguimiento y registro del aprendizaje a cargo del propio aprendiz [...] sobre la base de la confluencia de las tres instancias de mediación” (*Ibidem*, p. 27). Pero ¿cómo superar la exterioridad del texto?

— Ese es un tema precioso. Una de las prácticas es “mediar con toda la cultura”, significa que un educador tiene para su tarea de mediar pedagógicamente toda la cultura del ser humano y la personal. Entonces le decimos ¿podría usted proponerle una práctica a los estudiantes desde otra disciplina que no sea la suya? (Entrevista DP).

En síntesis, se trata de un método vacío, de un poner en movimiento. “No somos ni predicadores de ideas y vidas ideales, ni dueños de una teoría pedagógica. [...] el texto paralelo es, en el ámbito del impulso a la relación comunicación y educación, un método pedagógico, es decir un camino en el marco del mayor compromiso de un educador: promover y acompañar aprendizajes” (*Ibidem*, p. 30).

Ya para cerrar esta conversación, diremos que nuestro diálogo con Daniel y “Puly” nos ha colocado en la pista de una forma creativa de práctica de la filosofía. Una práctica dialógica y contextualizada, cuya principal característica está dada por un trabajo sobre el lenguaje –la comunicación– a través del cual se construye la propia subjetividad y la de quienes intervienen en el diálogo, ya sea en la actividad de docencia, de investigación o de gestión. Esta práctica filosófica que se realiza a través de la comunicación cara a cara, permite transitar de la historicidad

de lo cotidiano a la gran historia mediante otro recurso del lenguaje: la escritura. Para ser conocida y conservada, la historia oral debe ser escrita –nos dice Ferrarotti–. Para no quedar enmudecidos por el trauma, para no perder la facultad de intercambiar experiencias –Benjamin–, es necesario ejercitar la facultad de narrar, retomar los diálogos silenciados durante el prolongado exilio que sufrió la Filosofía entre nosotros. Para ir más allá de la repetición de lo mismo, del silenciamiento de las diferencias, del adoctrinamiento, de la crítica descontextualizada y anémica, es necesario realizar el trabajo de poner en “letra de molde” las narraciones de quienes nos arriman las experiencias recogidas de los viajes, mezcladas con las historias de la propia comunidad.

Bibliografía

- Ariño Leyden, Jerónimo (2022). “Diálogos entre Merleau-Ponty y el psicoanálisis de Freud en Carlos Ceriotto”. En: Arpini, Adriana María (Compiladora), *Materiales para una Historia de las Ideas mendocinas*. Vol. I: *Filosofía – Educación – literatura – teología*. Mendoza, Qellqasqa.
- Arpini, Adriana María (Compiladora) (2022). *Materiales para una Historia de las Ideas mendocinas*. Vol. I: *Filosofía – Educación – literatura – teología*. Mendoza, Qellqasqa.
- Arpini, Adriana María (2022). “Voces de la filosofía en Mendoza. Testimonios, exilios, retornos. Diálogos con René Gotthelf y Norma Fóscolo”, en: *Materiales para una Historia de las ideas mendocinas. Filosofía, educación, literatura, teología*, Op. Cit.
- 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*, n° 21, disponible en: <http://qellqasqa.com.ar/ojs/index.php/estudios/article/view/340> (10/10/2021)
- Benjamin, Walter (2019). "El narrador". En: *Iluminaciones*. Edición y prólogo de Jordi Ibáñez Fanés. Traducción de Jesús Aguirre y Roberto Blatt. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Taurus, pp. 225–251.
- Fares, María Celina (2021). "Los itinerarios de un clérigo intelectual. Juan Ramón Sepich Lange y las modulaciones del hispanismo". En *Estudios de Filosofía práctica e historia de las ideas*, vol 23 (2021). Recuperado de: <http://qellqasqa.com.ar/ojs/index.php/estudios/article/view/433/453>
- Ferrari, Oward (1973). *El marxismo se come a los niños. Los fundamentos filosóficos y políticos del marxismo*. Mendoza, Cátedra de Filosofía de la Historia, Facultad de Filosofía y Letras.
- Ferrarotti, Franco (1990). *La historia y lo cotidiano*. Prefacio de Claudio Tognonato. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- Fóscolo, Norma y Daniel Prieto Castillo (1976). "Para abordar la cotidianidad latinoamericana", en: *Revista de Filosofía Latinoamericana*, n° 3–4, pp. 149–175. En línea: <https://asociacionfilosofialatinoamericana.files.wordpress.com/2018/12/foscolo-prieto-para-abordar-la-cotidianidad-latinoamericana.pdf> (10/10/2021).
- Fóscolo, Norma y Schilardi, María del Carmen (1996). *Materialidad y poder del discurso. Decir y hacer jurídicos*. Mendoza, EDIUNC.
- Fóscolo, Norma, Schilardi, María del Carmen y otros (2000). *Los Derechos Humanos en la Argentina. Del ocultamiento a la interpelación política*. Mendoza, EDIUNC.
- Fóscolo, Norma (2018), "Un itinerario: Bernardo Carlos Bazán (Mendoza, 1939 – Ottawa, 2018)", en *Cuyo. Anuario de Filosofía argentina y americana*, vol. 35 (2018), pp. 145–159. Disponible en: <https://revistas.uncu.edu.ar/ojs/index.php/anuariocuyo/article/view/3412> (9/10/2021)
- Gutiérrez Pérez, Francisco y Daniel Prieto Castillo (1993), *Mediación*

- pedagógica. Apuntes para una educación a distancia alternativa.* (Segunda Edición), Ciudad de Guatemala, Instituto de Investigaciones y Mejoramiento Educativo (IIME), Universidad de San Carlos de Guatemala.
- Jalif de Bertanou, Clara Alicia (2018). "Carlos Ludovico Ceriotto y su trayectoria filosófica". En: *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, vol. 35, pp. 89–121.
- 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.
- Paredes, Alejandro (2018), "Investigar fuera de la universidad: el Centro de Investigaciones Latinoamericanas y el apoyo de Mauricio López a profesores mendocinos cesanteados durante los gobiernos peronistas de los setenta", en *Cuyo. Anuario de Filosofía argentina y americana*, vol 35, pp. 123–143. Disponible en: <https://revistas.uncu.edu.ar/ojs/index.php/anuariocuyo/article/view/3411/2459> (10/10/2021).
- Prado, Carla Soledad (2022). "Relectura del tomismo desde Manuel Gonzalo Casas". En: Arpini, Adriana María (Compiladora), *Materiales para una Historia de las Ideas mendocinas*. Vol. I: *Filosofía – Educación – literatura – teología*. Mendoza, Qellqasqa.
- Prado, Carla Soledad (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*, vol. 35, pp. 213–219. Disponible en: <https://revistas.uncu.edu.ar/ojs/index.php/anuariocuyo/article/view/3415> (12/10/2021)
- Prieto Castillo, Daniel (1977). *Estética*, México, Anuiés.
- Prieto Castillo, Daniel (1978). *Retórica y manipulación masiva*, Ed. EDICOL, México. Reediciones en editorial Premia, también de México.

- Prieto Castillo, Daniel (1979). *Discurso autoritario y comunicación alternativa*, Ed. EDICOL, México.
- Prieto Castillo, Daniel (1987). *Utopía y comunicación en Simón Rodríguez, Ecuador por CIESPAL*. [Publicado también en Venezuela por la Academia Venezolana de la Lengua, 1988 y en Bolivia por el Sindicato de Periodistas, 1989].
- Prieto Castillo, Daniel (2017). "Construirse para educar. Caminos de la educación", en *Chasqui. Revista latinoamericana de comunicación*, n° 135, pp. 17-32.
- Roig, Arturo Andrés (1984), *Narrativa y cotidianidad. La obra de Vladimir Propp a la luz de un cuento ecuatoriano*. Quito, Cuadernos de *Chasqui. Revista latinoamericana de comunicación*, Editora Belén.
- Roig, Arturo Andrés (1997). "La recepción del «giro lingüístico» en Mendoza. Sus orígenes y sus problemas considerados a propósito del libro *Materialidad y poder del discurso. Decir y hacer jurídicos*". En: *Cuyo. Anuario de filosofía argentina y americana*, n°14 (1997), pp. 131-144. Disponible en: <https://bdigital.uncu.edu.ar/1632> (10/10/2021)
- Roig, Arturo Andrés (1998). *La universidad hacia la democracia. Bases doctrinarias e históricas de la constitución de una pedagogía participativa*. Mendoza, EDIUNC.
- Schilardi de Bãrcena, María (1971), "Merleau-Ponty y la fenomenología en su última obra", en *Philosophia*, n° 37.
- Schilardi, María del Carmen, Ares de Giordano, C., Chantefort de Valenzuela, P. , Poquet, H., Rodríguez, A., & Ruggeri, M. D. (2000), *Ciencia y Derecho: La investigación jurídica*. Mendoza: EDIUNC.

EXILIO, INTELECTUAL ORGÁNICO Y FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN EN LOS ESCRITOS DE DUSSEL (1975-1982)

Esteban Gabriel Sánchez¹

 ORCID ID <http://orcid.org/0000-0002-6776-6866>

Articular históricamente el pasado no significa conocerlo “tal como verdaderamente fue”. Significa apoderarse de un recuerdo tal como éste relumbra en un instante de peligro. De lo que se trata para el materialismo histórico es de atrapar una imagen del pasado tal como ésta se le enfoca de repente al sujeto histórico en el instante del peligro. El peligro amenaza tanto a la permanencia de la tradición como a los receptores de la misma. Para ambos es uno y el mismo: el peligro de entregarse como instrumentos de la clase dominante.

W. BENJAMIN, TESIS IV (2009).

¹ Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional del Sur. Profesor en el Departamento de Humanidades de la misma Universidad y Becario doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas CONICET. Es Investigador adscripto al Instituto de Filosofía Argentina y Americana (IFAA) de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo (Argentina)..

Introducción

El objetivo de la presente investigación consiste en reflexionar acerca de la obra *Praxis Latinoamericana y Filosofía de la Liberación* ([1983] 2012) de Enrique Dussel producida a partir de su experiencia exiliar mexicana. Nos concentramos específicamente en los escritos filosóficos elaborados en el periodo comprendido desde el año 1975 hasta 1982. Asimismo, nos proponemos examinar de modo episódico² los tópicos de exilio, intelectual orgánico y de Filosofía de la Liberación en el periodo indicado. Nuestra óptica nos permite comprender no solo el contexto de

2 Para nuestro análisis seguiremos un orden episódico. Según la filósofa argentina Adriana Arpini: “[Los] fragmentos y episodios son, pues, manifestaciones del pensamiento crítico y lo movilizan. La crítica, entendida en sentido amplio como una función de vida, es un hecho social que se expresa a través de mediaciones, especialmente por el lenguaje y las diferentes formas de manifestaciones simbólicas. Estas expresiones muestran las contradicciones y tensiones que son propias de las relaciones entre los seres humanos. En medio de la conflictividad social, emerge el ejercicio de la crítica como necesidad de comprender y dar respuesta a una determinada situación [...] Desde esta perspectiva, también los contextos de producción son constructos intersubjetivos diseñados y actualizados constantemente en la interacción de los participantes como miembros de grupos y comunidades. Es decir, una interfaz entre el discurso y la sociedad, donde el conocimiento histórico-crítico aporta una mirada comprensiva y explicativa de los fenómenos socio-culturales” (Arpini, 2017a, pp. 12–13). Además tenemos en cuenta el momento histórico en que fue escrito y publicado por primera vez, indicamos la fecha de publicación de los capítulos a examinar en corchetes, a fin de diferenciar su fecha de publicación de la obra *Praxis Latinoamericana y Filosofía de la Liberación*, Editorial Nueva América, Bogotá, 329 pp. 1983; 2ª Edición, 1994; 3ª Edición, Obras Selectas Tomo 12, Editorial Docencia, Buenos Aires, 2012, 329 pp. (Dussel, 2012g, 2016b).

emergencia y producción de estos escritos sino también atender a sus desplazamientos temáticos en relación a la politicidad del discurso filosófico. Para nuestro enfoque teórico–metodológico utilizamos la historia de las ideas latinoamericanas desde “ampliación metodológica” propuesta por Arturo Andrés Roig (Acosta, 2009; Arpini, 2017b, 2021b; Cerutti Guldberg, 2009; Roig, 2009, 2013c) y la concepción de Walter Benjamin del autor como un productor (Benjamin, 2004).

En principio nos interesa analizar los escritos del filósofo argentino–mexicano confeccionados en su exilio en México a partir de 1975. Nos proponemos examinar la Filosofía de la Liberación dusseliana como un modo de autoafirmación del sujeto latinoamericano. En relación con eso la constitución del sujeto reviste un tema de capital importancia puesto que se sitúa desde un determinado lugar enunciación discursiva. Al mismo tiempo, el filosofar dusseliano dialoga y participa del concierto de la tradición filosófica latinoamericana para comprender y transformar la realidad de Nuestra América. Siguiendo a Roig nos aproximamos a la filosofía de la liberación de Dussel en tanto filosofía latinoamericana puesto que el *a priori* antropológico se manifiesta en sus modalidades de objetivación social. En palabras de Roig: “la Filosofía Latinoamericana se ocupa de los modos de objetivación de un sujeto, a través de los cuales se autorreconoce y se autoafirma como tal. Estos modos de objetivación son, por cierto, históricos” (Roig, 2011a, p. 113). En este sentido, nuestra pesquisa intenta atender a los nexos y tensiones que se configuran entre el saber filosófico de la liberación

y su propia historicidad en el proceso de autopoición del sujeto.

Ahora bien, como señala Roig la filosofía latinoamericana se encarga de estudiar los modos de objetivación del sujeto y, asimismo, aclara que dichos modos objetivación están en vinculados a los modos de producción, dado que remiten a la “relación con el trabajo, donde las formas de alienación se muestran de modo pleno y primario, hecho que tiene sus manifestaciones en los lenguajes” (Roig, 2001, p. 63). El discurso filosófico alude no solo a una determinada manera de afirmar la subjetividad sino también nos remite a la función del ejercicio intelectual como parte de las relaciones sociales de producción en la cual se encuentra inserta. Con la finalidad de estudiar la labor intelectual dusseliana nos interesa recuperar la concepción benjaminiana del autor como un productor. Según el pensador berlinés, el autor ocupa una posición específica dentro de las relaciones de producción de su época por medio del desarrollo de la técnica literaria. En palabras del pensador marxista, “el lugar del intelectual en la lucha de clases solo puede establecerse —o mejor: elegirse— con base en su ubicación dentro del proceso de producción” (Benjamin, 2004, p. 37). La perspectiva productivista nos habilita a caracterizar al trabajo intelectual como parte del proceso productivo social³ y, además, nos permite ubicar dicho

3 Cabe aclarar que Karl Marx concibe como productivo al trabajador que produce plusvalor para el capitalista o que sirve para la autovalorización del capital. En el célebre Fragmento sobre las Máquinas afirma que: “[La] fuerza objetivada del conocimiento. El desarrollo del capital fije revela hasta qué punto el conocimiento [...] social general se ha convertido en fuerza

trabajo en el entramado de las relaciones sociales de producción de acuerdo de la posición política que se expresa en su técnica literaria. Con respecto a esto nos proponemos articular éste enfoque materialista con la historia de las ideas latinoamericanas para analizar el rol del *intelectual orgánico* y la *función* de la Filosofía de la Liberación en los escritos dusselianos indicados anteriormente.

Desde la historias de las ideas resulta indispensable ubicar el acto de autoafirmación subjetiva en el complejo entramado social desde el cual emerge y se proyectan sus dimensiones axiológicas. En efecto, nos importa indagar la polifonía discursiva presente en la Filosofía de la Liberación en su específica facticidad social en virtud de la experiencia exiliar del filósofo mendocino. Con el objeto de analizar la producción filosófica de Dussel en el exilio consideramos fundamental reparar en la distinción roigiana de *subjetividad* y *sujetividad*⁴. Según Roig (2002) la primera

productiva inmediata, y, por lo tanto, hasta qué punto las condiciones del proceso de la vida social misma han entrado bajo los controles del *General Intellect* y remodeladas conforme al mismo. Hasta qué punto las fuerzas productivas sociales son producidas no solo en la forma del conocimiento, sino como órganos inmediatos de la práctica social del proceso vital real" (Marx, 2007, p. 230). Siguiendo las coordinadas marxianas, hemos afirmado que el trabajo intelectual, entendido en términos productivos, "se encuentra subsumido *realmente* al aumento indefinido de la tasa de ganancia. Al capital le resulta indiferente la naturaleza particular de trabajo. El trabajador intelectual también está coaccionado por la dinámica de la competitividad y la productividad incesante" (Sánchez, 2018, p. 8).

4 Tal como afirma Roig: "¿cómo definiríamos a la 'subjetividad'? Para responder a esta cuestión distinguiremos entre 'subjetividad' y 'sujetividad' con lo que intentamos destacar la presencia del sujeto en aquélla, como uno de sus aspectos constitutivos esenciales. Y así

podremos decir que se trata de un principio por el cual un sujeto refiere al sí mismo sus fenómenos de conciencia y los califica como 'míos'. El papel central que la 'sujetividad' juega en el seno de la 'subjetividad', nos da una idea del peso que tienen aquellas valoraciones negativas que vimos, así como la inevitable presencia de relaciones conflictivas. En efecto, la auto-referencia y el auto-reconocimiento que ejerce el sujeto, implican, paralelamente, una comprensión de la conciencia no solo como manifestación íntima de lo psíquico, sino también como 'conciencia moral' depositaria, por eso mismo, 'de ideales y de normas sobre los que, más de una vez, se ha justificado el enfrentamiento contra los defensores de formas opresivas de moralidad. Así, pues, desde aquella conciencia, meollo de la subjetividad, se anuncian juicios de valor de sentido crítico que revelan que no es el 'refugio interior' del sabio antiguo ante las inclemencias de la vida, sino muy particularmente, un principio de acción solidaria, inserto en la sociedad y en la naturaleza. La subjetividad, aun cuando no personalicemos a los sujetos que la sustentan y con el riesgo de hacer de ella una hipóstasis como puede vérselo en algunos textos hegelianos, es un hecho social y puede decirse que su ámbito es, como lo hemos anticipado, el de la conflictividad (Roig, 2002, pp. 40-41). En esta misma dirección Acosta sostiene que "Arturo Andrés Roig, [...] al caracterizar el objeto de la filosofía latinoamericana ha puesto el acento en que la misma se ocupa de 'los modos de *objetivación* de un sujeto' que hacen a su 'afirmación de *sujetividad*' (cursivas nuestras). Aquí queremos complementar esa caracterización señalando la importancia de *los modos de subjetivación de un sujeto* que hacen a la *afirmación de su subjetividad*. De esta manera entendemos que se enfatiza la articulación objetivo-subjetiva de la *eticidad* y la *moralidad* [...] lo que interesa aquí destacar es que la afirmación del *sujeto* es al mismo tiempo de *subjetividad* y *sujetividad*, implicando en su normatividad tanto la *moralidad* como la *eticidad*, en cuanto caras *subjetiva* y *objetiva* de un único proceso" (Acosta, 2009, pp. 66-67). Por último, recomendamos el trabajo de la colega mendocina Aldana Contardi, quien afirma que: "La distinción fundamental entre 'subjetividad' y 'sujetividad' permite acceder a vislumbrar las características de su concepción del sujeto. Mientras la subjetividad puede ser entendida como interioridad o lo meramente particular e individual, la 'sujetividad' se refiere al hombre situado, histórico, empírico. En tanto que sujeto plural, la 'sujetividad' es abarcativa de la

se refiere a las modalidades de subjetivación del sujeto latinoamericano, mientras que la segunda indica los diversos modos de objetivaciones en la cual se constituye el *a priori* antropológico en tanto dignidad viviente. Ambos términos se encuentran implicados en el proceso de autoafirmación del *nosotros* puesto que incluye simultáneamente el proceso de objetivación social y el de subjetivación. Para el historiador de las ideas:

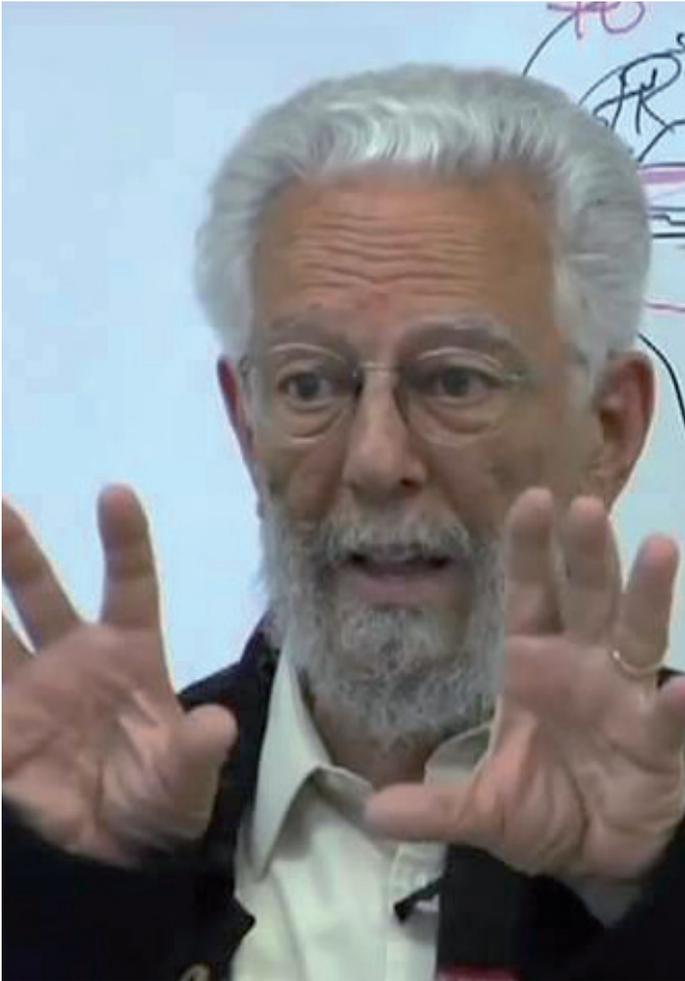
... la historia de aquél acto de afirmación nos muestra un elevado grado de contingencia y el desarrollo del proceso de autorreconocimiento y autopoición, muestra comienzos y recomienzos. Mas, el valorar un momento como comienzo y el proponer un recomienzo implica una prospectividad, una posición proyectiva desde la cual no solo se mira con una actitud constructiva hacia delante, sino que se mira hacia atrás con igual signo. Se trata de una objetividad que no renuncia al punto de partida inevitablemente subjetivo. Aquí “subjetividad” y “sujetividad” se identifican. Ponemos en juego un derecho respecto de nuestro pasado, el de medirlo respecto de un futuro vivido desde este presente. De ahí la selectividad inevitable en la determinación acerca de qué sea “hecho histórico” o no para ese sujeto y también la necesidad de fijar el criterio desde el cual se pone en ejercicio. De este modo surge un tipo de narratividad que es proyectivo, es decir, que no se queda en lo constatativo y que, todavía más, reviste pretensión de performatividad.

‘subjetividad’ y condición de posibilidad del reconocimiento de la dignidad humana, su valor y el respeto a la alteridad y las diferencias” (Contardi, 2018, p. 60).

Vale decir, que su enunciado describe una determinada acción del locutor y su enunciación tiene pretensión de ser equivalente al cumplimiento de la misma (Roig, 2011a, pp. 113–114).

En definitiva, nos proponemos evaluar la Filosofía de la Liberación como un recomienzo de la filosofía latinoamericana y para ello es menester explorar el vínculo entre sus formas discursivas de autoafirmación subjetiva y a las modalidades de subjetivación que se expresan en el ejercicio discursivo del autor latinoamericano. Asimismo, nuestra investigación aspira a reflexionar acerca del exilio como un momento productivo y autocrítico. En este respecto, como señala el filósofo Yamadú Acosta (2009b), la filosofía latinoamericana es una *filosofía de la reconstrucción* de la subjetividad, “debe advertirse que reconstrucción no es restauración, pero tampoco [es un] intento de construcción desde la nada; es la actitud de volver a construir, haciéndose cargo de las rupturas, sin ignorar las continuidades” (Acosta, 2009, p. 32). Además, queremos examinar los escritos dusselianos elaborados en el espacio exiliar no solo como una *filosofía de la reconstrucción* sino también como un momento de *reconstrucción del filosofar* mismo a partir del universo discursivo⁵ del cual forma parte. A los fines

5 Según Arturo Andrés Roig la categoría de universo discursivo hace referencia a “la totalidad actual o posible de los discursos correspondientes a un determinado grupo humano en una época dada (sincrónicamente) o a lo largo de un cierto período (diacrónicamente) y sobre cuya base se establece, para esa misma comunidad, el complejo mundo de la intercomunicación (Roig, 1984, p. 5).



Enrique Dussel

de nuestra investigación resulta imprescindible elaborar una cartografía histórica de Mendoza para comprender los acontecimientos que fuerzan a Dussel a partir hacia el exilio en México.

Una radiografía de la conflictividad social mendocina: el camino hacia el exilio

Nos proponemos esbozar una caracterización histórico-social de Mendoza en los años anteriores al exilio de Enrique Dussel. En 1973 en la Argentina, a partir de la masacre de Ezeiza, se profundiza el ascenso de sectores de la derecha peronista y junto a ello se incrementa de manera progresiva la violencia y represión paramilitar en el territorio nacional. Cabe señalar que José López Rega a cargo del ministerio de Bienestar Social fomenta y organiza el accionar de la Alianza Anticomunista Argentina (Triple A), la mencionada organización paramilitar comete múltiples asesinatos y atentados con la intención eliminar a la “subversión”; no solo busca erradicar la “infiltración marxista” en las instituciones públicas, sino también en los diversos espacios de la sociedad civil. Como señala Marina Franco (2012) bajo la figura “subversivo” se condensa un proceso de “acumulación ideológica” que promueve el anticomunismo al interior de las organizaciones peronistas y conforma, de este modo, un enemigo interno en su búsqueda de legitimar la represión en todo el entramado social (Franco, 2012).

En la provincia de Mendoza también se experimentaron actos de terrorismo por parte de la Triple A en los

primeros años de la década del '70⁶. En 1973 con el inicio de la dictadura pinochetista se establecen lazos de apoyo con los exiliados políticos en la región cuyana⁷, como también se entablan redes de represión y persecución en ambos lados de la cordillera de los Andes. Durante estos años, como muestra la historiadora Laura Rodríguez Agüero (2013), en el espacio público provincial se produce un acalorado debate político-educativo en torno a los “seminarios educativos”, que delineaban las pautas educativas de Ley de Educación⁸. En este contexto, los sectores conservado-

6 En palabras de historiadora Laura Rodríguez Agüero: “comenzaron a operar dos comandos parapoliciales, el CAM y el Pío XII [...] cometieron una enorme cantidad de atentados con bombas, secuestros temporales y asesinatos. Ambos comandos, que fueron la expresión ‘política’, en el primer caso, y ‘moralizadora’, en el segundo de la Triple A a nivel local, eran parte de una misma organización encabezada por el jefe de policía Santuccioni, personaje enviado por López Rega a la provincia. En Mendoza, la violencia paraestatal tuvo una temprana aparición” (Rodríguez Agüero, 2013, p. 315).

7 Dussel recuerda a Mauricio López y su labor militante durante esos años “era un cristiano insobornable, se había jugado por los pobres, ayudaba a extranjeros chilenos en dificultad, apoyaba a los que debían huir del país perseguidos por el gobierno militar, había optado estratégicamente por un socialismo latinoamericano, era un ecumenista convencido, abierto. Era un hombre de oración, célibe, evangélico... otro de nuestros santos contemporáneos” (Dussel, 2017, p. 410).

8 Según la historiadora mendocina: “el debate político ocupó un lugar central, tal como quedó plasmado en los Seminarios Educativos donde maestras de toda la provincia debatieron alrededor de una serie de problemáticas que iban desde los contenidos curriculares y las condiciones de trabajo, hasta la función de la escuela en la sociedad, el sentido de la educación, la necesidad de que la práctica educativa tuviera un carácter emancipatorio y popular, etc. La demanda de guarderías, que es un viejo reivindicación que posibilitaba a las mujeres una

res de escuelas privadas y públicas se oponen a dichas pautas educativas y proponen seminarios paralelos, dado que aludían al “carácter marxista de las pautas educativas” (Rodríguez Agüero, 2013, p. 186). El grado de conflictividad social tuvo expresiones represivas significativas:

El grupo ligado a la redacción de las Pautas educativas, ILPH (Instituto por la Liberación y Promoción Humana) sufrió atentados por parte de las organizaciones paraestatales: Ezequiel Ander Egg, quien realizó la introducción a las Pautas Educativas sufrió dos atentados con bomba, Enrique Dussel ligado a esa organización también fue víctima de una bomba en su casa, lo mismo con Oscar Bracelis y otros/as referentes (Rodríguez Agüero, 2013, pp. 188–189).

Sin embargo, como indican (Bravo et al., 2014), entre 1973 y 1974 en la Universidad Nacional de Cuyo UNCUYO, el entonces rector Roberto Carretero y Arturo Andrés Roig como secretario académico propusieron una serie de reformas educativas del sistema cátedras con la finalidad de

transformación concreta de sus prácticas, provocó la brutal reacción de los sectores de la derecha local, quienes probablemente percibieron con mayor claridad el carácter ‘subversivo’ del reclamo que era visualizado por estos grupos como un camino hacia la ‘emancipación de la mujer’. Esto provocó que impulsaran medidas como los seminarios paralelos, marchas de silencio, intervención del Arzobispado, formación (para la ocasión) de nuevas asociaciones de padres, publicación de solicitudes, telegramas a Perón, etc. Un punto llamativo es cómo esos sectores, tradicionalmente antiperonistas, aprovecharon el llamado de Perón a combatir la ‘subversión’, y coincidieron con el viejo líder, en la necesidad de combatir a los/as infiltrados/as marxistas” (Rodríguez Agüero, 2013, p. 188).

favorecer la participación de las mayorías populares en la institución. En diciembre de 1973 presentaron un proyecto de nuevo plan de estudio de la carrera de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras FFyL. El mencionado proyecto de plan de estudios pretendía, como uno de sus objetivos, formar docentes “capacitados científicamente, comprometidos en el proceso de liberación nacional y latinoamericana, que comprendan el ejercicio de la profesión no solo como una forma de realización personal, sino también como una responsabilidad social y un servicio a la comunidad” (“Documentos 1, 2, 3: Reforma Del Plan de Estudios de La Carrera de Filosofía,” 1973, p. 186). Según (Bravo et al., 2014) dicho “programa quedó apenas esbozado y no llegó a implementarse plenamente debido a la renuncia de Carretero en agosto de 1974” (90). En los meses siguientes, con el nombramiento de Oscar Ivanissevich como Ministro de Educación de la Nación, se inicia la persecución política e ideológica de la “subversión”, que conduce a la expulsión de estudiantes y profesores del ámbito universitario argentino.

En este contexto, Enrique Dussel fue víctima de un atentado de bomba el 2 de octubre de 1973, a las 2:05 de la madrugada en su domicilio de la Calle Don Bosco 247⁹, por parte de la Triple A en manos del Comando de Operaciones Anticomunistas “José I. Rucci”. En palabras del autor latinoamericano:

9 Agradezco a la Dra. Laura Rodríguez Agüero por la imagen de archivo del diario Mendoza del día 3/10/1973 donde se registra el horario del atentado.

El 2 de octubre de 1973 fui objeto de un atentado de bomba en mi domicilio. Algunos libros que ahora en México uso todavía tienen las marcas de la explosión. Fui acusado de «envenenar las mentes de los jóvenes con extrañas doctrinas». Un año y medio después era excluido como profesor de la Universidad Nacional de Cuyo, el 31 de marzo de 1975, e incluido en las listas que corrían de mano en mano de la gente que sería eliminada por las AAA [En esta época Monseñor Tortolo apoyó ante Monseñor López Trujillo mi exclusión del IPLA. Todo se unía y cobraba un particular sentido¹⁰. Era el comienzo del exilio... (Dussel, 2017, p. 408).



10 Estas palabras de Dussel son afirmadas en el pie de página nro. 4 de la cita mencionada (Dussel, 2017, p. 408). A los fines de nuestra investigación y por la importancia de las aseveraciones nos parece pertinente ponerlas en el cuerpo del texto.

En la elocuente imagen del diario *Los Andes* del 3 de octubre de 1973 se puede observar la magnitud del explosivo¹¹, por fortuna no hubo víctimas ni heridos de consideración en la familia del filósofo. Los autores del atentado afirmaban en un panfleto que “esta operación te la ejecutamos por envenenar a las mentes juveniles con la inmunda doctrina marxista”¹². Podemos considerar que la participación en la elaboración de las pautas educativas en el Instituto por la Liberación y Promoción Humana fueron elementos significativos para que los sectores de la derecha y las organizaciones paraestatales calificaran al pensador mendocino como parte de la supuesta “subversión marxista”. Asimismo creemos que con su labor académica, en el ámbito de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNCUYO, desempeñaba un importante rol intelectual desde los inicios de la Filosofía de la Liberación como movimiento filosófico¹³, puesto que era parte de la disputa ideológica

11 Agradezco especialmente a la colega Mg. Ana Ramírez por la imagen de archivo del diario *Los Andes* del día 3/10/1973.

12 Según queda registrado en el diario *Mendoza* del día 3/10/1973. Para Dussel el mencionado comando produce el ataque “por «envenenar la mente de los jóvenes con la doctrina marxista» – había comenzado la expulsión dentro del peronismo de los «infiltrados»—. Yo ni era peronista (y por lo tanto, infiltrado), ni tampoco marxista (más bien, todavía, solo hegeliano de izquierda, antihegeliano latinoamericano). Este *hecho práctico* –que a mis críticos no les interesa por tratarse de un acontecimiento anecdótico y personal– me parece que es un signo del *sentido real* e histórico de la *filosofía de la liberación*. Para el populismo «auténtico» nuestro pensar era el principal enemigo. Era un enemigo *interior*, pero no en el seno del partido, sino en el seno del pueblo, del movimiento revolucionario” (Dussel, 2018b, p. 142)

13 Consideramos que es necesario caracterizar a la Filosofía de la Liberación como movimiento

y epistemológica de la formación docente en la carrera de Filosofía. Según el filósofo mendocino el “Plan de Estudios tenía una intención estrictamente *filosófica* [...] pero igualmente *política*: la filosofía era definida como una teoría–instrumento de la liberación popular” (Dussel, 2012b, p. 108). Durante el periodo 1970–1975, Dussel lleva a cabo su proyecto de la Filosofía de la Liberación entendida como una ética latinoamericana de la liberación. Se propone elaborar una crítica meta–física hacia los fundamentos de la ontología moderna y sus correspondientes mediaciones: erótica, pedagógica, política, arqueológica, etc. En estos años escribe y desarrolla los tres volúmenes de *Para una ética latinoamericana de la liberación*¹⁴, dicho proyecto

filosófico latinoamericano plural tanto en lo teórico como también en lo político–ideológico. En este sentido, concordamos con la propuesta de los colegas Marcelo González y Luciano Maddonni, quienes sostienen que “el indudable protagonismo de los actores argentinos en el inicio y los primeros desarrollos de la FLL [Filosofía Latinoamericana de la Liberación], así como en la nominación del movimiento como ‘filosofía de la liberación’, no implican que hayan tenido el monopolio de la modulación en sede filosófica de los procesos de dependencia y liberación de la región. Consideramos que no es adecuado presentar a la FLL como un fenómeno argentino que solo posteriormente se habría latinoamericanizado. Sin quitar nada a la condición de eje articulador del movimiento argentino, argumentamos que existieron otros ámbitos de producción y circulación de propuestas filosófica en clave liberadora a los que no puede considerarse simplemente como derivados del argentino, ni cronológica ni temáticamente. En efecto, articulaciones diversas entre dependencia, liberación y filosofía fueron encaradas, entre otros, por Leopoldo Zea en México, Augusto Salazar Bondy en Perú, Ignacio Ellacuría en El Salvador, Franz Hinkenlammert en Chile y Costa Rica y el ‘Grupo de Bogotá’ en Colombia” (González & Maddonni, 2020, p. 13).

14 La mencionada obra puede ser dividida en tres volúmenes según el orden de las *Obras Selec-*

se interrumpe por el exilio forzado. El 6 de diciembre de 1979 en el marco del III Coloquio Nacional de Filosofía en Puebla, el filósofo argentino afirma:

Nuestro Departamento de Filosofía, exactamente, era un aparato de rebelión filosófica articulado a la rebelión popular que tenía como enemigo principal, en su nivel específico, a la filosofía neokantiana, heideggeriana, hege-

tas de la editorial Docencia y también en cinco tomos tal como fue publicada en la editorial Siglo XXI y en la Editorial Edicol. Seguimos el criterio de las *Obras Selectas*. En 1970 Dussel comienza a escribir la primera parte del volumen I de *Para una ética latinoamericana de la liberación* y lo publica en [1973], luego redacta el la segunda parte de dicho volumen en 1972 y se imprime en [1973]. Y la primera parte del volumen II, en las la sección correspondientes de *Erótica* y a la *Pedagógica*, las escribe entre 1972–1974 y se publican en [1977]. En las palabras preliminares de *Para una ética de la liberación Latinoamericana: Erótica y Pedagógica*, Dussel afirma “en este volumen de la *Primera sesión* de la *Tercera parte* nos ocuparemos de la erótica (capítulo VII) y pedagógica (capítulo VIII) que guardan, como se podrá ver, una cierta unidad [...] Prof. Dr. Enrique Dussel Mendoza, 1972–1974” (Dussel, 2012f, p. 462). Y finalmente, los últimos capítulos del volumen III, correspondientes a la *Política* y la *Arqueológica* se escriben desde 1973 y culmina su redacción en 1979, la sección de la *Política* se publica por primera vez en [1979] y luego en [1980] se publica la primera edición de la sección de la *Arqueológica*. En dicha obra, en el apartado titulado *palabras preliminares a la segunda sección*, el pensador mendocino afirma: “La política (el presente capítulo IX) fue escrita en Argentina en 1973, de allí sus limitaciones, el de un cierto populismo. Ciertamente será necesario replantear muchos de los supuestos de este volumen. Con el capítulo X, Arqueológica latinoamericana, redactado entre abril y junio de 1975 —con dos párrafos finales escritos en 1979—, finalizamos esta obra que nos ocupara desde 1970” (Dussel, 2012e, p. 739). Consideramos importante distinguir entre el contexto de producción de la obra y su posterior publicación dado que este caso intermedia el exilio de Dussel. Cotejamos las fechas de publicación según (Dussel, 2016b).

liana de derecha, tomista ortodoxa, de lógica y filosofía del lenguaje sin conciencia política, etc., cuya tónica general era la pretendida “universalidad” que ocultaba su inscripción concreta como el *centro* de la ideología política dominante burguesa (Dussel, 2012b, p. 109).

En suma, resulta relevante destacar que Dussel concibe que Filosofía tiene una dimensión normativa puesto que su sentido político consiste en colaborar con el proceso de liberación y, a su vez, debe criticar la ideología dominante. Por ello, en la filosofía también se expresa la lucha de clases, como afirma Roig, “lo ‘político’ debe tomarse como una toma de posición en relación con las diversas manifestaciones conflictivas sobre las que se organizan las relaciones humanas” (Roig, 2013d, p. 125). En general, podemos considerar que la Filosofía de la Liberación en Mendoza compulsa, con los sectores dominantes, el contenido axiológico sobre la realidad social. Como vimos, Dussel participa activamente en las discusiones políticas en torno a las pautas educativas de la mencionada Ley de Educación. Asimismo, el filósofo acuerda con la perspectiva latinoamericana y liberacionista de proyecto del Plan de estudios de la carrera de Filosofía de la UNCUYO¹⁵. En efecto, en este contexto Enrique Dussel se encuentra forzado a partir hacia el exilio en México por el peligro de muerte. El exilio se produce como resultado de la acumulación de

15 El filósofo mendocino afirma que el “intento más logrado de articulación de un aparato filosófico consecuente con el ‘país popular’ que se bosquejaba, fue el nuevo plan de Estudios de la carrera de filosofía de la nombrada Universidad Nacional de Cuyo” (Dussel, 2012b, p. 105).

los siguientes acontecimientos históricos: el atentado de la Triple A en su casa y, luego, su expulsión como docente de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNCUYO, por la aplicación de la “misión Ivanissevich”. Ante los embates de la contraofensiva fascista el movimiento de Filosofía de la Liberación debe emprender el camino del exilio. A continuación, exponemos y analizamos la producción filosófica de Dussel en el exilio en tierras aztecas desde el prisma de la historia de las ideas latinoamericanas.

Re-comenzar la Filosofía de la Liberación desde el exilio

Nos interesa examinar los escritos dusselianos a la luz de la experiencia exiliar. El filósofo de la liberación comienza a escribir los trabajos que componen *Praxis latinoamericana* y *Filosofía de la Liberación* en 1975. El primer trabajo, titulado *Filosofía de la Liberación. Irrupción de una nueva generación filosófica*, fue expuesto en el marco del I Coloquio Nacional de Filosofía en Morelia (Dussel, 2012d). En el encuentro académico participaron también figuras destacadas de la filosofía latinoamericana como Leopoldo Zea, Arturo Andrés Roig, Francisco Miró Quesada y Abelardo Villegas (Arpini, 2021a). La mencionada ponencia es el primer escrito producido desde el exilio, el autor se propone ubicar e identificar las particularidades teóricas de la denominada generación de la Filosofía de la Liberación, en relación a la historia política argentina de aquellos años. Según Dussel, la generación liberacionista argentina no solo debe criticar a la ontología moderna europea sino que también debe tomar conciencia de su compromiso social,

dado que afirma: “*no hay liberación nacional ante los imperios de turno sin liberación social de las clases oprimidas*”¹⁶ (Dussel, 2012d, p. 53). Sin embargo, el compromiso social de dicha generación trajo aparejado la persecución política y por ello, tuvieron que exiliarse por ser:

... expulsados de las universidades argentinas, en Buenos Aires, Rosario, Córdoba, Salta, Río IV, San Juan, Mendoza, Comahue, La Plata, Bahía Blanca, etc. Este hecho histórico, el primero de tal magnitud a mi conocimiento en la vida filosófico académica argentina, no podrá dejar de tener consecuencias en el futuro del pensar latinoamericano, porque se trata de una generación “jugada”. La filosofía como crítica y la persecución política del filósofo están intrínsecamente unidas (Dussel, 2012d, pp. 53–54).

Para Dussel, el ejercicio intelectual crítico de los filósofos liberacionistas se expresa en su compromiso político con la praxis de liberación. Dicho compromiso político no puede limitarse a las barreras geográficas del capitalismo nacional, en cambio, debe direccionar su praxis hacia los fundamentos sociales de la dominación. En este aspecto, consideramos que Dussel cuestiona al peronismo desde el exilio, al sostener que:

... la praxis permite el discernimiento filosófico, [que] se produce desde 1973 a 1975 [...] En la noción ontológica de “nación” [...] no se clarifica suficientemente la diferencia

16 Las itálicas están en el original.

cualitativa entre las naciones imperiales y neocoloniales, y, en la nación, no se diferencia claramente entre clases opresoras y oprimidas. Este equívoco ha permitido a algunos de los críticos de la ontología, y que forman parte de la generación que se viene llamando desde 1973 de la “filosofía de la liberación” en Argentina, asumir acriticamente las posturas de extrema derecha del ministro Ivanissevich, lo que ha exigido —a todo el resto de la generación— tomar clara conciencia de las diferencias (Dussel, 2012d, p. 53).

En principio, el pensador postula que la conflictividad social argentina le permite comprender, a un sector del movimiento de la filosofía de la liberación, el carácter estructural de la lucha de clases en las sociedades latinoamericanas, mientras que el otro sector del movimiento permanece vinculado al peronismo de ultraderecha por la ceguera ideológica en su caracterización de las sociedades capitalistas y su apego al concepto de nación. En el universo discursivo dusseliano las tensiones y contradicciones —tanto en el terrero de la filosofía como también en lo político— entre los integrantes de la filosofía de la liberación, se expresan en sus caracterizaciones del capitalismo periférico. Dussel identifica su propia posición política con la vertiente crítica del peronismo de derecha y del capitalismo como orden vigente. En la enunciación del filósofo argentino la Filosofía de la Liberación funda su propia posición axiológica a partir de la conflictividad social:

En filosofía política [...] 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, 2012d, p. 55).

De modo que el filosofar de la liberación implica un saber normativo en términos políticos puesto que busca contribuir, a partir de la perspectiva de la alteridad, con la superación de la dependencia de las nacionales latinoamericanas. En términos políticos, la Filosofía de la Liberación es una modalidad de objetivación del sujeto latinoamericano que toma partido en la realidad social desde su trabajo intelectual. Asimismo, en el discurso dusseliano podemos reconocer que Filosofía de la Liberación se autoposiciona como un modo de afirmación de la subjetividad digna. Según Roig, la actividad filosófica tiene una función vital dado que “la vida humana no es algo dado, sino algo por hacerse, por parte de quien la va viviendo, y que implica formas de deber ser en relación con la naturaleza eminentemente teleológica de la misma” (Roig, 2009, p. 13). En efecto, el discurso filosófico liberacionista, no solo se afirma como subjetividad valiosa por conservar su vida y escaparle a la maquinaria represiva paraestatal sino que también se enfrenta a la dominación vigente que pretende perpetuar la opresión. Podemos observar que en la discursividad dusseliana se manifiesta también la dimensión subjetiva del trabajo intelectual, en tanto busca constituirse como portavoz del proceso de liberación. Aquí se expresa una dimensión ideológica en el modo de entender lo político.

Como ya vimos, es importante destacar que el exilio de los integrantes del movimiento de la Filosofía de la Liberación en el Cono Sur se funda por el propio carácter productivo de su actividad filosófica. Ahora nos centramos en analizar la mirada de Dussel acerca del exilio como espacio de productivo del filosofar latinoamericano.

Tramitar la derrota y filosofar desde el exilio

Proponemos analizar la experiencia exiliar de Dussel en tanto forma parte de un momento de afirmación de la filosofía latinoamericana, la cual resulta de una modalidad de reconstrucción subjetiva del filosofar nuestroamericano. El filósofo mendocino tematiza el vínculo entre la filosofía y el exilio en su ponencia titulada “Filosofía, aparatos hegemónicos y exilio”, dicha ponencia fue expuesta el 6 de diciembre de 1979 en el marco del III Coloquio Nacional de Filosofía en la ciudad de Puebla de Zaragoza en México (Dussel, 2012b). Según Dussel desde los orígenes de la filosofía occidental la reflexión filosófica se articula con los intereses prácticos de su propia época histórica. En la perspectiva del autor los primeros pasos del movimiento de la Filosofía de la Liberación en la Argentina se producen como una acción de resistencia a la dictadura del general Juan Carlos Onganía, en palabras de Dussel:

Desde un período preparatorio (1969–1972) a un período de lucha por la constitución de aparatos hegemónicos (1973–1974), vislumbrándose ya en 1974 la imposibilidad de alcanzar una clara hegemonía, para vivir duramente la

derrota y el exilio desde comienzo de 1975 hasta marzo de 1976 —cuando se da el golpe definitivo del General Videla (Dussel, 2012b, p. 105).

Para Dussel el momento inicial de emergencia de la Filosofía de la Liberación concuerda con la insurrección popular en el Cordobazo sobre la dictadura, luego con el regreso de Perón al gobierno se produce una disputa por la hegemonía política, entre los sectores de la izquierda y derecha del peronismo. Desde 1974 el triunfo de la derecha se cristaliza con el nombramiento del entonces Ministro de Educación Nacional O. Ivanissevich y en el accionar delictivo de la triple A. El exilio de los filósofos de la liberación comienza en 1975 con la expulsión y persecución política que, luego, se profundiza con el golpe cívico-militar del dictador Jorge Rafael Videla, el 24 de marzo de 1976. En el marco de esta situación histórica, el filósofo mendocino debe partir al exilio ante la imposibilidad de articular su praxis de liberación con las luchas populares. De modo tal que el exilio y la derrota, se dan de manera sincrónica, Dussel sostiene que “es derrotado quien alguna vez ha triunfado; parte al exilio el que al menos ha sido real y peligroso; puede autocriticarse el que ha pensado” (Dussel, 2012b, p. 109). En las aseveraciones del filósofo se manifiesta la politicidad del discurso dado que consiste en “una toma de posición en relación con las diversas manifestaciones conflictivas sobre las que se organiza las relaciones humanas” (Roig, 2013a, p. 109). Asimismo, en las afirmaciones de Dussel se expresa su posición en relación a la conflictividad social argentina en los años previos a su

exilio, incluso llega a afirmar que la derrota es resultado de la victoria teórica del filosofar liberacionista. Al mismo tiempo, la Filosofía de la Liberación no logra triunfar en la arena política:

La coyuntura cayó en un caos de hegemonía en el “lo-pezzrregismo” del gobierno “isabelino” [...] A fines de 1974 la situación se tornaba insostenible. En marzo de 1975, 18 colegas (de los 32) y poco después el 40% de los alumnos (*sic*) eran expulsados de nuestro Departamento de Filosofía. Lo mismo aconteció, meses antes o meses después, en *todas* las universidades del país; una más y otras menos. Por supuesto, esto terminó de cumplirse desde marzo de 1976 con la instalación de la dictadura militar (Dussel, 2012b, p. 110).

La derrota y el exilio conducen a evaluar los acontecimientos históricos. El balance, por una parte, es positivo en términos del desarrollo teóricos del filosofar propio, y por el contrario, es negativo en términos de la praxis de liberación. Según Dussel, el accionar represivo en las universidades nacionales en general, y en particular en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNCUYO¹⁷, prelude la

17 Según Dussel en el ámbito de la carrera de Filosofía de dicha institución: “Algunos alumnos encontraron la muerte (como mi alumna de filosofía Susana Bermejillo, una de tantas), lo mismo que los profesores (como el profesor de filosofía Mauricio López, exmaestro de Introducción a la Filosofía). Otros pasaron años en prisión, y todavía permanecen en ella, otros fueron torturados, y los más debieron emigrar al Brasil, Venezuela, Ecuador, México, Canadá, España, Bélgica, Francia (nombro los países donde hoy hay maestros de filosofía del solo Departamento de Filosofía de Mendoza), etc.” (Dussel, 2012b, p. 110).

instauración del terrorismo por parte de la última dictadura cívico–militar de nuestra historia. En definitiva, el exilio resulta un momento crucial en la trayectoria vital de los filósofos liberacionistas puesto que su expulsión evidencia, por un lado, el carácter productivo del trabajo intelectual en las relaciones sociales de producción y, por el otro, la imposibilidad efectiva de articular políticamente sus propuestas teóricas con la praxis de liberación. Sin embargo, dicha imposibilidad muestra que la derrota en el terreno de la lucha de clases obliga a los intelectuales a partir hacia el exilio, ante el peligro de la muerte inminente. En relación con esto, el exilio como experiencia vital permite revisar críticamente los acontecimientos históricos a fin de reconstruir el filosofar desde un nuevo horizonte geográfico. El pensador argentino sostiene que:

El exilio, tanto como experiencia personal de crisis, separación o lejanía de la coyuntura originante, como pensar autocrítico, como experiencia generacional e histórica, no deja de ser un momento de importante maduración para la reflexión filosófica latinoamericana. Como experiencia continental, además, significa una ampliación de los horizontes y la constitución del intelectual “latinoamericano” que ha vencido el estrecho margen provinciano de su discurso filosófico nacional (Dussel, 2012b, pp. 112–113).

Consideramos que en el discurso dusseliano la experiencia exiliar implica al mismo tiempo un doble proceso, por un lado, supone una ruptura con la situación política de la Argentina en tanto resulta inviable la articulación

entre la filosofía de la liberación y algún proyecto de liberación nacional y, por el otro, permite relanzar a la filosofía de la liberación hacia una perspectiva latinoamericanista entendida como instancia de superación de los particularismos nacionalistas. En efecto, en la discursividad del pensador mendocino se hace manifiesta la necesidad de autoafirmación de la filosofía de la liberación, en este aspecto, emerge la dimensión subjetiva del filosofar a partir del exilio. Asimismo, mediante la distancia y la autocrítica de la experiencia nacional se expresa la propia autoconciencia subjetiva de Dussel. Es menester aclarar que la perspectiva latinoamericanista de la filosofía de la liberación revela que el exilio favorece el carácter asuntivo del filosofar propio. Como señala Adriana Arpini “el exilio permite una ruptura y posibilita una transformación de la experiencia negativa en creativa, solidaria, integradora –en perspectiva latinoamericana (Arpini, 2021a, pp. 362–363). En este punto, el exilio se convierte en un momento productivo del filosofar puesto que hace posible un recomienzo de la filosofía de la liberación y, su vez, se tramita la derrota histórica a través de la autocrítica desde el “exilio, que se produjo por el ‘espacio político’ *zero* en los países de América del Sur, debe comenzar para una crítica a los equívocos del populismo¹⁸” (Dussel, 2012b, p. 112). La vivencia del exilio no solo rememora la posición subjetiva del intelectual argentino sino también alude a la conflictividad social de aquellos años. La experiencia represiva fuerza el destino exiliar ante el

18 Por las razones de extensión no exponemos la perspectiva dusseliana acerca del populismo, puede consultarse: (Dussel, 2012c, 2012a, 2016a).

peligro de muerte y éste constituye una oportunidad para proyectar a la Filosofía de la Liberación hacia una clave latinoamericana. Para nuestro autor:

La función *estratégica* de la filosofía en el exilio tiene en primer lugar un carácter de autocrítica, después una exigencia de perfilar mejor sus *categorías* de interpretación para, por último, formular positivamente las articulaciones de un proyecto de liberación latinoamericano, a fin de no solo incluir a su país de origen (*desde donde* se salió para el exilio) sino también el país hermano *donde* se habita. El común destino latinoamericano nos permite, cuando seguimos pensando filosóficamente en América latina, formular una estrategia común, articularnos, en la medida de lo posible (de “posibilidad” *política*), tácticamente en la realidad donde nos toca vivir, para reformular y mejor perfilar una “filosofía de la praxis” en situación de periferia subdesarrollada, es decir, una “filosofía de la liberación” (Dussel, 2012b, pp. 111–112).

En la propuesta discursiva de Dussel podemos reconocer que, en el exilio, el quehacer filosófico se reconfigura dado que adquiere una doble función estratégica. Por una parte, se manifiesta una dimensión crítico–normativa¹⁹

19 Recuperamos esta conceptualización del filósofo uruguayo Yamandú Acosta entendida como modalidad constitutiva del sujeto filosófico latinoamericano, podemos remitir, como ejemplo, a *Nuestra América* de José Martí: “*Nuestra América* condensa un programa revolucionario–independentista analítico–crítico–normativo desde nuestra América, como aporte a la afirmación y consolidación de su dignidad humana, que pasa por el efectivo reconocimiento de la dignidad humana en todas y cada una de las manifestaciones de lo humano, en ella, en la

entendida como una autocrítica de la experiencia histórica vivida. Por otro lado, se propone elaborar un proyecto liberador a escala latinoamericana, que contenga la diversidad e integración de Nuestra América. El proyecto de liberación comienza a constituirse desde la afirmación del nosotros como sujeto plural. Más aún, dicho sujeto se funda desde una autoposición axiológica que parte de su propia historicidad. Dussel se plantea contribuir filosóficamente en la elaboración de un proyecto político latinoamericano que permita la superación del carácter periférico y dependiente de la región. Es decir, la dimensión estratégica que asume la Filosofía de la Liberación debe estar vinculada con su correspondiente dimensión táctica a fin de realizar un diagnóstico económico-político de América Latina en el marco de la geopolítica global. La mencionada dimensión táctica es denominada como filosofía de la praxis, en este aspecto el filósofo incorpora la vertiente gramsciana del marxismo a la Filosofía de la Liberación, aquí se desplaza y recupera parte del legado marxista con la finalidad de reconfigurar el filosofar de la liberación en perspectiva latinoamericanista. La apelación al marxismo aparece subordinada a la necesidad comprender la naturaleza específica del capitalismo latinoamericano. Conviene subrayar que la Filosofía de la Liberación de Dussel pretender imbricar en su proyecto político tanto la dimensión táctica como estratégica. Podemos observar que, para Dussel, el filósofo de la liberación no solo desempeña una función política como

otra América y en el resto del mundo, por lo que tiene la vocación de ser aporte a la afirmación y consolidación de lo universal humano" (Acosta, 2012, p. 91)

intelectual por el carácter productivo de su actividad, sino que también aspira a vislumbrar un destino otro para la América Nuestra. En la filosofía de la liberación dusseliana se evidencia una particular densidad discursiva que nos permite reconstruir el campo de referencialidad de otras formas discursivas. Con respecto a esto, en la enunciación discursiva del pensador se manifiesta una toma de posición axiológica a través de la polaridad entre un “discurso liberador” expresado por la Filosofía de la Liberación y un “discurso opresor” asociado a la continuidad de la dependencia y subdesarrollo de Latinoamérica. En definitiva, en la filosofía de la liberación de Dussel se revela una discursividad política puesto que, no solo procura superar la dependencia de las sociedades latinoamericanas, sino que también busca articular las luchas sociales desde un proyecto político latinoamericanista. A continuación, nos centramos en analizar propuesta dusseliana acerca del rol del filósofo de la liberación como intelectual orgánico.

Filosofía de la liberación e Intelectual orgánico: hacia una praxis de liberación de los oprimidos

Ahora exponemos la concepción de la Filosofía de la Liberación y su relación con la noción intelectual orgánico en el pensamiento de Dussel. El filósofo mendocino tematiza el mencionado vínculo en su comunicación titulada “*Praxis y Filosofía (Tesis provisionarias para una filosofía de la liberación)*”, dicha ponencia fue expuesta el 12 de abril de 1980 en el marco del LIV Congreso de la American Catholic Philosophical Association en la ciudad de Filadelfia en el

Estado Pensilvania, en los Estados Unidos (Dussel, 2012h). Según Dussel es necesario precisar la relación existente entre la praxis y la filosofía. La praxis como parte del mundo de la vida (*Lebenswelt*) ocupa el lugar de fundamento con respecto a la actividad filosófica. De modo tal que, la filosofía tiene autonomía relativa respecto de la praxis que le da sentido.

En general la actividad filosófica puede desempeñar, por una parte, una función de legitimación ideológica del orden vigente, o por el contrario, una perspectiva crítica acerca de la dominación imperante. Por esta razón, el ejercicio filosófico siempre remite a las instituciones, normas y prácticas de un sujeto histórico determinado. En relación con ello los intelectuales tienen un papel ideológico clave dado que su actividad consiste en objetivar teóricamente los temas y las categorías de la conciencia histórica de un pueblo. En palabras de Dussel:

Ser filósofo de la liberación en esta situación significa “peligro de muerte” [...] Más nosotros, que estamos en el exilio, en un “espacio” político mayor (articulados como los “cautivos de Babilonia” con el “espacio” cero de Jerusalén, la patria reprimida), desenvolvemos nuestro discurso de liberación con un doble contenido: de un lado, como crítica clara y radical de los *errores teóricos* cometidos (en filosofía política: el populismo) y, por otro lado, lanzándonos decididamente a esclarecer los grandes temas estratégicos [...] Es tiempo de maduración, de esclarecimiento estratégico, de profundización de la filosofía de la praxis (Dussel, 2012h, pp. 38–39).

Como vimos, el exilio se convierte en un espacio productivo para reformular la actividad filosófica puesto que trasciende las fronteras nacionales y amplía la conciencia histórica del sujeto latinoamericano. Es menester aclarar que la actividad filosófica no solo se autopositiona desde un nosotros como sujeto digno sino que también pone en juego su propia existencia como parte de la disputa ideológica en el sistema vigente. Asimismo, el filosofar liberador en el terreno teórico tiene un doble contenido crítico–normativo, por un lado, debe criticar al populismo en términos filosófico–políticos, y por el otro, profundizar en el marxismo con la finalidad estratégica de superar la dependencia de América Latina. El pensador mendocino sostiene que:

Llamamos “Filosofía de la liberación” al discurso estrictamente filosófico, saber científico–dialéctico, que da prioridad temática (el “de” *como* genitivo objetivo) a la praxis de liberación del oprimido (histórico social como clase, geopolíticamente como nación, sexualmente como oprimido por la ideología y prácticas machistas, pedagógicamente alienado y todo caso en un fetichismo idolátrico), y prioridad en cuanto origen y fundamentalidad (el “de” como genitivo subjetivo) a la liberación de la filosofía de la ingenuidad de su autonomía absoluta como teoría. La “filosofía de la liberación” es un saber teórico articulado a la praxis de liberación de los oprimidos, hecho que se piensa en primer lugar y como condición de posibilidad de todo otro tema (Dussel, 2012h, pp. 38–39).

Para Dussel la Filosofía de la Liberación consiste en un discurso filosófico que, en primer lugar, se sostiene desde la afirmación de la dignidad del sujeto y su lucha por su liberación. En segundo lugar, el filosofar liberador fundamenta su lugar de enunciación a partir de la existencia misma del sujeto oprimido. Es decir, el sujeto oprimido aspira a liberarse puesto que afirma su dignidad como subjetividad, y simultáneamente, adquiere conciencia de su propia historicidad en tanto sujeto del proceso de subjetivación, que se concretiza como pobre en términos económicos-políticos, como mujer en la erótica machista, la niñez en la pedagógica, etc. En la discursividad dusse- liana el saber filosófico cumple la función de develamiento ideológico de los diversos niveles e intersecciones en los cuales se concretiza la dominación.

En suma, la Filosofía de la Liberación no solo debe evidenciar la opresión vigente sino que también busca contribuir con los múltiples procesos de liberación en curso. El filósofo de la liberación asume una posición axiológica al mostrar la dominación y, asimismo, debe articular su producción teórico-filosófica con la experiencia histórica de los pueblos de Nuestra América. Dicha articulación entre la teoría y la praxis de liberación se manifiesta como parte de la batalla cultural, que según Dussel: “[es] la lucha [...] entre la filosofía de la dominación y de la liberación se manifiesta en nivel teórico la violenta lucha de clases” (Dussel, 2012h, p. 35). En este aspecto, en el discurso dusse- liano se observa que la disputa ideológica en el campo teórico-filosófico tiene implicancias también en el terreno de la lucha de clases. En síntesis, la filosofía de la liberación

es entendida como ortopraxis dado que le da prioridad a la praxis que surge de la experiencia histórica de los sujetos oprimidos, aquí se recupera el potencial crítico del marxismo para analizar las formaciones sociales latinoamericanas. Con respecto a esto, Dussel caracteriza su concepción del intelectual orgánico:

El sujeto empírico [...] que puede ser un miembro de las clases oprimidas o un pequeño burgués (por origen), es llamado a la vocación del filosofar orgánico de la liberación en la América Latina, como una conversión al pensar crítico [...] La persona del filósofo entra así en un ámbito de riesgo, inquietud y peligro, en un modo de vida nueva: ser sujeto filosófico [...] “Ser Filósofo” de la liberación puede costar no tener libertad, estar en la prisión, en el sufrimiento, en la tortura, en la pérdida de la cátedra de la universidad y hasta en la muerte, dada la situación del continente. Ser “orgánicos” [...] con el sujeto histórico significa asumir resueltamente una posición de clase oprimida; significa comprometerse a formar parte de los movimientos de base de las clases trabajadoras, campesinos o de los grupos marginados (Dussel, 2012h, p. 34).

Como vimos anteriormente, la Filosofía de la Liberación se constituye como un modo objetivación del sujeto latinoamericano. Dussel insiste que en el ejercicio del filosofar liberacionista se pone en juego la propia vida. En la discurso dusseliano se expresa la politicidad de todo discurso filosófico dado el carácter productivo de la actividad intelectual. El intelectual como productor puede desempeñar un rol orgánico en la lucha de clases en la medida que

asuma una posición política comprometida con la efectiva liberación del sujeto oprimido. Podemos reconocer que en la densidad discursiva del pensador mexicano se retoma la noción gramsciana de intelectual orgánico como un discurso ajeno, que le permite legitimar su propia producción teórica. La alusión al marxismo gramsciano hace posible una reconstrucción de la Filosofía de la Liberación puesto que le permite tomar partido por los sujetos históricos de nuestra América.

En este momento, la Filosofía de la Liberación se presenta mediada por el discurso marxista gramsciano con la finalidad de fundamentar axiológicamente un discurso liberador. En la narratividad dusseliana, podemos identificar que el discurso liberador no solo permite mostrar la historicidad de las formaciones sociales latinoamericanas sino que, también presenta una dimensión crítico-normativa, entendida como una obligación ético-política que aspira a superar la opresión vigente. A partir del discurso marxista Dussel logra historizar, de modo más concreto, los sujetos empíricos de los movimientos sociales y sus respectivas agencias. De modo tal, el nosotros liberacionista se enriquece al profundizar su perspectiva latinoamericanista en términos históricos sociales. Por esta razón, el pensador mendocino reconoce que, en la historicidad de la praxis, se hace comprensible la posibilidad y necesidad de la transformación social. Por otro lado, se construye también un discurso contrario que se refiere a la permanencia y justificación de la dominación, e incluye a cualquier otro discurso que no asuma una posición orgánica. Por ello, Dussel sostiene que la filosofía de la liberación tiene que

responder al llamado orgánico de los pueblos que luchan por su liberación. El mencionado llamado es comprendido como una conversión hacia el pensamiento crítico, podemos arriesgarnos a considerar que dicha conversión seguirá las sendas de la filosofía de la praxis.

A modo de conclusión

En nuestra investigación nos propusimos examinar de modo episódico los escritos dusselianos elaborados en el exilio mexicano. Seguimos el enfoque teórico–metodológico de la historia de las ideas latinoamericanas y también utilizamos la concepción benjaminiana del autor como un productor. Examinamos la Filosofía de la Liberación como un re–comienzo de la filosofía latinoamericana y atendimos a las formas discursivas de autoafirmación subjetiva en el pensamiento de Enrique Dussel.

Luego, reconstruimos la conflictividad social mendocina con la finalidad de comprender el universo discursivo dusseliano en los años previos al exilio. En estos años, la Filosofía de la Liberación se desarrolla filosóficamente como una ética latinoamericana de la liberación. Asimismo, pudimos comprender que, para los sectores paramilitares Dussel era considerado un “subversivo” por su participación en las discusiones de las pautas educativas y por su labor académica en clave latinoamericana. En el ámbito universitario su trabajo se materializaba no solo en su obra sino también en su acuerdo con el proyecto de un nuevo plan de estudio para la carrera de filosofía de la UNCUYO. Por ello, el atentado de bomba expresa y condensa la vio-

lencia represiva esos años. El exilio resulta una experiencia de ruptura y de reformulación del filosofar latinoamericano.

Asimismo, reflexionamos acerca del exilio como un momento productivo y autocrítico de la Filosofía de la Liberación. Reconocimos que, en el discurso dusseliano no solo se afirma la subjetividad como valiosa por conservar su existencia sino que, también se denuncian las posiciones ideológicas de un sector del movimiento filosófico liberacionista argentino. Para Dussel es indispensable caracterizar correctamente al capitalismo periférico para contribuir con el proceso de liberación latinoamericano, en este aspecto la Filosofía de la Liberación recomienza desde el exilio como una crítica del sistema neocolonial. También observamos que la derrota política de la Filosofía de la Liberación se expresa en la incapacidad de articular sus propuestas teóricas con la praxis de liberación. Por esta razón, el exilio permite la revisión y autocrítica de las posiciones políticas del movimiento liberacionista. En efecto, a partir de la experiencia exiliar emerge la necesidad de autoafirmación de un filosofar propio con proyección latinoamericanista. La filosofía de la liberación se propone articular una dimensión táctica vinculada con la vertiente gramsciana del marxismo y una dimensión estratégica asociada con la superación definitiva dependencia de América Latina. Por último, el filósofo mendocino profundiza sus reflexiones acerca de la necesaria articulación entre la teoría y la práctica de la liberación. En este sentido, retoma la noción gramsciana del intelectual orgánico, como una forma de autolegitimación discursiva, que le permite asumir una posición política en relación con la liberación del sujeto oprimido.

Bibliografía

- Acosta, Y. (2009). *Filosofía Latinoamericana y sujeto*. Caracas: El perro y la rana.
- Acosta, Y. (2012). *Reflexiones desde "Nuestra América"*. *Estudios latinoamericanos de historia de las ideas y filosofía práctica*. Editorial Nordan-Comunidad. <https://www.fhuce.edu.uy/images/CELL/publicaciones/2021/NuestraAmrica.pdf>
- Arpini, A. M. (1997). Categorías sociales y razón práctica. Una lectura alternativa. En: *América Latina y la moral de nuestro tiempo. Estudios sobre el desarrollo histórico de la razón práctica* (pp. 21-43). EDIUNC.
- Arpini, A. M. (Ed.). (2017a). *Fragmentos y episodios. Expresiones del pensamiento crítico de América Latina y el Caribe en el siglo XX*. Qellqasqa Editorial. <https://qell.files.wordpress.com/2018/04/fragmentos-y-episodios-arpini.pdf>
- Arpini, A. M. (2017b). Hecho en el exilio. Etapas en el proceso de ampliación metodológica propuesto por Arturo Andrés Roig. En: A. M. Arpini (Ed.), *Fragmentos y episodios. Expresiones del pensamiento crítico de América Latina y el Caribe en el siglo XX* (pp. 339-337). Qellqasqa Editorial. <https://qell.files.wordpress.com/2018/04/fragmentos-y-episodios-arpini.pdf>
- Arpini, A. M. (2020). Historicidad y utopía: los escritos de Arturo A. Roig durante el exilio. *Cuadernos Americanos*, 3, 1-16. <http://hdl.handle.net/11336/141268>
- Arpini, A. M. (2021a). El exilio filosófico de los 70 en Argentina. Ejercicio crítico y resistencia. En: *Tramas e itinerarios: entre filosofía práctica e historia de las ideas de nuestra América* (pp. 353-383). Teseo. <https://www.editorialteseo.com/archivos/18994/tramas-e-itinerarios/>
- Arpini, A. M. (2021b). *Tramas e itinerarios: entre filosofía práctica e historia de las ideas de nuestra América*. Teseo. <https://www.editorialteseo.com/>

- com/archivos/18994/tramas-e-itinerarios/
- Benjamin, W. (2004). *El autor como productor*. Itaca. <https://ia902909.us.archive.org/15/items/benjamin.elautorcomoprodutor/Benjamin.Elautor.como.productor.pdf>
- Benjamin, W. (2009). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos* (B. Echeverría (Ed.)). Prohistoria ediciones. http://www.bolivare.unam.mx/traducciones/download/tesis_sobre_la_historia_y_otros_fragmentos/Walter_Benjamin_Tesis_sobre_la_historia_y_otros_fragmentos.pdf
- Bravo, N., Molina Galarza, M., Baigorria Bernal, P., & Tealdi, E. (2014). *Apuntes de la memoria. Política, reforma y represión en la Universidad Nacional de Cuyo en la década del 70*. EDIUNC. <http://www.espaciomemoriamedoza.com/experiencias-organizativas-y-movilizacion-social/>
- Cerutti Guldberg, H. (2009). *Filosofando y con el mazo dando*. Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Contardi, L. A. (2018). Las tramas del sujeto en la obra de Arturo Roig: a priori antropológico, condición humana y dignidad. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 23(81), 58–73. <https://doi.org/https://zenodo.org/badge/DOI/10.5281/zenodo.2253325.svg>
- Documentos 1, 2, 3: Reforma del plan de estudios de la Carrera de Filosofía. (1973). *Revista de Filosofía Latinoamericana*, 1, 183–216. <https://asociacionfilosofialatinoamericana.files.wordpress.com/2018/12/documentos-1-2-3-reforma-del-plan-de-estudios-de-la-carrera-de-filosofc3ada-universidad-nacional-de-cuyo.pdf>
- Dussel, E. (2012a). Cultura latinoamericana y filosofía de la liberación (cultura popular revolucionaria, más allá del populismo y del dogmatismo). En: *Filosofía de la Cultura y Transmodernidad* (pp. 251–329). Docencia.
- Dussel, E. (2012b). Filosofía, aparatos hegemónicos y exilio. En: *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación* (pp. 99–116). Docencia.
- Dussel, E. (2012c). Hipótesis para elaborar un marco teórico de la historia

- del pensamiento latinoamericano (Estatuto ideológico del Discurso populista). En: *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación* (pp. 262–308). Docencia.
- Dussel, E. (2012d). La Filosofía de la Liberación en Argentina. Irrupción de una nueva generación filosófica. En: *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación* (pp. 47–56). Docencia.
- Dussel, E. (2012e). *Para una ética de la liberación Latinoamericana. Vol. III Política y Arqueológica*. Docencia.
- Dussel, E. (2012f). *Para una ética de la liberación Latinoamericana. Volumen II: Erótica y Pedagógica*. Docencia.
- Dussel, E. (2012g). *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*. Docencia.
- Dussel, E. (2012h). Praxis y Filosofía (Tesis provisionales para una filosofía de la liberación). En: *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación* (pp. 21–45). Docencia.
- Dussel, E. (2016a). Cinco tesis sobre el “populismo.” En: *Filosofía del Sur. Descolonización y transmodernidad* (pp. 219–246). Ediciones Akal.
- Dussel, E. (2016b). *curriculum vitae*. https://enriquedussel.com/txt/Curriculum/CURRICULUM_2016_2.pdf
- Dussel, E. (2017). *De Medellín a Puebla. Una década de sangre y esperanza (1968–1979)*. Docencia. [https://www.enriquedussel.com/txt/Textos_Obras_Selectas/\(H-T\)5.Medellin_Puebla.pdf](https://www.enriquedussel.com/txt/Textos_Obras_Selectas/(H-T)5.Medellin_Puebla.pdf)
- Dussel, E. (2018a). *En búsqueda del sentido. Sobre el origen y desarrollo de una Filosofía de la Liberación*. Editorial Las cuarenta.
- Dussel, E. (2018b). Una década política argentina (1966–1976) y el origen de la «Filosofía de la Liberación». En: *En búsqueda del sentido. Sobre el origen y desarrollo de una Filosofía de la Liberación* (pp. 119–152). Editorial Las cuarenta.
- Franco, M. (2012). Anticomunismo, subversión y patria. Construcciones culturales e ideológicas en la Argentina de los 70. En: B. Calandra & M.

- Franco (Eds.), *La Guerra Fría cultural en América Latina: Desafíos y límites para una nueva mirada de las relaciones interamericanas* (pp. 195–210). Editorial Biblos. <https://book4you.org/book/6098687/1f2bbc>
- González, M., & Maddonni, L. (2020). *La explosión liberacionista en la filosofía latinoamericana: aportes iniciales de Enrique Dussel y Juan Carlos Scannone* (1964–1972). Teseo Press.
- Jensen, S. (2011). Exilio e Historia Reciente: Avances y perspectivas de un campo en construcción. *Aletheia*, 1(2), 1–22. https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.4806/pr.4806.pdf
- Marx, K. (2007). Fragmento sobre las máquinas. En: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política Gründrisse 1857–1858*. Vol. 2 (pp. 216–230). Siglo XXI editores.
- Paladines, Carlos (Ed.) (2013b). Arturo Andrés Roig: Metodología y filosofía del pensamiento latinoamericano. Quito, Academia Nacional de Historia.
- Rodríguez Agüero, L. (2013). *Ciclo de protestas, experiencias organizativas y represión paraestatal Mendoza, 1972–1976* [Universidad Nacional de La Plata]. <https://doi.org/10.35537/10915/33090>
- Roig, A. A. (1984). *Narrativa y cotidianidad: la obra de Vladimir Propp a la luz de un cuento ecuatoriano*. Editorial Belén. https://epistemologia-y-metodologiact.files.wordpress.com/2014/03/u7_to6_roig_narrativa.pdf
- Roig, A. A. (2001). *Caminos de la Filosofía Latinoamericana*. Universidad del Zulia.
- Roig, A. A. (2002). *Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo*. EDIUNC.
- Roig, A. A. (2009). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Una Ventana.
- Roig, A. A. (2011a). ¿Qué hacer con los relatos, la mañana, la sospecha y la historia? Respuestas a los posmodernos. En: *Rostro y filosofía de nuestra América* (pp. 113–139). Una Ventana.

- Roig, A. A. (2011b). Eugenio Espejo y los comienzos y recomienzos de un filósofo latinoamericano. En: *Rostro y filosofía de nuestra América* (pp. 181-199). Una Ventana.
- Roig, A. A. (2013a). ¿Cómo leer un texto? En: C. Paladines (Ed.), Arturo Andrés Roig: Metodología y filosofía del pensamiento latinoamericano (pp. 107-113). Quito, Academia Nacional de Historia.
- Roig, A. A. (2013c). Narrativa y cotidianidad: la obra de Vladimir Propp a la luz de un cuento ecuatoriano. En: C. Paladines (Ed.), *Arturo Andrés Roig: Metodología y filosofía del pensamiento latinoamericano* (pp. 131-176). Quito, Academia Nacional de Historia.
- Roig, A. A. (2013d). Propuestas metodológicas para la lectura de un texto. En: C. Paladines (Ed.), *Arturo Andrés Roig: Metodología y filosofía del pensamiento latinoamericano* (pp. 123-129). Quito, Academia Nacional de Historia.
- Sánchez, E. G. (2018). En torno al estatuto del trabajo intelectual: Una lectura categorial del proceso de abstracción social en la subsunción real del proceso de trabajo al capital. *XV Corredor de Las Ideas Del Cono Sur- X Coloquio Internacional de Filosofía Política. Nuestra América Ante El Centenario de La Reforma Universitaria: Visiones Críticas*, 1-10. <http://repositoriodigital.uns.edu.ar/handle/123456789/4738>

DERROTADOS DE NORMA FÓSCOLO: ENTRE EL EXILIO Y LA COTIDIANIDAD

Mariela Cecilia Ávila¹

 ORCID ID <http://orcid.org/0000-0002-9347-2191>

Introducción

Al seguir el itinerario académico de la filósofa mendocina Norma Fóscolo, es posible apreciar que la categoría de cotidianidad ocupa un importante lugar al interior de su reflexión y producción intelectual. Ciertamente, esta noción se hace presente de diversos modos en sus cursos y escritos a lo largo de sus años de trabajo e investigación. Es esta persistencia la que lleva a arriesgar que, en su caso, la cotidianidad no sea solo tomada como una categoría filosófica, cuyo peso conceptual es innegable, sino también como una categoría experiencial, que parece estar trenzada con los contextos políticos y vitales de Fóscolo.

¹ Doctora en Filosofía por la Universidad Católica de Valparaíso y por la Universidad Paris 8 Saint-Denis. Académica e Investigadora titular del Instituto de Filosofía de la Universidad Católica Silva Henríquez de Santiago de Chile. Miembro del IFAA, Instituto de Filosofía Argentina y Americana de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, de Mendoza, Argentina. Es responsable del Proyecto FONDECYT Regular N° 1221175 “Filosofía y exilio: reflexiones en torno a narraciones de pensadoras exiliadas a uno y otro lado del Atlántico”.

Por ello, en este escrito, y a fin de seguir el hilo argumentativo recién planteado, se comenzará por situar el contexto histórico y político de Fóscolo, particularmente aquel relacionado con sus años de exilio, lo que permitirá desarrollar una reflexión situada, que irá abriendo una senda a fin de vislumbrar el lugar que ha ido tomando la noción de cotidianidad en su producción intelectual. Luego de esto, se llevará a cabo una indagación sobre la categoría de cotidianidad, que, sin embargo, aclaramos desde ya, será sesgada. En efecto, para este análisis no se acudirá solo a los y las autoras clásicas –a los que la misma Fóscolo recurre–, sino que, además de estas lecturas, se buscará ampliar el espectro analítico sumando otras intervenciones. Por ello, en este breve rastreo, sumado al análisis de algunos de los filósofos y filósofas que la mendocina revisa, se hacen presentes otras reflexiones que mostrarán nuevas sendas para esta indagación. Con estos insumos se abrirá el campo para una suerte de juego especulativo, en el que se buscará explicitar aquellos puntos de contacto que se despliegan entre la noción de cotidianidad y ciertas experiencias políticas, académicas y vitales de Fóscolo.

El propio trabajo académico de la filósofa será el que mostrará los derroteros de su experiencia, acercándose a ciertos quiebres y rearmes, tales como su expulsión de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, de Mendoza, su exilio en Bélgica, sus estudios doctorales y el retorno a la Universidad, más precisamente, a la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, donde trabajó hasta el momento de su reciente jubilación.

Creemos que el trabajo sobre la producción escritural

y la experiencia de Fóscolo no solo permitirán llevar a cabo un análisis sobre parte de su vida académica, sino también reflejar con claridad procesos políticos y sociales que buena parte de la sociedad argentina, e incluso latinoamericana, experimentó a la par de la filósofa mendocina.

Primeros movimientos

La Doctora Norma Fóscolo nace en la ciudad de Mendoza en el año 1938, y comienza a estudiar Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo en el año 1956. Por aquellos años la Universidad había sufrido diversos cambios y movimientos en la planta académica debido a que el año anterior fue derrocado el entonces presidente Juan Domingo Perón. En una entrevista realizada a la Dra. Norma Fóscolo en el marco del proyecto de investigación Filosofía y educación en Mendoza durante el siglo XX², ella da cuenta del recuerdo especial que guarda hacia su segundo año en la carrera, cuando en el curso de Filosofía Antigua, dictado por Arturo Andrés Roig³, se

2 Proyecto dirigido por la Dra. Adriana Arpini y co-dirigido por el Dr. Dante Ramaglia (Proyectos SIIP: 06/G713 etapa 2016–2018 y 06/G779 etapa 2019–2021). En este marco se realizaron en 2018 y 2019 respectivamente las entrevistas a Norma Fóscolo y Daniel Prieto Castillo, que están resguardadas en los archivos del proyecto localizado en el Instituto de Filosofía Argentina y Americana de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. Todos los extractos utilizados en el caso de Fóscolo son tomados de esta entrevista.

3 Arturo Andrés Roig (1922–2012) fue destacado un filósofo mendocino egresado de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, de la cual luego sería profesor. Realizó estudios en Francia y se interesó por la historia de las ideas regionales, nacionales y

les pidió a los alumnos redactar una monografía sobre Sócrates. Este hecho guarda particular importancia para la entonces estudiante, pues indica que esta fue la única vez a lo largo de la carrera que se le solicitó escribir un ensayo sobre algún tema o problema filosófico en el que pudiera desplegar su propia reflexión. Luego de recordar otras materias y profesores a de la carrera, Fóscolo narra cómo al momento de recibirse ingresó al Instituto de Filosofía como ayudante de investigación de segunda categoría⁴. En dicho instituto realizó la traducción de un texto de Michele Federico Sciacca⁵, lo que le permitió, con el apoyo del profesor Gonzalo Casas, obtener una beca para la Universidad de Génova entre los años 1963 y 1964. Durante este periodo de estudio en Italia, Fóscolo se dedicó a trabajar el pensamiento de este autor espiritualista cristiano.

Al retornar a Mendoza desde Génova, Fóscolo continuó trabajando en el Instituto de Filosofía bajo la dirección del profesor Diego Pro. Entre sus tareas se destacaba la revisión de las pruebas de imprenta de la revista *Philosophia* y de algunas traducciones que se extendieron hasta el año

latinoamericanas. Fue profesor en la Facultad de Filosofía y Letras desde 1959 hasta 1975, año en que debió partir al exilio junto a su familia. Recaló en Ecuador donde realizó un profuso trabajo rescatando las ideas filosóficas de ese país. Volvió a Argentina junto a su familia con el retorno de la democracia, y su cátedra le fue devuelta por vía judicial, siendo este uno de los pocos casos en la Universidad.

4 Esta caracterización responde a la categoría más baja a la carrera docente. Estos cargos y dedicaciones son parte del escalafón de las universidades nacionales argentinas.

5 El texto de Michele F. Sciacca traducido por Fóscolo es *Existencia de Dios y ateísmo*, publicado en 1963 por Editorial Troquel.



Norma Fôscolo

1970. Recuerda la pensadora que, aun trabajando como investigadora en el Instituto de Filosofía, la perspectiva de ingreso a alguna cátedra de la Facultad era muy difícil y sin mayores posibilidades. Fue precisamente en ese contexto, en el año 1970, cuando Fóscolo obtuvo una beca para realizar el doctorado a la Universidad de Lovaina, casa de estudios belga donde ya habían recalado algunos otros colegas de Mendoza, como por ejemplo el reconocido medievalista, también exiliado, Dr. Bernardo Carlos Bazán⁶.

A continuación, nos introduciremos en la noción misma de cotidianidad, a fin de vislumbrar sus posibles despliegues analíticos y los vínculos que se pueden establecer a través de ella con la experiencia exiliar, lo que se trabajará al final del texto.

Cotidianidad y cotidianidades

La noción de cotidianidad es compleja y escapa a una definición taxativa, al menos desde la comprensión problemática con la que aquí se la abordarla. En efecto, si se piensa lo cotidiano como aquello que se realiza todos los días, en principio hay que comenzar por distinguir diversos

⁶ Sobre el filósofo medievalista dice la misma Norma Fóscolo: "En efecto, Carlos Bazán, como otros veinte colegas, fue excluido en 1975, de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. Algunos de ellos se refugiaron en el exilio interno y otros, como Bazán, transitaron el exilio en el exterior. El retorno de la democracia no les hizo justicia, pues la inexistencia de una verdadera y completa política universitaria de reparación, que hubiera hecho posible la reincorporación de todos los docentes excluidos, hizo que solo muy pocos de ellos pudieran retornar a sus cargos. (Fóscolo, 2018, p. 145)

tipos de cotidianidades, como las culturales, las personales, aquellas de carácter laboral, y las familiares, entre otras. En vistas a lo anterior, lo cotidiano no resiste una definición cerrada, sino que a medida que empezamos a adentrarnos en sus contornos, se vislumbra que más que límites que clausuren, hay límites que conforman aperturas, qué más que fronteras conceptuales, hay un encuentros y cruces entre la inmediatez y el pensamiento.

Sin embargo, la aproximación filosófica al problema no ha sido, ni es tarea fácil, pues tal como indica el filósofo chileno José Santos, “Para una parte importante de la tradición filosófica occidental, la cotidianidad simplemente no ha sido un tema filosófico” (Santos, 2014, p. 173). Esta problemática, no menor, ha ido matizándose con el correr del tiempo, puesto que diversas corrientes filosofías han comenzado a pensar y a utilizar la noción de cotidianidad para sus estructuras conceptuales⁷. Estos abordajes dan cuenta de la diversidad de miradas desde las que la cotidianidad puede ser pensada como, por ejemplo: cotidianidad psíquica, cotidianidad signica, en tanto existencia “caída”, desde una dimensión crítica, entre otras (Fóscolo y Prieto Castillo, 1976).

En este escrito en particular, la aproximación a lo cotidiano es declaradamente sesgada, ya que a la par de acudir a trabajos canónicos sobre el tema, como los de

⁷ Ejemplo de ello son las reflexiones feministas, cuya crítica y resignificación de los cotidiano ha desplegado interesantes análisis conceptuales, con evidentes consecuencias prácticas. Véase el artículo de Delgado Parrilla: <https://www.tsdfusion.es/subvertir-la-cotidianeidad-intersecciones-entre-feminismo-y-trabajo-social>. Véanse también Sandra Harding y Dorothy Smith.

Agnes Heller, se busca también un acercamiento a la producción latinoamericana, principalmente de la mano de Humberto Giannini, lo que propiciará una reflexión de lo cotidiano como algo siempre en construcción y no como parte de lo ya instituido. En este sentido, nos acogemos a las palabras de Bruce Bégout quien, en una entrevista del año 2011, dice:

Siento que desde un punto de vista político, lo que me interesa es la idea de que hay instituyente e instituido, que hay lo cotidianizante y lo cotidianizado y que una política de la vida cotidiana es una política que dice que la vida cotidiana siempre es frágil y vulnerable. Pero lo más importante es el poder cotidianizante de los sujetos (Bégout, 2001, p. 243–235).

Es este poder cotidianizante el que, según el mismo Bégout, se opone a una política de la conservación, cuyo fin es la preservación de lo hecho. Esta mirada otorga la posibilidad de pensar lo cotidiano como algo activo y en movimiento, donde el sujeto tiene un lugar y una praxis creadora y no un mero papel de espectador, descriptor y reproductor de aquello que acontece y se asume como “lo” cotidiano. Desde esta perspectiva, y asumiendo el rol del sujeto como “creador y mantenedor” de lo cotidiano –tarea que no es fácil pues implica mantener la confianza en un escenario de lucha (Bégout, 2011, p. 233)–, se abordan distintos acercamientos a la noción de cotidianidad, lo que nos llevará a recalcar en los propios abordajes de la problemática realizados por la filósofa mendocina.

Agnes Heller y la cotidianidad histórica

El libro *Sociología de la vida cotidiana* de Agnes Heller, publicado en español en 1977, comienza con un prólogo en el que la autora declara que entre los “impulsos positivos”, que son aquellos que la llevaron a escribir esta obra, se encuentran los trabajos estéticos de György Lukács y el concepto de *Lebenswelt*, mundo de la vida, acuñado por Edmund Husserl. Por otro lado, entre aquellos impulsos que considera negativos y con quienes dialoga y discute en esta obra, cita las ideas de cotidianidad de G. W. F. Hegel y Martin Heidegger. Este texto largo y complejo, tiene, según la autora, un claro vínculo con el socialismo, herencia de sus años de formación con Lukács. En efecto, este trabajo del año 1972, cuya edición original cuenta con un prólogo del mismo Lukács, evidencia la influencia del filósofo y el vínculo que las ideas hellerianas establecen con un análisis de corte más sociológico. Heller indica que: “Desde el punto de vista teórico, por el contrario, el libro puede disponerse alrededor de dos focos: la estructura de la personalidad y la estructura de las objetivaciones” (Heller, 1987, p. 7).

Para comprender esto, sin embargo, es necesario centrarse en una obra previa de Heller, donde se explicita con mayor claridad el acercamiento que lleva a cabo sobre lo cotidiano. En *Historia y vida cotidiana*, obra compilatoria y primer trabajo de Heller traducido al castellano, se observan un diálogo y una crítica –como indica Manuel Sacristán en el prólogo a la primera edición– entre el marxismo y las sociedades capitalistas occidentales. No hay que olvidar que

Heller escribe desde Budapest, con la consabida herencia de esta escuela, y asumiendo un claro lugar político. De esta obra, no obstante, interesa particularmente extraer las formulaciones que la filósofa realiza sobre la noción misma de cotidianidad.

Para comenzar, Heller indica que la historia es la “sustancia de la sociedad” (Heller, 1985, p. 20), pero que, sin embargo, la sociedad solo tiene como sustancia al hombre, aunque no a un hombre individualizado, porque este no podría “jamás contener la infinitud extensional de las relaciones sociales” (*Ibidem*, p. 21). Estas relaciones sociales, que se configuran a través de las estructuras sociales, su mediación y transmisión, son heterogéneas y, por tanto, solo pueden ser contenidas en la historia. En efecto, la historia es la que es capaz de reunir las diversidades valoricas de las diferentes esferas, y la que evidencia, además, los constantes conflictos que entre dichas esferas se producen. En este contexto, la noción de valor no tiene que ver con el valor moral, o al menos no solo con él, pues al decir de Heller, “consideramos valor todo lo que produce directamente el despliegue de la esencia humana o es condición de ese despliegue” (*Ibidem*, p. 28) Hay que notar que la noción de heterogeneidad tiene un papel primordial en este esquema analítico, pues se entronca directamente con la posibilidad de elección ante un escenario múltiple y complejo, que está inserto en un desarrollo histórico que aúna la totalidad de los valores, las relaciones sociales y las concepciones de mundo. Ante este particular escenario, ¿qué sería, entonces, lo cotidiano?

En este mismo texto, el segundo apartado comienza

con una suerte de declaración de principios sobre la vida cotidiana que luego Heller irá ampliando y profundizando. Allí dice:

La vida cotidiana es la vida de todo hombre. La vive cada cual, sin excepción alguna, cualquiera que sea el lugar que le asigne la división del trabajo intelectual y físico. [...] La vida cotidiana es la vida del hombre entero, o sea, el hombre participa en la vida cotidiana con todos los aspectos de su individualidad, de su personalidad. En ella se “ponen en obra” todos sus sentidos, todas sus capacidades intelectuales, sus habilidades manipulativas, sus sentimientos, pasiones, ideas e ideologías (Ibídem, p. 39).

En vistas a lo anterior, se puede decir que la vida cotidiana, además de ser heterogénea –pues implica tanto la vida pública, la del trabajo y la vida privada de todos los individuos– es, a la vez, jerárquica, aunque no inmóvil. Esto significa que dicha jerarquía puede ir modificándose según las diferentes estructuras y según los diversos momentos históricos. Esta última idea alude también a la noción de heterogeneidad, pues no solo los componentes de la vida cotidiana son heterogéneos, sino también los procesos históricos y políticos, que van modificando las estructuras mismas de la existencia.

Precisamente, *La estructura de la vida cotidiana* es, a nuestro juicio, dentro de la obra de Heller, el escrito que más pistas y especificaciones otorga para comprender la noción de cotidianidad al interior de su pensamiento. Aquí, la noción de vida cotidiana es abordada desde dife-

rentes variables y se abre a diversos registros de análisis, a la vez que va entroncándose con otras perspectivas y objetivaciones.

Sin embargo, a los fines de este breve recorrido, hay tres elementos que nos interesa destacar, que se encuentran en vínculo con la historia. La interrelación que buscamos establecer entre la cotidianidad y la historia se vincula con la categoría de exilio, que también revisaremos en el pensamiento de Fóscolo. En el *texto Una revisión de las teorías de las necesidades*, Heller dice lo siguiente: “La cotidianidad cobra un sentido solamente en el contexto de otro medio, en la historia [...]” (Heller, 1996, p. 85). Es interesante notar que la cotidianidad en cuanto tal solo puede desplegarse en la historia, pero no en una historia pasiva, sino en una historia que es soporte de luchas donde se ponen en juego los conflictos que se desprenden de la heterogeneidad de la existencia y sus valores. Por eso, en el segundo capítulo de *Historia y Cotidianidad*, Heller indica que “La vida cotidiana no está “afuera”, sino en el centro del acaecer histórico” (Heller, 1987, p. 57). Entonces, lo que aquí interesa remarcar es la imbricación y, en cierto punto, co-dependencia entre lo cotidiano y la historia. La historia se erige y construye sus relatos a partir de la cotidianidad, que es la que le da cuerpo, carne y, a su vez, lo cotidiano necesita un asidero temporal y factual donde desplegarse. Hay que notar que los relatos que constituyen la historia forman parte del “proceso infinito del desarrollo histórico total” (Heller, 1985, p. 51). Sin embargo, este proceso infinito no implica un fin en sí mismo, no es un proceso teleológico del cual los sujetos son simples espectadores. Heller

remarca la existencia de libertad y voluntad en los sujetos, cualidades capaces de torcer los cursos de la historia.

En este punto es casi imposible dejar fuera de la reflexión a otra filósofa europea, que al igual que Heller sufrió los embates del totalitarismo. Nos referimos a Hannah Arendt, para quien la libertad y el azar se trenzan también en el juego histórico y pueden modificarlo. Si bien Arendt sitúa esta posibilidad de novedad en el nacimiento mismo, es interesante notar que ambas mujeres, filósofas y exiliadas, asientan su esperanza en la libertad humana. Lo anterior no es menor, asumiendo las experiencias histórico-políticas por las que ambas atravesaron, lo que, sin duda, podría haber hecho que perdieran la fe en la razón y en la humanidad. Sin embargo, en el pensamiento de ambas se encuentran presentes la premisa del cambio y la posibilidad de quebrar lo estatuido otorgando otros valores a los acontecimientos. Esto cobra una valía particular, al considerar que es precisamente la libertad humana la que permite dar otras interpretaciones y sentidos a la historia. Así, y tal como indica Tadeu Veroneze desde Heller:

Es en la vida cotidiana que hombres y mujeres “[...] hacen su propia historia, pero en condiciones previamente dadas” y se enfrentan directamente con el legado construido y constituido incluso antes de su nacimiento, y que es transmitido involuntaria e incondicionalmente (Veroneze, 2015, p. 139).

Ciertamente, para Heller, la materia sobre la que se despliega la individualidad es la historia, una historia que

precede al individuo en tanto tal y que se configura bajo la forma de la comunidad. Sin embargo, aunque la historia sea materia dada, esto no significa que los sujetos no tengan incidencia en ella, pues son parte también de su transmisión. En efecto, la historia no es solo lo que se recibe en un contexto cotidiano y que lleva en sí los valores y las normas del pasado, sino que es también posibilidad de transmisión y cambio. Esto es lo que Víctor Manuel Hermoso llama el aspecto educativo de la vida cotidiana, pues quien está presente en el mundo es un mediador entre lo dado y los recién llegados:

Este aspecto educativo de la vida cotidiana reitera la presencia del <mundo> en el particular y lo contrario y además, sustenta la máxima de autores de historias de vida que como Franco Ferrarotti, afirman que en una historia de vida está contenida la huella de la sociedad donde vive el narrador (Hermoso, 2014, p. 308).

La presencia del mundo o de la historia en el particular, así como la dimensión cotidiana de ese particular, son la intersección que permite la creación de nuevos valores, que solo pueden desplegarse en la vida cotidiana. Aparece aquí nuevamente el concepto de jerarquía, pues en el habitar cotidiano los valores que se crean a partir de la existencia diaria y sus conflictos, se van organizando y superponiendo, lo que genera luchas y enfrentamientos.

Indicamos finalmente que el modo de acercamiento que se ha realizado de la mano de Heller a la noción de cotidianidad no ha sido casual, pues, siguiendo a Ulises

Bernardino Márquez Pulido, la escritura de la filósofa húngara se mezcla con su “trayecto biográfico” (Márquez Pulido, 2021, p. 4), en tanto es reflejo del contexto político y las preocupaciones que la circundan. Como Márquez Pulido explica:

El concepto de «trayecto biográfico» de Duch se refiere a la idea de que en el transcurso de la vida de una persona se puede comprender no solo su historia individual, sino una parte de la historia de su época, las formas culturales y los cambios históricos (Ibíden, p. 4).

Esto es lo que ocurre con la vida y la obra de Heller, donde las preocupaciones y vivencias cotidianas parecen hacer nido entre su escritura. Más aún, en este contexto, nos atrevemos a afirmar que esto ocurre también con las experiencias y producciones de Norma Fóscolo, y reconocemos que este es uno de los motivos por los que hemos decidido seguir y perseguir sus derroteros vitales y escriturales en este texto.

Humberto Giannini y una cotidianidad reflexiva

Luego de haber realizado un acercamiento al trabajo de Agnes Heller sobre la noción de cotidianidad, ahora lo hacemos en relación a las indagaciones del filósofo chileno Humberto Giannini, quien en 1987 publica su obra *La “reflexión” cotidiana. Hacia una arqueología de la experiencia*. Antes de comenzar este análisis, conviene aclarar que esta obra de Giannini no es una de las fuentes de consulta de

Fóscolo al abordar el problema de la cotidianidad, lo que quizá tenga que ver con las distancias temporales entre los abordajes de los filósofos y con las dificultades en la circulación de ideas durante las últimas dictaduras cívico-militares en Chile y Argentina. No obstante lo anterior, y dado el carácter de reflexión situada que desarrolla Giannini, es importante revisar sus escritos sobre este problema. Además, las circunstancias que rodean la productividad de la filósofa y el filósofo latinoamericanos son en gran medida compartidas. A esto último se suma de modo particular una de las líneas analíticas que se ha seguido en torno a la reflexión de Giannini, que dice relación con la última dictadura cívico-militar en Chile y el modo en que esta se adentró en la cotidianidad de la población. Esta mirada analítica la que permitirá, a su vez, el acercamiento a la categoría de exilio, que es otra de las nociones que marca las experiencias vitales e intelectuales tanto de Giannini como de Fóscolo.

Ahora bien, al buscar identificar la noción de cotidianidad en el pensamiento de Giannini, notamos que, al igual que en el caso de Heller, este establece un diálogo con Martin Heidegger acerca de la cotidianidad y aunque no lo sitúa del lado de las influencias negativas como la húngara, si se distancia de él en pos de la revalorización de lo cotidiano, lo que le impide considerarlo dentro del ámbito de lo inauténtico. En este sentido Giannini indica:

La concepción de lo cotidiano, propia de Heidegger en *Ser y Tiempo*, supone una valoración pareja, sin matices, del territorio y el tiempo cotidianos (realidades que, por

lo demás, no describe topológica, cronológicamente). Tal concepción supone, además, la identidad entre el ser cotidiano que somos irremediablemente y esa pertenencia a un mundo degradado, por lo general; rutinario, inauténtico. Discutiremos permanentemente esta concepción valorativa, casi sin disimulos (Giannini, 1999, p. 17).

Este texto de Giannini parece encaminarse, precisamente, al rescate de la concepción de lo cotidiano de ese mundo degradado, para mostrar otros matices que son desechados por algunas tradiciones, lo que lleva a considerar el valor que el filósofo asigna al sujeto del filosofar. En este sentido, el filósofo chileno José Santos indica: “Para Humberto Giannini, por el contrario, la Filosofía:

... no debe desterrar completamente de sus consideraciones el modo en que el filósofo viene a encontrarse implicado y complicado en aquello que ex-plica” (Giannini, 1999, p. 11), pues solo así conserva su profundidad y seriedad (Santos, 2013, p. 18).

Ciertamente, en esta ex-plicación de Giannini, encontramos también una implicación y una complicación que se irán develando a lo largo de este trabajo.

En una cita anterior Giannini dice que una de las formas de adentrarse en la cotidianidad es mediante las descripciones topológica y cronológica de la realidad cotidiana, lo que se configura como uno de sus mayores aportes al ámbito reflexivo sobre este problema. Si bien el análisis cronológico de lo cotidiano es muy interesante

y completa el problema, a los fines de este trabajo, solo nos ocuparemos del primero de ellos, esto es, de la descripción topológica. Al respecto, Giannini indica que este análisis comprende una ruta, que implica un lugar del que se sale para, luego del recorrido, retornar a él. La idea de reflexión se encuentra presente aquí, pero no como el acto de analizar o pensar, sino como el acto de volver, incluso en un sentido físico: un retorno al punto de partida. Es interesante notar que la experiencia de esta cotidianidad no atañe solo al plano individual aunque tiene allí su punto de partida, sino que comprende un ámbito común, un espacio-tiempo compartido por los individuos. Al respecto, aclara Giannini:

Hacia otro lado se mueve nuestra búsqueda: hacia un hipotético subsuelo de principios sumergidos en esa experiencia individual; sumergidos y que, sin embargo, echan sus raíces hasta el fondo de ella, condicionándola al punto de hacerla, a veces, incomprendible para sí misma; se mueve, en fin, hacia el subsuelo de una experiencia común (Giannini, 1999, p. 15).

Así, la descripción topográfica de Giannini busca, a través de un recorrido, llegar a un fondo común, que es aquel que sustenta la experiencia individual y tiene como punto de partida la casa, el domicilio, que es el eje del movimiento, pues ese es el lugar al que se retorna evidenciando así el proceso reflexivo. Citando a Platón, el filósofo chileno dice: “La casa, más aún que el paisaje, es un estado del alma” (Giannini, 1999, p. 24), y con estas

palabras da a entender que por domicilio no se refiere a una mera espacialidad, sino a algo mucho más profundo, que implica “el alma” misma del sujeto. El ámbito del trabajo es el siguiente punto en el recorrido, al que se llega –por necesidad– atravesando la exterioridad del espacio público. Efectivamente, en el domicilio se hacen presentes un cúmulo de necesidades que, para poder ser satisfechas, obligan al abandono de ese espacio propio. Este nuevo ámbito, el del trabajo, alejado del domicilio como lugar de protección, tiene otras reglas y jerarquías, en las que el sujeto ya no es solo para sí, sino también para los demás, es decir, para aquellos otros individuos que comparten con él ese espacio laboral.

Esta topografía del trayecto cotidiano continúa con la calle como medio de circulación, aunque no solo de circulación física, sino también de circulación de palabras. En efecto, la calle es el ámbito en el que se despliega la comunicación, anudando en cada uno de sus extremos un espacio en el que el sujeto se encuentra consigo mismo y actúa solo para sí, mientras que en el centro ocurre el encuentro con el otro, donde la relación y donación hacia los demás se hace patente. Este encuentro se puede evidenciar en el vínculo que se establece en este espacio abierto con lo desconocido, con lo misterioso y atractivo, que hace correr el riesgo de quebrar el retorno al domicilio. Otro tipo de relación que presenta Giannini es la del desprendimiento, en la que el transeúnte solo se sorprenderá por esa apertura desconocida e inesperada. El encuentro con lo otro y con los otros del espacio de la calle implica también un límite, cuya superación puede producir una alteración

incluso fatal y que modificaría el fin del recorrido, que es el retorno al domicilio. Al respecto, indica Florencia Zalazar:

Su propuesta es seguir filosóficamente este camino y, en ese sentido, caracteriza su tarea como “periodismo filosófico”. Sin embargo, dice, no se trata de relatar aquello que simplemente pasa todos los días en la experiencia individual sino de profundizar la mirada para advertir la experiencia común y fundante de aquella (Zalazar, 2017, p. 109).

Lo que le interesa a Giannini es, entonces, observar y evidenciar una experiencia compartida con relación a lo cotidiano, una experiencia que no quede enmarcada en los límites experienciales del sujeto, sino que sea vivenciada de modo comunitario. Justamente, esa vivencia colectiva y compartida es lo que el filósofo chileno denomina “cotidianidad” en tanto ámbito que se aleja de la rutina como experiencia individual. En este sentido, y recordando la lectura de Begout, podemos decir que a Giannini le interesa pensar lo cotidianizante como espacio de producción, de significación, de constitución subjetiva cotidiana y de fuerza instituyente de un momento histórico. Esto aleja de plano cualquier interés por lo instituido y transmitido, aquello que muchas veces se conserva sin mantener o conocer el sentido histórico que le dio origen y que en su momento lo cotidianizó.

Si recordamos el subtítulo del libro de Giannini, *Hacia una arqueología de la experiencia*, se hacen presentes dos categorías fuertes, la de experiencia, que en mayor o menor medida hemos ya abordado a partir de la topografía

del trayecto cotidiano y la de arqueología. Probablemente, por influencia de Michel Foucault al hablar de arqueología se hace presente la noción de método, cosa que Giannini en este caso confirma. En una cita antes mencionada, se habla del subsuelo de una experiencia común, y este es precisamente el ámbito del análisis arqueológico de la experiencia: "... 'la experiencia' a cuya realidad intentamos acercarnos 'arqueológicamente', no puede *por principio* ser la experiencia personal de cada sujeto..." (Giannini, 2009, p. 15). En efecto, con el método arqueológico se vislumbran experiencias comunes de lo cotidiano, de sus despliegues, continuidades, pero también de sus rupturas.

En línea con lo anterior, la filósofa chilena Claudia Gutiérrez indica:

... a la luz de la Reflexión cotidiana, se traza el trasfondo de la dictadura en Chile, como el acontecimiento de quiebre de la cotidianidad y construcción de lo común, como ruptura del periplo vital que supone lo cotidiano (Gutiérrez, 2015, p. 1).

De este modo, se puede decir que el método arqueológico en Giannini permite observar el trasfondo común de ese habitar cotidiano, que transcurre en diferentes espacios, y, sin embargo, permite también analizar el quiebre de esa cotidianidad, la intromisión a ese ámbito personal, el domicilio, y la ruptura de ese espacio abierto, la calle. Las dictaduras cívico-militares del Cono Sur diezmaron toda posibilidad de cotidianidad, ingresando con violencia a los espacios propios y compartidos. Esta violencia, cuya mayor

herramienta fue el terror, se coló en las experiencias individuales y comunes, hasta convertirse, en apariencia, en el único suelo en el que habitar. El terror dictatorial fue vivido tanto por Giannini como por Fóscolo, y cada uno experimentó a su manera el exilio, Fóscolo yéndose a vivir a Bélgica, y Giannini habitando un exilio interno, fronteras adentro del mismo Chile.

Norma Fóscolo y la cotidianidad como categoría perenne

A primera vista, podría pensarse que la elección de la categoría de cotidianidad dentro del pensamiento de Fóscolo es gratuita y que cualquier otra podría haber sido la elegida. Sin duda hay muchos elementos que analizar dentro del trabajo de la filósofa (lo que se espera hacer en futuras ocasiones), y sin embargo, es la noción de cotidianidad la que se hace presente al menos en dos momentos que consideramos claves de su itinerario académico, y que son los que operan de fondo común para comprender un contexto histórico, político y filosófico latinoamericano.

Al comenzar este recorrido que busca seguir la senda de la noción de cotidianidad en la obra de Fóscolo, aparece un texto del año 1975 escrito junto al también Profesor y Licenciado en filosofía Daniel Prieto Castillo, que lleva por título *Para pensar la cotidianidad latinoamericana*. Antes de revisar la obra, hay un par de puntos que merecen ser destacados. Daniel Prieto Castillo egresó en el año 1967 de la carrera de Filosofía, y a la par que estudiaba en la Universidad Nacional de Cuyo, trabajaba como periodista. Luego de egresar, se dedicó completamente al periodismo,

lo que acrecentó su interés por la comunicación. Su retorno a la universidad lo realizó en 1973, cuando fue convocado por el entonces Decano, Onofre Segovia, para hacerse cargo de la Dirección de Comunicación de la facultad de Filosofía y Letras, tarea que desarrolla durante un año y medio, pues en 1975, debe salir al exilio. Esto lo recuerda el también profesor cesanteado René Gotthelf de la siguiente manera:

Con Otto Burgos a la cabeza [...] entre fines del '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 (Arpini, 2022, p. 242-243).

Luego de su partida, Prieto Castillo habitó en México, Ecuador y Costa Rica, hasta su retorno al país en el año 1993. Todos estos podrían ser meros datos, sin embargo, hay dos puntos que interesa destacar: el exilio también vivenciado por el coautor del texto de Fóscolo y otro dato no menor, que viene de la mano de la noción misma de cotidianidad. Revisando la producción de Prieto Castillo llama la atención un texto llamado *Comunicación, periodismo científico, cultura y vida cotidiana*, publicado en Quito en el año 1984, respecto al cual, el autor dice lo siguiente:

El título de la sección no es casual. En 1975 comenzamos con Norma Fóscolo a trabajar el tema de la vida cotidiana, el cual desde entonces se convirtió para mí en una

obsesión. Preparo actualmente un libro, *Vida Cotidiana y Comunicación*, que quizá publique en 1984. Mientras tanto, he venido insistiendo en la cuestión a través de publicaciones y de cursos. Los dos trabajos aquí incluidos no son una excepción (Prieto Castillo, 1983, p. 20).

En los rastreos correspondientes no se ha podido encontrar que el texto anunciado, *Vida Cotidiana y comunicación*, haya sido finalmente editado⁸, aunque 10 años más tarde, en 1994, Prieto Castillo publica la obra *La Vida Cotidiana, Fuente de Producción Radiofónica* también en Quito, Ecuador.

Respecto al texto de 1975 antes citado, que aparece en la *Revista de Filosofía Latinoamericana* N° 3 y 4, perteneciente al año editorial 1976⁹, es posible observar varias cosas. En este artículo, sus autores, Norma Fóscolo y Daniel Prieto Castillo, dan cuenta del origen de este escrito, que forma parte de un proyecto más ambicioso, y está dedicado a los alumnos que en 1975 cursaban 5° año de la carrera de Filosofía en la Universidad Nacional de Cuyo. El proyecto que no llegó a concretarse, pues se había pensado como un seminario para los alumnos del último año de carrera, y tenía como fin revisar la noción de cotidianidad a partir

8 Sólo contamos con la siguiente información: “Comunicación y vida cotidiana, Versión electrónica, texto base de la asignatura del mismo nombre en la Tecnicatura a distancia, Comunicación en las Organizaciones ofrecida por La Crujía, Nodo de La Crujía, Buenos Aires.” <https://prietocastillo.com/libros> (23/11/2021)

9 Este texto se publicó luego junto a otros escritos de Prieto Castillo en *La fiesta del lenguaje* (México, Universidad Autónoma de México, 1986).

de la gestación, en principio de un marco teórico. Así, sus autores indican:

Para abordar la cotidianidad latinoamericana” es solo la primera parte de un trabajo más amplio destinado a aclarar el papel que juegan los medios de comunicación en la conformación de la cotidianidad y el *ethos* argentino (Fóscolo y Prieto Castillo, 1976, p. 150).

En la introducción del texto se da algunas pistas más sobre los postulados de este trabajo. Allí los autores retratan la situación por la que atraviesa aquel joven estudiante argentino de filosofía, que a su paso por la academia solo se ha enfrentado a grandes autores y a problemas occidentales, lo que lo impulsa a pensar en sus raíces y su contexto. Ante la aparición de este nuevo posible camino a explorar, el estudiante o bien lo escoge, o bien continúa pensando en relación a las problemáticas occidentales y tradicionales de la filosofía: elegir el primer camino implica “aceptar el desafío de la realidad” (*Ibidem*, p. 149).

Asumiendo este camino como su propio lugar de enunciación, los autores indican que su punto de partida reside en postular a la filosofía como un saber crítico, lo que implica “hacer una filosofía de lo inmediato” (*Ibidem*, p. 149). Esta inmediatez se desprende de un locus latinoamericano y de una necesidad crítica de atravesar problemas tales como la condición de dominación, la invasión y desconocimiento cultural de lo propio, el dolor que atraviesa el continente y la necesidad de hacer de todos estos problemas materia de reflexión crítica. Para llegar a esto,

el paso más inmediato es el de abordar la problemática de la vida cotidiana que, a juicio de los autores, no ha sido suficientemente atendida por los y las filósofos del medio. El canal elegido por ambos autores reside en el análisis de algunos medios de comunicación argentinos, pues esto permitirá observar los lugares en donde se encuentra expresada esa cotidianidad.

Sin embargo, esta parte del trabajo, que claramente contempla una segunda, se ha asentado solo en la reflexión teórica de aquellos autores occidentales que ya han trabajado la cotidianidad, dejando de lado una reflexión aplicada en los medios de comunicación argentinos. La segunda parte del texto, que lleva por nombre “Latinoamérica: una cotidianidad buscada”, se aboca a mostrar las limitaciones que las teorías y lecturas “del centro” tienen para con la realidad latinoamericana. Este análisis se encuentra apoyado por una “metodología dialéctica en tanto que permite aclarar las contradicciones del discurso del centro, a fin de asumirlas y superarlas en una permanente confrontación con nuestra realidad” (*Ibidem*, p. 140).

Tal como fue anunciado en la introducción, Fóscolo y Prieto Castillo llaman “Diversos enfoques sobre el tema” a la primera parte del trabajo, la que, a su vez, está dividida en seis sub-apartados, atendiendo cada uno de ellos a diversas aproximaciones al problema de la cotidianidad.

Perspectivas cotidianas desde el centro

Al pensar en la revisión que se desarrolló previamente sobre el trabajo de Heller y Giannini, no resulta extraño que

la primera aproximación de los mendocinos al problema de la cotidianidad sea a través de Heidegger. En efecto, al igual que en el caso de los filósofos antes mencionados, Heidegger parece ser la vía idónea para ingresar al tema de la cotidianidad. Pareciera ser que en principio el abordaje realizado no reviste una mirada crítica, pues a partir de la “existencia caída”, lo que los autores rescatan es “la determinación de la cotidianidad como ámbito social (aunque el término deba ser ajustado) y la posibilidad de un modo liberador” (*Ibidem*, p. 151). Sin embargo, la descalificación que Heidegger realiza de la cotidianidad es completamente rechazada por Fóscolo y Prieto Castillo, quienes critican la noción de conversión individual que presenta el alemán, como un don reservado a algunos privilegiados que a través de sus lecturas de *Ser y tiempo*, fueron capaces de llegar al verdadero camino filosófico.

Berger y Luckmann son los autores que otorgan una mirada sociológica a la cotidianidad, cuya constitución se da a partir de la inmediatez, pues “la vida cotidiana es la realidad por excelencia que se impone a la conciencia de una manera masiva, urgente e intensa” (*Ibidem*, p. 151). Aclaran los mendocinos que esto solo es posible porque el lenguaje ha operado ya un ordenamiento y una objetivación, lo que vuelve anónimas las experiencias, posibilitando el encuentro de los individuos en la sociedad como un marco más amplio. Advierten, sin embargo, el peligro que media en la institucionalización de ciertas experiencias, lo que va dejando de lado la afectividad y sus efectos, así como también la espontaneidad y libertad. Fóscolo y Prieto Castillo resaltan la falta de ciertas aristas

analíticas en el trabajo de los sociólogos, pues no abordan una reflexión sobre los procesos y sujetos que escapan a esa institucionalización y que son determinantes en la configuración misma de la cotidianidad.

El abordaje psicoanalítico de la cotidianidad viene dado de la mano de Bruce Brown y su publicación *Marx, Freud y la Crítica de la vida cotidiana*. Según los autores, esta obra indica que antes que la revolución de las estructuras socio-económicas, es necesaria una revolución de la cotidianidad. La mirada de este texto es principalmente psicoanalítica, y aunque intenta una relación con el marxismo, la cotidianidad queda reducida a los ámbitos familiares, de trabajo y ocio mediados por lo afectivo e instintivo. Fóscolo y Prieto Castillo observan ciertas dificultades en esta mirada revolucionaria de la vida cotidiana que se encuentran:

1° en la división que se hace entre vida cotidiana y realidad social, cuando el análisis ha demostrado justamente la interpenetración de ambos; 2°) el predominio cronológico que se le otorga a la revolución de la cotidianidad respecto de la revolución de las estructuras económicas (*Ibidem*, p. 153).

Es precisamente la reducción de temporalidades y espacios lo que marca el mayor problema de este paradigma, pues en la medida en que el mundo del trabajo pasa a un segundo momento de la revolución, lo cotidiano tiende a configurarse como un espacio elitista, donde la cotidianidad dignificada no será para todos, sino solo para aquellos que integren este espacio político reducido.

En el siguiente apartado, el análisis de la cotidianidad está mediado por Lukács y su “noción de ‘reflejo de la realidad’ (entendido como selección a nivel social, adaptación a una determinada realidad)” (*Ibidem*, p. 154), que se da a partir de los ámbitos científicos y estéticos y sus resultados en lo cotidiano. Estas áreas son las que configuran “la unidad material del mundo” (*Ibidem*, p. 154), caracterización que denota la posterior influencia en Heller. El lenguaje y el trabajo objetivados se constituyen en las formas básicas de la cotidianidad cuyo aporte se evidencia, precisamente, a través de la ciencia y el arte. En esta aproximación analítica, la relación entre lo cotidiano y el hombre es explicada de la siguiente manera:

Lukács es terminante en afirmar que en la cotidianidad está comprometido el hombre entero y no hay “potencias superiores” del alma que a nivel de ella no se cultiven. Lo que le interesa es la relación del hombre entero con su actividad, por alienado y deformado que ese hombre esté (*Ibidem*, p. 155).

Precisamente, son el arte y la ciencia quienes amplían la conciencia de ese hombre alienado y deformado mediante el lenguaje, expresando las problemáticas existentes en la cotidianidad. Es también parte de sus tareas oponerse a una antropomorfización que tiende a subjetivar humanamente la totalidad de la realidad. La desantropomorfización que propone Lukács, implica luchar con las antropomorfizaciones que buscan imponer las clases dominantes presentándolas como la única realidad.

En principio, Fóscolo y Prieto Castillo están de acuerdo con estos procesos de desantropomorfización, pero sin dejar de lado que “desde América Latina hemos sido víctimas de una ciencia y un arte ajenos e impuestos, destinados más bien a destruir nuestra cotidianidad que a dignificarla” (*Ibidem*, p. 156). Además, remarcan la existencia de la afectividad y las relaciones interpersonales como parte de los procesos de cotidianización, que escapan a una objetivación absoluta.

El quinto apartado de este texto revisa la aproximación a la vida cotidiana desde el análisis de Jean Baudrillard y su relación con el signo. Para el francés, la clase dominante es la que impone un código manipulado, que expresa las relaciones en el campo de la cotidianidad. Este apartado es muy complejo, pues aborda las cuatro lógicas con que el autor explica esto, que son: “funcional del valor de uso (VU), económica del valor de cambio (VC), del intercambio simbólico (ISb), y del valor de cambio signo (VCSg)” (*Ibidem*, p. 157). Luego de un exhaustivo análisis de estas relaciones, los autores remarcan que la crítica de la economía política del signo baudrillardiana solo tiene una salida para su autor, que es “la lógica del intercambio simbólico” (*Ibidem*, p. 158). En este proceso se presenta la imposibilidad de la irreductibilidad al signo, pues se sale del proceso de intercambiabilidad de las cosas y los hombres en la lógica del signo. Es el intercambio personal el que quiebra esta igualdad de valencia e intercambiabilidad de las cosas y los sujetos, generando una relación intersubjetiva. En principio, Fóscolo y Prieto Castillo acotan que esta relación no puede sino caer en el ámbito de

la dualidad y que, además, descalifica la emergencia de todo discurso por encontrarse *per se* dentro de un código manipulado de antemano, lo que “niega para la posibilidad de un cambio a través de los signos (en Latinoamérica estamos aún a la búsqueda de un código que pretendemos no sea opresor)” (*Ibidem*, p. 158).

El último apartado del primer capítulo de esta obra se desarrolla a partir de la crítica que lleva a cabo el filósofo Henry Lefebvre a mediados del siglo XX. Según los autores, Lefebvre promulga tres caminos en sus textos sobre la cotidianidad: el primero de ellos insta a los filósofos a dejar el ámbito meramente discursivo para volverse hacia el hombre empírico; el segundo alude a la XI tesis sobre Feuerbach de Marx, indicando que la transformación de la realidad apunta directamente a la vida cotidiana; y, el tercero, desprendiéndose del marxismo más clásico, indica que la toma del poder por parte del proletariado no es directamente proporcional a su desalienación. Resulta particularmente interesante el modo en que el francés aborda la cotidianidad en los ámbitos familiares, laborales y de ocio, contraponiendo la cotidianidad como auténtica o como inauténtica. En efecto, distanciándose claramente de Heidegger, Lefebvre, encuentra en el tiempo y el espacio el lugar de lo cotidiano como ámbito de confrontación en el que se estructura el “fenómeno humano total que incluye tres ‘formantes’: necesidad, trabajo y goce. Cualquier parcialidad, dice Lefebvre, nos da un ser mutilado” (*Ibidem*, p. 160). La forma que el autor propone la recuperación de la cotidianidad frente a la vida en la ambigüedad –en la que queda sumido el individuo al entrar en el círculo de las

exigencias acumulativas-, es a través de “momentos” que el individuo elige al interior de su historia: “Los hombres comunes emergen de la cotidianidad por el momento. El momento es una fiesta individual y libremente celebrada” (*Ibidem*, p. 161). Entre los reparos de Fóscolo y Prieto Castillo a la analítica de la cotidianidad de Lefebvre, destaca una crítica a esta idea de los momentos, pues promulga una salida individual y, en tanto tal, limitante.

Sobre una cotidianidad en construcción

En la segunda parte del texto titulada “Latinoamérica: una cotidianidad buscada”, los autores dan cuenta de las dificultades que implica tratar de vislumbrar o aplicar estos paradigmas de “pensadores del centro” (*Ibidem*, p. 162) –que poseen un sistema funcional– a nuestra realidad latinoamericana. En efecto, su *locus* vital y de enunciación les impide asumir reflexiones analíticas suficientemente críticas sobre la cotidianidad, pues la de ellos funciona sin mayores inconvenientes, mientras que la nuestra se encuentra en vías de construcción. Al respecto y sobre los pensadores del centro, dicen los autores:

Ello resulta comprensible por la cotidianidad que les toca vivir: se trata de una cotidianidad edificada a lo largo de siglos de tradiciones y entronizada por el sistema, lo que les permite reconocerse como realmente pertenecientes a una cultura. Buscar una nueva cotidianidad sería para ellos poner en cuestión su propio ser. Por eso optan por algo más sencillo: darse un pequeño espacio donde sople el aire

puro de los símbolos sin inquietar demasiado la atmósfera artificial del sistema (*Ibidem*, p. 162).

De la cita anterior se desprende la mirada crítica que los autores tienen sobre estas analíticas del centro, pues se dan cuenta de que las discursividades que de allí emergen no pueden representar la realidad latinoamericana. Son precisamente estas distancias que interponen con los análisis europeos sobre la cotidianidad, las que les permiten demarcar un posible camino hacia la búsqueda de cotidianidad latinoamericana. De este análisis solo tomaremos los elementos que más decisivos resultan sobre la postura de Fóscolo, es decir, aquellos que dan cuenta en mayor o menor medida del modo en que esta categoría fundante ha ido generando otro tipo de reflexiones en su pensamiento.

La primera distancia que marcan los autores con las reflexiones europeas sobre la cotidianidad, dice relación con la categoría de alienación y la imposibilidad de su traspaso sin más a Latinoamérica. En efecto, la posibilidad de alienación deriva de “una cotidianidad monolíticamente estructurada” (*Ibidem*, p. 162–163), lo que se contrapone a una cotidianidad desgarrada y a un regateo de humanidad sufrida desde la conquista, que se reproduce aún hoy por las clases acomodadas de nuestros países latinoamericanos. En este sentido, tampoco se puede decir que nuestra ideología sea el resultado de esa cotidianidad diezmada, pues aún hoy opera la ideología europea que, “proyectada hacia nosotros es lisa y llanamente una negación por eliminación del ser” (*Ibidem*, p. 164). El reconocimiento de la imposibilidad de la simple adaptación de la ideología europea

al contexto latinoamericano da cuenta de una diferencia latente, lo que se expresa también en la búsqueda de una cotidianidad propia. Hay que indicar que esta búsqueda no tiene el camino allanado, pues la ideología imperante europea se manifiesta como la única posibilidad lingüística, discursiva, estética y vital. Todo lo que queda fuera de su paradigma representa la irracionalidad simbólica y sígnica. La imposibilidad de traducción discursiva y simbólica europea en nuestra cotidianidad no hace más que evidenciar la necesidad de dar nueva vida a esos símbolos invasores. “A los latinoamericanos se nos impone la tarea de destruir tales símbolos y la enorme de plasmar una simbólica propia” (*Ibidem*, p. 166). Ahora bien, esta tarea parece alejar más las discursividades del centro de las latinoamericanas, porque mientras que la salida europea viene dada por una individualidad que conlleva una aparente libertad, en América Latina la salida es colectiva, y está saturada de necesidades básicas por satisfacer. Esta salida colectiva se asienta en la afectividad –y no en su deslinde– asumiendo el peligro que el encuentro con el otro puede implicar.

Otro punto que destacan los autores, versa sobre la dominación que tiene la cotidianidad del centro, a la que llaman “dominación placentera” (*Ibidem*, p. 167), que proviene del capitalismo y su funcionalidad, y que se asienta en pueblos que la posibilitan y que solo obtienen displacer. Esto refuerza la hipótesis de los autores sobre la situación de desgarrar que se vive en América Latina, situación que, por otra parte, permite un mundo de posibilidades, porque en esa condición de apertura nada está dicho definitivamente. En efecto, la libertad, la espontaneidad y la posibilidad

de creación dependen en gran medida de esa incapacidad –que se les achaca a los pueblos latinoamericanos– de armonizar, congeniar y alinearse con los discursos del centro.

El fin de este apartado, con el que abandonaremos también el análisis sobre este texto, da cuenta de las distancias irreconciliables entre “una cotidianidad consumada y una cotidianidad buscada”, porque la primera se subyuga al conformismo y a esa dominación placentera, mientras que:

Nuestros pueblos, urgidos por la diaria supervivencia, no encuentran reposo en ningún lado. Esa carencia de reposo, esa creciente generalización de la insatisfacción, hacen inútiles todas las salidas individuales como las que proponen los autores que hemos analizado. Mientras estos son escépticos ante la imposibilidad de cambiar el sistema, nosotros tenemos como única opción la de liberarnos de ese sistema. De allí que esa salida sea política y social (*Ibidem*, p. 168).

Luego de este análisis y de esta declaración sobre la necesidad latinoamericana de construcción de una cotidianidad propia, Fóscolo y Prieto Castillo anuncian y denuncian la urgencia de una praxis política y social para tal construcción. A esto parecen apuntar también cuando en el cierre del texto indican la necesidad de probar el marco teórico anteriormente esbozado en los problemas que aquejan la cotidianidad argentina y latinoamericana. Pareciera ser que el fin de este texto no reside solo en evidenciar un camino desde el cual pensar y construir una cotidianidad latinoamericana, sino que también muestra un modo de trabajo en relación a las necesidades directas

que aquejan a la filosofía latinoamericana que demandan reflexión, indagación y acción.

Devenires cotidianos

En el año 1975, durante el gobierno de Isabel Martínez de Perón, el Rector de la Universidad Nacional de Cuyo era Otto Herbert Burgos, encargado de llevar a cabo la Misión Ivanissevisch¹⁰, mientras que Julio Argentino Bartolomé Torres, era el Decano de la Facultad de Filosofía y Letras. Durante ese periodo fueron cesanteados decenas de profesores, entre titulares, adjuntos y jefes de trabajos prácticos y Norma Fóscolo fue una ellos. Ante la intervención y la expulsión de la Facultad de Filosofía y Letras, Fóscolo se presentó y ganó un concurso en la Facultad de Antropología Escolar, dependiente de la Dirección General de Escuelas, no obstante, esta institución también fue intervenida y cerrada, por lo que no llegó a asumir su cargo y partió nuevamente hacia Bélgica. La elección de su destino no fue aleatoria, pues más allá de haber realizado sus estudios doctorales en Lovaina, Fóscolo estaba casada con un belga.

Entre sus recuerdos de la época, Fóscolo destaca las redes de solidaridad que había tendido la universidad de Lovaina con los exiliados latinoamericanos: había un comité

10 Adriana Arpini explica: “En efecto, el 14 de agosto de 1974, poco después de la muerte de Perón, asumí como Ministro de Educación Oscar Ivanissevisch, 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”. (Arpini, 2021, p. 238)

de recepción para los exiliados chilenos, y la intención era generar uno para los exiliados argentinos, para lo que esperaban el arribo de Mauricio López¹¹ con el fin de mantener una reunión con Consejo Mundial de Iglesias, cosa que nunca ocurrió, porque López fue secuestrado el 1 de enero de 1977 y posteriormente asesinado. Al momento de su arribo a Lovaina, y mediante las redes de solidaridad de la universidad, Fóscolo y su marido obtuvieron un trabajo para poder subsistir. Luego de un par de años, Fóscolo volvió a emigrar, esta vez a Holanda, donde permaneció hasta el momento del retorno al país. Respecto a la reincorporación

11 Mauricio Amílcar López fue un Filósofo argentino que se formó en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. Por sus intereses en Filosofía y Teología fue el Secretario Adjunto del Departamento de Iglesia y Sociedad del Consejo Mundial de Iglesias, lo que lo llevó a habitar en distintos países. Fue Rector de la Universidad Nacional de San Luis, cargo del que fue expulsado en 1976 luego del golpe militar. López es muy recordado por las redes de solidaridad que tendió con Chile al recibir a miles de exiliados por el Golpe militar a Salvador Allende en 1973. Junto a otros y otras mendocinas crearon la Fundación EcuMénica de Cuyo (FEC) que trabajó en colaboración con el Comité por la Cooperación por la Paz en Chile (COPACHI), el Consejo Mundial de Iglesias y el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR). Por sus contactos en Europa pudo haber abandonado el país durante la última dictadura cívico-militar, cosa que no hizo, pues prefirió quedarse junto a las víctimas de la violencia, lo que le costó la vida, pues en 1977 fue secuestrado y asesinado. El paradero de sus restos aún es un misterio, aunque se sabe que estuvo detenido en el campo de concentración de Las Lajas, en Mendoza. Para una mayor profundización se recomienda la lectura del libro *Mauricio Amílcar López. Biografía y escritos sobre las revoluciones en América Latina* del Dr. Alejandro Paredes, así como también la reseña realizada por Norma Fóscolo a la publicación de los dos tomos del libro *Los cristianos y el cambio social en la Argentina* por Acción Popular EcuMénica de CUYO-FEC en 1992.

a la Universidad, ella remarca la inexistencia de un plan de retorno en la Facultad de Filosofía y Letras que diera la posibilidad a las y los académicos de recuperar los espacios de trabajo de los que habían sido expulsados durante la dictadura. Indica además que los trámites para demostrar tal expulsión de la Universidad por las Juntas Militares y lograr la reincorporación, fueron muy complejos y con muchas trabas burocráticas, lo que imposibilitó en muchos casos, como en el de ella, la consecución del objetivo.

Para Fóscolo, el nuevo ingreso a la Universidad Nacional de Cuyo no se dio en la Facultad de Filosofía y Letras, sino en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, donde asumió, en el año 1984, la Cátedra de Ética General y Profesional para la carrera de Trabajo Social. Sobre este periodo, en la entrevista ya citada, la filósofa recuerda:

Yo empecé con la Ética, es muy interesante porque son desafíos. 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 cuestiones. ¿Qué le puedo yo decir de interesante filosóficamente a los estudiantes de Ciencias Políticas?, que no eran solamente los de Trabajo Social, se acercaban a la cátedra otros chicos también. Eso por un lado, pero por otro lado, me obligó a mí a entender qué era el Trabajo Social fundamentalmente y a ir buscando autores que fueran significativos para los estudiantes de Ciencias Políticas (Entrevista N/F).

Estos nuevos entendimientos del Trabajo Social y de

las Ciencias Políticas en general, le permitieron incorporar nuevas miradas y autores, como los que había podido conocer en su exilio: ejemplo de ello es la presencia de Bourdieu, Foucault, Castell, Gramsci y Althusser, entre otros, en sus programas. No obstante estos abordajes teóricos, la problemática de la cotidianidad parece haber seguido latente entre sus preocupaciones, lo que se ve plasmado en el programa del año 1991, del Seminario de Actualidad para la carrera de Trabajo Social¹². Este Seminario, dictado junto a Adriana Arpini y María Teresita Blanco, llevó por título: “El Trabajo Social: enfoques teóricos alternativos y cuestionamientos”, y tenía entre sus objetivos: “Discutir, desde diversos autores, enfoques teóricos alternativos de la práctica social y del Trabajo Social” (Fóscolo, Arpini, Blanco, 1990, p. 1).

Luego de explicitar los objetivos, el cronograma y la metodología, así como también las evaluaciones y la regularidad, se presenta el contenido del programa, cuya primera parte se denomina “Enfoques alternativos”, y comienza con el apartado “Vida cotidiana y saber cotidiano”, que está dividido, a su vez, en cinco partes: “1.1 La estructura de la vida cotidiana; 1.2 De la cotidianidad a la genericidad; 1.3 Objetivaciones en sí y para sí; 1.4 El saber cotidiano; 1.5 El Trabajo Social: valoración y ruptura del saber cotidiano” (*Ibidem*, 2). Al costado del programa original, escrito en lápiz, se encuentra el nombre de “Norma” y la indicando que será ella quien dicte esta primera parte del programa.

12 Agradezco a la Dra. Adriana Arpini por comentarme la existencia de este programa de Seminario y por la gentileza de compartirlo conmigo.

En la bibliografía obligatoria del Seminario se encuentra el texto *Sociología de la vida cotidiana* de Agnes Heller, con la indicación de leer la cuarta parte “El saber cotidiano”. El resto de la bibliografía de ese apartado lo componen dos textos más, *Revolución de la vida cotidiana* también de Heller, y *Dialéctica de lo concreto*, del filósofo marxista checo Karol Kosik. El programa de este Seminario continúa su desarrollo problematizando otros temas, como la ideología, el poder, la educación o la práctica del Trabajo Social, donde se incorporan también varios textos de aquellos filósofos que Fóscolo trabajó en Lovaina. El siguiente fragmento es de la entrevista citada anteriormente y allí la mendocina explicita los vínculos que mantenía en este contexto con la filosofía:

Cuando yo entré a la Facultad de Ciencias Políticas, por momentos sentía que estaba abandonando la filosofía, pero después me di cuenta que no, que en definitiva estaba tratando de encontrar aquellos autores de los cuales se pudiera hacer elaboraciones filosóficas que les diera a ellos sustento suficiente (Entrevista NF).

A partir de este Seminario y de sus trabajos posteriores, asentados en la ética, la vulnerabilidad, el ámbito jurídico y su lenguaje, en el Trabajo Social y en Los Derechos Humanos, es posible percibir la presencia y la importancia subyacente de la categoría de cotidianidad en estas reflexiones. Ciertamente, aunque no haya un uso explícito de lo cotidiano en esos trabajos, pareciera que esta categoría ha actuado como un suelo nutricional para la reflexión de Fóscolo.

lo, pues ha dado cuenta de las necesidades y demandas de América Latina, así como también de la urgencia de una praxis crítica, e incluso disruptiva, que haga mella en esa cotidianidad instituida en pos de un proceso cotidianizante.

El exilio como ruptura de lo cotidiano y final

Ahora bien, para concluir este trabajo, se abordará una categoría que ha estado sobrevolando la totalidad de esta reflexión, a la vez que operando como un hilo conductor *cuasi* invisible: el exilio. Esto, en principio, porque los autores que hemos abordado con mayor profundidad han sido ellos y ellas mismas exiliadas, tanto Norma Fóscolo, como Agnes Heller y Humberto Giannini han sufrido los embates de este castigo político. Del mismo modo, Daniel Prieto Castillo, Carlos Bazán, Arturo Andrés Roig, René Gotthelf y Mauricio López, que han atravesado en mayor o menor medida estas páginas, han sufrido también los embates de este castigo político en distintos procesos históricos. Hay que aclarar, sin embargo, que el exilio y su experiencia no han sido factores dirimientes para escoger los paradigmas teóricos analizados y, sin embargo, se han manifestado con claridad en la mayoría de los casos. Pareciera ser entonces que este *corpus* teórico con el que se ha abordado la noción de cotidianidad ha sido atravesado por la condición de exilio, lo que aventura ya una posible relación.

Esta situación, en principio, podría abordarse desde un análisis cuantitativo, que evidencia la magnitud de un fenómeno violento a nivel latinoamericano –y también eu-

ropeo-, en el ámbito académico y reflexivo. Esto se observa, por ejemplo, en el caso mendocino, donde buena parte de una generación de egresados y egresadas de la carrera de filosofía, entre los que se encuentra Norma Fóscolo vivió el exilio, la cesantía, la expulsión o el exilio interno. Quizá este sea el flanco analítico más evidente, sin embargo, hay otro más profundo e importante: no es casual que buena parte de los y las filósofas que se han dedicado a pensar la cotidianidad hayan tenido experiencias exiliares. Se puede aventurar que fueron esas mismas experiencias las que quebraron su cotidianidad, lo que llevó a su trabajo y su análisis, quizá en un afán por reestablecerlas.

Sin embargo, no solo las y los filósofos fueron los afectados por el exilio, sino también la totalidad de la población, pues este castigo resquebrajó los devenires cotidianos de todos: rutinas diarias que parecían inamovibles cambiaron, se derrumbaron, o desaparecieron. Se alteraron los recorridos, los domicilios cambiaron, se redujeron los lugares de encuentro, la discusión y las prácticas políticas y filosóficas se fueron silenciando bajo un manto de violencia y miedo. Este acontecimiento obligó a pisar otras tierras, a no reconocer ya las estrellas y a adecuar los oídos a nuevas lenguas. En estos contextos, las miradas no significaban y los significantes comunes ya no estaban. La historia cotidiana se trizó, la propia y la compartida, y la posibilidad de continuar proyectos personales, políticos y nacionales sucumbió en un encierro y un silencio ensordecedores, que ni aún con la vuelta de la democracia otorgaron nuevas aperturas. La misma Norma Fóscolo recuerda este periodo de expulsión, persecución, violencia y muerte, que comenzó

en el año 1974 con la Misión Ivanissevisch y se acrecentó con el golpe militar de 1976 afectando aún más a la población. En sus palabras:

Vidas irrecuperables, las que fueron segadas. Pero también investigadores y docentes irrecuperables, que luego de una decena de años en el exilio, no vinieron a esta Universidad al no encontrar en ella la oportunidad generosa para que dejaran sus países de exilio forzado (Fóscolo, 2009, p. 237).

El exilio como un fenómeno experiencial individual y colectivo se manifiesta principalmente en narrativas y discursividades de los propios exiliados y exiliadas, que dan cuenta del impacto que este castigo político genera en las vidas y en las topografías cotidianas, en términos gianninianos. Esos recorridos que antaño acompañaban las existencias de los individuos se quiebran, los peligros asechan y, muchas veces, impiden ese retorno al domicilio, a la casa. El círculo reflexivo se rompe, el proceso exiliar impide una vuelta al lugar propio y una ausencia creciente en los espacios compartidos y de intercambio. Por eso, buena parte de los filósofos y las filósofas que han pensado la cotidianidad han vivido procesos exiliares que los han llevado a tratar de comprender y a poner en análisis y palabras aquello que experimentaron.

Y, respecto a esto último, hay que observar que en esos análisis y narrativas sobre el exilio no solo se abordan las pérdidas y las ausencias, sino también las aperturas que este acontecimiento otorga. A esto se refiere la filósofa

chilena exiliada Cristina Hurtado, cuando vislumbra las posibilidades de crecimiento y de conocimiento que permitió el exilio, sobre todo para las mujeres latinoamericanas. Del mismo modo, la también exiliada chilena, Patricia Bonzi, manifiesta sobre su exilio:

He aprendido mucho y nada, estoy en plena madurez, en la edad en que es posible transformar la nostalgia y la libertad dadas por el desarraigo en acción creadora, la libertad que deseaba, verdadera y compartida con todos los míos, la he perdido (Bonzi, 1981, p. 8).

Esto último nos recuerda el diagnóstico de Fóscolo y Prieto Castillo sobre la cotidianidad latinoamericana, esa que, ante su falta de adecuación a los discursos del centro, más que denotar debilidad, abre a un plexo de posibilidades y novedades que otorga la libre creación. Lo cotidiano se hace aquí presente como una apuesta cotidianizante, que se construye cada día y que manifiesta esos caminos que recorreremos para finalmente reflexionar y volver al domicilio, para encarar al día siguiente un nuevo proceso cotidiano reflexivo.

Por todo lo anterior, y habiendo seguido la categoría de cotidianidad en diversos momentos de los trabajos de Norma Fóscolo, nos atrevemos a decir que en su pensamientos y vivencias se puede observar lo acontecido a toda una generación. Las experiencias del exilio, la dictadura, la imposibilidad de retorno, en unos casos y en otros, una vuelta que implicó un nuevo quiebre de la cotidianidad, guiaron un camino reflexivo que no solo da cuenta de una

individualidad, sino que permite una mirada mucho más amplia. En las experiencias de la filósofa se reflejan las vivencias de una generación asolada por la dictadura militar, que sufrió los embates de la violencia, y que aun así, apostó por la posibilidad de construcción. Esta construcción, o mejor re-construcción, se generó bajo diversas formas y en distintos niveles, es decir, en procesos colectivos, históricos, personales, afectivos, subjetivos y cotidianos, o mejor aún, cotidianizantes.

Bibliografía

- Arpini, Adriana (2022). "Voces de la Filosofía en Mendoza. Testimonios, exilios, retornos. Diálogos con René Gotthelf y Norma Fóscolo". En: *Materiales para una Historia de las Ideas Mendocinas*. Volumen I: *Filosofía, Educación, Literatura, Teología*, Mendoza, Qellqasqa, pp. 209-253.
- Avila, Mariela y Rojas, Braulio (Comps.) (2018). *La experiencia del exilio y el exilio como experiencia*. Santiago, Ediciones UCSH.
- Avila, Mariela (2019). "El exilio en el Cono Sur: acercamientos a un problema siempre vigente" En: *Hybris. Revista de Filosofía*, Cenaltes Ediciones, p. , 155-179. Recuperado en: <https://revistas.cenalt.es.cl/index.php/hybris/article/view/297> (20/10/2021)
- Avila, Mariela (2021) "Filosofía y exilio, de desplazamientos y movimientos." En: *La Revista Latinoamericana del Colegio Internacional de Filosofía*. Número especial N° 2, pp. 97-108. Recuperado en: <http://www.revistalatinamericana-ciph.org/wp-content/uploads/2021/01/Filosofia%CC%81a-y-exilio.pdf> (15/10/2021)
- Bégout, Bruce. (2011). "Una fenomenología de la vida cotidiana". Entrevista por Iván Trujillo y Patricio Mena, En: *Actuell Marx*, N° 10, pp.

- 225–240. Recuperado de: [https://www.academia.edu/6643759/_2011_Entrevista_a_Bruce_B%C3%A9gout_Una_fenomenolog%C3%ADa_de_la_vida_cotidiana_\(22/09/2021\).](https://www.academia.edu/6643759/_2011_Entrevista_a_Bruce_B%C3%A9gout_Una_fenomenolog%C3%ADa_de_la_vida_cotidiana_(22/09/2021).)
- Delgado Parrilla, Ana (2020). “Subvertir la cotidianeidad: Intersecciones entre feminismo y trabajo social”. En: *TS Difusión*. Recuperado en: [https://www.tsdifusion.es/subvertir-la-cotidianeidad-intersecciones-entre-feminismo-y-trabajo-social_\(22/09/2021\).](https://www.tsdifusion.es/subvertir-la-cotidianeidad-intersecciones-entre-feminismo-y-trabajo-social_(22/09/2021).)
- Fóscolo, Norma y Prieto Castillo, Daniel (1976). “Para abordar la cotidianidad latinoamericana”. En: *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales*. N° 3/4 Enero /Diciembre, p. 149–175. Recuperado de: [https://asociacionfilosofialatinoamericana.files.wordpress.com/2018/12/foscolo-prieto-para-abordar-la-cotidianidad-latinoamericana.pdf_\(22/09/2021\).](https://asociacionfilosofialatinoamericana.files.wordpress.com/2018/12/foscolo-prieto-para-abordar-la-cotidianidad-latinoamericana.pdf_(22/09/2021).)
- Fóscolo, Norma; Arpini, Adriana y Blanco, María Teresita (1991). “Programa Seminario de Actualidad I: *El Trabajo Social: enfoques teóricos alternativos y cuestionamientos.*” Mendoza, Carrera de Servicio Social, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional de Cuyo.
- Fóscolo, Norma y Schilardi, María del Carmen (1996). *Materialidad y poder del discurso. Decir y hacer jurídicos*. Mendoza, EDIUNC.
- Fóscolo, Norma y otros (2000). *Los Derechos Humanos en la Argentina. Del ocultamiento a la interpelación política*. Mendoza, EDIUNC.
- Fóscolo, Norma (2009), “Universidad, 70 años” En: *Universidad Nacional de Cuyo 70 años (1939–200). Reflexiones, testimonios e imágenes*. Mendoza, EDIUNC.
- Fóscolo, Norma (2018). “Un itinerario: Bernardo Carlos Bazán (Mendoza, 1939 – Ottawa, 2018)”. En: *Cuyo. Anuario de Filosofía argentina y americana*. Volumen 35, pp. 145–159. Recuperado de: [https://revistas.uncu.edu.ar/ojs/index.php/anuariocuyo/article/view/3412_\(26/08/2021\).](https://revistas.uncu.edu.ar/ojs/index.php/anuariocuyo/article/view/3412_(26/08/2021).)
- Giannini, Humberto (1999). *La “reflexión” cotidiana. Hacia una arqueología de la experiencia*. Santiago, Editorial Universitaria.
- Gutiérrez, Claudia (2015). “El ‘método’ de la reflexión cotidiana”. En: *Actas*

- del Coloquio Internacional Humberto Giannini*. Recuperado de: <https://actascoloquiogiannini.uchile.cl/index.php/ACI/index> (26/08/2021).
- Harding, Sandra (1992): "Rethinking Standpoint Epistemology: what is 'strong objectivity'?". *The Centennial Review*, Vol. 36, N°. 3, pp. 437-470.
- Heller, Agnes (1996). *La revolución de la vida cotidiana*. Barcelona, Península.
- Heller, Agnes (1985). *Historia y vida cotidiana. Aportaciones a la sociología socialista*. Barcelona, Grijalbo.
- Heller, Agnes (1987). *Sociología de la vida cotidiana*. Barcelona. Península.
- Heller, Agnes (1996). *Una revisión de la teoría de las necesidades*. Barcelona: Paidós.
- Heller, Agnes (1998). *La revolución de la vida cotidiana*. Barcelona. Ediciones Península.
- Hermoso, Víctor Manuel (2014). "La sociología de la vida cotidiana en Agnes Heller". *Arjé Revista de Postgrado FACE-UC*. Vol. 8 N° 14, pp. 305-321. Recuperado en: <http://arje.bc.uc.edu.ve/arj14esp/art14.pdf> (26/08/2021).
- Instituto de promoción de los Derechos Humanos (1997). *20 años después. Democracia y Derechos Humanos. Un desafío latinoamericano*. Mendoza, EDIUNC y Ediciones Culturales de Mendoza.
- Márquez Pulido, Ulises Bernardino (2021). "La sociología de la vida cotidiana de Ágnes Heller: importancia y vigencia para los estudios sociales contemporáneos." En: *Papers* 2021. Recuperado de: <https://www.readcube.com/articles/10.5565/Frev%2Fpapers.2866> (26/08/2021).
- Paredes, Alejandro (2008). *Mauricio Amílcar López. Biografía y escritos sobre las revoluciones en América Latina*. Mendoza, Qellqasqa.
- Prieto Castillo, Daniel (1983). *Educación y Comunicación. Periodismo Científico. Cultura y Vida Cotidiana*. Quito, Editorial Belén.
- Salazar, Florencia (2017). "Cotidianidad y experiencia en Humberto Giannini y

- Arturo Roig. Sobre el sujeto del filosofar y su práctica." En; *Hermenéutica Intercultural*, N° 28, p. 105–124. Recuperado en: <http://ediciones.ucsh.cl/ojs/index.php/hirf/article/view/1058> (20/07/2020).
- Santos, José (2014). "Cotidianidad. Trazos para una conceptualización filosófica". En: *Revista Alpha*, N° 38, 173–196. Recuperado de: https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=So718-22012014000100012 (20/07/2020).
- Smith, Dorothy (1987). *The Everyday World as Problematic. A feminist sociologie*. Boston, Northeastern University Press.
- Veroneze, Tadeu (2015). "Ágnes Heller, cotidianidad e individualidad: fundamentos para la conciencia ética y política del ser social". En: *Trabajo Social*, N°17, pp. 131–144. Recuperado en: [file:///C:/Users/Ucsh/Dropbox%20\(Anterior\)/PC/Downloads/Dialnet-AgnesHellerCotidianidadEIndividualidadFundamentosP-5375898%20\(3\).pdf](file:///C:/Users/Ucsh/Dropbox%20(Anterior)/PC/Downloads/Dialnet-AgnesHellerCotidianidadEIndividualidadFundamentosP-5375898%20(3).pdf) (20/07/2021).
- Vicerrectoría de Extensión y Comunicación de la Universidad de Chile (2015). *Giannini público. Entrevistas, columnas, artículos*. Santiago, Editorial Universitaria.

:

“TRABAJO” Y “CUESTIÓN SOCIAL” EN ESCRITOS DE ARTURO ROIG DE LA DÉCADA DEL ‘60

Aldana Contardi¹

 <https://orcid.org/0000-0002-0691-639X>

¿Quién no se sintió alguna vez omitido, despreciado, ultrajado
como parte del *pathos* que se expresa en un colectivo social?

HORACIO GONZÁLEZ

Las historias nacionales, siempre y cuando
sean bien narradas, deben siempre acudir a buscar
las fuentes de remotas humillaciones colectivas.

HORACIO GONZÁLEZ

Nos proponemos dar cuenta del modo en que Arturo Roig desarrolla sus investigaciones sobre el pasado de la filosofía y la historia de las ideas mendocinas. El modo en que trabaja con la prensa, las líneas interpretativas que despliega, las categorías que elabora y resignifica para pensar el siglo XIX son significativas ya que conllevan una propuesta metodológica crítica. Roig traza todo

¹ Doctora en Filosofía por la UNCUYO. Investigadora del IFAA Instituto de Filosofía Argentina y Americana y Profesora en la Cátedra de Filosofía Latinoamericana de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo (Argentina).

un panorama del pasado intelectual, social y político de Mendoza en el que resulta fundamental el análisis de documentos de los periódicos. Buscamos indagar especialmente en el modo en que analiza la cuestión social a partir del concepto de trabajo en escritos publicados en la década del '60 del siglo XX.

La indagación que sostiene este escrito nace de la inquietud que provocan una serie de textos del filósofo mendocino que no han sido revisitados por investigadores que se han ocupado del programa filosófico que Arturo Andrés Roig despliega. En otras palabras, proponemos releer un momento de su obra escrita que no ha redundado en sostenidos análisis filosóficos, escritos que no tuvieron las repercusiones de *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (2009a [1981]), *El pensamiento latinoamericano y su aventura* (2008 [1994]) o de *Ética del poder y moralidad de la protesta* (2002). En esa inquietud se anuda una preocupación que, conjeturamos, hilvana algunas tramas de la filosofía que el mismo autor irá desarrollando en textos posteriores mediante otras categorías.

Vale aclarar que los textos considerados como fuentes de análisis fueron escritos en la década del 60 por Roig. Nos interesa volver la mirada a ese momento específico de su producción intelectual en el cual se despliega un trabajo interpretativo profundo del pasado social y político de Mendoza, una preocupación por comprender discursos, saberes y prácticas sociales e intelectuales.

Como sabemos, Roig se aboca a leer el pasado intelectual y cultural de su provincia natal atendiendo especialmente en una serie de textualidades que son consideradas



Arturo Andrés Roig

más objeto de historiadores que de filósofos. Una de las fuentes predilectas del autor es la prensa que había circulado en el siglo XIX y a principios del siglo XX. Mediante su análisis minucioso logra una recuperación de experiencias del pasado que daban cuenta de un asunto poco explorado en la filosofía hecha en Mendoza: la cuestión social. En pocas palabras, podríamos afirmar que no es una historia de los hechos lo que busca en la prensa si no las tramas que podrían contribuir a la reconstrucción del pasado intelectual a partir de la indagación de las formas discursivas epocales del siglo XIX. Apela a herramientas teórico–metodológicas de disciplinas como la historia de las ideas. Ese modo de ejercicio filosófico se irá profundizando, enriqueciendo, en años posteriores.

Como lo ha destacado Dante Ramaglia, es importante enfatizar la complementariedad que existe en el pensamiento de Roig entre la filosofía latinoamericana y la historia de las ideas ya que los diversos y numerosos trabajos sobre la historia del pensamiento latinoamericano serían abordados desde una perspectiva que ofrecía claves filosóficas para su interpretación (Ramaglia, 2020, p. 51). Un ejemplo decisivo para el análisis de esa perspectiva complementaria es *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (1981). En este trabajo analizamos especialmente un escrito publicado en 1969 en el cual esa perspectiva complementaria toma cuerpo y se constituye en un ejemplo del modo en que Roig se pregunta por las formas de objetivación y a la vez propone categorías para el análisis de los discursos sociales. Se trata de “El concepto de trabajo. La polémica de 1873” (Roig, 1969). Elegimos ese texto como centro del análisis

porque localizamos allí un modo ejemplar de un ejercicio filosófico nutrido de un trabajo archivístico sumamente riguroso.

Es oportuno considerar que en el itinerario biográfico de Roig la mitad del siglo es un momento que enlaza algunas experiencias decisivas. Roig ingresó en 1943 en la carrera de Filosofía en la Universidad Nacional de Cuyo que había sido creada en 1939. Su colaboración en la Secretaría de Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía, desarrollado en Mendoza en 1949 y su estancia como becario para profundizar los estudios sobre la filosofía clásica y específicamente su trabajo de investigación sobre Platón en París entre 1953 y 1954 fueron experiencias relevantes. Durante esos años profundizó su amistad con Mauricio Amilcar López, se relacionó con Nicola Abbagnano, mantuvo encuentros con Ricaurte Soler en París, recibió la orientación de Pierre Maxime Schuhl para sus investigaciones (Cerutti Guldberg, 2009b, pp. 719–720). Trazamos esta breve contextualización agregando que cuando regresó a su ciudad natal continuó sus investigaciones sobre filosofía antigua, campo de especialización en el que ejerció la docencia en la Facultad de Filosofía y Letras, desde 1959. Estos acontecimientos, en diversas escalas, se entrelazaron como el suelo de la trayectoria intelectual de Roig, y definieron una inquietud que persistió: la pregunta por las formas de objetivación en América Latina y el papel de la filosofía en el campo intelectual.

En el período que va desde 1951 hasta 1969 Arturo Roig publica numerosos artículos y libros que se concentran fundamentalmente en dos núcleos temáticos: la filoso-

fía antigua y la historia cultural regional. Estos dos ámbitos de indagación se anudan en su modo de comprender la filosofía como forma de saber crítico y autocrítico que ha de cuestionar incluso los propios supuestos del saber. Los trabajos que se relacionan con la constitución de una historia cultural e intelectual de Mendoza permiten enfatizar algunas categorías de análisis elaboradas por Roig para su lectura de ese pasado: la de “voluntad de fundamentación”, la relación entre “conciencia histórica” y “conciencia cultural”. En palabras de Roig:

Cuando regresé de Europa, en 1954, una de las cosas que traía decididas –luego de un baño intensísimo de platonismo en la Sorbona– era la de meterme con nuestras cosas. Sin duda me ayudó a eso una vocación por lo histórico... (Roig, 2011, p. 284).

En otros trabajos hemos mencionado la importancia de una teoría crítica del sujeto en los escritos de Arturo Andrés Roig, en la que la noción de *a priori* antropológico ocupa un lugar central (Contardi, 2016). Si bien en los textos que el autor publica entre 1957 y 1968 no hay análisis explícitos de esta noción es posible afirmar que se encuentra desplegada una cuestión no desarticulada de la problemática del sujeto, de las formas en las que los sujetos ejercieron modos alternativos de afirmación y valoración. En un extenso conjunto de ensayos y rastreos bibliográficos en los que se concentra en examinar las experiencias culturales de Mendoza, desde el siglo de las luces hasta las primeras décadas del siglo XX se presentan tópicos que no

están desvinculados de problemas a los cuales se aboca la reflexión de Roig en los años siguientes. También en esos textos emerge la fecundidad conceptual de su planteo en torno a la cuestión social y el problema del sujeto junto con la pregunta por las distintas formas de manifestación en discursos orales y escritos.

La noción de “voluntad de fundamentación” que esgrime en sus análisis de los discursos del siglo XIX remite a la complejidad que implica la constitución de los sujetos sociales (Roig, 1984, p. 143 ss.). La dimensión antropológica se afirma a partir de la historicidad, teniendo en cuenta la capacidad de creación de los sujetos y las diversas formas de autoafirmación y emergencia. Es decir, la metodología desplegada por Roig no se acota a una descripción de los contenidos de los discursos epocales sino que más bien posibilita plantear la pregunta por el sujeto que está en juego en ese discurso así como los alcances políticos de esos discursos.

Sostenemos que todos estos trabajos heurísticos, de investigación, de archivo, de búsquedas incesantes publicados en la década del 60 son el marco, el suelo fecundo, de una filosofía entendida como teoría crítica del sujeto. El trabajo desarrollado en base al entrecruzamiento de lecturas, reflexiones y experiencias aporta a su ir construyendo su posición acerca de la filosofía latinoamericana que busca desplazarse más hacia el sujeto de la idea que hacia la idea (Roig, 2011, pp. 276–277). Esto implica comprender las ideas encarnadas en sujetos históricos concretos, inmersos en la conflictividad social que cada época muestra.

En años posteriores, sobre todo en la década del ‘70,

Roig incorpora los aportes de la ampliación del modelo de análisis estructural (el formalismo ruso, especialmente) en combinación con las contribuciones de la semiótica y de la teoría de las ideologías. El discurso filosófico es abordado entendiendo que no hay validez y suficiencias propias y autónomas, ya que siempre es una manifestación dada en un nivel, pero depende de niveles de sustentación no discursivos. El estudio de la “totalidad actual o posible” de los discursos no puede ser ajeno a los caracteres básicos de la sociedad de la cual son expresión. Esos caracteres son la diversidad discursiva, la conectividad discursiva y los modos propios de referencialidad discursiva. No hay un solo discurso, hay discursos.

El estudio del siglo XIX en Mendoza

Arturo Roig publica en *Los Andes* el 2 de marzo de 1961 un artículo en el cual afirma que la preocupación por el estudio de la historia de las ideas es una manifestación de la necesidad de autoconocimiento que se ha impuesto la América hispana ante el mundo (Roig, 2009b, p. 133). La tarea de saber qué pensaron los americanos y americanas de sí mismos era posible realizarla si se elaboraban criterios y métodos para organizar un caudal inmenso de materiales que habían permanecido casi olvidados. Para esto Roig se propuso estudiar algunos movimientos de ideas: la ilustración, el romanticismo, el krausismo, el eclecticismo, el tradicionalismo y el positivismo. Si bien había algunas investigaciones sobre estas corrientes, se trataban de esbozos que no habían indagado sobre la totalidad del pasado lati-

noamericano ni menos se había atendido minuciosamente a las especificidades regionales. Allí residiría el sentido de su dedicación a esas fuentes documentales.

La historiadora Beatriz Bragoni resalta tres núcleos temáticos relevantes en la tarea de historiar las ideas regionales que realiza Roig: el trabajo heurístico, el rescate de algunas problemáticas locales en conexión con abordajes macroexplicativos y el situar el problema de lo regional en un contexto diferente. A juicio de la historiadora, Roig es pionero en sus análisis, sus trabajos son la base de los abordajes posteriores. Esta apreciación la basa no solo en relación con la búsqueda y detección de obras extranjeras o locales, sino en algunos de los aspectos metodológicos tales como el cotejo permanente con información primaria, la cita al estado de las fuentes y su ubicación (Bragoni, 2005, pp. 9–12).

En los análisis del siglo XIX realizados por Roig el periodismo se muestra como forma “revolucionaria” de transmisión del saber que no estaba desvinculado de ciertos principios básicos de una forma de ejercicio político que se apoyaba sobre algo “nuevo”: la constitución de la opinión pública.

Los ilustrados mendocinos no escribían libros, ni folletos. “Las luces se derramaban semanalmente en hojas dominicales o los sábados” (Roig, 1968, p. 12). La serie de rasgos que Roig atribuye a la ilustración mendocina incluyen la valoración de la razón y del diálogo, así como su función en la construcción de la ciudad humana. De ahí que el periodismo era visto como el mejor recurso para la comunicación en medio de un cambio general del

ethos que significó esa ilustración. En términos de Roig muchos artículos publicados por entregas resultan verdaderos discursos filosóficos (Roig, 2009b [1961], p. 138). La educación, la libertad de imprenta, la riqueza, el espíritu público, el espíritu de partido, la opinión, la tolerancia, las preocupaciones, la revolución, la organización política, el trabajo, la producción, el comercio fueron temas que estaban presentes e impulsaron formas argumentativas que reflejaban cierta voluntad de fundamentación. En síntesis, los ilustrados inauguran formas nuevas de convivencia que están presentes en las crónicas de los periódicos y con las que se da un “despertar de la conciencia histórica” dentro de los límites de la ilustración.

En el transcurso del siglo XIX el proceso de instauración de la democracia liberal y de secularización de la vida política que se alcanza entre 1870 y 1883 estuvo atravesado por polémicas, debates y rupturas que se hicieron visibles en la conflictividad reflejada en los escritos periódicos. La polémica por determinar si el trabajo es un deber, como lo concebían los usos tradicionales, o si era un derecho como lo establecía la Constitución Nacional de 1853 muestra dos tendencias y formas de argumentar en torno al concepto de propiedad. Las polémicas suscitadas por la secularización del cementerio o las disputas sobre el matrimonio civil pintan las preocupaciones que no estaban al margen de planteos jurídicos, religiosos y educacionales. Ese proceso de instauración de la democracia provocó, también, reacciones políticas e ideológicas.

En pocas palabras, las investigaciones desarrolladas y los escritos publicados por Roig en la década del 60

aportaron a la construcción de una historia de la cultura en Mendoza (Roig, 1963, p. 7). Autores olvidados, libros perdidos o ignorados, colecciones de periódicos, obras literarias, producciones de las artes plásticas y del teatro fueron objetos investigados por Roig para reconstruir ese pasado cultural. La atención puesta en los periódicos le permitió rastrear referencias de libros, folletos, revistas que habían sido prácticamente olvidados. Los periódicos le permitían acceder a documentos en los cuales la realidad social se mezclaba con la producción literaria, los intereses temáticos se vinculaban en algunos casos con la cultura humana “universal”, en el sentido de que los escritos locales se presentaban junto a producciones de escritores europeos o americanos. En palabras de Roig, en los diarios, se hacía visible ese “horizonte amplio” (Roig, 1963, p. 8).

En los años posteriores, asumiendo explícitamente una perspectiva ampliada de las herramientas teórico-metodológicas, Roig se refiere a ese horizonte amplio de discursos en otros términos:

... un discurso se nos muestra como un “sistema discursivo” dentro del cual no solo está la voz del sujeto al que se le atribuye la paternidad del discurso, sino que hay una pluralidad de voces (Roig, 1984, p. 150).

Esto remite a la noción de “discursos referidos”: esa pluralidad de voces incluye a las incorporadas expresamente como a las eludidas o silenciadas. Se trata de un sistema alusivo-elusivo que muestra también la posibilidad de ruptura. Esa totalidad discursiva de una época es

denominada “universo discursivo” y es a la reconstrucción de ese universo que busca aproximarse el investigador que mira al pasado, aun cuando se tenga conciencia de que siempre se tratará de aproximaciones.

El fichado de materiales, confrontación con otras fuentes de datos, determinación de fechas, investigación de seudónimos, lectura detallada y reflexión crítica de los textos se refleja en los análisis mediante los cuales Roig lee los diarios y mira ese contorno vital que está en los escritos que reflejan un momento específico en el que todavía periodismo y didáctica social estaban articulados. Por mencionar un ejemplo, los análisis del Diario *El Debate* (Roig, 1963) buscan contribuir a una historia intelectual de Mendoza, desde una mirada conjetural. Roig sigue el rastro a la existencia de sociedades literarias, diversidad de publicaciones periódicas, indaga sobre las polémicas entre grupos jóvenes y grupos viejos de intelectuales en Mendoza. No accede a los periódicos como si fueran un reflejo de la realidad o de los acontecimientos pasados, tiene en cuenta que las crónicas son interpretaciones y entiende que los periódicos le permiten acceder al vínculo entre periodismo y cultura en un momento específico.

La cuestión social

Roig es autor de una obra fecunda y variada, la que incluye ensayos, artículos, textos teóricos e investigaciones con carácter historiográfico y filosófico. Para el abordaje de la cuestión social se cruzan diferentes saberes, prácticas y disciplinas. Es importante precisar algunas cuestiones

mínimas que inciden en la concepción general del texto al que le daremos un tratamiento más específico: “El concepto de trabajo. La polémica de 1873” (Roig, 1969). Esto permitirá aludir al contexto de ese texto en el itinerario intelectual de Roig sin pretender agotar el vasto alcance que tienen sus producciones teóricas. Interesa analizar este escrito puntual que es publicado en 1969, un momento decisivo en los debates que dieron origen a la filosofía de la liberación, y en el que pareciera ocuparse de cuestiones no tan directamente identificables en relación con las problematizaciones de la filosofía de la liberación, como lo es la historia cultural de Mendoza.

Sostenemos que es necesaria una reconsideración profunda de este escrito para acceder a una comprensión de lo que se pone en juego: una noción ampliada de filosofía y de la metodología. Filosofía latinoamericana e historia de las ideas en perspectiva complementaria.

Buscamos indagar especialmente en el modo en que analiza la cuestión social a partir del concepto de trabajo. En relación con esto es posible preguntarnos ¿Qué significa cuestión social? ¿En qué medida la indagación de la “cuestión social” puede prescindir del análisis del trabajo?

En la elaboración de la historia de la cultura correspondiente a una determinada sociedad, no se podrá nunca prescindir del análisis de lo que se ha dado en llamar la “cuestión social” (Roig, 2005 [1969], p. 135). Roig retoma la definición de Ferdinand Tönnies según la cual la cuestión social alude a un fenómeno o conjunto de problemas que se plantean por la cooperación y convivencia de clases, estratos y estamentos sociales, los cuales, formando una

misma sociedad, se encuentran separados entre sí por sus hábitos de vida y por su ideología y visión del mundo (Roig, 2005, p. 135 y Tönnies, 1933, p. 13).

Tönnies afirma que la cuestión social remite al estado de cultura de los pueblos, da cuenta de la importancia de atender a lo social. Tres aspectos confluyen en íntima relación y dependencia entre sí en el análisis de la cuestión social: lo económico, la vida política y la vida espiritual (Tönnies, 1933, pp. 14–15). Un ámbito de indagación destacado de la cuestión social es el trabajo porque es fuente de producción de bienes y de relaciones sociales. En las formas de trabajo, en las concepciones de trabajo, se anuda la vida social y la vida política.

El filósofo mendocino considera que la cuestión social ha existido siempre pero no siempre se ha tenido conciencia de ella. La toma de conciencia de la cuestión social se produce cuando en una sociedad surge la duda acerca de los derechos y preeminencias sociales y económicas de un grupo humano sobre otros. Cuando se producen esos momentos en los que se manifiesta cierta toma de conciencia emergen discursos y/o prácticas que dan cuenta de esas formas de ejercicio crítico del presente que se vive. Esos momentos son de particular interés para un historiador de las ideas, ya que en la innumerable variedad de formas en que se manifiesta pueden rastrearse discursos filosóficos pero también corrientes amplias de crítica y revisión de valores de comunidades o grupos humanos extensos.

Según el criterio de Arturo Roig la toma de conciencia de la cuestión social es un fenómeno propio de épocas de transición. La toma de conciencia como actitud crítica, se

desarrolla en relación con una concepción del mundo tal como éste debería ser. En otras palabras, lo que está en juego es una tensión entre el presente que se vive y una forma alternativa de coexistencia social. La toma de conciencia de la cuestión social permite proponer frente al ser de la sociedad un deber ser que busca reordenar, reorganizar, las relaciones sociales, las formas de cooperación y convivencia. De modo tal que “cada época ha propuesto, pues, en sus momentos de toma de conciencia de la cuestión social, un nuevo deber ser” (Roig, 2005, p. 136).

Vale decir que la toma de conciencia de la cuestión social no se agota en justificar una situación social dada, sino que se manifiesta con mayor profundidad en los discursos que adoptan una actitud crítica ante las situaciones de dominación y explotación. Los esfuerzos intelectuales que buscan justificar esas situaciones sociales afirman estar en la razón y poseer el derecho, afirma Roig. Quienes desarrollan formas de crítica “los desenmascaran y, atendiendo a los tiempos y también a la justicia, proponen relaciones sociales distintas” (Roig, 2005, p. 136). Como es posible notar se presenta ya una tensión entre derecho y justicia que en desarrollos reflexivos posteriores Roig analizará en relación con la imagen de una ética del poder frente a una moral de la emergencia. Esta reflexión alcanza en su decurso posterior dimensiones más profundas o mayor precisión conceptual, sin embargo, es notorio que se alude a la noción de “dominación” y “explotación”, categorías que circulan en los escritos de otros autores latinoamericanos por esos años, nos referimos específicamente a Salazar Bondy y Leopoldo Zea, entre otros.

Ahora bien, la pregunta por el “deber ser” de la sociedad se da en el marco situado de una época y en relación con una concepción antropológica específica. En sus palabras: “Toda toma de conciencia de la cuestión social implica una filosofía antropológica” (Roig, 2005, p. 136). En nuestras palabras, los momentos en los cuales se desarrollan disputas por lo que una sociedad debe ser y en los que se ponen en juego valoraciones, actitudes, normas, formas de organización de la vida en común, tienen a la base concepciones antropológicas que pueden ser descriptas, explicitadas, reconstruidas. A eso se aboca Arturo Andrés Roig.

En el texto que comentamos Roig se ocupa de un episodio específico en el cual es posible identificar una forma en que se dio esa toma de conciencia de la cuestión social en la historia cultural mendocina. Las décadas de 1860 y 1870 son el contexto en el que se analiza una polémica que tuvo lugar durante el año 1873 en las páginas del periódico *El Constitucional*. El escrito se propone ubicar históricamente esa polémica y desentrañar su significación.

¿Qué metodología emplea? Análisis de documentos extraídos de la prensa periódica que reúnen características particulares que ha de tener en cuenta. Sabemos que Roig ha hallado materiales de significación en los periódicos del siglo XIX, ha desarrollado investigaciones que intentaron sistematizar esos materiales a partir de la valoración de los mismos como “instrumentos de ideas” o vehículos de ideas. Roig tiene en cuenta que el periódico es un tipo de escrito que requiere un método propio para su análisis. La particular relación que se establece entre el impreso y el

lector no puede sin más asimilarse a la relación entre el libro y sus lectores, por ejemplo. En ese sentido advierte “La hoja periodística ejerce una influencia sobre el lector de un alcance muchas veces imprevisto y difícil de medir. Ningún otro instrumento de comunicación escrita alcanzó caracteres semejantes” (Roig, 2005, p. 137). Sumado a esto advierte que la reacción contra esa fuerza de las publicaciones periódicas nació a la par de las mismas.

Entre las dificultades metodológicas que implica el análisis de esos materiales desde el punto de vista filosófico, Roig explicita el hecho de que el redactor o autor transita en el marco de “lo opinable”, situación que caracteriza al saber de tipo social y político. Por otra parte, las imputaciones ideológicas, el uso de conceptos indefinidos como los de “pueblo”, “partido del orden”, “gente baja”, “gente de bien”. Roig se esfuerza por no reducir esas expresiones a otros conceptos en circulación como los de “burguesía”, “proletariado” u otros que permitirían “traducir” lo que se encuentra en esos documentos.

La polémica y el concepto de trabajo

La polémica a la que hace referencia aparece en los periódicos entre los meses de febrero y abril de 1873 y remite los argumentos presentados para defender la legitimidad o ilegitimidad de las llamadas “ordenanzas del servicio doméstico”. Estas ordenanzas tenían como objeto reglamentar la relación de trabajo, problema que es central en la indagación de la “cuestión social”. Es importante destacar que la polémica se produce como

respuesta al concepto de trabajo que se había planteado institucionalmente unos años antes en la provincia de Mendoza. El gobernador Nicolás Villanueva había intentado en 1867 la supresión del régimen laboral implicado en las “ordenanzas de servicio doméstico”. Ahora bien, el desarrollo de la polémica no se acota al año de 1873 ya que incluso en 1900 persistían usos e ideas acerca de las relaciones entre patrones y obreros.

El decreto de Nicolás Villanueva (7 de noviembre de 1867) invocaba dos artículos de la Constitución de la Provincia de Mendoza, promulgada en 1855. El primero de los artículos (art. 65) dice que “ningún servicio personal es exigible sino en virtud de ley o de sentencia fundada en ley”, en el segundo artículo (67), “Las acciones privadas de los hombres, que de ningún modo ofendan al orden y a la moral pública, ni perjudiquen a un tercero están solo reservadas a Dios y exentas de la autoridad de los magistrados” (Roig, 2005, p. 139). Estas disposiciones se inspiran en las ideas del constitucionales del liberalismo y ponen en crisis la antigua noción de trabajo entendido como servidumbre forzosa para todo el que no poseyera medios propios de qué vivir, a la vez que declaraba que el “no trabajar” o como se le ha llamado clásicamente la “vagancia”, en cuanto “acción privada” y siempre que no afectara el orden y la moral pública, estaba fuera de la autoridad de los magistrados.

Esta disposición jurídica en la que Roig indaga tenía antecedentes en las constituciones nacionales de 1853 y la provincial de 1855, así como también tiene su correlato en el Código Civil que comienza a tener vigencia en 1871

(Roig, 2005, p. 139). El gobernador Nicolás Villanueva hacía referencia al aspecto social que implicaba el uso de la “papeleta de conchabo” que exigían las ordenanzas de servicio doméstico. En el marco que daban esas ordenanzas, el jornalero rural quedaba en peor situación civil que el resto de los habitantes. Lo que se proponía era, en pocas palabras, un sistema de contrato libre de trabajo, de acuerdo con las ideas de libre oferta y demanda de mano de obra, idea típica del economismo liberal.

¿Cómo podrían comprenderse los alcances de esa disposición? Una vía es analizar las disposiciones anteriores que deroga. Esas disposiciones previas son decretos adicionales al Reglamento de Policía de Mendoza, del año 1828, que en su artículo 58 exigía el uso de la “papeleta de conchabo” y de “desconchabo” como modo de controlar el trabajo de los peones. La “papeleta de patrón” o “papeleta de amo”, como también se la llamaba, era un sistema destinado a asegurar la sujeción del proletariado dentro de una concepción en la que el trabajo era entendido como obligatorio y la vagancia como un delito.

Todo peón u oficial de taller debía tener la papeleta de conchabo del patrón a quien sirve, esto según la ordenanza de 1845. Un poco más de amplitud encuentra Roig en la de 1855, que decía “todo peón, oficial de taller y mujer que no tenga medio honesto de qué vivir tendrá la papeleta de conchabo del patrón a quien sirve”. La papeleta debía ser renovada cada mes por parte de los patrones, en caso de no querer continuar sirviendo al patrón, el peón o la sirvienta podían pedir la papeleta de desconchabo en la que el amo debía expresar que no había inconveniente en

que buscara un segundo patrón. Liberados de un amo, solo disponían de tres días para encontrar uno nuevo a quien servir. Si esto no se producía, caían bajo la acusación de vagos y eran pasibles de ser castigados en cuanto la vagancia constituía una figura delictiva.

Si en la ordenanza del '45 decía que quien no hubiera encontrado patrón sería conducido como vago al Departamento de Policía y destinado a las obras públicas por ocho días, de donde no podría salir hasta no haber encontrado patrón a quien servir, la de 1855 aumenta las penas a quince días para los hombres. También contemplaba el caso de las mujeres, para quienes se disponía que “sean depositadas en el hospital San Antonio o en casas particulares o “destinadas a la frontera las incorregibles” (Roig, 2005, p. 141).

No es difícil advertir que lo que se está analizando es la genealogía de las formas de interpretación del trabajo y las formas y prácticas de sujeción que se fueron profundizando. Además, prácticas sociales de reconocimiento y menosprecio de ciertos grupos humanos del colectivo social. Roig analiza las singularidades de las distintas disposiciones entre 1828 y 1855 (1835, 1845 y 1855) e interpreta que es posible ver cómo las medidas contra los no-proprietarios, en relación con su sujeción al trabajo obligatorio, van siendo cada vez más negativas y hacen legalmente posible todo tipo de arbitrariedad por parte de patrones y autoridades policiales (2005, p. 141).

La reflexión sobre estas cuestiones nos abre a la pregunta acerca de las definiciones de trabajo en tensión con la noción de vagancia, cuestiones que soterradas han

encontrado refugio en discursos y prácticas sociales más allá del siglo XIX.

El tema de esos regímenes vejatorios de trabajo es un asunto que interesa a Roig, los obreros eran sometidos a ese tipo de régimen por el cual quedaban convertidos en una especie de “siervo”. “Tanto el concepto de trabajo como el de vagancia que constituían el espíritu de estas disposiciones y usos tienen sus antecedentes en el derecho feudal europeo”. En ese sentido el decreto de N. Villanueva es expresión de la crisis del antiguo régimen.

Mediante el análisis de documentos de archivo, Roig precisa que los sistemas de papeleta de patrón con los que se pretendía controlar a la población fluctuante tuvieron vigencia con mayor o menor intensidad desde el momento de conformación del gobierno patrio (2005, p. 142). San Martín en 1815, ejerciendo como gobernador intendente de Cuyo, intentaba “evitar los desórdenes que se notaban en el manejo de los peones jornaleros” mediante ese descripto sistema de papeleta. Roig explicita su interpretación: “el mantenimiento del sistema de trabajo servil no puede ser explicado haciendo simplemente referencia a tendencias políticas y decir, por ejemplo, que era obra, en lo que respecta a nuestro siglo XIX, de unitarios o de federales” (2005, p. 143). A juicio de Roig eso se entiende más por la relación con el desarrollo o evolución de la burguesía americana.

Incluso si se sigue el hilo de análisis “hacia atrás”, el sistema de control de hombres no propietarios ya había sido incorporado en las ordenanzas dictadas por los cabildos y que llevaban el nombre de “ordenanzas de buen gobierno”. En un documento expedido por el

Cabildo de Tucumán del 13 de enero de 1798 se trazan los rasgos del sistema de papeleta, que a su vez remite a los antecedentes jurídicos en la Novísima recopilación de las leyes de España (abarcaban un período de cinco siglos). La más antigua para el planteo del tema en cuestión es la de 1369 y la más reciente 1793. En esos documentos Roig va rastreando formas en que se va interpretando lo que podía ser denominado como “vago” (2005, pp. 144–145). En todos esos siglos el trato que se da al vago parte de un mismo concepto jurídico social, que ofrece variantes de acuerdo con las situaciones y especificidades históricas.

Cobra especial interés el estudio de la situación en el Río de la Plata. En ese contexto, el “vago” o las familias pobres fueron identificables ya que no se las consideró incorporables al régimen de trabajo reinante porque presentaban, a ojos de la gente propietaria, un estado de peligrosidad social. En lo concreto, se las echó de las estancias. Cuando las guerras de independencia requirieron soldados se las incorporó en las tropas. Lo mismo podría rastrearse en la guerra contra las comunidades indígenas. En los períodos de relativa paz se los trató de sujetar, en función de las necesidades del momento, determinadas por la gente propietaria, al trabajo rural, ganadero o agrícola, mediante el sistema de papeleta. En el fondo, el concepto jurídico respecto de los derechos que se tenía sobre el hombre no propietario seguía siendo el mismo.

El concepto “vago” presente en las leyes españolas (Leyes de Toro) remite a una caracterización como “vagabundos y holgazanes”, es decir, quienes pueden trabajar y vivir de su afán y no lo hacen, los que viven del sudor de

otros, los que dan mal ejemplo a otros, los que no quieren trabajar con sus manos ni vivir con señor. Incluso se desarrollará la connotación de “vagancia disimulada” para referirse a quienes siendo vagos tienen tiendas con comida y a los que llamaríamos vendedores ambulantes porque andan por las calles vendiendo frutas y otras cosas.

Un antecedente destacado es la Real Ordenanza de Carlos III, en la cual se precisa: “En la clase de vagos son comprendidos todos los que viven ociosos sin destinarse a la labranza o a los oficios, careciendo de rentas de qué vivir, o que andan malentretenidos en juegos, tabernas y paseos, sin conocerseles aplicación alguna; a los que habiéndola tenido, la abandonan enteramente, dedicándose a la vida ociosa o a ocupaciones equivalentes a ella” (Citado por Roig, 2005, p. 146).

¿Qué destaca Roig a partir de esos análisis? En suma, el filósofo mendocino resalta que todo individuo que no tuviera bienes propios de qué vivir o que desempeñara alguna actividad independiente, pero con escasos capitales que solo le aseguraran la subsistencia por pocos días, debía someterse al servicio de un amo. Si no lo hacía era declarado vago y perseguido como tal (Roig, 2005, pp. 146–147). Por otra parte, subraya que ese sistema de papeleta deriva de la noción de trabajo servil, legitimado de este modo en las normativas mencionadas, noción afirmada ya en las leyes españolas, y extendida en nuestro medio. Es curioso que en las ordenanzas se hable de “echar de la tierra”, “desterrar”, echar de la provincia a los vagos e incorregibles, que es lo típico de las disposiciones españolas más antiguas y no se hace referencia a otros sistemas de sujeción.

En relación con el período posindependiente, a Roig le interesa analizar el alcance de los conceptos “doméstico”, peón, trabajo, vagancia, entre otros. Llama la atención acerca de la indeterminación del uso de los trabajos o servicios domésticos, que no se distinguen de los peones de estancia, por ejemplo. La unidad económica en ese contexto seguía siendo la familia patriarcal en la que el peón tiene una relación de dependencia de tipo familiar con el amo, que es entendida como relación servil y así abiertamente declarada (Roig, 2005, p. 148).

Precisamente, Roig comprende que el peón y la sirvienta son siervos en cuanto están atados, no a la gleba, pero sí a un señor. No pierden la libertad de separarse de este o aquel amo, pero no tienen el derecho de vivir sin alguno. El control de esta servidumbre era precisamente lo que se pretendía alcanzar con la famosa “papeleta de conchabo”. Si bien perciben retribución, a veces bajo la forma de salario, y no pagan tributo, no son propietarios y eso hace que se les niegue la ciudadanía (ya sea total, parcialmente, según condiciones y épocas).

De ese modo se concebía al trabajo una actividad servil y a la vagancia una actividad delictiva. No es solo la presunción de diversos delitos sino que en ese contexto era una infracción al régimen legal. En esto se expresa una confusión de los órdenes ético y jurídico: la gente propietaria exige moralización y se acentúa la sujeción servil como medio eficaz para lograr esa moralización. Esto explica, en parte, que la “suerte del hombre no propietario estuvo signada por el dolor, el hambre y la miseria”. Ya en 1837 Esteban Echeverría había denunciado la desigualdad: “Para

el pobre no hay leyes, ni justicia, ni derechos individuales, sino violencia, sable, persecuciones injustas. Él ha estado siempre fuera de la ley” (Citado por Roig, 2005, p. 149). No es difícil desprender de estas consideraciones que estamos ante una reflexión que advierte la conflictividad plasmada en los discursos jurídicos, políticos e intelectuales.

Como hemos ya mencionado, siguiendo el análisis de Roig, el decreto de Villanueva, de 1867, pone en crisis esa tradición arraigada y genera una serie de debates y rechazos. En 1870 la Municipalidad de la Ciudad de Mendoza vuelve a dictar una ordenanza de servicio doméstico. En este caso, el punto a destacar es que dentro del municipio todo hombre o mujer que no posea o administre bienes y no tenga arte industriosa lícita, o algún otro medio honesto de vivir, deberá tener patrón a quien servir.

Esta ordenanza suscita la polémica aludida a la que Roig vuelve para analizar el tema del trabajo. En ella interviene en contra del concepto servil de trabajo un ciudadano que firma con el seudónimo de Mefistófeles, apoyado por Amador Rodríguez, y en favor de las disposiciones Ricardo González junto con otros escritores anónimos.

Como muchas de las polémicas de nuestra historia no se escatiman artificios retóricos. Mefistófeles somete las ordenanzas de servicio doméstico a una triple consideración: jurídica, moral y económica. Este es el examen de Mefistófeles:

Creíamos que el trabajo era un derecho y no una obligación, creíamos que su ley era la oferta y la demanda; creíamos que ningún poder público podía con sus regla-

mentos alterar el espíritu de las leyes fundamentales y pre-existentes y torpemente nos engañábamos. Lo pasado está muerto, nos decíamos, y he aquí que se levanta raquítrico, interesado, ignorante. La libertad empieza, nos decíamos, y he aquí que aparece la desproporción legitimada, la coerción y la cortapisa, la restricción en el hogar y fuera de él, la posibilidad del vejamen sancionada por un poder público que de seguro espera los honores capitolinos” (Transcripto por Roig, 2005, p. 150).

La denuncia iba más lejos: la ordenanza que impone el trabajo obligatorio viola el artículo 14 de la Constitución Nacional que indica: “Todos los habitantes gozan del derecho de trabajar y ejercer toda industria lícita”. Un argumento esbozado es que se confunden los conceptos de derecho y obligación en esas clásicas ordenanzas, esto implica un extravío de la noción de justicia. Es decir, un derecho puede o no ejercerse, depende de la voluntad a ejercerlo o no. El derecho en el fuero de la conciencia no puede caer bajo la prescripción legal, la obligación sí en lo que respecta a lo público.

Si el trabajo es un derecho, afirmaba Mefistófeles, depende su ejercicio de la conciencia sin que pueda ser alterado tal derecho por leyes que lo reglamenten. En ese sentido, la Municipalidad puede reglamentar el ejercicio público de los derechos pero restringir la libertad no es reglamentar el derecho, es “torturarlo miserablemente” y llegar hasta donde la ley ha prohibido llegar. Para este polemista es evidente que la ordenanza del servicio doméstico es inconstitucional porque pretende obligar a hacer lo

que la ley no manda, prohíbe una libertad que la ley no prohíbe, la de no trabajar.

Roig advierte que los principios invocados por Mefistófeles son los mismos que sustentaban el decreto de Nicolás Villanueva. Desde el punto de vista moral, se intentaba justificar la ordenanza municipal sobre la base del principio de la convivencia. Mefistófeles arremete contra la moral utilitaria que si favorece a unos, daña a otros. La conveniencia es un arma de dos filos.

La explicación roigiana se sintetiza en estos términos: la crítica al concepto servil de trabajo constituye uno de los momentos más importantes en el proceso formación de la conciencia ética del siglo, proceso que puede ser seguido con claridad desde la aparición del pensamiento ilustrado, a principios del siglo XIX, hasta su constitución sistemática (que se alcanza ya con el positivismo).

Otra perspectiva de los argumentos desplegados por Mefistófeles es la perspectiva económica, orientada desde el liberalismo económico. Se distingue otro tipo de conveniencia, no de carácter individual, sino conveniencia social, que contemplaría los intereses de todos, tanto de los patrones como de los obreros, que implicaría un doble juego de libertad en el establecimiento de los contratos de trabajo.

En resumen, el despertar de la conciencia social se pone de manifiesto en las imputaciones que Mefistófeles arroja contra los defensores del sistema servil del trabajo a quienes acusa de provocar distinciones odiosas que tienden a ahondar más la brecha que separa al patrón del proletario y de haber querido restringir los derechos por favorecer

a una clase en perjuicio de los desheredados. Critica a la moral utilitaria por “consolar nuestras conveniencias” y porque venía a “oprimir al pobre, librando a los que somos patrones” (Roig, 2005, p. 155).

La respuesta que se da a conocer en *El Constitucional* es de Ricardo González, en defensa de la ordenanza de servicio doméstico. Roig ubica las ideas del autor de este escrito dentro del marco de los movimientos liberales conservadores. En estos movimientos se ubican sectores que buscaban gobernar en nombre de la gente decente.

González trata de justificar la exigencia de trabajo servil estableciendo una analogía con la instrucción obligatoria. Apela al artículo 14 de la Constitución Nacional que coloca como derechos el trabajar y ejercer toda industria lícita como el enseñar y aprender. En ese caso, afirma, se coloca como un derecho el enseñar y aprender y sin embargo se ha dictado una ley de enseñanza obligatoria. No habría para González diferencia entre el derecho a trabajar y el derecho a aprender, es más, afirma, nadie piensa que es inconstitucional el obligar a los niños a ir a la escuela. En esta posición se asocia lo moral con la persecución de la vagancia y la justificación de la vagancia con algo profundamente inmoral. A raíz de esto Roig resalta la confusión entre lo ético y lo jurídico que sostiene la obligatoriedad del trabajo sobre la exigencia de una moralización de específicos sectores o grupos humanos.

En otro artículo Mefistófeles muestra, además, las dificultades para la aplicación de la ordenanza, desde el punto de vista social ¿Quién califica, clasifica, la suficiencia de bienes para subsistir de ellos? ¿La municipalidad? Pone

en duda la claridad de los mecanismos necesarios para llevar adelante tal clasificación. Por otra parte, destaca que las ordenanzas criticadas posibilitan someter al hombre de trabajo a un trato vergonzoso. Concretamente, la exigencia de conchabarse dentro de un plazo de tres días, bajo la pena de ser considerado vago, demostraba que el jornalero visita con más frecuencia el cuartel que el vago (Roig, 2005, pp. 157–158).

No compartía esta opinión ni estos argumentos un defensor de la ordenanza que permanecía en el anonimato pero se suma a Ricardo González contra Mefistófeles. Para este autor anónimo el vago constituye una figura delictiva. Y sumaba a su argumento que no se le podían aplicar al vago las garantías de la Constitución porque es un ser fuera de la sociedad. En relación con los argumentos y artificios esbozados por este autor, Roig enfatiza que se expulsa jurídicamente al vago a la vez que se justifican, jurídicamente, formas de violencia contra los hombres no propietarios que se negaran a participar de los sistemas de control del trabajo.

El cuadro del intercambio polémico le resulta apasionante a Roig, que recupera otra respuesta de Mefistófeles a sus contrincantes. Para rebatir la analogía entre la instrucción obligatoria y el trabajo servil Mefistófeles recurre a la comparación entre la constitución nacional y la constitución provincial. Para la primera, son derechos trabajar y aprender, para la segunda, además, aprender es una obligación. La constitución no hace obligatorio el trabajo. Lo que se despliega es, además, una crítica a la vaguedad y ambigüedad de la noción de “vago” y finalmente se distingue entre obligaciones sociales y obligaciones legales, entre

los órdenes éticos y jurídicos. La vagancia atenta contra lo primero y no contra lo segundo.

Mefistófeles compara la vagancia con el pecado capital de la pereza, atendiendo al sentido ético. Si se reglamenta uno de los siete pecados debería reglamentarse cada uno, la lujuria, la ira, la soberbia, la envidia, ¿por qué dejar a los otros pecados sin ordenanza municipal? Como es posible advertir, no estaba ausente una intencionada ironía en los escritos del polemista. Lo que está en debate y en juego es la lucha contra viejas estructuras sociales, Mefistófeles llega a afirmar que declarar obligatorio el trabajo es dar el primer paso hacia la esclavitud (Roig, 2005, p. 164).

Para Roig, Mefistófeles tenía plena conciencia histórica de su posición frente al problema del trabajo y su defensa es uno de los más interesantes momentos dentro de la crisis de antiguos conceptos, provocada por el liberalismo en el terreno de lo económico y social.

La práctica incisiva de los polemistas se extiende así como los análisis e interpretaciones de Roig. En definitiva, a través de las distintas tesis esbozadas en la polémica se contemplan aspectos jurídicos, sociales, económicos, morales y políticos del problema. Frente a quienes intentaban justificar una situación social dada, se destacan los que asumieron frente a la cuestión una actitud crítica, es decir “entrevieron el sentido ideológico de la tesis contraria e intentaron alcanzar un cierto plano de universalidad, dando las bases de un nuevo saber del tener”. En función de esto último se puede hablar en ellos de un despertar de conciencia social (Roig, 2005, p. 168).

A partir de esta caracterización, podría trazarse una

relación con la cuestión del ser y del tener, asunto que en *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* es planteado explícitamente en el capítulo décimo primero (2009a [1981], pp. 213–224). Allí también, el análisis del trabajo es mencionado como objeto central de la tarea filosófica: “La cotidianidad no puede ser definida sino en relación con el trabajo, con el producto del trabajo y con el goce de ese producto” (2009a, p. 218).

Ahora bien, el ejercicio de conciencia social en el contexto de desarrollo de la polémica se da principalmente centrado alrededor de una nueva valoración del concepto de propiedad. El trabajo no es solo un derecho porque así lo hayan declarado formalmente las constituciones, sino que es así por ser una propiedad inalienable del hombre. El hecho de considerar el trabajo como propiedad fundaba un nuevo alcance de la libertad individual hasta entonces rechazado por intereses de clase (Roig, 2005, p. 168).

Son notables estas reflexiones de Roig: dentro de cada época cultural de la humanidad, la conciencia social ha des-puntado cada vez que se ha puesto en duda precisamente el alcance de la propiedad. A pesar de la polémica y de los argumentos esbozados, el 6 de setiembre de 1874 fue dictada la ordenanza de servicio doméstico proyectada por la Municipalidad de Mendoza. Las familias propietarias defendían la vigencia del esquema propuesto mediante el uso de la papeleta de conchabo apelando al efecto moralizador de esa práctica. La necesidad del trabajo servil se justificaba como medio de control de la gente baja, de los “vagos y malentretrenidos”, también tenía que ver con la necesidad de mano de obra barata y estable (Roig, 2005, p. 169).

Bastará recuperar un episodio de la crónica periodística para dimensionar los modos en que se ejercían las formas de control y sujeción hacia finales del siglo XIX en Mendoza:

Anteanoche –se denunciaba en agosto de 1883–, como a la siete de la noche, fueron sorprendidos los vecinos de la calle Loreto con los gritos y lamentos de mujeres y niños. Era un arreo de más de quince mujeres llevado a la policía por falta de papeleta y muchas con papeleta. Algunas sirvientas que habían salido a la puerta de calle fueron arreadas también y no pocas que andaban con niños de sus patrones tuvieron que dejar a las criaturas llorando y abandonadas lejos de sus casas, porque los soldados no daban permiso para que se volvieran a avisar a su padres lo que les pasaba... Más tarde se le preguntó al jefe de Policía sobre la causa de tan estafalaria medida y dijo que el gobernador había sido visitado por más de catorce señoras para que tomara medidas contra la escasez de sirvientas... Las sirvientas –termina diciendo– por este medio son llevadas a la policía, de la policía al hospital y de allí las saca el que tenga más influencia con S.E. De esta manera los parientes tendrán sirvientas baratas y escogidas... (Citado por Roig, 2005, p. 171).

La crónica fue publicada en *El Ferrocarril* el 10 de agosto de 1883. El arreo de mujeres es tal vez un símbolo de lo que estaba en disputa en ese final de siglo mendocino, el concepto de trabajo, el modo de organizar la sociedad, sus costumbres, sus formas de escarnio mediante

enunciados que asumen efectos mediatos o inmediatos. Estos actos y los modos de interpretarlos contribuyeron a los debates de carácter intelectual y político. Ese mismo año, en noviembre, la Municipalidad de la Ciudad de Mendoza volvió a expedir una ordenanza de servicio doméstico.

La polémica suscitada muestra que el viejo régimen estaba en crisis y que un nuevo tipo de relación de trabajo habría de establecerse. Luego, hacia 1900, vendrá el movimiento obrero y ese mismo año el Ministro de Gobierno de la provincia afirma que “la vagancia no es delito ni hay ley que obligue a los habitantes de la provincia a hacer lo que no quieren, siempre que no afecte la moral ni el orden público” (Roig, 2005, p. 173). Otro dato a tener presente es que la polémica de 1873 es contemporánea a la primera edición del *Martín Fierro* [1872]. “La década del 70 significó el comienzo de un cambio profundo en la conciencia social argentina” concluye Roig.

A modo de conclusión

¿Por qué analizar una publicación de Roig tan marginal para dar cuenta de la filosofía en Mendoza? En primer lugar podemos afirmar que no ha sido apreciado lo suficiente el escrito sobre el concepto de trabajo. Esto implica que es posible seguir preguntándose por las ideas que yacen en esas páginas. La aparente simplicidad del texto es el resultado de un ejercicio de investigación profundo. Meditados análisis, obsesivas búsquedas bibliográficas. Si bien contamos ya con numerosas indicaciones para reconstruir la historia de los conceptos centrales de la

filosofía de Arturo Roig es necesario volver a esos textos “marginales”, más observados en su valor historiográfico, para notar ciertos caracteres de su modo de filosofar, de enseñar filosofía, comunicar el saber filosófico y de investigar.

Quizá ahora estamos en mejores condiciones que al inicio para comprender que filosofía e historia de las ideas se anudan e interceptan en la forma de filosofar desplegada por Roig. Esto no implica convertir a la filosofía en una sierva de la historiografía ni a la historia de las ideas en una disciplina auxiliar de la filosofía sino comprender que una y la otra son las dos caras de la misma moneda. Ambas tienen, para Roig, una función vital que podría expresarse en los siguientes conceptos: liberación, afirmación, emancipación.

Roig no es lo que podría decirse un lector literal, sino más bien parece un crítico de la literalidad. Cuando comenta despliega agudas observaciones con énfasis propios, lo que le permite construir un aparato crítico para desentrañar las ideas a veces soterradas en los documentos, para mostrar incluso tensiones y paradojas. No acude a los periódicos para recuperar “hechos”, sino para en esa materialidad, aproximarse al tejido de la historia viva, con sus voces, con sus contradicciones, con su conflictividad. El análisis de alegatos, reglas morales, apologías, creencias, crónicas y ordenanzas permite ver la lucha de interpretaciones que esas páginas hacen perdurar.

¿Qué filosofía se ocupa de los periódicos del siglo XIX?
 ¿Qué filosofía mira su pasado provinciano y se reconoce en esos documentos olvidados? O en otras palabras ¿Qué

filosofía se ocupa de anudar cuestión social y trabajo a partir de una polémica casi olvidada?

Una filosofía que valora las voces cotidianas, que analiza las formas de constitución de un sujeto que se objetiva en sus discursos y en sus prácticas. Una filosofía con memoria. Una filosofía que es rigurosa en sus métodos y que no abandona la pregunta por una metodología que posibilite la crítica de nosotros mismos, de lo que hemos sido, de lo que somos, de lo que queremos llegar a ser.

En suma, la filosofía implica para Roig un acto de crítica y autocrítica también respecto del modo como se ha practicado y se practica la filosofía, un ejercicio de vigilancia epistemológica y una indagación por el método. Arturo Roig no circunscribe el ejercicio filosófico al ámbito académico, antes bien, da cuenta de las tensiones entre filosofía y espacio público, entre filosofía y políticas filosóficas. Complementariamente, acentúa las implicaciones sociales del pensamiento. El pasado filosófico no se aborda simplemente como algo acaecido, sino como algo que puede ser actualizado a partir de interpretaciones y categorizaciones que ponen a la luz lecturas alternativas, lo que en otros textos Roig llamará “miradas neotópicas”. La filosofía no se reduce a un discurso tal como se lo ha practicado dentro de las tradiciones académicas, sino que hay formas vividas que pueden llegar a lo discursivo al margen de aquellas tradiciones.

Por otra parte, es posible acentuar algunas notas acerca de la forma en la que despliega el ejercicio de la investigación Roig. La heterogénea selección de fuentes, el rastreo de obras, libros dispersos, periódicos olvidados,

publicaciones de autores anónimos, críticas, polémicas, coincidencias de estilo, novedades. La reconstrucción de una trama cuya totalidad no perciben quienes son protagonistas. Esa trama no es significativa solamente por la recurrencia de los temas, ni por la tradición que inauguran, ni por las continuidades temáticas, ni por los desplazamientos conceptuales, lo es porque posibilita reconstruir ese *a priori* histórico que es condición para la enunciación de ciertos discursos. Se trata de una historia de los discursos que circularon en una Mendoza si no olvidada, al menos desvanecida ya a mitad de siglo XX. Un análisis de un pasado próximo, reciente, pero también diferente. Roig destaca rasgos de esos documentos, notas laterales, descifra valores simbólicos que aluden a la vida humana, a sus formas de vivir las luchas políticas y el imaginario colectivo.

Roig se ocupa de analizar, en síntesis, acontecimientos, textos y prácticas discursivas. Analiza y describe lo escrito, lo dicho en cierto sentido, en el plano de su existencia, con una sensibilidad ante la especificidad de esos discursos. Cuenta la historia de los márgenes de la filosofía, entre papeles y periódicos, conocimientos en formación, corrientes filosóficas asediadas por formas literarias, escrituras cotidianas que no dejan de manifestar una voluntad de fundamentación característica de la filosofía.

¿Cómo sintetizar ese período de los escritos de Arturo Roig? Sabemos que se trata de un momento previo a su participación en los debates que dieron origen a la filosofía de la liberación. Momento de descripción del pasado intelectual y momento de propuesta proyectiva. La función de categorización desarrollada implica cierta aproximación

e interpretación de la realidad para dar cuenta de la experiencia que se tiene del mundo y las posibilidades de transformación. La producción de las categorías de análisis posibilita enunciar nuevas interpretaciones y experiencias a partir de la problematización de lo dado o lo dicho sobre ese período particular del pasado mendocino. Hay un trabajo de problematización acerca de aquello que se constituye como objeto de conocimiento para el saber filosófico: lo que puede, o no, ser considerado discurso filosófico.

La actividad intelectual de Arturo Roig fue incesante. Su ocupación en la docencia y la investigación fueron bisagras en la actividad filosófica mendocina. Para dimensionar su magisterio en estas áreas bastaría retomar las consideraciones de quienes fueron estudiantes, colegas durante su vida, no solo en Mendoza sino también en su exilio en Ecuador y en América Latina.

Podemos afirmar que lo largo de la obra de Roig se plantea con insistencia la búsqueda de criterios que justifiquen metodológicamente una historia de las ideas filosóficas latinoamericanas. La pregunta por el método adquiere en esos años matices puntuales y va perfilando un modo de análisis que será reelaborado durante las décadas siguientes. Hay un ejercicio de pensamiento que vuelve a interrogar postulados, desnaturaliza hábitos intelectuales, analiza las formas de actuar, pensar, escribir y comunicar. En definitiva, no están ausentes la cuestión del lenguaje ni la pregunta por las formas de emergencia como modos de afirmación de los sujetos.

Bibliografía

- Bragoni, Beatriz (2005). Prólogo ¿Cómo se hace la historia? En Roig, Arturo, *Mendoza en sus letras y sus ideas* (pp. 9–15). Mendoza: Ediciones Culturales de Mendoza.
- Cerutti Guldberg, Horacio (2009 a). *Filosofando y con el mazo dando*. Madrid: Biblioteca Nueva / Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Cerutti Guldberg, Horacio (2009 b). El aporte de Roig al filosofar contemporáneo. En Muñoz, Marisa y Patrice Vermeren (comp.), *Repensando el siglo XIX desde América Latina y Francia. Homenaje al Filósofo Arturo A. Roig* (pp. 719–726). Buenos Aires: Colihue.
- Contardi, Aldana (2016). *La filosofía latinoamericana como teoría crítica del sujeto en la propuesta filosófica de Arturo Andrés Roig*. (Tesis doctoral). Mendoza: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo.
- González, Horacio (2012). *Lengua del ultraje, de la generación del 37 a David Viñas*. Buenos Aires: Colihue.
- Muñoz, Marisa y Vermeren, Patrice (Comp.) (2009). *Repensando el siglo XIX desde América Latina y Francia. Homenaje al Filósofo Arturo A. Roig*. Buenos Aires: Colihue.
- 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 Arpini, Adriana [et al.], *Diálogos inacabados con Arturo Roig: filosofía latinoamericana, historia de las ideas y universidad* (pp. 43–66.). Mendoza: Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo.
- Roig, Arturo Andrés (1963). *La literatura y el periodismo mendocinos a través de las páginas del diario "El Debate" (1890 – 1914)*. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, Publicaciones del Departamento de Extensión Universitaria.

- Roig, Arturo Andrés (1968). *La filosofía de las luces en la ciudad agrícola. Páginas para la historia de las ideas argentinas*. Mendoza: Publicaciones del Departamento de Extensión Universitaria de la Universidad Nacional de Cuyo.
- Roig, Arturo Andrés (1969). El concepto de trabajo en Mendoza durante la segunda mitad del siglo XIX. La polémica de 1873. En *Contribuciones para una historia de Mendoza*. Mendoza: Instituto de Historia, Universidad Nacional de Cuyo.
- Roig, Arturo Andrés (1981). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Roig, Arturo Andrés (1984). Notas para una lectura filosófica del siglo XIX. *Revista de Historia de América*. 98. México, 143–167.
- Roig, Arturo Andrés (1986). El siglo XIX latinoamericano y las nuevas formas discursivas. En *El Pensamiento latinoamericano del siglo XIX* (pp. 127–140). México: Instituto Panamericano de Geografía e Historia.
- Roig, Arturo Andrés (2002). *Ética del poder y moralidad de la protesta*. Mendoza: Ediunc.
- Roig, Arturo Andrés (2005). *Mendoza en sus letras y sus ideas*. Mendoza: Ediciones Culturales de Mendoza.
- Roig, Arturo Andrés (2008 [1994]). *El pensamiento latinoamericano y su aventura*. Buenos Aires: Ediciones El Andariego.
- Roig, Arturo Andrés (2009a [1981]). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Buenos Aires: Una Ventana.
- Roig, Arturo Andrés (2009b). *Mendoza en sus letras y sus ideas. Segunda parte*. Mendoza: Ediciones Culturales de Mendoza.
- Roig, Arturo Andrés (2011). *Rostro y filosofía de nuestra América*. Buenos Aires: Una Ventana.
- Tönnies, Ferdinand (1933). *Desarrollo de la cuestión social*. Barcelona–Buenos Aires: Editorial Labor.

Vermeren, Patrice (2008). Repensar el siglo XIX filosófico desde Arturo Andrés Roig. En Roig, Arturo Andrés, *Para una lectura filosófica de nuestro siglo XIX* (pp. 5 y 6). Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo.

CONSIDERACIONES PEDAGÓGICAS EN TORNO A LA IMPLEMENTACIÓN DEL PROGRAMA FILOSOFÍA PARA/CON NIÑOS Y SUS RESPECTIVAS ADAPTACIONES EN MENDOZA

Aldo Altamirano¹

 <https://orcid.org/0000-0002-7307-6490>

Con el pretexto de respetar la independencia del niño,
se lo excluye del mundo de los mayores
y se lo mantiene artificialmente en el suyo,
si es que se puede aplicar la denominación de mundo.

HANNA ARENDT, (*La Crisis de la Educación*).

A fines de la década del '60, el filósofo estadounidense Matthew Lipman generó el movimiento de Filosofía para Niños (FpN) con el objetivo de sistematizar la práctica de la filosofía en la educación de niños y niñas. El Programa consiste en un conjunto de textos filosóficos que se proponen como iniciadores de la discusión filosófica,

¹ Profesor de Grado Universitario en EGB 1 y 2, Licenciado en Gestión Institucional y Curricular y Doctor en Educación. Es profesor adjunto de Pedagogía en la Facultad de Educación, Universidad Nacional de Cuyo (Argentina). Integra el grupo de investigación Filosofía y Educación en Mendoza del IFAA Instituto de Filosofía Argentina y Americana.

los cuales van acompañados de libros de apoyo didáctico para el docente; puede plantearse como “un programa de formación para docentes, [...], una metodología pedagógica que busca transformar el aula en una comunidad de indagación” (CIIFE, s.f.). El método de Lipman se planteó como horizonte fortalecer las instituciones democráticas, ya que el mismo apunta al desarrollo de capacidades que favorecen la participación de los sujetos en los ámbitos sociales: el razonamiento, el discernimiento, la capacidad de juzgar y la expresión.

En Latinoamérica, específicamente, las transformaciones que se dieron en el plano educativo durante la última década del siglo pasado, posibilitaron otras formas pedagógico–didácticas de la enseñanza de la filosofía. En relación a esto:

El siglo XX trajo consigo una práctica de larga data. La producción teórica desde la tradición pragmatista de Charles S. Peirce, Richard Rorty y John Dewey tendría aparición en el sistema educativo a partir de las propuestas de Matthew Lipman: *Filosofía para Niños*, y su revisión y adaptación a lo que ha sido conocido como *Filosofía con niños y/o Filosofía en la escuela* (Vignale y Alvarado, s/f).

En la Argentina, a partir de los principios pedagógicos del mencionado programa, han tenido lugar una diversidad importante de propuestas como son las del Centro de Investigaciones en el Programa Internacional Filosofía para Niños (CIFIN), la experiencia del Centro de Investigaciones Éticas en la Universidad de Buenos Aires, el Centro de

Investigaciones Interdisciplinarias de Filosofía en la Escuela –CIIFE–, dirigido por Adriana Arpini, entre otros (*Ibidem*).

Entre los principales debates pedagógicos que han surgido a partir de su implementación y de sus derivaciones en nuestro país, se encuentran los referidos a los supuestos que fundamentan el programa de filosofía, en general, y de filosofía para niños, en particular; sus aspectos metodológicos; las concepciones que subyacen acerca de la infancia; cómo aparecen representados los roles y funciones docentes; qué se entiende por enseñar y por aprender y los aspectos teleológicos que se persiguen.

En el presente trabajo focalizamos en la implementación del programa Filosofía con Niños y jóvenes (FcNy) en la provincia de Mendoza a partir de la década de los '90, tanto en la formación docente como en la práctica específica con niños y niñas en edad escolar. Para ello, recurrimos a tensionar algunas cuestiones específicas del programa desde una perspectiva pedagógica.

A modo metodológico realizamos una serie de entrevistas, en torno a los tópicos planteados, a especialistas que han llevado a la práctica el programa, tanto en la formación docente como en la práctica áulica con niños y niñas. Luego realizamos un análisis crítico de las respuestas teniendo como marco conceptual los aportes de distintos autores referentes en la temática.

Implementación del programa Filosofía con niños y jóvenes (FcNy) en Mendoza

En la década de los '80 se inició un proyecto de investigación en el Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA, a través del Centro de Investigaciones de Filosofía para Niños (CIFIN). Este espacio dio lugar a reflexiones críticas y nuevas perspectivas de análisis que se propusieron revisar la práctica de la FpN a partir de los aportes de Estela Acorinti, Vera Waskman y Walter Kohan (CIIFE, s/f).

En Mendoza desde la década de los '90 comenzó a gestarse interés en torno al programa; hecho que se fue concretizando en diversos eventos científicos realizados en la Facultad de Filosofía y Letras y en la Facultad de Educación de la UNCUYO, en Institutos de Educación Superior de la provincia y en el Centro Regional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (CRICYT). Estos eventos han tenido como objetivo central consolidar un ámbito de reflexión crítica, producción y difusión en torno a la enseñanza de la filosofía y la práctica de Filosofía con niños y jóvenes (CIIFE, s/f).

Entre las principales actividades realizadas podemos destacar en orden cronológico:

- Jornadas de intercambio y reflexión sobre las prácticas educativas. Filosofía, narración y educación. Auspicio de la Fundación CRICYT Mendoza. 24 y 25 de agosto de 2001. De las jornadas resultó la publicación: *Filosofía, narración y educación*. Adriana Arpini y Rosa Licata (compiladoras), Mendoza, Editorial Q, 2002.

- Proyecto de Investigación: Diversidad e integración en el pensamiento latinoamericano contemporáneo (siglos XIX y XX). Dirigido por Adriana Arpini y Clara Alicia Jalif de Bertranou. Informe Final Aprobado con evaluación de CONICET. Período: 2006 – 2012. Como resultado de este proyecto se publicó una colección de tres libros: *Diversidad e integración en nuestra América*, Volumen I: Independencia, *Estados nacionales e integración continental (1804 – 1880)*, Dirigido por Adriana María Arpini y Clara Alicia Jalif de Bertranou, Biblos, 2010. Volumen II: *De la modernización a la liberación (1880 – 1960)*, Dirigido por Adriana María Arpini y Clara Alicia Jalif de Bertranou, Coordinado por Marcos Olalla, Biblos, 2011. Volumen III: *Alteridad, reconocimiento, liberación. 1960 – 2010*, Dirigido por Adriana María Arpini y Clara Alicia Jalif de Bertranou, Coordinado por Dante Ramaglia, Biblos, 2017.
- Proyecto de investigación “Experiencia y pensamiento en la EGB. Un proyecto de Filosofía para niños”, dirigido por la Rosa Licata y co-dirigido por María Isabel López. SECTyP-UNCUYO. Proyectos bienales 1999/2002 (Facultad de Educación-UNCUYO, s/f).
- Creación del Centro de Investigación Interdisciplinaria de Filosofía en la Escuela (CIIFE), dependiente del Instituto de Filosofía Argentina y Americana. Con el aval del Consejo directivo de esta Facultad de Filosofía y Letras de la UNCuyo, se creó en el mes de noviembre de 2005 (CIIFE, s/f).
- I Jornadas Regionales de Filosofía y Educación: Pensamiento y Experiencia. Realizado por el Centro

- Investigaciones Interdisciplinarias de Filosofía en la Escuela–FFyL–UNCUYO, los días 6 y 7 de junio de 2005 (*Ibídem*). Como resultado de las jornadas se publicó: *Pensamiento y Experiencia: Primeras Jornadas regionales de filosofía con niños y jóvenes*. Compilado por Adriana Arpini; Mariana Alvarado; Silvana Vignale. Guaymallén, Qellqasqa, 2006.
- I Jornadas de Filosofía, ética, política y educación. Organizadas por el Centro Investigaciones Interdisciplinarias de Filosofía en la Escuela (CIIFE), los días 10 y 11 de noviembre de 2005. Como producto de las jornadas se publicó: *Filosofía, ética, política y educación*. Compilado por Adriana Arpini y Sara Leticia Molina. Guaymallén, Qellqasqa, 2008.
 - II Jornadas Regionales de Filosofía y Educación. Experiencias del filosofar hoy. Realizado por el Centro Investigaciones Interdisciplinarias de Filosofía en la Escuela (CIIFE), los días 30 y 31 de octubre de 2006.
 - III Jornadas Regionales de Filosofía y Educación. Capacitación y actualización docente para la renovación de las prácticas educativas. Realizado por el Centro Investigaciones Interdisciplinarias de Filosofía en la Escuela (CIIFE), los días 14 y 15 de junio de 2007.
 - Defensa de la tesis doctoral de Cristina Rochetti *La experiencia de hacer filosofía en la experiencia de enseñar – aprender*. Dirigida por Adriana Arpini, Aprobada en octubre 2007. Disponible en Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras.
 - IV Jornadas Regionales de Filosofía y Educación. Reconocimiento – Integración – Diversidad. Realizado por

- el Centro Investigaciones Interdisciplinarias de Filosofía en la Escuela (CIIFE), los días 19, 20 y 21 de 2008.
- Publicación del libro colectivo *El pensamiento lógico reflexivo. Propuesta interdisciplinaria de enseñanza y aprendizaje*, Rochetti, Cristina, María Rosa Catana y otros. Mendoza, EDIUNC, 2008.
 - I Congreso Internacional Filosofía y Educación en Nuestra América “Políticas, Escuelas e Infancias” realizado los días 28, 29, 30 y 31 de octubre de 2009 en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. A partir de este Congreso se publicó una compilación de trabajos seleccionados en el libro: *Filosofía y educación en Nuestra América. Políticas, escuelas, infancias*. Adriana Arpini, Mariana Alvarado, Paula Ripamonti, Cristina Rochetti (Compiladoras), Ediciones Del CIIFE, Guaymallén, Qellqasqa, 2011.
 - Programa de formación para penitenciarios – En prácticas dialógicas, de mediación y Derechos Humanos. Secretaría de Extensión–UNCUYO. Facultad de Filosofía y Letras, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias de Filosofía en la Escuela (CIIFE). Curso/taller dictado a través de las metodologías de la comunidad de indagación filosófica y dinámica de grupo focal. Responsables: Adriana María Arpini, Cristina Rochetti, Paula Ripamonti, Alejandra Gabriele y Sara Leticia Molina. Periodo: 2009 a 2011.
 - Desarrollo de Proyectos de Extensión “Mauricio López”: *Prácticas filosóficas en contextos culturales populares no formales*. (2011). “*Experiencias comunitarias de prácticas filosóficas*” (2012). “*Experiencias comunitarias*

- de prácticas filosóficas”* (2013). Todos ellos coordinados por Cristina Rochetti.
- V Jornadas Regionales de Filosofía y Educación – II Jornadas de Didáctica de la Filosofía. Los saberes y las prácticas. Realizado por el Centro Investigaciones Interdisciplinarias de Filosofía en la Escuela–FFyL–UNCUYO, los días 15, 16 y 17 de septiembre de 2011.
 - Puesta en marcha de proyectos de investigación SECTYP 06/ G537: *La filosofía, la escuela y la experiencia de sí. Aportes a la reflexión sobre las prácticas de enseñanza y aprendizaje.* (2009 – 2011). SECTYP 06/G617: *La filosofía, la escuela y la experiencia de sí. Aportes al análisis de la dimensión biopolítica de la educación.* (2011–2013). SECTYP 06/G018: *La filosofía, la escuela y la experiencia de sí: aportes para una genealogía y territorialización de las prácticas de enseñanza y aprendizaje en filosofía.* (2013–2015). Todos ellos dirigidos por Dra. Cristina Rochetti.
 - Creación de la carrera de Especialización en Filosofía con niños y jóvenes en el 2014 por el CIIFE. Normativa: Aprobación Consejo Superior de la UNCuyo: Ordenanza N° 008/11–CS. Acreditación CONEAU: Dictamen favorable de CONEAU (Sesión N° 385/13).
 - VI Jornadas Regionales de Filosofía y Educación. Materiales, procesos y sujetos. Realizado por el Centro Investigaciones Interdisciplinarias de Filosofía en la Escuela (CIIFE), los días 30 de setiembre, 1 y 2 de octubre de 2015. En este evento el doctor Walter Kohan dictó el Seminario “Infancia, Educación y Filosofía, como parte de la Especialización en Filosofía con Niños y Jóvenes.

- Publicación del libro compilado por Cristina Rochetti, *Filosofía, educación y subjetividad: reflexiones y experiencias*. Mendoza, Qellqasqa, 2015.
- Como resultado de una investigación sobre *El instructor popular* –pieza fundamental del periodismo normalista argentino–, llevada adelante por Marcos Olalla, Mariana Alvarado, Paula Ripamonti y Facundo Price, se publicó el libro *Pensar y hacer: El oficio de «El instructor popular» en la educación argentina de fines del siglo XIX*. Mendoza, Qellqasqa, 2016.
- Creación de la revista *Saberes y Prácticas. Revista de Filosofía y Educación*, dirigida por Paula Ripamonti, en el marco de las acciones desarrolladas por el Centro de Investigaciones Interdisciplinarias de Filosofía en la Escuela (CIIFE) de la Facultad de Filosofía y Letras–UNCUYO. La publicación del Vol. 1 se realizó en 2016.²
- VII Jornadas Regionales de Filosofía y Educación, IV Jornadas de Didáctica de la Filosofía y II Encuentro de Filosofía para pensar nuestra educación. Organizadas por el Centro de Investigaciones Interdisciplinarias de Filosofía y Educación (CIIFE) en forma conjunta con la Especialización en Filosofía con Niños y Jóvenes (ESFINIJO), entre el 23 y 24 de noviembre de 2017. De esta reunión surgieron dos libros: *Lenguajes de la filosofía. Cuerpos, comunidades, experiencias*. Compilado por Adriana Arpini, Mariana Alvarado y Paula Ripamonti.

² Datos de actividades disponibles en: <https://filosofiaeducacion.uncuyo.edu.ar/fundamentacion40> (09/11/2021)

Mendoza, Qellqasqa, 2019³ y *Diez reflexiones sobre la materialidad de la educación*. Compilado por Adriana Arpini. Autoras: Ana María Zoppi, Mercedes Barischetti, Marisa Muñoz, María Luisa Rubinelli, Silvia Agustina Sosa de Esteves, Susana Maidana, Nora Llaver, Paula Caldo, Paula Ripamonti, Patricia Lizana, Mariana Alvarado. Mendoza, Qellqasqa, 2019⁴.

A estas actividades se suman los Cursos de Introducción a la práctica de la Filosofía con niños y Jóvenes, destinados a docentes de nivel inicial, primario y secundario que se dictan regularmente desde el CIIFE, con participación de todos/as sus integrantes.

Todas estas actividades surgidas del CIIFE han aportado a la formación de educadores y pensadores distribuidos en distintos centros de estudios del país y extranjeros, quienes realizan actividades de investigación y producción de conocimientos, docencia y transferencia. (Sitio Institucional CIIFE)⁵.

¿Filosofía para niños o Filosofía con niños?

Uno de los principales debates en torno al programa de Lipman es el referido a los posicionamientos epistemológicos desde dónde se plantea el pensamiento filosófico con la infancia y sus problemáticas. Debate que

³ Edición electrónica disponible en: <https://t.ly/E7nd>

⁴ Edición electrónica disponible en: https://t.ly/JGA_

⁵ Cf. Sitio institucional CIIFE: https://t.ly/_NZ5 (09/11/2021)

generó mucha teoría al respecto desde los '90 hasta la actualidad.

Walter Kohan (2002) al referirse al programa creado por Lipman afirma que es un dispositivo creado por filósofos y aplicado por maestros, donde los niños y las niñas ocupan el lugar de destinatarios del mismo. En relación a la “comunidad de indagación” como dispositivo áulico de la FpN refiere que promueve el sistema democrático a través de la posibilidad de participación de todos los miembros de la comunidad, potencia la dimensión social de las personas, parte de los intereses de los estudiantes, retoma la propia experiencia como forma de dotar de sentido la práctica filosófica y, fundamentalmente, enfatiza el desarrollo en niños y niñas del pensar y juzgar en términos filosóficos. También comenta que el programa contempla clases escolares que parten de un texto inicial con formato de novela. Las novelas abordan las discusiones clásicas de la disciplina. Los protagonistas de esas historias son niños y niñas, de esta manera involucra a los lectores y le pone marco a los diálogos filosóficos posteriores.

Sin duda, la escuela como ámbito de socialización prioritario es fundamental para la formación ciudadana. La participación en las instituciones educativas favorece aprendizajes socializadores, fomenta la capacidad de elegir libremente y de hacerse consciente de las consecuencias de las propias elecciones. Conlleva profundos saberes democráticos que no quedan solamente en el plano de lo pedagógico, sino que se filtran y abarcan todas las dimensiones que componen la estructura social. La participación en la escuela está arraigada en profundos valores democráticos,

como lo son la discusión, la negociación y el consenso. Aunque estas afirmaciones puedan ser sometidas también a la crítica cuándo se piensa en qué tipo de democracia es la que se intenta transmitir en términos socio-políticos.

Entonces, cabe aquí la pregunta en torno a la real participación que tienen los y las estudiantes en un programa donde la experiencia de la pregunta filosófica surge *a priori*, pensada por otros. Respecto de la propuesta de Lipman, Walter Kohan sostiene lo siguiente:

... tiene el valor innegable de una fundación, pero tiene sus límites. Al mismo tiempo que abrió los espacios de la escuela a la práctica de la filosofía, los circunscribió a un dispositivo curricular, teórico, metodológico e institucional que debe ser cuestionado en sus supuestos e implicaciones, en su forma de concebir la filosofía, la infancia y las relaciones entre una y otra, así como los valores afirmados en sus dispositivos pedagógicos (*Ibidem*, p. 24–25).

Por su parte, Arpini y Ripamonti (2019) expresan que la filosofía que propone el programa de Lipman no se encuentra fácilmente accesible a los que participan en las comunidades de indagación. Por el contrario, el programa realiza una “adaptación” *a priori* de los problemas filosóficos universales sin posibilidades de intervención por parte de los miembros de las comunidades, salvo que estos accedan a estudios superiores que les permitan intervenir desde el lugar de expertos.

En contraste, la Filosofía *con* niños (FcN) pone el acento en la propia pregunta filosófica, lo cual le permite

al sujeto pensarse desde su propia realidad y no desde la ajenidad que implica partir desde las preguntas pensadas por otros. También, la propia pregunta filosófica, implica el reconocimiento de la capacidad de ejercicio crítico y la valoración de que la propia experiencia es digna de ser pensada (Tosoni, 2013).

De las entrevistas realizadas se desprenden las siguientes alusiones:

— ... creo que lo más importante tiene que ver con que nos da la posibilidad de abrirnos a la diferencia, a lo que lxs otrxs piensan, también decir lo que pensamos y quienes somos, en ámbitos de libertad. Esto permite crear espacios de ruptura, de micropolíticas comunitarias democráticas, revisando las maneras de vivir y de existir que sostenemos.

— ... además presentábamos la necesidad de pensar con los chicos y chicas lo que viven cotidianamente, desde distintos temas: discriminación, género, justicia, sociedad de consumo, entre otros.

— ... Creo que la Filosofía con niñes requiere de una puesta en práctica para validar los diferentes desarrollos teóricos. Entiendo, además que es su gran aporte a la tarea filosófica, porque la revitaliza y contextualiza. La revitaliza porque la pone de cara a las preguntas que dan origen al pensar y la contextualiza porque plantea los problemas filosóficos desde la experiencia de cada grupo. De otra manera, la filosofía queda anquilosada en la glosa y el comentario de lo que han dicho los filósofos de distintas épocas o al diálogo entre especialistas, muchas veces lejano a la vida cotidiana. La metodología propuesta por la Filosofía con

niños vivifica los planteos filosóficos que podamos formular con grupos de diversas edades y contextos.

— ... la formación en filosofía requiere de un trabajo que recupere permanentemente los problemas que han sido también pensados por los filósofos y además haga de esto una experiencia personal y comunitaria.

De las respuestas de los y las especialistas, emerge la necesidad de un programa que les permita a los niños y a las niñas pensarse desde su propio contexto y desde sus propias experiencias; es decir, partir desde lo cercano de la experiencia vital. También, abrirse a la posibilidad de la experiencia filosófica con el otro en el diálogo. Pensada de esta manera, [la filosofía] es “un saber profunda y esencialmente dialógico, la filosofía es presentada como una perdurable conversación. Asimismo es un saber crítico, pues pone en cuestión los preconceptos, prejuicios y saberes previos, mediante ejercicios de comprensión que interpelean los dogmatismos” (Arpini y Ripamonti, 2019, p. 65–66).

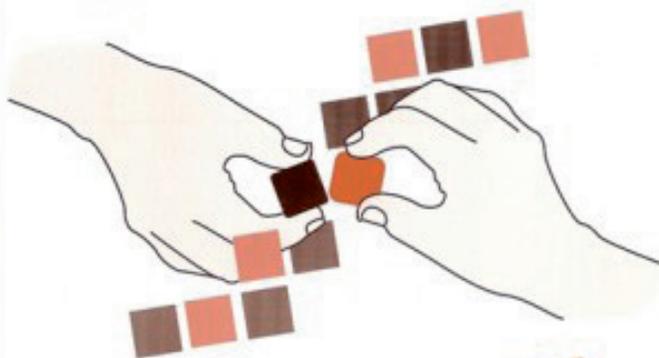
Partir desde la propia experiencia vital implica reconocer la existencia de diferentes problemas y situaciones que pueden generar pensamiento filosófico y juicio crítico. “Valorar la vida cotidiana, significa tomarnos a nosotros mismos como valiosos, poner en valor lo que vivimos, lo que sentimos” (Tosoni, 2014, p. 685–686). Sin embargo, en la realidad de sus vidas cotidianas, niños y niñas, no siempre encuentran suficiente espacio donde canalizar estas problemáticas en una conversación en términos de discusión filosófica.

Como puede verse, el debate acerca de los posicionamientos epistemológicos en relación al programa, está

Mariana Alvarado - Adriana Arpini - Silvana Vignale
(Compiladoras)

Pensamiento y Experiencia

1^{as} jornadas regionales de
Filosofía con niños y jóvenes



Centro de Investigaciones Interdisciplinarias de
Filosofía en la Escuela

Instituto de Filosofía Argentina y Americana
FFyL - UNCuyo

íntimamente relacionado con los fines que se persiguen en las prácticas de la FpN y la FcN. Al respecto los entrevistados responden:

— Más allá de poder desarrollar las habilidades del pensamiento lógico que pensaba Lipman, creo que lo más importante tiene que ver con que nos da la posibilidad de abrirnos a la diferencia, a lo que los otros piensan, también decir lo que pensamos y quienes somos, en ámbitos de libertad.

— Entiendo que la Filosofía con niños es un entrenamiento en el pensamiento filosófico. Su metodología propicia el pensamiento auténtico e invita a la lectura de los distintos “filósofos” que han precisado respuestas a las preguntas filosóficas. Su aprendizaje es clave para el desarrollo del pensamiento propio en cualquier nivel educativo.

— Me parece que no es otro que el mismo de la educación en general. Disponer de todo aquello que sea posible para que el otro sea sostenido en su propia búsqueda.

— Los fines son diversos, la filosofía con niños permite el mejoramiento de todo tipo de habilidades; sociales, cognitivas, psicológicas, etc. Sin embargo la filosofía es un fin en sí misma y la experiencia de practicarla abre el espacio de lo escolar hacia su finalidad intrínseca que consiste en hacer del aprendizaje el resultado de un cuestionamiento constante, el ejercicio de una pedagogía de la pregunta como plantearía Freire.

Son significativas las respuestas, en tanto que expresan un modelo educativo que permita la posibilidad de abrirse a la experiencia del diálogo con uno mismo y con

el otro/a. Pero también, como entrenamiento del pensar críticamente la existencia. Toro Leal, lo expresa en sentido crítico: “entendiendo a esta como el acto de filosofar, contraponiéndose a la enseñanza institucional formal que la reduce en muchos casos a un programa de contenidos pero no necesariamente busca el cuestionamiento, la reflexión propia con y para los otros/as” (2012, p. 43).

Los fines educativos que emergen, entonces, se distancian de cualquier fin utilitario y mercantilistas. Por el contrario, responden, en términos individuales, a la posibilidad del desarrollo del pensamiento y del juicio crítico y, en términos comunitarios, al abrirse a la experiencia filosófica con el otro/a.

El docente como armador del juego pedagógico

El auge del capitalismo a escala global produjo como fenómeno social y económico una división social del trabajo, lo cual impactó directamente a las corporaciones de maestros en los albores de los Estados Nacionales Modernos y sus incipientes Sistemas Educativos.

Al comenzar a regular la tarea docente, los Estados Nacionales contrataron intelectuales con el objetivo de definir los lineamientos pedagógicos y la formación de los maestros en los saberes y métodos que se deseaban transmitir; dividiendo así la figura del pedagogo del rol de maestro. El pedagogo como el intelectual que definía el qué, el cómo, el para qué; y el maestro en el lugar de un técnico que aplica esas recetas. En este sentido:

Es el Pedagogo quien va a enseñar en la Escuela Normal. La escuela como razón de la corporación de educadores deja su lugar a la escuela como razón de estado y genera un nuevo personaje: pedagogos que enseñan a maestros. Con la estatalización de la educación escolar se divide la función educadora entre los que la piensan (los pedagogos) y los que la practican (los educadores, los maestros) (Narodowsky, 2000, p. 84).

Este fenómeno que atravesó la Modernidad significó, para el gremio de maestros, la pérdida de autonomía en los criterios pedagógicos implementados en la práctica educativa, porque el Estado les impuso pautas de trabajo docente.

Cuando se mira desde esta perspectiva el programa de FpN, se actualiza este debate de antigua data afincado en el corazón de la pedagogía. Al respecto Walter Kohan (2000, p. 24) refiere que: “se propone un complejo dispositivo didáctico, `creado y supervisado´ por filósofos que los docentes harán bien en `aplicar en el aula´”. Sin duda, la propuesta de Lipman encarna los valores modernos en tanto que propone al filósofo como intelectual encargado de velar por la calidad del programa, como así también formar la subjetividad docente.

Por otro lado, Arpini (2017) advierte acerca de los niveles de exclusión que generan propuestas que no se encuentran al alcance de la revisión y los aportes de quienes intervienen en la comunidad de indagación. Pero no solo ello, el intelectual que llega a acceder a la mencionada intervención, no solo tienen que tener la formación suficiente

para hacerlo, sino que además debe ajustarse al canon filosófico hegemónico que rige la disciplina. En sus palabras:

La cuestión no es si llegarán a ser o no buenos adaptadores del canon de los filósofos clásico (y no tan clásicos), sino el hecho de que la posibilidad de decidir qué filosofía es más o menos pertinente para circular y poner en discusión en la comunidad de indagación, queda sutilmente fuera de ella. Se produce así una distancia y una tensión entre la filosofía “que se hace” en la comunidad de indagación y la filosofía “que se supone” (*Ibidem*, p. 2).

El debate remite a los diferentes desarrollos teóricos que se han generado en torno a los roles y funciones docentes y sus formas específicas de intervención. Sobre esto, los especialistas entrevistados respondieron lo siguiente:

— Hay niños curiosos y niños indiferentes o abúlicos. El docente puede “despertar” esta capacidad. Justamente esta es la clave del proceso de enseñanza y aprendizaje de cualquier saber. De algún modo la invitación a aprender tiene que ver con captar la atención del otro.

— Un docente necesita sobre todo mantener sus propias preguntas, romper con los dogmatismos, animarse a pensar desde distintas perspectivas, saber escuchar y dialogar con sus alumnos. También, tiene que estar, por así decirlo, descolonizado. Debe haber abandonado la creencia que la filosofía la hacen solo algunos hombres, en general no se cita a las mujeres, que fueron capaces de filosofar.”

— El o la docente, para mí tiene que estar predispu-
tx a una apertura frente a lxs otrxs, es decir, no monopo-

lizar la palabra, sino darla y no clausurar el pensamiento, sino habilitarlo. Estar atento a que algo que se dijo puede aparecer como problema que inquieta y que ese problema siempre es puesto y traído por la comunidad, que piensa lo que desea pensar.

De las respuestas emergen modelos más emparentados con figuras de docencia post intervencionista y disciplinaria. Es decir, modelos docentes que se corren de la lógica de la transmisión verticalista del conocimiento. Rosa Licata (2002) lo expresa de la siguiente manera:

Son maestros orientados para el descubrimiento de lo posible [...] Esta actitud, posibilita que a partir de un texto, un maestro atento a las condiciones de sus alumnos, pueda generar la oportunidad para el encuentro y el respeto mutuo. La función pedagógica no se entiende como formar a alguien según un modelo determinado, sino en cómo dar la oportunidad para que el otro realice lo suyo. Esto es clave (pp. 103–105).

Se encuentran, también, en la teoría de la educación metáforas muy sugerentes para caracterizar este tipo de modelos docentes, como la que propone Dutschkasky (citada por Altamirano y De la Reta, 2021) en relación al maestro errante. La errancia, en este caso, no como un devenir de errores, sino como un desplazamiento (real y/o simbólico), como una búsqueda de experiencias de aprendizaje en contextos diversos. El maestro errante es el que se desplaza del rol tradicional del “saber” como jerarquía para establecer una situación pedagógica. Es una figura que interactúa con

los sujetos y los contextos con la versatilidad propia de alguien que busca armar escenarios de aprendizaje.

Se podría traer también a la discusión, la figura de un docente arquitecto o armador de escenarios educativos. Un docente que se posiciona en el juego pedagógico no desde el lugar tradicional del que sabe, desde la superioridad jerárquica del que transmite. Sino más bien:

El docente armador de juego parte de la premisa de que los chicos ya están *informados*, ya tienen relaciones directas con el mundo; ya están en cosas. Nunca se parte de cero. Es desde la lectura de lo que constituye a esos cuerpos que pueden idearse modos de estar y hacer juntos (Valle, 2019, p. 8).

Las concepciones de infancia y los programas de FcN

Desde una mirada histórica, se puede decir que la categoría “infancia” construida en las sociedades occidentales durante la Modernidad ha caracterizado a los niños y niñas desde el déficit y la carencia. Asimismo, los ha homogeneizado detrás del rasgo común de la dimensión biológica, ocultando todos aquellos aspectos que los hacen diferentes, como lo son las clases sociales, las etnias, los géneros y las culturas.

Siguiendo los planteos de Alejandra Gabriele (2002), en la Modernidad la idea de progreso impactó directamente a las concepciones acerca de la infancia. Tal es así que las Ciencias Sociales han naturalizado a la infancia como una etapa más en el proceso de maduración hacia la vida

adulta. Distintas teorías han sostenido que los cuerpos infantiles son organismos imperfectos, débiles, ignorantes, potencialmente adultos; por lo que la educación, en tanto progreso y desarrollo, es la herramienta necesaria para la perfectibilidad del género humano.

Si la infancia es una etapa perfectible y en desarrollo, ¿hacia dónde se dirige o debería dirigirse ese desarrollo? Pregunta articulada íntimamente con el discurso moderno y sus utopías pedagógicas. En este punto, la Pedagogía Moderna tuvo en la niñez su fundamento para llevar a cabo su método de educar sujetos y sociedades deseables, de acuerdo a un modelo socio-político particular.

Cuestionar la idea de la niñez desde estas perspectivas, implica desnaturalizar la infancia como evolución hacia la etapa adulta, como lo carente, lo imperfecto, lo débil, lo ignorante, como horizonte humano y social construido a través de prácticas pedagógicas; para pasar a concebir la infancia “como una etapa en que la configuración del sujeto posee sus peculiaridades, que en diálogo con los adultos que creemos ser, ponga en crisis nuestra subjetividad, entonces nos colocamos frente a la emergencia de otros u otras configuraciones posibles de la subjetividad” (Gabriele, 2002, p. 21). Dicho de otra manera: la naturalización de los niños y las niñas como sujetos dependientes, objeto de acciones socializadoras por parte de los que cuentan con las competencias necesarias para hacerlo: los adultos, ha limitado la posibilidad de concebir a la infancia como un constructo, como un devenir, como una posibilidad otra de habitar el mundo (Cf. Dussel, 2016).

Cabe aquí la pregunta, entonces, acerca de la infancia

y la filosofía. Rochetti (2006 y 2011) sostiene que preguntarse por la infancia implica desinstalar esos *a priori* que rigen nuestras concepciones para abrirnos a la posibilidad de la otra mirada, de la resignificación de los propios sentidos. Nos advierte también que los términos de infancia y filosofía, poco han tenido que ver el uno con el otro en la historia de la Filosofía occidental. El programa de FpN desde su surgimiento encausó este desconocimiento a través de la institución escuela desde los primeros años de escolarización de los niños y las niñas, hasta el egreso.

El programa de Lipman está ligado a los procesos educativos escolarizados, ya que la concepción de infancia que promueve tiene que ver con una etapa de la vida donde las experiencias pueden direccionarse y puede construirse sentidos a través de la intervención pedagógica de los maestros. Concepciones enraizadas en la corriente filosófica del pragmatismo (*Ibidem*) que ha modelado fuertemente el pensamiento pedagógico moderno en torno a las ideas de conducir y formar al otro en tanto niño/a-alumno/a. Al respecto, Walkerine (citada por Gabirele, 2002) manifiesta: “Las prácticas pedagógicas están pues totalmente saturadas de la noción de una secuencia normalizada de desarrollo infantil, de modo que tales prácticas ayudan a producir niños en tanto objetos de su concepción”

En las adaptaciones que sufrió la propuesta, específicamente, en el programa de FcN, la noción de infancia no se desprende de la idea de etapa cronológica, de carencia o de inmadurez; al contrario, es concebida como una forma otra de ser persona, como un devenir, como una construcción histórica, como se dijo anteriormente. Lo que propone

la FcN es reconocer la voz de los niños y las niñas, en esto de nombrar el cómo significan y resignifican sus realidades sociales y culturales a través de la experiencia propia y el diálogo con otros y otras. En este sentido, Skliar (2012) manifiesta que:

Los niños son sujetos concretos, la infancia bien podría ser un estado, una condición, una duplicación que realizan los adultos sobre los niños. Porque los niños tienen rostros, edades, semblantes, gestos, acciones, días, noches, sueños, pesadillas, piernas, nombres. Cuando intentamos encajar a los niños a la infancia, algo, mucho, se pierde, se evapora (p. 4).

Algunas reflexiones

El programa creado por Mathew Lipman, con la colaboración de Ann Sharp, ha sido un inestimable aporte a la disciplina filosófica y al mundo educativo. Es una propuesta pedagógica que tiene como objetivo estimular el comportamiento filosófico para desarrollar el razonamiento y el juicio crítico, y con ello promover la democracia como sistema político de partición social y ejercicio del poder.

FpN llega a la propuesta áulica realizando una selección y adaptación *a priori* de los problemas filosóficos universales. Tarea que realizan intelectuales especializados encargados de definir, tanto las problemáticas como las metodologías de trabajo. Es decir, la propuesta llega a las comunidades de indagación pre-armada sin posibilidades

de mayor intervención por parte de los miembros de dichas comunidades.

Por su parte, la FcN va a poner el acento en la propia pregunta filosófica de los niños y las niñas, lo cual les permite pensarse desde su propia realidad y no desde la ajenidad que implica partir desde las preguntas pensadas por otros. En términos de fines educativos, se puede decir que la propuesta apunta, en términos individuales, a la posibilidad del desarrollo del pensamiento y del juicio crítico y, en términos comunitarios, a abrirse a la experiencia filosófica con el otro/a/e.

Por último, las concepciones acerca de la infancia que se promueven en el programa de FpN van a encontrar sustento en las nociones más difundidas por la pedagogía moderna en el marco del pragmatismo como corriente filosófica. Por el contrario en FcN se busca habilitar la voz de los niños y las niñas, a partir de la propia experiencia y en el diálogo con otros/otras/otros.

Bibliografía

- Altamirano, Aldo y De la Reta, N. (2021). *Entre lo punitivo y lo libertario. Reflexiones pedagógicas en torno al dictado del ingreso universitario de la carrera de Educación Social en el PEUCE*. En Prensa
- Alvarado, Mariana; Arpini, Adriana y Vignale, Silvana (compiladoras) (2006) *Pensamiento y Experiencia: Primeras Jornadas regionales de filosofía con niños y jóvenes*. Mendoza: Quellqasqa.
- Alvarado, Mariana; Arpini, Adriana; Ripamonti, Paula y Rochetti (compiladoras) (2011) *Filosofía y educación en Nuestra América. Políticas, escuelas, infancias*. Mendoza: Quellqasqa.

- Arpini, A. y Licata R. (compiladoras) (2002) *Filosofía, narración y educación*. Mendoza: Qellqasqa.
- Arpini, Adriana (2017). “Acerca de la comunidad de indagación, el canon filosófico y el reconocimiento”. Ponencia. VII Jornadas Regionales de Filosofía y Educación. IV Jornadas de Didáctica de la Filosofía y II Encuentro de Filosofías para pensar nuestra Educación. Facultad de Filosofía y Letras–UNCUYO
- Arpini, Adriana María y Jalif de Bertranou, Clara (Directoras) (2010). *Diversidad e integración en nuestra América, Volumen I: Independencia, Estados nacionales e integración continental (1804 – 1880)*, Buenos Aires, Biblos.
- Arpini, Adriana María y Jalif de Bertranou, Clara (Directoras) (2011). *Diversidad e integración en nuestra América, Volumen II: De la modernización a la liberación (1880 – 1960)*, Coordinado por Marcos Olalla, Buenos Aires, Biblos.
- Arpini, Adriana María y Jalif de Bertranou, Clara (Directoras) (2017). *Diversidad e integración en nuestra América, Volumen III: Alteridad, reconocimiento, liberación. 1960 – 2010*, Coordinado por Dante Ramaglia, Buenos Aires, Biblos.
- Arpini, Adriana y Ripamonti, Paula (2019). “Entre el campesino y el marino: interpelaciones a la enseñanza de la filosofía”. En: *Cuestiones de filosofía de la educación: entre la enseñanza y la filosofía*. Violeta Guyot y Nora Alicia Fiezzi (comp.). San Luis: Nueva Editorial.
- CIFFE (s.f.) Fundamentación. Facultad de Filosofía y Letras–UNCuyo. <https://filosofiaeducacion.uncuyo.edu.ar/fundamentacion40>
- Dussel, Inés (2016). “Hay una multiplicidad de infancias”. Entrevista a V. Wakerdine. En: *Revista El Monitor de la Educación*. N° 10. Dossier Ministerio de Educación.
- Gabriele, Alejandra (2002) “Filosofía con otros. Pensar la diferencia a propósito de la infancia”. En: Adriana Arpini y Rosa Licata (comp.) *Filosofía, narración y educación*, p. 17–21). Mendoza: Qellqasqa.

- Investigación y Transferencia (s/f) Período 1999–2002. Facultad de Educación–UNCUYO. <https://educacion.uncuyo.edu.ar/periodo-199902>
- Kohan, Walter (2000). “Filosofía y niñez. Ideas para pensar la constitución de los sujetos educacionales”. En: *Cuadernos del Centro de Graduados* N°5. Mendoza: Qellqasqa.
- Narodowsky, Mariano (2000). *Pedagogía. Carpeta de trabajo*. Universidad Virtual de Quilmes.
- Olalla, Marcos, Mariana Alvarado, Paula Ripamonti y Facundo Price (2016), *Pensar y hacer: el oficio de “El instructor popular” en la educación argentina de fines del siglo XIX*. Mendoza: Qellqasqa.
- Rochetti, Cristina (2008). “Una mirada crítica a la concepción pragmática de la educación”. En: Arpini, Adriana y Molina, Leticia (Compiladoras). *Filosofía, ética, política, educación*. Mendoza: Qellqasqa.
- Rochetti, Cristina (2011). “A propósito de la infancia y la filosofía...entre dos paradojas”. En: Adriana Arpini, Mariana Alvarado, Paula Ripamonti y Cristina Rochetti (compiladoras). *Filosofía y Educación en Nuestra América. Política, escuelas, infancias*. Mendoza: Qellqasqa.
- Skliar, Carlos (2012). “La Infancia, La Niñez, Las Interrupciones”. En: *childhood & philosophy*, v.8, n.15, pp. 67–81.
- Toro Leal, María (2012). “El filosofar en la experiencia de educación popular”. En: *Cuaderno de resúmenes*. III Jornadas de Didáctica de la Filosofía. Experiencias educativas y comunitarias de prácticas filosóficas. Mendoza, CIIFE–UNCUYO.
- Tosoni, Cecilia (2012). “Filosofía con niños como parte de la formación docente” En: *Cuaderno de resúmenes*. III Jornadas de Didáctica de la Filosofía. Experiencias educativas y comunitarias de prácticas filosóficas. Mendoza, CIIFE–UNCUYO
- Tosoni, Cecilia (2013). “Filosofía con niños y participación ciudadana. Decir y conocer para comprender lo que ‘nos pasa’”. En: *Novedades Educativas*, N° 272, 21–26.

- Tosoni, Cecilia (2014). "Tomarnos a nosotros mismos como valiosos. Relato de experiencia de Filosofía con Niñ@s". Ponencia. XXI Jornadas sobre la enseñanza de la Filosofía Coloquio Internacional 2014 | FILO: UBA.
- Valle, Jerónimo (2019). Figuras de composición áulica en condiciones mediáticas. Curso de Posgrado: Subjetividades Mediáticas y Educación. FLACSO Virtual
- Vignale, Silvana y Alvarado, Mariana (2009). "Filosofía con niños". En: *CE-CIES* (Centro de Ciencia, Educación y Sociedad). Proyecto: Diccionario de Pensamiento Alternativo II. Disponible en: <http://www.cecies.org/articulo.asp?id=186>



Se terminó de
componer en
septiembre de 2022 en
Editorial Qellqasqa.
San José de Guaymallén
Mendoza, República Argentina.

editorial@qellqasqa.com.ar
qellqasqa.com.ar
qellqasqa.com

